

Jak učit o dějinách?

OHLÉDNUTÍ ZA PROJEKTEM

„INOVACE STUDIA HISTORIE NA FILOZOFICKÉ FAKULTĚ MU“





Název projektu:

**INOVACE STUDIA HISTORIE NA FILOZOFICKÉ FAKULTĚ MU
(INNOVATION OF HISTORY STUDIES AT FACULTY OF ARTS MU)**

Doba trvání: 2011–2013

**Název operačního programu:
Operační program Vzdělávání pro konkurenceschopnost**

Číslo prioritní osy: 7.2

Název prioritní osy: Terciární vzdělávání, výzkum a vývoj

Číslo oblasti podpory: 7.2.2

Název oblasti podpory: Vysokoškolské vzdělávání

Žadatel projektu: Masarykova univerzita

Partner projektu: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK)

Cílová skupina projektu: absolventi bakalářského studia oboru historie, zejména z FF MU; studenti magisterského stupně historie FF MU a ostatních oborů; studenti doktorských programů FF MU

Cíl projektu: zvýšení konkurenceschopnosti absolventů magisterského studijního programu historie na Historickém ústavu FF MU, a to prostřednictvím rozvoje magisterské specializace „Církevní dějiny“ a podpory čtyř ostatních magisterských specializací

Webové stránky projektu: www.phil.muni.cz/cirkevnidejiny



evropský
sociální
fond v ČR



EVROPSKÁ UNIE



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



OP Vzdělávání
pro konkurenceschopnost

INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Tiráž:

Odpovědný redaktor: Jiří Hanuš

Redakční práce a typografie: Lenka Váchová

Obrazový materiál: Martin Motyčka

Zdroj obrazového materiálu: Archiv projektu

Foto: Dana Kalčíková, Tomáš Malý, Jan Vybíral,

Kristýna Obrdlíková, Lenka Váchová

Neprodejné!



Obsah

Předmluva	2
HEIKO FELDNER Nová vědeckost v historickém psaní kolem roku 1800	3
KLAUS SCHATZ Volání po koncilu a reformě.....	15
MIKULÁŠ LOBKOWICZ V čem spočívá přitažlivost marxismu?	22
TOMÁŠ PETRÁČEK Katolická církev, historici a církevní dějiny.....	31
Přehled aktivit projektu	37
Exkurze po církevních památkách jihomoravského regionu.....	40
Po stopách sv. Františka z Assisi (Itálie, 21.–28. dubna 2013)	43
LARP: Jezuitské misie v Paraguayi v 17. století	46
Seznam kurzů přednášených na Historickém ústavu FF MU	48
Barokní kultura ve střední Evropě	49
Angličtina pro historiky	51
Souhrnná syntéza o cyrilometodějské tradici ve výročním roce	52
Realizační tým Projektu	55



Předmluva

Když by se mne někdo chtěl zeptat, zda jsou tři léta projektu OPVK „Inovace studia historie na Filozofické fakultě MU“ (dále Projektu) dlouhá doba nebo krátká, nedokázal bych mu odpovědět. Taková je totiž naše obecná zkušenost: trvání času záleží na tom, co právě děláme. Sledujeme-li například napínavý thriller v kině, čas přímo běží, a když jdeme ze sálu, jsme udiveni, jak rychle „to uteklo“. Když naopak pracujeme na něčem nezáživném, jako například na daňovém přiznání, čas se obvykle vleče.

Totéž se stalo také těm, kteří Projekt vytvářeli nebo na něm participovali. Pokud se účastnili nějaké zajímavé akce (jako byly například exkurze po domácích církevních památkách nebo cesty po zahraničí po stopách významných reformátorů), čas se až na malé výjimky nezastavoval. Naproti tomu u přípravy monitorovacích zpráv, u jejich oprav a nových verzí tři vteřiny trvaly hodinu a jak se v těch chvílích zdálo, Velký hodinář začal se seřizováním celého stroje. Buď jak buď, ať již čas běžel pomalu nebo rychle, nuda to tři roky rozhodně nebyla. S těmi, kteří jsme Projekt sestavovali, jsme se až s údivem navzájem dotazovali v průběhu měsíců a let, proč jsme jen vymýšleli tolik aktivit, které nás dokázaly někdy zcela strávit a udělat z nás mnohoobročníky-rekordmany.

Čtenář této tiskoviny se může seznámit s určitým zlomkem zmíněných aktivit Projektu, především s výběrem textů, připravených pro studenty historie ke vzdělávání i sebevzdělávání, s přehledem aktivit i výukových kurzů, na nichž se podíleli pracovníci projektu i další vyučující a odborníci, a také s jejich konkrétními příklady. Součástí brožury jsou fotografie, které se pokoušejí zprostředkovat atmosféru některých vydařených akcí, jako

byl například LARP o jezuitských redukcích v Latinské Americe, diskuse o romantice 20. století v Daňkovicích nebo exkurze do Itálie po stopách svatého Františka z Assisi.

Projekt si kladl za svůj hlavní cíl povzbudit výuku historie na jednom významném pracovišti FF MU a musí posoudit jiní, nikoli jeho manažer, do jaké míry se vydařil. Budou to především studenti a jejich vzpomínky na dobu magisterského studia, a posléze i přizvaní doktorandi, kteří prožili spolu s organizátory a vyučujícími chvíle, které formovaly jejich studijní dobu, a kteří mohli požívat řady výhod, které Projekt poskytl. Jistá zpětná vazba, které se mi dostalo z řad studentů, dovoluje předpokládat, že naše úsilí nebylo zcela marné.

Je mou radostnou povinností poděkovat v úvodu této rekapitulující publikace všem, kteří se na Projektu podíleli, především pak partnerovi, který představovalo Centrum pro studium demokracie kultury a jeho pracovníci. Zvláštní dík však patří kolegyním Evě Homolové a Daně Kalčíkové, bez jejichž obětavé administrativní práce by Projekt nejen nevznikl, ale nemohl být realizován.

Projekty OPVK obecně nastolují celou řadu závažných otázek, s nimiž se budou muset vyrovnávat všichni akademičtí pracovníci. Jsou to otázky po začlenění těchto typů projektů do stávajících odborných pracovišť, po smysluplnosti a náročnosti některých administrativních postupů, po některých ideových základech, na nichž tato podpora spočívá. Co ovšem tvoří jistou a nepominutelnou hodnotu, je určitá zkušenost, nabytá při jejich realizaci. Z této zkušenosti by chtěl vycházet hlavní manažer Projektu „Inovace studia historie na Filozofické fakultě MU“, který v závěru roku 2013 končí svou aktivní fázi a přechází do fáze, řečeno evropským newspeakem, možné „udržitelnosti“.

říjen 2013

Prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.

Hlavní manažer Projektu

Nová vědeckost v historickém psaní kolem roku 1800

HEIKO FELDNER

V rámci Projektu byla připravena překladová publikace s názvem *Jak se píše historie. Teorie a praxe*. Jedná se o závažný a přínosný sborník, který pod názvem *Writing History: Theory and Practice* v roce 2003 uspořádali Stefan Berger, Heiko Feldner a Kevin Passmore. Obsahuje řadu teoretických historiografických studií, které jsou svědectvím mezinárodní spolupráce (příspěvky napsali Angličané, Američané a Němci), přičemž jedním z důležitých témat je vzájemné ovlivňování historiků a historických škol v minulosti. Jako ukázkou uvádíme text Heiko Feldnera, která pojednává o proměně chápání historikovy činnosti v 18. a 19. století, v době ustavení historické vědy s jejími nároky na objektivitu a pravdivost poznání.

„Schorske není takový blázen, aby vyhlášoval konec historie,“ připouští Steven Beller ve své recenzi pojednání Carla E. Schorskeho *Thinking with History*,

není však pochyb, že Kleió podle jeho mínění prožívá těžké časy. Královna věd poloviny devatenáctého století žije dnes v mnohem skrovnějších poměrech a musí, Schorskeho slovy, „chodit na schůzky“ s každým oborem, který je svolný jít s ní. Ovšem pocit, že historie upadla v nemilost, je příliš pesimistický. Tak výjimečnému postavení, jaké jí připisuje Schorske, se ve skutečnosti nikdy netěšila, snad jedině s výjimkou Německa.¹

Bellerova kritika se dotýká hned několika otázek, o nichž je v následující kapitole řeč. Především zde nacházíme představu, že historie je věda, a s ní související nejistotu, co přesně má takové tvrzení znamenat. Zadržte, setkáváme se s předpokladem, že existovalo cosi jako zlatý věk historie, jímž (není-li to pouhá fikce) muselo být Německo devatenáctého století. A konečně, stáváme se svědky úsilí obdařit historii jako akademickou disciplínu – tak či onak – svébytným životopisem. V pozadí toho všeho se rýsuje otázka, co tvoří historickou vědu (francouzskou *science historique* a německou *Geschichtswissenschaft*) a oč se vlastně opírají její nároky na objektivitu, platnost a pravdivost. Toto téma se stále znovu vrací a stává se z něho předmět rozhořčených debat, zvláště v dobách změn paradigmatu.²

Nedílnou součástí těchto debat je rovněž diskuse o tom, kdy a jak se v historických dílech vlastně začal prosazovat vědecký řád.³ Samozřejmě, historiografie

jako kulturní praxe a pravdivý obraz minulosti je podstatně starší než historie jako akademický obor. Přesto však platí, že až do osmnáctého století se nikdo vážněji nesnažil nárokovat si pro historické psaní vědecký status – když na to přijde, *historia* a *scientia* byly v rámci předmoderního řádu poznání považovány za vzájemně neslučitelné. Co se anglickému filosofovi Thomasi Hobbesovi (1651), německému učenci Christianu Wolffovi (1712), a dokonce ještě i francouzským vydavatelům *Encyclopédie* d'Alembertovi a Diderotovi (v roce 1751) zdálo být terminologickým protimluvem, totiž představa, že by na historiografii bylo možné pohlížet v zásadě vědeckým způsobem, stalo se však jen o století později – v roce 1857 – Johannu Gustavu Droysenovi východiskem, na němž vybudoval svou teorii historické vědy (*Historik*).⁴ Byli badatelé devatenáctého století jako historik a Hegelův žák Droysen rafinovanější než jejich protějšky v sedmnáctém a v osmnáctém století? Podařilo se jim rozpoznat do té doby nevyužitý potenciál historického psaní, který jejich předchůdci přehlíželi?

Nic takového jako historická věda neexistovalo a tato kapitola si klade otázku, co stálo na jejím počátku. Táže se, jak došlo k tomu, že začalo být možné pohlížet na historii jako na vědu, a zkoumá vzestup nové vědeckosti, kterou si nárokovali, o které vedli diskuse a kterou praktikovali autoři historických prací kolem roku 1800. Zpravidla se uvádí, že moderní historie vznikla na německých univerzitách, a proto se tato kapitola bude zabývat především případem Německa. Nezabrání nám to však zamyslet se i nad situací jinde a vyvodit některé obecnější závěry týkající se psaní historie jako celku.

Experientia aliena

Hobbes v pojednání *Leviathan* (1651) uvádí svůj systém poznání rozhodným prohlášením, že „existuje poznání dvojího druhu, přičemž jedno je poznání faktu, druhé pak poznání důsledku, jež má jedno prohlášení pro prohlášení další... Druhé se nazývá Vědou... Rejstřík poznání faktů nazývá se Historií.“ Zatímco věda se týká „uvažování“ a „sestavá z předvádění důsledků jednoho prohlášení pro prohlášení další“, historie není „než vnímání a paměť“, neboli „poznání žádané od svědků“. Historie tudíž v Hobbesově rozpisu věd nefiguruje.⁵

Od doby, kdy Hobbes napsal tyto řádky, se mnohé změnilo. A přesto, dokonce ještě dnes je pro historika bezmála nemožné promluvit o historii jako o vědě, aniž se na tvářích posluchačů objeví úsměv. Kdykoli je totiž řeč o filosofii vědy, historii vědy nebo jednoduše o vědě, historici budou s největší pravděpodobností jedinými, kdo předpokládá, že sem patří i jejich obor. A co je ještě horší, historici si za to částečně mohou sami, protože se dlouho neuměli dohodnout, zda se má k historii přistupovat jako k „měkké“ vědě, kvazivědě, vědě *sui generis*, anebo snad raději vůbec ne jako k vědě, nýbrž jako k umění.⁶

Podobné otázky sice nepochybně mají svůj význam, zde se však jimi zabývat nebudeme. Nehodlám zkoumat, zda vědeckost (neboli postupování v souladu s vědeckou racionalitou) je pro praktikující historiky dosažitelným cílem. Právě tak se nemíním zabývat otázkou, zda vědeckost a s ní související kategorie objektivnosti a pravdivosti ve skutečnosti existují, a pokud ano, zda jsou něčím, o čem je třeba usilovat. Tato kapitola není věnována problémům existence a legitimacy, nýbrž historie. Když na to přijde, během posledních tří staletí se odpověď na otázku, co přesně znamená „dělat něco vědecky“, velmi dramaticky měnila. Stopy těchto proměn se dají rozpoznat i v tom, jak ještě dnes užíváme slova „vědecký“. Snadno totiž přecházíme například od ontologických tvrzení o základní struktuře historické skutečnosti (tedy o objektivní pravdivosti vědeckého tvrzení) přes výroky o procedurách zaručujících platnost našich empirických zjištění (vědeckých metodách) až k nárokům na vědecký étos pravého badatele (osobní nezaujatost, odstup, nestrannost, skromnost anebo jednoduše objektivitu). Naše pojetí vědeckosti, které je směsicí v podstatě zcela rozdílných významů, odkazuje totiž k různým a často si i protirečným historiím, a ty dále vedou k rozmanitým intelektuálním tradicím, kulturním praktikám a původním sociálním kontextům, v nichž různé představy a ideály vědeckosti získávaly své významy. Mým cílem je nyní prozkoumat některé z aspektů těchto dějin a vztáhnout je k dějinám historického psaní.⁷



Bazilika Nanebevzetí Panny Marie
ve Žďáru nad Sázavou

Lze prohlásit, že od doby reformace v šestnáctém století byla široká paleta různých žánrů a praktik, o níž mluvíme jako o historickém psaní, v Německu pevně ustavena ne-li jako *scientia*, tedy alespoň jako důležitá součást *eruditio* (erudice či učené vzdělanosti). *Historia* se v Německu těšila významnému postavení svébytného diskursu a dalo se poukázat na skupiny učenců, kteří se jí věnují, jakož i na normy, jimiž se řídí, a instituce, kde je pěstována. Vůbec první *lectio historica* vznikla na univerzitě v Mohuči již v roce 1504. *Cognitio historica* představovala čtvrtou z forem poznání – před ní stály *scientia*, *prudentia* a *ars* – a byla uznávána jakožto *experientia* či *cognitio empirica*, tedy empirické poznání. Jako takové bylo historické poznání považováno za nezbytnou složku většiny učených oborů, nakořím se tyto obory opíraly nejen o axiomatické zásady, ale také o empirické koncepty rozvíjené procesem indukce. V tomto kontextu si historie vydobyla zvláštní význam jako *experientia aliena*, tedy „jiná“ či „vzdálená“ zkušenost. Historie rozšiřovala obzory osobní zkušenosti čerpáním příkladných poučení z minulosti a jako taková zasluhovala uznání – byla arzenálem

morálních a politických maxim, jimiž se jednotlivci ve svém životě řídili. Tomuto svému významu navzdory však historie jakožto věda zůstávala v aristotelském epistemologickém rámci – jenž v Německu a vlastně po celé Evropě převládal ještě dlouho do osmnáctého století – v zásadě nepředstavitelná. Jak to lze vysvětlit?⁸

Přibližně řečeno, aristotelská teorie poznání se opírá o dva principy. Zaprvé, s jistotou lze poznat jediné univerzální a abstraktní – jednotlivé a konkrétní umožňuje jen tvrzení pravděpodobná. Zadruhé, jistoty lze dosáhnout pouze tehdy, je-li řeč o stálých, ve své podstatě neměnných entitách, kdežto mluvíme-li o tom, co se nepravděpodobně mění, nedopracujeme se více než pravděpodobných tvrzení. Do první kategorie náleží univerzální a odvěké vlastnosti veškerého bytí a přírody, které studují zvláště obory poznání s kořeny v matematice a logice. Druhá kategorie se týká „člověka a jeho skutků“. Metafyzicky vzato vycházejí tyto principy z předpokladu, podle něhož ontologická nutnost (tedy skutečnost, že něco nutně plyne z logických, fyzikálních nebo morálních zákonů) a epistemologická pravdivost (jinak řečeno, status prokazatelného či nepopíratelného faktu, tvrzení nebo teorie) jsou nerozlučně spjaty. V tomto rámci plyne z konceptu vědy absolutní jistota. Věda znamená poznání nutnosti, že je-li něčemu tak, jak tomu je, nikdy tomu nemůže být jinak, neboli zkoumání příčin s cílem objevit univerzální a odvěké vlastnosti toho, co je.

S ohledem na otázku, již se zde zabýváme, bude důležité uvědomit si, že historikům, lze-li to tak říci, bránilo praktikovat vědu dva důvody. Na jedné straně zůstávala historie s vědou neslučitelná do té míry, nakolik zkoumala konkrétní skutečnosti týkající se jednotlivých faktů a okolností. Na straně druhé měřítkům vědy nevyhovovala do té míry, nakolik se snažila zachytit proměnlivou krajinu lidských záležitostí, což je úsilí nápadně handicapované nevypočitatelností lidského jednání a svobodné vůle.

Argumentace této kapitoly se skládá ze tří kroků. Nejdříve doložím, že *cognitio historica* začala být v Německu jako historická věda myslitelná teprve v důsledku zásadní dehierarchizace celé struktury vědeckého poznání, což byl proces, který započal již v šestnáctém století a během století sedmnáctého a osmnáctého jej významně urychlila dvojice intelektuálních převratů známých jako vědecká revoluce a osvícenství. Jinak řečeno, není důvod předpokládat, že se historiografii v určitý historický okamžik podařilo překročit práh vědeckosti – chápané jako nějaký neměnný, monolitický ideál – tím, že si po dlouhém snažení osvojila metody umožňující náležité studium dějin. Vědeckost (francouzská *scientificité*, německá *Wissenschaftlichkeit*) není žádná transhistorická danost. Jako každý jiný koncept má své vlastní dějiny.

Za druhé, vzájemné vyrovnávání významu jednotlivých forem učeného poznání provázelo slábnutí přijatelnosti aristotelismu a pokles věrohodnosti jeho výkladových rámců. V německém prostředí k tomu došlo ve druhé polovině osmnáctého století, tedy mnohem později než v Británii a ve Francii. Filosofická agenda aristotelismu byla zastíněna a ve značné míře i nahrazena jinými typy vědecké racionality, jež mnozí historici přijímali s otevřenou náručí a obratně je uplatňovali při psaní historie.

Za třetí, pozadím klesající přijatelnosti některých pojetí vědecké racionality a současného vzestupu některých pojetí nových byly rozsáhlé celoevropské změny postojů k poznání obecně a k souvislostem mezi poznáním a společenským řádem zvláště. K těmto změnám docházelo v prostředí krize a převratných změn evropských společností v průběhu století mezi roky 1750 a 1850, o nichž se často mluví jako o „dvojitě revoluci“. S průmyslovou revolucí však nesouvisela jen revoluce politických postupů, jejímž ztělesněním se stala zvláště Francouzská revoluce roku 1789 a její demokratické dědictví. „Dvojitou revoluci“ provázely a do určité míry i podporovaly zásadní změny postupů *epistemických*, tedy těch, které určovaly získávání, hodnocení a předávání poznatků.⁹

Končící osmnácté století bylo svědkem zvláště napjaté debaty, jejímž předmětem se stalo historické psaní a jeho role při hájení, či naopak zpochybňování politického řádu. Již probíhající diskuse o metodě nabyly na významu s tím, jak se schopnostem historického poznání dopracovat k jistým žádoucím hodnotám a v důsledku toho i předepisovat správné jednání začal přiznávat značný vliv na vládnoucí společenské názory. Od učenců bádajících nad dějinami se nově začala očekávat vyjádření k některým choulostivým otázkám. Co přesně je správné historické poznání? Komu je svěřena autorita takové poznání uchovávat a za jakých podmínek? Jakou míru jistoty je na místě od takového poznání očekávat? Dají se různé skupiny obyvatel přimět, aby věřily témuž, a pokud ano, jak toho lze dosáhnout? Odvolání na koncept vědeckosti mělo sehrát při formulaci odpovědí na tyto i další otázky klíčovou roli.¹⁰

Rád bych zde ilustroval svou argumentaci krátkým přehledem posunu od aristotelských k experimentálním koncepcím poznání, k němuž došlo v sedmnáctém a osmnáctém století, a to s cílem přesně ukázat důsledky, které z něho vyplynuly pro obor historie. Z mnoha aspektů, jimiž by se nepochybně zabývalo každé úplnější pojednání, jsem si zvolil tři hlavní prvky. Nejprve prozkoumám vzestup užitečného poznání a otázku, jak pozměnil celkovou mapu poznání. Dále se chci alespoň ve stručnosti dotknout toho, co nizozemský historik E. J. Dijksterhuis označil za „mechanizaci obrazu světa“, abych doložil, jaký impuls odtud vyplynul pro historické

myšlení. Poté se hodlám zabývat vzestupem experimentu jakožto techniky získávání poznatků a zamyslet se i nad tím, jak přispěl věci empirického historického studia. A konečně, na závěr předložím několik myšlenek o tom, jak tyto tři prvky napomohly proměně chápání vědeckého poznání, k níž došlo před koncem osmnáctého století. Přitom vyjasním koncept vědeckosti historického psaní, jež prozatím ponechám poněkud neurčitý, aby tak jeho význam a důsledky mohly postupně vyplýnout v průběhu našeho zkoumání.

Vzestup užitečného poznání

Kdyby se středověký intelektuál typu Ecova františkána Viléma z Barskervillu nějak ocitl v raně moderní Evropě, je docela možné, že ze všeho nejvíc by ho v novém světě vyvádělo z míry přehodnocení významu poznání sloužícího praktickým účelům. Obecně řečeno, ctižádost utvářet společnost podle racionálních principů vedla



Kostel sv. Václava a sv. Anežky České v Hustopečích

k tomu, že intelektuální praktiky začaly být v rostoucí míře podřizovány praktickým účelům. „Myšlení,“ jak to vyjádřila Hannah Arendtová, se stávalo „služkou děláni právě tak, jako ve středověké filosofii bývalo... služkou kontemplanace božské pravdy“. S růstem významu užitečného neboli praktického poznání – například obchodu či výrobních procesů – byla kontemplanace věčně daných pravd nevyhnutelně odsouzena ke ztrátě epistemologické přednosti, které se do té doby těšila. Následkem bylo, že „vědecká a filosofická pravda se rozešly“.¹¹

Přesvědčení, že poznání by mělo být užitečné, to samozřejmě nebyla idea, která by jen tak volně poletovala kolem: bylo pevnou součástí ustavení raně moderních států a jej provázející politiky poznání. Ve skutečnosti záviselo totiž praktické fungování vlád v raně moderní Evropě stále více na systematickém sběru informací následně pořádaných k praktickým účelům – například v oblasti veřejných financí (*économie politique* neboli, v Rusku, *kaměralnaja nauka*), mapování státního území (kartografie) a blahobytu ve spojení se sledováním ovládaných („politická aritmetika“, statistika a v Německu *Polizeiwissenschaft*). Max Weber měl tedy dobrý důvod charakterizovat nástup byrokracie, jeden z klíčových faktorů rozvoje raně moderních států, jako „výkon kontroly na základě poznání“.¹²

Nové ocenění užitečného poznání si nacházelo nej-různější vyjádření. Rychle se rozvíjející knižní trh byl zavalen publikacemi jako například *An Essay toward promoting all Necessary and Useful Knowledge* Thomase Braye (1697) nebo *Von den nützlichen Wirkungen einer Universität auf den Nahrungsstand des Volkes* od Johanna Augusta Schlettweina (1776). V téže době vzniklo bezpočet institucí, které usilovaly o podporu poznání řemesel a živností – jako ilustraci lze uvést alespoň Kurfiřtskou akademii užitečných věd v Erfurtu (1754), Hornickou akademii ve Freibergu (1765) a podobné společnosti ve Philadelphii (1758) a ve Virginii (1772). Nově založené univerzity v Halle (1694) a Göttingenu (1736) měly postavení *Staatsdienerschulen* (škol pro státní službu) a ve značné míře se na nich přednášely právě „užitečné“ předměty. „Mechanické dovednosti“, jako bylo například strojírenství a zemědělství, zaujímaly stále významnější místo rovněž ve skvěle se prodávajících encyklopediích, z nichž za zmínku stojí alespoň *Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences* Ephraima Chamberse (1728) nebo *Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* Heinricha Zedlera (1732–1754), zatímco Francouzská akademie věd začala jen několik let poté vydávat svou *description des arts et des métiers* (1761–1788), čímž dále zdůraznila význam, který začal být užitečným či praktickým oborům poznání připisován.¹³

Dokonce ani seznamy přednášek na starobylých evropských univerzitách nezůstaly nedotčeny. Ačkoli systém čtyř fakult byl v převážné míře zachován (svobodná umění – včetně filosofie – ještě pořád následovaly tři vyšší fakulty medicíny, práva a teologie), jejich řád a vnitřní hierarchii začala v rostoucí míře zpochybňovat stále se rozšiřující paleta nových oborů, jako byla chemie, politická ekonomie a v neposlední řadě i historie. Vzestup historie jako akademického oboru byl v osmnáctém století nerozlučně spjat s její užitečností pro vzdělání rostoucího množství právníků, „politiků“ (smíme-li si pomoci tímto příhodným anachronismem) a úředníků. Důkladná znalost mezinárodních dějin byla například považována za nepostradatelnou součást vzdělání budoucích diplomatů i na takových univerzitách, jako byla pařížská nebo štrasburská. Obdobné pozadí mělo i založení regiusovských kateder historie na univerzitách v Oxfordu a Cambridgi počátkem osmnáctého století.¹⁴

V polovině osmnáctého století začalo být užitečné a praktické poznání konečně přijímáno jako úctyhodné. Do jaké míry došlo k překreslení map tradičního řádu poznání, to naznačují i Diderotův „Prospekt“ (1750) a d'Alembertova „Předběžná rozprava“ (1751) k *Encyclopédii*. Například d'Alembert připisuje velmi prominentní postavení matematice, zatímco teologii, svého času královnu čtyř fakult, představuje jen jako odvětví filosofie. Tím, jak významné místo přiznala intelektuální vlajková loď francouzských *philosophes* řemeslům obecně a posledním novinkám z technologie zvláště, problematizovala navíc ještě dále relativní postavení vědeckých a do té doby za nevědecké považovaných forem poznání. Podobný význam měla skutečnost, že jednotlivá hesla v *Encyclopédii* byla řazena podle abecedy, což jen podtrhlo obecný ústup od tradičně přijímaných hierarchií poznání a dále jej podpořilo. Dřívější útok Francise Bacona na aristotelickou klasifikaci poznání – jeho *Nové Organon* z roku 1620 si dalo za cíl jednou provždy nahradit staré *Organon* Aristotelovo – tak nakonec přinesl plody.¹⁵

Výroba a poznání: svět jako stroj

Tím se dostáváme ke druhému prvku. Přehodnocení užitečného poznání souviselo se stále častějším užíváním mechanických metafor k popisu světa. „Mechanizace obrazu světa“, smíme-li si půjčit název Dijksterhuisova klasického pojednání, sehrávala při odvratu od aristotelické fyziky významnou roli. Aristotelická fyzika chápala hmotu jako ve své podstatě aktivní a pohyb měl podle ní povahu vývoje; materiální přírodě z toho důvodu připisovala plánovitost a účelnost. V našem kontextu má největší význam skutečnost, že historicky úspěšné

pokusy o ustavení alternativního teoretického rámce obecně známého jako mechanická filosofie si zvolily za model přírody charakteristické rysy stroje. Ve svém úsilí „odkouzlit svět“ (jak říkal Max Weber) tím, že hmotu vyloží jako nehybnou a přírodu jako příčinně přesně popsatelný stroj, byli mechaničtí filosofové tak rozdílného ražení jako René Descartes, Robert Boyle a Isaac Newton přesvědčeni, že našli srozumitelnou metaforu, jež člověku umožní porozumět přírodě a jejím složkám, aniž by přitom musel vyvolávat takové „okultní síly“ jako oduševnělost (animismus) nebo schopnost plánovat a pojímat úmysly (teologie). Ve skutečnosti byl v sedmáctém a osmnáctém století velmi rozšířen názor, podle něhož lidé mohou spolehlivě poznat jen to, co sami vytvořili, ať už manuálně, nebo intelektuálně.¹⁶

Mechanická metafora a s ní související přesvědčení, že lidé jsou schopni poznat jedině to, co sami tak či onak zkonstruují, se navíc neomezovala jen na studium přírody. Převládla ve všech oborech poznání, jak výmluvně dokládá následující úryvek z Thomase Hobbesa:

Geometrie je tudíž prokazatelná, poněvadž přímky a tvary, o něž se naše uvažování opírá, rýsujeme a popisujeme my sami; a občanská filosofie je prokazatelná, poněvadž politické společenství (*commonwealth*) vytváříme my sami.¹⁷

Epistemologické důsledky, jež má takové stanovisko pro myslitelnost historické „vědy o člověku“, jako první srozumitelně vyjádřil Giambattista Vico ve svém pojednání *Scienza Nuova* (1725/1744). Tento italský profesor rétoriky dospěl k závěru, že lze-li bezpečné poznání očekávat jedině od věcí, jež za svou existenci vděčí člověku, je třeba přesunout pozornost od studia přírody k dějinám. Argumentoval, že stvořil-li přirozený svět Bůh, může mu porozumět zase jen Bůh; na druhé straně, člověk může doufat ve spolehlivé poznání jedině tehdy, bude-li se zabývat studiem „občanského světa“, poněvadž ten je plodem lidské tvořivosti v témž smyslu, v jakém je příroda stvořením Božím. Třebaže Vicoova koncepce nové vědy ve své době velkou pozornost nepřitáhla, vyplývalo z ní (v ryze epistemologickém smyslu), že historiografii lidských záležitostí je možné pojímat jako vědu.¹⁸

Do jaké míry nahlodala už počátkem osmnáctého století mechanická metafora všeobecné panování aristotelismu, lze poznat na příkladu vynikajícího německého aristotelika Christiana Wolffa. Ve své teorii poznání z roku 1712 vznáší Wolff požadavek, aby historie „byla sepišována takovým způsobem, že budou-li skutky poměřovány svými okolnostmi, čtenáři dokáží rozpoznat pravidla božského vládnutí.“ Studium dějin by nám tudíž mělo umožnit sledování práce velikého hodináře takříkajíc

v okamžiku, kdy hodiny sestavuje, takže budeme schopni porozumět mechanice Jeho hodinového stroje. „Povaze hodin porozumím tehdy,“ upřesňuje Wolff, „pochopím-li jasně, z jakého druhu koleček a dalších součástí jsou sestaveny a jaké mezi nimi panují vztahy.“ Wolff se zde chápe metafory hodin coby oblíbeného mechanického podobenství svého věku a volá po historiografii, která bude jak didaktická, tak i užitečná v tom smyslu, že odhalí skrytou příčinnou strukturu dějin (pragmatická historiografie).¹⁹

Užití analogie hodin má však ještě jednu stránku. „Člověk porozumí povaze nějaké věci,“ jak zdůrazňuje Wolff v pasáži o hodinách, „jedině tehdy, pochopí-li jasně, jak se stala tím, čím je, anebo jakým způsobem a jakými prostředky je umožněna.“²⁰ Na tomto místě se Wolffův koncept určování povahy věci pomocí intelektuální rekonstrukce jejích součástí a struktury mění v genetické vysvětlení jejího vzniku. Když na to přijde, druhé má být doplňkem prvního, tak jako je tomu v případě Wolffova systému poznání, podle něhož je každý obor rozdělen na abstraktně-racionální část a část empiricko-historickou. Wolffovi v tom dal za pravdu i erlangenský teolog Johann Martin Chladenius, který ve svém pojednání *Allgemeine Geschichtswissenschaft* z roku 1752 – jedná se v podstatě o německý protějšek *Letters on the Study and Use of History* Lorda Bolingbroka (1752) – prohlašuje:

pro mravní bytost [jako je například stát] je nejvýznamnější událostí její počátek, který je o to pozoruhodnější, že skrývá důvody následujících událostí, jimž by bez poukazu na něj nebylo lze porozumět.²¹

Hledání pravidelných uspořádání a struktur vývoje či zákonů („pravidel božského vládnutí“) bylo po celé osmnácté století velmi obvyklým tématem. Jako významné příklady můžeme uvést *Ordre Naturel* francouzských fyziokratů nebo *Staatswissenschaften* (vědy o státu) v Německu a vzestup teoreticko-historické metody (*conjectural history*) v Anglii.

