

28/2



FOLIA HISTORICA BOHEMICA

HISTORICKÝ ÚSTAV
PRAHA 2013

FOLIA HISTORICA BOHEMICA

28

č. 2

Historický ústav
Praha 2013

Redakce:

Jiří MIKULEC (vedoucí redaktor)

Martin HOLÝ (zástupce vedoucího redaktora)

Pavel KŮRKA (výkonný redaktor)

Redakční rada:

Ivo BARTEČEK, Lenka BOBKOVÁ, Václav BŮŽEK, Zdeněk HOJDA, Tomáš KNOZ, Antonín KOSTLÁN, Václav LEDVINKA, Eduard MAUR, Martina ONDO GREČENKOVÁ, Jaroslav PÁNEK, Svatava RAKOVÁ, Tomáš STERNECK, Petr VOREL

International Editorial Board:

Joachim BAHLCKE (Stuttgart), Alessandro CATALANO (Padova), Marie-Elizabeth DUCREUX (Paris), Henryk GMITEREK (Lublin), James R. PALMITESSA (Kalamazoo), Karl VOCELKA (Wien)

ISSN 0231-7494

© Historický ústav AV ČR, v. v. i.

Praha 2013

I

STUDIE

TÉMA

**Zmechanizovaný svět a touha po magičnu
Osvícenství, utilitarismus a mystika**

Úvodem

V lednu 2013 se v Historickém ústavu AV ČR uskutečnilo formou „kulatého stolu“ jednodenní setkání badatelů na téma „*Zmechanizovaný svět a touha po magičnu. Osvícenství, utilitarismus a mystika*“. Bylo věnováno vztahu osvícenstvím proklamovaného utilitarismu a racionality k dobovému trendu tajných společností, mystického myšlení, magických praktik a iracionálních vědeckých teorií. V dnešní přetechizované době se často daří i opačnému, neracionálnímu a tzv. alternativnímu přístupu k řešení různých problémů. Bylo tomu tak však i v „přemechanizovaném“ Století rozumu, nazývaném dobou „odkouzlení“ světa? Bylo osvícenství skutečně tak racionální, utilitární a „suché“, jak se často prezentuje, nebo mu tuto silnou racionalitu zpětně vědci „vnucují“? Vybrané lektorované příspěvky z výše uvedeného vědeckého setkání, které naplňují následující stránky tohoto čísla FHB, hledají odpověď na uvedené otázky.

Jednotliví autoři pojmají problematiku „norem a alternativ“ v 18. století z pohledu dějin církve, vědy, idejí a komunikace, společnosti a státu, a to na základě případových studií postihujících dobovou argumentaci a mentalitu jak lidových vrstev, tak intelektuálních kruhů, stejně jako oficiální diskurs osvícenské vlády. Nechybí ani teoretičtější historiografický rozbor často užívaného pojmu „odkouzlení“ světa, který je založen především na anglo-americké odborné produkci.

Příspěvky ze zmíněného zasedání přinášejí nové poznání a pohledy na problematiku osvícenství a ukazují rozmanitost myšlení i rozporuplnost pohledů na svět v období počátků moderní doby, kterému bylo tradičně připisováno stereotypní paradigma racionalismu. Tímto počínem však nebyla zdaleka vyčerpána analyzovaná tematika, a naopak se objevila další „bílá místa“ a nové výzkumné otázky, které bude třeba ještě zmapovat. Současné číslo FHB pojmáme tudíž i jako výzvu odborné čtenářské obci k dalšímu bádání na zmíněném poli.

Jiří Mikulec

POVĚRA MEZI BAROKEM A OSVÍCENSTVÍM

Zvonění na mraky jako ochranná praktika i zavrženíhodný nešvar

ABSTRACT

Superstitions between the Baroque and Enlightenment. Tolling against the Clouds as a Protective Procedure as well as a Despicable Vice

The essay is divided into two sections. The first section is dedicated to the general development of opinions on superstitions in the Catholic milieu of the early modern time. With reference to the contemporary religious and educational literature, the author compares the Baroque and Enlightenment approaches to superstitions, mainly those that were components of the religious life. The second part of the article is a case study dedicated to one practice customary in the Catholic milieu of the 17th and 18th century, i.e. driving storm clouds away by ringing the bells. The author explains argumentation in favour of the tolling in the Catholic Baroque milieu and rejection of this practice in the 18th century Enlightenment period.

Keywords: Baroque, Enlightenment, Catholicism, superstitions, piety, bells, storms

Racionalizaci každodenního života, o kterou v habsburské monarchii zejména v poslední třetině 18. století usilovali osvícenští intelektuálové, doprovázely mohutné zásahy státu do církevní organizace i do každodenní náboženské praxe. Součástí proměny náboženského života a systémové přestavby jeho hodnot byl mimo jiné intenzivní boj proti pověrečným praktikám, jejichž pojetí z hlediska osvětských a především barokních elit je věnován tento příspěvek. Odmitání pověr a chování, které z nich vycházelo, sehrálo v osvětském katolicismu velmi významnou argumentační roli při vytváření nové zbožnosti, založené na racionálnějším přístupu k náboženskému životu, na odmitání mnohých reálií a rituálů charakteristických pro barokní religiozitu a na charitativní činnosti směřované ke skutečně potřeb-

ným (účinná láska k bližnímu).¹⁾ Pověry byly pro osvícence pravým opakem jejich úsilí racionalizovat společnost. To vyjádřil vídeňský osvěcenský publicista a dramatik Josef Richter, když pověry označil za nejistější ochranný prostředek proti osvěcení.²⁾

Boj s pověrami se tedy stal jedním z významných motivů té části osvěcenské publicistiky, která se nějakým způsobem dotýkala otázek katolického náboženství a víry. Současně však jejich odmítání bylo i jednou z technik, jimiž se osvěcenství vymezovalo vůči starému náboženskému životu, tedy vůči tomu, co jsme si zvykli označovat jako barokní zbožnost.³⁾

Odmítání pověr samozřejmě v žádném případě nebylo osvěcenským specifkem. Představovalo nedílnou součást církevního působení na společnost již od prahu středověku, jak nasvědčuje například stručný soupis obyčejů a pověr, které byly spojené s pohanstvím a které církev zakazovala (*Indiculus superstitionum et paganismum*, dochovaný z 8. století).⁴⁾ Tradice odporu proti pověrám samozřejmě nemohla nepoznamenat rozvoj katolického náboženského života v českých zemích pobělohorské doby.⁵⁾ Jeho základní rysy nám pomůže objasnit malá sonda. Barokní duchovní brojili proti pověrám například v kázáních, na což lze usuzovat z takových motivů v barokních postilách (i když postilní literaturu nelze považovat za prostý zápis toho, co při kázáních skutečně zaznívalo, přinejmenším odráží trendy a motivy, které se v promluvách kazatelů vyskytovaly). Příkladem odmítání pověr, které se praktikovaly především ve venkovském prostředí, mohou být postily jezuity Matěje Václava Šteyera a exjezuitů a faráře Bohumíra Hynka Bílovského. Šteyer

¹⁾ K utváření osvěcenské zbožnosti a jejímu důrazu na charitativní činnost srov. např. Eduard WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny*, Praha 1945, zvláště s. 182–198; Tomáš MALÝ, *Konec barokní caritas? Od tradiční strategie spásy k racionální charitě*, in: Martina Ondo Grečenkova – Jiří Mikulec (edd.), *Církev a zrod moderní racionality*, Praha 2008, s. 165–182; Jiří MIKULEC, *Katolická zbožnost mezi barokem a osvěcenstvím*, tamtéž, s. 143–163.

²⁾ „Aberglauben ist das sicherste Präservativmittel wider Aufklärung.“ OBERMAYR (= Joseph RICHTER), *Bildergalerie klösterlicher Misbräuche*, Frankfurt und Leipzig 1784, s. 259.

³⁾ K terminu barokní zbožnost v české historiografii viz Marie-Elizabeth DUCREUX, *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech*, FHB 22, 2006, s. 143–177. Srov. též Jiří MIKULEC, *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*, Praha 2013, s. 23–30.

⁴⁾ Čeněk ZÍBRT, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku*, Praha 1995 (reprint vydání z roku 1894 s doslovem Jana Pargače).

⁵⁾ Dílčí srovnání barokního a osvěcenského přístupu k pověrám v lidovém prostředí provedl Pavel HIML, *Neosvěcení a neposlušníci. Regulace náboženské praxe a reakce na ni v Čechách ve druhé polovině 18. století (Českokrumlovsko, Vimpersko, Strakonice, Žatec)*, Dějiny – teorie – kultura 7, 2010, č. 2, s. 163–221. Autor na výzkumu působení pověr ve venkovském prostředí a jejich odmítání ze strany církve, státu a příslušníků společenských elit v první a druhé polovině 18. století sledoval charakter barokních a osvěcenských bojů s pověrami.

narazil na tuto problematiku ve druhé části své *Postilly*⁶⁾, Bílovský věnoval lidovým pověrečným praktikám kázání v postile *Coelum vivum*.⁷⁾ K těmto dvěma dílům české postilní literatury přibereme do naší malé sondy dva také česky psané a tedy širokému okruhu čtenářů určené spisy náboženské vzdělávací literatury. Jezuitský misionář Albrecht Chanovský je autorem knihy *Správa křesťanská*,⁸⁾ proslulý historik Jan František Beckovský z řádu křížovníků s červenou hvězdou sepsal třídlílné pojednání o katolické víře, z něhož využijeme poslední díl.⁹⁾

Autoři výše uvedených knih vystupují proti řadě pověrečných praktik, a to jak relativně neškodných, tak i z církevního hlediska velmi závažných. Pokud máme stručně sumarizovat témata, jimž se ve svých textech věnovali, pak můžeme začít snahami odkrýt budoucnost. Odmítání nejružnějších věštění, výkladů snů, hadačství a prorokování – to vše je pro naše autory velkým tématem. Chanovský v pasáži zabývající se sny a sněním poukazuje na přirozené důvody snů, které samozřejmě vykládá na základě dobových zdravotnědých názorů,¹⁰⁾ a proto zcela odmítá jakékoliv jejich věstecké rysy („Z čehož je vidět, jak marní jsou sny přirození a nimi se spravovati že jest věc pošelilá a ďábelská“).¹¹⁾ Nicméně sny se vyplnit skutečně mohou, a to v případě, že do hry vstoupí ďábel. Pověřivost se zde mísí s něčím, co je z hlediska samého katolického náboženství smrtelné nebezpečné – s nakládáním se zlými duchy. Tento motiv nalezneme u všech našich barokních autorů.

⁶⁾ Matěj Václav ŠTEYER, *Postilla katolická na dvě částky rozdělená nedělní i sváteční, aneb Vejkla-dové na evangelia*, Praha 1691; jedná se o následující kázání: Na den svatého Jana Apoštola a Evangelisty (část II., s. 39–47), Na den svatých Fabiána a Šebestiána mučedníků (část II., s. 57–65), Na den svatého Bartoloměje apoštola (část II., s. 239–248). K tématu pověr v této postile viz Hynek HRUBÝ, *České postilly*, Praha 1901, s. 235–236.

⁷⁾ Bohumír Hynek BÍLOVSKÝ, *Coelum vivum et firmamentum dogmatum Christi*, Oppaviae 1724. Jedná se o následující texty: Na slavnost Ducha Svatého. Kázání druhé (s. 280–293), Kázání druhé. V pondělí svatodušní (s. 294–304) a Kázání druhé. V úterý svatodušní (s. 305–322). Na uvedená kázání upozornila v diplomové práci Martina TŮMOVÁ, *Společnost očima barok-ního kazatele*, magisterská diplomová práce, FF Univerzity Palackého, Olomouc 2012, s. 79–87. Autorka tyto homilie rozebrala z hlediska poukazů na pověry.

⁸⁾ Albrecht CHANOVSKÝ, *Správa křesťanská s krátkým výkladem podstatnějších věcí, které kaž-dému křesťanu vědětí hodné a náležité přísluší*, Praha 1697 (3. vyd.).

⁹⁾ Jan BECKOVSKÝ, *Třetí sloup nepohnutelného základu katolického životy, Praha 1708*

¹⁰⁾ Píše například o přeplněném žaludku „když páry do hlavy vstupují“, o žaludku příliš prázdném, o nepohodlí při spánku, o fyziologických procesech v těle („z pohnutí v těle nějaké vlhkosti“, „hněviví sny jsou z pohnutí žluči, strašliví z černé a truchlivé krve, veselí, zpívají, letaví z hojnosti čistý krve“), o snech vyvolaných zážitky („se opakuje, co sme dávno i nepříliš dávno viděli, slyšeli, okusili, povoněli, mluvili aneb mysli-li a čeho se dotýkali“) a konečně také o psychických důvo-dech snění („A obzvláštně co bojíci milujeme, čeho se bojíme, oč se staráme, co v nenávisti máme, v čem jakou naději neb jaký obchod vedeme.“). A. CHANOVSKÝ, *Správa křesťanská*, s. 63.

¹¹⁾ Tamtéž, s. 64.

Například Jan Beckovský jej rozvíjí v pasáži věnované prvnímu přikázání a jeho narušitelům. Tím se člověk stane mimo jiné i tehdy, když „odstoupív od pravého Boha jinde sobě pomoc v svých potřebách vyhledává, což se nachází při těch, kteří buď od samého ďábla, nebo od jeho služebníků, totiž hadačův neb čarodějnův to, co lidským způsobem prokázati se nemůže, snázně vyhledávají“.¹²⁾ Do této oblasti církvi zakázaných aktivit patří také předpovídání budoucnosti, a to nejen pomocí výkladu snů, ale také prostřednictvím různých věstců, hadačů, cikánek apod., před kterými uvedený autor varuje na několika stranách svého pojednání. Stejně tak podle M. V. Šteyera je každá snaha o odhalení budoucnosti pouhou všetečností a velkým hříchem, protože se zvědaví lidé ptají „kouzelníkův neb čarodějních bab.“¹³⁾ Vynikající kazatel B. H. Bílovský ve své postile *Coelum vivum* věnoval tematice pověr tři svatodušní kázání, protože téma Ducha svatého mu poskytlo východisko k upozorňování na duchy jiné, tedy především ty zlé.¹⁴⁾ Jestliže tedy všichni naši autoři vystupují proti výkladům snů, hadačství, prorokování, pak tím odmítají především snahy o spojení s nečistými silami.

Ďábel hraje roli také v další oblasti pověrečných praktik, o níž se sledování barokní autoři zmiňují – v otázce léčení a uzdravování prostřednictvím magických praktik, zařikávání a různých talismanů. „Aby zimnici zapudili, vlasy zavrtávají aneb cedulky čarodějné nosí, jakoby to zavrtání a cedulek nošení zahánělo zimnici,“ píše Chanovský¹⁵⁾ a vypočítává medicínské důvody tohoto onemocnění, uvádí i možné druhy léčby. Ovšem správná léčba je podle něj jen jednou ze čtyř možností, jak se zimnice zbavit. Pokud nezabere, lze užít způsob posvátný (a církví akceptovaný), jímž je pití svěcené vody. Třetí možnost pak nabízí ďábel, který pomáhá lidem, jež se na něj obracejí, ovšem činí tak s cílem, aby u nich upevnil víru v pověry. Poslední cesta k uzdravení ze zimnice, kterou uvádí Chanovský, také souvisí s pověrami a jde o jakousi autosugesci: „aneb že lidé tím způsobem ďáblu a pověrám věřic žádají zdraví, a tou horlivou žádostí krev se v nich promění a vyčistí a zdraví nabudou.“

O „cedulkách proti zimnici“ píše ve své postile i Šteyer, uvádí, že slova na nich napsaná nemohou mít žádný účinek pro přirozenou pomoc a ani Bůh „neučiní zázraku k vůli bezbožných lidí, jací obyčejně bývají ti, kteříž takové cedulky obyčejně skládají a spisují.“¹⁶⁾ Pokud tedy taková cedulka nemocnému skutečně pomůže navrátit zdraví, jde o pomoc zlého ducha. Autor to dokládá i příběhem o ženě s oční chorobou, která získala od jakéhosi studenta talisman proti své nemoci, papír zaši-

¹²⁾ J. BECKOVSKÝ, *Třetí sloup*, s. 21.

¹³⁾ M. V. ŠTEYER, *Postilla katolická*, část II., s. 42.

¹⁴⁾ Např.: „Duch svatý a dobrý učí ctnosti a dobré skutky. Duch zlý vyučuje lidi v hříších a nepravosti, v rouhání proti Bohu a proti přikázání jeho.“ B. H. BÍLOVSKÝ, *Coelum vivum*, s. 287.

¹⁵⁾ A. CHANOVSKÝ, *Správa křesťanská*, s. 52.

¹⁶⁾ M. V. ŠTEYER, *Postilla katolická*, část II., s. 248.

tý v plátně, jenž jí a její přítelkyni trpící stejným neduhem skutečně pomohl.¹⁷⁾ Když však rozbalila onen papírek, našla na něm nápis: „*Čert tobě vylup oči a místo jich zacpej blátem.*“¹⁸⁾

Také u Bílovského najdeme podobný přístup k léčitelství spojenému s lidovou magií. Například popisuje a zesměšňuje praktiky takových léčitelů¹⁹⁾ (používá pro ně škálu označení, např. hádači, žehnači a žehnačky, bohyně a bohové, kouzelníci a čarodějné báby apod.) a o dopadu jejich působení píše: „*Navrátili-li se někomu zdraví? To se nebo přirozeně, nebo s pomocí ďábla stává...*“²⁰⁾ I z jeho dalších textů vyplývá, že praktiky této magie jsou buď neúčinné (pokud se v tomto případě nemocný uzdravil, pomohla mu jeho katolická víra), nebo se jedná o skutečný pakt s ďáblem a pak je celá záležitost pro katolického křesťana smrtelně nebezpečná – jednak se jeho duše dostane do věčného zatracení, jednak ona ďáblem zahananá nemoc se nakonec vrátí a spolehlivě dotyčného zabije.²¹⁾

Při léčení nemocí odmítal Bílovský i různá žehnání, která užívali lidoví léčitelé, a to i ta, jež byla pronášena jménem „dobrých sil“, tedy Boha, Panny Marie nebo svatých. V případě žehnání a zažehnávání se jedná o svátostiny,²²⁾ které katolická církev obecně užívala, ostatně ve Šteyerově postile najdeme pasáž ospravedlňující používání církví posvěcených věcí (svěcenin) za účelem léčení.²³⁾ Ovšem léčebná magie kritizovaná Bílovským představovala z hlediska církve kvalitativně zcela jinou realitu. U léčebného žehnání a zažehnávání upozornil na dva problémy, na jejichž základě tyto praktiky naprosto odmítal a ve své postile před nimi i celkem emotivně varoval. První samozřejmě spočíval v osobě, jež takovou léčbu prováděla. Laik (nota bene žena) neměl posvěcení ani kvalifikaci, a pokud se o něco takového pokoušel, zasahoval vlastně do sféry církve. Bílovský při líčení jednoho takového žehnání přímo napsal „*kdo tobě bábo, kdo starý bradači, dal moc žehnání?*“²⁴⁾ Druhým důvodem, proč tento kněz a kazatel považoval taková zdánlivě zbožná žehnání a zažehnávání za nepřijatelná a škodlivá, byl obsah formulí, které lidoví „kouzelníci“ používali. Pro názornost ve své postile citoval zařikání očního neduhu,

¹⁷⁾ „... ona ... zavěsila ji sobě a nabyla zdraví. Zatím jakás jiná žena majíc také tu bolest očí, žádala ji, aby jí ty cedulky zapůjčila, kterou když dostala, také ona uzdravena jest.“ Tamtéž, s. 248.

¹⁸⁾ Tamtéž, s. 248. Stejně exemplum uvádí B. H. BÍLOVSKÝ, *Coelum vivum*, s. 318–319.

¹⁹⁾ Např.: „*Předivné recipe předpisují, z devíti stromův listí, z jedenácti smetišti smeti zmíchati a tím se kouřiti nařizují, a co ani sám ďábel v pekle neví, to takové osoby radí, aby toliko lidí odbyli, peníze k obžerství zejskali a ďáblu svou služebnost prokazovali.*“ B. H. BÍLOVSKÝ, *Coelum vivum*, s. 297.

²⁰⁾ Tamtéž, s. 297.

²¹⁾ M. TŮMOVÁ, *Společnost očima barokního kazatele*, s. 83.

²²⁾ Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století I*, Praha 1987, s. 240–241.

²³⁾ M. V. ŠTEYER, *Postilla katolická*, část II., s. 257.

²⁴⁾ B. H. BÍLOVSKÝ, *Coelum vivum*, s. 291.

v němž byla vzývána Nejsvětější Trojice a několik svatých (samozřejmě zde nerozešíme otázku autenticity uvedeného zařikání, ale z hlediska kazatelovy argumentace na ní vlastně nezáleží) a k tomu napsal: „Nyní rozvažte sobě ty slova. Svaté jsou, pobožné jsou, však tak špatně, potupně, marně, bláznivě a bezbožně užívané, že by dříve nebylo, kdyby Bůh dopustil, aby ty osoby obě o zrak a oči přišly.“²⁵⁾ Oněmi osobami autor mínil jak pacienta, tak i jeho léčitele.

Barokní duchovní se vedle předpovídání budoucnosti a léčebné magie vymezovali i proti řadě dalších činností, které katolická církev odmítala a pro něž se užívalo označení pověra. Je to patrné i v textech sledovaných autorů. Například Albrecht Chanovský píše o tom, že „mnozí hloupí“ se domnívají, že pokud kolem svátku sv. Marka (25. dubna) je sucho, může za to člověk, který o tomto svátku pekl chléb. Aby se spustil déšť, stačilo by podle uvedené pověry, kdyby se tento jedinec vykoupal.²⁶⁾

V Bílovského postile *Coelum vivum* pak najdeme také ostré odsouzení magických praktik charakteristických pro některé profese. Například pastýři užívají zařikání ve formě modliteb při vyhánění stád na pastvu – autor uvádí v plném znění tři takové modlitby²⁷⁾ a poté rozebírá jejich bezbožnost, interpretuje je jako „šibala pekelného chytrost a holomkův jeho ošemetný podvod, kteří svatýma slovy dábelské pověry zakrývají“.²⁸⁾ Zmiňuje také kouzla sládků při vaření piva a myslivců při lovu,²⁹⁾ hospodářů nakládajících s dobytkem,³⁰⁾ v jeho postile vystupují i pacholci „čarující“ s provazem z oběšence nebo s hřebem ze šibenice.³¹⁾ Pověry ovlivňují i průběh sňatku, péči o kojence, užívají se v každodenním životě.³²⁾ Kazatel Bílovský vůbec nevylučuje, že jím uváděné pověrečné praktiky mohou v některých případech skutečně pomáhat, ovšem táže se, odkud jejich účinek plyne. Píše, že nevychází z podstaty užívaných předmětů ani z prováděných činů a už vůbec ne z přispění Boha, nýbrž že jde o pomoc ďábla, který tím bojuje o duši člověka.³³⁾

Vraťme se však od barokních autorů ze druhé poloviny 17. a z počátku 18. století do doby osvícenství a k jeho boji s pověrami. I z naší malé sondy je zřejmé, že osvícenci měli na co navazovat. Stejně jako jejich barokní předchůdci i oni odmítali různá zařikávání, magické úkony a mnohé další pověrečné praktiky, které pova-

²⁵⁾ Tamtéž, s. 291.

²⁶⁾ A. CHANOVSKÝ, *Správa křesťanská*, s. 86.

²⁷⁾ B. H. BÍLOVSKÝ, *Coelum vivum*, s. 306–309.

²⁸⁾ Tamtéž, s. 310.

²⁹⁾ Tamtéž, s. 312.

³⁰⁾ Tamtéž, s. 318.

³¹⁾ Tamtéž, s. 304.

³²⁾ Tamtéž, s. 300–303.

³³⁾ „Nic dokonce ty všechny pověry vám nepomohly, než víra vaše, v které aby vás ďábel utvrdil, a tak do větších bludů přivedl, skrze to žehnání a pověry vám pomáhal.“ Tamtéž, s. 318.

žovali za nesmyslné. Přesto by se však pod názory barokní církve jistě nepodepsali, protože pro ně se stejnou pověrou stalo i východisko, z něhož Bílovský a další sledovaní autoři pověry kritizovali, tedy čarodějnictví, ono spojení ďábla s člověkem za účelem škodit a získávat duše křesťanů. O neúčinnosti černé magie se pojednávalo v řadě osvicenských brožur, které se snažily šířit osvětu a potírat pověry, od autorů ze světského i z církevního prostředí. Například rakouský teolog, theatin Ferdinand Sterzinger, vydal v roce 1785 knihu v němčině určenou pro širokou veřejnost s názvem *Bemühung den Aberglaube zu stürzen*, v níž rozebírá téma čarodějnictví z osvicenského hlediska a negativně odpovídá na otázku, zda je možný zjevny nebo tajný spolek s ďáblem.³⁴⁾

Pro srovnání barokního a osvicenského přístupu k pověrám se nabízí celá řada možností. Jednu využil Pavel Himl, když sledoval reakce venkovského obyvatelstva na opatření nařizovaná proti pověrám jak ze strany barokní církve v první polovině 18. století, tak i ze strany osvicenského panovníka a státních úřadů na konci uvedeného století.³⁵⁾ My využijeme jinou komparativní možnost, blíže pohlédneme na proměnu pojmu pověra a tak, jako jsme výše sledovali názory u barokních duchovních, krátce nahlédneme i do protipověrečné argumentace osvicenců.

Eliminaci černé magie muselo dojít k proměně obsahu termínu pověra, v němž v době baroka hrál zásadní roli ďábel a jeho usilování o lidské duše. Tato proměna je dobře patrná, srovnáme-li dvě definice uvedeného termínu. Bílovský v roce 1724 charakterizoval pověru následujícími slovy: „*Pověra jest bludné, nepravé a falešné náboženství, též víra v ďábla anebo buď zjevná a veřejná, buďto aspoň tejná s pekelným raráškem smlouva.*“³⁶⁾ A v jiném textu tento autor polopaticky vysvětlil nebezpečí plynoucí pro duše těch, kdo se pověrám oddají: „*Vidíte, kam ty pověry vedou? Vedou k čarování, od čar k víře ďábelské, od ďábla do pekla a do věčného zatracení.*“³⁷⁾ O 68 let mladší charakteristika pověry ukazuje, jak zásadně se proměnilo sématické pole tohoto pojmu za osvicenství. Moravský osvicenec Josef Vratislav Monse

³⁴⁾ Ferdinand STERZINGER, *Bemühung den Aberglaube zu stürzen*, München 1785, s. 1–25.

³⁵⁾ Konstatoval, že odlišnosti zde byly již v původu a v motivacích oněch opatření a názorů proti pověrám. V první polovině 18. století pozoroval na materiálu zachycujícím především prostředí venkovských farností napjaté vztahy farníků vůči duchovním, které se stávaly východiskem řady opatření. Boj příslušníků farního kléru proti pověrám mohl mít i nenáboženské důvody, tedy mohl být i prostředkem stvrzování moci těchto duchovních nad farníky. Centrální úřady po roce 1750 se ve svých opatřeních mohly zaštitit panovnickou, případně papežskou autoritou. Pokud jde o styčné body v barokní a osvicenské etapě boje proti pověrám, autor je našel v reakcích poddaných na zásahy do náboženské praxe před a po roce 1750. Společným jmenovatelem zde byla skutečnost, že venkované měli tendence setrvávat u staré praxe a odmítali se vzdávat svého nároku na disponování s tím, co považovali za prostředky posvátna a spásy, případně ochrany. Viz P. HIML, *Neosvícení a neposlušní*, s. 220–221.

³⁶⁾ B. H. BÍLOVSKÝ, *Coelum vivum*, s. 295.

³⁷⁾ Tamtéž, s. 322.

definoval v roce 1792 pověru jako „chybné a bludné mínění, které v tom záleží, když sprostný člověk nějaký skutek aneb oučinek takové příčiny připisuje, kteráž ten oučinek podlé svého přirození nikoliv způsobiti nemohla.“³⁸⁾ V této definici nejenže nefiguruje ďábel (ostatně Monse ji použil v brožuře, zaměřené proti víře v čarodějnictví), ale současně je i poměrně široká, lze ji využít prakticky na vše, co odporuje buď přírodním zákonům, nebo ustanovením církevním (a tedy i božím). Autor přímo upozorňuje, že nic nemůže být využito k tomu, k čemu není přírodou, bohem nebo církví určeno.³⁹⁾ Tímto stanoviskem vlastně popírá principy magie.

Odmítání víry v čarodějnice, zlé duchy a podobné součásti barokního vidění světa mělo za důsledek nové pojetí pověry. Již nejde o nebezpečí pro duši, nýbrž o krystalickou hloupost, z níž těží chytráci, kteří dokáží prostého a naivního člověka díky jeho víře v pověry celkem úspěšně obírat o peníze. Pověra cílí na nevzdělané či na málo vzdělané lidi nižších stavů⁴⁰⁾ a boj proti ní je v podstatě povinností všech vzdělaných a osvícených. Změněný obsah pojmu pověra současně umožnil osvícencům začlenit do této kategorie řadu předmětů a rituálů, které barokní katolická církev považovala za naprosto legitimní a nepověrečné. J. V. Monse sice ve svém vymezení pověry hovoří o Kristových či církevních nařízeních, jejichž správné dodržování pověrou není, ale osvícenský katolicismus začal v rámci své proměny náboženských hodnot a přestavby duchovního života očišťovat zbožnost od všeho, co považoval za nánosy „temných staletí“. Staré pověry, které jsme sledovali u barokních autorů, samozřejmě pověrami zůstaly, byť se z boje proti nim vytratil onen naléhavý moment ohrožení duší ďáblem. Osvícenství k nim však začalo přidávat pověry nové. Přesněji řečeno, mnozí osvícenští intelektuálové kritizovali a odmítali v náboženském životě nešvary či zlořády (*Missbräuche*), u nichž nezřídka upozorňovali, že jde o pověru (*Aberglaube*).⁴¹⁾ Tak se stalo, že vedle užívání papírků s modlitbami proti zimnici zašitých v plátně, proti čemuž brojili jak barok-

³⁸⁾ Josef Vratislav MONSE, *Odkryté tajnosti čarodějnických kunštů k vejstraze a vyučování obecnímu lidu o pověrách a škodlivých bludech* (1792), in: Jiří Fiala – Martina Nováková (edd.), *Moravský osvícenec J. V. Monse (1733–1793)*, Olomouc 2003, s. 78.