Analogie hodin ilustruje dvě věci. Na jedné straně ukazuje, že nástup nového historického vědomí v raně moderní Evropě vděčil za jeden ze svých nejmocnějších impulsů obecnému přijetí mechanické metafory a s ní souvisejícímu přesvědčení, že lidské bytosti mohou společně poznat jediné to, co samy vyprodukují. Na straně druhé tato analogie odhaluje také omezení mechanické metafory, která koncept historie redukuje na proces vzniku. Jakmile je totiž hodinový stroj jednou uveden do chodu, stává se z něho víceméně stabilní koncový produkt. Mechanické analogie však svoji metaforickou přitažlivost začaly ztrácet teprve v poslední třetině osmnáctého století, kdy je nahradily jiné, především organické metafory.

Vzestup empirického poznání

Třetím prvkem, jemuž bylo souzeno významně ovlivnit postoje k poznání, se stal vzestup experimentu jakožto legitimní techniky získávání poznatků, výmluvně shrnutý výrokem Francise Bacona o „vyslýchání přírody“. Přijatelnost experimentu jako aktivity vedoucí k poznání vděčí za mnohé již výše zdůrazněnému přesvědčení,

Kostel sv. Václava v Břeclavi



podle něhož lidé dokáží porozumět jen tomu, co sami vyrobí. Ze stejného přesvědčení přímo plyne, že chce-li člověk spolehlivě poznat, co sám nevyrobil, musí napodobit či zopakovat procesy, jimiž to vzniklo. Vskutku, v experimentu jde vlastně o umělé vyvolání jevů, které chceme pozorovat. „Dejte mi hmotu,“ prohlásil německý filosof Immanuel Kant ve své teorii původu vesmíru (1755), „a vystavím z ní svět – jinými slovy, dejte mi hmotu a předvedu vám, jak se z ní svět vyvinul.“²² Kantova slova jsou příkladem spojování tvoření s věděním, jež bylo pro jeho dobu tak charakteristické. Umožňují nám zahlédnout alespoň něco z tehdy stále ještě rozšířeného přesvědčení, že mezi „faktem“ a „výrobou“ existuje spojení. Koncem osmnáctého století začala už být tato dvě slova (bezmála) synonymy a z „fakt“ se pomalu stávala „data“, tedy cosi, co je spíše dáno než uděláno.

V našem kontextu sehrává kritickou roli přesvědčení, které leželo v samotných základech experimentální filosofie (a raně moderního empirismu obecněji), že totiž pravé poznání může a musí být vyvozováno z přímé smyslové zkušenosti. Šlo vlastně o frontální útok na další ze sloupů aristotelské tradice. Tento postoj skvěle ztělesnily pokusy Roberta Boyla se vzduchovou pumpou, o níž lze tvrdit, že byla vůbec nejproduktivnějším „faktoplodným“ přístrojem tohoto věku. Unikla snad aristotelikům důležitost smyslové zkušenosti? Vůbec ne, na dvě zásadní otázky dávali však odlišné odpovědi. Jakou roli hraje v procesu dosahování spolehlivého poznání zkušenost? A dále, jaký typ zkušenosti bychom měli vyhledávat? Aristotelská tradice hleděla na spolehlivost našich smyslových zkušeností s určitou podezřívavostí, a dávala tudíž přednost zkušenostem toho druhu, které obecné soudy o fungování přírody potvrzovaly, spíše než by jim poskytovaly jejich základ. Význam se tak sice zkušenosti neupíral, byla však podřizována procesu zajišťování již ustaveného poznání obecné a nepochybné povahy věcí. Podle baconovské tradice experimentální filosofie měla přímá smyslová zkušenost naopak poskytovat pravému vědeckému poznání základ. Účelem experimentálně utvářené zkušenosti nebylo podle něho doklázat obecná tvrzení. Místo aby zkušenost sloužila obecnému filosofickému uvažování, měla ho ovládat. Tento typ zkušenosti neměl však být překroucen v bezduchý sběr údajů, jež Bacon přirovnal k činnosti mravence. Spíše mělo jít o výsledek spojeného úsilí sběru i trávení, u Bacona symbolizovaného včelou. Předkládaná metoda zkoumání měla být tudíž induktivní a empiricky zakotvená – jinými slovy, mělo se vycházet z pozorovaných a experimentálních faktů (z „konkrétní“) a od nich krok za krokem stoupat k příčinnému poznání a závěrům obecným.

Vzdor tomu však neměla být výsledkem experimentu zkušenost živelně vnímaná smysly nezásvěcených („bab-

ské povídačky“). Experimentální filosofové od Christiana Huygense až po Roberta Hooke byli jeden jako druhý přesvědčeni, že fungování přírody lze zcela porozumět jen tehdy, bude-li hromadění zkušenosti řízeno a ukázněováno náležitými pravidly metody. „Výslech“ přírody, lze-li to tak říci, měl tedy být veden, „jako by jej prováděl stroj“ (Bacon). Jinými slovy, vzestup experimentu jako přijatelné techniky získávání poznatků nezbytně provázela ctižádost zmechanizovat samu produkci poznání, jinak řečeno, ukázat procedury tvorby poznání pomocí metodologických direktiv, jejichž účelem bude odstranit či alespoň ovládnout důsledky lidských vášní a osobních zájmů.²³

Ačkoli se experimentální metody vědeckého bádání daly uplatnit jen v některých oborech poznání, jejich triumfální nástup poskytoval od začátku do konce osmnáctého století silný impuls empirickým studiím na půdě mnoha oborů včetně historie. Podobně jako protestantská reformace trvala na tom, aby se každý křesťan přímo setkával s Písmem (aniž se při tom spoléhal na pomoc ze strany kněží), a tak jako experimentální filosofové od Bacona až po Newtona naléhali na své současníky, aby si sami prostudovali „božskou knihu přírody“ (aniž se při tom budou spoléhat na časem prověřené výklady), historici začali na sklonku osmnáctého století jeden od druhého stále častěji očekávat, že na autoritu sekundárních děl se budou odvolávat jedině tehdy, neumožňují-li otázky, kterými se zabývají, přímý zkušenostní přístup. Historické psaní mělo být tudíž v rostoucí míře postaveno na tom, co jsme se postupně naučili označovat jako „primární prameny“ – jinými slovy, na empiricky založeném bádání.²⁴

Vyprávění o triumfu historického empirismu bylo dílem sepsáno na pařížských ulicích, i když jeho autory nebyli vždy nutně historici. Stejně jako Gutenbergův vynález knihtisku dokázal uspokojit protestantský požadavek osobní četby Bible a tak jako užití dalekohledu a mikroskopu proměnilo rétoriku individualistického empirismu („Přečtěte si knihu přírody sami pro sebe!“) v praktický postup, „násilné otevření některých dříve tajných evropských kancléřství a archivů“²⁵ v období bezprostředně po Francouzské revoluci stimulovalo volání historiků po kritickém studiu primárních pramenů.

Status historické zkušenosti, která se dala ze studia primárních pramenů vyvodit, byl však více než ošidný. Například epistemologie Immanuela Kanta, jednoho z nejvýznamnějších filosofů Evropy pozdního osmnáctého století, byla s myšlenkou, že archivní záznamy jsou „primárními prameny“ toho, co se lidé o minulosti mohou dozvědět, zkrátka neslučitelná.²⁶ Ještě důležitější je, že studium dokumentů s využitím metod historického výzkumu znamená vlastně kvalifikované čtení, a to si



Kostel Navštívení Panny Marie v Poštorné u Břeclavi

žadá odborného vzdělání, díky němuž historici získají schopnost rozpoznat, jaký typ informací v dokumentu „číst“ a od jakého odhlížet. Žádné instituce, které by se staraly o výcvik profesionálních historiků a vštěpovaly jim zásady správného čtení historických dokumentů, však před rokem 1800 nebyly v dohledu.²⁷ Trvalo až do poloviny devatenáctého století, než začali být autoři historických pojednání schopni obhájit to, co dokázali v záznamech vyčíst a co shledávali přijatelným („historická fakta“), jako dostatečně spolehlivé základy našeho poznání minulosti. V tomto procesu začala postupně hrát historická díla Leopolda von Ranke roli jak bázeň a úžas vzbuzujících líčení minulosti, tak i kritérií, kterými se poměřovaly historiografické počiny druhých.²⁸

Celkem vzato bychom však přispěvek Leopolda von Ranke ke vzestupu empiricky založené, kriticky zkoumané a objektivně sepsované historie neměli přeceňovat. Ranke nebyl totiž ani prvním, kdo se v historickém psaní

dožadoval objektivitu, ani tím, kdo zavedl historicko-filologickou metodu hodnocení pramenů.

Chce-li historik psát a představovat [čtenářům dějiny] takovým způsobem, aby historická pravda nebyla překroucena, musí být osobně nezaujatý, musí události líčit bez vlastních, již předem utvořených představ a nesmí dávat přednost žádné z forem vlády ani žádnému státu; stejně tak nesmí žádnou z existujících forem vlády považovat za nejlepší ze všech... ani vymýšlet ideál vlády, jímž by vlády existující poměřoval; spíše má povinnost skromně a s přísnou neutralitou vyprávět jen to, co se stalo a jak se to stalo (*bloß erzählen, was und wie es geschehn ist*).²⁹

Třebaže právě ocitovaný text připomíná slavné krédo, jeho autorem není Ranke, nýbrž pruský medievalista Karl Dietrich Hüllmann, kterého následující generace nebraly tak vážně. V době, kdy Hüllmann na jaře roku 1796 vydal esej o dějinách evropských států obsahující i tato pravidla, kterými se měl každý seriózní historik řídit, byl Ranke ještě nemluvně v plenkách. Ideál nestranného či nezaujatého poznání a otázky související s tím, jak se ho dobrat, byly předmětem bouřlivých debat po celé osmnácté století. V mnoha oborech byly přijaty kodexy nestrannosti a nezaujatosti – od právnických postupů hodnocení svědeckých výpovědí až po přírodní filosofii.³⁰ Rétorika pružnosti hlediska (tedy nestrannosti, jež vystupuje nad všechna stranická stanoviska) se objevuje v traktátech z morální filosofie stejně jako z historické teorie. Například Adam Smith se ve své *Teorii mravních citů* (1759) dožadoval, aby „sobecké a původní vášně lidské přirozenosti“ byly překonány a na věci se pohlíželo „očima třetí osoby...“, jež soudí s nestranností.³¹ Vskutku, schopnost překročit při rozvažování a při jednání hledisko jednotlivce považovali mnozí morální filosofové za cestu k ustavení harmonické a spravedlivé společnosti. Lorraine Dastonová označila takový přístup k poznání termínem „aperspektivní objektivita“ – jde o pokus „uniknout hledisku“ tím, že ve jménu veřejného poznání a univerzální srozumitelnosti budou odstraněny individuální i skupinové idiosynkrasie.³²

Pro historiografické diskuse druhé poloviny století byla zvláště symptomatická mnohými sdílená obava, že zaujetí stanoviska a stranickému přístupu se historik jako takový ve skutečnosti ubránit nemůže, a proto bude potřeba účinně se s těmito jeho povahovými sklony vypořádat spíše než lomit nad nimi rukama.³³ Snaha odolat důsledkům perspektivního zkreslení vyzváním k mravní integritě historiků byla přitom stále častěji považována za nepostačující a důraz se tak přesouval od morálních konceptů osobní nestrannosti (etických

imperativů) k onomu typu aperspektivity a nestrannosti, jež zaručovala neosobní pravidla metody (k imperativům metodologickým). Chladenius ve své *Allgemeine Geschichtswissenschaft* píše:

Neměla by se historická pravda těšit témuž právu... být vyjádřena v pravidlech, když nám nyní bezmála všechny motivační síly lidského rozumu objevující všeobecné pravdy... leží vysvětleny před očima?³⁴

Formální metodologické předpisy měly tudíž více než zajistit proměnu historika v nehmotný epistemologický subjekt, jenž vystoupí nad všechna stranická hlediska: empirická důvěryhodnost historiků a celé historické profese začala v osmnáctém století stále více záviset právě na metodologické odbornosti. Pokud se východiskem historického psaní měla stát induktivní a empiricky zakotvená procedura, musely být její základy nenapadnutelné. V takovém kontextu získala zásadní význam schopnost historiků rozlišovat skutečné od bájného, což mělo za následek, že na výsluní se dostal kritický rozbor textu. A konečně, triumf induktivních metod v historickém psaní přímo souvisel i s nástupem „poznámek pod čarou“.³⁵ Zvyk odkazovat na prameny v mnoha směrech odpovídal podrobným zprávám o prováděných experimentech, neboť smyslem tohoto postupu bylo umožnit čtenáři zopakovat a ověřit si proces, jímž autor dospěl k poznatku, který ve svém díle předkládal. Obecně se soudilo, že jde o neodmyslitelný rys vědecké racionality. Do jaké míry se z poznámek pod čarou stala v průběhu osmnáctého století v historickém psaní zavedená praxe, o tom ostatně svědčí už to, jak se David Hume v roce 1758 cítil povinován omluvit se čtenářům za nedostatek náležitých odkazů ve svých *Dějínách Anglie*.³⁶

Abychom to shrnuli, debaty o konkrétních historiografických pravidlech metody se vedly už dávno před tím, než se z historie v devatenáctém století stala ustávená profese. V praxi ovšem zůstávala formální metodologická pravidla při „prosívání a zvažování“ historických záznamů často mnohem méně důležitá než hluboká znalost toho, co se považovalo za přijatelné a náležité, totiž sociálních kodexů pravdomluvnosti, jež nebylo zapotřebí nikde rozepisovat. Jaký druh historické zkušenosti má sloužit jako základ psaní historie? A čím zkušenost má být přijímána jako zkušenost autenticky historická a schopná poskytovat náležitý základ historického poznání? Čím přesně se vyznačují důvěryhodné primární prameny? Jsou jimi ústní svědectví lidových tradic, anebo spíše psaná svědectví příslušníků elit? Odpovědět na takové otázky znamenalo rozhodnout, kudy povedou hranice mezi pravdivým a bájným, historickým a filosofickým, literárním a vědeckým, nekultivovaným a vytříbeným. V osm-

náctém a poté i v devatenáctém století vystávala tak z metodizace historického poznání mapa sociálního řádu.

Historie jako humanitní věda

Přesun od aristotelských k experimentálním pohledům na poznání měl ještě mnohé další rysy, pro historiografii a její přijatelnost jako vědy neméně významné. Například newtonovská koncepce lineárního a jednosměrného času, podle níž se čas stal absolutní, reálnou a univerzální entitou zakoušenou každým, všude a stejně, měla mít dramatický vliv na sblížování historických a vědeckých způsobů bádání. Umožnila rovněž koncept času jako progresivního a stejnorodého kontinua a potažmo vzestup ideje minulosti v tom smyslu, že je „dějinami“ a „dějiny“ má. Idea dějin (v jednotném čísle) jako svébytné a souvislé formy skutečnosti, kterou lze analyzovat způsobem zcela světským a racionálním, vykristalizovala postupně až v diskusích osmnáctého století.

Jiným významným impulsem se pro historické psaní stalo to, co (po vzoru francouzského historika Michela Foucaulta) dnes označujeme jako „antropologický obrat“. Odehrál se ve druhé polovině osmnáctého století a provázal ho rychlý nástup „věd o životě“, například antropologie, biologie nebo psychologie.³⁷ Nelze snad přecenit význam, jež mělo pro ctižádost konceptualizovat historii jako humanitní vědu nové paradigma „vitalismu“. Například Peter Hanns Reill ukázal zvláště dramatický dopad, jež mělo v roce 1749 zveřejnění prvních tří svazků *Histoire naturelle* francouzského přírodního historika Georgese Louise Leclerca de Buffona (1749–1804). Tento myslitel hlásal koncept vědeckosti, podle něhož je třeba rozlišovat mezi abstraktními pravdami (jako jsou matematické důkazy) a reálnými pravdami fyzikálními. Zatímco první jsou výsledkem lidského důmyslu, druhé jsou svou podstatou empirické a svou povahou historické, takže si žádají jak podrobný rozbor, tak i tvůrčí představivost („jasnozřivost“).³⁸ Podobného tématu jako Reill se chopil také Jörn Garber, jenž argumentuje, že kolem roku 1750 se pro mnohé směry historického bádání stala vůdčím oborem antropologie. Nejviditelnějším příkladem byl kvetoucí (nikoli ovšem nadlouho) žánr „historie humanity“, podle něhož se dějiny vykládaly jako evoluce humanity ve dvojím smyslu slova: jako vývoj lidské rasy v prostoru a času a jako postupné uskutečňování potenciální kvality humánnosti. K nejvýznamnějším příkladům historie humanity patří pojednání Johanna Gottfrieda Herdera *Ideen zur Philosophie der Menschheit* (1782–1791). Spojení, jež bylo tehdy navázáno mezi historickým psaním a antropologickými diskursy, jak ukazuje Garber, nejen umožnilo utvoření

svébytného badatelského oboru („historie člověka“), ale zároveň i vybavilo ty, kdo se jím zabývali, souborem strategií a metod (jako je například komparativní rozbor, analogické myšlení nebo intelektuální intuice), které historickému psaní umožňovaly vypracovat si vědeckou totožnost, aniž se muselo uchýlovat k nějakému soubornému filosofickému rámci.³⁹ Skutečnost, že v tomto kontextu získaly koncepty aktivní hmoty, samovznikajícího pohybu a účelného vývoje znovu část své bývalé přesvědčivosti (poněvadž „orgán“, „organismus“ a „organizace“ nahradily nyní jako vůdčí metafory „stroj“ a „mechanismus“), zároveň ukazuje, že posun od aristotelských k experimentálním metodám poznání nebyl procesem ani zcela jednoznačným, ani jednou provždy završeným.

Vzdor tomu ztratila ovšem aristotelská teorie poznání své výsadní intelektuální postavení během osmnáctého století nadobro. Zatímco deduktivní teorie přišly o svou roli paradigmat vědeckého bádání ve prospěch empirických forem diskursu, aristotelský koncept *scientia* byl sice pomalu, zato však nezvratně nahrazován novým konceptem vědecké racionality, podle něhož se místo jistoty zdůrazňovala pravděpodobnost. Mnozí obhájci nové vědeckosti uznávající, že absolutní jistota je mimo dosah člověka ve všech oblastech až na několik málo výjimek, přijímali nyní jako východisko *Esej o lidském porozumění* Johna Locka (1689), v níž se rozlišuje mezi různými „stupni souhlasu“.⁴⁰ V ostrém protikladu k demonstrativní jistotě, které se dožadovali aristotelici (a když už jsme u toho, právě tak i karteziáni, následovníci Reného Descarta), pravdivostní nároky tohoto

empirického konceptu vědeckosti se opíraly výhradně o pragmatické kritérium kriticky prověřené pravděpodobnosti. Podobně jako k dokladům u soudního přelíčení, také k historickým pramenům se začalo přistupovat ve smyslu různé míry jistoty („mimo rozumnou pochybnost“). Voltaire, jeden z prvořadých historických myslitelů celého století, tak ve svém článku „Histoire“ (1764) prohlásil s lakonickou stručností: „Žádná jistota, jež nesestává z matematických demonstrací, není víc než nejvyšší pravděpodobnost; žádné jiné historické jistoty není.“⁴¹ Jak ovšem na druhé straně upozornil francouzský matematik a fyzik Pierre Simon Laplace ve svém *Essai philosophique sur les probabilités* (1814), „jak málo věcí je prokázáno? Důkazy přesvědčují pouze mysl; nejsilnější důkazy nám předkládá zvyk. Kdo kdy prokázal, že zítra ráno vyjde slunce, anebo že zemřeme? A dostává se něčemu obecnější víry?“⁴² Tento Laplaceův úryvek je typický pro pravděpodobnostní přístupy k poznání a pro intelektuální sebevědomí, které je provázelo.⁴³

„Pravděpodobnostní obrat“ je v mnoha ohledech svorníkem vývojových trendů, které jsme v této kapitole rozebrali. Jak se osmnácté století chýlilo ke konci, začalo být z epistemologických důvodů možné pojímat historiografii jako vědu. Kolem roku 1800 – v německém prostředí – tak *historia* nadobro opustila chrám múzických umění, v němž po dlouhý čas přebývala ve společnosti poezie, rétoriky, malířství nebo hudby.⁴⁴ Zatímco rostoucí množství učebnic, jako byl například úvod do systému poznání Johanna Joachima Eschenburga z roku

Dietrichštejnská hrobka
v Mikulově



1792, začalo historii řadit mezi vědy,⁴⁵ samotní historici stále častěji mluvili o historiografii jako o „opravdové racionální vědě“,⁴⁶ jež si „jméno vědy nárokuje plným právem“. ⁴⁷ August Ludwig Schlözer, jeden z velikánů německého historického bádání pozdního osmnáctého století, žádal, aby historie byla „přednášena vědecky“ („*scientificisch vorgetragen werden*“).⁴⁸ Představa historie jakožto vědy byla ovšem nestejnorodá, křehká a rozhodně nikoli obecně sdílená. Koneckonců, v pozadí konceptu vědeckosti se skrývala sbírka různých představ a přesvědčení odrážejících rychle se měnící konstelace politiky poznání na přelomu století.

Několik závěrů

- 1) Vědeckost nárokováná, rozebíraná a praktikovaná v historickém psaní kolem roku 1800 byla nová hned ve dvou ohledech. Zaprvé, novinkou bylo samo propojení historického s vědeckým v empirickém historickém psaní. Zadruhé, nová vědeckost se zásadně lišila od aristotelského konceptu *scientia*, který ve značné části Evropy převládal ještě dlouho do osmnáctého století.
- 2) Historie se v humanitní vědu nevyvinula v opozici k vědám přírodním. Dichotomie mezi vědami humanitními a přírodními je ve své podstatě potomkem až devatenáctého století a jeho vlastní mapy poznání.
- 3) Není důvod předpokládat, že se historiografii v nějakém konkrétním historickém okamžiku podařilo překročit práh vědeckosti tím, že si po dlouhém snažení osvojila metody umožňující náležité studium dějin. Jak to vyjádřila Irmline Veit-Brauseová, „zvědečtění historie“ nebylo „lineárním procesem mířícím k pevně danému cíli ‚správné‘ vědecké praxe“. ⁴⁹ Vědeckost je pohyblivý terč a totéž lze říci i na adresu samé podstaty toho, co považujeme za spolehlivé poznání.
- 4) Koncept vědeckosti se nejen měnil v čase, nýbrž byl rovněž zpochybňován, přičemž různí autoři přicházeli s různými rozlišeními. To mělo dále různé důsledky pro praktický náhled historického psaní. Různí praktikující historici chápali tedy kategorii dějin – jako předmět svého zkoumání – radikálně odlišnými způsoby a totéž platilo i pro koncept vědeckosti.
- 5) Idea vědeckosti nepoletovala jen tak volně konceptuálním prostorem. Jako kodex jednání, způsob poznávání a soubor metodologických maxim neoddělitelně souvisela se sociálními institucemi, diskursy a praktikami.

- 6) A konečně, vědecká racionalita by neměla být zaměňována s rozumem. Přemýšlení ničím nahradit nelze, ani vědeckostí.

Poznámky

Rád bych na tomto místě vyjádřil svou vděčnost Ute Feldnerové, Graemu Garrardovi a Davidu Jacksonovi, jejichž podnětných myšlenek a kritických poznámek si dnes vážím více než kdy předtím.