³⁹⁾ „Co buďto přirození, nebo Pán Bůh skrze zjevené nařízení, aneb církev svatá k jistému cíli a vyznamenávání neustanovila, to nemůže žádnýho jinšího oučinku míti, než k čemu to buď od přirození, nebo od Boha, aneb od církve ustanoveno jest.“ Tamtéž, s. 78.

⁴⁰⁾ K pojetí příslušníků nižších společenských vrstev v očích osvícenců jako nevědomých, naivních, důvěřivých na základě pramenů viz P. HIML, *Neosvícení a neposlušní*, s. 207–208.

⁴¹⁾ Německou terminologií spojenou s odmítáním negativních jevů ve společenském a náboženském životě v 18. století se zabýval Pavel HIML, *Neosvícení a neposlušní*, s. 188. Autor zde upozornil na nejasnou hranici mezi oběma termíny. V rekapitulaci na s. 217–218 upozorňuje na význam těchto termínů v rámci osvícenského publicistického diskursu, v němž termin *Aberglaube* (pověra) bývá často užíván jako výrazná charakteristika lidového náboženství či víry, zatímco výraz *Missbrauch* (nešvar, zlořád) charakterizuje zneužití katolických instrumentů či ceremonií ze strany duchovních či církve.

ní autoři, tak stejně i osvícenci, se začalo zpochybňovat například nošení posvěceného škapulíře (jenž z hlediska barokního katolicismu představoval významný prostředek pro záchranu duše před očistcem).⁴²⁾

Zatímco médiem pro šíření barokního pojetí pověr byly vedle kazatelny náboženské spisy z pera příslušníků kléru, z nichž několik jsme využili v naší sondě, osvícenské „vymítání“ pověr lze dobře sledovat především na publicistické literatuře světských autorů, kteří byli propagátory nových přístupů k náboženskému životu. Základní prací je pro nás dílo vídeňského publicisty a dramatika Josefa Richtera, který pod pseudonymem Obermayr vydal dvě „obrazové galerie“ nešvarů či zlořádů v církevním životě a pod pseudonymem Pater Hilarion na stejné téma v životě světském. Krátce nahlédneme do první z těchto knih, do *Bildergalerie katholischer Misbräuche*.⁴³⁾

Richter v její předmluvě charakterizuje popisované nešvary jako pověrečné obyčeje, které zneuctívají Boha i rozum.⁴⁴⁾ Nově pojaté pověry, tedy to, co bylo v minulosti regulérní součástí katolické zbožnosti, zde zaujímají významné postavení. Jako pověrečné praktiky Richter odmítá nejružnější žehnání a svěcení, například velikonoční žehnání potravin a svěcení ratolestí,⁴⁵⁾ vykropování a žehnání přibytků v čase vánočním,⁴⁶⁾ podezřelým se mu stává tzv. malý škapulíř, v němž vidí nástroj zisku pro zistný klérus.⁴⁷⁾ Odmítá i některé rituály odehrávající se v kostelích a na hřbitovech (především během svátku Dušiček, kdy se hřbitovy stávaly místem veřejných pobožností, kázání, ale i komerčních aktivit),⁴⁸⁾ je velmi skeptický vůči poutím⁴⁹⁾ apod. Jedním z cílů jeho výhrad vůči pověrečným praktikám je zvonění proti bouře, které bylo v době baroka rozšířeným a obecně schvalovaným prostředkem vůči nebezpečím, která bouře přinášely. Této tematice se budeme podrobněji věnovat ve druhé části studie, v níž se pokusíme zvonění na mraky představit nejen jako zbožnou praxi, jež se stala nešvarem a pověrou, nýbrž také

⁴²⁾ K úloze škapulíře v náboženském životě srov. kupř. Emanuelle BOAGA, *Maria a Karmel. Paní místa*, Kostelní Vydří 2001, s. 122–146; Jiří MIKULEC, *Náboženský život*, s. 123–125, 243, 258.

⁴³⁾ OBERMAYR (= Joseph RICHTER), *Bildergalerie katholischer Misbräuche*, Frankfurt – Leipzig 1785 (dále citováno jako J. RICHTER, *Bildergalerie*).

⁴⁴⁾ „... diese abergläubische, Gott und die Vernunft entehrende Gebräuche ...“ – J. RICHTER, *Bildergalerie*, s. 12.

⁴⁵⁾ Tamtéž, s. 201–210.

⁴⁶⁾ Tamtéž, s. 25–31.

⁴⁷⁾ Tamtéž, s. 195–200. Zde jde o kapitolu o náboženských bratrstvech, v níž autor mimo jiné nechal vypodobnit scénu, jak prostí venkované přijímají od řeholníka škapulíře a on od nich vybírá potraviny.

⁴⁸⁾ Tamtéž, s. 15–24.

⁴⁹⁾ Tamtéž, s. 97–109. K osvícenskému pojetí poutí srov. Jiří MIKULEC, *Osvícenci a poutníci. Nešvary barokní poutě očima josefínského dobové Východočeský sborník historický* 23, 2013, s. 253–266.

jako příklad využití určitých racionalizačních prvků v barokním prostředí. Na barokním chápání účinku zvonění na mraky je totiž patrné, že snaha o racionalizaci nebyla zdaleka pouze charakteristickým znakem osvícenství, nýbrž že svým způsobem ji využívali i intelektuálové doby předcházející, kterou osvícenci většinou zatracovali.

* * *

Zvonění proti mrakům bylo za vlády Josefa II. zakázáno.⁵⁰⁾ Do té doby však představovalo běžnou praxi, která měla své pevné místo nejen v každodenním životě, ale která také figurovala v odborných příručkách věnovaných počasí a nebeským tělesům (meteorologii), stejně jako v pojednáních o různých přírodních zákonitostech. Sonda do několika takových textů⁵¹⁾ ukazuje, že zvonění na mraky bylo i na teoretické úrovni chápáno jako funkční a účinný prostředek proti bouřkám. Pojednání sepsaná intelektuály a určená také učencům samozřejmě uváděla zákonitosti, podle kterých má tato praxe fungovat. Většinou šlo o dva druhy principů. První skupina argumentů ve prospěch účinnosti zvonění na mraky operovala s předpokládanými fyzikálními vlastnostmi zvonění, skupina druhá pak zahrnovala důvody čistě náboženské.

První vysvětlení nenáboženské spočívá v přímém působení zvuku na bouřkové mraky, který neplatí jen pro vyzvánění, ale i pro zvuk dělových výstřelů (což byla také metoda, která se v raném novověku proti bouřkovým mrakům užívala). Předpokládalo se, že silný hluk rozechvěje vzduch a – cituji ze spisu polského jezuita Alberta Tylkowského – „*vypařená voda nahromaděná v mracích se zároveň s nimi působením silného zvuku uvolní*“.⁵²⁾ Je zde tedy teze, že sama síla a chvění zvuku stačí k tomu, aby se vodní páry v mracích rozptýlily. Toto působení (moderně řeče-

⁵⁰⁾ V této pasáži navazují na již několikrát zmíněnou průkopnickou studii Pavla Himla, který mimo jiné zpřístupnil tematiku osvěcenského boje proti zvonění na mraky a lidového odporu vůči zeměpanským i vrchnostenským nařízením v této věci – viz P. HIML, *Neosvěcení a neposlušní*, s. 197–216. O zákazu zvonění na mraky vydaném v českých zemích v roce 1783 pojednává na s. 197 a 199, k opakování tohoto zákazu viz s. 202.

⁵¹⁾ Guiliemus Antonius BRAUCZEK – Ernestus SCHAFF, *Domus sapientiae doctoris subtilis Joannis Duns Scoti. Pars altera complectens philosophiam naturalem*, Praeae 1663, nestr. *Tractatus de meteoris*, umístěn za s. 413; Adalbert TYLKOWSKI, *Meteorologia curiosa*, Cracoviae 1669, s. 34–35; Edme POURCHOT, *Institutiones philosophicae*, tomus III, (3. vyd.), Lugduni 1711; Georg Wolfgang KRAFFT, *Praelectiones academicae publicae in physicae partes opticas et his cognatas ... conscriptae*, pars III, Tubingae 1754; Odilo SCHREGER, *Studiosus jovialis seu auxilia ad jocose et honeste discurrendum*, Pedeponti 1757 (1. vyd. 1749).

⁵²⁾ „... *exhalatio coacta in nubibus una cum ipsis, ex valido sono dissolvitur* ...“ A. TYLKOWSKI, *Meteorologia curiosa*, s. 35.

no zvukových vln na mraky) se předpokládá i v jiných meteorologických příručkách.⁵³⁾

Uvedený „přirozený“ účinek zvuku na vodní páry v mracích nemusel mít ovšem jen pozitivní dopady. Profesor a několikanásobný rektor pařížské univerzity Edme Pourchot ve třetím díle svých *Institutiones philosophicae* (poprvé vyšly roku 1695) napsal, že pokud je mrak blízko, zvuk zvonu ho dokáže zeslabit natolik, že se mrak lehce protrhne a umožní blesku snadný průchod – a ten pak často udeří do zvonice a způsobí velkou újmu těm, kdo vyzvánějí. Navrhl proto, aby se zvonění na mraky užívalo jen tehdy, když se teprve formují, protože v takovém případě jsou poměrně daleko a zvuk zvonu je může rozptýlit. Pokud jsou však již nad kostelem, považoval takové zvonění za nebezpečné.⁵⁴⁾ Pařížský učenec těmito úvahami a návrhy reagoval na nebezpečí úderu blesku do zvonice, které bylo samozřejmě dobře známé, nicméně v jeho době nepřevážilo nad předpokládanými pozitivy, která mělo zvonění proti mrakům přinášet. Ovšem ve druhé polovině 18. století se právě nebezpečí blesků pro zvoníky stane hlavním argumentem, kterým osvěcenský panovník habsburské monarchie zašití svůj zákaz zvonění na mraky.

Pokud se podíváme na předpokládané účinky zvuku zvonů nebo děl na mraky blíže, jeví se toto vysvětlení jako druhotná racionalizace staré zvyklosti, která původně vůbec nemusela mít racionální pozadí. Ve výše zmíněném seznamu zakázaných pohanských pověr z 8. století je poměrně nejasný bod s názvem *O bouřích, rohách a lasturách* (*De tempestatibus et cornibus et cocleis*). Čeněk Zíbrt jej interpreтуje buď jako zákaz přivolávání bouří troubením na tyto předměty, nebo naopak jako zákaz troubení na rohy a mořské lastury proti bouřím – což dává do souvislosti s jinými zákazy vyzvánění proti mrakům z této doby, které se uvolnily až v 9. století.⁵⁵⁾ Troubení proti mrakům na mořské lastury s přidělaným kovovým náustkem je ostatně na českém venkově doloženo ještě v 19. století.⁵⁶⁾ Nelze vyloučit možnost,

⁵³⁾ Např. O. SCHREGER, *Studiosus jovialis*, s. 289 („*Quomodo tonitrua campanarum pulsu dissipari queunt? Tum, quia per talem sonum nubes dissolvuntur...*“).

⁵⁴⁾ „*Igitur si earum [campanarum – poz. J. M.] sonus, quem in aeris fremitu ac partium succusu positum diximus, fortior sit ac validior, nubem in ea parte, quae turri seu campanili imminet, non mediocriter exagitat: unde nubes eo loci attenuata saepius perrumpitur, facilioremque fulmini praebet transitum, ut in campanarium, seu campanille irruat, magno eorum dispendio, qui pulsandis campanis dant operam. Ideoque utilis est sonus campanarum ad arcendam nubem, priusquam accesserit: sed ubi jam campanili seu clocario incumbit, non sine periculo pulsantur aera campana.*“ E. POURCHOT, *Institutiones philosophicae*, s. 179.

⁵⁵⁾ Č. ZÍBRT, *Seznam pověr*, s. 119–124.

⁵⁶⁾ Josef BROŽ, *Zvonění a troubení proti mračnům. Kus lidového zvykosloví z jihozápadních Čech, Český lid 1927*, str. 324–329, na s. 327; Lydie PETRÁŇOVÁ, *Jeden hrom páli a bije, druhý uhodí a nezabije (Úvahy nad pojetím živlů v české lidové tradici)*, in: Ludmila Tarcalová (ed.), *Kult a živly* (= Studie Slováckého muzea 4/1999), Uherské Hradiště 1999, s. 195–206, na s. 202.



Mořská lastura opatřená kovovým náustkem a využívaná pro troubení na mraky ve venkovském prostředí. Pochází z městečka Kamberk (Zlaté Hory) na Benešovsku zřejmě z 19. století. Za upozornění na tento předmět a za jeho zapůjčení k reprodukci děkuji manželům Lydii a Josefu Petráňovým.

že hlasité zvuky (troubení, zvonění i dělostřelba) byly svou podstatou magické rituály. Mohlo by jít buď o prostou snahu mraky tímto „násilím“ zastrašit a zahnat, nebo o poněkud sofistikovanější praktiku z oblasti homeopatické či imitativní magie, jak o ní hovoří ve *Zlaté ratolesti* James G. Frazer.⁵⁷⁾ Zvuk hromu by byl napodoben umělým zvukem (troubením, duněním zvonu, explozí děla či ruční palné zbraně), čímž jako by se formálně vyhovělo situaci (bouřkovým mračením) a skutečný hrom s nebezpečným bleskem a doprovodným lijákem či krupobitím by se již staly zbytečnými. Pokud je taková hypotéza správná, pak by samozřejmě katolické křesťanství nemohlo přiznat tyto důvody (ostatně zřejmě by je asi neznalo a ani by nebylo ochotné si je připustit) a logicky by hledalo racionální vysvětlení, jímž je ono působení zvuku na vodní páry v mracích.

Ono „přirozené“ působení zvuku na mraky vyvolávalo v intelektuálním prostředí jistou skepsi ještě před rozmachem osvícenského myšlení. Setkáme se s ním ovšem spíš v protestantském prostředí, které nemělo k této praxi dlouhodobý a intenzivní vztah. Příkladem může být dílo německého protestantského profesora fyziky a člena berlínské Akademie věd, Georga Wolfganga Kraffta, který se ve své práci o fyzice z poloviny 18. století⁵⁸⁾ staví proti fyzikálním účinkům zvuku negativně. Napsal, že se mu nezdá příliš přesvědčivé, že by bylo možné blesky odvrátit nebo nasměrovat jinam zvukem zvonů nebo vystřely z děl. Odvolával se při tom na konkrétní zkušenost, na případ, kdy v roce 1718 bylo ve Francii při bouřce zasaženo bleskem 24 kostelů nalézajících se v sousedství, i když se v nich zvonilo se všemi zvony. A naproti tomu jiné věže, stojící mezi předešlými, ze kterých nevycházel žádný zvuk, měly zůstat neporušené. Krafft proti účinku zvuku na mraky argumentoval také závěry nizozemského matematika a fyzika Nicolaase Hartsoekera z konce 17. století, který upozorňoval, že zvuk sebesilnějšího zvonění vydává vibrační a oscilační pohyb na místě, který není schopen pohnout vzduchem a tudíž nepohne ani lehkým papírkem zavěšeným poblíž zvonu.⁵⁹⁾ Proto Krafftovi připadal fyzikální účinek zvonění na mraky značně nepravděpodobný.

Druhé vysvětlení účinku zvonů na bouřková mračna užívané v době baroka paralelně s oním prvním spočívá v náboženské oblasti. Podle této argumentace je klíčová skutečnost, že zvony jsou církví požehnané a že jejich zvonění proti mra-

⁵⁷⁾ James George FRAZER, *Zlatá ratolest. Magie, mýty, náboženství*, Praha 1994, s. 19–24, k prověvům symbolického násilí proti bouřce s. 76–77.

⁵⁸⁾ Georgius Wolfgangus KRAFFT, *Praelectiones academicae publicae in physicae, pars tertia, Turingae* 1754.

⁵⁹⁾ „Amplam campanam sonatem in distantia 10 pedum ne tenuem quidem chartulam leviter suspensam loco suo movisse, auctor est Hartsoekerus, Cours se phys. pag. 300 [miněn nizozemský matematik a fyzik Nicolaas Hartsoeker a jeho dílo *Cours de physique* – pozn. J. M.], neque etiam sonus aerem fugat aut dispellit, sed motum solum vibratorium aut oscillatorium, haud longe excurrentem, ipsi imprimit.“ G. W. KRAFFT, *Praelectiones*, s. 315.

kům je doprovázeno modlitbami věřících. U bouří se totiž předpokládá, že některé z nich mohou být důsledkem působení sil zla, ďábla, případně že byly vyvolány zlými kouzly. Z náboženského hlediska proto zvonění zvonu, který dostal církevní pozhénání, může zahnat démona a současně přivolat pomoc a podporu nebeských sil. V meteorologické literatuře (jejímiž autory jsou převážně duchovní) se také setkáme s bližšími specifikacemi bouří – ne každá totiž byla přisuzována ďábelským silám. Pražští novoměstští františkáni Vilém Antonín Brouček a Arnošt Schaff ve svém souhrnu skotistické filozofie s názvem *Domus sapientiae* (1663) působení zvonů na mraky rozdělují – fyzikální účinek zvuku je univerzální, pomáhá ve všech případech, zatímco posvěcení zvonů působí jen tam, kde byla bouře vyvolána „*per magicas causas*“.⁶⁰⁾

Uvedené dva barokní důvody pro zvonění na mraky – přirozený a náboženský – přestaly za osvícenství platit. Postupné odkrývání fyzikálních zákonů a pokusy se statickou elektřinou začaly ovlivňovat názory na podstatu blesků, náboženská argumentace ztratila po odstranění vlivu ďábla na denní život svůj smysl. Zvonění proti bouře se stalo pověrou, neúčinnou, naprosto zcestnou a navíc značně nebezpečnou. V roce 1784 vydal bavorský teolog a matematik Johann Nepomuk Fischer rozsahem nevelký, významem však velmi důležitý spis proti tomuto nešvaru. Již v jeho názvu označil zvonění na mraky za „*vice škodlivé než užitečné*“,⁶¹⁾ poukázal na reálnost nebezpečí zasažení kostelní věže bleskem a na neúčinnost vlastního vyzvánění v okamžiku, kdy se blíží bouře. Odmítl jak onu přirozenou, tak také náboženskou podstatu starého zvonění,⁶²⁾ vyslovil se proti různým dalším duchovním prostředkům proti bouřím (užívání amuletů, zapalování hromničních svící, pálení ratolestí posvěcených o Velikonocích, vyzvánění malými ručními zvonky /tzv. *Loretoglöckchen*/ apod.). Současně podal návod na ochranu před blesky pomocí jednoduchého bleskosvodu, který nazývá *bouřkové tyče*, *Gewitterstangen*.⁶³⁾ Také doporučil zásady bezpečného chování při bouři, která člověka zastihne na cestách, v otevřené krajině, případně ve voze. Neopomněl ani uvést zásady pro pomoc lidem zasaženým bleskem.

Fischerovo komplexně pojaté osvícenské vypořádání se s tématem bouřky a blesků samozřejmě nebylo jediné. Ve stejném roce vyšel podobný, jen možná více na prostý venkovský lid zaměřený výklad o bouřích od vysokoškolského učitele přiro-

⁶⁰⁾ G. A. BRAUCZEK – E. SCHAFF, *Domus sapientiae, Tractatus*, nestr.

⁶¹⁾ Johann Nepomuk FISCHER, *Beweis, daß Glockenläuten bei Gewittern mehr schädlich als nützlich sei, nebst einer allgemeinen Untersuchung ächter und unächter Verwahrungsmittel gegen die Gewitter*, München 1784. K této práci srov. P. HIML, *Neosvícení a neposlušní*, s. 200.

⁶²⁾ J. F. FISCHER, *Beweis*, s. 11–26, k náboženským motivům, především k nápísům na zvonech a jejich svěcení, s. 28–36.

⁶³⁾ Tamtéž, s. 53–58.

dovědy v Dillingenu, Josefa Webera.⁶⁴⁾ Jeho spis má formu rozmluv učeného (a samozřejmě osvíceného) faráře s prostým venkovanem, k nimž je občas přizván úředník, jen o něco málo vzdělanější, než vesničan. V šesti rozhovorech jsou postupně probrány tři okruhy problémů: 1. duchovní účinek zvonů a jiných posvěcených věcí na bouři; 2. fyzikální účinky zvonů; 3. jiné prostředky, jež lze proti bouřím využít.

Pointy jednotlivých hovorů byly samozřejmě konstruovány zcela v duchu osvícenského přístupu ke zvonění na mraky. Čtenář se z Weberovy knihy dozvěděl, že zvuk zvonů nedokáže mraky rozehnat a že jejich duchovní účinek spočívá v pouhé modlitbě (osvícenci naráželi při šíření zákazů zvonění na mraky na argument, že zvony jsou posvěcené, pod čímž si prostí venkované představovali dodání bezmála magických kvalit; proto jim neustále vysvětlovali, že ono posvěcení není nic jiného, než biskupova modlitba k Bohu).⁶⁵⁾ Konstatovalo se zde také, že ani další posvěcené předměty nemohou mít na bouři žádný účinek (Weber uvádí například *Wetterscheibe*, což byla okrouhlá kapsle naplněná žehnanými předměty, dále jmenuje již u Fischera zmíněné loretánské zvonky, zde ovšem psané jako *Loretoklöcklein*, píše také o hromničních svících i posvěcených ratolestech). V rozhovoru o fyzikálním účinku zvuku zvonů, k němuž byl přibrán zmíněný úředník, aby bylo možné hovořit o složitějších záležitostech, autor rozhodně popřel účinky chvění zvuku na mraky a v dalších diskusích popsal a vychválil bleskosvod (*Blitzableiter*) jako jediný zaručený prostředek proti nebezpečí, které přináší blesk.

Poslední prací, do níž na závěr našeho hledání barokní a osvícenské argumentace z oblasti zvonění proti bouři krátce nahlédneme, je výše zmíněná Richterova *Obrazová galerie katolických nešvarů*, která byla vydána ve stejném roce jako brožury Fischera a Webera. Její 12. kapitola je věnována zvonům a pověrám, které jsou s nimi spjaté. Její text je stavěn jinak než předešlé brožury, protože hlavním tématem zde nejsou mraky a bouře, nýbrž zneužívání zvonů a pověrečné praktiky, které se k tomu váží. Autor především konstatuje, že již zvony neslouží jen ke svolávání věřících (to by je nekritizoval). Obrací se proti křtům, svěcení a žehnání zvonů, kriticky píše o vyzvánění při pohřbech, jež zvyšuje lesk pohřbu (pro který ovšem Richter nemá pražádné pochopení), ale současně přináší pozůstalým nemalé a při tom zbytečné výdaje. Také píše doslova o „drzosti“ některých klášterů, které obtěžují své okolí vyzváněním nejen ve dne, ale i v noci. Významnou roli hraje v této kapitole také otázka zvonů a bouřek. Autor odmítá, že by posvěcení zvonů mohlo mít jakýkoliv ochranný účinek proti bouři, současně popírá původ bouřek od zlých duchů a čarodějnic. Také upozorňuje na časté zásahy zvoníc bleskem, a to bez ohledu na to, zda se na nich zvoní nebo ne. Nebezpečí pro zvoníky je hlavním,

⁶⁴⁾ Joseph WEBER, *Unterricht von den Verwahrungsmitteln gegen die Gewitter für den Landmann (Im sokratischen Tone)*, Salzburg 1784.

⁶⁵⁾ J. WEBER, *Unterricht*, s. 11; J. F. FISCHER, *Beweis*, s. 36.



Rytina proti zneužívání zvonů z osvětské propagandistické knihy J. Richtera *Bildergalerie katholischer Misbräuche*. Obrázek ilustruje nebezpečí, které zvonění na mraky přinášelo – jednu věž zasahuje blesk, který sjiždí přímo do zvonu. Z druhé věže vypadlo uvolněné srdce zvonu a zasáhlo muže na (jinak téměř prázdném) prostranství před kostelem – v tomto případě autor odkazuje na nehodu, k níž mělo údajně dojít asi před dvaceti lety.

ne však jediným negativem protibouřkového vyzvánění. Hlaholení zvonů totiž současně vyrušuje lidi, kteří se v tomto okamžiku modlí k Bohu (takové individuální modlitby Richter nijak nezavrhuje).

Ze srovnání textů barokních a osvěcenských autorů zabývajících se zvoněním na mraky je patrné, že i zde se projevil jeden ze základních rozdílů mezi pojetím pověry v době baroka a osvícenství, odmítnutí víry v čarodějnictví. Pro katolického věřícího 17. či první poloviny 18. století byl duchovní účinek posvěcených zvonů naprosto správným prostředkem proti zlým mocnostem, které za některými bouřkami předpokládal, současně samozřejmě zvuk zvonů v jeho očích posiloval nikoliv nezanedbatelný proud modliteb, jež vysílalo bouří ohrožené společenství k Bohu. Osvícenec zlé duchy „odkouzlil“, modlitby za bouřkového nebezpečí sice nezavrhl, ale ponechal je zcela na jednotlivcích. Reálné nebezpečí blesku pro zvoníky se mu pak stalo dostatečným argumentem pro odmítnutí a zákaz této pověrečné praktiky.

Bližší pohled na barokní argumentaci ovšem ukazuje, že ani v ní nechyběla jistá míra racionalizace. Spočívá především v onom „přirozeném“ účinku zvukových vln na mraky, kterýžto postulát, jakkoli chybný, svědčí o snaze vysvětlit zvonění také nenábožensky a rozumově. Zkušenosti s údery blesků do vysokých zvoníc, které uváděly v nebezpečí zvoníky, motivovaly ještě v 17. století úvahy o oslabení mraků v blízkosti věže, z nichž pak sjíždějí blesky. Jednalo se o snahu rozumově vysvětlit zjevný rozpor mezi zvoněním, jež mělo být účinné, a neštěstím, k němuž by právě vzhledem k účinnosti onoho zvonění nemělo dojít. Relativně nízká úroveň přírodovědného poznání ovšem i zde zaváděla teoretického myslitele do nesprávných kolejí. Dalším projevem racionality jsou samozřejmě i hlasy, které zpochybňovaly fyzikální proces, jenž s rozeznáním mraků zvukem počítal. Osvícenství v této racionální linii úvah o prostředcích proti bouřím pokračovalo. Mohlo se ovšem opřít o nové poznatky v přírodních vědách, a proto také mohlo razantně odmítnout staré představy. Nahrazování síly zvonů moderním bleskosvodem bylo vlastně jakýmsi vyvrcholením oné racionalizace v hledání účinné ochrany před „božím poslem“.

Jiří Mikulec

SUPERSTITIONS BETWEEN THE BAROQUE AND ENLIGHTENMENT

Tolling against the Clouds as a Protective Procedure as well as a Despicable Vice

SUMMARY

The essay compares approaches to superstitions within the Baroque Catholic church in the late 17th and early 18th centuries with opinions of enlightened intellectuals from the second half of the 18th century. The first part of the article explains the term superstition of the Baroque Catholic clergy by means of a probe into the postils (M. V. Šteyer and B. H. Bílovský) and two religious educational books (A. Chanovský and J. Beckovský). In this intellectual environment, superstition represented a connection between irrational and meaningless practices and demonic forces. As a contrast, in the Enlightenment concept of the superstition (J. V. Monse), the belief in demonic forces and fear of nothingness was abandoned and the superstition was conceived as an outcome of erroneous ideas. At the same time, however, the representatives of Enlightenment considered it as a tool that could be used for deceiving the commoners, robbing them of their properties. The superstition focused on uneducated or little educated people from the lower classes and fighting it was in fact a duty to all educated and enlightened people.

A modified substance of the term superstition enabled the enlightened people to include numerous objects and rituals, which were considered perfectly legitimate and non-superstitious by the Baroque Catholic church, among the superstitions. This fact became apparent in enlightened publishing activities, which also concentrated on corrections of the religious life (J. Richter, *Bildergalerie katholischer Misbräuche*, 1784). The vices, which were a component of the Baroque piety according to this popularizing enlightenment book, were considered superstitious by its author. Richter disapproved of various blessings and sanctifications such as Easter sanctification of the food, sanctification of branches or benedictions and sanctifications of dwellings at Christmas time. He also rejected certain rituals that took place in churches and graveyards (especially on All Souls' Day, when the churchyards became a point of public services and preaching, but also of commercial activities) and considered pilgrimages a great vice. One of the religious practices rejected and banned by the Enlightenment was tolling against a storm, which is elaborated in the second part of the article as a case study.

The author explains the effects of tolling (but also gun shooting or trumpeting) against the clouds, which are mentioned in literature on natural science or meteorology from the 17th and the first half of the 18th century. Baroque authors, particularly the Catholic clergymen, usually saw the effect of tolling on two levels. They wrote about the natural (physical) impact of a strong sound on vapours in the clouds, which were to dissolve by vibrations caused by the sound. The second effect of tolling against the clouds is religious. The bells, blessed by the Church, are summoning the God to help against evil (diabolic) forces, which produce many storms.

The author provides a hypothesis that the physical effect of the sound against the clouds could have been a later rationalization of the original clearly magical ritual from the sphere of imitative magic: the sound of thunder was imitated by an artificial sound (trumpeting, thunder of the bell, a shot), which would formally satisfy the situation (the storm clouds) and the real thunder with the dangerous lightning and accompanying downpour or hailstorm would thus become redundant. Such clearly magical practices could certainly not survive in Baroque Catholicism and so explanations offering physical reasoning emerged. At the end of the article, the author uses several examples to illustrate enlightened argumentation condemning tolling against the clouds (J. F. Fischer, J. Weber, J. Richter), showing the danger this activity (when a bolt of lightning can strike the church spire) and its lack of efficiency. The intellectuals recommended a lightning rod as a protection against lightning.

Translated by Miroslav Košek

Martin Javor**ROZENKRUCIÁNI V STREDNEJ EURÓPE –
HRA NA MAGIČNO****ABSTRACT***Rosicrucians in Central Europe – A Play at the Magic*

The Rosicrucians represent an open topic in the history of Central Europe. Central European historiography tackled it only fragmentarily, which coincides with the lack of archival materials. The paper deals with the Rosicrucians in the lands of the Habsburg Monarchy, where their traces can be found in Moravia, Prague, Vienna and northeast Hungary. The Rosicrucians represented a high-level branch of the Freemasons, absolutely dominated by secrecy.

The paper uses fragmentary archive materials to analyse and describe the Rosicrucian movement in the second half of the 18th century within the Habsburg Monarchy. There is even a space for an analysis of the Rosicrucian activities, which were based on various magic performances and rituals. Institutionally, Rosicrucianism was most firmly anchored in Moravia, where it was most sponsored by Count Salm-Reifferscheidt. This order was engaged in alchemy, magic and exorcism of demons. The most active Rosicrucian land within the monarchy was Hungary, where almost all lodges over contemporary Slovakia had a Rosicrucian character. The paper can serve as a theoretic base for further research on the history of this interesting fraternity.

Keywords: Rosicrucians, Freemasonry, Central Europe, Enlightenment

Pri štúdiu rôznych prejavov osvietenstva v strednej Európe mi nemohlo uniknúť veľmi špecifické hnutie, ktoré sa v mnohých štúdiách a prácach stotožňuje so slobodomurárstvom. Rozenkruciáni sice boli istá odnož slobodomurárstva, poskytujúca svojim členom vyplnenie psychologického vákua osvietenскеj doby, na druhej strane však samotní slobodomurári považovali lóže, ktoré sa cítili viac „rozenkruciánske“ za neregulérne, nepravé, ktoré sa napriek vnútornej sile slobodomurárstva odhodlali ísť svojou cestou alchymistického poňatia osvietenstva a sebazdokonalenia človeka.

Hlavným metodologickým a metodickým problémom pri bádani o rozenkruciánoch a vôbec o polotajných hnutiach 18. storočia vôbec je absencia relevantných

historických archívnych prameňov. Rozenkruciáni nato ešte často písali tajným písmom, ktoré vedeli rozlúštiť iba oni. Potom až na základe korešpondencie jednotlivých členov sa dá takéto písmo rekonštruovať, aj to nie s úplnou presnosťou. Rozenkruciáni si na zasadnutiach lóží dávali slobodomurárske mená, ktorých priradenie k občianskym menám je niekedy nemožné. Niektoré formy slobodomurárstva, napríklad rozenkruciáni, väčšinou vôbec nevedli písomnú dokumentáciu svojej činnosti, čo sťažuje výskum týchto spoločností. Napriek problémom s primárnymi prameňmi sa zachovalo niekoľko dokumentov o činnosti rozenkruciánov v našich krajinách. V krajinách habsburskej monarchie sledujeme stopy rozenkruciánov na Morave, v Prahe, vo Viedni a v severovýchodnom Uhorsku. Najlepšia situácia s pramenným materiálom je na Morave, kde sú k dispozícii materiály z rodinných archívov príslušníkov lóže, ktoré do veľkej miery uľahčujú bádanie o hnutí v tejto časti monarchie. Sú uložené v Moravskom zemskom archíve v Brne. Dôležitý je predovšetkým rodinný archív Salm-Reifferscheidtov, ktorý obsahuje materiály k činnosti Salmovej lóže a úlohe rozenkruciánov v nej.¹⁾ Doplňujúcim fondom k tomuto takmer úplnému archívu Salmovej lóže je fond Prezidiálna registratúra, v ktorej sa nachádzajú zlomky o slobodomurárstve na Morave, predovšetkým rukopisné zoznamy lóží.²⁾ Pre uhorské rozenkruciánstvo je najdôležitejším fond „Dégh“, ktorého kópie sú dnes uložené v Maďarskom národnom archíve v Budapešti.³⁾ Na základe týchto dokumentov sa podarilo analyzovať vplyv hnutia v severovýchodnom Uhorsku.

Rozenkruciáni a ich dejiny v strednej Európe tvoria značnú časť syntézy k dejinám hnutia, ktorú vypracoval koncom 19. storočia Ludwig Abafi. Zatiaľ najkomplexnejšiu analýzu existencie slobodomurárskeho hnutia na území Moravy v 18. storočí podal vo svojom diele Jiří Kroupa.⁴⁾ Kroupa analyzoval moravskú spoločnosť v druhej polovici 18. storočia a poukazoval na úlohu slobodomurárstva v nej. Samostatné kapitoly venoval rozenkruciánskemu a iluminátskemu zväzu na území Moravy.

Rozenkruciánov môžeme zaradiť do tzv. škótskeho slobodomurárstva, resp. slobodomurárstva škótskeho ritu. Škótske slobodomurárstvo sa vyznačovalo predovšetkým svojim vzťahom k rytierstvu. Malo celý rad stupňov zasvätenia a mystérií. Patrili tu najrôznejšie ezoterické mystické a alchymistické prúdy (rozenkruciáni, ázijskí bratia a pod.). Svojich prívržencov si našlo predovšetkým v aristokratických

¹⁾ MZA Brno, G 150, Rodinný archív Salm-Reifferscheidtů, kartóny 49 a 50. V medzinárodnom slobodomurárskom lexikóne Eugen LENNHOFF – Oskar POSNER, *Internationales Freimaurer-Lexikon*, Wien 1932, s. 230 je tento archív lóže a kniežata Karola zo Salmu popisovaný ako „Brünner Fund“.

²⁾ MZA Brno, B 95, Presidiální registratura.

³⁾ MOL Budapest, P 1134.

⁴⁾ Jiří KROUPA, *Alchymie štěstí*, Kroměříž 1986.

kruhoch. Naproti tomu anglické slobodomurárstvo zostávalo zamerané humanitárno-racionalisticky. Udržiavalo si pôvodnú jednoduchosť v systéme troch stupňov (majster, tovariš, učeň) a prevažovali v ňom stredostavovské vrstvy.⁵⁾ K rozdeleniu slobodomurárstva došlo už krátko po oficiálnom ustanovení hnutia v roku 1717.

Rozenkruciánske hnutie predstavovalo vysokostupňovú odnož slobodomurárstva. Najvyššou funkciou bola funkcia „*Majstra svetelnej žiary a strateného slova*“. Nad touto hodnosťou bolo deväť stupňov zasvätenia a číslo deväť bolo opakujúcim sa symbolom rádu. Sídlnami rádu bola Viedeň, Drážďany a Berlín. Na viedenskú „centrálu“ sa často obracali hlavne uhorskí rozenkruciáni, bohužiaľ, o vedení rádu neexistujú žiadne relevantné dokumenty v žiadnom sledovanom slobodomurárskom archíve v strednej Európe. V ráde panovala úplná mlčanlivosť. Blízko k rozenkruciánom mali „*Rytieri a bratia sv. Jána Evanjelistu z Ázie v Európe*“, skrátené sa im hovorilo ázijskí bratia. Základom ich systému bola predovšetkým kabala a číselná symbolika. Rozenkruciánstvo bolo priznateľné pre dejiny strednej Európy v 60. a 70. rokoch 18. storočia.

Začiatok prenikania rozenkruciánstva do slobodomurárstva začína už v prvej polovici 18. storočia v nemeckých krajinách a vo Francúzsku, ale v monarchii sa so stopami tohto procesu stretávame až v 60. rokoch. Okrem vedenia rádu boli vo Viedni aktívni aj rozenkruciáni nižšieho rangu. Na tajných zasadaniach lôže „*Zur gekrönten Hoffnung*“ (U korunovanej nádeje) sa od r. 1775 do popredia čoraz častejšie dostávajú otázky „tajných“ štúdií a lóža sa čoskoro pretvára na laboratórium, kde zasvätení skúmajú tajomstvá chémie. Pracuje tu aj jeden z najslávnejších vedcov tejto doby Ignác Born.

Najzaujímavejšou rozenkruciánskou epizódou v monarchii bol „krátky románik“ v Prahe, kde tak ako v samotnom slobodomurárstve, aj v rozenkruciánstve prevládala vojenský živel. Vojaci mali veľké zastúpenie aj medzi pražskými rozenkruciánmi. Z 37 členov ich bola podľa Abafiho väčšina.⁶⁾ Toto zoskupenie sa v Prahe predstavilo v roku 1764 rozsiahlym podvodom spojeným s vyberaním poplatkov od členov s prisľubom odovzdania tajomstva výroby zlata. Členovia spolku, podporčík Jozef z Gabali, poľný vojenský komisár Rozvařil a vrchný vojenský komisár Ján Michal Billard z Hauen začiatkom roku 1764 tento podvrh oznámili úradom a príslušníci rozenkruciánskeho spolku skončili vo väzení.⁷⁾ Problémy s rozenkruciánmi riešia pražskí slobodomurári až do roku 1766. Pražskí slobodomurári ich

⁵⁾ Viac pozri: Ludwig HAMMERMAYER, *Zur Geschichte der europäischen Freimaurerei und der Geheimgesellschaften im 18. Jahrhundert*, in: Éva H. Balázs – Ludwig Hammermayer-Wagner – Jerzy Wojtowicz, *Beförderer der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa*, Berlin 1979, s. 9–68.

⁶⁾ Lajos ABAFI, *Geschichte der Freimaurerei in Österreich-Ungarn I*, Budapest 1890, s. 189.

⁷⁾ Josef VOLF, *Domnělý pokus svobodných zednářů o vzpouru v Praze 16. 5. r. 1766*, Časopis Národního muzea 94, 1935, s. 91.

označovali za „bočných slobodomurárov“. Pre svoje rozenkruciánstvo sa Ján Karol barón Furtemberk vzdal úradu predstaveného kapituly a na jeho miesto bol vymenovaný Leopold Pracht. Túto „výmenu“ prijala s uspokojením aj materská lóža v Drážďanoch,; *„Dozvedeli sme sa o príčinách tejto udalosti. Takéto problémy sa nemôžu u vás, pravých murárov, stať. Preto múdrosť vyžaduje zaobchádzať obozretne, aby spravodlivý netrpel s vinným“*.⁸⁾

Drážďanská lóža upozorňovala pražských bratov na rôznych nepravých slobodomurárov, ktorých sa mala pražská lóža vystríhať. Drážďanská lóža píše: „Je našou povinnosťou upovedomiť, že v našom svätom ráde teraz prebiehajú veľké zmeny. Spoloční sa na nás, budeme hľadať vinníkov a urýchlene vás ctených bratov upovedomíme, čo by vám mohlo poslúžiť k najlepšiemu dobru a jasnému svetlu.“ Ďalej drážďanskí bratia upozorňovali, *„... že ak by prišli k vám bratia, hoci aj z Berlína, ukryte pred nimi vašu lóžu a neumožnite im prístup do vášho svätostánku. Chráňte sa aj pred návštevami bratov, ktorých dôsledne nepoznáte. Tento postup vám bude pripadať nezvyčajný, ale neposudzujte, pokiaľ nebudete úplne oboznámení. Trocha času a trpezlivosti rozrieši túto záhadu.“* Nemal by byť prijatý nikto, *„... kto nie je hodný vidieť závery našej práce“*.⁹⁾

Tieto upozornenia zo strany Drážďan mali vážny dôvod. Členovia pražskej lóže a kapituly sa totiž dozvedeli, že Drážďanská lóža *„Zu den drei Granatäpfeln“* (U troch granátových jabĺk) nemala právo konštituovať nové lóže, nakoľko ho nemala ani ich materská lóža v Berlíne.¹⁰⁾

Práve veta o nerozumnom správaní sa niektorých bratov, ktorí boli úradmi podozrievaní, a zdôrazňovanie lojality slobodomurárov voči štátu bola často spájaná so zamýšľanou vzbúrou 16. mája 1766.¹¹⁾ Príčinou zákroku bola činnosť pražských rozenkruciánov. V rozenkruciánskom spolku pracovalo aj niekoľko slobodomurárov, členov lóže *„Zu den drei gekrönten Sternen“* (U troch korunovaných hviezd). Nepokoj a neistota v pražskej lóži boli spôsobené práve týmto spolkom, ktorý vzbudzoval podozrenie polície.

Už na zasadaní lóže 16. januára 1765 predniesol L. Pracht hodnotenia, ktoré poukazujú na nepokoj v pražskej lóži. Zdôraznil, že nikto by sa neprihlásil do lóže, keby sa musel báť, že bude pre svoju slobodomurársku príslušnosť prenasledovaný a dokonca volaný k zodpovednosti. Tento stav prináša zmätok medzi bratov, ktorí žijú v stálom strachu. L. Pracht poukazuje, že slobodomurári sú dobrými kresťan-

⁸⁾ MOL Budapest, P 1134, 4. cs., Bd. 68, fol. 8. Lóža *„Zu 3 Granatäpfeln“* lóži *„Zu 3 gekrönten Sternen“*, 20. februára 1764.

⁹⁾ Tamtáž.

¹⁰⁾ Išlo o celostredoeurópsky „slobodomurársky podvod“ istého pána Johnsona, ktorý si rôznymi podvodmi podriadiť medzi inými aj berlínsku veľkolóžu. Viac pozri L. ABAFI, *Geschichte I*, s. 203–204.

¹¹⁾ J. VOLF, *Domnělý pokus*, s. 85.

mi, dobrými štátnymi občanmi a dokonalými ľudomilmi, majú za cieľ zdokonaľovanie seba aj iných. Keby ich ideály boli uskutočnené, nemuseli by sa združovať v lóžach a nemuseli by byť úradne podozrievaní. V láske k blížnemu sa slobodomurár stretáva s každým človekom dobrej vôle, pretože láska k blížnemu je najväčší slobodomurársky príkaz.¹²⁾

Podozrenie polície padalo na pražských slobodomurárov predovšetkým kvôli niektorým rozenkruciánom. Zakladateľom rozenkruciánstva v Prahe bol Ján Krištof Konrád von Nitzky, na čele hnutia boli hajtman Starého mesta Pražského Václav František barón von Vernier a Ján Kozaro. Bratstvo malo asi 37 členov, medzi nimi prevládali vojaci.¹³⁾ Prijímací poplatok bol 265 zlatých a príspevok k chemickým prácam 300 zlatých. Svojich nových členov získavali tvrdením, že poznajú tajomstvo výroby zlata a že každý, kto daruje bratstvu peniaze na prípravy, dostane ich s veľkými úrokmi späť. Na každých 100 zlatých má dostať o tri mesiace 1000 zlatých.¹⁴⁾ Onedlho sa ukázalo, že ide o podvod a traja členovia spolku, podporúčik Jozef z Gabali, vojenski komisári Rozvařil a Ján Michal Billard z Hauenu úradom na začiatku roku 1764 všetko prezradili a dali podnet k zatknutiu všetkých členov. Príslušníci tohoto rozenkruciánskeho spolku boli roku 1766 odsúdení k niekoľkoročnému väzeniu.

Úrady nerozlišovali členov rozenkruciánskeho bratstva od členov lóže „*Zu den drei gekrönten Sternen*“ (U troch korunovaných hviezd), čím sa dá vysvetliť strach a zmätok medzi slobodomurármi. Obavy niektorých slobodomurárov zašli tak ďaleko, že vytrhávali z písomností záznamy listov zo svojim menom, aby sa ich prípadné vyšetrovanie nedotklo.¹⁵⁾

Ďalším príslušníkom lóže „*Zu den drei gekrönten Sternen*“ (U troch korunovaných hviezd), ktorý založil rozenkruciánsky spolok bol Ján Karol barón Furtemberk. Keď v lóži objavili jeho rozenkruciánske sklony, bol z nej vylúčený. Vytvoril si teda svoju vlastnú lóžu, kde sa pracovalo predovšetkým na pokusoch na výrobe zlata. O spolku sa čoskoro dozvedeli úrady a tzv. bezpečnostná komisia v auguste 1765 prekvapila vo Furtemberkovom dome celý spolok. Väčšina členov bola zatknutá a uväznená. Do rúk polície sa dostali dve rozenkruciánske zástery, križ, čierne súkno, knihy a zoznam všetkých členov s erbovými pečatami. V zozname boli aj mená niekoľkých žien. Zatknutie bolo ohlásené do Viedne, ale nakoľko bolo medzi zatknutými množstvo vysoko postavených osobností, bola vec utajená a v má-

¹²⁾ J. VOLF, *Domnělý pokus*, s. 90.

¹³⁾ MOL Budapest, P 1134, 4. cs., Bd. 61, fol. 15.

¹⁴⁾ Slobodomurári vystupovali proti výrobe zlata ešte roku 1772 na konvente v Dolnej Lužici. Pozri L. ABAFI, *Geschichte I*, s. 23.

¹⁵⁾ J. VOLF, *Domnělý pokus*, s. 91.

ji 1766 boli všetci obvinení prepustení na slobodu. V júni bolo vyšetrovanie zastavené.¹⁶⁾

Odpoveďou panovníčky Márie Terézie na toto zatknutie a na nejasnosti okolo vyšetrovania¹⁷⁾ bol dvorský dekrét z 8. októbra 1766, ktorý každého úradníka, ktorý by sa stal členom bratstva slobodomurárov, prehlásil za zbaveného úradu. Toto nariadenie sa vzťahovalo na štátnych úradníkov, ktorí by sa stali slobodomurármi po vyhlásení dekrétu. Nebol to teda všeobecný zákaz slobodomurárstva. Kto bol slobodomurárom, tomu nehrozila žiadna strata. Nie je doložený prípad, aby bol niekto pre svoju slobodomurársku činnosť trestaný. Majster lôže gróf Martinic sa vzdal svojho miesta a lóža nezasadala až do 3. mája 1769, kedy jej dal barón Hund opäť povolenie k práci a menoval Sebastiana grófa Kinigla prefektom.¹⁸⁾ V Prahe sa viac s rozenkruciánmi nestretávame.

Inštitucionálne bolo rozenkruciánstvo najlepšie zakotvené na Morave, kde jeho mecenášom bol gróf Salm-Reifferscheidt. Gróf Salm-Reifferscheidt začal v marci roku 1784 korešpondovať s viedenským vedením rozenkruciánskeho zväzku. Moravskí príslušníci rozenkruciánstva disponovali tajnými menami, z ktorých len niektoré môžeme pridať konkrétnym osobám. Gróf zo Salm-Reifferscheidtu sa nazýval Morus; ďalší boli Egatus, Galenus, Hocerianus, Carus, Genius Laureatus a pod. Okrem Salma boli v tomto združení, alebo mu boli aspoň veľmi blízko, väčšinou príslušníci pomerne majetnej aristokracie. Predovšetkým to bol knieža Prosper Sinzendorf, majiteľ panstva Veveří, ďalej gróf František Karol Chorynský, gróf František Fünfkirchen a barón František Jozef Roden z Hirzenau. Okrem týchto príslušníkov bohatej aristokracie však medzi rozenkruciánmi boli aj iní: predovšetkým Salmov dôverník Ján Bláha, železiarsky odborník Juraj Götz a ďalší. Náplňou tejto spoločnosti bola aj alchymia, mágia a zaklínanie duchov.

Slobodomurárskym patentom Jozefa II. boli rozenkruciáni ťažko postihnutí, avšak krúžok na zámku v Rájci neprestal pracovať. Naopak, po roku 1790 zvýšil svoju činnosť. Leopold II. bol po svojom nástupe na trón rozenkruciánom pravdepodobne priaznivo naklonený. Sú možné výklady, že ich chcel zapojiť do svojej politiky. Karol zo Salm-Reifferscheidtu bol povýšený do kniežacieho stavu a objavujú sa prvé kontakty s moravskými slobodomurármi, u ktorých dochádza k reforme a odklonu od iluminátskeho radikálneho osvietenstva. Po smrti Leopolda II. sa poslední rozenkruciáni v habsburskej monarchii v roku 1793 rozchádzajú.

Najaktívnejšou rozenkruciánskou dedičnou krajinou monarchie bolo Uhorsko. Rozenkruciánsky charakter tu mali lôže, ktoré boli založené prostredníctvom var-

¹⁶⁾ MOL Budapest, P 1134, 4. csomó, Bd 68, fol. 44b Ritter von Anker-Schmidburg, Kiniglovi 17. V. 1766; L. ABAFI, *Geschichte I*, 323.

¹⁷⁾ Niektoré zabavené veci sa totiž stratili. Viac pozri J. VOLF, *Domnělý pokus*, s. 95.

¹⁸⁾ J. VOLF, *Domnělý pokus*, s. 98.

šavskej lóže „*U cnostného Sarmata*“. Rozenkruciánom bol hlavný donátor slobodomurárstva v Poľsku a poľský kráľ Stanislav II. August. Ide o lóže v Prešove, Banskej Stiavnici, Banskej Bystrici, Miskovci a v Košiciach. Centrom rozenkruciánstva však boli Gíraltovcé. Jedným z najaktívnejších uhorských rozenkruciánov bol Martin Heinzeli. Najlepšie prebádanou osobnosťou s prepojením na rozenkruciánske hnutie je Sándor Baróczy, ktorý vstúpil do slobodomurárskej lóže vo Viedni. Ako na to poukazujú spisy viedenskej lóže „*Zur gekrönten Hoffnung*“ (U korunovanej nádeje) S. Baróczy bol v 80-tych rokoch 18. storočia dokonca jej veľmajstrom.¹⁹⁾ Dôležitým prameňom pre poznanie uhorského rozenkruciánstva je životopis S. Baróczyho zostavený Františkom Kazinczom. Podľa neho sa S. Baróczy dostal k rozenkruciánstvu prostredníctvom plukovníka a priateľa Székelya.²⁰⁾ O Baróczyho rozenkruciánskej činnosti ostala podľa spomínaných historikov aj literárna zmienka. Práca „*Súčasný adept, alebo pravé tajomstvo slobodomurárov*“²¹⁾ je obranným spisom proti zakázaniu rozenkruciánstva.²²⁾

Rozenkruciánstvo si našlo cestu aj k ďalším uhorským slobodomurárom. Okrem S. Barócziho a M. Heinzelyho to bol predovšetkým Bernhard Samuel Matolay, ktorý sa podieľal na prípravách rozenkruciánskeho laboratória. Rozenkruciánom bol aj sám František Kazinczy.²³⁾ V roku 1784 vstúpil do lóže „*Zum tugendhaften Kosmopoliten*“ (U cnostného kozmopolity) v Miskolci, kde sa neskôr udial jeho prerod na rozenkruciána.

Z gíraltovskej rozenkruciánskej lóže sa zachovala rozenkruciánska prisaha, ktorú musel každý adept preniesť pri svojom zasvätení:

¹⁹⁾ Hans Josef IRMEN (Hrsg.), *Die Protokolle der Wiener Freimaurerloge „Zur wahren Eintracht“ (1781–1785)*, Frankfurt am Main 1994, s. 169, 186, 190.

²⁰⁾ Elemér JANCSÓ, *A magyar szabadkőműveliség irodalmi és művelődési történeti szerepe a XVIIIik században*, Koloszvár 1936, s. 71. Jancsó tu udáva životopis Barócziho a opisuje jednu príhodu z jeho života, keď ako liek proti chorobe mu jeho ošetrojúci lekár naznačil tajný prostriedok, ktorý mu môže predĺžiť život a pomocou ktorého bude schopný zušľachtovať rudy a vyrábať zlato. Jancsó píše aj o medí vo veľkosti jablka, ktorú mal vraj Sándor Baróczi na svojom pracovnom stole.

²¹⁾ Dielo uvádza Jancsó pod maďarským názvom „*A mostani Adeptus, vagy a szabadkőművesek valóágos titka*“, Wien 1810.

²²⁾ Práca by mala obsahovať asi 50 stránkový úvodník venovaný alchýmii. E. JANCSÓ, *A magyar szabadkőműveliség*, s. 72.

²³⁾ Jancsó spomína piaty zväzok Déghskeho archívu, ktorý obsahoval rozenkruciánske prisahy členov rádu. Tu bola uložená aj prisaha F. Kazinczyho a L. Töröka. Kazinczyho prisahu uvádza Jancsó v origináli E. JANCSÓ, *A magyar szabadkőműveliség*, s. 74.; V súčasnosti obsahuje 5. zväzok Déghskeho archívu iba 2 ťažko definovateľné dokumenty. MOL Budapest P 1134, 3. cs., Bd. 5, fol. 565–567.

„Prisahám a sľubujem na toho najsvätejšieho tohto chrámu, pred jasnou žiarou Boha a pred týmto zhromaždením škótskych majstrov, že nikdy nevyzradím bratom troch nižších stupňov a ešte menej tým svetským, tajomstvá tých, ktorí mi teraz a v budúcnosti odhalia, a súčasne nikdy neodhalím mojim bratom z nižších stupňov tento stupeň, ktorý prijímam spolu s prezradenými tajomstvami. Toto sväto a slávnosťne sľubujem, ak by som inak konal, tak nech spočinie prekliatie na mojej duši, nech ani neprospieva a ani nech sa jej nedarí; týmto nakoniec sľubujem, že si budem všetkých mojich bratov, ale hlavne škótskych bratov, vrúcne ctiť a stáť pri nich radami a činmi, aj keby to malo znamenať stratu mojej cti, majetku a krvi: tak mi Boh pomáha!“²⁴⁾

Abafi nám predstavuje aj spôsob premeny kovov, čo bola najčastejšia činnosť rozenkruciánov v laboratóriách v monarchii: *„Všetky veci na svete pozostávajú z troch podstát bytia, ktoré sú prebraté zo štyroch elementov. A tieto sú: soľ – pevné; síra – mäkké; duch – nezachytiteľné zložky. Tieto sú naznačené tromi časami, ktoré boli nájdené templármi pod zrúcaninami chrámu, z ktorých jedna bola označená F (soľ), druhá G (síra), zatiaľ čo tretia nemala žiadne označenie, pretože nezachytiteľný duch nie je schopný žiadneho vyjadrenia“.* Premena sa deje v piatich škótskych bodoch. Prvým bodom je neobľomné more, v ktorom musí byť neustále dažďová voda, z ktorej sa z pomocou sedemnásobného čistenia, ktoré poukazujú na 7 stupňov chrámu, získava soľ. K očistenej, božskej soli sa pridá síra „z najrýdzejšieho zlata“ a nechá sa odstáť 150 dní v nádobe podobnej lodi, čo odkazuje na Noemovu archu. K tejto materii sa pridá „nezachytiteľný a všetko rozmnožujúci duch, čo musí byť ale prevedené mimoriadne presne, inak je dielo skazené; toto naznačuje Babylonská veža, pretože mnohí tu vzdajú svoje dielo. Podarené dielo je dané na ohen. Tu je trikrát vystavené najvyššej novej teplote a rozžeravené na 27 sekúnd. Tak vznikne hotová jasno žiarivá tinktúra na premenu kovov, z ktorej jeden diel dokáže premeniť tisíc dielov malých kovov na rýdze zlato.“²⁵⁾

Z korešpondencie členov slobodomurárskych lóží a rozenkruciánov je jasné, že v Uhorsku existovali lóže, v ktorých boli aj slobodomurári aj rozenkruciáni a navzájom o sebe nevedeli. Takýto príklad bol aj v Prešove. Veľmajster Martin Heinzel pre slobodomurárov pripúšťal len tri stupne zasvätenia a pre rozenkruciánov usporadúval samostatné tajné zhromaždenia. Snažil sa to vysvetliť tým, že rozenkruciáni patria do vyšších slobodomurárskych stupňov a týmto boli nútení tajiť takto vykonávané činnosti pred ostatnými členmi. Rozenkruciáni v slobodomurárstve v Uhorsku bol teda podľa môjho názoru prejav ideologickej i personálnej krízy, ktorá v tomto čase v uhorskom slobodomurárstve vládla.

²⁴⁾ Lajos ABAFI, *Geschichte der Freimaurerei in Österreich-Ungarn II*, Budapest 1891, s. 269.

²⁵⁾ Tamtéž, s. 270.

V roku 1778 sa „schizofrénia“ v prešovskom slobodomurárstve prejavila naplno. Martin Heinzeli vtedy prijal tri manželky miestnych rozenkruciánov do I. stupňa. Tieto naňho naliehali, aby im udelil vyššie stupne, keďže si chceli postupne založiť vlastnú ženskú lóžu. Za predpokladu, že z toho by mohol mať Rád ružového kríža aspoň nepriamo nejaký úžitok, „lebo by mala lóža viacero členov z jeho radov a my by sme sa medzi nimi ľahšie ukryli,“²⁶⁾ – Heinzeli sľúbil vyššie stupne udeliť. Predbežne preložil 3 najnižšie stupne z francúzštiny do nemčiny a poslal tento preklad na posúdenie vrchnosti ružových krížiakov do Viedne. Ženská lóža však nakoniec nebola založená.