1. *Times Literary Supplement*, 30. července 1999.
2. Jako úvod lze doporučit pojednání Mary Fulbrookové *Historical Theory* (Londýn, 2002).
3. Dobrý přehled poskytuje Irmline Veit-Brauseová v článku „Eine Disziplin rekonstruiert ihre Geschichte: Geschichte der Geschichtswissenschaft in den 90er Jahren“, *Neue Politische Literatur*, roč. 46 (2001), s. 67–78 a roč. 43 (1998), s. 36–65.
4. Hobbess, *Leviathan* (Londýn, 1651); Wolff, *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes* (Halle, 1712); Jean le Rond d'Alembert, *Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot* (1751), ed. Richard N. Schwab (Chicago, 1995), kde je obsažen rovněž Diderotův *Prospectus* (1750); Droysens, *Historik* (1857), ed. Peter Leyh (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977); Droysens, „Die Erhebung der Geschichte zum Range einer Wissenschaft“, *Historische Zeitschrift*, roč. 9 (1863), s. 1–22.
5. Hobbess, *Leviathan*, kap. IX.
6. Viz kapitulu Johna Harveye v tomto sborníku.
7. Hojně zde využívám postřehů z článku Lorraine Dastonové „Objectivity and the Escape from Perspective“, *Social Studies of Science*, roč. 22 (1992), s. 597–618, zvláště s. 597–599.
8. Zde i v následujícím viz Arno Seifert, *Cognitio historica: Die Geschichte als Namegeberin frühneuzeitlicher Empirie* (Berlín, 1976) a Horst Dreitzel, „Die Entwicklung der Historie zur Wissenschaft“, *Zeitschrift für historische Forschung*, roč. 8 (1981), s. 257–284.
9. Viz Björn Wittrock, Johan Heilbron a Lars Magnusson, eds., *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity* (Dordrecht, 1998).
10. Co se těchto debat a jejich kontextů týče, viz Christopher Fox, Roy Porter a Robert Wokler, eds., *Inventing Human Science* (Berkeley, 1995), a Daniel Fulda, *Wissenschaft aus Kunst: Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760–1860* (Berlín, 1996).
11. Hannah Arendtová, *The Human Condition* (Chicago, 1958), s. 290 a 292.
12. Max Weber, *Economy and Society* (1920), G. Roth a C. Wittich, eds., 3 svazky (New York, 1968), sv. 1, s. 339.
13. Peter Burke, *A Social History of Knowledge* (Cambridge, 2000), s. 81–148, zvláště s. 110nn; Thomas Ellwein, *Die deutsche Universität* (Wiesbaden, 1997), s. 38–224, zvláště s. 42nn a 47nn; Robin Briggs, „The Académie Royale des Sciences and the Pursuit of Utility“, *Past and Present*, roč. 143 (1991), s. 38–88, zvláště s. 40.
14. Burke, *History*, s. 91n a 99nn; Notker Hammerstein, *Jus und Historie* (Göttingen, 1972), zvláště s. 216nn; Jürgen Voss, *Universität, Geschichtswissenschaft und Diplomatie im Zeitalter der Aufklärung* (Mnichov, 1979).
15. Burke, *History*, s. 110 a 115; M. Malherbe, „Bacon, Diderot et l'ordre encyclopédique“, *Revue de Synthèse*, roč. 115 (1994), s. 13–38.
16. Klasické vylíčení tohoto vývoje poskytuje E. J. Dijksterhuis v pojednání *The Mechanisation of the World Picture* (1950; Princeton, 1986), v nedávnější době rovněž Peter Dear, *Revolutionizing the Sciences* (Londýn, 2001), zvláště s. 80–101.
17. Hobbess, „Six lessons to the Savillian Professors of the Mathematics“, v *The English Works of Thomas Hobbes*, William Molesworth, ed., 11 svazků (Londýn, 1839–1845), sv. 7, s. 184.



Hrobka Schwarzenberků s kaplí Božského Vykupitele v Třeboni

18. Vico, *Scienza Nuova* (konečné vydání, Neapol, 1744), zvláště odd. 331.
19. Wolff, *Gedancken*, kap. I, odd. 48 a kap. X, odd. 6.
20. Wolff, *Gedancken*, kap. I, odd. 48.
21. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft* (Lipsko, 1752), s. 64.
22. Kant, *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (1755), anglický překlad W. Hastie, W. Ley, ed. (New York, 1968), s. 17.
23. Viz zvláště Steven Shapin, *The Scientific Revolution* (Chicago, 1966), s. 65–117; Steven Shapin a Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life* (Princeton, 1985); Lorraine Dastonová, ed., *Biographies of Scientific Objects* (Chicago, 2000), s. 4; Burke, *History*, s. 16n a 204n; a Bacon, *New Organon* (1620), aforismy II, XVI, XIX, XXII a XCV.
24. Zde i k následujícím odstavcům viz Shapin, *Scientific Revolution*, s. 72–80.
25. Anthony Grafton, *The Footnote* (Londýn, 1997), s. 60.
26. Viz Kantova „Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forward as science“ (1783), v *Immanuel Kant: Philosophy of Material Nature*, anglický překlad J. W. Ellington (Indianapolis, 1985) a „Conjectures on the Beginning of Human History“ (1786), v *Kant: Political Writings*, Hans Reiss, ed. (Cambridge, 1991), s. 221–234.
27. Co se týče institucionalizace a profesionalizace historie v devatenáctém a dvacátém století, viz esej Petera Lamberta v tomto sborníku.
28. Co se týče Rankeho a rankeovské tradice, viz esej Johna Warrena v tomto sborníku (kapitola 2).
29. Karl Dietrich Hüllmann, *Entwurf einer bessern Behandlung der Europäischen Staatengeschichte in akademischen Vorlesungen* (Varšava, 1796), s. 26n. Co se Hüllmanna týče, viz Heiko Feldner, *Karl Dietrich Hüllmann, 1765–1846* (Frankfurt nad Mohanem, připravováno k vydání)
30. Peter Dear, „From Truth to Disinterestedness in the 17th Century“, *Social Studies of Science*, roč. 22 (1992), s. 619–631.
31. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), D. D. Raphael a A. L. Macfie, eds. (Oxford, 1976), s. 135.
32. Dastonová, „Objectivity“.
33. Jako raný příklad tohoto zaměření lze uvést Chladeniův koncept *Sehepunkt* (teorie hlediska); viz Chladenius, *Geschichtswissenschaft*.
34. Chladenius, *Geschichtswissenschaft*, s. XIV.

35. Grafton, *Footnote*.
36. Burke, *History*, s. 208n.
37. Foucault, *The Order of Things* (1966), (Londýn, 1970).
38. Viz zvláště Reillovy články „Science and the Science of History in the Spätaufklärung“, v Hans Erich Bödecker *et al.*, eds., *Aufklärung und Geschichte* (Göttingen, 1986), s. 430–452, a „History and the Life Sciences in the Early 19th Century“, v Georg G. Iggers a James M. Powell, eds., *Leopold Ranke and the Shaping of the Historical Discipline* (Syracuse, 1990), s. 21–35. Co se týče Buffona a jeho přijetí, viz Frank W. P. Dougherty, *Collected Essays on Themes from the Classical Period of Natural Philosophy* (Göttingen, 1996), s. 59–70 a 70–89.
39. Jörn Garber, „Selbstreferenz und Objektivität: Organisationsmodelle von Menschheits- und Weltgeschichte in der deutschen Spätaufklärung“, v Hans Erich Bödecker *et al.*, eds., *Wissenschaft als kulturelle Praxis* (Göttingen, 1999), s. 137–187.
40. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Londýn, 1689), kap. XVI.
41. Voltaire, „Histoire“, v *Dictionnaire philosophique* (1764), v *Oeuvres complètes de Voltaire*, 70 svazků (Paříž, 1785–1789), sv. 52, s. 266.
42. Citát v Lorraine Dastonová, *Classical Probability in the Enlightenment* (Princeton, New Jersey, 1988), str. 221.
43. Viz rovněž Dastonová, *Probability*; Barbara Shapirová, *Probability and Certainty in 17th-Century England* (Princeton, New Jersey, 1983); Shapirová, *Beyond Reasonable Doubt* (Berkeley, 1991); a Ian Hacking, *The Emergence of Probability* (Cambridge, 1975).
44. Viz Werner Strube, „Die Geschichte des Begriffs ‘Schöne Wissenschaften‘“, *Archiv für Begriffsgeschichte*, roč. 33 (1990), s. 136–216.
45. Eschenburg, *Lehrbuch der Wissenschaftskunde* (Berlín, 1792), s. 3–11 a 39–88.
46. Jacob Dominicus, *Über Weltgeschichte und ihr Prinzip* (Erfurt, 1790), s. 29.
47. Augustin Schelle, *Abriß der Universalhistorie*, 2 svazky (Salzburg, 1780–1781), sv. 1, s. 10.
48. August Ludwig Schlözer, *Vorstellung seiner Universalhistorie* (1772 až 1773), H. W. Blanke, ed., dva svazky (Hagen, 1990), sv. 2, s. 235.
49. Irmline Veit-Brauseová, „The Discipline of History“, v Rolf Torstendahl a Irmline Veit-Brauseová, eds., *History-Making* (Stockholm, 1996), s. 19.

Další literatura

- Hannah Arendtová, *The Human Condition* (Chicago, 1958).
- Peter Burke, *A Social History of Knowledge: from Gutenberg to Diderot* (Cambridge, 2000).
- William Clark, Jan Golinski a Simon Schaffer, eds., *The Sciences in Enlightened Europe* (Chicago, 1999).
- Lorraine Dastonová, *Classical Probability in the Enlightenment* (Princeton, New Jersey, 1988).
- Christopher Fox, Roy Porter a Robert Wokler, eds., *Inventing Human Science: 18th-Century Domains* (Berkeley, 1995).
- Anthony Grafton, *The Footnote: A Curious History* (Londýn, 1997).
- Bruce Haddock, *An Introduction to Historical Thought* (Londýn, 1980).
- Reinhart Koselleck, *Future's Past* (1979), anglický překlad K. Tribe (Cambridge, 1985).
- George H. Nadel, „Philosophy of History before Historicism“, *History and Theory*, roč. 3 (1964), s. 291–315.
- Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in 17th-Century England* (Chicago, 1994).
- Rolf Torstendahl a Irmline Veit-Brauseová, eds., *History-Making: The Intellectual and Social Formation of a Discipline* (Stockholm, 1996).
- Björn Wittrock, Johan Heilbron a Lars Magnusson, eds., *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity* (Dordrecht, 1998).

Volání po koncilu a reformě

KLAUS SCHATZ

Kniha německého odborníka, profesora církevních dějin Klause Schatze, věnovaná všeobecným církevním koncilům (*Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, 1997) představuje metodologicky i obsahově vytříbenou práci, jejíž překlad a představení studentům umožnil Projekt (*Všeobecné koncily – ohniska církevních dějin*). Schatz v ní propojil své teologické a historické znalosti a zužitkoval své časté badatelské cesty. Ukázka z knihy je částí úvodní kapitoly o tridentském reformním koncilu, který představoval klíčovou církevní událost raného novověku.

Když se papežové začali bát koncilů...

„Od té doby, kdy se papežové začali bát koncilů, je církev bez koncilů a tak tomu bude i nadále, k neštěstí a zkáze náboženství.“ Tato slova napsal kolem roku 1530 muž, který nebyl žádným stoupencem konciliarismu. Byl to dominikán František de Vitoria v Salamance. Smysl této věty¹ navíc není výhradní kritikou papeže. Autor se domnívá, že je povážlivé vytvářet papežovým apelem na koncil konstitucionální vzájemnou nedůvěru, které se papežové obávají; koncily by nakonec nebyly svolávány a škodu by z toho měla církev.

Avšak právě taková byla situace za pontifikátu *Klementa VII.* (1523–1534). Přitom pokus o konání koncilu podnikl již v roce 1524 císař *Karel V.* Pověřil svého římského vyslance, aby se snažil přimět papeže ke svolání koncilu nejpozději do jednoho roku. A nejen to: jako místo konání koncilu navrhl Trident, protože za prvé leží jižně od Alp, za druhé náleží k říši. Tento návrh však nebyl papežovi ani předložen, protože vyslanec si všiml, že již samotné pronesení slova koncil by mohlo stačit k vehnání papeže do náruče francouzského krále! Za císařovým pokusným manévrem bylo na jedné straně osobní přesvědčení, že v něm ještě žije univerzalistická císařská myšlenka a idea křesťanstva s císařem a papežem v čele, na druhé straně bylo motivem této aktivity také naléhání říšských stavů. Přesvědčení, že pouze rozsáhlá „reforma od hlavy a údů“ může církvi pomoci a vyléčí krizi a že k reformě může dojít pouze konáním koncilu, bylo také přesvědčením těch říšských stavů, které se neúčastnily reformace; bylo to přesvědčení všech nábožensky aktivních kruhů v Německu. Kromě toho potřeboval císař koncil a jeho brzké svolání pro účely své smířlivé politiky vůči refor-

mujícím říšským stavům: neustále se pokoušel zavázat je k přechodnému zastavení dalších svévolných reforem v náboženské oblasti až do rozhodnutí všeobecného koncilu – na oplátku se musel zavázat, že svolání koncilu energicky uspíší.

Nebyl by koncil v roce 1525 nebo ještě i v roce 1530 zachránit jednotu křesťanstva nebo alespoň zastavil postup reformace? Vytváření protestantských zemských církví bylo tehdy teprve v počátcích. V roce 1530 byla ještě většina severního a východního Německa, Anglie a částečně Skandinávie spojena s Římem. Pro pokrok reformace bylo důležitým předpokladem převažující přesvědčení, že se nejedná o oddělené „církve“, nýbrž o reformní hnutí *uvnitř* církve. Odvolávání se na všeobecný koncil – to bylo od roku 1518 i Lutherovo heslo, opakované v roce 1520 ve spise „Křesťanské šlechtě německého národa“ a ve zvláštním spise, který požaduje svolání všeobecného koncilu. I když nebyla Lutherova představa o „všeobecném křesťanském koncilu v německých zemích“ slučitelná ani s papežskou představou, ani s konciliaristickým pojmem koncilu, byl tento rozdíl zcela jasný pouze malému počtu lidí. Ohlas Lutherova apelu se dá vysvětlit tím, že zřejmě odpovídal všeobecnému očekávání koncilu a vyšel vstříc nadějším a touhám tohoto očekávání. Podstatným předpokladem pro pokrok reformace bylo na jedné straně všeobecné přesvědčení, že pouze koncil může pronést poslední slovo ve věci Lutherova apelu, a na druhé straně skutečnost, že především díky zdržovací taktice Klementa VII. ke koncilu nedošlo. Tragika spočívá v tom, že koncil, od nějž mnozí očekávali poslední rozhodující slovo, které by uposlechli, kdyby bylo vysloveno kolem roku 1530, byl svolán teprve ve chvíli, kdy už bylo příliš pozdě.



Poutní kostel
Nanebevzetí
Panny Marie
v Chlumu u Třeboně

Hlavní vinu je třeba přisoudit postoji medicejského papeže Klementa VII. Jeho strach z koncilu byl ještě větší než strach z církevní revoluce v Německu. Spolu s tradičním strachem kurie z konciliarismu a odstranění mnoha nešvarů se u něj spojovaly osobní obavy kvůli jeho ne-manželskému původu a ne zcela bezproblémovým okolnostem jeho volby papežem a strach, že by koncil mohl vzhledem k permanentní rivalitě velmocí, především Francie a Habsburků, vést ke schismatu. V pramenech se uvádí jeho následující vyjádření:

„Pár opilých Němců uvede koncil a celý svět do chaosu. Ale nechejte je! Já uteču do hor a potom ať si na koncilu zvolí nového papeže; ne, tucet, neboť každý národ bude chtít mít svého vlastního.“²

Jeho politikou bylo neříct sice přímo NE, ale přitom permanentně provádět zdržovací taktiku. Nejdříve pro něj byla vítanou překážkou habsbursko-francouzská rivalita, potom si kladl další podmínky, kupil nové překážky nebo uplatňoval taktiku odkladů v naději, nikoli nepodstatněné, že se na horizontu vynoří nové překážky.

Ve výčtu zodpovědných je na druhém místě třeba uvést francouzského krále Františka I. (1515–1547). Velkou konstantu evropské politiky tvořil protiklad mezi oběma vedoucími mocnostmi, Habsburky a Francií. Francie se cítila být ze všech stran obklopena a ohrožena komplexem zemí Karla V. (současně byl jako Karel I. španělským králem), ke kterým náležel na západě říše bur-

gundský komplex (Franche-Comté a velká část dnešních států Beneluxu), Království neapolské na jihu a Milán na severu Itálie (ten byl jablkem sváru s Francií). Koncil, který by byl výrazně pod vlivem císaře, byl pro Františka I. nepřijatelný; kromě toho vítal reformaci v Německu, protože oslabovala císařovo postavení a zaměstnávala císaře v Německu, zatímco koncil, který by znovu nastolil jednotu, by posílil císaře i říši. Klement VII. přitom stál politicky na straně Francie, protože se vzhledem k zájmům církevního státu obával císařské převahy v Itálii, která mu ze severu i z jihu hrozila obklíčením.

„Téměř všichni pastýři opustili své stáda...“

Určitý obrat nastal za pontifikátu papeže z rodu Farnese Pavla III. (1534–1549). Rozhodně se o něm ještě nedá mluvit jako o představiteli napraveného reformního papežského úřadu. Především svým nepotismem pokračoval v nejhorsích tradicích renesančního papežství. Jestliže osobně působil jako papež „mravněji“, pak na tom má jeho věk přinejmenším stejnou zásluhu jako plody jeho vážně míněného obrácení. V každém případě však dal jako papež podnět k činům zaměřeným do budoucnosti. Jedním z nich je především skutečnost, že povolal do kardinálského kolegia zanícené stoupence církevní reformy. Dalším jeho významným činem je ukončení nepřátelského postoje vůči koncilům, který zaujímal

jeho předchůdce, a příprava koncilu; té se věnoval již od počátku svého pontifikátu.

Za Pavla III. vznikl v roce 1537 významný dokument, společné dílo reformních kardinálů, předčítané papeži kardinálem Contarinim. Jedná se o *Consilium de emendanda Ecclesia*, ve kterém se mluvilo bez obalu.³ Hned v úvodu se praví, že nesprávnou zásadou, z níž jako z trojského koně vzešlo mnoho nešvarů, je princip, že papež je pánem všech obročí, nemůže se dopustit simonie, samotná jeho vůle je zákon, takže smí vše, co se mu zachce. Přesněji jsou zmíněny především stížnosti na *udílení úřadů*: lhotejné vysvěcení bez zkoušky; udílení obročí na základě osobní přízně místo z důvodu pastorační péče o dobro lidu, navíc často cizincům; nepřiměřené výsady příjmů prebend pro osobní potřeby jednotlivců; konečně čekatelství, kumulace, faktické dědičné přidělování prebend, zkrátka: rozmanité aspekty privatizace církevních úřadů. – Na druhém místě se uvádí zneužívání *pastorační činnosti*. Sem patří především nedostatečná rezidence farářů a biskupů. „Téměř všichni pastýři opustili svá stáda, téměř všichni si někoho najali a přenesli na něj své povinnosti.“ Nakonec se dokument zmiňuje o překážkách biskupské disciplinární moci neustálým osvobozováním se od svých povinností a odvoláváním se na Řím: takto anarchická možnost kdykoli narušit regulérní pořádek zapojením centrály by zruinovala každý stát.

Tento posudek vyžadoval dalekosáhlá strukturální opatření. Protože však omezoval papežskou svévůli a stávající kuriální praxi podrobil ostré kritice, narazil i v reformně naladěných kruzích kurie na odpor. Posudek byl koncipován ve stejném duchu jako pozdější tridentské požadavky na rezidenční povinnost jako „*ius divinum*“, které si nedovedly představit reformu bez omezení papežského absolutismu.

„*Consilium de emendanda ecclesia*“ zřetelně pojmenovalo specifické choroby církevní struktury a pastorační činnosti, na které si stěžovaly všechny kruhy uvědomující si nutnost reformy a většinou se o nich neustále zmiňovaly – již od koncilu ve Vienne. Zmíněné nedostatky však už byly natolik zakořeněny do politicko-společenských struktur, že všechny pokusy o nápravu ztroskotávaly. Jedním z problémů bylo zneužívání systému obročí. Na biskupské úrovni se projevovalo v porušování povinnosti přítomnosti ve vlastní diecézi („rezidenční povinnost“) a v kumulaci prebend, která tuto prezenci znemožňovala. Obzvláště extrémním příkladem kumulace je Alessandro Farnese, vnuk papeže Pavla III., který měl v roce 1556 ve svých rukou více než 10 biskupství, 26 klášterů (jako opat!) a 133 jiných prebend. Známým německým příkladem z doby počátku šíření reformace je Albrecht Braniborský, který ve svých 23 letech vlastnil arcibiskupství Magdeburg a Mohuč a navíc ještě město

Halberstadt, za což ovšem musel do Říma posílat obrovské dispensní poplatky a k tomu účelu na něj bylo přeneseno právo kázání k jubilejnímu odpustku. Oblíbenými místy pobytu nerezidujících biskupů byl Řím, Benátky (především pro biskupy z benátské oblasti) a také Paříž. V nejlepším případě pak převzal povinnost správy diecéze světící biskup nebo jiný zástupce. Podobný problém existoval i na nižší úrovni u farářů a dalších držitelů obročí. Vznik tohoto systému byl ovšem v podstatě nevyhnutelný, pokud první otázkou bylo: kterými biskupstvími mohu odměnit tohoto muže, který má nárok na odpovídající zajištění? místo otázky: jakého pastýře s jakými kvalitami potřebuje tato diecéze? Jasně se to projevilo například ve Francii, když král udílel biskupství osobám, které měly v první řadě plnit služby spojené s dvorem nebo jiné politické úkoly a dostávali biskupství pouze jako finanční základnu, případně jako odměnu za vykonané služby. Rezidenční povinnost však byla ohrožována nejen královskou, ale i papežskou stranou: jednou tím, že biskupství byla udílena kardinálům kurie jako zajišťovací titul, jindy zase všeobecně snahou vyznamenávat udělováním biskupství určité osoby nebo tímto vyznamenáním prokázat laskavost knížatům. Od té doby, kdy si ve 14. století Řím přivlastnil právo obsazovat biskupství, se v této oblasti hromadily stížnosti. V Bazileji byla náprava spatřována v návratu k církevní volbě biskupů, ale to rovněž nebylo vhodné řešení, neboť například v Německu byly volební korporace katedrálních kapitul složeny ze střední a vysoké šlechty a rozhodovaly v první řadě na základě dynastických rodinných zájmů.

Dalším faktem, který zabraňoval efektivnímu dodržování biskupské pastorační zodpovědnosti, byla v pozdním středověku značná proděravělost biskupské moci. Biskupové, kteří se pokusili vzít pastorační činnost a církevní disciplínu energicky do svých rukou, naráželi na všech stranách na překážky. Byli zde patroni, kteří měli většinu pastoračních míst ve svých rukou a jmenovali vlastníky těchto úřadů, ponejvíce laiky, mnohdy však i církevní kolegia (kapituly, kláštery, univerzity) nebo i cizí biskupy. Dále tu byly katedrální kapituly nebo také arcidiakoni (prakticky svého druhu regionální biskupové), kteří často tvořili doslova stínovou vládu diecéze, měli velmi nezávislé postavení a omezovali biskupskou moc na každém kroku. Patřila sem konečně také papežská osvobození a výsady, které vytvářely prostor vůči biskupské moci a prakticky se staly chorobou církevního pořádku. Osvobozeny nebyly jen kláštery, nýbrž – například díky patronátnímu právu – celé farnosti, které patřily klášterům. Většinou měl biskup skutečnou moc jen nad malou částí svého vlastního diecézního kléru. Biskup, který se rigorózně pokusil prosadit reformy, se brzy octnul v bezvýchodné a skličující žabomyší válce proti všem těmto

autonomním institucím a byl především zapleten do permanentních procesů u kurie, takže většinou nakonec rezignoval. Tím se fakticky na konci středověku v mnoha diecézích vytvořila jistá anarchie, případně neprůhledný stav paralelního a protichůdného vládnutí nejrůznějších instancí. Pokud byla snaha zamezit permanentní válce trvající po celá desetiletí, nezbývalo většinou nic jiného než dát věcem volný průběh.

Na úrovni nižšího duchovenstva je typickým středověkým jevem „duchovní proletariát.“ Počet kněží a mni- chů mohl ve městech dosahovat až desetin celkového obyvatelstva. Většina z nich žila jak po materiální, tak po duchovní a duševní stránce na extrémně nízké úrovni. Průměrný středověký venkovský farář nebo i prostí „plebáni“ ve městech měli velmi špatné nebo téměř žádné vzdělání. Kdo se stal knězem, šel většinou „do učení“ k faráři a naučil se od něj to nejnужnější. Teologické vzdělávání na univerzitách absolvovali ponejvíce pouze řádoví kněží, i když ne všichni. Mnozí kněží ve městech

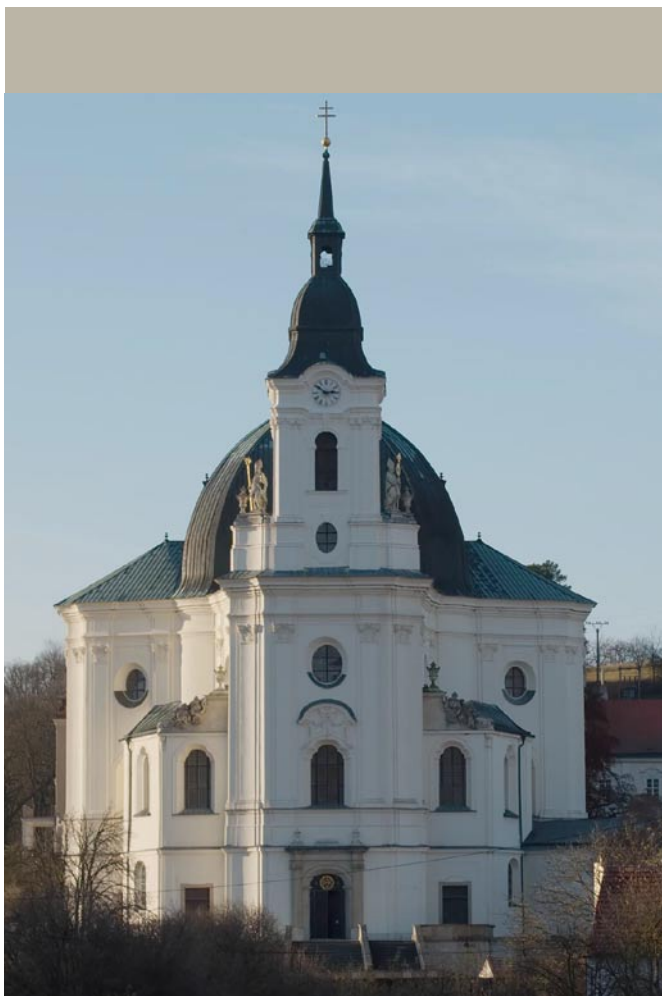
nebyli pastoračními duchovními, nýbrž „oltářníky“, jejichž materiální základnou bylo mešní stipendium a s ním související povinnost konání mší.

O dodržování celibátu jistě u velké části tohoto duchovního proletariátu nemohla být řeč. Je těžké říci, do jaké míry byl celibát fakticky dodržován. Zřejmě se to lišilo od jedné země k druhé. Vizitační protokoly v Německu v 15. století (v Kolíně nebo Kostnici) uvádějí jednu třetinu diecézních kněží, kteří žijí v konkubinátu. Pokud toto temné číslo ve skutečnosti nebylo podstatně vyšší, byl by to pro celibát relativně dobrý výsledek. V žádném případě si nesmíme představovat, že v tomto bodě, a tím spíše i v náboženském životě lidu, byly poměry v pozdním středověku a před reformací horší než v údajně zdravém vrcholném středověku. Pravdou je spíše opak. Doba kolem roku 1500 je, zvláště v Německu, „zbožnější“ a z hlediska víry zanícenější než kterákoli doba předtím. Právě v takových časech je diskrepance mezi ideálem a skutečností, mezi náboženským ideálem a církevními strukturami, které odrážejí společenskou realitu doby, vnímána silněji. Volání po reformě tudíž není příznakem všeobecného úpadku, nýbrž náboženské vitality.

V Evropě ovšem existovala země, která se, pokud se týkalo reformy, pozitivně lišila od ostatních. Bylo to Španělsko, kde království od konce 15. století ve spolupráci s vynikající osobností španělské církevní reformy, kardinálem Ximenesem de Cisneros, arcibiskupem z Toleda a primasem španělským (1495–1517), intenzivně podporovalo reformu světského i řádového kléru. Specifické strukturální nešvary pozdního středověku jako kumulace prebend a porušování rezidence se zde vyskytují v mnohem menším měřítku, a to především proto, že španělské církvi vládl spíše španělský král než římský papež. Do úřadu byli většinou jmenováni biskupové, kteří byli příčinnými stoupenci reformy, a dvůr prosadil dodržování rezidenční povinnosti; proti římským zásahům, výsadám a obsazování prebend se království úspěšně bránilo. Toto pozadí je rozhodující pro roli, kterou sehráli španělští koncilní otcové v Tridentu.

Dlouhá cesta ke koncilu

I když si Pavel III. uvědomil, že se již kvůli veřejnému mínění svolání koncilu nevyhne, trvalo to ještě přes jedno desetiletí, než se otcové skutečně sešli; tuto věc je možné vidět také tak, že po čtyřech nevydařených pokusech teprve pátý vyšel. Na jaře roku 1536 papež císaři při jednom setkání v Římě svolání koncilu definitivně přislíbil. Koncil byl svolán na květen 1537 do Mantovy, říšského léna v rukou císaře. Kvůli volbě tohoto místa a kvůli bezpečnostním silám, jejichž přítomnost mantovský vévoda



Poutní kostel Jména Panny Marie ve Křtinách

požadoval, ale nedokázal ji zajistit z vlastních prostředků, došlo ke značným potížím. Koncil byl tedy přeložen do blízké Vicenzy (na benátském území). Účast byla mimořádně slabá, a proto bylo oficiální zahájení neustále přesouváno z jednoho termínu na druhý, což demoralizovalo a přimělo k odjezdu ty, kteří již byli na místě. Nakonec byl koncil na jaře 1539 odložen na neurčito.