Další problém prešovských rozenkruciánov opäť spôsobila žena. Manželka rozenkruciána Jozefa Vaya z Miškolca našla u svojho muža rozenkruciánske písomnosti, ktoré – ako zúrivá odporkyna tajných spolkov – tieto nielen verejne ukazovala, ale aj hrozila ich odovzdaním vrchnosti. Heinzeli sa tohto kroku veľmi obával, preto navrhol všetky písomnosti lóže uložiť do bezpečia a predbežne pozastaviť všetky stretnutia a činnosti.²⁷⁾

Uhorské rozenkruciánstvo sa snažilo prostredníctvom alchýmie a vzbudzovaním mystického „pocitu“ iniciovať v Uhorsku záujem o prírodné vedy, predovšetkým o chémiu a medicínu. Sen rozenkruciánov o výrobe zlata a vynájdení elixíru života ostal aj v Uhorsku iba snom, avšak do istej miery podnietil rozvoj prírodných vied. Pre veľký rozsah chemických prác v rozenkruciánskych lóžach sa ich predstavitelia snažili obmedziť počet nových členov a nezvyšovať ho, na rozdiel od ostatných slobodomurárskych lóží. Prvé uhorské laboratóriá a prvé domáce lekárske využitie chémie spadajú taktiež do tohto obdobia a určité výsledky môžu byť prisudzované rozenkruciánom.

Rozenkruciáni v stredoeurópskom priestore tvorili zaujímavé miesto v mozaike osvietenských spoločností. Napriek nedostatku primárnych archívnych dokumentov môžeme sčasti, na základe vybavenia rozenkruciánskych lóží, dešifrovať ich snahu o navodenie „magična“, spojeného s celým radom tajomných postupov a rituálov. Tak rozenkruciánske laboratórium v Giraltovciach, ako salón grófa Salma Reiferscheidta svedčia o vybudovaní zvláštneho, magického sveta, kde rozenkrucián oslobodený od vonkajších zväzkov žije úplne iný, druhý život.

²⁶⁾ Lajos ABAFI, *Geschichte der Freimaurerei in Österreich-Ungarn IV*, Budapest 1893, s. 35.

²⁷⁾ Lajos ABAFI, *Geschichte der Freimaurerei in Österreich-Ungarn V*, Budapest 1899, s. 216.

Martin Javor

ROSICRUCIANS IN CENTRAL EUROPE – A PLAY AT THE MAGIC

SUMMARY

The age of the reason is a period when more or less enlightened societies emerged in Central Europe, probably more than ever before. The Rosicrucians are one of such societies. The main methodological problem is absence of primary archival materials. The few extant fragmental documents make it difficult to reconstruct the history of this interesting phenomenon.

The Rosicrucian movement represented a high-level branch of Freemasonry. The supreme function was the role of the „Master of the light glare and the lost word“. Above this level, there were nine levels of dedication and the number nine was a recurrent symbol of the order. The order resided in Vienna, Dresden and Berlin. The Viennese „central office“ was frequently contacted by Hungarian Rosicrucians, but unfortunately, no relevant documents on management of the order are available in any of the Central European Freemasons' archive. The order kept absolute secrecy. The „Knights and Brethren of St. John the Evangelist for Asia in Europe“, in short the Asian Brethren, were close to the Rosicrucians. Their system is based on cabbala and numerical symbolism. Rosicrucianism was typical in Central Europe of the 1760s and 70s.

Within Central Europe, the Freemasons were active in the German lands, the Habsburg Monarchy and their traces can be found in Prague, Vienna, Moravia and northeast Hungary. Institutionally, Rosicrucianism was most firmly anchored in Moravia, where the main benefactor was Count Salm-Reifferscheidt. Count Salm-Reifferscheidt started to exchange letters with the Viennese leadership of the Rosicrucians in March 1784. The Moravian members of the Rosicrucian Order had secret names, but only a few of them can be attributed to concrete persons. Count of Salm-Reifferscheidt was called Morus, the others were Egatus, Galenus, Habema, Hocerianus, Carus, Genius Laureatus etc. Besides Salm, the members of this order, or people very close to it, usually recruited from wealthy aristocracy. These persons included Prince Prosper Sinzendorf, owner of the Veverí estate, Count František Karol Chorynský, Count František Fünfkirchen and Baron František Jozef Roden of Hirzenau. Besides these wealthy aristocrats, the Rosicrucians included other persons such as Salm's secretary Ján Bláha, a steel specialist Juraj Götz and others. This order was engaged in alchemy, magic and exorcism of demons.

The most active Rosicrucian land within the monarchy was Hungary. Lodges established there through the Warsaw „Virtuous Sarmat“ lodge had a Rosicrucian character. The most important sponsor of the Freemasons in Poland, the Polish king Stanislav II August was also a Rosicrucian. It involves a lodge in Prešov, Banská Štiavnica, Banská Bystrica, Miskolc and Košice. The centre of the Rosicrucians, however, was based in Giraltovce. One of the most active Hungarian Rosicrucians was Martin Heinzeli. The best researched person connected to the Rosicrucian movement is Sándor Baróczy, who joined the Masonic Lodge in Vienna.

The Hungarian Rosicrucians tried to use alchemy and awakening of the mythic „feeling“ to initiate an interest in natural sciences, mainly chemistry and medicine in Hungary. The Rosicrucians' dream of making gold and elixir of life remained a mere dream in Hungary, but partly contributed to development of natural sciences. The great extent of chemical operations in the Rosicrucian lodges caused that the leaders limited the number of new members and opposed to enlarging it contrary to the other Masonic lodges. The first Hungarian laboratories and the first application of chemistry in medicine fall into this period and certain results can be attributed to the Rosicrucians.

The Rosicrucians in the Central European space held an interesting place in the mosaic of enlightened communities. Despite the lack of primary archival documents, the facilities of the Rosicrucian lodges enable decoding of their effort to awake the „magic“ by means of a large number of secret procedures and rituals. The Rosicrucian laboratory in Giraltovce and the salon of Count Salm-Reifferscheidt bear witness to the development of a strange, magic world where the Rosicrucian, freed of their external obligations, lived another, completely different life.

Translated by Miroslav Košek

Tomáš Malý

O BRNĚNSKÝCH ROSENKRUCIÁNECH, DVOU KULTURÁCH A RACIONALIZACI

ABSTRACT

The Brno Rosicrucians, Two Cultures and Rationalization

In the early 1744, the so called Confraternity of the Star Cross was revealed in Brno. Its members were subjected to interrogations and imprisoned for various periods. An extensive surviving material on the case enables analyses into the individual actors' opinions (i.e. the fraternity members, the officials, lawyers, the queen and the church representatives) and a chance of the Star Cross case to meditate on interpretations of this phenomenon, which mingled magical elements, alchemy, a desire to understand the secret of the nature, Christian rituals as well as certain „all-remedial“ ideas. In this article, I attempt to place this issue within the context of historical-sociological research on rationalization, disenchantment and secularization and show applicability of the given terms in similar research.

Keywords: Rosicrucians, Enlightenment, rationalization, disenchantment, secularization, Brno

Následující text vznikl jako dílčí pokus vyrovnat se s problémem proměny citlivosti, k níž došlo v 18. století při hodnocení určitých momentů dotýkajících se náboženství a víry. A také s tím, jakými termíny lze tuto proměnu označovat. Není mou ambicí přispívat k diskusi o fenoménech racionalizace, odkouzlení či desakralizace, o nichž se dále zmiňuji. Ostatně půjde o jednotlivou historickou událost, navíc nepříliš velkého významu, a proto pokud se vyjadřuji k nutnosti precizního definování kategorií při popisu historických procesů, činím tak s vědomím, že snahy zapojit konkrétní historické události do sociologických teorií je nanejvýš obtížné, ba takřka nemožné, neboť – alespoň v souvislosti s výše uvedenými pojmy – sociologům šlo v první řadě o procesy a nikoli o „historické detaily“ a jejich závěry se obracely přednostně k období po roce 1800.¹⁾

¹⁾ Srov. Jan HORSKÝ, *Racionalita dějinného jednání. Podněty Weberovy sociologie pro dějepisné bádání*, Soudobé dějiny 6, 1999, s. 85.

Jsem velice vděčný jednomu z posuzovatelů této studie, jenž mě upozornil na skutečnost, že sociologické koncepty a pojmy nemusí být pro dané téma zcela vhodné, zvláště pokud podporují pojetí založené na náboženských protikladech (víra – nevíra). Uvědomuji si, že přístupy teologické či religionistické mohou nabídnout vhodnější referenční rámec a budou nesporně výzvou pro další empirický výzkum i výklad. Na druhé straně jsem vnímal potřebu vyjádřit se k sociology užívaným termínům jako relevantní z toho důvodu, že tyto termíny měly a mají značný vliv na historické bádání a historikové s nimi často operují. A také proto, že právě sociologický výzkum ukazuje limity onoho kontrastního vnímání náboženského a nenáboženského, tradičního a moderního. Nezasťírám, že jde jen o jeden z možných způsobů výkladu daného problému.

I.

Předmětem mého zájmu bude tajné sdružení, které se na přelomu let 1743–1744 (z)formovalo v Brně pod názvem bratrstvo hvězdového kříže (*Stern-Creütz Bruderschaft, Confraternitas Stellae Crucis*, ale i *Kreuz Stern Bruderschaft*), zřejmě jako odkaz k rosenkruciánským sdružením zlatého a růžového kříže. Mělo jen krátké trvání – bylo totiž odhaleno již půldruhého měsíce po svém založení. Přesto vzbudilo značnou pozornost, což vyústilo mj. i ve vznik pozoruhodného souboru dokumentů shromážděných v souvislosti s případem.²⁾ O celé kauze bylo detailněji pojednáno na jiném místě,³⁾ proto se zde omezím na základní údaje a pokusím se zvážit jejich další interpretaci.

Bratrstvo založil jistý Jean Lucas Louis de Toux, francouzský nadporučík a inženýr sloužící toho času v habsburské armádě. Mezi členy sdružení, jehož cílem bylo pěstovat umění výroby zlata a hledat zákony univerzální medicíny a kámen filosofů, náleželi dva brněnští měšťané (taneční mistr a lazebník), dva šlechtici (jeden královský rada a přisedící královského tribunálu, druhý mladý syn svobodného pána, císařského rady a také asesora tribunálu) a jeden voják (dragoun württemberského regimentu). Do bratrstva bylo přijato také několik osob z Vídně, celkový

²⁾ Základní pramenný materiál je tvořen dvěma rozsáhlými soubory obsahujícími výsledky jednotlivých protagonistů, korespondenci mezi obviněnými a úřady různých stupňů, stejně jako vyjádření právních autorit a zemských i centrálních habsburských úřadů. Spisy jsou uloženy v Moravském zemském archivu, B 11 (Acta finita), inv. č. 328, sign. B-172, kart. 44 [Vyšetřování brněnského chirurga Petra Anderse pro založení tajné společnosti Bratrstvo křížové hvězdy (1744–1745)]; tamtéž, B 1 (Gubernium), inv. č. 475, sign. B 9, kart. 59 [Bratrstvo Hvězdového kříže v Brně (1744–1747)].

³⁾ Tomáš MALÝ, *Lákavá alchymie a brzy odtajnění rosenkruciáni: hledání kamene mudrců v Brně v časech barokní religiozity*, Brno v minulosti a dnes 26, 2013, s. 39–59.

počet členů však zřejmě nepřesáhl desítku. Marie Terezie v obavě ze spojení bratrstva s pruským vojskem nařídila přísné vyšetření případu, jehož se ujala zvláštní komise královského tribunálu v Brně. Komisaři nakonec dospěli k názoru, že členové se sice nedopustili protistátní činnosti, ale provinili se především proti církvi, když užívali zakázané knihy a provozovali rituály, odporující křesťanství. Hlavní zainteresované osoby vyvázly s kratším vězením v brněnské věznici na Špilberku, jeden z měšťanů se šesti měsíci v pevnosti Hradiště, de Toux byl nejprve odsouzen k smrti a později omilostněn vězením v Komárně po dobu trvání války a poté vyhoštěním ze země.

II.

To, co je pro tuto úvahu zajímavé, jsou rituály a představy členů. Pravidla sdružení byla převzata od Samuela Richtera, ze Slezska pocházejícího německého teologa a alchymisty, jenž oživil rosenkruciánské myšlenky Michaela Maiera, když v roce 1710 vydal knihu o přípravě zlata a kamene filosofů dle tajemství bratrstev zlatého a růžového kříže.⁴⁾ Stručný výtah z Richterových pravidel obdržel de Toux již v roce 1741, a to od jistého Raphaela de Rosenroth,⁵⁾ který pod jménem Gaspar Sincerus de Vakan Julius vedl vídeňskou „centrálu“ křížového bratrstva a sepsal pro de Toux *Rituale*, s nímž mu coby již iniciovanému mistrovi zároveň udělil pravomoc pravidla šířit.⁶⁾

Brněnské bratrstvo vycházelo ze zmíněného vídeňského vzoru, nestihlo se však zformovat, ani ukotvit základní rituály, a proto nemohly být všechny Richterovy zásady naplněny. De Toux byl také opatrný a sděloval informace postupně a nikoli všem členům stejně. Zásadní moment představoval iniciační rituál skládající se ze tří fází. V první byl uchazeč veden jedním z mistrů ke vstupním dveřím, na něž zaklepal a vpuštění byli teprve poté, co si mezi sebou mistr a de Toux vyměnili přes zavřené dveře několik latinsky formulovaných otázek a odpovědí. Po vstupu jej presidus uvítal „polibkem pokoje“ a poklepal mu kordem dvakrát na ramena a jed-

⁴⁾ S[incerus] R[enatus] (= Samuel RICHTER), *Die wahrhafte und vollkommene Bereitung des Philosophischen Steins, der Brüderschaft aus dem Orden des Gilden- und Rosen-Creutzes*, Breslau 1710, pravidla konfraternit na s. 99–118.

⁵⁾ Zajímavá je podobnost se slezským luteránským pastorem, vyznavačem kabaly a skladatelem Christianem Knorrem von Rosenroth (1636–1689), jehož dílo bylo v habsburské monarchii také vydáno. Srov. Robert John Weston EVANS, *Vznik habsburské monarchie: 1550–1700*, Praha 2003, s. 404.

⁶⁾ Österreichisches Staatsarchiv Wien – Kriegsarchiv, Zentralstellen, Wiener Hofkriegsrat, Sonderreihen, Festung Spielberg, Nr. 1: Akten, Nr. 79 [„Rituale ad usum Confraternitatis Nostrae Sanctae Stellatae“], nefol.

nou na hlavu.⁷⁾ Druhou fází představovala přísaha skládaná vkleče a obsahující slib mlčenlivosti a ujištění, že znalosti tajné vědy („*arcana*“) nebudou užívány proti Bohu, zeměpánovi a bližním, ale pro účely pomoci chudým a udělování almužen. Na závěr byl rituál stvrzen ustříhnutím jednoho pramene vlasů uchazeče, zabalených do papíru, na němž bylo napsáno jméno iniciovaného. Jistou tajemnost a působivost tomuto závěrečnému aktu dodávala skutečnost, že probíhal bez předchozího upozornění nových členů: ti byli zbaveni vlasů, aniž by cokoli tušili. De Toux se později přiznal, že stříhání vlasů nemělo žádný zvláštní význam, pouze chtěl u členů vyvolat strach z porušení slibu mlčení.

Způsob iniciace na sebe poutal největší pozornost úředníků, kteří kauzu vyšetřovali. Ukázalo se totiž, že obřad mísil rosenkruciánské praktiky s prvky křesťanské liturgie a de Toux si při něm přisvojoval sakrální moc, která laikům nepříslušela (žehnání, pokládání ruky na hlavu s pronášenou modlitbou, stříhání vlasů). Nejvíce udivovala přísaha, v níž se uchazeč podroboval hrozbě, že při porušení mlčení na něj bude uvalena boží kletba, jaká postihla Lucifera a jeho komplice, že mu Kristova krev přinese zatracení a že jej archanděl Michael uvrhne do pekelné propasti. Iniciovanému mistrovi hrozilo, že se při stejném prohřešku stane nepřítelem Boha, oslepne, jeho jméno bude vymazáno z knihy živých, ďábel se stane jeho andělem strážným a jeho modlitba se promění v nesmazatelný hřích.⁸⁾ Účinek přísahy byl zvyšován jejím vykonáním před krucifixem a na Bibli – jeden z iniciovaných přísahal s prsty položenými na úvodní straně Matoušova evangelia (pasáž s rodokmenem Krista) – stejně jako doprovodnými modlitbami a zpěvy (žalm *Laudate pueri Dominum*). To vše bylo kombinováno s praktikami žehnání – de Toux při iniciaci mistra prováděl znamení božího jména na čelo, ústa a prsa, předával novému mistrovi kord jako odznak obrany evangelia a pronášel přitom slova, jež přirovnávala tzv. univerzální medicínu k božskému majestátu a momentu stvoření světa.⁹⁾ Podle výpovědi se nicméně zdá, že většina členů jednotlivým prvkům rituálu nerozuměla, až na výjimky si nepamatovala jazyk ani znění modliteb, natož pak významy presidových slov.

K provozování obřadů měl sloužit stůl s bílým ubrusem, na němž byl položen krucifix, dvě hořící svíce, kord, patrně kniha regulí a jakási cedule („chemické znamení“) s nápisem, hlásajícím přijetí nového člena. Při iniciaci mistra byl prostor vyzdoben rovněž závěsy, paravánem a chemickými značkami. Na stěně viselo alchymistické schéma představující veškeré vědění a soubor propriet uzavírala mosazná schránka, kterou dostával každý nově přijatý člen jako odznak svého členství. Byl na

⁷⁾ Šlo zjevně o de Touxovu inovaci, neboť i samotné rituale bratrstva uvádělo trojí „úder“ palmovou ratolestí na hlavu („*palmas cum caput percutiat*“) a trojí polibek nebo objetí („*oscula sive amplexus*“), následované slovy „milý bratře, poroučíme ti mlčení“. Tamtéž.

⁸⁾ MZA, B 11, inv. č. 328, sign. B-172, kart. 44, fol. 126r–128r.

⁹⁾ Tamtéž, fol. 120v.

ní ztvárněn kruh jako výraz pro materii, čtverec jako čtyři elementy a trojúhelník jako symbol ohně, nad vším pak devitistranná koruna symbolizující dobu vypracování materie.¹⁰⁾ Uvnitř se nacházela „chemická pečeť“, tedy patrně papírové alchymistické schéma, jehož jeden exemplář nakonec doputoval až do Nového Bydžova, kde vzbudil v roce 1759 (15 let po skončení brněnské kauzy) velký poprask a celou věc musela vyšetřovat královéhradecká biskupská konsistoř.¹¹⁾

III.

Christian d'Elvert, který doposud jako jediný věnoval případu brněnského bratrstva důkladnější pozornost, spojoval jeho činnost ideově s Paracelsem, rosenkruciány a alchymii na dvoře Rudolfa II., uvedl však zároveň časovou korelaci s rozšířením svobodného zednářství z Anglie na kontinent, mj. i do Vídně. František Šujan později v této kauze spatřoval snahu habsburské vlády „pečlivě chránit církev“. A Jiří Kroupa v souvislosti s analýzou moravského svobodného zednářství podotkl, že v tomto případě zjevně nešlo o zednáře osvěcenské epochy, ale spíše o z hlediska církve nonkonformní sektu patřící „do oblasti barokní civilizace“, v níž se mísilo „sektářství, lidové pověry a alchymistické praktiky“.¹²⁾ Kroupova poznámka je vcelku přiléhavá, ačkoli je otázkou, zda se „civilizace osvěcenská“ ve svém celku s ohledem na mísení uvedených momentů tolik odlišovala od barokní. Má úvaha ale směřuje právě k otázce, do jaké míry lze kauzu brněnského sdružení zvažovat v kontextu proměny od „barokní“ k „osvěcenské“ epoše. Pokusím se ukázat, že tento problém nemá jednoduché, přímočaré řešení, neboť v průběhu 18. století docházelo patrně k výraznější diferenciaci kultur, a tedy i postojů k různým problémům a situacím.

A) Úřady

Jedním z problémů vyšetřování brněnského případu byla trojí jurisdikce, která vyžadovala komunikaci mezi úřady různých stupňů. Střetávaly se zde pravomoci

¹⁰⁾ Tamtéž, fol. 121r–v.

¹¹⁾ [Jaroslav VOLF?], *Zednářství v Brně a na Bydžovsku*, Volná myšlenka, Hlídka 50, 1933, s. 412–413.

¹²⁾ Christian d'ELVERT, *Die gelehrten Gesellschaften in Mähren und Oesterreichisch-Schlesien*, in: *Schriften der historisch-statistischen Sektion der k.k. mähr. schles. Gesellschaft des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde*, Bd. V, Brünn 1853, s. 111–114; František ŠUJAN, *Dějepis Brna*, Brno 1902, s. 271; Jiří KROUPA, *Alchymie štěstí. Pozdní osvěcenství a moravská společnost 1770–1810*, Brno 2006, s. 87.

brněnského magistrátu (měšťané), zemských úřadů (královského tribunálu a české dvorské kanceláře) a úřadů vojenských (správa špilberské pevnosti a úřad dvorského válečného rady). Pozice centrálních habsburských úřadů byla na rozdíl od ostatních instancí přísná, což ale není nijak překvapivé. České země se nacházely v mezidobí prvních dvou válek o rakouské dědictví a Brno, ubráněné v roce 1742 před pruským obléháním, bylo do jisté míry ve válečném stavu, s přítomností stále posádky na Špilberku. Navíc se zdá, že právě pobyt francouzských a pruských vojáků měl zásadní vliv na formování prvních zednářských a v zásadě i prvních „fyzicky“ existujících rosenkruciánských bratrstev: v Praze vznikla první lóže v letech 1741 až 1742, patrně z aktivity důstojníků francouzské armády, která tehdy okupovala město; v roce 1742 byly vytvořeny vojenské lóže v Litoměřicích, Plzni a Klatovech, roku 1743 málo známá lóže v Olomouci a v téže době i ve Vidni (její členové byli v březnu 1743 odhaleni a potrestáni).¹³⁾

Podezření z protistátní a špionážní činnosti se nicméně u brněnských rosenkruciánů nepotvrdilo a záhy byla jejich činnost vyhodnocena spíše jako rouhačství.¹⁴⁾ To mělo vliv na podobu výslechů, které se hned od počátku koncentrovaly na otázku rituálů. Brněnští úředníci posuzovali celou věc na základě *Josefíny* coby aktuálního trestního řádu a aktivity bratrstva od počátku označovali za pověrečné a „čarodějnické“ („*superstitiosa et sortilegia tentamina*“), a tudíž škodlivé Bohu, církvi a veřejnému pořádku („*contra deum, caput visibile ecclesiae et statum rei publicae*“).¹⁵⁾ Brněnský děkan, jenž informoval olomouckou konsistoř, vnímal případ citlivěji a přímočařeji a v dopise se zmiňoval o heretické sektě věnující se magii.¹⁶⁾ Při konečném verdiktu tribunálu sehrál podstatnou roli právní rozbor opřený o knihu saského právníka Benedikta Carpzova *Practica nova imperialis Saxonica rerum criminalium* (1670).¹⁷⁾ Ta měla zásadní podíl na skutečnosti, že činnost brněnských rosenkruciánů nebyla považována za magii a okultní praktiky („*crimen magiae et sortilegii*“, „*crimen hoc oculo comitatus nec vestigia*“), přestože de Toux se přiznal k předchozím zkušenostem s magií a užíval zakázanou kabalistickou a jinou magickou literaturu, údajně mj. ke hledání pokladů. Úředníci uznali, že deklarovaný cíl bratrstva, totiž alchymii a výrobu zlata nelze považovat za explicitní

¹³⁾ Jan PODŠKUBKA, *České svobodné zednářství v průběhu XVIII. století*, Praha 2005, s. 30–34.

¹⁴⁾ Výjimkou bylo provinění de Toux, jenž se při obřadech označoval mj. jako „*Pro rex Monarchiae septentrionalis*“, což bylo hodnoceno jako denunce. Srov. MZA, B 1, sign. B 9, inv. č. 475, kart. 59, fol. 2v.

¹⁵⁾ MZA, B 1, sign. B 9, inv. č. 475, kart. 59, fol. 1r–16v.

¹⁶⁾ Zemský archiv v Opavě – pob. Olomouc, Arcibiskupská konsistoř v Olomouci, kart. 104, protokoly zasedání konsistoře – koncepty: leden – květen 1744, nefol. Na prameny upozornil (Jaroslav Volf?), *K počátkům zednářství v Brně*, Hlídka 54, 1937, s. 190–192.

¹⁷⁾ MZA, B 1, sign. B 9, inv. č. 475, kart. 59, fol. 24r–28v; tamtéž, B 11, inv. č. 328, sign. B-172, kart. 44, fol. 110r–131r.

zločin. Provozované rituály však spíše než do oblasti chemie spadaly do sféry rouhačství a pověr („*superstitiosa*“). Pohoršení budil zejména obřad iniciace členů, jehož část připomínala křest, nepřipustně prováděný laikem.¹⁸⁾ Přísaha byla hodnocena jako dábelská a rouhačská („*exekrablex juramentum*“), zcela odporující katolické víře. Rozsudek nakonec zohledňoval pouze praktiky rituálu, a odsuzoval proto nikoli „alchymii“, ale zločin proti božím majestátu („*sortilegium*“) a urážku Boha („*execratio*“, „*blasphemia*“).¹⁹⁾ Každý, kdo se obřadů účastnil, byl shledán vinným, ačkoli členové – s výjimkou de Toux – měli velké štěstí, že o iniciaci nic nevěděli, ani nechápali její význam, a jejich čin byl tudíž posouzen pouze jako zprostředkované rouhačství („*blasphemia mediata*“).²⁰⁾ Podle Carpzova navrhli brněnští asesori trest vězení, což v zásadě korespondovalo i s Josefinou, která v tomto lehčím případě přenechávala rozhodnutí příslušnému soudu.²¹⁾

Celá záležitost se odehrála v období, kdy bylo na Moravě, především ve venkovském prostředí, vyšetřováno více případů vampyrismu a posmrtné magie (později v 60.–80. letech je vystřídají kauzy s revenanty). Částečné přesunutí těchto otázek do jurisdikce světských soudů jednak způsobilo jisté rozpaky biskupské konsistoře v Olomouci – nebylo často jasné, zda se k podobným kauzám má vyjadřovat – jed-

¹⁸⁾ Právě zde bylo možno spatřovat jistou souvislost s tradiční magií: iniciační ritus, v němž se „operatér“ rovněž stavěl do pozice kněze, totiž obsahoval již středověký, později latinsky vydaný spis „*Picatrix*“, zaměřený na astrální magii a výrobu amuletů. V rámci iniciace byl kladen důraz na morální čistotu iniciovaného, neboť se mu znalosti magie dostávala moc nad světem. Srov. Ivo PURŠ, *Přírodovědný a alchymický mecenáš císaře Rudolfa II.*, in: Ivo Purš – Vladimír Karpenko (edd.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha 2011, s. 194–195.

¹⁹⁾ Právní rozbor rozlišuje jednotlivé přechyby následovně: jako „*sortilegium*“, které se obvykle vztahovalo k čarodějnickým, kouzelnickým a magickým praktikám, je zde označeno užívání alchymistického znamení a slova o dábloví, vyskytující se při přísaze a údajné výrobě zlata; iniciace prováděná laikem, žehnání a odvolávání se na svatě je pokud ne plnohodnotné „*sortilegium*“, tak minimálně „*blasphemia*“, a odvolávání se na všemohoucího Boha při přísaze není sice úplně urážkou Boha („*blasphemia*“), ale každopádně těžkým rouháním („*execratio*“). MZA, B 1, sign. B 9, inv. č. 475, kart. 59, fol. 24r–28v.

²⁰⁾ Zde je na místě jistá opatrnost při práci s výsledky, nezdá se nicméně, že by ve věci porozumění rituálům členové uváděli nepravdivé informace. Dobře to vyplývá mj. i z později odhalené tajné korespondence jednoho z mistrů, jenž se z brněnské věznice na Špilberku pokoušel od de Toux vyzvědět detailnější informace o významu jednotlivých částí obřadů. MZA, B 1, sign. B 9, inv. č. 475, kart. 59, fol. 183r–185v, 200r–202v a 207r–v a 227r–236v; tamtéž, B 11, inv. č. 328, sign. B-172, kart. 44, fol. 132r–143r.

²¹⁾ Benedictus CARPZOV, *Practica nova imperialis Saxonica rerum criminalium*, Pars I, Wittenbergae 1670, s. 293 (článek 45/80 „*De blasphemiae poenam*“); *Der Römischen Kayser Auch zu Hungarn und Böhheim etc. Königl. Majestät Josephi des Ersten/ Erz-Herzogen zu Oesterreich etc. Neue Peinliche Hals-Gerichts-Ordnung/ Vor das Königreich Böhheim/ Marggrafthumb Mähren/ und Herzogthumb Schlesien*, Freyburg 1711, s. 72–73 (art. 19, § 1).

nak dalo vyniknout snahám vzdělaných právníků o odsunutí magie a představ venkovských společenství do kategorie neškodných pověr.²²⁾ Brněnský případ spadá do přechodné fáze, v níž prozatím nedošlo k sekularizaci trestního práva ve smyslu zřetelného oddělení náboženských deliktů od přečinů proti společenskému řádu, jaké pozorovala Daniela Tinková v zákonících z 80. let 18. století.²³⁾ Královský tribunál v Brně soudil otázku provinění proti státu a církvi, o jejichž spojení se vůbec nepochybovalo (církve a její praktiky = veřejný pořádek, tj. státní zájem), ba naopak byla zdůrazněna působnost katolické víry na veřejné blaho – jednomu ze členů, zemskému tanečnímu mistrovi přitížila okolnost, že pracoval s mládeží, a mohl ji tudíž negativně ovlivnit. Zároveň však v relativně racionálním právnickém rozboru úředníci rychle vyvrátili relevanci případného obvinění z čarodějnicko-magických aktivit. Jestliže se vyjadřují o „čarodějnictví“ („*sortilegium*“), pak spíše ve smyslu urážení božího majestátu zmínkami o ďáblu v rámci alchymického zasvěcení. Jejich postup je možné označit za *racionální*²⁴⁾ do té míry, že byl založen na byrokratickém principu zbaveném v podstatě výraznější libovolnosti a „afektivity“ (ve smyslu afektů, nikoli afektovanosti).²⁵⁾ Stejně tak bychom případ brněnského bratrstva mohli zvažovat ve smyslu jistého *sklonu k odkouzlení* coby omezování magických praktik, jejichž účelem bylo ovlivňování okolního světa a lidské existence; nebo přesněji řečeno ztráta víry v účinnost takových praktik. Postoj brněnských úředníků by tento předpoklad v zásadě splňoval.²⁶⁾

Příznačná byla také odlišnost interpretace církve na straně jedné a světských úřadů na straně druhé. Jestliže zevnitř církevního prostředí se situace – vcelku lo-

²²⁾ Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století II*, Olomouc 2003, s. 333–335; Monika SLEZÁKOVÁ, *Soumrak pověrčivosti: poslední velký případ vampyrismu na moravsko-slezském pomezí*, diplomová práce FF MU, Brno 2013.

²³⁾ Daniela TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004.

²⁴⁾ Zde v pojetí, které bylo typické kupříkladu pro Febvra či Eliase, méně ale už pro Webera, jehož přístup byl mnohem komplexnější a zahrnoval více dimenzí racionality (kromě kontrolovatelnosti a zbavení afektu také pragmatické jednání a preciznější teoretickou základnu). Jan HORSKÝ, *Racionalita dějinného jednání*, s. 72–77.

²⁵⁾ V souladu s Luhmannovým pojetím komunikace pojednal tento problém z širší perspektivy Rudolf SCHLÖGL, *Rationalisierung als Entsinnlichung religiöser Praxis? Zur sozialen und medialen Form von Religion in der Neuzeit*, in: Peter Blickle – Rudolf Schlögl (edd.), *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*, Epfendorf 2005, s. 37–64.

²⁶⁾ Avšak, jak připomněl M. Havelka, Weberův pojem odkouzlení znamenal především nahrazení magična vědeckotechnickými přístupy, a to v době „poosvicenského, resp. pokantovského vytlačování víry a náboženství do privátní sféry života“. Miloš HAVELKA, *Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století*, in: Týž, *Ideje – dějiny – společnost. Studie k historické sociologii vědění*, Brno 2010, s. 229–234; Týž, *Sekularizace a odkouzlení, kompenzace a integrace. K některým souvislostem procesu sekularizace v 19. století*, in: Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Jiří Malíř (edd.), *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, Brno 2009, s. 41–42.

gicky – jevila jako hereze a magie, zvnějšku se jednalo „pouze“ o pověru a rouhání. Čili navzdory výše konstatovanému spojení církve a veřejného pořádku zde vidíme zárodky vydělování sféry náboženství a sféry světského práva, prozatím alespoň v rovině interpretace.²⁷⁾

To vše je samozřejmě otázkou výkladu pramenů, neboť, jak už bylo naznačeno, v první polovině 18. století došlo k tomu, že státní úřady začaly intenzivněji zasahovat do oblastí spadajících dříve do církevní pravomoci (cenzuru nevyjímaje). V polovině 50. let byl tento moment zvýrazněn, když jeden z císařských reskriptů výslovně nařizoval vyšetřovat případy pověr, čarodějnictví či revenantů zároveň duchovními i světskými instancemi, což vedlo mj. k viditelnému střetu kultury „vzdělanecké“ (byrokratické, právnické) a „lidové“ (nikoli však pouze venkovské či ne-elitní). Z této tenze následně vzniklo množství dokumentů, jež máme často tendenci vykládat jako svědectví o novém, osvícenském boji proti pověře.

B) Členové

Pokud jde o představy de Toux a členů jeho konfraternity, jejich výklad je poněkud složitější. Jak ukazují výslechy, hlavní motivací ke vstupu do bratrstva byla u všech členů touha získat znalosti tajného vědění k výrobě zlata a kamene filosofů. Řeč dostupných pramenů, nijak ovšem jednoznačná, ukazuje dva zajímavé protiklady. Na jedné straně docela utilitaristický postoj měšťanského lazebníka Peterse, který zřejmě doufal ve zbohatnutí a právě výrobu zlata prezentoval jako největší tajemství bratrstva.²⁸⁾ Na straně druhé francouzský důstojník de Toux, jenž se v tajné korespondenci zmiňuje o zhoubě bohatství, Antikristově vládě nad světem a o soudobé touze válčit. Předpovídá vítězství Marie Terezie ve válce, ale také následné vypuknutí hladu a moru. Svě vize sepíše do jistého „libellu“ s úmyslem zveřejnit je – zašle je luteránům, neboť katolíci údajně proroctvím nevěří. Ve smyslu „všenápravy“ pak ostatním členům prezentuje cíl sdružení jako snahu poskytnout tajné vědění pro účely pomoci bližním a zároveň zamezit jeho zneužití mocnými tohoto světa. Zmiňuje se o „babylonu“, nespravedlnosti na světě a nutnosti ji trpě-

²⁷⁾ Nikoli ve smyslu Wilsonovy strukturální diferenciacie jako vydělování autonomních sociálních sfér či v Luhmannově pojetí *Teilsystem*. Luhmann však při charakteristice sekularizace upozorňuje na různé náhledy „pozorovatelů“, které pak přispívají k tomu, že jeden sekularizaci jasně pozoruje (pokud se soustředí na pohled ze strany náboženství, tj. pokud je pozorovatelem samotné náboženství), zatímco druhému připadá jako skrytá (když problém nahlíží ze strany nereligiózních schémat). Náboženství a sekularizace jsou proto protiklady jen v náboženském kontextu. Niklas LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2002, s. 117–118 a 282–283.

²⁸⁾ MZA, B 11, inv. č. 328, sign. B-172, kart. 44, fol. 87r–101r.

livě snášet. Vyjadřuje přesvědčení, že vědy jako astrologie, medicína a filosofie mohou představovat východisko z krize, mj. proto, že je lze hodnotově srovnávat prostřednictvím trojúhelníku Nejsvětější Trojice.²⁹⁾ De Touxova slova jsou esencí klasického rosenkruciánství, které spojovalo Písmo, eschatologii i alchymii, poznávání Krista a přírody, touhu objevit univerzální lék proti všem nemocem i vědění jako cestu k Bohu – tedy aspekty běžné v zásadě již ve středověké alchymii.³⁰⁾

Co se týče alchymie samotné, s jejími sklony k hermetismu, mystice a astrologii, před polovinou 18. století bychom ji stále ještě mohli označit za vědeckou disciplínu, resp. za jednu z metod vědeckého způsobu poznání.³¹⁾ Alchymistická tradice se ostatně v habsburské monarchii držela po celou dobu vlády Leopolda I. a její viditelné stopy se objevují ještě ve 40. letech: Roku 1747 vyšel ve Vídni Sonnenfelsův kabalistický spis *Splendor lucis*, obsahující také pasáže o kameni mudrců, a o dva roky později navázal na Richterovo oživení rosenkruciánských myšlenek Herman Fictuld v knize *Azoth und Ignis*. Nicméně čas alchymistů byl patrně kolem roku 1740 již za zenitem, přestože se stále vyskytovaly různé experimenty se zlatem.³²⁾ Není sice pravdou, že by alchymie stála v opozici vůči nově se rozvíjející „racionální“ vědě, jak soudila Frances Yates,³³⁾ avšak z hlediska vědy nebyly již její postupy v polovině 18. století zcela aktuální.

Brněnské bratrstvo navíc provozovalo specifické rituály, jejichž významy ovšem členové nechápali a nerozuměli latinským ani hebrejským výrazům při iniciaci. Příznačně se o přísaze vyjádřil jeden ze členů, asesor královského tribunálu, podle kterého nebyl její obsah určen obecnému lidu, ale pouze vzdělancům, sám však slovům v ní užitým vůbec nerozuměl.³⁴⁾ Ani jeden ze členů se nepodívoval nad tím, že rituály obsahovaly náboženské prvky ve spojitosti s alchymickým učením. De Touxova „sakrální“ gesta (žehnání, zařikávání, „pasování“) i průběh obřadů u „oltáře“ v podobě prostého stolu dovoluji hovořit o *sakralizaci alchymického zasvěcení*,

²⁹⁾ MZA, B 1, sign. B 9, inv. č. 475, kart. 59, fol. 232r-v; tamtéž, B 11, inv. č. 328, sign. B-172, kart. 44, fol. 141r–142v.

³⁰⁾ Vladimír URBÁNEK, *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice 2008, s. 156–161 a 181–195; Ivo PURŠ – Jakub HLAVÁČEK (edd.), *Alchymická mše. Sborník textů ke vztahům alchymie a křesťanství*, Praha 2008; Ivo PURŠ – Vladimír KARPENKO (edd.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha 2011, zejm. studie na s. 19–128, 393–421 a 671–686 (V. Karpenko, I. Purš); R. J. W. EVANS, *Vznik habsburské monarchie*, s. 408–440.

³¹⁾ Irena ŠTĚPÁNOVÁ, *Newton – poslední mág starověku*, Praha 2012, s. 82–88.

³²⁾ Rudolf Werner SOUKUP, *Chemie in Österreich. Von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Bergbau, Alchemie und frühe Chemie: Geschichte der frühen chemischen Technologie und Alchemie des ostalpinen Raumes unter Berücksichtigung von Entwicklungen in angrenzenden Regionen*, Wien – Köln – Weimar 2007, s. 438–456 a 502–503.

³³⁾ Frances A. YATES, *Rosenkruciánské osvícenství*, Praha 2000, s. 255–269.

³⁴⁾ MZA, B 11, inv. č. 328, sign. B-172, kart. 44, fol. 64r–75v.

což bylo úřady vcelku tradičně vnímáno jako zneužití. V této souvislosti by stálo za to zamyslet se nad úspěšností tridentské reformy, která si ve svých počátcích vytkla za cíl eliminaci magických elementů, alespoň v rámci běžné liturgie. Na straně druhé lze perspektivu obrátit a – v souladu s konceptem raněnovověké christianizace³⁵⁾ – zvažovat reformu jako úspěšnou, neboť účinek rituálů byl myslitelný jen za použití křesťanských prvků. K odkouzlení (lépe by bylo říkat k desakralizaci) zde každopádně nedochází, ba naopak spíše k sakralizaci „vědeckého“. Jak ukázal Robert Scribner, tato tendence připisovat účinnost sakrálního na lidské jednání nepředstavovala katolické specifikum, ale významně zasáhla též prostředí ovlivněné reformací.³⁶⁾

Konečně je třeba zdůraznit, že členové brněnského rosenkruciánského sdružení nebyli reprezentanty „lidové“ kultury. Všichni byli gramotní a měli jisté znalosti chemie (alchymie), de Touxé bychom bez větších rozpaků mohli považovat za vzdělance a jeden ze členů patřil dokonce k oněm „vzdělaným právníkům“, tj. – alespoň na počátku kauzy – k přísedícím královského tribunálu. Nelze proto hovořit o jednoduchém procesu racionalizace, ať už úředníků, nebo jiných představitelů městské společnosti. Weberova charakteristika nekatolického měšťánského úřednictva se střízlivým racionalismem, vyloučením emocionality a pohrdáním iracionální religiozitou měla jisté opodstatnění,³⁷⁾ avšak na našem případě vidíme, že jedna věc může být veřejné jednání úředníků a druhá jejich individuální představy.

Jak tedy hodnotit kauzu brněnského bratrstva na základě výše zmíněných poznámek, které mají spíše charakter jednotlivin? Ve vztahu k sociologickým modernizačním teoriím (racionalizace, odkouzlení, sekularizace) náš případ skutečně patří do starého, předmoderního světa. Zároveň se však při citlivějším historickém rozlišení ukazují jisté kulturní změny, jejichž dopad na myšlení a jednání moderního člověka a společnosti byl již mnohokrát popsán, přesto stojí za to jej znovu promýšlet. Vzhledem k pluralitě možností výkladu uvedených teorií a konceptů je nutné především precizně definovat kategorie při empirickém zkoumání. Vystává zde

³⁵⁾ Scott HENDRIX, *Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization*, Church History 69, 2000, č. 3, s. 558–577; Ronnie PO-CHIA HSIA, *Die Sakralisierung der Gesellschaft: Blutfrömmigkeit und Verehrung der Heiligen Familie vor der Reformation*, in: Peter Blicke – Johannes Kuhnisch (edd.), *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400 – 1750* (= Zeitschrift für historische Forschung, Beih. 9), Berlin 1989, s. 57–75.

³⁶⁾ Robert W. SCRIBNER, *Reformation and Desacralisation: from Sacramental World to Moralised Universe*, in: Ronnie Po-Chia Hsia – Robert W. Scribner (edd.), *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Wiesbaden 1997, s. 75–92; TÝŽ, *The Reformation, Popular Magic, and the „Disenchantment of the World“*, Journal of Interdisciplinary History 23, 1993, č. 3, s. 475–494.

³⁷⁾ Max WEBER, *Sociologie náboženství*, Praha 1998, s. 206–207.

ovšem řada otázek: je například sakralizace projevem „iracionality“, nebo něčím, co stojí v opozici vůči sekularizaci? Máme co do činění s různými racionalitami, když de Toux hlásá boj proti z jeho pohledu „iracionální“ válce, ovšem hodlá to provádět mj. i pomocí „sakralizované“ alchymie? Při kritice Iannacconeho konceptu náboženského trhu upozornil Nicholas Demerath na možnost různého výkladu racionality coby „utilitarismu“: je-li rozhodnutí člověka nejít do kostela kvůli sněhové bouři (ohrožení života) vykládáno jako racionální, pak stejně tak může být vykládáno opačně rozhodnutí jít tam za jakýchkoli okolností kvůli představě, že návštěva kostela je zárukou spásy.³⁸⁾ Pozorování různých typů racionality, jejich intenzity i změn je tedy záležitostí badatelské interpretační strategie.³⁹⁾

Z hlediska historického výzkumu hraje podstatnou roli kulturní diferenciacce. Na straně jedné stojí oblast práva, reprezentovaná právníckými a byrokratickými elitami (profesionály), na straně druhé oblast individuálního jednání. Odlišnou interpretaci v rámci těchto dvou systémů pozorovali historikové již dříve u čarodějnických procesů, příkladně ve Francii, kde vzdělání pařížští notáři, řídící se aktuálním právním řádem a logikou efektivnosti veřejné správy, projevovali již koncem 16. století skepsi vůči vzájemnému obviňování obyvatel z magických a čarodějnických praktik.⁴⁰⁾ Zmíněná diferenciacce je v zásadě rozdělením na sféru veřejnou a privátní, tedy základní kategorie sekularizačních teorií i samotného sekularizačního paradigmatu. Kromě dalších to byl Peter L. Berger (*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, 1967), jenž upozornil na nutnost rozlišování mezi prostorem veřejným (institute, vzdělání, zaměstnání), kde podle řady indicií docházelo k postupné byrokratizaci a racionalizaci, a prostorem privátním, kde bylo nadále přítomno náboženství jako osobní motivace a sebedefinice jedince.⁴¹⁾ Tyto oblasti, jež je možno precizněji diferencovat na tři Karlem Dobbelaerem charakterizované roviny (sociální-funkcionální, institucionální a individuální), podléhaly podle všeho rozdílné funkční logice i vývoji.⁴²⁾ Za těchto předpokladů je

³⁸⁾ Nicholas J. DEMERATH, *Rational Paradigms, A-Rational Religion, and the Debate over Secularization*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 34, 1995, č. 1, s. 108.

³⁹⁾ Jan HORSKÝ, *Novověká racionalizace a odkouzlení světa. Několik poznámek k možnosti pojmenovat proces kulturně-dějinné proměny*, in: Martina Ondo Grečenkova – Jiří Mikulec (edd.), *Církev a zrod moderní racionality. Víra – pověra – věda v raném novověku*, Praha 2008, s. 31–51.

⁴⁰⁾ A. Soman ukázal, že se zde výrazně lišila též perspektiva soudců pařížského Parlamentu od postavů a jednání představitelů nižších stupňů lokálních tribunálů. Alfred SOMAN, *The Parliament of Paris and the Great Witch Hunt (1565–1640)*, *The Sixteenth Century Journal* 9, č. 2, 1978, s. 30–44.

⁴¹⁾ Komparace s dalšími koncepty v Karel DOBBELAERE, *Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences*, *Social Compass* 31, 1984, č. 2–3, s. 201–202.

⁴²⁾ Roman VIDO, *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, Brno 2011, s. 82–183.

třeba zkoumat projevy sekularizace (racionalizace apod.) v různých oblastech a dimenzích společnosti a lidského konání, stejně jako v rámci různých sociálních skupin. Stěží si ovšem poté vystačíme s jednoduchou tezí o postupné racionalizaci osvěcenské či postosvěcenské společnosti.

Tomáš Malý

THE BRNO ROSICRUCIANS, TWO CULTURES AND RATIONALIZATION

SUMMARY

The basis for this paper is the case of a clandestine association, which was formed in Brno at the turn of 1743–1744 under the name of Confraternity of the Star Cross (*Stern-Creütz Bruderschaft, Confraternitas Stellae Crucis*), probably as a reference to the Rosicrucian associations of the gold and rose cross. The association did not last long, because it was revealed only one and a half months after its establishment. Nevertheless, it attracted much attention, which resulted in establishment of a remarkable collection of documents connected with the case. This association, which pursued the art of gold production and search for the law of universal medicine and the philosopher's stone, included two Brno burghers, two noblemen and two soldiers. In her concern about a potential alliance of the fraternity with the Prussian army, Maria Theresa ordered a strict investigation into the case, which was undertaken by a special commission of the Brno royal tribunal. The commissioners finally concluded that although the members did not pursue against state activities they proved guilty against the church by using forbidden books and indulging in rituals contrary to Christianity. The main persons got away with shorter or longer imprisonment, while the fraternity president was first sentenced to death, then pardoned, imprisoned in Komárno for the duration of the war and finally exiled from the country.

The subject of the text attempts to deal with transformation of sensitivity, which occurred in the 18th century during evaluation of certain moments concerning the church, religion and terms that can be used in reference to this transformation. On the one side, its analyses terms denoting the offence of the fraternity members – superstition and sorcery (*superstitio, sortilegium*) and blasphemy (*execratio, blasphemia*). On the other side, the cause is viewed in connection with the terms of rationalization and disenchantment. In relation to sociological modernization theories, this case belongs to the old, pre-modern world. At the same time, however, in a more sensitive historical differentiation, it shows certain cultural changes whose impact on the thinking and acting of the modern person and the society has been described many times. Because of the amount of possible explanations of the given categories and concepts, it is necessary to define the categories very precisely in

empirical research. As regards historical research, cultural differentiation has an important aspect: there is the law represented by legal and bureaucratic elites (professionals) on the one hand and the individual activity on the other.

Translated by Miroslav Košek

Ivo C e r m a n**TEMNÁ STRÁNKA EVROPSKÉHO OSVÍCENSTVÍ*****ABSTRACT***The Dark Side of European Enlightenment*

The article introduces esoteric currents of European Enlightenment, which are sometimes referred to as the dark side of Enlightenment. We propose referring to them as illuminism, because they involve a movement, which was not a component of the Enlightenment, but rather its competitor. Our concept is based on six characteristics of esotericism according to Antoine Faivre, but we have adapted them to our purpose, i.e. distinction between illuminism and Enlightenment. Finally, we briefly introduce the main centres and persons of European illuminism. We emphasize the significance of a dialogue with Russia in the all-European context, the north-German and south-German centre within Central Europe and Bordeaux, Lyon and Strasbourg in France.

Keywords: Enlightenment, Illuminism, Esotericism, Hermetism, Kabala

Osvícenství nebylo jen věkem Rozumu, ale i věkem nerozumu. Paradoxně však tato temná a nerozumná stránka osvícenství vyrůstá ze stejných příčin, jako její světlý a racionální protiklad. Tou první příčinou je oslabená autorita církve, jež umožnila rozmach náboženského individualismu. Druhým důvodem je ale snaha uplatňovat omezený lidský rozum v oblasti, která jej přesahuje, tedy v oblasti vztahu člověka k Bohu. Ano, lidé, kteří trpěli přehnanou důvěrou v lidský rozum, nemuseli náhle získané sebevědomí uplatňovat jen v boji proti náboženství, ale také v pokusech založit si náboženství vlastní, nebo alespoň nabídnout úplně nové a zaručeně pravdivé vysvětlení křesťanství. Je těžké při tom rozlišit, kdo z těchto myslitelů byl na-

* Tato studie vznikla za podpory grantového projektu GAČR GP410/11/0608 Encyklopedie hra-běte Thuna. Věda a mystika v pozdním osvícenství.

prostý podvodník, jako byli Cagliostro či Casanova, a kdo byl upřímně zanícený obroditel náboženství, jako Lavater.

Přistupme tedy k výzkumu myšlenek těchto lidí bez předsudků a vnímejme je v první řadě jako hledače, kteří se v podmínkách vědomostí 18. století snažili též najít nové důvody pro to, aby člověk žil správně, jelikož církevní dogmata ztratila svou přesvědčovací sílu. Zatímco racionální osvícenci hledali novou odpověď na krizi víry v racionálně podložených konceptech sekulární morálky, esoterikové se pokusili vrátit náboženským argumentům jejich sílu tím, že je ověřili vlastní nezprostředkovanou zkušeností.¹⁾ Předstírali zkrátka, že jsou na rozdíl od ostatních lidí schopni přesvědčit se o existenci Boha či jiných metafyzických pravdách pomocí vlastní zkušenosti, přičemž jejich metody sahaly od pozorování přírody až po osobní rozhovory s Bohem. Jedním z těchto hledačů byl i český šlechtic František Josef Thun, jehož esoterické rukopisy mě přivedly k zájmu o toto téma.²⁾ Uvedený myslitel, dvořan a hospodář byl za svého života proslulý pro své esoterické sklony, ale nikdo nevěděl, že sepsal také rozsáhlé theosofické dílo. Objevil jsem ho v rodiném archivu klášterecké větve Thunů až v roce 2009.

Navzdory své pověsti snilka byl hrabě Thun prakticky zaměřeným hospodářem, který po svém otci převzal již roku 1785 panství Klášterec nad Ohří a podílel se tam na vzniku významné porcelánové manufaktury. Do té doby se však činil zejména jako jeden z nejbližších komoří Josefa II., jemuž sloužil již od mladých let a díky tomu důvěrně poznal prostředí intrik a mocenských bojů. Jen ve svém soukromém životě jevil Thun zájem o tajné vědy, esoterické společnosti a metafyzické otázky onoho světa. Již v mládí se nakrátko zapojil do hnutí svobodných zednářů, ale potvrdil si tam jen, že je spíše samotářem. Pokus zapojit se znovu do lóže U pravé svornosti ve Vídni v roce 1783 skončil neúspěchem, protože Thun nesdílel racionalistickou a vědeckou orientaci vůdčích postav rakouského zednářství. Sám rozvíjel již od roku 1766 kontakty s duchem starověkého židovského kabalisty, který si říkal Gablidone a s Thunem komunikoval prostřednictvím média, jímž byl jakýsi hospodský kouzelník jménem Magnanephton. Když se na veřejnost dostal rukopisný záznam celé historie, který si pořídil jeho přítel Johann Caspar Lavater, byl z toho skandál.

O další rozruch se postaral sám Thun, když ve své paži objevil léčivou energii a začal organizovat veřejné seance, při kterých zdarma léčil chudáky dotykem ruky. Domníval se, že patří k výjimečným jedincům, kteří jsou schopni udržet ve svém těle nadbytek elektřiny a magnetické energie a tím pak léčit neduhy svých bližních.

¹⁾ Narážím na svoji definici osvícenství, srov. Ivo Cerman, *Introduction: The Enlightenment in Bohemia*, in: Ivo Cerman – Rita Kruger – Susan Reynolds (edd.), *The Enlightenment in Bohemia. Religion, Morality and Multiculturalism*, Oxford 2011 (= SVEC 2011, no. 7), s. 1–37.

²⁾ Srov. Ivo Cerman, *Šlechtická kultura v 18. století*, Praha 2011, s. 369–387; TÝŽ, *Seeing in the Dark: Franz Joseph Thun and his Encyclopedia*, *Central Europe* 10, 2012, s. 91–107.

I tato etapa jeho života skončila skandálem, když se Thun vypravil na velikonocní trh do Lipska a uspořádal tam veřejné seance pro chudé a nemocné. Svou aktivitou vyprovokoval zájem okruhu kolem berlinského časopisu *Berlinische Monatsschrift*, který se o něm zmiňoval již v dřívějších článcích o nejrůznějších paranormálních jevech. Do Lipska vyrazil za Thunem jejich spolupracovník Saul Ascher, jeden z židovských osvícenců, který však neměl vůbec pochopení pro esotericky pojatou kabalu, ani jiné tajné vědy. O Thunovi napsal sérii výsměšných článků, kde byl Thun odhalen jako poctivý, avšak nevzdělaný a hloupý blouznivec. Nestihlo ho sice obvinění z šarlatánství a podvodů, jako Alessandra Cagliostro, ale veřejný posměch byl přesto natolik silný, že Thunovy veřejné aktivity poté ustaly. Tím je zřejmě třeba vysvětlit, proč se po roce 1796 vrhá do sepsání ohromné esoterické encyklopedie, kterou však nikdy nepublikoval. Toto dílo, nazvané prostě *Moje encyklopedie*, pokrývá ve 340 heslech na zhruba 2000 stranách nejrůznější oblasti vědění a souhrnně vystupuje polemicky na obranu náboženství proti radikálním osvícencům i proti církvi. Výklad hraběte Thuna krouží kolem tématu člověka a jeho místa ve světě, přičemž Thunovým cílem je ukázat, že pánem tohoto světa není zpupný člověk, ale Bůh, jenž jej ovládá pomocí skrytých přírodních sil, jako je elektrina či magnetická energie...

Následující studie vznikla jako pokus nalézt kontext, do kterého tento excentrický myslitel patřil. Ačkoli česká historiografie vzbuzuje dojem, že Thun byl naprosto izolovaným případem, ve skutečnosti lze nalézt řadu dalších podobných současníků, kteří vytvářeli to, čemu se říká esoterika, mystika, theosofie či jednoduše „temná stránka“ osvícenství. Na základě vznikajícího konsensu francouzských a anglicky psaných prací se přikláním k tomu, označovat „esoteriku doby osvícenství“ jako iluminismus.³⁾ Vědecký výzkum této otázky se na Západě rozvíjí již od 60. let a v Paříži, Amsterdamu a Exeteru již dokonce vznikly samostatné ústavy pro historii západního esoterismu.⁴⁾ Všeobecně se však uznává, že hlavním zakladatelem této neobvyklé historické disciplíny je francouzský germanista a religionista Antoine Faivre. Jeho vědecká kariéra začala v 60. letech, své první výzkumy věnoval dílu švýcarského esoterika Kirchbergera⁵⁾ a bavorského mystika Karla Hanse Eckartshausena.⁶⁾ Na základě těchto pramenných výzkumů vytvořil Faivre svou vlastní celkovou interpretaci esoteriky doby osvícenství, kterou představil v souhrnném díle k tomuto tématu. Tenkrát byl nejspíše ovlivněn lingvistickým struktu-

³⁾ Podrobněji rozvádím tuto otázku v knize *Aufklärung oder Illuminismus? Graf Franz Josef Thun und seine Enzyklopädie* (vyjde in: Stuttgart, Franz Steiner Verlag 2014).

⁴⁾ Srov. Wouter HANEGRAAFF, *Hermes in the Academy. Ten Years Study at the University of Amsterdam*, Amsterdam 2009; Nicholas GOODRICK-CLARKE, *Western Esoteric Traditions*, Oxford 2008.

⁵⁾ Antoine FAIVRE, *Kirchberger et l'illuminisme du XVIII^e siècle*, Haag 1966.

⁶⁾ TÝŽ, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris 1969.

ralismem, takže esoteriku definoval jako snahu o překonání antagonismů. Mimo jiné šlo o překonání „duality dobra a zla“. ⁷⁾ Od 70. let se Faivre věnoval souhrnným pracím, v nichž se pokoušel vystihnout celkový vývoj západní esoteriky od renesance až po současnost. Teprve zde navrhl svých proslulých šest znaků esoteriky, podle kterých můžeme poznat, zda myslitel či text, který zkoumáte, patří do oblasti esoteriky či ne. Této otázce se budu podrobněji věnovat v následujícím článku. ⁸⁾ Z díla Antoina Faivre vychází do značné míry i následující nástin.