Konfesní rozkol v Německu, který zpočátku ještě nebyl brán jako definitivní, se nyní císař a papež pokusili řešit jiným způsobem: obnovením náboženského dialogu. Vyvrcholením této snahy byl řezenský náboženský dialog v roce 1541. Jako oficiální papežský legát se ho zúčastnil kardinál Contarini. Z hlediska jeho biografie a jeho postoju byl pro tento dialog nejvhodnějším kandidátem. Jeho osobní „zkušenost s obrácením“ u příležitosti jedné velikonoční zpovědi o Bílé sobotě roku 1511 se podobala Lutherovu „zážitku ve věži“; na základě této zkušenosti posuzoval náboženské jádro nauky o ospravedlnění jako katolické. Představoval „otevřené“ biblicky-humanistické křídlo římské reformní skupiny. Kromě něj se dialogu na katolické straně zúčastnili Morone (který se měl později stát „zachrácením“ koncilu v Tridentu), dále známý Lutherův protivník Eck a dva další představitelé „zprostředkovatelského teologického“ směru, kolínský teolog Johannes Gropper a naumburský biskup Julius Pflug, za protestantskou stranu Melancthon, Butzer a Pistorius. V Řezně se skutečně dospělo v centrální otázce ospravedlnění k jednotné formulaci: ospravedlňující je podle ní „živá víra“, „víra, která je účinná v lásce“. Tuto formulaci ovšem odmítli jak Luther, tak římská kurie jako příliš vágní a nejednoznačnou. Ztroskotání řezenského náboženského dialogu však nezpůsobilo toto odmítnutí, nýbrž skutečnost, že se rozpory v oblasti eklesiologie, tzn. otázka věroučné autority církve, projeví v Řezně jako nepřekonatelné.

Poté, co opět ztroskotala cesta náboženského dialogu, zůstalo opět jako jediné východisko svolání koncilu. Nesnadnou situaci zkomplikovala skutečnost, že protestantské hnutí se od roku 1540 začalo rozšiřovat i do Itálie, což v Římě způsobilo poplach. Na rok 1542 byl po dohodě s císařem svolán koncil do Tridentu. Právě v té chvíli však znovu vypukla habsbursko-francouzská válka, takže svolání muselo být odloženo. Teprve v září roku 1544 urovnal cestu ke koncilu mír uzavřený mezi Karlem V. a Františkem I. v Crépy; francouzský král nyní s uspořádáním koncilu v Tridentu souhlasil. Papež tedy svolal koncil do Tridentu na 15. března 1545, avšak skoro nikdo se tam nedostavil. Zahájení bylo znovu odloženo, nově příchozí byli odkázáni na jiný termín a požádání, aby setrvali na místě. Teprve 13. prosince téhož roku byl koncil za účasti pouze jedenatřiceti otců, většinou Italů, konečně zahájen.

Mezitím však již zklamání a frustrace dosáhly takového vrcholu, že již jen málokdo v uskutečnění koncilu věřil. Neustále se objevovaly zprávy, že římská kurie dělá vše pro to, aby zahájení koncilu zdržela. Především v Německu byl všeobecně rozšířen pocit, že papežové sice naoko stále dávají najevo vůli ke svolání koncilu, ale ve skutečnosti to udělat nechtějí, protože se obávají nepříjemných reformních závěrů. Papež chce jen „vodit krále a celý svět za nos“ – napsal již v roce 1539 luterán Corvinus v hanopisu „Beelzebub an die heilige bepstliche Kirche“ poté, co Pavel III. opět odložil koncil ve Vicenze. Už i katolická knížata měla na věc podobný názor. Když papežský vyslanec Morone krále Ferdinanda prosil, aby knížatům opětovně odložení koncilu nějak věrohodně vysvětlil, odpověděl král: „To je marné – věří mi stejně tak málo jako Vám.“⁴ Biskupům se nevyplatilo vážit pro nějaký bluf dalekou a obtížnou cestu spojenou s odloučením od domova, které mohlo trvat celé měsíce, zvláště když stejný postoj byl patrný i u knížat biskupů z Německa, jejichž země byly reformatiči bezprostředně ohroženy. Nedocenitelný kapitál ochoty, naděje a důvěry byl během několika desetiletí promarněn.

Výtku kvůli blufování si Klement VII. zcela jistě zasloužil, ale Pavel III. nikoli. V jeho případě byly hlavním důvodem otálení objektivní překážky, především neustále propukající habsbursko-francouzská válka, která fakticky znesnadňovala širší obeslání koncilu, dále s tím související napětí mezi císařem a papežem, protože papež si zachovával neutralitu a nepostavil se na stranu císaře, přestože měl francouzský král za spojence Turky. Dalším problémem byla skutečnost, že při každém pokusu, který ztroskotal, se ještě více vytrácela víra Němců a především císaře, že chce papež koncil opravdu svolat, čímž se reálné šance na jeho uskutečnění ještě zmenšovaly. Kvůli těmto potížím byl však Pavel III. stále opatrnější a obezřetnější. Váhal ve chvílích, kdy by bylo bývalo nutno se vzchopit a odhodlaně koncil zahájit i za početně slabé účasti otců. Teprve zcela na konci vydal navzdory všem pochybám přece jen rozkaz k zahájení koncilu.

Jednou z překážek, jež bylo třeba odstranit, byly rozpory mezi císařem a papežem ohledně místa konání koncilu, v jejichž pozadí byla obsahově různá očekávání spojená s koncillem.

Odlíšné představy o podobě koncilu

Patří sem například představa německých protestantů nastíněná Lutherovou formulí (používanou od roku 1520) „svobodného křesťanského koncilu v německých zemích“. „Svobodný“ zde znamenalo neřízený papežem, slovem „křesťanský“ byl míněn koncil, který by nebyl



Poutní kostel Nanebevzetí Panny Marie v Kájově

obeslán pouze preláty, nýbrž také knížaty („křesťanskou šlechtou národa německého“), a rozhodoval by čistě s odvoláním na Písmo svaté jako jedinou autoritu. V „německých zemích“ se měl koncil konat proto, aby byli protestanti zahrnuti pod ochranu císařského doprovodu.

Formule o „svobodném křesťanském koncilu v německých zemích“ měla velkou odezvu nejen kvůli vzpomínce na reformní koncily v Kostnici a Basileji. Přesto se tato představa o koncilu ani v nejmenším neshodovala s konciliaristickým pojetím, protože konciliaristé považovali tradici a neomylné koncily za závaznou autoritu a princip „pouze Písmo“ by nikdy neakceptovali. Již v roce 1537, kdy Pavel III. pozval do Mantovy také protestantská knížata spojená ve Šmalkaldském spolku, se jasně ukázalo, že konciliaristická představa se od papežské poněkud liší. Luther tehdy prohlásil, že účastníci koncilu „nestanou před císařem nebo světskou vrchností...“, ale před papežem a samotným ďáblem, který nechce nic slyšet, nýbrž nutí jen k zatracování, vraždění a modlářství“.

„Modlářstvím“ myslel především „největší a nejstrašlivější hrůzu v papežství“, totiž mši:

„Na koncilu to bude zcela určitě tento článek o mši. Neboť kdyby bylo možné, aby nám ustoupili ve všech ostatních člancích, v tomto článku ustoupit nemohou. ... Tak tedy jsme a zůstaneme navěky odloučení a obrácení proti sobě.“⁵

Šmalkaldští pak účast na koncilu odmítli, protože dle jejich mínění jednak není „svobodný“, protože je veden papežem, dále není „křesťanský“, protože neuznává Písmo svaté jako normu, a konečně také proto, že se nekoná na německé půdě.

Tím ještě nepohasly všechny naděje, že se přece jen podaří přimět protestanty k účasti na koncilu. Především *císařův* koncept spočíval ve snaze uskutečnit koncil v podobě, kterou by protestanté mohli akceptovat. Stále doufal, že dojde ke svolání unijního koncilu. Z tematického hlediska měl být koncil v první fázi reformní; jen jako takový by si byl mohl na sever od Alp vůbec činit nárok na věrohodnost a byl by mohl postavit hráz proti reformaci. Místo konání takového koncilu se proto muselo nacházet na říšském území; v opačném případě by totiž účast protestantů nebyla možná. Již v roce 1537 se však jasně ukázalo, že šmalkaldští nebyli ochotni zúčastnit se koncilu, který by si již předem nepřivlastnil reformátorský princip Písma a nekonal se bez papežského vedení. Císař Karel V. měl komplexní plán. Prvním krokem tohoto plánu bylo vojenské zničení Šmalkaldského spolku. Poté měli být protestanti přinuceni usednout ke koncilnímu stolu; přitom jim musely být slíbeny příslušné ústupky, k nimž náleží především laický kalich a kněžské manželství. Věřoucné otázky, v jejichž pojetí se obě strany lišily, se pak musely s protestanty probrat ve společné diskusi; v mezidobí samozřejmě nesměla v nauce padnout žádná unáhlená rozhodnutí, která by zmařila snahy o vytvoření unie.

Papežská představa koncilu vycházela z toho, že unijní koncil již není možný a že rozštěpení je třeba vzít jako hotovou věc. Papeži šlo především o ochranu katolického zbytku před dalším pronikáním protestantismu. V kurii převládala představa, že je Německo pro katolickou církev již stejně ztraceno. Přednost měly v každém případě románské země, v první řadě Itálie a Francie. V koncilní tematice byla na prvním místě definice nauky v bodech napadených protestanty. Z církevní reformy, přinejmenším pokud by byla papeži a jeho kurii naoktrojována koncilem, stále ještě panoval větší strach než ze samotných pokroků reformace. Pokud šlo o místo konání koncilu, dávala se přednost místu v církevní státi (např. Bologna) nebo také v Republice benátské (např. Vicenza), v každém případě místu na jih od Alp v nějaké neutrální

zemi, a to tím spíše, že francouzská účast vypadala beznadějně.

Odlišné představy císaře a papeže ohledně místa konání koncilu byly sladěny ještě před jeho svoláním. Císař prosadil již v roce 1542 Trident, který byl nakonec přijatelný i pro papeže. Město se nacházelo uvnitř říše, ale leželo jižně od Alp, bylo tedy pro Italy lehce dostupné; nepatřilo k habsburským teritoriím, nýbrž tvořilo vlastní knížecí biskupství, v němž vládl kardinál Christoph Madruzzo. Bylo to podle tehdejších měřítek středně velké město se 6000 obyvateli; jeho infrastruktura skýtala prostor pro více než stovku koncilních otců s doprovodem.

Obtížněji se vyjasňovaly různé možnosti obsahu koncilu, které souvisely s otázkou volby vhodného místa.

Problém tématu měl být rozhodnut až v prvních měsících jednání koncilu. Nevyřešený rozpor mezi císařskou a papežskou představou koncilu ostatně ovládl jeho celou první a střední fázi.

Poznámky

1. František de Vitoria, De potestate Papae et Concilio, prop. 21.
2. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, 4 svazky (Freiburg 1949–75), zde I, 213.
3. Text v CT XII, 134–145; něm. překlad v Brosse/Lecler/Holstein/Lefebvre, Lateran V und Trient (Mainz 1978), 482–495.
4. Jedin, Geschichte des Konzils v. Trient I, 271 (též pro citát Corvina).
5. WA 50, 220 a 204.



Kostel sv. Maří Magdaleny ve Chvalšínách

V čem spočívá přitažlivost marxismu?

MIKULÁŠ LOBKOWICZ

Projekt umožnil vydání a následné šíření sborníku textů s názvem *Křesťané a socialismus. Čítanka textů: 1945–1989* (uspořádal Jiří Hanuš). V této publikaci mohou studenti historie nalézt pestrou paletu názorů na různé podoby socialistické nauky a praxe, na marxismus v jeho rozmanitých verzích a na komunistický režim, který byl v Československu instalován v roce 1948. Sborník obsahuje též postoje křesťanského exilu, jako ukázkou uvádíme jeden z nich – pojednání Mikuláše Lobkowicze o marxismu a jeho svůdné nauce.

V této přednášce bych se rád pokusil objasnit přitažlivost marxismu tím, že jej vezmu v úvahu jako ideologii sklonku dvacátého století. Pokud jde o pojem ideologie, chci se při tom nejprve omezit na poměrně triviální definici, že ideologie jsou z lidské praxe vycházející a do té míry i socio-politicky účinné výklady skutečnosti, které sice mohou mít některé vědecké prvky a určité vlastnosti náboženské víry, avšak nejsou ani vědecké, ani náboženské.

Asi mi hned namítnete, že jsou přece i jiné ideologie než marxismus. To nikterak nechci popírat. Rád bych vás však upozornil, že za prvé marxismus do sebe zahrnuje téměř všechny podstatné prvky ostatních ideologií, že za druhé se právě proto stal jakýmsi krystalizačním bodem určitých tendencí novodobého myšlení, a konečně za třetí, že je ideologií, která určitým způsobem prohlédla svůj vlastní ideologický charakter a považuje se za schopnou obrátit onu výtku, že je ideologií, ve svou prvořadou přednost. Jinak řečeno: uvažuji marxismus jako ideologii naší doby par excellence, protože novověk mimo jiné byl epochou rozmachu ideologií a marxismus postihl ideologické dimenze této epochy s takovou jasnoživitostí, že se stává téměř vykrytalizovanou ideologií po výtce.

Abych předešel nedorozumění, dodávám, že tím nemám v úmyslu marxismus nějak vysoce hodnotit. Naopak: považuji jej za dovršení určitého scestného vývoje. Jestliže jej přesto obdaruji takovými přívlastky jako „krystalizační bod“ nebo „dovršení novodobých tendencí“, tedy jen proto, že jak se domnívám, nelze se s ním úspěšně vyrovnat, jestliže se považuje jen za jeden z mnoha jiných myšlenkových systémů, nebo dokonce jen za zlovlnost mocí posedlých fanatiků nebo za bláznovství poblouzněných mladíků. Kritické porovnání s marxismem předpokládá, jak se mi to jeví, nikoliv to, že jej budeme považovat za *jednu* z ideologií, jako konservatismus, liberalismus, fašismus, demokra-

tismus atd., ale že si budeme vědomi toho, že v sobě obsahuje podstatné ideologické prvky těchto hnutí a trendů v míře, v jaké shrnuje duchovní vývoj, jehož počátky sahají až do 17. století, a proto může být kritizován jen jako konečný produkt novodobých ideologií, jako jejich na nejjednoduššího jmenovatele převedená podstata. Je ilusí domnívat se, že je možné bezvýhradně přijmout moderní myšlení tak, jak se vytvářelo, a při tom odmítat marxismus; takové počínání by bylo právě tak pošetilé, jako pokoušet se všemi možnými mastmi léčit vyrážku, která je ve skutečnosti symptomem kožní rakoviny. Abychom marxismus doopravdy zotaznili, musíme jej uchopit u kořene, a tyto kořeny rozhodně tvoří součást podstaty novověku, jeho základní ideologický rys.

Způsob, jímž stavím problém, předpokládá ovšem takový pohled na marxismus, který možná způsobí znlacům, přítomným mezi vámi, určité rozpaky – jakýsi druh ptačí perspektivy, která dovoluje přehlédnout bezpočetné varianty marxismu. Zvláště v posledních patnácti letech, počínaje rozmachem východoevropského revisionismu, západního neomarxismu a levicových odbojových hnutí v Třetím světě, stalo se neobyčejně obtížné přesně stanovit, co vlastně vůbec marxismus je. Mezi tím, co zastává tzv. „marxismus-leninismus“, tedy oficiální sovětská ideologie, myšlenkami jihoamerických nebo též evropských guerilleros, subtilními tezemi kritické teorie frankfurtské provenience a konečně třeba mentalitou levicově zatížených politiků výchovy, kteří už Marxe vůbec necitují, zdají se ležet propasti. Ne náhodou hlavní zaměstnání marxistů spočívá v tom tahat se mezi sebou o pravé a čisté učení a vzájemně si dokazovat, že jen on sám nalezl ten správný výklad Marxe a že ti ostatní Marxe nepochopili. O otázce, co vlastně Marx přesně zastával, jak by on posuzoval dnešní formy marxismu, co je



skutečně podstatou a co jen historickou nahodilostí jeho učení, jak třeba vážit jeho filosofii mladých let vzhledem k dílu jeho stáří, jak z jeho hlediska vykládat Říjnovou revoluci nebo mezinárodní terorismus, jak v jeho zorném úhlu chápat vývoj moderní průmyslové společnosti nebo např. vztah Třetího světa k průmyslovým zemím, o tom už existují celé knihovny a i nadále se budou trpělivě sepsovat magistralní, disertační a habilitační práce. Ať už tyto nekonečné diskuse jsou pro odborníka jakkoli zajímavé a ať se může zdát nespravedlivé házet tak různé typy, jako je Kautský a Lenin, Mao Ce-tung a Marcuse, nebo dokonce Stalin a např. Jürgen Habermas, do jednoho pytle, mohu zde tyto rozdíly, nehledě k některým příležitostným poznámkám, pominout. Spíše mi jde o to pokusit se vyhmátnout určité základní myšlenky, které se u marxistů nejrůznější provenience vracejí, a pak krátce ukázat, do jaké míry vyjadřují ve svém celku určité základní tendence nebo přímo mýty novověku, a proto mohou být kritizovány jen v rámci konfrontace s duchem právě tohoto novověku.

Člením svou přednášku na marxistické názory o dějinách, společnosti, člověku a lidském myšlení. Toto

členění a jeho posloupnost má nikoliv systematický, ale nanejvýš jen didaktický význam.

Pokud jde o dějiny, marxismus předpokládá dvě věci: za prvé, že je to čirá náhoda, že dějiny vůbec existují, tyto dějiny však přesto mají jasný směr, totiž směr pokroku; za druhé, že pokrok je uskutečňován jedině lidmi, avšak do značné míry nezávisle na jejich úmyslech, a proto v dějinách platí nikoli jednotliví, např. zvláště významní, lidé, ale lidské masy.

Že dějiny vůbec existují, to je pro marxismus čirá náhoda; neboť dějiny začínají a končí člověkem – a člověk je náhodným produktem přírody. Existují sice sovětské spekulace o tom, že hmota je tvořivá, a proto hmotná příroda může vyprodukovat, a skutečně je už vyprodukovala, takové formy života, jež nelze vysvětlovat jen mechanicky nebo jen chemicky či jen biologicky; sovětská ideologie alespoň zastává určitý podstatný rozdíl mezi mrtvou a živou hmotou, mezi zvířetem a člověkem. A přece je i pro sovětskou ideologii, a právě pro ni, čirá náhoda, že hmota ze sebe vyprodukovala život a že ze světa zvířat vyvstal člověk. Jednoho dne určitě zase z vesmíru zmizí člověk a s velkou pravděpodobností

i život a bude pak zase od věčnosti do věčnosti jen to, co od věčnosti bylo, bezsmyslounou zákonitostí ovládaná hmota, v níž se v éonech tu a tam náhodně něco přihodí. Nikde žádný smysl, nikde žádné zaměření k cíli, nikde především nějaká bytost, která by nějak předcházela hmotu a měla se světem a člověkem nějaký úmysl.

Ale náhoda právě vyprodukovala život a potom i člověka. A s člověkem vstoupilo do vesmíru něco zcela nového, totiž dějiny a s nimi i smysl. Tento smysl ovšem existuje jenom pro člověka; jinak tu není nikdo, pro něhož by mohl mít nějakou platnost. Ale zatím co před vynořením člověka vládla jen mrtvá zákonitost a v jejím rámci příležitostně se vyskytující náhoda, teď najednou začíná existovat vývoj, který má smysl a směr. Neboť dějiny jsou v podstatě dějinami lidského pokroku – a to pokroku v globálním smyslu –, takže se nezlepšují jenom určité oblasti lidského života, zatímco jiné třeba zakrňují, nýbrž že člověk se rozvíjí, postupně dobývá panství nad přírodou, nad sebou samým, svou společností a vposled i nad dějinami a nakonec tu stojí jako jen sobě odpovědný, své postavení ve vesmíru určující, v každém směru dobrý bůh. Pochopitelně, konečný bůh, který vznikl náhodou a který též jednoho dne náhodou, třeba nějakou kosmickou katastrofou, zase zmizí. Ale přece jen bůh v tom smyslu, že němý a nesmyslný vesmír vyprodukoval smysl, který platí jen pro něj samého, ale sebe má úplně v rukou.

Dějiny jsou tedy svou podstatou dějinami pokroku, a tento pokrok je uskutečňován jedinečně člověkem. Habermas pro to zavedl neobvykle plastický výraz; mluví o „*sich selbst konstituierenden Menschengattung*“ (sebe sama se konstituující člověk jako rodová bytost). Dějiny jsou proto nutně příběhem pokroku, protože to je proces, v němž živočich–člověk sám sebe stále více uchopuje, a tak dělá sebe tím, co zpočátku byl jenom v zárodku, sebetvořící bytost. Obraz, jež měl Hegel o bohu, byl marxismem přenesen na člověka v celé jeho konečnosti: skrze své sebou samým uskutečňované dějiny dělá ze sebe takovou jedinečnost ve vesmíru, která existuje jen díky sobě samé a navíc si to ještě uvědomuje.

Nicméně, marxismus netvrdí jako Hegel o svém absolutním duchu, že člověk uskutečňuje pokrok *úmyslně*. Existuje sice v dějinách lidstva bod, totiž právě okamžik vzniku marxismu, v němž člověk si začíná uvědomovat, v čem pokrok spočívá a jaký je jeho smysl, a může tak o tento pokrok a smysl vědomě usilovat; a existuje ještě další bod, totiž totální revoluce, odkdy je svobodný tento pokrok samostatně uskutečňovat. Ale celá staletí až po vznik marxismu a v zásadě až po konečnou spásnou revoluci se tento pokrok uskutečňuje bez toho, že by o něm člověk vysloveně věděl a vědomě jej sledoval.

Nenáleží sice bezpodmínečně k podstatě marxismu popírat, že se v dějinách vyskytovali velcí lidé. Marx ctil

řecké básníky jako Aischyla a v Hegelovi viděl, ať už ho kritizoval sebevíc, filosofa katexochen. Pozdější marxisté ctili různé postavy minulosti jako veliké duchy, význačné objevitele a heroické bojovníky. Ale toto vysoké oceňování jednotlivých historických postav je nakonec, při bližším přihlédnutí, buď jen pozůstatek marxisty zapuzené tradice, anebo naopak, jako v případě úcty k Marxovi, Engelsovi, Leninovi a Stalinovi, politický akt. Neboť striktně vzato v dějinách, jak je vidí marxismus, neplatí jednotliví lidé, byť sebeschopnější, tvořivější a statečnější, nýbrž anonymní lidské masy. Ty jsou to, co uskutečňuje dějiny a pokrok: a to tím, že mají potřeby, pracují, utvářejí svět a jeho dějiny, mezi sebou zápolí a vzájemně proti sobě bojují jako třídy, utlačují a vítězí.

Tím, že pracují a mezi sebou zápasí, vytvářejí pokrok. Že ovšem vytvářejí nejenom něco nového, ale i skutečně lepšího, že třeba společenská třída, jež vychází jako vítěz ze společenských bojů, skutečně třímá v ruce prapor pokroku, to může marxismus dovozovat jen na základě své představy o člověku. A ta musí v marxistickém kontextu umožnit nic menšího než právě ozřejnění skutečnosti, že dějiny člověka od neandertálce až k občanu vysoce vyvinutých průmyslových národů a členům socialistické společnosti jsou zcela jednoznačně pokrokem, jsou tak řečeno polidšťováním člověka.

Možná namítnete, že k tomu není zapotřebí zvláštního obrazu člověka; je přece samozřejmé, že my jsme pokročilejší než člověk renesanční, středověký, antický, nebo dokonce člověk doby kamenné. Ve skutečnosti tento náš sklon považovat něco podobného za samozřejmé prozrazuje jen, do jaké míry marxismus přijal za své pochybná novodobá přesvědčení. Při pozornějším pohledu si všimneme, že jednoznačný pokrok se vyskytl jen v jednom směru: že totiž se člověku ze století do století, z epochy do epochy lépe dařilo osvobodit se od slepých mocností přírody a uspokojit své materiální potřeby. Jakmile to však budeme považovat ne za jeden aspekt pokroku, ale za pokrok vůbec, musíme tak mnoho věcí, které člověk během této dlouhé cesty ztratil, zanedbat jako nepodstatné, nebo dokonce za nepatřičně omezující. Třeba názor, že člověk je podřízen nejenom větším, ale i lepším a světější mocnostem, než on sám může být, nebo pochopení pro to, že existují hlubší vhledy do tajemství skutečnosti, než lze postihnout našimi smysly a než empirická věda nás učí; anebo uznání té skutečnosti, že mohou pro člověka existovat důležitější záležitosti než uspokojování svých potřeb; nebo smysl pro to, že existuje jakýsi kosmický řád, do něhož se musíme zařadit, abychom tak byli dobrými lidmi. To všechno člověk během novověku postupně potlačil a zapomněl. Jenom když tyto věci za nic nestojí, jen pak je samozřejmě jasné, že tu došlo ke globálnímu pokroku; vždyť nikdo nebude chtít



Kostel svaté Barbory v Adamově

popírat, že dnes své okolí, v němž musíme žít, ovládneme účinněji než před dvěma tisíci lety.

Marxismus rozhodně vidí člověka jako bytost, jež utváří sama sebe tím, že postupně přizpůsobuje přírodu svým potřebám. Toto postupné ovládnutí nevychází ovšem z nějaké vůle k moci, nýbrž vzniká pod tíhou a tlakem potřeb. Podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem totiž spočívá podle marxismu koneckonců v tom, že potřeby člověka se každým uspokojením rozšiřují. Aby člověk přežil, musí pracovat; ale jeho práce zároveň mění podmínky přežívání a jeho samého. Na počátku dějin mohl přežívat tím, že jenom sbíral a lovil; na konci dějin se jeho potřeby tak rozrůznily, že může přežívat jenom proto, že udržuje v běhu vysoce komplikované ovládnutí přírody, které on sám zbudoval. Práce je jeho spása i bída: je jeho spása, neboť jen ona mu dovoluje přežívat, je jeho bída, protože vytváří stále nové potřeby, a tím ho nutí pracovat stále dál. Tíha potřeb je však zároveň i onen element v člověku, který ho postupně převádí z živočišné říše do „říše svobody“, jak ji nazývali Marx a Engels. Z ní

povstává všechen průmysl i veškerá kultura; díky jejich tlaku, člověk se stává v průběhu epoch stále nezávislejší. Na konci je příroda jenom společným substrátem milionů a milionů produktů, jimiž člověk uspokojuje své rozvinuté a stále dál se rozvíjející potřeby.

Abychom postihli to, co je pro tento pojem člověka charakteristické, musíme ho srovnat s jinými pojetími. Člověk se podle marxismu neodlišuje od zvířete třeba tím, že má zvláštní schopnost, dejme tomu rozum, nebo nějakou do nadsvětna zasahující vlastnost, dejme tomu osobní nesmrtnost; a rovněž není žádnou bytostí, jež by byla Bohem osobně oslovena, a tím vydělena z přírody. Odlišuje se od zvířete nakonec jen tlakem svých rostoucích potřeb, jež mu jsou podnětem k práci a tvorbě. Není pak též ani bytostí, která jako mravenci nebo vlaštoky či ježci přežívá celá staletí stále stejným způsobem; spíše je posloupností od sebe se odlišujících bytostí. Moderního člověka spojuje s neandertálcem nebo s Římanem kromě fyzické formy jen formální vlastnost rostoucích potřeb. Co při zpětném pohledu vypadá jako člověk, to vlastně, měřeno naším dnešním pojetím člověka, jím přesně vzato není; proto také ani my dnes vlastně nejsme člověkem, neboť opravdový člověk bude teprve až na konci dějin. Zde jsou kořeny oné charakteristické brutality vůči svým současníkům, vlastní mnohým formám marxismu; současník, bližní, nic neznamená, je jenom stavebním materiálem budoucího člověctví a nakonec i člověka ve vlastním smyslu slova. Nikdo by se přece nad tím vážně nepohoršoval, kdyby se vyhubily opice v tajné naději, že z toho povstane *homo sapiens*; domyšleno důsledně do konce, nejsme v očích marxismu nic jiného než takové opice. A nakonec, za třetí, člověk není bytostí, jež by nacházela svůj smysl a dovršení v patření či nazírání; neboť neexistuje nic, nač by stálo za to nazírat, existuje jen rozvíjení člověka, a to se nikdy neprovede nazíráním, kontemplací, teorií, nýbrž jen prací, přetvářením, praxí.