Esoterika a celkový obraz osvícenství

Snažil-li se Kant potvrdit pravdivost metafyzických pravd obratem k morálce, pak mystikové jeho doby usilovně předstírali, že na rozdíl od všech lidí dokážou potvrdit metafyziku vlastní zkušeností. Ve své polemice s Emanuelem Swedenborgem vyzdvihl Immanuel Kant právě tuto touhu po smyslovém potvrzení metafyzických pravd jako hlavní motivaci esoteriků. ⁹⁾ Swedenborg ve svých spisech skutečně tvrdil, že svými styky s dušemi zesnulých dává nezpochybnitelný důkaz o nesmrtnosti duše, jejíž posmrtné bytí dokázal popsat do nejmenších detailů. Vzhledem ke svým osobním stykům s Bohem měl Swedenborg i přesné informace o zániku světa a mohl potvrdit, že Ježíš skutečně vstal z mrtvých a přijde zpět na tento svět. Jeho objevy měly neocenitelnou hodnotu v polemice křesťanství s judaismem. Ve spise *Oprávdové křesťanské náboženství*, který vyšel až po polemice s Kantem, Swedenborg skutečně vyložil, že jeho motivací je podat nezlomné důkazy o metafyzických pravdách křesťanství a vyvrátit tak lži moderních pochybovačů, ateistů a naturalistů. ¹⁰⁾ Tento jeho postoj ukazuje, že esoterika a mystika, čili „temná stránka“ osvícenství, vznikaly ve vzájemné interakci s evropským osvícenstvím. Tato otázka je nesmírně důležitá pro celkové interpretace osvícenství jako jevu evropských intelektuálních dějin. Většina syntéz evropského osvícenství jeho „odvrácenou stránku“ jednoduše ignoruje, což dává možnost přiklonit se k nějaké jednoduché verzi osvícenství, jako boje proti něčemu (církvi, náboženství, feudalizmu atp.), či pokrok vstříc k nějakému cíli (např. k nastolení buržoazní společnosti, k rovnosti,

⁷⁾ TÝŽ, *Ésoterisme au XVIII^e siècle: en France et en Allemagne*, Paris 1973, s. 10–11, 20–21.

⁸⁾ TÝŽ, *L'ésoterisme*; TÝŽ, *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*, Freiburg – Basel – Wien 2001; TÝŽ, *Access to Western Esotericism*, New York 1994.

⁹⁾ Immanuel KANT, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, in: Wilhelm Weischedel (ed.), Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, sv. 2, Frankfurt am Main 1960, s. 923–989. Kant zde hodnotil hlavně Swedenborgův spis *Arcana coelestia*, sv. 1–8, 1749–1753 (německá verze *Himmliche Geheimnisse* online: <http://www.wlb-stuttgart.de>).

¹⁰⁾ Emanuel SWEDENBORG, *Vera christiana religio*, sv. 1–4, Amsterdam 1771–1772 (*Die wahre christliche Religion*, sv. 1–4, přeložil Friedemann Horn, Zürich 1971).

k vědeckému světonázoru, svobodě, sekularizaci, ateizmu atd.). Jedinou výjimkou je rozsáhlá práce amerického filozofa Louise Dupré, který však esoteriku a mystiku redukoval jen na protestantské autory, zatímco světu katolické a pravoslavné mystiky nevěnoval pozornost.¹¹⁾ Kromě toho také zastává názor, že tehdejší esoterika a mystika se vyvíjely v izolaci od osvícenství, že šlo o dva vzájemně oddělené světy.

V poslední době se však tato „temná stránka osvícenství“ těší stále většímu zájmu badatelů.¹²⁾ Jejich práce se však většinou nesnaží integrovat esoteriku a mystiku 18. století do celkového obrazu evropského osvícenství. Pro zodpovězení této otázky je dobré ujasnit si pojmy. To, co označujeme obecně jako „temná stránka“ osvícenství, lze přesněji pojmenovat jako mystiku a esoteriku. Oba pojmy mají však trochu odlišný význam. Mystika pochází z řeckého výrazu pro tajemství, esoterika z řeckého výrazu pro „to, co je skryté“. Někteří autoři se navíc domnívají, že výraz esoterika se vztahuje spíše ke způsobu sdružování hledačů pravdy, že označuje „skryté společnosti“.¹³⁾ Nejdůležitější je asi rozdíl ve vztahu k poznání Boha. Mystika usiluje o obnovení jednoty duše a Boha, předpokládá tedy možnost přímého spojení se Stvořitelem. Esoterika naproti tomu usiluje o komunikaci se zprostředkujícími bytostmi, které existují ve sférách mezi Bohem a pozemským světem. Mystika a esoterika však mají společné to, že předpokládají nadání jednotlivce k osobnímu poznání metafyzického světa, a to často navzdory autoritě etablovaných církví či bez ohledu na církevní dogmata. Mystikové – jako byl Swedenborg – mohli přeci rozmlouvat s Ježíšem osobně, takže cítili dokonce jistou převahu nad všemi učenými teology současnosti i minulosti. Obojí se však často nedá rozlišit. Například Thun uznával možnost přiblížit se k Bohu prostřednictvím metamorfóz, ale zároveň považoval za samozřejmé, že toto zušlechťování se děje pomocí postupného stoupání po řetězci duchovních bytostí, které jsou mezi naším materiálním světem a Bohem. Z hlediska terminologie je důležité, že esoteriku a mystiku nelze vnímat jako dva oddělené proudy, které by existovaly vedle sebe napříč staletími. Spíše je třeba brát v potaz, že mystická, esoterická i racionální zkoumání se děla v každé epoše v rámci tehdejšího stavu vědění a že je tedy do značné míry sblížovala dobová intelektuální kultura. V 18. století tedy můžeme esoterická i mystická zkoumání světa a člověka označit souhrnným pojmem iluminismus. Ve vztahu

¹¹⁾ Louis DUPRÉ, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven – London 2004, s. 312–333.

¹²⁾ Srov. Dan EDELSTEIN (ed.), *The Super-Enlightenment: Daring to Know too Much*, Oxford 2010. Jelikož by při extrémně pedantském přístupu bylo možno rozlišit esoteriku, mystiku a teosofii jako odlišné jevy, volím sjednocující název „temná stránka“ osvícenství či prostě iluminismus.

¹³⁾ Monika NEUGEBAUER-WÖLK, *Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung*, in: Táz (ed.), *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg 1999, s. 1–38.

k osvětenství jej můžeme chápat spíše jako konkurenta v boji proti církevním dogmatům.

I když mnozí stoupenci iluminismu usilovali o obranu náboženství proti skeptikům, deistům a ateistům, sdíleli s nimi společné východisko, jímž je despekt k autoritě církvi a z něj vyplývající náboženský individualismus. Mezi iluminismem a deismem doby osvětenství je skutečně průchozí hranice, což vyplývá i ze skutečnosti, že ani angličtí deisté se nechápali jako bořitelé náboženství, nýbrž jako obnovitelé prostého či přirozeného náboženství. Jistou výjimkou byl zřejmě jen Peter Anett, který z anglického deismu došel k ateismu.¹⁴⁾ Přírodní či jednoduché náboženství, které objevil anglický deismus, bylo do značné míry osobní invencí jednotlivých deistů. Náboženský individualismus je tedy třeba vnímat jako první společný prvek, který spojuje „iracionální“ a „racionální“ stránku evropského osvětenství. Druhým společným rysem je výše zmíněný fakt, že iluminismus reagoval na podobné problémy jako sekulární osvětenství. Zájem o esoteriku a mystiku byl vyvolán snahou nalézt odpovědi na podobné otázky náboženské skepse, které sužovaly racionální deisty, ateisty či skeptiky.

Třetím společným tématem iluminismu a „skutečného“ osvětenství byl odpor proti podvrtným politickým proudům a proti francouzské revoluci.¹⁵⁾ Nemělo by se zapomínat, že jedním z nejpłodnějších protirevolučních publicistů byl bavorský katolický mystik Eckartshausen.¹⁶⁾ Tento politický zájem vedl také k tomu, že mystikové inspirovali cara Alexandra I. k založení Svaté aliance.

Geografie osvícenské esoteriky

Integrace mystiky a esoteriky do celkového obrazu osvětenství nám pomůže také lépe pochopit geografii evropského osvětenství. Jedním z nových rysů intelektuální kultury 18. století byl totiž objev duchovního světa pravoslavného Ruska, které tehdy začalo zásadně ovlivňovat mocenské zápasy evropského kontinentu. Setkání s pravoslavím však zapůsobilo i na náboženský život Evropy. Z nejvýznamnějších postav ruské mystiky zmiňme Barboru Juliane Kruedener, která inspirovala myšlenku Svaté aliance, dále zednáře Ivana Vladimiroviče Lopuchina,¹⁷⁾ anebo Roxan-

¹⁴⁾ Srov. Wayne HUDSON, *Enlightenment and Modernity: the English Deists and Reform*, London 2009.

¹⁵⁾ Srov. Emanuel SWEDENBORG, *Die wahre christliche Religion*, sv. 1, s. 4–6, 74–75, sv. 2, s. 339n.

¹⁶⁾ Hans Karl ECKARTSHAUSEN, *Über Religion, Freydenkerey und Aufklärung. Eine Schrift*, Augsburg 1789; TÝŽ, *Über die Gefahr die den Thronen, den Staaten, und dem Christentume den ganzlichen Verfall drohet, durch das falsche Sistem der heutigen Aufklärung*, s. 1. 1791.

¹⁷⁾ Ivan Vladimirovič LOPUCHIN, *Quelques traits de l'église intérieure*, Paris 1801. Srov. Antoine FAIVRE, *Lopukhin Ivan Vladimirovich*, in: Wouter Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis and*

dru Stourza¹⁸⁾ a nakonec Sergeje Sergejeviče Uvarova.¹⁹⁾ Ti všichni se vyznačují také tím, že svá stěžejní díla napsali francouzsky a tím pádem o nich evropská vzdělaná veřejnost věděla. Oživily se snahy po náboženském znovusjednocení křesťanstva, tentokrát však na principu náboženského individualismu. Významní mystikové a esoterici sice vstupovali do katolické církve, ale činili tak s cílem změnit ji zevnitř a vytvořit obrozenou všeobecnou církev, která by se stala základem pro opětovné spojení s pravoslavím a s protestantskými církvemi. Švýcarský mystik Lavater předpovídal, že na konci století dojde k nové reformaci, která způsobí v křesťanstvu mnohem větší zvrat než první reformace ze 16. století.²⁰⁾ Tyto předpovědi se sice nenaplnily, ale k jisté konvergenci křesťanských konfesí a pravoslaví skutečně došlo, což se projevilo v založení Svaté aliance. Nezapomínejme, že v ní se spojilo pravoslavné Rusko, katolická habsburská monarchie a luteránské Prusko. Barbora Juliane Krudener se posléze odebrala se skupinou svých stoupenců na poloostrov Krym, kde hodlala tyto snahy završit konverzí muslimů na křesťanství.²¹⁾

Zatímco interkonfesijní dialog s Ruskem tvoří širší geografický rámec evropské osvícenské mystiky, v užším regionu střední Evropy můžeme rozeznat vzájemné působení dvou center, které můžeme nazvat jako jenské centrum a jihoněmecké centrum. Tento kontext je pro české země důležitý. Jenské centrum je v podstatě okruh kolem Johanna Wolfganga Goetha, jenž se o mystiku a esoteriku zajímal po celý život.²²⁾ Goethe se však k esoterice přiznal jen v mládí, když v době studií v Lipsku přilnul k pietismu a poté, když jej po návratu do Frankfurtu vyléčil lékař-esoterik zázračnou tinkturou z nevléčitelné nemoci. V pozdějších obdobích svého života se Goethe vyhýbal otevřenému přiznání víry a udržoval svou mysl otevřenou různým směrům. Sarkasmus a skepsi projevoval vůči osvícenskému pojetí náboženství, i vůči esoterickému líčení „pravdy“. Svou individuální víru pak vyjádřil nejvý-

Western Esotericism, Leiden – Boston 2006, s. 697–699; Andrej V. DANILOV, *Rozenkreuzer i reformator rosijskovo masonstva V. I. Lopuchin, jevo učenje o „vnutornej cerkvi“ kak novacia masonskeje mystiky*, Moskva 2010; TÝŽ, *Ivan Lopuchin, Erneuerer der russischen Freimaurerei: seine Lehre von der inneren Kirche als eigenständiger Beitrag zum Lehrgebäude der freimaurerischen Mystik*, Dettelbach 2000.

¹⁸⁾ Její jméno se někdy píše jako Roxandra Stourdza, Stouso, Stourza. Srov. A. FAIVRE, *Ésoterisme*, s. 84–86.

¹⁹⁾ Cynthia H. WHITAKER, *The Ideology of Sergei Uvarov: An Interpretive Essay*, *Russian Review* 37, č. 2, 1978, s. 503–524.

²⁰⁾ A. FAIVRE, *L'ésoterisme*, s. 34.

²¹⁾ A. FAIVRE, *L'ésoterisme*, s. 83–86; Elena Pavlovna GRETCHNAYA, *Kogda Rosija govorila po francuzski. Russkaja literatura na francuzskom jazyke*, Moskva 2010, s. 282–297.

²²⁾ Srov. Erich FRANZ, *Goethe als religiöser Denker*, Tübingen 1932; Helmut THIELICKE, *Goethe und das Christentum*, München – Zürich 1982; Rolf Christian ZIMMERMANN, *Das Weltbild des jungen Goethe I–II*, München 1979.

razněji ve sporu s Lavaterem, který se jej v roce 1782 velmi agresivně pokusil přimět ke konverzi k jediné správné křesťanské víře. Goethův zájem o esoteriku se v pozdních letech jeho života projevoval v jeho usilovném studiu přírody. Tato badatelská vášň jej dovedla také do Čech, kde zkoumal Komorní Hůrku a korespondoval s hrabětem Kašparem Sternbergem.²³⁾

Od roku 1803 vedl Goethe přírodní vědy na jenské univerzitě, čímž zřejmě napomohl určitému vlivu esoteriky na tamější bádání o přírodních vědách. Romantická naturfilosofie, která se tu začala rozvíjet, měla svého nejvýraznějšího představitele v Lorenzovi Okenovi, který vydával časopis *Isis*. K širšímu okruhu spolupracovníků této skupiny patřil český polyhistor hrabě Jiří František Buquoy.²⁴⁾ Ve filozofii a politickém myšlení byli nejvýznamnější představitelé jenského okruhu Friedrich Schlegel a Friedrich Schelling. Působil zde však také duchovní Johann Gottfried Herder, který dříve působil v Prusku, a ke Goethovým korespondentům patřil i esoterický spisovatel Johann Heinrich Jung-Stilling, který vyučoval politickou ekonomii v Kaiserslauternu, Heidelbergu a Marburku. Goethe vyličil svou vlastní vizi „skrytých sfér“ světa kolem nás v druhé části básně *Faust*, která představuje jeho celoživotní dílo.²⁵⁾

Naproti tomu jihoněmecké centrum zahrnuje katolické Bavorsko a luteránské Württembersko. V tomto koutě Německa působili duchovní Johann Michael Hahn, dále Johann Friedrich Obereit a tübingenský přírodovědec Friedrich Christian Oetinger.²⁶⁾ V katolickém Bavorsku jsou nejvýznamnějšími mystiky archivář Karl Hans Eckartshausen a jeho kolega montanista Franz Xaver von Baader. K tomuto jihoněmeckému okruhu však můžeme řadit i ve Švýcarsku působící duchovní Johanna Kaspara Lavatera a Nikolause Antona Kirchberga, kteří měli oba silný ohlas v habsburské monarchii. Lavater však měl intenzivnější vztahy s Goethem než s mystiky z Bavorska a Württemberska. Hledáme-li kontext, do kterého patří český mystik František Josef Thun, pak jsou to právě myslitelé jihoněmeckého centra, s nimiž byl v korespondenčním kontaktu. Sám Thun vyvolal silný zájem Eckartshausena i Lavatera svými kontakty s duchem Gablidonem, který mu sděloval zprávy ze světa mrtvých.²⁷⁾ Ve svém pojetí elektřiny jako všeobjímající přírodní síly pak Thun vychází z Oetingera.

²³⁾ Miloš WAJS, *Goethe v západních Čechách*, Karlovy Vary 2012.

²⁴⁾ Michal MORAWETZ, *Jádro mého filozofického názoru. Romantická naturfilosofie Jiřího Františka Buquoye*, bakalářská práce, FF JU 2011.

²⁵⁾ Johann Wolfgang GOETHE, *Der Tragödie erster und zweiter Teil; Urfaust*, Güterloh (1971).

²⁶⁾ Srov. Sabine HOLTZ – Gerhard BETSCH – Eberhard ZWINK (edd.), *Mathesis, Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis Friedrich Christoph Oetingers (1702–1782)*, Stuttgart 2005.

²⁷⁾ A. FAIVRE, *Eckartshausen*, s. 194–196.

Silná ohniska esoteriky můžeme rozlišit i ve Francii, která nebyla jen zemí radikálního osvícenství. Prvním silným centrem bylo Alsasko, kde působili Johann Friedrich Oberlin a Frédéric-Rodolphe Salzmänn. Druhým mnohem silnějším centrem bylo město Bordeaux, kde se usídlil židovský kabalista Martinès de Pasqually a založil zde svoji školu esoterického vědění.²⁸⁾ Zde také působil jeho následovník Louis-Claude de St-Martin. Třetím významným francouzským ohniskem bylo obchodnické město Lyon, kde vzniklo centrum esoterického směru zednářství, které založil Jean-Baptiste Willermoz, žák Pasquallyho, který jeho učení zkombinoval se Swedenborgem. Zde také působil Pierre Simon-Ballanche.

Hlavní znaky osvěcenské esoteriky

Položme si nyní otázku, jaké byly hlavní znaky esoteriky a mystiky doby osvícenství. Jak poznáme, že daný myslitel patří k tomuto proudu? Při zodpovězení této otázky můžeme vyjít z teorie Antoina Faivra, jenž identifikoval šest znaků západní esoteriky, a to v jisté snaze rekonstruovat evropské tradice „nerozumu“ překrývané ve 20. století importy z Indie a Dálného východu.²⁹⁾ Čtyři z těchto znaků jsou nezbytné, dva jaksi doplňkové. Za základní považuje zaprvé korespondence různých částí vesmíru (mikrokosmos a makrokosmos, viditelná a neviditelná část vesmíru). Druhým znakem je přesvědčení o životnosti vši přírody (vitalismus), které stírá rozlišení na živou a neživou přírodu, a místo toho vidí v přírodě jen různé stupně života. Třetím znakem je mediace a imaginace. Jde o to, že klíčem k poznání dříve zmíněných jevů je schopnost imaginace, jež vede v esoterice k zájmu o anděly a další zprostředkující bytosti. Posledním klíčovým znakem je prožitek transmutace (metamorfózy), tedy čehosi jako je duchovní konverze neboli druhé narození člověka. Konečně přicházejí dva přídavné znaky západní esoteriky. Pátým znakem je hledání konkordance – tedy společného základu různých náboženství či konfesí. Šestým znakem je transmise, což znamená, že musí jít o nauku, jež byla tradována od mistra k žákovi.

²⁸⁾ Někteří francouzští badatelé však přinesli důkazy o tom, že Pasqually se za Žida jen vydával. Ve skutečnosti šlo prý o syna Jeana-Pierra Pascalise z Grenoblu a jeho skutečné jméno znělo Martin Pascalis. Srov. Auguste VIATTE, *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme - théosophie 1770-1820*, sv. 1: *Le préromantisme*, Geneve 2009 (1. vyd. Paris 1928), s. 47.

²⁹⁾ A. FAIVRE, *L'esoterisme*, s. 21-29; TÝŽ, *Access to Western Esotericism*, s. 3-35; TÝŽ, *Esoterik*, s. 24-34. K diskuzi o jeho metodě srov. Nicholas GOODRICK-CLARKE, *Western Esoteric Traditions*, Oxford 2008, s. 8-10 (online: *Measuring Esotericism* - www.maxwellred.com); Arthur VERSLUIS, *What is esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism* (<http://www.esoteric.msu.edu/VolumeIV/Methods.htm>).

Nicméně pro potřeby výzkumu Thunova díla v kontextu střední Evropy jsem hlavní znaky osvětské esoteriky přizpůsobil vlastním zkušenostem. Naše definice totiž sledují jiný cíl než Faivrový znaky. Zatímco on vymezoval západní esoteriku vůči mimoevropským tradicím, naším cílem je rozlišit esoterické proudy od sekulárního osvětenství. Jde nám tedy spíše o vzájemné vymezení dvou odlišných stran evropské intelektuální kultury 18. století. Navíc naše definice nemá za cíl stanovit normu pro výchovu budoucích esoteriků, ale spíše stručně popsat historickou formu esoteriky, která zde existovala v době osvětenství. Naším cílem je tedy spíše deskripce hlavních rysů esoteriky 18. století, neboli iluminismu. V tomto období tedy pozorujeme těchto pět rysů.

Prvním z nich je výklad přírody a člověka skrze Bibli, jež se však reinterpretovala neortodoxně s cílem odhalit údajný skrytý smysl slov. Častým nástrojem v tomto hledání byla hebrejšтина, kde se čísla zaznamenávají pomocí písmen a opětovným čtením slov jako číslic se nalézají nové skryté významy biblického poselství. Tyto snahy hledat skrytý smysl Bible byly motivovány výše zmíněnou individualizací náboženství, despektem k autoritě církve a sebevědomou vírou, že jednotlivec se zvláštním nadáním a znalostí tajných nauk může nalézt pravdu, kterou církev po staletí neobjevila. Předmětem takových alternativních výkladů se stávala hlavně otázka stvoření světa a člověka. V první řadě to byl problém kosmogonie, tedy stvoření světa emanací z Boha. Dále to byla otázka stvoření člověka jako duchovní bytosti a jeho androgynie. První člověk byl totiž stvořen šestého dne, dříve než byla z Adamova žebra vydělena žena.³⁰⁾ První lidské bytosti byly tedy oboupohlavné (androgynní) a neposkvřněny hříchem. S tím souvisí nové výklady nebe a pekla, které se soustředily na otázku Lucifera.³¹⁾ S vývojem člověka souviselo hledání prajazyka. K Bibli se také vázala snaha přehodnotit význam Mojžíše, který byl často vnímán jako egyptský kněz, který své učení převzal od kněží starověkého Egypta. Původní zdroj zjeveného náboženství byl tedy hledán v Egyptě. S Novým Zákonem souvisela otázka příchodu mesiáše, jenž by ohlašoval konec světa.

Druhým znakem je, že tato reinterpretace biblických pasáží se děla na základě alternativních starověkých tradic. Esoterici doby osvětenství tedy usilují o jejich oživení. Konkrétně šlo o hermetismus, židovskou kabbalu, pythagorismus a egyptské náboženství. Jako hermetismus se označuje tajné učení založené na korpusu rukopisů, jejichž autorství bylo připisováno mytickému egyptskému mysliteli

³⁰⁾ S tímto objevem přišel – po židovské kabbale – francouzský učenec Isaac La Peyrere, kolem jeho díla se však rozhořela dlouhotrvající učená debata. Srov. Isaac LA PEYRERE, *Prae-Adamitae sive exercitatio super versibus duodecimo*, s. l. 1655.

³¹⁾ A. FAIVRE, *L'ésoterisme*, s. 56.

Hermu Trismegistovi.³²⁾ Jeho dílo mělo být počátkem vši filozofie i náboženství a mělo být inspirováno Bohem. Rukopisy byly objeveny až v 15. století a měly velký vliv na myšlenkové experimenty italské renesance. Začátkem 17. století však francouzský humanista Isaac Casaubon zpochybnil jejich dataci a dokázal, že ve skutečnosti pocházejí až z prvních století našeho letopočtu a prozrazují stopy neoplatonismu a stoicismu. Tím padl původní předpoklad, na kterém se zakládal ohromný vliv hermetické literatury. Vycházelo se totiž z toho, že hermetické rukopisy zachycují původní a ryzí podobu božího Zjevení, kterou později překroutili Židé v hebrejské bibli. V roce 1670 však učený cambridgeský platonista Ralph Curdworth doložil, že podvrženy byly jen tři ze šestnácti hermetických rukopisů. Navíc zastával názor, že rukopisy skutečně zachycují staroegyptské náboženství, jen se dochovaly v pozdějším podání.

Co se židovské kabaly týče, křesťanská Evropa se s ní sice seznámila již v době renesance, ale tenkrát šířili kabalistické myšlenky hlavně křesťanští učenci, jako byl Johannes Reuchlin nebo Cornelius Agrippa von Nettesheim.³³⁾ V 17. století se zase v křesťanském prostředí šířily překlady kabalistických spisů od autorů nepřátelských Židům, kteří zkreslovali obsah kabaly i judaismu. To byl případ Hermana Fictulda, F. N. B. (Franciska Mercuria) van Helmonta³⁴⁾ a zejména Christiana Knorra von Rosenroth. Jeho dílo *Kabbala denudata*³⁵⁾ bylo překladem části knihy *Zohar* a několika dalších spisů, jejichž obsah však překroutil tak, že působily jako potvrzení křesťanských pravd. V době osvícenství přichází evropští učenci do kontaktu s kabalou nově, tentokrát je jim její obsah sdělen bezprostředně židovskými učenci. Nej důležitějším z nich je francouzský Žid Martinès de Pasqually. Ve svém díle *De la réintégration des êtres* představil kabalistickou nauku o stvoření Země a člověka.³⁶⁾ V rámci výkladu se však čtenář dověděl i zcela neobvyklé názory na uspořádání vesmíru a původ zla. Pasqually sám zmizel za záhadných okolností kolem roku 1774, když se vypravil do Karibiku převzít dědictví. Škola, kterou založil v Bordeaux, se po nějaké době rozpadla, ale její myšlenky ovlivnily esoterické hnu-

³²⁾ Radek CHLUP (ed.), *Corpus hermeticum*, Praha 2007. Srov. Roelof VAN DEN BROEK – Paolo LUCENTINI – Antoine FAIVRE, *Hermes Trismegistus*, in: W. Hanegraaff (ed.), *Dictionary*, s. 474–486.

³³⁾ Joseph DAN, *Jewish Influences III: the Kabbalah*, in: W. Hanegraaff (ed.), *Dictionary*, s. 639–642; Francois SECRET, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Milano 1964.

³⁴⁾ Souborně vydáno Klaus REICHERT – Thomas HAKL (edd.), *Splendor lucis. Dokumente der Kabbala*, Sinzheim 2008.

³⁵⁾ Christian KNORR VON ROSENROTH, *The Kabbalah Unveiled*, překlad S. L. Macgregor Matters, 1912 (<http://www.sacred-texts.com/jud/tku/index.htm>, dne 8. 5. 2013)

³⁶⁾ Martinès DE PASQUALLY, *Traité de la réintégration des êtres*, Paris 1899; TÝŽ, *Abhandlung über die Wiedereinsetzung der Wesen in ihre ursprünglichen geistigen und göttlichen Eigenschaften, Kräfte und Mächte*, Schaffhausen 2007; jeho kniha byla vydána tiskem až roku 1899, do té doby byla k dispozici jen úzkému kroužku zasvěcených.

ti v celé západní Evropě. Z jeho následovníků je nejvýznamnější Louis-Claude de Saint-Martin, bývalý voják z posádky v Bordeaux, který psal pod pseudonymem „Neznámý filozof“. ³⁷⁾ Jeho nejslavnější dílo *O omylech a pravdě* bylo rezolutně odmítnuto rakouskými zednáři. ³⁸⁾

Učení kabaly však šířil i samozvaný židovský mesiáš Jakob Frank z Polska. ³⁹⁾ Tento pochybný charakter vedl své stoupence ke konverzi ke křesťanství, prohlašoval se za mesiáše a potvrzoval ta nejhorší protižidovská obvinění, včetně rituální vraždy. Skutečné myšlenky kabaly však otevřeně sděloval křesťanům také náš Aloys Sonnenfels, otec známého reformátora. Sonnenfels pocházel z významné rodiny berlínských rabínů. Ve svém spise *Krásá světa / Or ha-noga* hodlal zjevit skrytý smysl biblického textu a zveřejnit tajemství božího jména a výroby zlata. ⁴⁰⁾ To nejdůležitější se však mělo objevit až ve druhém svazku jeho práce, ten však nikdy nenapsal. Konečně v závěru století se objevil na scéně další mystik z Polska – hrabě Tadeusz Grabianka – který se připojil k stoupencům Josepha Pernetyho a společně založili v Avignonu sektu, která vycházela z učení Emanuela Swedenborga. Grabianka sice nebyl židovského původu, ale zato hodlal vytvořit nových dvanáct kmenů izraelských, s jejichž pomocí měl dobýt Jeruzalém a vytvořit zde jakési polsko-židovské svaté království. ⁴¹⁾

Jako pythagoreismus ⁴²⁾ označujeme učení řeckého filozofa a matematika Pythagora ze Samu, který založil náboženskou sektu s esoterickým učením, které prý bylo předáváno i následujícím pokolením. V raném novověku měl tento myslitel výsadní postavení v dějinách filozofie, byla mu připisována úloha, která se dnes přiznává Sokratovi. Dějiny filozofie začínaly Pythagorem, ne Sokratem. Panovala totiž rozšířená představa, že Pythagoras byl ve skutečnosti Egypťanem nebo že si své tajné učení osvojil v Egyptě a tudíž i on mohl být zdrojem původního nezkaže-

³⁷⁾ A. FAIVRE, *L'ésoterisme*, s. 118–123; Milan NAKONEČNÝ, *Neznámý filozof. Louis-Claude de Saint Martin. Martinismus jindy a nyní*, Praha 2007.

³⁸⁾ [Anton KREIL], *Über das Buch Des erreurs et de la verité*, in: *Journal für Freimaurer* 10, 1786, s. 55–166.

³⁹⁾ Srov. Paweł MACIEJKO, *The Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*, Philadelphia 2011.

⁴⁰⁾ Aloys SONNENFELS, *Or ha-noga, Splendor lucis, oder Glanz des Lichts. Eine kurze physico-cabalistische Auslegung des grössten Naturgeheimnisses, insgemein Lapis philosophorum genannt* (1785), in: K. Reichert – T. Haklt (edd.), *Splendor lucis*, s. 33–101.

⁴¹⁾ Cecil ROTH, *The Nephew of the Almighty*, London 1933, s. 20; Józef UJEJSKI, *Król Nowego Izraela, Karta z dziejów mistyki wieku oświeceniowego*, Warszawa 1924; M. L. DANILEWICZ, *The King of the New Jerusalem: Tadeusz Grabianka (1740–1807)*, Oxford Slavonic Papers, 1, 1968, s. 49–73.

⁴²⁾ A. FAIVRE, *L'ésoterisme*, s. 65; Jerome SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998, s. 536–548.

ného Zjevení. Podle jiných názorů však Pythagoras získal své učení od Židů a přijal je od proroka Ezechiela.

To vše vysvětluje, proč bylo pro esoteriky důležité i náboženství starého Egypta.⁴³⁾ Věřilo se, že původní Zjevení nebylo předáno barbarským Židům, národu primitivních pastevců, kteří neměli žádnou vyspělou kulturu, nýbrž Egyptanům. Od nich měl boží Zjevení převzít Mojžíš, jenž je však zkomolil, protože primitivní židovští pastevci nedokázali uchovat tuto boží moudrost v ryzí podobě. Toto původní boží Zjevení mělo být ukryto v hieroglyfech, které však tehdy nikdo nedokázal přečíst. Právě z výše zmíněných důvodů však hieroglyfy v 17. a 18. století lákaly stále více badatelů. Zakladatelským dílem zde byla již rozsáhlá kniha jezuitského polyhistora Athanasia Kirchera *Oedipus Aegypticus* (1652-1654), v níž byl zjeven skrytý smysl hieroglyfů. Ve skutečnosti sice Kircher staré písmo nerozluštil, ale přesto se pro mnohé učence stal Egypt symbolem nejhlubší moudrosti. Obelisky, pyramidy či palmetové hlavice sloupů se staly oblíbenými prvky raněnovověké architektury. V oblasti literatury byl egyptský mýtus nejvíce upevňován díky věhlasnému románu *Sethos* od francouzského spisovatele abbé Jeana Terrasona.⁴⁴⁾ Četná následující vydání a překlady této knihy nalezneme v mnoha našich zámeckých knihovnách. Na sklonku století využil této módy známý mág Cagliostro a založil nový tajný řád egyptského ritu. Setkal se s očekávaným úspěchem.

Třetím znakem osvícenské esoteriky je výklad přírody a člověka na základě víry v propojenost mikrokosmu a makrokosmu. Mám tím na mysli podobný jev, jako jsou první tři znaky Faivrový esoteriky (korespondence, vitalismus a mediace), nebo to, co Arthur Lovejoy nazval *Velký řetězec bytí*.⁴⁵⁾ Svůj původ má tato představa v neoplatonismu a těšila se velké oblibě po celý středověk i raný novověk. Pro její novověké oživení měl velký význam renesanční platonismus i theosofie německého mystika Jakoba Böhma. Nauka o velkém řetězci vycházela z těchto základních pravd. První byl názor, že existuje hierarchie bytostí, přičemž duch byl v ní stavěn výše než hmota. Svět kolem nás byl tedy naplněn bytostmi seřazenými na škále od bytostí zcela tělesných a postrádajících rozum až po bytosti zcela duchovní. Vyplněnost světa byla druhou základní pravdou teze o řetězci bytí. Nic nebylo prázdné, vše bylo propojeno. Vzájemná souvislost mikrokosmu člověka a makrokosmu vesmíru byla poslední zásadní pravdou. Teze o řetězci bytí pomáhala pochopit člově-

⁴³⁾ A. FAIVRE, *Egyptomany*, in: W. Hanegraaff (ed.), *Dictionary*, s. 328–330.

⁴⁴⁾ Jean TERRASSON, *Sethos, Histoire ou vie tirée des monuments anecdotes de l'ancienne Egypte*, Amsterdam 1732; překlad *Geschichte des ägyptischen Königs Sethos. Aus dem fr. übersetzt von Matthias Claudius*, sv. 1–2, Breslau 1777–1778. Srov. A. FAIVRE, *L'ésoterisme*, s. 65; Luboš ANTONÍN, *Moudrost, síla, krása. Zednářské tisky ze zámeckých knihoven v České republice*, Praha 2003, s. 290–291.

⁴⁵⁾ Arthur LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mass., 1936.

ku, že se nachází na rozhraní sfér bytosti duchovních a živočišných. Tato rozpolcenost byla zdrojem jeho neštěstí. Iluminismus 18. století modifikuje tuto prastarou nauku tím, že přichází s názorem, že v řetězci bytostí je možno stoupat. Buď bylo možno stoupat díky proměnám, které přicházejí po smrti, nebo ještě za života člověka, a to díky lásce k Bohu.

Čtvrtým znakem osvícenské esoteriky byl osobní prožitek metafyziky, který měl dle některých myslitelů vyústit ve vytvoření „neviditelné církve“, coby jakéhosi společenství náboženských individualistů. Tento znak zahrnuje Faivrovo hledání koncordance, tj. jeho pátý znak západní esoteriky, a předpokládá také prožitek transmutace, tedy jeho čtvrtý znak. Nicméně osobní prožitek náboženství a jemu předcházející „transmutace“ člověka představují obecný znak západní esoteriky, který není jen specifikem doby osvícenství. Byť konflikt s náboženskou skepsí a ateismem posunuly tento motiv do popředí. Za osobní prožitek označujeme ono přímé poznání metafyzických pravd (existence Boha, nesmrtelnost duše, existence vyšších duchů atd.). Patří k němu prožitek zásadního obratu, konverze či přímo zjevení, které vede k tomu, že se tito jedinci pokládají za novodobé proroky. Nesmíme zapomenout ani na to, že někteří píšící autoři byli jen stoupenci takových proroků, v něž sice věřili, ale sami netvrdili, že zažili zjevení. V 18. století se však také objevilo přesvědčení, že nastala ojedinělá historická možnost obnovit jednotu křesťanských církví na základě mystiky. Paradoxní je tato skutečnost proto, že esoterika a mystika byly z definice založeny na skepsí k autoritě církví, neboť předpokládaly nějakou lepší a přímější cestu k poznání Boha a metafyzických pravd, než poskytovaly církve a vědecká teologie.

Války s revoluční Francií sice vedly k zvýšení prestiže katolické církve, ale romantici, mystici a esoterici, kteří do ní vstupovali, si mysleli, že katolická církev se v důsledku tohoto převratného dění změní. Poté, kdy se stane skutečně obecnou církví, se mělo uskutečnit obnovení jednoty s pravoslaviem i protestanty. Tuto víru vyjádřil i francouzský konzervativce Joseph de Maistre ve svém exilovém díle *Večery v St. Peterburgu*.⁴⁶⁾ Výsledkem této snahy však bylo jenom další rozštěpení církví, protože osvícenští mystici vystupovali často jako noví proroci nebo dokonce jako noví mesiášové a snažili se shromáždit kolem sebe obce nových věřících. To byl již případ Emanuela Swedenborga, který o sobě s nemalým sebevědomím tvrdil, že se mu zjevil sám Bůh. V nebi se údajně zúčastnil také posledního soudu z roku 1757, kde mu sám Pán zjevil skutečný smysl Janova zjevení a pověřil jej založením tzv. Nové církve.⁴⁷⁾ Díky tomu, že Swedenborg řadu let ohromoval Evropu knihami, ve

⁴⁶⁾ Joseph DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivies d'un traité des sacrifices*, sv. 1–2, Paris – Lyon 1821, srov. A. FAIVRE, *L'ésoterisme*, s. 168.

⁴⁷⁾ Emanuel SWEDENBORG, *De ultimo judicio et de Babylonia destructa [Vom jüngsten Gericht und vom zerstörten Babylonien]*, London 1758; TÝŽ, *Apocalypsis revelata [Die enhüllte Offen-*

kterých popisoval rozhovory s anděly a zesnulými zakladateli různých náboženství, podařilo se s odstupem skutečně založit církev, která vycházela z jeho učení. Vznikla však až několik let po jeho smrti v Anglii, kde jeho stoupenci z řad anglikánů založili tzv. *New Church*, která působí dodnes. Jako prorok vystupoval také francouzský mystik Salzmann.⁴⁸⁾ Je však třeba přiznat, že řada mystiků a esoteriků netvrdila, že je navštívil sám Bůh, ale mnozí trvali aspoň na tom, že své zkušenosti s metafyzickými jevy získali na základě nějaké zásadní duchovní konverze, která měla nějaký nadpřirozený podnět. Tímto podnětem nemusela vždy být osobní návštěva Boha či anděla. Barbora Juliane Kruedener se prý obrátila k mystice poté, co spatřila mrtvé po bitvě u Jilového, kde v roce 1807 porazil Napoleon ruskou armádu. Swedenborg zažil zjevení v dubnu 1745, když se mu zjevila plazící zvířata, mlha a nakonec neznámý muž, který mu řekl: „Nežer tolik!“ Když se tentýž muž zjevil podruhé, řekl mu, že je Bůh.⁴⁹⁾ Nicholase Kirchberga navštívila ve věku 11 let jakási duchovní bytost v podobě dívky, která mu otevřela přístup do jiného světa. V této souvislosti nelze nevzpomenout Jeana-Jacquesa Rousseaua, který prý byl ke své filozofické tvorbě rovněž podnícen nadpřirozeným zjevením. Příhodilo se v říjnu 1749, když jel navštívit Diderota do vězení ve Vincennes.⁵⁰⁾ Na cestě jej prý horko donutilo zastavit a odpočinout si pod vzrostlým dubiskem, když v tom spatřil ve slunečních paprscích náhlé zjevení, ve kterém se mu prý ukázalo celé jeho budoucí dílo. Jeho další tvorba byla prý jen naplněním této vize.

Dodejme, že postava proroka, který ohlašuje konec věků či naplnění dějin splývala často s postavou mesiáše-spasitele. Řada esoteriků vystupovala jako „poslové“ zprávy o cizích proroctvích či o příchodu mesiáše, jímž však byl někdo jiný než oni. Ve Francii ohlašuje od roku 1783 sekta iluminátů z Avignonu konec světa a návrat do Jeruzaléma, a o rok později prorokuje Jean-Baptiste Ruer v Paříži příchod převratných událostí na rok 1788.⁵¹⁾ Dojde k revoluci, Židé se navrátí do Svaté země a bude obnoven Jeruzalém. Francouzská revoluce a války, které spadají do doby konce století, tyto nálady jen umocnily. V katolickém jižním Německu se podobná proroctví šířila v prostředí tzv. Probuzených (*die Erweckten*), kteří se nakonec pokusili uskutečnit náboženské sjednocení s islámem a pravoslaviím na misích v Rusku. K tomuto směru patřil i český kněz Thomas Pöschl, který však působil hlavně v Horním Rakousku a Bavorsku. V době napoleonských válek začal i on hlásat zvěst o konci světa. Ve svém *Novém Zjevení*, které obsahovalo proroctví jedné stařeny, oznamoval Pöschl,

brung Johannis], Amsterdam 1766, kap. 1; TÝŽ, *Die wahre christliche Religion*, sv. 1, s. 11, 116 aj.

⁴⁸⁾ A. FAIVRE, *L'esoterisme*, s. 110.

⁴⁹⁾ Ernst BENZ, *Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher*, München 1948, s. 211–212.

⁵⁰⁾ René GALLIANI, *Illumination de Vincennes*, in: Raymond Trousson – Frédéric S. Eigeldinger (edd.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 2006, s. 435–436.

⁵¹⁾ A. FAIVRE, *L'esoterisme*, s. 97–98.

že Napoleon byl Antikristem a že konec věků přinese vznik židovsko-křesťanské církve a „napravení“ Židů.⁵²⁾ Příchod mesiáše ohlašoval v Itálii kněz Francesco Antonio Baldi a v Jižní Americe zase španělský jezuita Manuel Lacunza.⁵³⁾

Posledním zvláštním znakem osvětské esoteriky a mystiky je snaha kombinovat metafyzické výklady s novými objevy z oblasti přírodních věd a techniky. Mystikové aplikovali ve svých výkladech světa nově objevené přírodní síly, jako byla elektřina, magnetická energie, nebo gravitace. Asi nejznámějším jevem tohoto druhu byl animální magnetismus Franze Antona Mesmera, který využíval magnetickou energii k vysvětlení původu lidských nemocí i k výkladu světa.⁵⁴⁾ V českých zemích však jeho teorie narazila na nesmlouvavý odpor vědců. Mnohem větší ohlas u nás vzbudily experimenty s elektřinou, které inspirovaly Prokopa Diviše k práci s hromosvodem. Podobnou souhru mystických a vědeckých zájmů najdeme u ateistického samouka Faibra d'Olivet nebo u Goetha.⁵⁵⁾

Esoterické kořeny socialismu

Na počátku 19. století můžeme sledovat, jak některé esoterické proudy ve Francii a deistické v Anglii přecházejí v pokusy s utopickým socialismem.⁵⁶⁾ Současné bádání akcentuje stále více tuto myšlenkovou kontinuitu mezi náboženskými hnutími konce osvětenství a počátky socialismu a marxismu.⁵⁷⁾ V některých případech lze sledovat dokonce personální návaznost. Příkladem je Charles Fourier, jenž začínal svou kariéru v časopise, který vedl esoterik Ballanche a sám později vyjádřil své

⁵²⁾ Ernst KURZ (ed.), *Die Neue Offenbarung des Thomas Pöschl*, Reutlingen 1980; Edith SAUER, *Die Autobiographie des Thomas Pöschl. Erweckung, weibliche Offenbarungen und religiöser Wahn*, in: Táž (ed.), *Die Religion der Geschlechter*, Wien 1995, s. 169–213.

⁵³⁾ Manuel LACUNZA, *La venida del Mesías en gloria y majestad*, sv. 1–3, London 1826; Richard H. POPKIN, *Comment on Manuel Lacunza*, in: Karl A. Kottmann (ed.), *Milleniarism and Messianism in Early Modern European Culture*, Amsterdam 2001, s. 101–103; Miguel Rafal ULZÚA, *Las doctrinas del padre Manuel Rafael Lacunza*, Madrid 1917; Sergio OLIVARES, *Manual Lacunza. The adventist connection* (<http://dialogue.adventist.org/>, přístup dne 24. 5. 2013). Práce vznikla původně v Chile jako rukopis, tiskem vyšla až roku 1826 v Londýně.

⁵⁴⁾ Z rozsáhlé literatury k Mesmerovi zmiňme: Robert DARNTON, *Mesmerism and the End of Enlightenment in France*, Cambridge, Mass., 1968; A. FAIVRE, *L'esoterisme*, s. 140–143.

⁵⁵⁾ Srov. I. CERMAN, *Šlechtická kultura*, s. 172–185.

⁵⁶⁾ K utopickému socialismu srov. Leszek KOLAKOWSKI, *Main currents of Marxism*, sv. 1, Oxford 1989 (1. vyd. 1978), s. 182–227; Frank E. MANUEL – Fritzie MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Mass., 1979, s. 581–697; Howard P. SEGAL, *Utopias*, E-Book, Wiley Publishing 2012.

⁵⁷⁾ Srov. Gareth STEDMAN-JONES, *Das kommunistische Manifest von Karl Marx und Friedrich Engels*, München 2012, s. 17, 89–90 a 170 (!).

esoterické názory ve spise *Teorie čtyř pohybů* z roku 1808. Sám sebe Fourier označoval jako „Mesiáše Rozumu“. ⁵⁸⁾ Z řad sainsimonistů a fourieristů pak vzešla celá řada socialistů, kteří významně přispěli k reorientaci evropského politického myšlení. ⁵⁹⁾ Jiným případem je mesiášské hnutí českého faráře Pöschla, jehož stoupenci později odešli do USA, kde založili komunistickou obec. Mnohem častější je však návaznost myšlenková, zejména chiliastické pojetí dějin a mesianismus. Příchod ženského mesiáše hlásali stoupenci socialisty Saint-Simona, kteří se roku 1829 semkli v novou církev; v Anglii ohlašoval příchod mesiáše socialista Robert Owen, který svůj „nový morální řád“ rovněž pojal nábožensky jako nově pojatou a očištěnou verzi křesťanství. V Německu změnili Weitling a Hess tyto myšlenky v očekávání příchodu beztrždní komunistické společnosti. ⁶⁰⁾ Nicméně polský esoterik Jozef Maria Hoëné-Wronski podrobil ve spise *Mesianismus* všechny tyto falešné proročky ostré kritice. ⁶¹⁾ V případě těchto reformátorů je již těžké rozlišit, zda jejich myšlenky navazovaly na racionalistický deismus, nebo „iracionální“ esoteriku. Jak jsem ukázal výše, obojí ústilo v náboženský individualismus.

Nejvýraznějším rysem návaznosti však byla vize dějin jako zákonitě posloupnosti věků, která má vyvrcholit nastolením utopie na zemi. Na rozdíl od skotských osvícenských ekonomů, jako byl Adam Smith, raní socialisté naplňovali různé fáze vývoje lidstva náboženským poselstvím, které mělo být zakončeno „vykoupením“ lidstva v podobě nastolení ideální obce, která mohla mít komunistické rysy, nebo nastolením anarchistické „bezstátní společnosti“. Nejvýrazněji je tento rys patrný u zakladatele komunismu, židovského myslitele Mosese Hesse. ⁶²⁾ V jeho svaté filozofii dějin měl nastat třetí věk lidstva, v němž měla být obnovena harmonie mezi člověkem a Bohem. Nový směr dal tomuto způsobu uvažování polský exulant August Cieslowski, který přivedl Hesse na myšlenku přisoudit ve svém schématu spasitelskou úlohu třem největším evropským národům – Němcům, Francouzům a Angličanům. Novověké dějiny měly být postupným naplňováním boží myšlenky, která se měla odvíjet od německé reformace, přes francouzské osvícenství, až měla být završena nastolením sociální rovnosti v Anglii, kde průmyslová revoluce vyvolala nesmiřitelné rozpory. ⁶³⁾

⁵⁸⁾ K. Steven VINCENT, *Visions of a stateless society*, in: Gareth Stedman Jones (edd.), *Cambridge History of 19th Century Political Thought*, Cambridge 2011, s. 433–476, zde s. 437.

⁵⁹⁾ Gareth STEDMAN JONES, *Das kommunistische Manifest*, s. 131.

⁶⁰⁾ John Fletcher HARRISON, *Robert Owen and Owenites in Britain and America. The Quest for the New Moral World*, Oxford 1969, s. 92–103.

⁶¹⁾ Jozef Maria HOËNÉ-WRONSKI, *Messianisme, ou réforme absolue du savoir humaine*, sv. 1–3, Paris 1831.

⁶²⁾ G. STEDMAN JONES, *Das kommunistische Manifest*, s. 74–79.

⁶³⁾ [Moses HESS], *Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinozas*, Stuttgart 1837; TÝŽ, *Die europäische Triarchie*, Leipzig 1841. Oba spisy vyšly bez uvedení jeho jména.

Poté, co Hess přivedl ke komunismu Engelse a ten Marx,⁶⁴⁾ vyvodil z této myšlenky Marx svou pseudonáboženskou teorii o spasitelské roli proletariátu jako nové společenské třídy, která osvobodí lidstvo, a o Anglii jako zemi zaslíbené, kde průmyslová revoluce vytvořila nejvhodnější podmínky pro uskutečnění tohoto ideálu.⁶⁵⁾ Engels a Marx překroutili genezi svých myšlenek tak, že zastínili určující vliv Mosese Hesse a francouzských socialistů Saint-Simona a Proudhona, aby se ukázali jako téměř samostatně existující proroci, kteří za své myšlenky vděčí jen své genialitě či božímu vnuknutí.⁶⁶⁾ Marx a Engels se však na rozdíl od raných socialistů zaměřili hlavně na vysvětlení příčin rozpadu dosavadních sociálně-ekonomických formací a na způsoby uchvácení moci, ale ne na podrobné vyličení kýženého výsledku. Jak bude vypadat ona komunistická společnost, k níž všechen vývoj zákonitě spěje, lidstvu neřekli. V Marxově díle je nejdelším popisem komunistické utopie jen krátký odstavec v *Německé ideologii*, kde se dozvídáme, že nikdo už nebude pracovat z nutnosti, ale pro radost a během dne se bude moci změnit z rybáře v kritika.⁶⁷⁾ Uvážíme-li, že toto byl jediný popis komunistické společnosti, který Marx zanechal potomstvu, dojdeme k závěru, že cíl, za kterým se komunistické hnutí ubíralo, byl poněkud mlhavý.

Zásadní změna mezi osvětskou esoterikou a těmito i jinými směry však spočívala v cíli. Zatímco esoterikové a mystikové 17.-18. století usilovali o poznání Boha, modernější esoterikové předstírali, že jim zjevení, vnuknutí či výjimečné pozorování a myšlenkové schopnosti umožňují neobyčejné poznání přírody či fungování lidské společnosti. Druhá změna se týkala vítězství nad křesťanstvím a osvícenstvím. Zatímco osvícenci se snažili vyřešit zásadní otázky obratem k etice, která byla založená na principech, moderní socialisté radili člověku, aby se řídil cílem, jemuž se měly podřizovat principy. Moderní ideologie jsou založeny na heslu „účel světi prostředky“. Zatímco křesťanství slibovalo nastolení království božího až po zániku lidského světa, moderní socialismus a komunismus sliboval nastolení ráje na zemi už za života lidstva. Kant jakožto završitel osvícenství možnost nastolení ráje a věčného míru na zemi odmítal jako „neproveditelnou“ a tuto sekulární eschatologii zavrhl.⁶⁸⁾ Člověk se má dle něj řídit etikou autonomní vůle a ne heteronomní etikou ekonomického cíle. Iluminismus 18. století tak výrazně paradoxně přispěl k tomu, že tato perspektiva byla opuštěna ve prospěch neuskutečnitelného hospodářsko-sociálního ráje.

⁶⁴⁾ STEDMAN JONES, *Das kommunistische Manifest*, s. 78 a 130 a 144.

⁶⁵⁾ Tamtéž, s. 219–222.

⁶⁶⁾ Tamtéž, s. 78.

⁶⁷⁾ KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, in: Marx-Engels Werke, Berlin/DDR 1969, sv. 3, s. 33–35.

⁶⁸⁾ IMMANUEL KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, in: Wilhelm Weischedel (ed.), Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden, sv. 8, Frankfurt am Main 1978, s. 474–475 (A227–A229).

Ivo C e r m a n

THE DARK SIDE OF EUROPEAN ENLIGHTENMENT

SUMMARY

The article sets out the European context to which the recently discovered work of the Bohemian esoteric writer Franz Joseph Thun belongs. We briefly outline what is sometimes called the 'dark side of the Enlightenment' or Illuminism. Though Illuminism was fighting enlightenment, we propose that it be understood as a competitor and not an adversary of the Enlightenment. It responded to the same crisis of religious conscience and ecclesiastical authority as the Enlightenment, but provided different answers. Actually, the Church, the Enlightenment currents, and Illuminism shared one goal: to provide convincing grounds for morality. Whereas the Church defended morality grounded in faith in God, the Enlightenment sought to provide rational arguments for morality, but it argued „within the boundaries of reason alone“. Illuminism contested both claims. It defended the religious grounding of morality against the Enlightenment, but it did not ally with the Church, for it challenged ecclesiastical authority. It defended a religion based on personal sensual experience of metaphysical truths. Our attempt to characterise it proceeds from the six characteristics of Western esotericism as outlined by Antoine Faivre, but we adjust his concept to the purpose of our research, which is to differentiate Illuminism from the Enlightenment. Faivre's theory aimed to distinguish the long-term development of Western esotericism from non-European traditions, which were beginning to influence Western Europe. These Asian, Indian or Near-Eastern traditions would often be perceived as challenges to the allegedly rationalist European mind. Faivre proved that the West also possesses its own long tradition of 'irrational' Esotericism. Our goal, however, is to distinguish Illuminism from the Enlightenment within the context of 18th century intellectual culture.

The expressions of Illuminism may sometimes be wrongly considered to be a part of the Enlightenment, for both movements rejected ecclesiastical authority and religion bound by church dogmas, as well as the radical Enlightenment and revolutions. They also shared an interest in scientific research into Nature and man. However, Illuminism distinguishes itself by the following five characteristics: it sought to interpret Nature through the Bible, which is, however, interpreted by means of alternative secret traditions (the Kabbalah, Hermetism, Pythagoraeism, 'Egyptomania'). Furthermore, Nature is also interpreted on the basis of a belief in the universal analogies between microcosm and macrocosm. Fourthly, the adherents of Illuminism did not doubt the reality of metaphysical religious truths, but

instead of testing the limits of human reason, they claimed to have affirmed religious truths by sensual experience. They crossed the limits of human reason either by their own exceptional sensibility, or by a grace awarded to them by supernatural beings or God thanks to an individual revelation, or by studying secret sciences (the Kabbalah, Hermetism, Pythagoreanism, Egyptian hieroglyphs). The prophets who possessed this experience would claim for themselves a higher authority than the Church, and some of them would establish new sects, new churches or secret societies. Finally, Illuminism had the ambition of using new scientific discoveries for the explanation of metaphysical questions (e.g. gravitation, electricity, magnetism, the discovery of a new planet or a new animal species, etc.)

Based on these characteristics, we briefly introduce the main centres and representatives of Illuminism in Europe. Within the broad European context, we emphasize the impulses coming from the dialogue with Russia. Within Central Europe, we distinguish a North German centre (Jena) and a South German centre (Bavaria, Württemberg, Switzerland). In France the centres of Illuminism were Lyon, Bordeaux and Strasburg. The most important philosophers of Illuminism were solitary thinkers who cannot be considered as spokesmen or ideologues of Masonic lodges or other secret societies. Though there were attempts to establish new secret societies, it should not be forgotten that some of the groups organized themselves as religious sects or new churches.

The last section discusses the contribution of Esotericism to the rise of Utopian socialism in the 19th century. Considering the religious ambitions of these socialist thinkers and their movements – some of them even repeated the ambition of establishing new churches –, we cannot fail to see a connection with the religious individualism of the Age of Enlightenment. The rise of Utopian Socialism which grew out of the heritage of both the Enlightenment and Illuminism affirms a common feature of both movements. This common feature was religious individualism, whose significance for modernity should be reassessed.

Translated by author

Sixtus B o l o m - K o t a r i

PEČEŤ, VÍRA I POVĚRA, VĚDA I MYSTIKA

ABSTRACT

The Seal, the Belief and the Superstition, the Science and the Mysticism

The essay concentrates on a dual conception of the word seal within the religious milieu of the late 18th century Enlightenment, with a focus on the non-Catholic, the so-called tolerance religion milieu. It opens the word „seal“ in the studies on Christian sacraments and introduces the symbolism of the religious seal in the rational and magical explanations within the cultural and social history as well as auxiliary historical sciences. The duality of the connected perspectives on the sense of the word seal shows the Enlightenment as an intellectual system, which eliminated, or even destroyed boundaries that closed the belief to the science, the sacred to the ordinary, and the sentiment to the reason. The Enlightenment replaced the monologue with a dialogue.

Keywords: Enlightenment, Michael Blažek, Protestants, 18th Century

Doba pozdního osvícenství na konci 18. století bývá obecně charakterizována salonními rozhovory či bouřlivými sváry rozumu, iracionality, víry, pověry, vědy a mystiky. Může však být jedním ze zástupných symbolů těchto rozhovorů a svárů pečeť? Široké možnosti chápání pečeti vymezené v kontextu kulturních a společenských dějin, jakož i pomocných věd historických, zužíme na církevní prostředí se zvýrazněním dvojího chápání pečeti v době pozdního osvícenství. Otevřeme jednak otázku významu slova „pečeť“ v nauce o křesťanských svátostech, která pramenila již z textů novozákonních evangelií,¹⁾ jednak představíme symboliku církevní pečeti mezi racionálními a magickými výklady. Průvodcem v krajině pozdně

¹⁾ V řeckém originále se slovo „pečeť“ explicitně nevyskytuje, stejně tak ani v latinské Vulgátě, ani v Bibli kralické. Z kontextu je však možno rozumět, že kalich s vínem, představující proléváním krev Ježíše Krista, stvrzuje jako pečeť novou smlouvu mezi Bohem a lidmi, uloženou svrchova-

osvícenského myšlení „en miniature“ se prostřednictvím dvojice pozoruhodných detailů stane protestantský kazatel a superintendent moravské kalvínské církve. První z „maličností“ jsou jeho úpravy v novém vydání tradičního textu českých evangeliků, jehož publikaci sám roku 1783 podnítl a snad i financoval. Zde se zaměříme na pasáže související se slovem pečť, které hrálo roli synonyma pro křesťanskou svátost. Pod druhým detailem pak máme na mysli skutečnou vnější podobu pečeti moravské církve helvetského vyznání. Osvícenský přístup iniciátora obou „detailů“ stírá hranice víry a vědy, posvátného a všedního, rozumu i citu: preferuje dialogický způsob myšlení.