Je však ještě jedna věc, o níž se musím zmínit a kterou tak pronikám k jádru marxistického názoru na svět. Pře- vážně vlivem křesťanství jsme zvyklí chápat člověka jako bytost, jež má svou platnost jako jednotlivec a která se až dodatečně zapojuje do společenství; proto máme dokonce sklon k tomu považovat jednotlivou včelu, jednotlivou vlaštku, jednotlivého ježka za individuum, za v sobě spočívající malou osobu. Pro marxismus naopak jednotlivý člověk je produktem sociálního systému, společenství. Není to vzájemné obcování osob, jež vytváří společnost, ale naopak je to společnost a její struktury, jež určují, co vůbec znamená být osobou. Marx to vyjádřil v roce 1845 takto: „Lidská podstata není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individu. Ve své skutečnosti je to souhrn společenských vztahů.“ Člověk jako jedinec je

produktem své společnosti; všechno v něm, s výjimkou jeho fyzické formy, je jen průsečíkem společenských vztahů. Jako jednotlivý tón nějaké symfonie je jenom přechodem od předchozího tónu k následujícímu a teprve melodie, ba celá symfonie vytváří smysluplný celek, tak i jednotlivec není leč jeden úd obsáhlejšího celku, který prostupuje celou jeho podstatou. Když jsem před tím řekl, že pro marxismus člověk je seberozející a sebeutvářející se bytost, musím se nyní opravit: to platí přesně vzato jen o člověku s velkým „Č“, o společnosti, o společnosti jako Člověku, zatímco jednotlivec je téměř jen závislý přívěsek. Není to ani přesně vzato člověk, či lépe lidé, kteří prožívají dějiny a uskutečňují pokrok, ale právě jen společnost. Co jednotlivec je a bude, to je a bude vlivem společnosti. To platí tak dalece, že marxismus se nikdy nemohl rozhodnout, zda má zastávat fatalistický determinismus, anebo aktivistický voluntarismus: zda totiž se společnost tak zákonitě rozvíjí neúmyslným jednáním člověka, že je v podstatě lhostejné, co jednotlivec vědomě činí, anebo zda alespoň občas neexistují okamžiky, kdy společnost dosahuje rozhodujícího pokroku, jen když přinejmenším několik málo lidí cílevědomě jedná. Marx se přikláněl spíše k prvnímu pojetí, Lenin spíše k druhému; ale i Marx uznával význam cílevědomých politických akcí a i Lenin nepopíral, že političtí aktéři mohou úspěšně jednat teprve tehdy, až když společnost potřebuje už jen poslední impuls k tomu, aby se uvedl do pohybu pokrovový proces. Tato obzvláštní dvojklanost je v jedné i v druhé formě charakteristická pro všechny formy marxismu: člověk *dělá* v rozhodujícím okamžiku revoluci, přestože jsou to anonymní společenské síly, které ji prosazují; člověk spoléhá na příchod revoluce, i když dobře ví, že někdo, a po případě on sám, bude muset jednat.

Nemohu se ovšem nyní v rámci této přednášky zabývat tím, jak si marxismus představuje rozvoj společnosti. Musím se omezit jen na výčet základních tezí: že společnost se vždycky rozpadá do dvou tříd, na tu, která pracuje, a tím se stává opravdovým nositelem pokroku, zatímco ta druhá si přivlastňuje výrobky té první, protože ji ovládá; že vládoucí třída začne být po čase svěřací kazajkou a brzdou pokroku, takže bude jednoho dne přemožena vykořisťovanou třídou a tato třída se pak etabluje jako nová panující a vykořisťující třída; že jedině v konečném období nastoupí třída, totiž proletariát, která nepromění své vítězství jen v nové vykořisťování, nýbrž nastolí dokonalou společnost bez vykořisťování; a že díky proletářské revoluci bude překonána netoliko kapitalistická společnost, nýbrž v základě každé soukromé vlastnictví výrobních prostředků, a tím onen základní historický konflikt všech společností. Tyto známé marxistické teze zde mohu jen naznačit, protože – jak dokázal nejnovější

vývoj marxismu alespoň na Západě – jsou spíše jakýmsi scholastickým schématem než opravdovým jádrem marxismu. Marcuse si položil otázku, zda proletariát opravdu může být nositelem socialistické revoluce; autoři jako Fanon a Gevara transponovali konflikt mezi kapitalistickou buržoazií a proletariátem do roviny střetu mezi průmyslovými zeměmi a zeměmi podvyvinutými; a nadto, jestli přechod k socialismu se musí provést násilím, o tom už nejsou marxisté zajedno dobrých osmdesát let.

Mnohem podstatnější je však tato myšlenka: v podmínkách kapitalismu a buržoazní společnosti se člověku podařilo vytvořit výrobní systém, jenž mu poprvé v historii dovoluje, aby nebyl v zajetí uspokojování svých potřeb. Industriální svět skýtá možnosti, které redukuje od samého počátku dějin se vyskytující lidomornou práci na minimum a dovolují mu svobodně a uspokojeně spočinout v sobě. Lidstvo konečně dokázalo, co je stálo takovéto plahočení, že totiž přizpůsobilo přírodu svým potřebám tak, že uspokojování svých potřeb si obstará, abychom tak řekli, levou rukou. Dovršení člověka, jeho sebeuskutečnění jako sice konečného, nicméně však v sobě spočívajícího boha se stalo možným.

Proč se však toto dovršení dosud neuskutečnilo? Proč se musíme stále ještě plahotit, proč je ještě bída, proč vládne ještě utrpení, proč člověk pořád ještě není svobodný točit se jen a jen kolem sebe a být tu jenom pro sebe? Důvod musí být ve struktuře naší společnosti; proto se musí naše společnost radikálně převrátit, navzdory všem historickým zkušenostem. Pak teprve opravdu povstane Člověk, pak teprve se naplní smysl dějin.

Není nikterak náhodné, že Marx už nějaký čas před tím, než mu přišla na mysl postava průmyslového dělníka, proletáře, věděl, že udeřil čas konečné spásonosné revoluce; že ti marxisté, kteří dospěli k závěru, že nikoliv proletář, nýbrž intelektuál bude nositelem spásy, přesto zůstali lpět na ideji totálního přetvoření společnosti, na revoluci; že dnes v celém světě levicově extremistické skupiny naprosto nepřemýšlejí o tom, co se stane po revoluci, ale chtějí prostě odrovnat stávající skutečnost, buďsi násilím a terorem, aby pak na čistém ubrusu světa, který konečně nechal za zády celé své dějiny, začali užívat ráje; že stalinismem zklamaní čeští komunisté se v roce 1968 nechtěli pustit do diskuse o tom, jak by měl přesně vypadat „socialismus s lidskou tvář“.

Neboť to vůbec nejpodstatnější není proletariát, není otázka, zda revoluce bude násilná anebo hladce parlamentární, není dokonce v mnoha krajních případech ani otázka vlastnictví, nýbrž pouze kolektivní skok do spaseného, definitivního světa. Člověk ovládá přírodu, může se před ní zaštitit a všechno z ní vydobýt, čeho má zapotřebí – a přesto je neuspokojenější než kdy jindy a je ujařmen druhými lidmi a případně i vlastním svědomím,

trpí, umírá, což znamená, že není v ráji, není bůh. Otázka, zda uspokojení materiálních potřeb a ovládnutí přírody je opravdu cílem lidské existence, se neklade; aby ji položil, musel by marxismus zpochybnit oprávněnost téměř celého novověku nebo alespoň jeho vnitřní logiky. To ovšem nemůže – a proto zavile a zarputile vyhlíží velkou proměnu, rozhodující krok, jenž by přinesl spásu. Kvůli tomuto kroku je schopen všechno, co ho obklopuje, šířavě nenávidět; kvůli spáse světa by mu nevadilo vyhladit polovinu lidstva; aby nakonec byl v sebou stvořeném ráji, neváhá všechny, kdo nechtějí spolupůsobit, přinutit k jejich štěstí.

Můj náčrt marxismu by byl neúplný, kdybych nepřipojil několik slov o tom, jak chápe lidské myšlení. Dovolte, abych ještě jednou opakoval již zmíněnou základní myšlenku: jedinou hybnou silou dějin je pro marxismus uspokojování materiálních potřeb a z toho důvodu člověkem prosazovaný proces ovládnutí světa; člověk je tedy veskrze bytostí zájímavou se o sebe a svůj užitek. To by mohlo na první pohled odporovat novodobé představě, že jsou to jen okolnosti, jen socio-politický kontext, do něhož je vsazen, co dělají z člověka ohyzdného egoistu. Ale Marx právě není toho mínění, jak Rousseau nebo Locke, že člověk je svou přirozeností dobrý a toliko společenské okolnosti nebo civilizace, případně kultura ho dělají zlým. Přesněji: Marx a marxismus pozměnili tuto základní dobovou myšlenku v tom smyslu, že dobrý člověk může být jen konečným produktem společenského vývoje, že pravá podstata člověka se neztrácí ve společenských nahodilostech, nýbrž je cílem historicko-spole-

čenského procesu. Jistě že jsou to okolnosti, jež z člověka dělají jen na své zájmy myslícího egoistu; tyto okolnosti však možno překonat teprve dovršením dějin, skokem do ráje, vytvořením nového člověka.

To má za následek, že marxismus nazírá na pravdu jako na funkci pokroku. Jestli nějaká filosofie nebo nauka je pravdivá, dlužno rozhodnout podle toho, zda slouží pokroku. Přispívá-li nějaká nauka k tomu, že nás přibližuje k zvládnutí světa a k emancipaci člověka, je pravdivá; pakliže k tomu nepřispívá, tak je chybná a musí být demaskována. Proto marxismus posuzuje každou nauku podle toho, komu slouží: silám pokroku či reakce.

Zde vystupuje ideologický charakter marxismu jasně na povrch. Pravda je mu dvojím způsobem stranická: za prvé nemůže být pravdivé, co neslouží společenskému pokroku; za druhé nemůže být pravdivé, co marxismu odporuje, neboť on je správcem pokroku. Marxismus sám vytyčuje kritéria pro to, co považuje za pravdivé a co ne. To však nedělá, jak je přesvědčen, s libovůlí, ale v objektivním zájmu pokroku a emancipace. To lze vyložit dvojím způsobem. Lze říci, že emancipatorní sebeuskutečnění člověka je cílem dějin, a proto *nemůže* být pravdivé, co tomu odporuje. Lze však též říci (a mnozí marxisté tak mluví), že člověk může své emancipatorní sebeuskutečnění dosáhnout jedině, když každý jiný cíl odsune stranou, a proto *nesmí* být pravdivé, co tomuto sebeuskutečnění odporuje.

Řekl jsem úvodem, že marxismus by dokonce sám uznal, že je ideologií. To by mohlo někoho překvapit, neboť dnešní marxisté s výjimkou sovětských filosofů

Kostel sv. Petra a Pavla
v Horní Bobrové



označují za ideology toliko stoupence jiných učen. Rozumí při tom pod ideologií takový myšlenkový systém, který své pravé zájmy vědomky či nevědomky zakrývá; potud je pro marxisty „kritika ideologií“ v podstatě odhalováním oné skrývané zainteresovanosti různých nauk představit se jako objektivně pravdivé či naprosto nezainteresované. Třeba však mít na zřeteli, jak se marxismus sám těm ostatním představuje: nikoliv jako učení, jež nesleduje žádné zájmy, nýbrž jako takový výklad skutečnosti, který nemá zapotřebí, aby své zájmy skrýval. Pro marxismus neexistuje podstatný rozdíl mezi zainteresovaným a nezainteresovaným myšlením (jehož možnost se dokonce nepřipouští), nýbrž mezi způsoby myšlení, které vzhledem k povaze svých zájmů mohou otevřeně vyznat, čemu straní. Marxismus tak sám sebe uznává jako stranické a v té míře i ideologické myšlení; jenom se domnívá, že výtku ohledně své ideologičnosti může přeměnit v přednost tím, že se vždycky postaví na tu správnou stranu, na stranu pokroku a emancipace.

Tím se už též dostávám k první příčině přitažlivosti marxismu. Spočívá v tom, že marxismus se konfrontuje s dějinami novodobého myšlení takovým způsobem, že mu to dovoluje z jedné strany se představit jako jejich dovršení, z druhé strany se od těchto dějin distancovat jako zcela nový druh nauky. Dobře prokouknul, že mnohé novodobé filosofie a obzvláště politické teorie vznikají ze zainteresovanosti, kterou si nechtějí přiznat; oproti tomu on sám se představuje jako teorie, která se ke své stranickosti výslovně přiznává. Tato strategie fascinuje tím, že překonává jakýsi druh špatného svědomí, jež ovládá novodobé myšlení a jež pochází z toho, že z jedné strany toto myšlení sleduje hypotetický a hodnotově neutrální pojem vědění, ale z druhé strany nedokáže, aby bylo skeptické, hodnotově neutrální a nestranické. Může-li někdo takovému Lockovi, Rousseauovi, Kantovi nebo Hegelovi dokázat, že jejich myšlení má to zaměření, které má, jen proto, že zastává určité třídní zájmy, totiž ospravedlňování stávajících poměrů, anebo že jsou dokonce protekčními dětmi politického systému, pak je taková námitka pro jejich filosofii smrtelná; dokáže-li však naopak někdo marxismu, že třeba jeho analýza naší společnosti je určována přáním vyhodit ji do povětří, tak s Marxem odpoví, že nakonec nejde vůbec o to, jak má být svět interpretován, ale jediné o to, aby byl změněn. Podobné odpovědi přivádějí do vytržení slepé odhodlance.

Ovšemže marxismus může podobné odpovědi udržet, jen pokud není sám nucen stávající poměry ospravedlňovat; tyto odpovědi jsou totiž uspokojivé, jen pokud chce ne udržovat, ale měnit, ne restaurovat, ale revoluciovat, ne legitimovat, ale kritizovat. Proto se nezbytně obrací sám proti sobě, jakmile se etabloval, a jsou to též a právě marxisté, kteří pak nejtvrději kritizují třeba so-

větský systém. Jako sekularizovaná soteriologie (nauka o spáse) je marxismus vystaven paradoxu, že usiluje o cíl, který vždycky potuchne, jakmile je dovršen; revoluce musí být permanentní, nikdy nekončící cesta nahrazuje konec konců cíl.

Právě v tomto ohledu je ovšem marxismus exemplárním dítětem novověku. Neboť ten vůbec nejústřednější mýtus této epochy je idea takového pokroku, který, za prvé, ne že by platil, jako tomu bylo v antice a ve středověku, mravnímu zdokonalování jednotlivce, nýbrž „poměrům“, a tedy životním podmínkám, v nichž lidé společně žijí, a který, za druhé, nemá jiný cíl leč osvobození člověka. Nepřehlížeje k několika výjimkám, všichni směřodatní myslitelé novověku nahlíželi na dějiny v tomto předznamenání: jako pokrok v panství nad přírodou a jako pokrok sociopolitických poměrů; stačí jen otevřít učebnici duchovních dějin především novověku, abychom se přesvědčili o tom, jak i my jsme ještě ovládnuti touto představou. Dějiny pokroku jsou přitom vždycky viděny jako dějiny osvobození: od náporů přírody, od předpisů náboženství, od pomýleností tradice, od nátlaku cizího a venkoncem vůbec jakéhokoliv panství a v poslední době od zábran vlastního já. Když marxismus považuje dějiny za dějiny globálního pokroku a když jejich cíl klade do takové situace, jež je mimo veškerou historickou zkušenost, totiž do pozemského ráje, pak dokresluje ráznými tahy skicu, do níž přikresloval celý novověk.

Tato skica má svou vlastní logiku: vysvětlení toho, že jsme ještě nedospěli k všeobecnému dokonání, se vidí jednak v tom, že věda a technika nejsou ještě dostatečně pokročilé, a jednak v tom, že se ještě neodbouraly všechny překážky, kladené tradicí. Na počátku novověku píše Francis Bacon, že vědomí ve smyslu moderní vědy je moc; na konci novověku, dnes, si namlouváme, že jen s trochu větším přičiněním vědy a jí umožněné techniky bychom mohli zvládnout všechny problémy. Že by mohly být problémy, které nejsou k tomu, aby se řešily, nebo pro které neexistuje žádné vědecké a technologické řešení, to je vědomě zatlačováno do pozadí. Počátek novověku byl ve znamení kritické konfrontace s tradicí antiky a středověkého křesťanství; dnes jsme tak daleko, že tradice už vůbec nekritizujeme, nýbrž je odbouráváme tím, že je ignorujeme. Jsou zotazněny nejenom určité autority, ale autorita vůbec, nejenom určité zábrany, ale jakákoliv zábrana, nejenom náboženské podmíněnosti, ale každá podmíněnost. Dosáhli jsme, jak se zdá, toho, kam mířila skrytá tendence novověku: úplně ovládnout přírodu a odložit všechny podmíněnosti minulosti. Marxismus má za to, že nás může poučit o tom, proč jsme ještě nedospěli do ráje, ba že se nám dokonce stýská po časech, kdy člověk i přes větší závislost na přírodě a tradici byl

šťastnější než jsme my. Je zapotřebí jen jediného přelomu a pak budeme u cíle: odstranění soukromého vlastnictví výrobních prostředků, definitivní demokratizace, sexuální revoluce, překonání společnosti výkonu, velké vzpoury vůči všemu, co nás omezuje. Pořád je ještě jedna věc, která nás dělí od ráje; nakonec to je, jak to nanasle Lenin krátce po vítězné Říjnové revoluci, moc zvyklostí a maloburžoazních předsudků.

Nevystačíme proto jenom s kritikou marxismu, musíme jít hlouběji až na kritiku mentality, jejíž je posledním a nejdůslednějším výrazem. Tato kritika musí začít s ideou pokroku. V tom smyslu, jak nám jej marxismus představuje a jak jej chápe téměř celý novověk, neexistuje. Není žádný globální pokrok, nýbrž nanejvýš pokrok některých jednotlivých dimenzí naší existence, a ten je nezbytně spjat s ohrožením a často s ústupem v jiných dimenzích. Moderní věda nás oslepila pro celou řadu oblastí skutečnosti, technika hrozí, že nám udělá svět neobyvatelným; demokracie nám nedarovala jenom anonymní byrokracii, nýbrž zastřela nám i výhled na smysluplné rozdíly společenského postavení a na legitimní autoritu; dokonce i právní stát, který je snad nejvýznamnější vymožeností novověku, nás zavedl do takového zlegalizování všech oblastí existence, že se to stává sotva snesitelné. Tím nechci naprosto říci, že věda, technika, demokracie, právní stát nejsou žádné vymoženosti: avšak nepostrčily svět ani o centimetr blíž k ráji. Trochu nám ulehčily život, ale už nic víc.

Po kritické konfrontaci s idejí pokroku by bylo zapotřebí přikročit k mýtu společnosti a lidstva. V tom smyslu, v němž je chápe novověk a jak je marxismus uvedl na jednoduchou formuli, neexistují: neexistuje žádná společnost, jež nás objímá tak, jako bychom byli v celku organismu se ztrácející buňky, neexistuje žádný *Gattung Mensch* (lidský rod), jenž sám sebe v průběhu dějin vytváří. Takové pojmy mohou mít svou funkci, když jde příležitostně o to postihnout nejširší souvislosti. To však nás nesmí svádět k tomu, vidět v nich něco víc než zkratkový znak pro neobyčejně komplikované souvislosti, jejichž základními kameny jsou vždycky jednotliví lidé. Vlastní skutečnost jsou jednotlivci, kteří pochopitelně mají společné rysy a vztahují se k sobě; ale tyto společné rysy nejsou nikdy tak velké a vztahy nikdy tak niterné, aby z jednotlivců vznikly vejednotky, jež jednotlivce ustavují a produkují. Ale je to však právě mezi jiným takovéto myšlení ve vejednotkách, které na marxismu učarovává: myslí-li člověk v pojmech jako společnost, třídy, buržoazie, proletariát, dají se takové pro svou složitost nikdy úplně přehlednutelné souvislosti převést na nejjednoduššího jmenovatele a heslo, obtíže života pochopit tím, že se vsadí do jednoduchého schématu dvou nepřátel, nespokojenost převést na bojové heslo.



Vstup do poutního areálu s kostelem sv. Ducha v Římově

V neposlední řadě se musí kritika, kterou mám na zřeteli, konfrontovat s novodobým pojmem člověka. V tomto ohledu je novověk rozpolcená doba. Z jedné strany domyslel – například v učení o právech člověka – poselství evangelia až do posledních důsledků; rozpracoval myšlenku nezadatelné důstojnosti a určité nezcizitelnosti práv člověka a příkladně je vtělil do psaných ústav. Z druhé strany však postupně se snažil vymýtit myšlenku, že tato nezadatelná důstojnost a nezcizitelná práva člověka lze opodstatnit, jen když je člověk víc než sebe a své okolí přetvářející náhodný produkt přírody, když nemá co do činění jen sám se sebou a se svou rozvojovou schopností, když každý z nás jednotlivě nějak zasahuje až do takové oblasti, jež na rozdíl od našeho světa je v nejširším smyslu dokonalá. Protože to potlačil, stal se novověk dobou soteriologií, které zvěstují člověkem založené nebe na zemi, které k nám sice může přijít až na konci dějin, nicméně se vyplatí a je to spravedlivé dosíci ho násilím a přes mrtvoly.

Marxismus tento znetvořený sen vyjádřil jako snad žádná jiná ideologie novověku. Proto se ho někdy zmocňuje

i při všem odvolávání na vědu až náboženský zápal; tak například, když Che Guevara ve svém dopise na rozloučenou s rodiči z roku 1965, krátce před tím, než šel do Bolívie, kde padl jako guerillero, píše: „Věřím v ozbrojený boj jako jediné řešení pro národy, které zápasí za své osvobození. Ve skutečnosti se nic nezměnilo, jenom to, že jsem si mnohem lépe vědom toho, jak můj marxismus se hlouběji zakořenil a očistil.“ Takové výrazy připomínají téměř slova světců, kteří se pro Kristovo poselství vydávají na cesty, o nichž tuší, že je přivedou k smrti.

A přece je podobný zápal beze vší pochybnosti právě převrácené náboženství; člověka tu jakoby maně napadá staré přísloví, že ďábel je opice, napodobitel Boha. Neboť Che Guevara tušil, že to bude jeho poslední cesta; ale teroristické akce mu platily za prostředek k uskutečnění pozemského ráje.

Pokusil jsem se vám v této přednášce naznačit, že s marxismem se můžeme smysluplně konfrontovat jediné tehdy, když jej pochopíme jako zaokrouhlené shrnutí ideologických mýtů, které charakterizují novověk – a že právě proto nestačí soustředit palbu jen na marxismus. Čeho se nám nedostává, je právě konfrontace s novo-

dobým myšlením, jehož nejsme o nic méně dětmi než marxisté, a zároveň s marxismem v nás, s těmi podzemními přesvědčeními, které marxismus sice vyjádřil, ale na kterých se i my podílíme a jež jsou vysvětlením onoho kouzla, jímž působí na mnohé naše současníky. I my věříme v pokrok, i my se kloníme k tomu vidět jej v osvobození, i my se stále znovu dáváme svěst k tomu, že následujeme nauky a běháme za vůdci, kteří nám zvěstují nový spasený svět; žádný div, že mladí lidé se přiklánějí k marxismu, který to všechno zastává daleko výrazněji a radikálněji.

Proto odpověď na marxismus nebude oslavné vynášení demokracie, jakkoliv demokratická forma státu jako systému kontroly svých vládních činitelů má svou hodnotu; nikoliv farizejské tvrzení, že jsme už skoro dosáhli jakéhosi ráje, který by nám mohli marxisté rozbourat; a hlavně ne představa, že z novověkých nauk lze vyvodit důsledky, které by byly s marxismem v diametrálním rozporu. Odpověď musí být spíš ta, že jsme sice díky vědě a technice lecčeho dosáhli, že se nám v ekonomické, sociální a politické oblasti podařilo, a doufejme i nadále bude dařit, vyrovnat se s mnohými problémy – že však každý pokus tento svět radikálně změnit anebo dokonce přeměnit v ráj nemůže s sebou přinést leč krev a slzy a že k podstatě člověka patří přijmout svět, který je nedokonalý a takový i zůstane. Oč nakonec běží, to není lidský bůh na konci dějin, to nejsou radikální pokroky a konečná řešení, nýbrž tak prosté věci jako vzájemná ochota k výpomoci, trpělivost s druhými a se sebou samým, uznání vazeb, které jsou nám třeba i nepříjemné, zkrátka celá ta stupnice oněch vlastností, jímž se kdysi říkalo ctnosti a které se dnes, jak se zdá, netěší dobré pověsti. Nu a že takové přesvědčení a postoje se mohou v lidské společnosti udržet jen na základě náboženské víry, která zakotvuje smysl a dokonání našeho života jinde než v tomto světě, o tom jsem osobně hluboce přesvědčen; abych vás však o tom přesvědčil, pokud by toho bylo zapotřebí, musel bych započít s novou přednáškou.

Studie I, č. 61, Řím 1979, s. 19–34, z německého originálu přeložil Karel Skalický.

K další četbě

- LOBKOWICZ, Mikuláš: *Duše Evropy*. Praha: Vyšehrad, 2001. 189 s.
- LOBKOWICZ, Mikuláš: *Demokratizace univerzit a křesťanská kultura: tři přednášky*. Praha: Omnipress, 1991. 48 s. (třetí přednáška Křesťanství, kultura a inkulturace, s. 28–41)
- LOBKOWICZ, Mikuláš: *Marxismus-Leninismus in der ČSR*. Dordrecht: D. Reidel, 1961. 267 s.
- LOBKOWICZ, Mikuláš a PRINZ, Friedrich (edd.): *Schicksalsjahre der Tschechoslowakei 1945–1948*. München: Oldenbourg Verlag, 1981. 181 s.



Poutní kostel sv. Jana Nepomuckého na Zelené Hoře

Katolická církev, historici a církevní dějiny

TOMÁŠ PETRÁČEK

K dalším publikacím, vytvořeným v rámci Projektu, patří soubor statí s názvem *Eseje o povaze církevních dějin*. Přispěli do něj významní odborníci, kteří se tomuto specifickému oboru věnují v českém prostředí (František X. Halas, Jan Horský, Zdeněk R. Nešpor, Jaroslav Vokoun, Pavel Ambros a další). Jako příklad uvádíme text Tomáše Petráčka, který se dlouhodobě věnuje problematice katolického modernismu a dějinám katolické církve na přelomu 19. a 20. století v evropské perspektivě.

Mezi zajímavé otázky, které se týkají církevních dějin, jistě patří i problematika vztahu institucionální církve k tomuto oboru. Již od počátku patří zaznamenávání důležitých událostí dějin spásy a dějin církve k typickým znakům křesťanského náboženství. Pro křesťanskou reflexi minulosti je příznačné nejen vidění dějin jako dějin spásy, dějin Božích zásahů a víra ve vedení církve Duchem svatým, ale rovněž i specifická schopnost západní církve podívat se na svou minulost kriticky, pojmenovat chyby a vyznat je před Bohem. Volání po reformě církve a křesťanské společnosti patří mezi konstanty křesťanského náboženství po většinu jejich dějin. Po většinu svých dějin dokázala katolická církev také velmi vážně brát historickou dimenzi své pozemské existence a více či méně pružně reagovat na proměny společnosti, a po mnohá století dokonce určovat její vývoj a humanizovat ji silou evangelia.

Samozřejmost existence a sebepojetí katolické církve porušila nejprve reformace a později radikální proudy osvícenství, které obratně využívaly sporných momentů církevních dějin k nabourání církevního nároku na dominantní, až monopolní postavení ve společnosti v morální a vzdělávací oblasti. Nicméně teprve v 19. století se zrodem moderního antiklerikalismu byla církev podrobována tvrdé soustavné kritice a dějiny církve posloužily jako jeden z nejúčinnějších nástrojů podlamování autority a prestiže církve ve veřejném prostoru. Byla to doba, kdy se historická věda a historici sami těšili ve společnosti neuvěřitelné vážnosti a respektu. Národy a státy se pyšnily svojí starobylostí a slavnou minulostí, která představovala jednu z konstitutivních složek jejich identity.

Mezi významné události 19. století patří i italské sjednocení, které bylo završeno obsazením církevního státu roku 1870. Zánik církevního státu byl Svatým stolcem přijat krajně nepřátelsky jako historická křivda a nespravedlnost a na dlouho předurčil naladění a mentalitu klíčových osob římské kurie. Kromě snů o obnově monarchií ve Francii a Neapolsku a následné restituci církevního státu sáhl papež Pius IX. ke konkrétním disciplinárním opatřením proti novému státu, jako byly italským katolíkům vydané zákazy podílet se na chodu státu, chodit k volbám a podobně. Papež se prohlásil za vatikánského vězně, aby tak nic nemohlo navodit zdání legitimacy pro zrušení církevního státu.

Reakcí italského státu na postoj papežství byly konfiskace majetku, eliminace církve z veřejného prostoru, školství i v zákonodárství, ale také nové učebnice, které lícily papežství jako hlavní překážku italského sjednocení a notorického škůdce italské státnosti. Učebnice a další historická publicistika zcela přeinterpretovávaly obraz papežství a jeho role v dějinách Itálie. Zatímco ještě okolo roku 1848 se Italové dívali na papežství jako na symbol italské jednoty a možného vůdce sjednoceného státu, o třicet let později začala antiklerikální italská vláda a elity nového státu budovat přesně opačný obraz role papežství v dějinách Itálie.

Právě v této atmosféře a z těchto důvodů vydává papež Lev XIII. 18. srpna 1883 svůj apoštolský list O studiu historie s názvem *Saepenumero considerantes*. V něm největší papež 19. století, který pronikavě změnil život církve v řadě oblastí a dokázal ostře vidět hloubku problémů společnosti a církve své doby, stanovuje principy pro práci historika a církevní chápání historické vědy.

Bezprostřední pohnutkou pro vydání apoštolského listu bylo systematické budování negativního obrazu minulosti papežství a církve ve vztahu k italskému národu a vlasti. Principy, které papež v tomto listu předpokládá, mají ale obecně širší platnost a pro historiky katolické konfese jsou platné a vlastně i církevněprávně závazné nadále.

Apoštolský list *Saepenumero considerantes*

List je jako obvykle u tohoto typu dokumentů adresován přímo významným kuriálním představitelům, kteří jsou odpovědní za instituce spravující památky a dokumenty minulosti církve, tedy proslulý Tajný vatikánský archiv a Vatikánskou knihovnu,¹ ale jeho slova směřují obecně k historikům, archivářům a všem lidem, kteří se zabývají studiem dějin. Hned v úvodu papež hořekuje nad tím, jak jsou v současné době i největší papežové dějin obviňováni jako pyšní, panovační a nezdravě ctižádostiví lidé. Znovu a znovu se ozývá křik, že církev bránila a škodila pokroku a rozvoji lidské civilizace. Ze všech těchto důvodů papež soudí, že „dnes více než kdykoliv jindy v minulosti lze říci, že se historická věda jeví jako spiknutí proti pravdě“.² Lež se dostala nejen do historických spisů, ale šíří se v nesčetných pamfletech, v novinách a časopisech a do svůdných divadelních kousků.

Až příliš mnozí zneužívají historické paměti jako nástroj k páchání nepravosti.

Jak vidíme v úvodu, papež si uvědomil, že katolická církev výrazně prohrává zápas o obraz své minulosti ve veřejném prostoru. A mělo být ještě hůře, protože „stejný způsob pojednání historie se dostal do škol, učebnice jsou plné lží a učitelé sami jim často snadno podléhají“. Papež charakterizuje výuku dějin v italských školách slovy: „Aniž bychom se věnovali detailům, dějiny jsou obecně podávány tak, aby v nich církev vypadala podezřelá, papežové opovržením hodní a především se snaží přesvědčit dav, že světská vláda papeže je překážkou rozvoje a velikosti italského národa.“³ Papež si v této době všímá přednostně vztahu mezi církví a státem, potažmo italským národem, a jde mu o obhájení morálního nároku na samotný princip světské vlády papeže, který byl předtím slavnostně potvrzen například v dokumentu *Nostra Cura*, kde oddělení církve a státu či tvrzení, že papeži nepřísluší světské panování, jsou zařazena na syllabus odsouzených omylů moderní doby.

Tváří v tvář těmto útokům papež konstatuje, že „celé dějiny přiznávají papežství nezměrné zásluhy o Evropu a zvláštěním způsobem o Itálii“. Především podle něj udrželi náboženskou jednotu, což je „nevýslovné dobro“ (*permagna sane populis bonum*). Po celá staletí bránili Itálii proti barbarským vpádům a papežství bylo jediným garantem italské svobody, nezávislosti a civilizace. Připomíná výslovně dvě slavné bitvy, které vedly ke zničení



Kostel sv. Václava
ve Zvoli

hord nepřátel Itálie a křesťanstva na pláních Lombardie a ve vlnách Lepanta, přičemž „výpravy do Svaté země vyhlášené papeži založily slávu a moc italského námořnictva“.⁴ Až nyní se list dostává k tomu, že Itálie vděčí právě papežství za valnou většinu svých výdobytků v oblasti vědy a umění a italské státy se učily od papežského státu v oblasti zákonů, vytrvalosti a stylu života.

Tuto úvodní pasáž končí slovy: „Z těchto a mnoha dalších důvodů je jasně patrné, že každý, kdo tvrdí, že papežství samo nebo jeho světské panování škodila italskému národu, vědomě lže a snaží se záměrně klamat se zločinným cílem otrávit dějinný obraz, což je o to odpornější, že se často jedná o Italy katolicky vychované.“⁵ Poté se obrací k obecnějším úvahám o smyslu a poslání historie a historické vědy a definuje, co církev očekává od historiků.

Papež ani nemůže uvěřit, jak „veliké zlo“ (*capitale malum*) vzniká, když se historie stává otrokem stranických cílů a lidských vášní. „V budoucnu již nebude učitelkou života a pochodní pravdy“, jak ji právem označovali předkové, nýbrž bude lichotit nectnosti a podlézat zkaženosti, především mládeže, jejichž mysl naplní zvrácenými smyšlenkami a odvede je od života mravného a důstojného. „Historie má totiž zvláštní moc zaujmout a získat horoucí srdce mladých lidí.“ Obrazy minulých událostí a portréty velkých osobností si snadno získají pozornost mládeže a natrvalo zůstávají v jejich mysli. Jakmile jed pomluvy otráví duši mladého člověka, je obtížné, ba téměř nemožné ji vyléčit. Jen málokdo má později čas na důkladné a zralejší studium dějin a s přibývajícím věkem se lidé spíše jen utvrzují ve svých názorech.⁶

Po těchto postřezích podává papež i návod, jak tomuto nebezpečí čelit. Proto je nanejvýš nezbytné za každou cenu zabránit tomu, aby se ze „vznešeného povolání“ historika nestal nástroj odporného zla ve veřejném i soukromém životě. Je třeba, aby se učení a vzdělání muži oddali psaní dějin takovým způsobem, aby „historie byla pravdivým a poctivým zrcadlem minulých událostí“, a tak, aby urážlivá obvinění proti římským papežům byla zdařile a kompetentně vyvrácena náročnými a zralými výzkumy. Proti líbivým míněním je třeba postavit vzdělané kritické myšlení.

Jádro apoštolského listu a základní pokyn, který papež dává historikům, nacházíme zde: „Hlavním nástrojem v boji proti lži a překrucování je návrat k pramenům se stálým vědomím, že základním pravidlem historie je nelhat a druhým zákonem je nebát se říci pravdu, aby se historik vyhnul podezření, že někomu straní nebo že něco zakrývá.“⁷ Jinými slovy papež s užitím doslovné citace z Ciceronova spisu *De oratore* II, 15 říká, že historici mají povinnost respektovat prameny a držet se nestranně při svém výzkumu a hlavně při prezentaci svých výsledků

principu říkat pravdu, a to celou pravdu. Je zjevné, že Lev XIII. byl přesvědčen, že právě pravdivý a poctivý pohled na dějiny nemůže než zdůraznit pozitivní přínos církve a papežství dějinám Itálie a Evropy a že právě takový styl výzkumu a psaní o dějinách bude nejlepší zbraní proti pomlouvačným kampaním, kterým papežství a katolická církev obecně v té době musela čelit.

V závěru papež připomíná, že péče o dějiny pro církev není nic nového. Již od svého založení církev shromažďovala a uchovávala cenné dokumenty ke své minulosti, které v jen trochu klidnějších časech církevní historici jako Eusebius, Sokrates, Sozomius a další začali zpracovávat. Po pádu římské říše dějepisce stejně jako všechny ostatní obory našlo své jediné útočiště v kláštrech a kromě duchovenstva se mu nikdo nevěnoval. Kdyby nebylo klášterních análů, neměli bychom pro dlouhá desetiletí vůbec žádné prameny ani k obecným dějinám.

Tato historická argumentace má prokázat kompetenci církve v otázkách historie a jako vzor vědecké práce podává apoštolský list také několik konkrétních jmen. Z pozdějších dějepisců vyzdvihuje papež Baronia, který spojoval erudici a přesný úsudek, a Muratoriho, který shromáždil nesčetné prameny k dějinám Itálie, i když, jak zdůrazňuje papež, jeho spisy obsahují mnohé, co zasluhovalo cenzurní zásah. Je patrné, že ještě na konci 19. století církevní představitelé považují církevní dohled nad historickou produkcí za žádoucí a prospěšný. Pro filosofii dějin je nejvýznamnějším autorem a autoritou svatý Augustin a všichni ti, kteří šli později v jeho stopách. Jak tedy Lev XIII. konstatuje, „církev se tedy v každé době velmi zasloužila o historickou vědu“.⁸

Kvůli odražení zlovolných útoků je třeba dát k dispozici, nakolik je to možné, všechny písemné prameny, které spravuje Svatý stolec. Rovněž vatikánská knihovna dá k dispozici své fondy k historickým studiím. Bohu díky přicházejí zástupy badatelů, kteří chtějí studovat prameny poznání minulosti při hledání pravdy. „Celé dějiny mocným hlasem svědčí o tom, že existuje Bůh, který v proměnách času ve své moudré Prozřetelnosti vede věci časné i věčné a navzdory odporu smrtelníků tak, aby všechno nakonec prospívalo k růstu svaté církve. A dějiny svědčí i o tom, že nad sebevětším násilím a útoky papežství vždy vítězí a jeho protivníci skončí ve zklamání a hanbě. Dějiny rovněž dokládají, že již od založení Říma bylo Boží prozřetelností určeno, že poskytne bezpečný domov a trůn nástupcům svatého Petra, aby odsud, z jediného místa a nezávisle na každé světské moci, vládl veškerému křesťanstvu. A každý, kdo se tomuto úradku Božímu protivil, dříve nebo později tvrdě narazil.“⁹

A protože celé dějiny potvrzují nepomíjející Boží zaslíbení daná církvi, je zcela nerozumné a škodlivé pro stát

a společnost kvůli falešným argumentům jen zdánlivě opřeným o historická bádání vést zápas proti katolické církvi a papežství. Všichni, kterým opravdu záleží na prospěchu národa a společnosti, by měli nasadit všechny své síly, aby se odstranily příčiny těchto neblahých střetů a aby se podle možností napravily křivdy způsobené církví a dostálo se jejím oprávněným a zákonitým nárokům. K tomu mají přispět i všichni ti, kteří se zabývají studiem minulosti, a papež jim k tomu uděluje své apoštolské požehnání.¹⁰

Konkrétní naplňování leoninských principů historické práce

Papež Lev XIII. dokázal citlivě rozeznávat znamení doby a snažil se podle svých možností na ně reagovat. Pokusil se o smír s demokratickým a republikánským zřízením ve Francii v devadesátých letech devatenáctého století, úspěšnější byl v otázce sociálních zápasů své doby. V představeném dokumentu vydal jakési církevní směrnice pro práci historiků, speciálně historiků církevních, protože o dějiny církve a dějiny papežství jde v tomto dokumentu a v dobovém diskursu především. Stejně jako u jiných církevních dokumentů jsou velmi důležité i další kroky, které příslušný dokument následují, neboť ty představují svým způsobem výklad, případně korekturu daných dokumentů. V rámci stručného eseje zmíníme pouze základní linie dalšího vývoje církevního dějepisectví.

Jedním z opatření, které Lev XIII. nařídil už v roce 1880, bylo otevření Tajného vatikánského archívu a zpřístupnění fondů badatelům bez konfesního omezení. Hlavní důraz byl kladen na profesní kvalifikaci zájemců o studium v archívu. Během následující dekády vzniklo v Římě hned několik významných historických pracovišť jednotlivých evropských států, které se specializují právě na studium dějin Svatého stolce a jeho vztahů s příslušnou zemí a jejich místních církví. Tyto instituty se zasloužily o vydávání kritických edic dokumentů k církevním dějinám. Také archívy jednotlivých římských kongregací se postupně zpřístupňovaly a tento proces trvá nadále.

Pokud jde o církevní dějiny, tady musíme pečlivě rozlišovat. Není sporu o tom, že i na přelomu 19. a 20. století a ještě hluboko do století dvacátého převládá apologetický styl církevního dějepisectví. Na teologických fakultách se budoucí kněží připravovali na to, jak argumentovat proti kritice církve z hlediska problematických míst jejích dějin. Dějiny církve se tak mírně nebo více retušovaly, zdůrazňovala se míra zkaženosti odpůrců a nepřátel církve, probíhal zápas o základní interpretaci některých



Věž kostela sv. Václava v Mikulově

kapitol evropských dějin, jako například křížových výprav. I dějiny měly dokázat morální, duchovní a civilizační nadřazenost katolické církve nad všemi nekatolickými konfesemi, ostatními náboženstvími a samozřejmě nevěrou. Chyby a viny se přiznávaly pouze u individuálních selhání, například renesančních papežů či středověkých prelátů a panovníků. Ještě roku 1910 se dostal do vážných problémů historik a kněz Max von Sachsen, když napsal a vyznal, že na velkém schismatu roku 1054 měla svůj podíl viny i katolická církev.

Mimo tuto jistou konceptuální zablokovanost či nahlášení katolických církevních historiků ale ve stejné době probíhá pozoruhodné hnutí stovek katolických kněží, historiků po celé Evropě, které se podílí na studiu místních a regionálních, národních a státních dějin a zanechávají po sobě dodnes cenné historické práce. Jenom v českých dějinách například studie Františka Vacka k sociálním dějinám středověku, edice a soupisová díla Antonína Podlahy či Františka Teplého dodnes neztratily nic ze své hodnoty. Pohled do *Časopisu katolického duchovenstva* ukazuje, že katoličtí kněží té doby dobře ovládali nové metody a principy historické vědy a jejich

příspěvky jsou často rovnocenné pracím profesionálních a uznávaných historiků své doby.

Problémy nastávaly v situaci, kdy se v církvi změnila atmosféra v době pontifikátu papeže Pia X. a kdy historici objevili a hodlali zveřejnit zjištění, která zpochybnila některé zděděné tradice katolické církve. Analogicky se situací v biblické vědě i v oblasti historické vědy převládalo u určujících prelátů římské kurie přesvědčení, že v rozkolísané době technologické a průmyslové revoluce, sociální modernizace a politické změny církev nemůže strpět kritické zkoumání a případně revizi tradičních pohledů a interpretací své minulosti. Řada významných katolických historiků, například francouzský učenec Msgr. Luis Duchesne či belgický jezuita Hippolyte Delehay, čelí obviněním z modernismu, jejich díla jsou cenzurována či zakazována. Situace sice nebyla tak dramatická jako právě v biblické vědě, ale doba anti-modernistické hysterie si vyžádala své oběti i v řadách katolických historiků.

Dlouhodobě mělo zásadní dopad rovněž další rozhodnutí papeže Lva XIII., které s naším tématem souvisí, a to založení pracovní skupiny *Commisio Leonina*, která měla vydávat kritickou edici spisů svatého Tomáše, který byl roku 1879 prohlášen za vzor filosofické a teologické práce v katolické církvi. Většina tehdejších teologů přistupovala k Tomášovým pracím jako k lomu, odkud mohou dle libosti vybírat vhodný kamínek zapadající do vlastních konstrukcí, aniž by se zajímali o celek Tomášova díla, o kontext jeho myšlení či o vývoj Tomášova myšlení v té či oné konkrétní otázce. Překvapivě se zjistilo, že není znám ani kritický soupis jeho děl a jejich chronologie relativní i absolutní. Na konci 19. století tak započala dlouhá cesta k poznání skutečného historického Tomáše a jeho zařazení do kontextu dějin myšlení 13. století.

Závěrem

Církevní dokument Lva XIII. k poslání a stylu historické práce byl vyvolán skutečností, že již tehdy prohrávala církev zápas o obraz své minulosti ve veřejném mínění. Již tehdy se také soustřeďovala na apologeticky zaměřené vysvětlování a vyvracení bludů. Nespornou proměnu mentality v porovnání s tehdejší dobou ilustruje skutečnost, že například křížové výpravy jsou v oficiálním papežském dokumentu stále ještě prezentovány jako jednoznačně pozitivní událost, byť především pro italskou námořní moc. Papež zdůrazňuje potřebu vlastní soustavné historické práce, která bude dle přísných vědeckých kritérií založená na solidních výzkumech primárních pramenů. Nepodceňuje přitom ani vliv školství a publicistiky pro formování dějinného obrazu většiny

populace. Jeho důraz na vyřčení pravdy, a to celé pravdy, ke které se historik propracovává, neztrácí svou hodnotu ani dnes.

Jaké jsou základní úkoly církevního dějepiscectví z hlediska jejího poslání v církvi dnes? Situace se v mnohém oddramatizovala tím, že historie už nehýbe společností tak jako v 19. století a nepatří mezi základní orientační a orientující momenty člověka moderní doby. Protože institucionální církev už ve většině evropských zemí není silný mocenský hráč ve společnosti a státu, tlak vůči ní v minulosti vyvíjený uměleckými a intelektuálními elitami, publicistikou a školským prostředím zeslabuje. Dokonce se objevují i náznaky jisté vlny sympatie ke katolicismu jako k zajímavému a nosnému menšinovému prvku. Katolíci se tak stávají součástí alternativních proudů například v české společnosti. Velké množství předsudků, nenávisti a demagogie ve vztahu k minulosti církve a papežství ovšem přetrvává a svět internetových diskusí o tom podává nepřeborně svědectví.

Přesto se domnívám, že se církevní dějepiscectví dnes nachází ve zvláště dobré výchozí pozici. Je možné bez omezení a mocenských zásahů kriticky zkoumat minulost církve a tematizovat i ta nejproblematictější místa. Zvláště papež Jan Pavel II. svým vyznáním vin v jubilejním roce 2000 a řadou dalších kroků poukázal na nutnost uzdravení historické paměti církve a potřebu důkladně prozkoumat především problematická místa dějin církve. Nikoliv omluvy, ale vyznání viny opřené o důkladnou znalost minulosti může uchránit církev od opakování stejných chyb a poklesků. Zvláště důležité je podívat se na „alternativní dějiny“, dějiny promarněných příležitostí. Nelze vážně tvrdit, že dějiny církve proběhly vždy nejlépe, jak mohly. Častokrát připomínají spíše přehlídku promarněných příležitostí, kdy stačilo málo a dějiny církve a společnosti se mohly vyvíjet lépe a humaněji. Právě v církevních dějinách by se historie neměla psát z pozice vítězů, ale měli bychom ukázat všechny dobové proudy a nebát se ukázat myšlenky a postoje těch, kteří tehdy sice prohráli svůj zápas, ale jejichž přístupy byly evangelijnější a nosnější. Samozřejmostí snad už je nepsat dějiny stylem „padouch nebo hrdina, všichni jedna rodina“ a omlouvat selhání, neschopnost a zločiny příslušností ke správnému táboru, národu, konfesi, řádu či teologickému směru.

Stejně důležité jako kritické zkoumání a pravdivé vyznávání selhání a poklesků, ba možná ještě důležitější je studium a prezentace civilizačního díla, které křesťanství a katolická církev za dobu své existence vybudovala. Ukázat, co vše z evropské civilizace a národních kultur je vytvořeno a formováno křesťanstvím, jak mnohé vymoženosti naší civilizace, pokládané za samozřejmost a právě tak přijímané a konzumované, jsou dány staletí

trvajícím a evangeliem motivovaným a inspirovaným zápasem o humanizaci evropského státu a společnosti. Ostatně samo kritické zkoumání své minulosti, ona schopnost sebereflexe svého jednání v minulosti jako jedince i jako příslušníka nějakého společenství je přece něco specificky západního, něco, co vypadá na první pohled jako slabost, ale ve skutečnosti je zdrojem síly.

Psaní dějin a debata o nich je součástí terapie společenství, jsou to naše dějiny, ne jejich, nějakých vzdálených cizích lidí, dějiny by neměly být ani nástrojem k polemické bojovnosti vůči ostatním, ani důvodem k sebemrškačské lítostivosti. Církevní dějiny jsou dějiny působení, účinku evangelia (*Wirkungsgeschichte*), díky nim poznáváme, které koncepty se osvědčily, co naopak jen přineslo zklamání a neúspěch. Společenství, které není schopné poznat, pojmenovat a vyznat své omyly, je odsouzeno upadat do nich stále znovu a znovu. Lze tedy doufat, že církevní dějiny budou mít své místo i nadále na teologických fakultách a že kritická reflexe minulosti se bude těšit stálé pozornosti intelektuálních i institucionálních elit církve. Pokaždé, když církev zapomínala, ignorovala, nebo dokonce popírala historickou dimenzi

své existence, svůj bytostně dějinný charakter, tvrdě za to platila. Právě 19. století o tom podává výmluvné svědectví.

Poznámky

1. V dalším textu budeme odkazovat na edici dokumentů *Lettres Apostoliques de S.S. Léon XIII.* Tome I. Paris 1886, s. 196–212.
2. „*lisdem vero machinationibus et hodie datur opera ut, si unquam alias, certo hoc tempore illud vere dici possit, artem historicam conjuratiōnem hominum videri adversus veritatem*“, tamtéž, s. 198.
3. Tamtéž, s. 200.
4. Tamtéž, s. 202.
5. Tamtéž, s. 204.
6. „*Futura quippe et non magistra vitae neque lux veritatis, qualem esse oportere veteres jure dixerunt, sed vitiorum assentatrix et ministra corruptelae.*“ Tamtéž, s. 204.
7. „*Primam esse historiae legem ne quid falsi dicere audeat: deinde, ne quid veri non audeat, ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis*“, tamtéž, s. 206.
8. „*Igitur si de disciplinis historicis optime omni memoria Ecclesia meruit, mereat et in praesens: praesertim quod ad hanc laudem ipsa ratione impellitur temporum*“, tamtéž, s. 206–208.
9. Tamtéž, s. 208–210.
10. Tamtéž, s. 210–212.



Kostel sv. Víta v Českém Krumlově

Přehled aktivit projektu

V rámci Projektu vznikly nové historické kurzy, nebo byly různými dalšími aktivitami a metodami inovovány kurzy stávající. Projekt byl zaměřen na podporu magisterské specializace Církevní dějiny, jeho záběr byl ale vzhledem k výuce širší. Byl nasměrován k celku výuky na Historickém ústavu FF MU, tedy i na kurzy jiných specializací a kurzy výběrové.



1. TVORBA STUDIJNÍCH MATERIÁLŮ

1.1 Původní publikace:

- Jiří Hanuš (ed.): Křesťané a socialismus 1945–1989. CDK, Brno 2012, 408 s.
- Jiří Hanuš (ed.): Eseje o povaze církevní historiografie. CDK, Brno 2012, 188 s.

1.2 Překlady zahraničních publikací:

- Jiří Hanuš (ed.): Čítanka historických textů. Církevní dějiny. CDK, Brno 2013, 352 s.
- Philippe Boutry: Papežství a kultura v 19. století. Učitelství úrad, pravověrnost, tradice. CDK, Brno 2012, 67 s.
- Stefan Berger – Heiko Feldner – Kevin Passmore (eds): Jak se píše historie. Teorie a praxe. CDK, Brno 2013, 415 s.
- Klaus Schatz: Všeobecné koncily. Ohniska církevních dějin. CDK, Brno 2013, 281 s.

2. AKTIVITY V RÁMCI STANDARDNÍCH VÝUKOVÝCH METOD

2.1 Nové a inovované kurzy na Historickém ústavu FF MU: viz str. 48

2.2 Multidisciplinární kolokvia:

- Jezuitské misie v Paraguayi (17.–18. století). Hosté: Lenka Zajícová, Tim Noble a Jan Novák – 15. března 2012
- Cyrilometodějská tradice. Hosté: Vladimír Vavřínek, Pavel Suchánek, Jaroslav Šebek a Walerián Bugel – 25. dubna 2012



- Lenin – Kontinuita a/nebo diskontinuita ruských dějin? Hosté: Radomír Vlček, Petr Horák, Kateřina Hloušková, Jan Holzer, Pavel Boček, Denisa Nečasová, Zbyněk Vydra, Vít Hloušek, Ivana Ryčlová, Jiří Hanuš – 29. listopadu 2012
- Cyrilometodějská tradice II. Hosté: Ivana a Tim Noble, Jiří Macháček, Veronika Rodriguezová, Aleš Filip – 15. dubna 2013

2.3 Diskusní fóra ze zahraničními profesory:

- Valentina Lepri (Itálie): Rozšíření italské politické kultury v období renesance. – 8.–9. listopadu 2011
- Dieter-Anton Binder (Rakousko): Dějiny svobodných zednářů. – 23. října 2012
- Hans-Christof Kraus (Německo): Bismarck, konzervativci a kulturní boj v německé říši. – 24. dubna 2013
- Julia Konstantinovskiy (Velká Británie): Duchovní tradice Filokalie – moralita, nebo něco zcela jiného? – 20. května 2013
- Marek Rembierz (Polsko): Antiklerikalismus: témata a polemiky – 31. října 2013
- Zsigmond Csoma (Maďarsko): Vinařství v habsburské monarchii 19. století. – 27. listopadu 2013

2.4 Práce studentů historie na FF MU publikované v časopisu *Církevní dějiny*:

- Vojtěch Kroužil: Umění české reformace (1380–1620). CD č. 7/2011
- Tomáš Jelínek: Katolická církev a její vztah k hudbě v prvních dvou desetiletích 20. století. CD č. 8/2011
- Petr Husák: Exkurze po církevních památkách jihomoravského regionu. CD č. 9/2012
- Michaela Kosařová: Eschatologie v reformačním prostředí. Očistec a peklo v době reformace. CD č. 10/2012
- Aleš Vohnický: Česká barokní pouť ve středoevropském kontextu (na příkladu Dubu nad Moravou). CD, č. 11/2013
- Ester Pučálková: Kázání Ferdinanda císaře. CD č. 12/2013

3. AKTIVITY V RÁMCI ALTERNATIVNÍCH VÝUKOVÝCH METOD

3.1 Jednodenní exkurze věnované historickým a církevním památkám (odborný průvodce Martin Motyčka):

- Jihomoravský region (Rajhrad, Pasohlávky, Mikulov, Valtice, Poštorná, Břeclav, Hustopeče) – 1. listopadu 2011



- Město Brno (Diecézní muzeum, kostel Nanebevzetí Panny Marie na ul. Jezuitská, kostel Neposkvrněného početí Panny Marie na ul. Křenová, kostel sv. Jana Křtitele a sv. Jana Evangelisty na ul. Minoritská) – 9. května 2012
- Region Moravského krasu (Vranov u Brna, Šebrov-Kateřina, Adamov, Křtiny, Jedovnice, Senetářov, Březina) – 9. října 2012
- Žďár nad Sázavou a okolí (Zvole nad Pernštejnem, Bobrová, Zelená Hora, Žďár nad Sázavou, Tasov, Jasenice) – 16. května 2013
- Jihočeský region (Chlum u Třeboně, Třeboň, Vyšší Brod, Český Krumlov, Chvalšiny, Kájov, Zlatá Koruna, Římov, Nová Říše) – 26.–27. září 2013

3.2 Studijní cesty do zahraničí:

- Po stopách Martina Luthera (Německo), odborný průvodce Ondřej Jakubec, 16.–20. dubna 2012
- Po stopách Jana Amose Komenského (Německo), odborný průvodce Jiří Hanuš a další, 15.–19. října 2012
- Po stopách Františka z Assisi (Itálie), odborní průvodci Aleš Flídr, Ivona Foletti, Tomáš Malý a další, 21.–28. dubna 2013
- Po stopách Jana Kalvína (Švýcarsko), odborní průvodci Ondřej Jakubec a Tomáš Malý, 21.–27. října 2013

3.3 Studijní pobyty s modulovou výukou:

- Jezuitské misie v Paraguayi v 17. století. Hosté: Tomáš Malý, Kateřina Bobková-Valentová, Oldřich Kašpar, Kristýna Obrdlíková – Daňkovic, 14.–18. května 2012
- Romantika a touha po dobrodružství. Hosté: Ondřej Herzán, Tomáš Malý, Denisa Nečasová, Petr Dvořák, Jan Pohunek, Jana Poláková, Jiří Němec, Jaromír Blažejovský – Daňkovic, 11.–15. března 2013

Exkurze po církevních památkách jihomoravského regionu

Vývoj jednotlivých umělecko-historických období, jež vždy charakteristickým způsobem ovlivňují také architektonický či obecněji umělecký výraz dané doby, představuje přirozeně velice zajímavé téma umožňující nahlédnout do proměňující se mentality člověka či konkrétního lidského společenství a v našem případě zvláště církve. Právě sakrální památky se totiž ocitly v centru pozornosti exkurze, jež proběhla v režii Historického ústavu FF MU 1. listopadu 2011.

Exkurze nabídla příležitost se více seznámit a takřkajíc si „osahat“ nejen konkrétní projevy zmíněného vývoje umělecko-historického, ale také proměny liturgického prostoru od pozdně gotického pojetí až po moderní projekty počátku 90. let 20. století. Zároveň bylo možné se na jedné straně přesvědčit o možnosti plodného dialogu mezi moderním a starším uměním a na druhé straně si uvědomit důležité specifikum sakrálních staveb: vedle aspirací uměleckých a duchovních často akcentují i cíle pedagogické nebo lépe řečeno pastorační, což je pochopitelné a trefně to vystihl například i kardinál Joachim Meisner, když upozornil na skutečnost, že mnohdy „...kostelní prostor utváří vědomí víry společenství věřících hlouběji a nenápadněji než hlásání slova“.¹

Takřka symbolicky bylo naší první zastávkou místo, jež se svou tradicí hlásí až k době velkomoravské a k působení sv. Cyrila a Metoděje. My jsme sem ale přišli obdivovat především jednu z nejvýznamnějších sakrálních staveb na jižní Moravě: rajhradský chrám sv. Petra a Pavla. Průčelí chrámu z konce 17. století, zdobené mozaikovým obrazem Neposkvrněného početí Panny Marie, doplnila v první polovině 18. století stavba navržená Janem Blažejem Santinim-Aichlem. Po vstupu do chrámu si lze všimnout sochy knížete Břetislava z druhé poloviny 19. století od Emanuela Maxe, jež připomíná, že právě tento panovník stál v 11. století u založení místního benediktinského proboštví.² Návštěvník se však může nechat oslovit zejména Santiniho využitím dynamiky napětí světla a stínu či jednoty celého prostoru a akcentovaného detailu výtvarné výzdoby interiéru, jež je vedle jiných především dílem sochaře Ondřeje Schweigla a malíře Jana Jiřího Egtense. Presbytář je oddělen výrazným triumfálním obloukem, který však zároveň soustřeďuje pozornost i do prosvětleného středového prostoru jednolodního chrámu. Ten je završen mohutnou klenbou s iluzivní

malbou nebes, která celý interiér otvírá do velkoryse pojatého prostoru, jež jakoby usiloval o překročení skutečnosti lidské existence na tomto světě. Zpět do reality však návštěvníka uvede pohled na klášterní budovy stojící kolem chrámu, které mlčky svědčí o snaze komunistického režimu zlikvidovat vše, co se jen těžko mohlo snášet s představou o dokonale ateistické společnosti.

Poněkud jiné poselství zpřítomňuje další chrám, který jsme navštívili. Jde o malý venkovský kostel sv. Anny v Pasohlávkách. Pozdně barokní stavba totiž poukazuje na zmíněný dialog baroka a moderního umění v podobě úpravy interiéru z počátku 90. let 20. století. Prostoru dominuje směle pojatý oltář Pavla Šlegla ve tvaru studny, jehož součástí je i sedes pro kněze. Oltář tak odkazuje na novozákonní příběh samařské ženy rozmlouvající s Kristem, který jí zde nabízí vodu věčného života. Oltářem však zmíněný dialog dvou umělecko-historických epoch nekončí. V jeho blízkosti je umístěn ambon v podobě vinného keře, po stranách kostela křížová cesta Karla Rechlíka a v presbytáři je do klasického barokního retabulového oltáře vtělen obraz sv. Anny s Pannou Marií od malíře Petra Štěpána. Moderní však nikterak nepopírá starší barokní umění, naopak na ně jemně navazuje, doplňuje, co bylo v běhu času zničeno, a zhmotňuje to, co bylo po II. vatikánském koncilu potřeba vyslovit nově.

Dalším cílem exkurze se staly tři významné památky v Mikulově, tak výrazně poznamenaném stavitelským prvkem Dietrichsteinů. Právě hrobku tohoto rodu jsme zde navštívili jako první. Její budově vévodí vznešené barokní průčelí Jana Bernarda Fischera z Erlachu, které návštěvníku připomíná někdejší poutní kostel sv. Anny s loretou. Tento kostel však z valné části zničil v roce 1784 požár. K baroknímu průčelí proto byla v polovině 19. století dostavěna empírová kaple a ta také dodnes zůstala důstojným místem pro uložení rakví s ostatky Dietrichsteinů.

Socha černé Madony náležející k místnímu loretánskému domku byla po zmíněném požáru přemístěna do boční kaple dalšího mikulovského kostela, zasvěceného sv. Václavu. Tento pozdně gotický kostel, v němž jsou v současné době dokončovány rozsáhlé restaurátorské práce, zaujme zejména bohatou manýristickou štukaturou a převážně barokní výzdobou interiéru. Samotnou gotiku pak lze zaznamenat v presbytáři se síťovou a zčásti i hvězdicovou klenbou a přirozeně z celkového výrazu chrámu.³ Doplňme, že význam kostela sv. Václava se zásadně proměnil v roce 1625, kdy začal sloužit jako proboštský chrám nově založené mikulovské kolegiální kapituly.

Naši mikulovskou zastávku doplnila ještě návštěva piaristické koleje, založené kardinálem Františkem Dietrichsteinem v roce 1631. Pozornost je zde přirozeně soustředěna ke kostelu sv. Jana Křtitele. Ten nabízí pozoruhodný příklad toho, jak dovede malířská výzdoba interiéru doplňovat některé zdánlivé limity architektonického řešení. Iluzivní nástropní malba zachycující apoteózu Jana Křtitele totiž neobyčejně rozšiřuje kostelní prostor s vcelku nízkým stropem. Je také nutno zmínit, že autorem maleb je jeden z výrazných malířů pozdního

baroka Franz Anton Maulbertsch, který zde své dílo dokončoval v 50.–70. letech 18. století, tedy v letech svého nejlepšího tvůrčího období.

Z období baroka jsme nevystoupili ani ve Valticích, kde jsme si prohlédli stavbu farního kostela Nanebevzetí Panny Marie, který je zajímavý už svou velikostí, jíž se řadí k největším chrámům brněnské diecéze. Architektonické řešení stavby, iniciované Karlem Eusebiem z Lichtensteina, zpracoval Giovanni Giacomo Tencalla. Ten však své dílo nemohl dokončit, protože v roce 1638 nedokázal zabránit zřícení kopule. Na jeho místo tedy nastoupil brněnský stavitel Ondřej Erna a v roce 1671 mohl být kostel konečně slavnostně vysvěcen. Výzdoba interiéru byla ale dokončena pouze částečně. Vysoké klenby zdobené bohatou štukaturou dodnes nabízejí mnoho volného prostoru pro malířskou výzdobu. Je na místě zmínit také osud obrazu hlavního oltáře. Jde o dílo předního barokního malíře Petra Pavla Rubense, zachycující Nanebevzetí Panny Marie. Na jeho místě si však lze dnes prohlédnout pouze kopii, neboť originál byl v důsledku obav před zničením pruskými vojsky převezen v roce 1756 do Vídně.

Kostel Nanebevzetí Panny Marie ve Valticích



Téma barokní architektury jsme definitivně opustili až prohlídkou novogotického kostela Navštívení Panny Marie v Břeclavi-Pošterné. Stihli jsme si však bohužel prohlédnout jen exteriér. I ten je však pozoruhodným příkladem historizujícího slohu, jenž byl na konci 19. století, kdy se podařilo tuto stavbu navrženou architektem Karlem Weinbrennerem realizovat, velmi populární. Výrazové prostředky a základní stavební prvky převzaté z gotiky (okna, věnec kaplí, opěrný systém či lomené oblouky) utvářejí celkové vyznění stavby s centrálním osmibokým půdorysem a kopulí s věžičkou ve tvaru lucerny. Charakteristickým rysem stavby je i využití barevných kachlí, dlaždic a cihel, které poskytla místní lichtensteinská cihelna.

Výraznou změnu oproti výše popsaným stavbám představoval závěr exkurze v podobě prohlídky dvou moderních kostelů: kostela sv. Václava v Břeclavi a kostela sv. Václava a sv. Anežky v Hustopečích. Koncilní atmosféra s sebou přinesla některé změny v architektuře sakrálních staveb i proměny liturgického prostoru. Liturgický prostor gotického chrámu byl charakteristický tzv. pojetím cesty, kterému vyhovoval protáhlý půdorys s výrazně odděleným presbytářem, kde kněz obrácený zády k lidu sloužil mši svatou.⁴ Tomuto pojetí odpovídá například výše zmíněný pozdně gotický kostel sv. Václava v Mikulově. Presbytář jako centrum prostoru i liturgie samotné podtrhlo také baroko s výrazným akcentem na monumentalitu a dekorativnost výtvarné výzdoby retabulového oltáře se svatostánkem. Iluzivní malba barokních chrámů pak dále měla navodit dojem absence jistoty reálného a směřovat k jediné jistotě v Bohu.⁵ Obě moderní stavby se však snaží prostor kolem oltáře posunout do středu prostoru tak, aby mohlo být zdůrazněno koncilní chápání církve jako Božího lidu. K tomuto účelu neváhají moderní architekti využívat spíše centrální půdorysné dispozice (například ve tvaru kruhu, polokruhu nebo čtverce) a bohaté symboliky základních tvarů, křivek a čísel. Architektonické řešení obou zmíněných staveb zpracoval v 90. letech minulého století Ludvík Kolek. Půdorys břeclavského kostela ve tvaru dvou trojúhelníků utváří i vzhled střechy v podobě trojvěží, jež symbolizuje Boží Trojici. V místě dotyku obou trojúhelníků se nachází mírně vyvýšený oltář, nad nímž je zavěšen velký kříž. Prostor s kaplí za oltářem je oddělen stěnou, do níž je vložen zlatý barokní svatostánek, pocházející z Chomutova, a barokní rám kopie obrazu *Zavraždění sv. Václava* od Petra Brandla.⁶ Právě umístění těchto starších artefaktů do moderního prostoru je důkazem, že ani zde nemá být architektonický a umělecký vývoj nikterak popřen. Tento dojem umocňuje se svatostánkem i barokním rámem obrazu korespondující křížová cesta Karla Stádníka. Výzdoba interiéru je ale jinak progra-

mově prostá a prostor kostela je vhodně osvětlen okny s jemně barevnými vitrajemi Karla Rechlíka, Zdeňka Čápa a Milana Drábka.⁷

Snahu o určitou kontinuitu umělecko-historických epoch nezapře ani Kolkův kostel v Hustopečích, v kterém jsou umístěny některé plastiky, jež přežily násilnou likvidaci původního gotického kostela, jehož smutný osud dále připomíná i napodobení gotických oken s kružbou.⁸ Architekturu kostela utváří symbol spirály, která se odvíjí od podzemní kaple sv. Anežky přes celý prostor chrámu, jenž díky tomu dostává podobu půlkruhovitěho amfiteátru, až k věži s korunou, odkazující na sv. Václava.⁹ Důležitou změnu představuje i umístění svatostánku. Stojí totiž na podstavci u boční stěny nedaleko obětního stolu, protože klasický retabulový oltář v pokoncilním pojetí liturgického prostoru ztratil smysl. Hustopečský kostel přirozeně naplňuje na jedné straně cíl vytvořit vhodný prostor pro setkání člověka s Bohem, zároveň je ale také místem setkávání společenství věřících, a tak zahrnuje i společenské místnosti, klubovny a učebny s bohatými možnostmi využití.

Program exkurze, která se návštěvou hustopečského kostela uzavřela, akcentoval období barokního a moderního umění. Přestože se ty nejpodstatnější aspekty utvářející povahu sakrálních budov nemohou příliš měnit, kostel totiž vždy zůstává především domem Božím a zároveň domem církve, architektura a umění zhmotňující představu člověka o tom, jak konkrétně by měl posvátný prostor vypadat, se však proměňují výrazně, a to tak, jak se mění i ona představa posvátného prostoru. Přes zdánlivou rozdílnost a neslučitelnost výrazových prostředků jednotlivých epoch se však lze přesvědčit, že dialog mezi nimi je možný, ba dokonce může být často velice inspirující.

Poznámky

1. Schmidt, N.: Prostor kostela utváří víru někdy hlouběji než hlásání slova. Rozhovor s Klementem Richterem. *Salve*, 14 (2004), 4, s. 26.
2. Klášter byl povýšen na opatství až v roce 1813.
3. Srov. Filip, A. a kol.: *Pálavské kostely*. Římskokatolická farnost, Klentnice 2006, s. 10.
4. Schmidt, N.: *op. cit.*, s. 20.
5. Vaverka, J. a kol.: *Moderní sakrální stavby církví a náboženských společenství na území Čech, Moravy a Slezska*. Jota, Brno 2004, s. 39.
6. Vaverka, J. a kol.: *Nové kostely a kaple z konce 20. století v České republice*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001, s. 287.
7. Srov. tamtéž, s. 287.
8. Kostel byl odstřelen v roce 1962.
9. Vaverka, J. a kol.: *Nové kostely a kaple z konce 20. století v České republice*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001, s. 299.

Po stopách sv. Františka z Assisi (Itálie, 21.–28. dubna 2013)

Odborná exkurze pro studenty historie a dějin umění v rámci Projektu byla koncipována jako cesta za „místy paměti“ na sv. Františka, resp. – zejména v případě Říma – za místy, jež hrála podstatnou roli v době působení světce.

Využili jsme při tom již dříve osvědčený model kombinace studentských referátů na vybraná témata a odborného výkladu, který zajistili historikové umění, specialisté na středověkou architekturu a malbu Mgr. Aleš Flídr a dr. Ivan Foletti. Jedním z cílů bylo také představit a vysvětlit zásadní fenomény Františkovy doby: urbanizaci, jež přinesla mnohé změny v myšlení (rodící se ekonomika, nové měření času, otázka lichvy, charakter městského prostoru, právo, rozmach vzdělanosti, univerzity); christianizaci, jež vrcholila za gregoriánské reformy ve druhé polovině 11. století a vyústila mj. ve vznik nových řeholních řádů; stěžejní úlohu pro věřící hrály snahy o zavedení nových náboženských praktik, zejména individuální ušní zpovědi, které daly církvi možnost do jisté míry kontrolovat představy věřících a reagovat na odchylky od víry. Z řady souvisejících událostí si větší pozornost zasloužily zřízení inkvizice v Římě a boj proti kacířům, především v Milánsku a Kalábrii.

Hned první zastávka představovala zásadní místo celé exkurze, neboť *Santuario della Verna* v *Chiusi della Verna* je spojeno s Františkovými stigmaty. Tato „poušť“ na hoře La Verna, kde světec v roce 1224 strávil 40 dní, se pro následovníky sv. Františka stala alternativou Kalvárie a místem spojení cesty světce s cestou Kristovou. Po návratu františkánů ze Svaté země zde proto nechal roku 1486 františkán Bernardino Caimi zbudovat soubor kaplí připomínajících paralelu Františkova a Kristova života. Příběh Františkových stigmat odráží mj. důležitou proměnu myšlení ve 12. a 13. století, kdy se v prostředí mnišských řádů rozvinul nový proud mystiky, usilující o navázání bezprostředního vztahu s Kristem. Sv. František se stal prvním západním světce obdařeným stigmaty Ukřižovaného, a tedy i vzorem pro mnohé další osobnosti (sv. Kateřina Sienská, Markéta z Faenzy aj.). Celá událost nalezla též řadu obrazových ztvárnění, patrně ta nejproslulejší od Giotta, jenž nabídl hned několik verzí různě stranově obrácených. Roku 1612 pak Lino

Moroni vydal ve Florencii detailní popis dění na La Verně, a to ve formě 25 komentovaných rytin s jednotlivými scénami se zázraky a skutky sv. Františka.

Návštěva slavné „rotundy“ v *Perugii* (*Chiesa di San Michele Arcangelo*) připomenula kromě specifických architektonických prvků a jejich proměn ve 13. a 14. století také téma boje císařství (Fridrich I. Barbarosa, Fridrich II.) proti komunám a církevnímu státu, jehož součástí byla i Umbrie spolu s centry v *Perugii* a *Spoletu*.

S ohledem na františkánská „místa paměti“ patřilo ke stěžejním momentům dvoudenní zastavení v *Assisi* s programem zahrnujícím komentovanou prohlídku řady zdejších kostelů (*San Francesco*, *Santa Clara*, *San Rufino*, *San Pietro*, *Santo Stefano*, *San Damiano*). Zvláštní význam mezi zdejšími chrámy má *kostel sv. Damiána*, na jehož rekonstrukci se v roce 1208 či 1209 podílel patrně i sám František ještě předtím, než odešel do modlitebny ukryté v lesích v *Porciunkule* a odtamtud započal svou kazatelskou misi. Upomínku si na tomto místě zasloužila rovněž poezie sv. Františka, neboť jeho slavný hymnus „*Laudes creaturarum*“, známý též jako „*Cantico delle creature*“, je považován za jeden z nejstarších dokladů italské literatury, resp. vernakulárního jazyka. K vrcholům exkurze patřila návštěva *baziliky sv. Františka*, v níž dostala prostor podrobná ikonografická analýza františkánské legendy na zdejším rozsáhlém cyklu nástěnných maleb; ty zároveň nabídl možnost zastavit se u zcela praktických otázek vzniku středověkých fresek. Bazilika *S. Maria degli Angeli* (*Porziuncola*), kterou J. Le Goff označil za „nesnesitelnou baziliku“, symbolizující „poslední zradu“, již spáchá na Františkově odkazu potridentský katolicismus, když zcela odsune do pozadí skromnou a autentickou *Porciunkuli*, je samozřejmě do značné míry potridentskou reprezentací františkánské úcty. Projekt Galeazza Alessiho ze šedesátých let 16. století totiž komponoval původní malou kapli, u níž se roku 1208 usadila Františkova komunita, do prostoru monumentální





baziliky. Samotná kaple je nicméně vyzdobena freskami ze 14. a 15. století, které rovněž představují pozdější reprezentaci františkánské legendy, když tematizují mj. i poněkud kontroverzní otázku odpustků, jež se nevy-skytují v původních legendách, ale byly do nich zahrnuty teprve koncem 13. století.

Přejezdu mezi Assisi a Římem, kam směřovala naše cesta, bylo možno využít k zastavení na místech, jež byla se sv. Františkem spojena spíše tím, že je světec navštívil (či mohl navštívit) během svého putování umbrijskou vrchovinou: *Abbazia di Sassovivo*, benediktinské opatství sv. Kříže z poloviny 11. století; *Campello Sul Clitunno* (*Tempietto di Clitunno*), unikátní příklad langobardské architektury 6.–8. století; *Ferentillo: Abbazia San Pietro In Valle*, klášter situovaný v umbrijských kopcích a vyzdobený zajímavým cyklem nástěnných maleb z 12. a 15. století. Ale především *Spoletto*, kde jsme kromě prohlídky několika kostelů věnovali jistý čas fasádě *kostela San Pietro extra Moenia*, která nabízí mimořádný soubor nejružnějších zvířecích a antropomorfních motivů, a tudíž také možnost diskutovat o ikonografickém programu pocházejícím z 12. století.

Cílem exkurze se stal Řím, kam sv. František doputoval roku 1210, aby požádal papeže Inocence III. o svolení k založení nové řehole. Světec, jak známo, na poprvé neuspěl a papež jej údajně nabádal raději k pasení vepřů než k duchovnímu životu. Nicméně Františkova římská cesta pro nás znamenala výzvu prohlédnout si Řím v podobě,

v jaké jej světec viděl na počátku 13. století. V popředí zájmu tudíž stály raně křesťanské památky se skvostnými mozaikami, jež mohl František obdivovat a jež snad také ovlivnily jeho vlastní zbožnost. Náročný program byl započat sledováním linie směřující od *Lateránu* (Bazilika, Sancta Sanctorum, Baptisterium, Capella San Venanzio), přes *Celio* (Santi Quatro Coronati, San Stefano Rotondo, Santa Maria in Domenica, Santi Giovanni e Paolo) a *Aventin* (Santa Sabina, Santa Maria in Cosmedin) až k *Aracoeli* a *Piazza Venezia* (Santa Maria in Aracoeli, San Marco, San Clemente). Další část pobytu byla věnována *Trastevere* (Santa Maria in Trastevere, Santa Cecilia), kde se naskytla v Římě poněkud vzácná příležitost věnovat se i barokní recepci františkánské legendy (S. Francesco a Ripa). Konečně po oddychové přestávce v renesančních vilách (Villa Borghese, Villa Giulia) mohl být závěr exkurze věnován *Foru christianu* (Santi Cosma e Damiano) a *Esquilinu* (Santa Pudenziana, Santa Prassede, Santa Maria Maggiore).

Značný zájem ze strany studentů i průběh cesty ukázal, že podobná forma odborné exkurze představuje vynikající a žádoucí způsob alternativní výuky. Navíc je možno využít mezioborového přístupu při výkladu, stejně jako vzájemných diskusí mezi studenty dvou výše zmíněných oborů, pro něž byla akce pořádána.

LARP: Jezuitské misie v Paraguayi v 17. století

Vyučující v kněžských sutanách a dobových kostýmech, studující navíc i ve Iněných řízách s indiánskými čelenkami a zdobením. I takovým netradičním způsobem (Live Action Role Play) může probíhat výuka historie v rámci Projektů.

Netradiční oděv však nebyl podstatný, pouze účastníkům historické hry LARP přibližující jezuitské misie v Paraguayi 17. století pomáhal vžít se do jejich role misionářů, pomocného španělského personálu či indiánů v kulisách obce Daňkovice na Vysočině 14.–18. května 2012. Intenzivní studijní pobyt završoval předchozí různorodé aktivity věnované problematice raně novověkých mimoevropských misí. Studenti a studentky se účastnili standardní výuky v rámci výběrového semináře realizovaného v jarním semestru 2012, jejíž součástí byla práce s dobovými prameny a četba textů významných badatelů a badatelek věnujících se danému tématu. Zároveň se mohli studující blíže seznámit s historickými, kulturními, geografickými a teologickými souvislostmi misí v Jižní Americe díky multidisciplinárnímu kolokviu uskutečněnému 15. března 2012 na půdě Filozofické fakulty Masarykovy univerzity.

Před odjezdem na závěrečný studijní pobyt tak byli účastníci a účastnice kurzu vyzbrojeni solidními znalostmi o dané problematice, které si také prohlubovali v řadě diskusí. Na tento základ navázala sada přednášek zaostřujících na otázky barokní mentality, barokního umění a divadla, jezuitské misie a postavení indiánů v Latinské Americe apod. Studenti a studentky měli možnost o všem přemýšlet a diskutovat jak s přizvanými odborníky, tak i v diskusi po zhlédnutém filmu *The Mission* (režie R. Joffé, 1986).

Pravděpodobně nejvíce očekávaným bodem studijního pobytu však byla plánovaná historická hra LARP na téma jezuitských misí v Paraguayi v 17. století. Předchozí dílčí informace o průběhu hry i charakter konkrétní osoby, kterou měli účastníci a účastnice ztvárnit a sami si ji z pestrého repertoáru rolí vybrali, budil velkou zvědavost. LARP (z anglického Live Active Role Playing) patří do repertoáru zážitkové pedagogiky a v zahraničí, zejména ve Skandinávii, představuje poměrně obvyklý způsob výuky. V českém prostředí se LARP zatím využívá jen v podobě volnočasové aktivity. LARP je specifický druh hry, který je zasazen do konkrétních či fiktivních reálií

a klade velký důraz na rozvíjení charakteru role jednotlivými účastníky a účastnicemi. Každý má totiž dopředu vytvořený charakter své postavy, podle kterého jedná, a své herní cíle, kterých se snaží dosáhnout. Vzájemnými rozhovory, interakcí a hereckou improvizací účastníci a účastnice rozvíjí příběh, načrtnutý z principu jen v hrubých konturách. Rozvoj celého příběhu a jeho rozuzlení je tak právě záležitostí samotných aktérů a jejich interakce.

V simulovaném prostředí jezuitské misie v Paraguayi řešili účastníci a účastnice – či spíše Mateo, Maria de Benavides Bazán, Kavure, Anguya, Kurupi atd. – řadu každodenních situací i vyhocených konfliktů spojených s tehdejší způsobem života. Indiánky pletly náramky a ozdoby, indiáni lovíli divokou zvěř, misionáři se vydávali do osad zvěstovat evangelium. Jednotlivé skupiny si na vlastní kůži mohly zažít střet různých náboženských tradic, rozhodování jezuitů, jak indiány přesvědčit ke konverzi, či naopak volba domorodců, zda se odvrátit od svých božstev, a tím se dát i pod ochranu misionářů a zajistit dostatek potravy pro členy kmene. Nechyběl ani rituál křtu, poprava či únos dítěte. Veškeré činnosti, vyjednávání i způsoby řešení se snažili všichni dělat v souladu s dobovými možnostmi, zvyklostmi i právním ustanovením. Účastníci a účastnice si tak prakticky ověřovali své vědomosti a nacházeli nové souvislosti. Díky intenzivním zážitkům si také vše lépe pamatovali. Mezi nejčastější pozitiva, která zaznívala v závěrečném zpětném hodnocení celé akce, se objevovala rovněž možnost naučit se lépe formulovat své argumenty, procvičit se v diskusi, zbavit se nemístného ostychu v sociální interakci apod. V mnoha variantách studující rovněž zaznamenali u sebe větší ochotu přijímat odpovědnost za svá rozhodnutí, objevování nových stránek své osobnosti a v neposlední řadě nadšení ze silného prožitku. Na druhou stranu příprava tohoto typu netradiční výuky je nesmírně náročná po mnoha stránkách a vyžaduje jistou míru entuziasmu jak v řadách pedagogů, tak studujících.

DENISA NEČASOVÁ



Seznam kurzů přednášených na Historickém ústavu FF MU

V rámci Projektu byly zavedeny některé nové výběrové kurzy, jiné – zejména magisterské – byly inovovány, a to prostřednictvím e-learningu, multidisciplinárních kolokvií a diskusních fór. Přinášíme seznam těchto kurzů v abecedním pořadí s uvedením jmen vyučujících.



- Angličtina pro historiky (Denisa Nečasová)
- Barokní kultura ve střední Evropě (Tomáš Malý)
- Byzanc a její ekumena na cestě k církevnímu rozkolu (Pavel Boček)
- Církevní tvář osvícenství v českých zemích (Zdeňka Stoklásková)
- Cyrilometodějská tradice (kulturně-historické aspekty) (Jiří Hanuš)
- Dějiny gospelu, blues a jazzu (Jiří Hanuš)
- Dějiny středověkého židovstva (Alena Hanzová)
- Duchovní a sekularizace – aneb kolektivní biografie jednoho jihomoravského regionu (Martin Markel)
- Křesťanství a sekularizace Evropy v 19. a 20. století (Jiří Hanuš)
- Moderní dějepisectví (Jiří Hanuš, Radomír Vlček)
- Náboženství a Evropa v době reformací (Tomáš Malý)
- Náboženství a kultura Ruska 18. století v politických souvislostech (Radomír Vlček)
- Náboženství v pouťovém Československu (Denisa Nečasová)
- Osobnosti křesťanského života v českých zemích (Jaroslav Šebek)
- Politika v 19. století. Evropa 1814–1914 (Jiří Hanuš)
- Středovýchodní Evropa mezi dvěma císaři (Pavel Boček)
- Základní problémy a pojmy 19. a 20. století (Jiří Hanuš)

Barokní kultura ve střední Evropě

Semestrální cyklus přednášek o barokní kultuře, pořádaný v rámci Projektu, byl výrazně inspirován výukou, kterou na Masarykově univerzitě vedly v polovině 90. let přední osobnosti české kulturní historiografie baroka, profesori Josef Válka, Jiří Kroupa a Miloš Štědroň, jako živou diskusi na pomezí historie, dějin umění a hudební vědy. Stejně je tomu v tomto případě, kdy bylo využito skutečnosti, že na třech zdejších ústavech působí badatelé, zabývající se v zásadě stejnými fenomény, avšak z různých úhlů pohledu.

Předmět je proto koncipován jako vybrané kapitoly k dějinám barokní kultury se silným mezioborovým akcentem a snahou o komplexní výklad k jednotlivým fenoménům. Jde o ukázání barokní kultury jako skutečného „Gesamtkunstwerku“ ve všech možných souvislostech. Nápad vést podobný kurz vyšel mj. z potřeby překonat v posledních letech patrnou oborovou fragmentaci výuky, která absolventům nenabízí příliš mnoho možností vymanit se z myšlenkových mantinelů jednoho určitého oboru. Vyučující zároveň mohli využít privilegia přednášet o výzkumech, jimž se aktuálně věnují, a diskutovat tak o metodologických problémech vlastní práce. Z toho byla ostatně odvozena forma výuky probíhající vždy ve třech částech, totiž dvou na sebe reagujících kratších referátech (jedno téma nahlížené ze dvou oborových perspektiv) a následně delší diskusi se studenty.

Ambicí vyučujících se však stalo také prezentovat barokní epochu výrazně jinou optikou, než jak je obvyklé v tradiční české historiografii a historiografii umění, nemluvě vůbec o české veřejnosti. Historikům je zpravidla známo, že specifikem českého historického vědomí je bělohorské trauma a mýtus, akcentující perzekuce nekatolíků, konfiskace majetku, úpadek domácí kultury a pokles životní úrovně. Sedmnácté a první polovina 18. století je tak často považována za národní, politicko-kulturní tragédii, nahlíženou však striktně prizmatem nacionálně-politických dějin. K tomu přispívá nejen starší generace historiků, kteří byli v takovém pojetí vychováni, ale též média, která zpravidla nevidí jiné rozměry historie než politický. Negativní náhled na barokní období má v podstatě již osvícenský původ, a sice v přesvědčení o „úpadku“ českého jazyka v 17. století. Dodnes trvalé následky pak měla nacionálně morální interpretace Františka Palackého, která byla následně rozpracována jeho pokračovateli a kodifikována T. G. Masarykem v jeho úvahách o morálním poslání českého národa. Vývoj na počátku 20. století dovršil Jiráskův román „Temno“, za-

vádějící pojem, který se rychle ujal – v ne zcela správném Jiráskovském smyslu – i v odborné literatuře a posloužil také zkázonosnému účelu komunistické ideologie, zejména v díle Zdeňka Nejedlého v 50. letech. Tato interpretace – protiněmecká, protihabsburská a protikatolická – vytvořila pevné pouto mezi národním obrozením a husitstvím, a vedla k diskontinuitnímu pojetí české minulosti, založeném na idealistické představě o morálních kvalitách Čechů. Deformovaný náhled na barokní období podpořilo i 40 let komunismu s nesvobodným bádáním a v zásadě prohloubením zapomínání na 17. století. Nic na tom nezměnily ani vynikající práce Zdeňka Kalisty, jehož alternativní (katolický ovšem) náhled na baroko jako dobu zajímavého kulturního vzestupu a přenosu zůstal dlouho bez adekvátní odezvy. Proměna evropské historiografie a jejích pojmů ve druhé polovině 20. století se v českém prostředí doposud prosazuje pozvolna a se zpožděním. Mnoho témat zůstává nepracováno a stále je patrný značný rozdíl v přístupu historiků nejmladší generace a historiků generací starších.

Zmíněné přednášky o barokní kultuře proto mnohem spíše než na uvedený myšlenkový stereotyp navazují a reagují na evropské diskuse o pojmech protiferormace, rekatolizace, katolická reforma či absolutismus, které byly více či méně zakomponovány do obecnějších úvah o tzv. sociální disciplinaci a modernizaci evropské společnosti raného novověku. Výsledkem bylo nakonec rozpracování komplexního pojetí „katolické obnovy“ jako mnohostranné reformy kultury, a to ze strany církve a státu na jedné a samotných věřících na druhé straně. Kultura je v této souvislosti pojmána jako celková dimenze minulosti, resp. sít významů, v nichž byl a je člověk zapojen; nejde v žádném případě o kulturu v užším slova smyslu (literatura, divadlo, umění).

Jednotlivé přednášky se tematicky orientují na několik okruhů představujících podnětné platformy současného bádání. Kromě nutného historiografického uvedení jde

například o otázku konfesijních aspektů v potridentském výtvarném umění (umění jako prostředek vyjádření konfesijní identity, umělecké zakázky a konfese), dále o téma prostředků a strategií reprezentace vybraných sociálních skupin (panovník, světská a duchovní aristokracie, město a měšťané) nebo o charakteristiku utváření a podoby barokní krajiny v souvislosti se vztahem sakrálního a profánního prostoru (církvní objekty, aristokratické rezidence). Stranou nezůstala ani problematika náboženské imaginace v kontextu barokního pojetí eschatologie a posledních věcí člověka, „profánní“ imaginace v podobě mýtů a legend (genealogie šlechtických rodů, zakladatelské legendy měst, řádů a klášterů), dlouho diskutované téma vztahu elitní a lidové kultury (výtvarné umění, hudba, sociální praxe), popřípadě role umělce a umění v barokní epoše. Ve všech případech se jedná o striktně mezioborovou debatu. Kurz je přístupný všem studentům Masarykovy univerzity a je nabízen v rámci studijních programů Historického ústavu i Semináře dějin umění.

Vyučující: Ondřej Jakubec (Seminář dějin umění), Tomáš Malý (Historický ústav), Vladimír Maňas (Ústav hudební vědy), Radka Miltová (Seminář dějin umění), Pavel Suchánek (Seminář dějin umění).

Literatura ke studiu

- Hersche, Peter: *Muße und Verschwendung : europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*. 1–2. Freiburg: Herder 2006.
- O'Malley, John W.: *Trent and all that: renaming Catholicism in the early modern era*. Cambridge, Mass.: Harvard University 2000.
- Hsia, Ronnie Po-chia: *The world of Catholic renewal, 1540–1770*. Cambridge: Cambridge University Press 2005.
- Forster, Marc R.: *Catholic revival in the age of the baroque: religious identity in southwest Germany, 1550–1750*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- Burke, Peter: *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. Praha: Argo 2005.
- Jakubec, O. – Elbel, M. – Perůtka, M. (eds.): *Olomoucké baroko. Výtvarná kultura let 1620–1780*. I–III. Olomouc: Muzeum umění Olomouc 2010–2011.

TOMÁŠ MALÝ

Opatský kostel sv. Petra a Pavla při benediktinském klášteře v Rajhradě



Angličtina pro historiky

V rámci kurzů Projektu byl rovněž založen e-learningový kurz s názvem Angličtina pro historiky, který je zamýšlen jako vhodné doplnění výuky, která často počítá s cizojazyčnými materiály. Angličtina studentů historie FF MU se výrazně zlepšuje, proto je možné pracovat na magisterské úrovni s poměrně náročnými odbornými texty.

Život ve středověkém klášteře, konverze jako akt rebelie, feminizace církví. S těmito a mnoha dalšími tématy se mohou blíže seznámit studenti a studentky e-learningového kurzu Angličtina pro historiky realizovaném na Historickém ústavu Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v rámci projektu Inovace výuky historie na FF MU.

Cílem kurzu je rozšířit znalosti studentů a studentek o církevních dějinách z kulturně historické perspektivy a zároveň prohloubit jejich jazykové kompetence. Kurz je sestaven z odborných historických textů v angličtině z pera významných badatelů věnujících se dané problematice. Nalezneme zde stati např. Hughy McLeoda, Sheri-

dana Gilleye, Juana Linze. Ke každé studii bylo vytvořeno pět až šest cvičení, která ověřují pochopení a schopnost interpretace anglického textu, nechybí ani tematicky zaměřená jazyková cvičení. Studenti a studentky si mohou tímto způsobem osvojit odbornou anglickou terminologii, a díky tomu snáze pracovat s cizojazyčnou sekundární literaturou. Přímé využití v souvislosti s magisterskou prací nabízí rovněž cvičení zaměřená na sepsání anotace textů či hledání klíčových slov.

E-learningová výuka umožňuje pracovat se studujícími poněkud odlišným způsobem. Na začátku každého týdne je účastníkům a účastnicím kurzu zpřístupněn jeden text s patřičnými cvičeními, která je nutné vyplnit v chráněném on-line prostředí během dalších sedmi dnů. Vyučující následně po uplynutí této lhůty cvičení opraví, případně připojí komentáře, vysvětlení či odkaz na další literaturu. Kurz završuje závěrečný test shrnující pojednanou problematiku. Mezi velké výhody tohoto typu výuky patří možnost studentů a studentek přizpůsobit si práci v rámci kurzu svým osobním, především časovým potřebám, vypracovávat jednotlivé úkoly až po dohledání potřebných informací či ujasnění si gramatických pravidel. Na druhou stranu právě svobodná volba času, kdy přesně se kurzu bude jedinec věnovat, dělá částí studentů a studentek zejména v druhé půlce semestru jistě obtíž. Někteří rovněž nemusí vyhovovat absenci přímého kontaktu s vyučujícími, a tím i jistá odosobněnost procesu výuky či nemožnost bezprostředních reakcí.

Potenciál e-learningových kurzů obecně pro studium historie má podle mého názoru jisté limity, ale k realizaci cílů předmětu Angličtina pro historiky tento typ výuky představuje výbornou formu. Dokládá to mimo jiné pravidelně i vysoký zájem studentů a studentek, který není možné nikdy zcela uspokojit. A to i přes to, že Angličtina pro historiky je vyučována již třetím rokem, tj. od začátku Projektu.



Opatký kostel sv. Petra a Pavla při klášteře premonstrátů v Nové Říši

DENISA NEČASOVÁ

Souhrnná syntéza o cyrilometodějské tradici ve výročním roce

V rámci výběrového kurzu Cyrilometodějská tradice, podpořeného Projektem, a v rámci diskuze o odkazu Cyrila a Metoděje přijal pozvání na půdu FF MU přední český byzantolog a znalec byzantsko-slovanských dějin Vladimír Vavřínek (nar. 1930), bývalý ředitel Slovanského ústavu AV ČR. V rámci jeho přednášky zazněly mnohé teze, o rok později publikované v souhrnné syntéze – knize s názvem *Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, kterou v roce 2013 vydalo pražské nakladatelství Vyšehrad. Vzhledem k aktivitám autora v souvislosti s Projektem uvádíme recenzi jeho podnětné knihy.

U výročního roku (1150. výročí příchodu Konstantina a Metoděje na Moravu) se dá předpokládat, že budou pořádány odborné konference, vzniknou populárně laděné výstavy pro veřejnost a že vzniknou rozmanité publikace, které se pokusí shrnout dosavadní bádání, formulovat nové teze, případně seznámit širokou čtenářskou veřejnost s kontextem života a díla Cyrila a Metoděje a aktualizovat jejich odkaz.

Knihy Vladimíra Vavřínkova patří k tomu nejkvalitnějšímu, co dosud rok 2013 v české produkci přinesl. Je to proto, že se jedná o text, který vyšel sice v době výročí, byl ale zjevně promyšlen a připravován mnohem déle. Dokonce by se dalo mluvit o tom, že se jedná o završení Vavřínkova životního díla – jeho dřívější práce s názvem *Církevní misie v dějinách Velké Moravy*, vydaná rovněž Vyšehradem před půl stoletím, představuje pouze jakési východisko nejen vhodné k přepracování, ale celkovému dotvoření. Současný literární tvar je opravdu ideově, koncepčně, faktograficky i stylově novým a současně velmi uceleným, „hotovým“ dílem.

Základním přínosem Cyrila a Metoděje mezi Konstantinopolí a Římem je bezesporu Vavřínkova hlavní doména, jíž je znalost Byzance a jejích pohnutých středověkých dějin (připomeňme, že autor vydal v roce 2011 *Encyklopedii Byzance*, kterou si připravoval půdu také pro svou cyrilometodějskou monografii). O tom je čtenář přesvědčován téměř na každé stránce díla. I když jsou totiž některé kapitoly věnovány Velké Moravě, zdejším archeologickým nálezům či literární činnosti obou bratří, nebo naopak „Západu“, tj. francké říši, popřípadě „jižnímu“ Římu, typickým pro text je uvádění souvislostí právě s Byzancí a jejími politickými, kulturními a náboženskými souvislostmi. Není snad potřeba příliš dokládat přínos takového přístupu pro českého čtenáře, mnohdy

žijícího v úzce založených představách o „moravském centru světa“ a podceňujícího takřka světové zakotvení misie a poselství obou bratří a jejich žáků.

Byzantskými reáliemi a detaily z řeckého světa se to začne hemžit již od první kapitoly, v níž je popsán pravděpodobný příchod velkomoravského poselstva do Konstantinopole, včetně cesty, ohromení městem a jeho stavbami, velkolepého přijetí u císaře apod. Čtenářsky vděčné detaily (například řvoucí mechaničtí lvi, tlukoucí ocasy) nejsou nikdy samoúčelné, Vavřínek se vždy snaží o pochopení každé maličkosti a o její důkladné vysvětlení, respektive začlenění do smysluplného obrazu, který může umožnit pochopení středověké civilizace, tolik odlišné od naší, pozdně moderní. O to se konečně autor s úspěchem pokouší i při vylíčení životního příběhu Konstantina a jeho bratra, například u jejich kolísání mezi „světským životem“ a životem klášterním. Byzanc a její pozoruhodný svět jsou popsány s důvěrnou znalostí byzantské misijní praxe, oficiální císařské linie vzhledem k domácím, neřeckým tradicím a proměnlivého kurzu konstantinopolských patriarchů. Mimochodem, explicitně zmíněným základním podnětem pro Vavřínkovu vědeckou dráhu jsou díla Františka Dvorníka, jehož autor pokládá za svého předního učitele. Připomeňme tedy alespoň fakt, že právě Dvorník napsal skvělé a světově uznávané práce o Fotiovi a fotiovském schismatu a že se jako první pustil do složité obhajoby tohoto snad nejučenějšího muže své doby a Konstantinova přítele. Vavřínek přijímá vděčně Dvorníkovy podněty i jeho metodu, i když na rozdíl od něj, katolického teologa, jeho akcenty nejsou teologické, nýbrž kulturní.

Bylo by však mylné, pokud bychom chtěli omezit Vavřínkovy preference pouze na byzantský svět. I když je pravda, že se v něm pohybuje asi nejobeznaleji



Kostel sv. Anny v Pasohlávkách

a s největší grácií, vzhledem k vyváženosti textu, nemůže pominout podobným způsobem vyrovnávat „misku vah“ také západním směrem. Jinými slovy – podkapitolami o francké misii v Panonii a zejména o dílu dvorního teologa Karla Velikého Alkuina, případně rozbořem středověkého pramene *De conversione Bagoariorum et Carantanorum* z roku 871 a dalších upozorňuje na podstatné skutečnosti, stále ještě v českém prostředí neukotvené – že totiž i západní misie měly pro „střední“ Evropu svůj nezastupitelný význam a že reprezentanti těchto misí také pracovali, alespoň v principiálních pastoračních otázkách, s nutností užívat domorodé jazyky a principiálním problémem porozumění křesťanské zvěsti. Podobně je zpracováván i svět Říma, který – podobně jako Byzanc – tvoří vlastně podle zvoleného podtitulu jednu ze základních vyprávěcích os. Papežský Řím se svými mocenskými, ale současně civilizačně-kulturními snahami, není podle Vavřínkova pojetí svět tolik odlišný od Byzance, což není dáno jen srovnáním zápasu o christianizaci Slovanů, Bulharů, Srbů, Chorvatů a dalších národů, které se postupně přiklánějí k civilizačním ohniskům oné doby. Srovnání si zasluhují i vynikající postavy oné doby působící ve věčném městě, například poradce papežů Anastasius Bibliothecarius, ale i vztah k ostatkům svatých (přinesení ostatků papeže Klimenta do Říma bylo zřejmě jedním ze základních pozitivních podnětů pro uznání díla obou bratří papežem) a vůbec mentalita římského prostředí, které se již sice dostávalo s Konstantinopolí do prudkých střetů (Fotiovo schisma); přesto však měly obě církve aspirující na prvořadé postavení uvnitř křesťanského světa mnoho společného.

Knihy o Cyrilu a Metoději může být bezesporu chápána i jako učebnice, a to nejen proto, že obsahuje všechny podstatné okruhy problémů, které se týkají cyrilometodějské misie. Je dobrým úvodem také pro ty, kteří se seznamují s principy práce se středověkými prameny, neboť Vavřínek nemůže pominout rozbor legend, především cyrilometodějských. To se týká například pasáží v legendistických vyprávěních, které se týkají i předmoravského působení Konstantina a jeho bratra v Konstantinopoli, to jest jeho disputací a obran křesťanské víry s Araby a Chazary. Zatímco je na základě rozboru textu a znalostí dobových reálií pravděpodobné, že disputace s Araby v Samaře je výtvar autor legendy, který zveličil Konstantinovy zásluhy (je možné, že byl autorem polemického spisu na obranu křesťanství proti islámu), jeho cesta k Chazarům, i když měla i politický charakter, je vysoce pravděpodobná. Vavřínkův vztah k legendám by se dal označit jako tradiční. Pracuje s nimi, ale uvědomuje si jejich způsob i formu zpracování tématu a jejich hlavní cíl – poskytnout posilu ve víře odkazy na dokonalé ctnosti a charakter vylíčeného světce. (V tomto smyslu by bylo možno doporučit Vavřínkovu publikaci jako jednu z příruček do imaginárního kurzu s názvem „Co je to legenda?“, který by se mohl věnovat rozboru tohoto pozoruhodného literárního útvaru.) Řečené se však nevztahuje pouze na legendy. Publikace obsahuje poměrně velkou kapitolu s názvem *Slovanské písemnictví na Velké Moravě* (s. 269nn.), v níž jsou rozebrány nejen staroslověnské Životy obou bratří, ale také jejich překlady a dochované hymny a chvalořeči. U legend jako specifického literárního žánru je doložena tendence především oslavit hrdinu jako světce vyvoleného Bohem, který má být příkladem k následování, přičemž jsou užívána hojná přirovnání (synkriseis). Značný význam má přitom vylíčení světcových zázraků, číselná symbolika (která je ostatně častým důvodem nepoužitelnosti legendistického vyprávění pro historické určování přesných dat, což samozřejmě na druhé straně neznamená, že by všechna čísla v příslušné legendě byla vymyšlena). K legendám patří také uvádění světcových ctností, k nimž patří především odmítnutí světských poct a úřadů a zejména akceptování tzv. evangelijních rad, tj. přijetí ideálů chudoby, čistoty a poslušnosti. Jak Život Konstantinův, tak Život Metodějův, které vznikly z odlišných podmínek, tak i další literatura vzniklá činností bratří nebo jejich žáků, je tak podrobená zevrubnému obsahovému a stylovému šetření. Ideové vyznění legend, především metodějské, pak Vavřínek ve shodě s domácím výzkumem (Josef Vašica) charakterizuje jako explicitně opřené o nauku o primátu římského papeže, i když to samozřejmě neznamená oslabení příslušnosti věrozvěstů k byzantskému církevnímu domovu. V každém případě však lze konstatovat, že příslušnou

kapitolou Vavřínek plodně zasáhl i do dějin nejstarší české literatury a doložil tak skutečnost, že skutečný znalec dotyčné problematiky nevystačí pouze s jedním oborem.

To se ostatně týká i autorovy orientace v soudobém archeologickém bádání, tedy alespoň co se moravské archeologie týče. Zde sám přiznává svou závislost na výkladech a bádáních Lud'ka Galušky, což se ostatně projevílo na společné přípravě výstavy Cyril a Metoděj – doba, život, dílo (Brno, Palác šlechtičen 2013), na níž se též projevíla interdisciplinarita bádání o cyrilometodějské misii i jejím odkazu. Je to zřetelné kupříkladu v pokusech o určení původu moravských staveb (či spíše z toho, co z nich zbylo) na výšině Sady u Uherského Hradiště a u Mikulčic, u nichž se uvažuje o severoitalských, popřípadě istrijských nebo dalmatských vzorech. Nebo u teorie, že v bazilice u Mikulčic bylo zřejmě vstupní atrium – prvek byzantské církevní architektury – odkazující na možnost, že by u tohoto kostela někdy bývala církevní škola: k tomu by ostatně odkazovaly i nálezy rydel (stily), kterými byla vyrývána písmena do voskových destiček.

Jistě, jak u staroslověnského písemnictví, zejména legendaristické povahy, nebo u archeologie je možné sáhnout po méně kanonistických výkladech (i věda má své kánony a dogmata!). U mladších badatelů se objevují názory, že legendy jsou pramenem zcela nevěrohodným, a tudíž zavádějícím, neboť především chtějí vytvořit obraz ideálního, nikoli reálného světce a vše podřizují účelovému záměru „vytvoření ikony“ bez jakéhokoli ohledu k reálnému životu. Podobně lze najít autory-archeology, kteří jsou na rozdíl od „staré školy“ mnohem opatrnější vzhledem k minulým archeologickým nálezům, které vyvolávaly velký optimismus, a s velkou distancí formulují závěry o náboženských centrech a sídlech Velké Moravy. Ve srovnáním s těmito postoji je Vavřínkův přístup i jednotlivé interpretace spíše tradiční, umírněné. Pokud už se pustí do kritiky svých učitelů, například teorie o liturgii svatého Petra, kterou prosazoval Josef Vašica, činí tak velice pokorně a vždy připouští různé výklady (v tomto konkrétním případě tvrdí, že Vašicova teze je sice nedoložitelná, ale logicky vystavěná).

Pro našince budou ale nejzajímavější asi ty pasáže knihy, které jsou přímo věnovány životům Konsatntina a Metoděje, jejich osudům a dílu. V tomto smyslu má Vavřínkova práce vlastně dvě základní, vzájemně sladěné, výkladové osy – a životopisy bratří tvoří, vedle kontrapozice Byzanc x Řím, druhou z nich. Z výkladu zaujme oprávněné zdůraznění trvání na experimentu s bohoslužebnou slovanskou řečí, který nepochybně představoval jeden z úhelných teologických i kázeňských problémů, s nimiž se potýkali nejdříve oba bratři, pak pouze Metoděj. V této souvislosti je jistě zajímavý odkaz na neposlušnost vůči apostolíkovi, tj. římskému papeži Janovi VIII., který na

rozdíl od svého předchůdce Hadriána II. slovanskou bohoslužbu zakázal. (Ti, kdo se věnují spíše novějším dějinám a vytváření cyrilometodějské tradice v 19. a 20. století, si nemohou nevzpomenout jak na vytvoření velehradského unionistického hnutí, tak na popřevratové náboženské experimenty v podobě církevní – založení české pravoslavné církve Matějem Pavlíkem-Gorazdem, tak v podobě umělecké – vytváření tzv. glagolských mší našimi předními hudebníky, Foerstem a Janáčkem.)

Na obecnější otázku, dnes hojně diskutovanou, totiž otázku po smyslu misijního úsilí a civilizační a kulturotvorné „podstaty křesťanství“, může také být dílčí odpovědí rozbor Metodějova právního odkazu, kterým se Vavřínek oprávněně zabývá ve zvláštní podkapitole (s. 203–207). Metodějovým cílem bylo zřejmě vypracovat pro moravský stát psaný zákoník – v tomto smyslu byl arcibiskup moravský jak dobrým Římanem, tak Řekem! V tom smyslu stojí za připomenutí, že „Zákon sudný“ byl prvním civilním zákoníkem ve slovanské řeči, ačkoli to byl v podstatě překlad byzantské Eklogy. Podnětná je také historická vsuvka v této kapitole, podle níž tento zákon nejspíše nefungoval jako oficiální moravský zákoník, protože šlo především o manželské vztahy a sexuální morálku, která byla pro tehdejší moravské velmože patrně velmi přísná.

Shrnuto: Ve Vavřínkově „životní práci“ se můžeme seznámit se shrnutím celého dosavadního bádání v cyrilometodějské problematice, a to jak vzhledem k životopisům bratří, tak veškerým kontextům jejich působení a díla. Jednoznačným přínosem publikace je záměr představit tehdejší Byzanc a Řím v jejich „podobnosti i nepodobnosti“, což se autorovi podařilo. Na konzervativnější pojetí a tomu odpovídající vyprávěcí styl, v němž se občas něco „didakticky“ opakuje, má autor právo. V knize není potřeba opravovat detaily, neboť představuje jistou koncepci, kterou odkazuje starší generace té mladší. Teprve budoucnost ukáže, zda se střední a mladá generace, která se dnes věnuje ranému středověku, dokáže vymezit vůči shrnující Vavřínkově syntéze nějakým zásadním, organickým způsobem.

Literatura k dalšímu čtení v češtině

- Farrugia, Edward: *Encyklopedický slovník křesťanského východu*. Red. českého vydání Pavel Ambros. Refugium, Olomouc 2008.
Dostálová, Růžena: *Byzantská vzdělanost*. Vyšehrad, Praha 1990.
Dvorník, František: *Fotiovo schisma. Historie a legenda*. Olomouc 2008.
Měřínský, Zdeněk: *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu. II.*, Praha 2008.
Vašica, Josef: *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*. Praha 1966.
Vavřínek a kol.: *Encyklopedie Byzance*. Praha 2011.

JIRÍ HANUŠ

Realizační tým Projektu

Prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.: hlavní a finanční manažer

Eva Homolová: referentka a administrátorka projektu

Mgr. Dana Kalčíková: administrátorka projektu

Mgr. Tomáš Malý, Ph.D.: odborný pracovník

Mgr. Denisa Nečasová, Ph.D.: vyučující

Mgr. Martin Markel, Ph.D.: vyučující

Mgr. Jan Vybíral: odborný pracovník a koordinátor

Mgr. Libuše Stará: odborná pracovnice a koordinátorka

Ing. Zdeněk Granát: typograf





Studijní cesta do Švýcarska: „Po stopách Jana Kalvína“

Exkurze (20.–27. října 2013) byla koncipována jako cesta na místa bezprostředně spjatá s působením Jana Kalvína a s průběhem reformace ve Švýcarsku. Do programu byly zahrnuty jak objekty, v nichž reformátor přímo působil nebo jejichž podobu ovlivnilo jeho učení, tak i památníky reformace (místa paměti). Jedním z hlavních témat celé exkurze se stal ikonoklasmus a jeho různé podoby a průběh v jednotlivých městech. Diskutovány byly otázky vztahu světské a církevní moci, reformované teologie a liturgie i postojů reformátorů k obrazům. Opomenuta nakonec nebyla ani centra katolické víry v oblasti (opatství St. Gallen, Fribourg) a způsob jejich reprezentace vůči reformované většině regionu.

Reakce studentů a studentek po exkurzi Po stopách Jana Kalvína:

- *Líbilo se mi, že postava J. Kalvína nebyla vytržena z kontextu, ale byla nám přiblížena celková atmosféra doby i se všemi postavami reformace. Domů si odvážím plno úžasných pocitů a zážitků. Hlavu mám plnou myšlenek a informací.*
- *Několikrát jsem si v průběhu exkurze říkala, že přesně takhle by mělo učení vypadat (samozřejmě jen občas) – cestovat, poznávat, na vlastní oči vidět, propojovat minulost a současnost... Takové učení se z paměti jen tak neztratí.*
- *Dobré bylo, že se studenti prostřednictvím referátů sami podíleli na utváření programu – donutilo nás to být aktivní a něco si k tomu nastudovat a zároveň bylo zajímavé poslechnout si kolegy. Všechny referáty byly kvalitní a témata dobře zařazená k místům přednášky.*
- *Exkurze mi umožnila utvořit si představu o podobě a intenzitě ikonoklasmu ve vztahu k tehdejší výtvarné kultuře v rámci jednotlivých navštívených měst. A také poznat místa a galerijní/muzejní expozice v zemi, do které bych se pravděpodobně v dohledné době nepodíval.*
- *Všechny pořádané exkurze byly dobré, ale tato se po organizační stránce i po stránce přístupu vydařila nejlépe. Určitě je tomu díky postupně načerpaným zkušenostem.*
- *Velmi pěkně strukturovaná exkurze včetně vybraných zastavení ve vlastních chrámech a muzejních expozicích. Velmi oceňuji výklad odborného vedení včetně doplňujících nuancí a specifík z hlediska historického a umělecko-historického. A oceňuji vstupy na pole nábožensko-ideologického diskursu daného období.*
- *Exkurze byla pro mne přínosná, přispěla ke zlepšení orientace v evropské reformaci (ve spojení s exkurzí do Německa „Po stopách Martina Luthera“ mám ucelenější a jasnější obraz).*

Projekt s názvem „Inovace studia historie na Filozofické fakultě MU“, uskutečněný v rámci Operačního programu Vzdělávání pro konkurenceschopnost, byl zaměřen na podporu výuky historie na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity a na podporu konkurenceschopnosti absolventů magisterského studijního programu historie na Historickém ústavu FF MU. Projekt umožnil rozvoj magisterské specializace „Církevní dějiny“ a rozvoj ostatních čtyř magisterských specializací, a to založením nových kurzů, inovací kurzů stávajících, vydáním studijních příruček a dalších publikací, organizací domácích a zahraničních exkurzí, uskutečněním multidisciplinárních kolokvií a studijních pobytů. Projektu se zúčastnili domácí vyučující i zahraniční odborníci, lektori, průvodci a překladatelé. Studentům tak mohlo být nabídnuto kvalitnější studium a celkové zázemí výuky, mohli si osvojit nové formy práce a mezioborovou podobu spolupráce.