I. Pečť: Poslední večere Páně

Nauka římskokatolické církve hovoří v souvislosti se svátostí svatého přijímání (eucharistie) o transsubstanciaci, totiž o změně podstaty chleba a vína. Poté, co kněz při mši zopakuje Ježíšovo slovo „toto jest tělo mé“ (*hoc est corpus meum*), si chléb i víno sice podrží vzhled, konzistenci, chuť a fyzikální vlastnosti, jejich podstata se však promění v metafyzickou podstatu Kristova těla a krve. Reformace tuto ve středověku vzniklou nauku odmítla s tím, že nositelem svátostného poselství může být chléb a víno ve své všední materiálnosti. Spory o víru či „pověrečné kejklářství“ – o vyjádření, jakým způsobem je Ježíš Kristus ve svátostech přítomen, začaly již v reformaci a tvořily součást teologických diskusí také v osvícenství.²⁾

Na reformační církve někdy nahlížíme jako na příklad místa dialogu křesťanství s osvícenstvím. Již ze samé reformační podstaty měly být otevřenější naslouchání „hlasu doby“ než římský katolicismus. Ovšem o osvícenství se hovořívá také jako o reformaci svého druhu, kterou přijaly i katolické země. Nešlo zajisté o reformaci v úzce teologickém smyslu slova, široký společenský dosah osvícenství však teologii zásadně poznamenal. Filozofie a veřejná diskuse o náboženství „Boha obnažila“. Náboženství, které mělo být doposud středem všeho, bylo „svrženo z trůnu“. V habsburské monarchii jej podle mínění odpůrců osvícenských reforem svrhl do propasti individualitou obhájené lhotejnosti sám císař Josef II. v důsledku „svobody svědomí“, tolerančního patentu z roku 1781. Jeho odpůrci mu však na poli náboženských reforem vyčítali mnohem víc (a toleranci ne vždy na prvním místě). Přitom osvícenská kritika náboženství nejenže obvykle nebyla nesena nevěrou, nýbrž často lze dokonce říci, že byla vedena přímo „ve jménu“ víry. Zápal osvícen-

ným rozhodnutím Božího milosrdenství. Srov. Josef B. SOUČEK, *Řecko-český slovník*, Praha 2003 (šesté vydání), s. 67.

²⁾ Pavel FILIPÍ, a kol., *Malá encyklopedie evangelických církví*, Praha 2008, s. 140; Jan KALVÍN, *Malé pojednání o večeri Páně*, Praha 2008, s. 13.

ských, zvláště mimofrancouzských myslitelů není jen chladně rozumářský, je také náboženský. Například německé osvícenské filozofie nešlo nikdy o zničení náboženství, ale naopak o jeho transcendentální odůvodnění a prohloubení. Odtud pochází i myšlenka sepětí služby Bohu a lidskému blahu. Dokonalé lidství je dokonalou oslavou Boha.³⁾

Roku 1783 vydal v Brně protestantský kazatel kalvínského vyznání Michael Blažek knihu *Kazatel domovní*. Téměř půl tisíce stran textu představuje návod k osobnímu a domácímu duchovnímu životu, který je zapotřebí každodenně rozvíjet. Kniha obsahuje texty k zamyšlení, modlitby, písně či verše, vztažené k jednotlivým dnům v týdnu, v každém ze dnů pak k ránu nebo k večeru. Mimo to kniha nabízí oporu v oddílech věnovaných mj. době války, sucha, neúrody a hladu, nemoci a smrti. Obsahuje vysvětlení svátostí, ale i část „protestantsky společenskou“, totiž *Rád domovní* objasňující etická pravidla soužití mezi lidmi a mravní zásady.

O křesťanských svátostech hovoří kniha takto:

„Co jsou Svátosti?

Jsou viditelné *Pečeti a jistoty* zaslíbení Božských, a zřetelná vyznamenání milosti Boží, pojišťující nás o milostivé vůli Božské, pronešené k nám v slovu svatého Evangelium a v smlouvě nové s námi učiněné o Účastenství Krista Pána a všech spasitelných dobrodiních jeho.“⁴⁾

„Co jest Večeře Páně?

Jest Svátost velebná, od samého Krista Pána před utrpením jeho nařízená, v kteréž *chléb jest pravé Tělo Krista Pána*, za nás dané a zrazené, a *Víno v kalichu jest pravá Krev Pána našeho Ježíše Krista*, za nás vylitá na odpuštění hříchů a přijímajícím se podává, aby jedouce chléb Páně a pijíce z Kalichu Páně, jenž jest Krev jeho, připomínali a zvěštovali vděčně smrt Páně nevinnou, dokavádž nepřijde.“⁵⁾

„Proč jest Večeře Páně ustanovená?

Předně pro vzbuzení a potvrzení víry naší..., abychom... *pevně věřili*, že opravdu jsme... živí oudové Krista Pána, ...abychom z toho jediného pravého pokrmu a nápoje docházeli a nabývali pravého duší svých nasycení, *živého osvícení*, radosti, potěšení a všech dobrodiní...“⁶⁾

Na výše uvedených pasážích by nebylo nic tak pozoruhodného, kdyby se v nich jejich vydavatel nerozcházel s oficiálními názory své církve, ba co více, kdyby se

³⁾ Jan Milič LOCHMAN, *Náboženské myšlení českého obrození. Kořeny a počátky*, Praha 1952, s. 23, 25–26; Sixtus BOLOM-KOTARI, *Michael Blažek: superintendent moravský a protestantská společnost pozdního osvícenství*, disertační práce, Historický ústav FF MU, Brno 2013, s. 76.

⁴⁾ [Michael BLAŽEK], *Kazatel domovní*, Brno 1783. s. 372 (zvýraznění kurzivou SBK).

⁵⁾ Tamtéž, s. 374.

⁶⁾ Tamtéž, s. 374–375.

ideově nevzdaloval od původního vydání knihy, jak vyplývá z nové předmluvy. Knihu *Kazatel domovní* totiž nenapsal kalvínský pastor na konci osmnáctého století, nýbrž starý český bratr na začátku století sedmnáctého. Svůj kreativní přístup spočívající v přetvoření dávné knihy k obrazu svému Michael Blažek neskrývá a jeho vysvětlení poskytuje v úvodu díla:

„Zpráva a Napomenutí k pobožnému Čtenáři:

Vzáctná tato a výborná kniha, jenž v pravdě Kazatelem domovním sluje, od pobožné Paměti Muže Jana Konečného, někdy znamenitého Učitele Jednoty bratrské v Králové Hradci roku 1618 na světlo vydaná, při obojích Evangelické Stránky pobožných potomcích v té ctné vážnosti až dosavad setrvala, že již od několika let mnozí, kteříž ji tištěnou dostati nemohli, po dukátu i výše rádi platili těm, kteří jim ji toliko pérem vypsali. Protož k způsobnějšímu její zaopatření a k napomození nábožného domovního cvičení na tůžebné ústní i písebné žádosti mnohých obojích Evangeliků, s dovolením Slavné Císařsko Královské Cenzury ihned do Impresí se dala, a s pomocí Boží vytištěná, beze vší proměny v celosti zachovaná, teď se tobě, milý Čtenáři, ve Jménu Páně již k rukou odevzdává.

Ovšem tajiti se nemůže, že *některé věci*, jakožto jmenovitě Rozdíl třetí o Svátostech, s *obširnějším výkladem sme předně vydati minili*. Poněvadž pak při v nové vydání starožitných Písem *některých věcí buď přidání, aneb odnětí*, ano i samé vysvětlení některých výpovědí, aneb míst při obecném ještě u víře a náboženství mdlém lidu rozličná podezřelá domnění působí, muselo se od toho přestat. Protož jedině to zde na počátku z církevní Historie znamenáme o těchto výpovědích, které se při Článku o svaté Večeři Páně nalézají – *že Chléb v Večeři Páně jest pravé Tělo Krista Pána, a Vín v Kalichu jest pravá Krev Pána našeho Ježíše Krista přijímajícím se podává – přijímáme duchovně a podstatně Věrou i také ústy v Svátosti Tělo a Krev Pána našeho Ježíše Krista*. Totiž v těch časích psána jest tato kniha, když Protestantští i Bratrský Stavové v těchto krajích mnohá utrpení trpěli od Římských Katolíků, jakoby mezi sebou rozličnou víru a náboženství měli, což chtějice všickni ti, jenž pod obojím slouli, od sebe odvrátiti, v tom se sjednotili, aby v svých k náboženství přináležejících knihách stejné výpovědi a způsoby mluvení přijali, které by obě Strany Evangelické při svém smyslu užívati mohly. A tak jak Předkové naši milí, tak i my, když při takovýchto způsobech mluvení poněkud zůstáváme, od smyslu učení svého se proto neodchýlujeme. Což krásně a moudře dosvědčil Dvojí Cti Hodný Pán Cristian Friedrich Elsner, znamenitý Učitel při Církvi České Evangelické Reformované Berlínské ve výborné předmluvě své, kterou [ke] Konfesi Helvetské běžícího roku v Berlíně vydané připojil... i také v ní smysl učení našeho vysvětluje na stranách IX. a X. My tedy z stránky naší přijímáme povědění Krista Pána: *že Chléb posvátný jest*, aneb znamená *Tělo a Vín v Kalichu Krev jeho*: i to slovo *Pravé* směle proto připojujeme, neb nesmýšlíme o nějakém domnělém neb stínovém, nýbrž

o pravém Těle a pravé Krvi Kristově atd. Když stojí: *přijímáme duchovně i podstatně věrou i také ústy*, podobně rozumíme, že to v své celosti patří toliko na samých věřících, kteří věci živelné, to jest posvátný chléb a Vín, aneb znamení, ústy tělesnými, věc pak poznamenanou aneb podstatnou, to jest Tělo a Krev Krista Pána ústy duchu aneb věrou přijímají a požívají. Vid. Konfesí Bratrské na straně 88. etc. a v Katechismu Bratrském na straně 118. podlé vydání Berlinského; Konfesí Helvetské na straně 110. a Heidelberský Katechismu [!] o Večeři Páně. Na ten způsob i ty, milý Čtenáři, v tom smyslu podobné způsoby mluvení přijímej a nábožně užívej, ku kterému tě tvé dobré a osvětlené svědomí, i také tvé knihy symbolické podlé Písem svatých spasitelné vedou a přesvědčují.

Měj se dobře, milý Čtenáři, a milostivý Bůh udělí svého posvěcení i požehnání ku všelikému tvému nábožnému domovnímu cvičení, aby ono sloužilo k slávě Boží a k tvému i domácích tvých spasitelnému prospěchu.

Psáno v Nosislavě dne 4. Října léta 1784.⁷⁾

Uvedená slova obsahují několik aspektů, s nimiž pastor Michael Blažek vstupoval jako autor a vydavatel před tehdejší „veřejností“. V první řadě je to anonymita. Ani v *Kazatelí domovním*, ani v některých jeho dalších současně vydávaných knihách, se Blažkovo jméno vůbec neobjevuje. V případě *Kazatele* jde však pouze o anonymitu částečnou, neboť v předmluvě uvedl své tehdejší nosislavské působišťe, které umožňovalo znalejšímu čtenáři bezpečně určit i jméno autora předmluvy. Tato (částečná) anonymita měla vedle skromnostního charakteru asi ulehčit přijetí knihy v luteránském prostředí, pro které by podpis kalvínského kazatele mohl představovat určitou bariéru.

K prvnímu aspektu se váže aspekt další, který tvoří samé jádro předmluvy. Jde o vysvětlení Blažkovy snahy zformulovat společnou věrouku protestantských (a v osvicenském duchu přeneseně všech křesťanských) konfesí, týkající se eucharistie, svatě Večeře Páně jako „pečeti zaslíbení Božských“. Učení o eucharistii představuje jednu z nejožehavějších teologických otázek, které křesťany rozdělují. Blažek zde v rámci svého úsilí o spojení „racionálního“ a „magického“ pojetí zahaleného do hávu dědictví starých českých předků zejména z Jednoty bratrské riskoval konflikt s „pravověrným“ ústředím své kalvínské církve v Uhrách. Odtud po vyhlášení josefinského Tolerančního patentu sám do českých zemí přišel a odtud mezitím v rámci „uherské toleranční misie“ přicházeli další a další pastoři. Rovněž snad riskoval, že při formulaci narazí na úskalí českého jazyka vzhledem k dobovému

⁷⁾ Tamtéž, nestránkovaná předmluva vydavatele. V dataci předmluvy je tisková chyba, má být zřejmě 4. října 1783, v říjnu 1784 už Blažek nebyl v Nosislavi, nýbrž v Jimramově.

rozvolnění jazykových pravidel, když stejná slova mohla nabývat v každé zemi (v Horních Uhrách, na Moravě, v Čechách) odlišného odstínu či významu.⁸⁾

Jako znak reformace krácející zcela ve shodě s duchem osvícenství můžeme označit fakt, že mezi čelnými osobnostmi uvnitř minoritní „toleranční“ církve, které se ujal formulace její věrouky, existovaly hluboké teologické rozpory. Tyto rozdíly církevní představitelé neskrývali, jak dokazuje případ pastorů Blažka a Véghe. Napětí v chápání evangelické svátosti Večeře Páně v reformované církvi naznačuje současně vydávaná bohoslužebná agenda Blažkova libišského kolegy, pastora Jana/Jánose Véghe (*Agenda, to jest pořádek křtění, přisluhování Večeří Páně, přisluhování nemocným, uvádění šestinedělek, oddávání a jiných k službám Božím příhodných modliteb k užívání Církvi českých reformovaných*, Praha 1783), která poskytuje zcela odlišný, „pravověrně“ kalvínský výklad ustanovení Večeře Páně. Vysvětluje, že „tato slova apoštolova nemají té zvláštnosti a moci, aby chléb večeře Páně v opravdové a živé tělo Kristovo a víno v opravdovou krev Kristovu podstatně proměnití měla, ale jsou slova posvěcující, jimiž se chléb tento a víno ode vši obecné potřeby odděluje a dle Kristova přikázání nařízená k tomu cíli a konci, aby byla znamením a pečeti svatého těla Kristova za nás ukřižovaného a předrahé krve Kristovy za nás hojně vylité.“⁹⁾

Ke dvěma zmíněným aspektům se připojuje aspekt třetí – motivace osvícenstvím, když Blažek vyzývá „dobré a osvědčené svědomí“ čtenářů. Aby toto čtenářské svědomí dostalo pro sebe žádoucí potravu, vydavatel netají, že ze starého předbělohorského vydání musel něco ubrat, zároveň ale něco přidal a něco vysvětlil. Má totiž za to, že zdejší „obecný lid“ je často ve víře a náboženství mdlý. Všechny části knihy proto bylo nutno upravit tak, aby nevzbuzovaly jakoukoli pověřivost, pochybnosti, neboli „rozličná podezřelá domnění“. Evangelické publikum muselo dosud nacházet zálibu v literatuře, která si způsobem nahlížení světa vzájemně protirečila. Venkovští písmáci, jakým byl například vysočinský Tomáš Juren (1750–1829), četli knihy staré Jednoty bratrské (původní vydání i exilové reedice), knihy orientované kalvínsky, luteránsky a také katolicky. Nebránili se ani „knížkám lido-

⁸⁾ Srov. Blažkovu rukopisnou úpravu (korekturu), která byla vepsána do tisku *Křestianské Wjry hlavných Článků Gruntowe*, vydaného v Kutné Hoře 1784, a sloužila jako podklad pro nové brněnské vydání ještě téhož roku. Aby pastor docílil jednoznačnějšího významu, sám přeformuloval znění některých vlastních textů. Např. původní odpověď na otázku č. 41 („Jak můžeme my doufati v Boha...?“) zněla v kutnohorském vydání: „Tak, že on nám Otcem učiněn jest skrze Krista.“ Neobratná jazyková formulace mohla zpochybňovat všemohoucnost Boha Stvořitele, v brněnském vydání ji proto autor nahradil „aktivní“ formulací: „Tak, že on našim Otcem se stal skrze Krista.“ Moravská zemská knihovna v Brně (MZK), sign. ST1-0024.684.

⁹⁾ Cit. podle: Ilja BURIAN – Jiří MELMUK – Eva MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ (edd.), *Evangelici v rané toleranční době v Čechách a na Moravě II*, Praha 1995, s. 108.

vého čtení“ se staletými prověřenými pověřivými radami.¹⁰⁾ Michael Blažek přicházel s viděním světa, které nebylo vyostřeně konfrontační. Některým neosvěceným lidovým představám otevřeně čelil, jiným ale umožňoval ústrojně včlenění pod křídla kalvínské církve podobně, jak to s lidovou zbožností činila majoritní římskokatolická církev. Vydáním knihy pro něj práce neskončila. Hovořil s lidmi, vysvětloval, s knihami cestoval a obdobně jako obrozenci své tisky sám prodával.¹¹⁾

Vydavatel *Kazatele domovního* sklídl, co zasel. Jemu nepřející na základě této i jiných jeho knih dokazovali, že není reformovaný, ale luterán, pokud je vůbec protestant. Nešlo jen o opozici uvnitř protestantské společnosti, ale i o některé katolické duchovní, kteří vítali každou záminku ke zpochybnění nové „konkurence“ jako nepravé víry.¹²⁾ V delším horizontu se ale Blažkova snaha ukázala jako smysluplná. Upokojila mnohé domácí evangelíky, zakládající si na bratrské tradici a na významu svaté Večeře Páně podle Kristova ustanovení. Venkovští písmáci tak i nadále psali do rukopisných modlitebních knih modlitby *Při užívání Krve Ježíše Krista* a věřící kalvínské církve se je mohli modlit bez pochybností o své evangelické pravověrnosti.¹³⁾ Tyto evangelíky, kteří by se jinak při výběru ze dvou protestantských konfesí, které Toleranční patent povoloval, zřejmě stali luterány, „smířovací“ strategie udržela nebo dokonce nově přivedla do kalvínské církve.¹⁴⁾ Jednalo se o čirý pragmatismus? Blažkovo počínání mělo podle všeho složitější motivaci. Současně s jeho knihou vycházely knihy luteránských kazatelů, které dokazovaly, že pravým dědicem české reformační tradice je církev luterská.¹⁵⁾ Místo hokynářského dohadování ukázal Michael Blažek teologický nadhled: hlavní argument své „konkurence“ jednoduše převzal. Kniha tím zároveň otevírala mezi dvěma hlavními proudy evropské reformace dveře ke spojení. Blažkův postup připomíná názory jeho druhá ze sítě tajných společností, vídeňského kalvínského kazatele a svobodného zednáře Carla Wilhelma Hilchenbacha, o němž bylo známo, že prý „rád při-

¹⁰⁾ Sixtus BOLOM, *Tomáš Juren - toleranční doba na Vysočině a hudba srdce*, Tišnov 2008, s. 125–131.

¹¹⁾ Tamtéž, s. 147.

¹²⁾ Imre CZEGLÉ, *Samuel Szalay a maďarští reformovaní toleranční kazatelé*, Praha 1985, s. 50–51. O Blažkově údajně luteránském přesvědčení hovoří dobová nosislavská katolická farní pamětní kniha: „...esto in suo animo juxta propriam asseverationem doctrinam Augsburgensem foverit“. Augustin KRATOCHVÍL, *Vlastivěda moravská, Židlochovský okres*, s. 190.

¹³⁾ Srov. S. BOLOM, *Tomáš Juren*, s. 211 (edice rukopisné modlitební knihy z Českomoravské vrchoviny).

¹⁴⁾ Podle Františka Bednáře přistoupilo na Moravě v roce 1782 14 926 osob k luterské, a jen 11 814 osob ke kalvínské konfesi. Tento počáteční nepříznivý stav pro Blažkovu církev mělo jeho publikační úsilí zvrátit, což se vskutku podařilo. František BEDNÁŘ, *Dějiny evangelického reformovaného sboru v Kloboukách u Brna*, Hodonín 1915, s. 42.

¹⁵⁾ Eva KOWALSKÁ, *Evanjelické a. v. spoločenstvo v 18. storočí - hlavné problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti*, Bratislava 2001, s. 146.

stoupí na to, aby reformovaný duchovní podával [místo lámaného chleba] hostii“, aby vyšel vstříc luteránům.¹⁶⁾ Naopak radikálně pravověrný přístup jiných kalvínských kazatelů nemohl v té době příliš rezonovat ani mezi osvícenci, povznesenými nad rozdílné jednotlivosti, ani mezi mnohými věřícími.

Zvědavý čtenář Blažkovy předmluvy nemůže s dobrým svědomím přeskochit ještě jednu úvahu, vztahenou k osobnosti autora: Jak to že onen osvícenec a racionalista,¹⁷⁾ za kterého byl považován a který prý dokonce zpochybňoval Božskou autoritu Bible, nyní píše o pravém Kristově těle, podávaném formou chleba věřícím při každém vysluhování svaté Večeře Páně, a také o pravé Kristově krvi, podávané jim v kalichu? Věřil tedy sám v zázračnou moc transsubstanciacce nebo konsubstanciacce? Byl osvícenec a racionalista Blažek zbožnější než jeho kolega, kristovský mystik Végh, který, ač „vždy hotov jsa k boji a k metání klatby na nepřítel svého a Božího“ podle svých slov v proměnu chleba a vína na tělo a krev nevěřil?¹⁸⁾ To samozřejmě nevíme. Nejspíše však naopak Blažek ve svém skepticismu bohatě překonával Végha. Jeho předmluva *Kazatele domovního* mnohé naznačuje, když píše jen o přijetí stejného způsobu mluvení za účelem sjednocení, nikoli však o přijetí stejného náhledu na věc samotnou. Slovo „pravý“ pak připojuje nikoli nezbytně pro vlastní víru, nýbrž především jako opak slova „domnělý“ či „stínový“, které bylo podle Michaela Blažka s křesťanským pohledem na eucharistii neslučitelné. Vždyť věřící křesťan sotva může hovořit o domnělém Kristově těle či stínové Kristově krvi. Jako iluminát si byl dobře vědom, že otevřené popření svátostného základu církve by ohrožovalo samotnou její podstatu. Při každé příležitosti proto připomínal posvátnost přijímání Večeře Páně: „...jako piji *posvátné* z tohoto Kalicha Dobrořečení, tak abych pravou Vírou oučasten mohl býti zásluhy Krve Tvé za mne vylité k Spasení Duše mé a Těla mého. Amen.“¹⁹⁾ A především: možnosti rozumového výkladu význam slov natolik zrelativizovaly, že nyní již nebylo zapotřebí hájit jakýkoli výklad, jakkoli prve pravověrně kalvínský, za každou cenu. Jak odpovídá Michael Blažek v *Kazateli domovním* na otázku *Proč jest Večeře Páně ustanovená?*

¹⁶⁾ I. BURIAN – J. MELMUK – E. MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ (edd.), *Evangelici v rané toleranční době II*, s. 109.

¹⁷⁾ V jeho spisech můžeme sledovat některé aspekty osvícenského racionalismu. V tomto směru je nejvýznamnější Blažkovo vydání trojdielné knihy *Křesťanských naučení a modliteb* debrecinského kazatele Jiřího Sixaye. Po prvním vydání roku 1796 se dočkalo několika dalších reedic. Srov. tamtéž, s. 105.

¹⁸⁾ Tamtéž, s. 108; Jan G. JANATA – Václav ŠUBERT – Heřman Z TARDY, *Památka roku slavnostního 1863 tisícileté památky obrácení národu českého na Moravě, Slovensku a v Čechách skrze Cyrila a Metoděje na křesťanství*, Praha 1864, s. 253.

¹⁹⁾ MZK, sign. ST1-0024.684 (*Křesťanské Wjry hlawnjch Článků Gruntowe*). Srov. učení staré Jednoty bratrské o Večeři Páně, podle něhož je Kristus v eucharistii přítomen „svátostně, duchovně, mocně a pravě“. Jiří MIKULEC a kol., *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*, Praha 2013, s. 124.

Jako mystik nebo jako osvícenec? Odpovídá mimo jiné toto: Abychom dosáhli „živého osvícení“!²⁰⁾

Jak se přístup osvícenského protestanta Blažka ke svátostem přibližoval dominujícímu přístupu římskokatolickému či jak se od něj lišil, můžeme krátce nahlédnout ze sbírky kázání *Hlas Pastýře*, z francouzského originálu přeložené a vydané knězem Františkem Heilmannem ve dvou dílech v Praze roku 1777:

„...vždy víc a víc to veliké vyznáváme Tajemství, kteréž nás učí, že poněvadž všickni vespolek jedno jsme Tělo, obzvláště také jedni druhých Oudové jsme i poněvadž skrze nejsvětějšího Tvého Těla Oučasnost v *Jednotu s Tebou se spojujeme*, také my na *Způsob prvních Křesťanů* vespolek jedno srdce a jedna duše býti máme...“²¹⁾

Zatímco pod uvedenou část, akcentující křesťanské společenství, ba návrat k prvotní církvi, by se patrně osvícenský pastor Blažek podepsal, následující část, živě popisující praktický „dopad“ eucharistie, by mohl označit za ukázkou čisté pověry. Katolický kněz doby pozdního osvícenství líčí, jak se člověk po svatém přijímání těla Kristova (pro něj nikoli jen duchovního, nýbrž hmotného) zázračně promění. Onen zázrak však není vztažen podle křesťanské rovnosti všech před Bohem na každého stejným způsobem, přednost dostává hierarchické rozdělení starého světa, kterému slouží křesťanství jako krycí ideologie. „Trůn na oltáři se podpírá, oltář též na trůnu podporu svou nachází.“²²⁾ Pán v takovém výkladu po přijetí eucharistie lépe rozkazuje a poddaný poníženěji poslouchá. Spíše než pečeti zaslíbení Božských se eucharistie v tomto podání stává *pečetí světské nerovnosti*:

„Pán a Prikazovatel po Přijímání svatém mnohem přívětivější jest; mnohem tišší, trpělivější a vlídnější Služebník a Poddaný mnohem *poslušnější*, [*po?*]*volnější a věrnější*; Dělník a Nádeník mnohem obratnější, pracovitější a příčinlivější, Kupec a Obchodník mnohem svědomitější jest, mnohem od Lichvy a Lakomství vzdálenější.“²³⁾

II. Pečeť: církev nebo tajná společnost?

Význam pečeti jako symbolického synonyma pro svátost se v protestantském prostředí pozdního osvícenství pozoruhodně spojuje s významem pečeti v „hmotném“

²⁰⁾ *Kazatel domownj*, s. 374–375.

²¹⁾ *Hlas Pastýře, to gest Sprostno-upřimná Kázání Faráře k swým osadnjm Owčickám na wssecky celého Roku Neděle od Dwogi Ctihodného Pána Reguis, faráře w Zemi Francauzské ...*, Praha 1777–1778, s. 50.

²²⁾ *Tamtéž*, s. 324.

²³⁾ *Tamtéž*, s. 53–54.

slova smyslu jako identifikačního prostředku, „zástupce“ svého majitele a předmětu sloužícího k uzavírání např. písemností. Pečeti protestantských komunit nabízejí přímé spojení prostřednictvím vyobrazení v pečetním poli: vinné révy, kalicha, obilných klasů, chleba i hostie, Bible. Toleranční církev se členila na jednotlivé místní sbory, „církve“ se svěbytností hlásící se k duchu starokřesťanských církevních obcí. Svěbytnost každého sboru zpravidla zastupovala jeho pečť s rozmanitými motivy, v některých případech propojujícími odkazy na křesťanské svátosti se symbolikou tajných společností.

I když se podle státních předpisů povolání duchovního s činností v tajných společnostech neslučovalo,²⁴⁾ kazatel Michael Blažek používal napojení na společenskou síť lóží tajných společností, svobodných zednářů a iluminátů.²⁵⁾ Na podzim roku 1784 přijal od císaře úřad superintendenta a stal se nejvyšším představitelem kalvínských evangeliků na Moravě. V kontextu zajišťování konexí, vlivových strategií nebo při získávání finančních prostředků ze zahraničí pro domácí protestanty lze nahlížet Blažkovo otevřené přihlášení se k tajným společnostem v podobě oficiální symboliky evangelické církve helvetského vyznání na Moravě.

V pečetním poli obou pečeti moravské superintendence, které dal zhotovit, je otevřená kniha. U první pečeti tuto knihu obklopují paprsky světla, přičemž nad knihou je znázorněna dvojice k sobě obrácených ptáků, dospělého a mláděte. V případě druhé pečeti je kniha ověncena dvojicí ratolestí, v pravé části vavřínovou a v levé palmovou. Obě pečeti se symbolikou nepřímou hlásí k pečetím Tajného svazu iluminátů.²⁶⁾ Zatímco vazbu superintendentových pečeti k iluminátům můžeme označit jako nepřímou, Blažkova pečť jimramovské církve helvetského vyznání, kde od roku 1784 působil jako kazatel, je s pečetemi tajných společností prakticky totožná. V pečetním poli se nachází reliéf skalního či horského masivu, seskupující se do tří hlavních útvarů. Trojice hor má vedle trojiční symboliky patrně naznačit vizuální příbuznost se znakem městyse Jimramova, která má však spíše zastírací charakter. V pečetním poli nahoře nad skalními útvary je znamení Boží

²⁴⁾ J. G. JANATA – V. ŠUBERT – H. Z. TARDY, *Památka roku slavnostního 1863*, s. 243.

²⁵⁾ S. BOLOM-KOTARI, *Michael Blažek: superintendent moravský a protestantská společnost pozdního osvícenství*, s. 132. Citovaná práce podává jako vůbec první celkovou charakteristiku této významné osobnosti v kontextu Moravy, českých zemí a střední Evropy.

²⁶⁾ Moravský zemský archiv v Brně (MZA), fond B 14 (st.), kart. 4303, fol. 922 (otisk první pečeti – kulaté, o velikosti 35 mm, datovaný 6. dubna 1786); Archiv Farního sboru Českobratrské církve evangelické (FS ČCE) Jimramov, inv. č. R-III-D-3 (otisk druhé pečeti – kulaté, o velikosti 26 mm, datovaný 6. listopadu 1827). Srov. Sixtus BOLOM-KOTARI, *Superintendent Michael Blažek and the Protestant Seals around the year 1800*, in: Martina Bolom-Kotari – Jakub Zouhar (edd.), *Cogito, Scribo, Spero. Auxiliary Historical Sciences in the Central Europe at the Upset of 21st Century*, Hradec Králové 2012, s. 121–131.

přítomnosti ve formě tzv. Božího oka se svatozáří. Kompozice skaliska s vrcholem nad Božím okem tvoří pomyslný nedokončený, téměř rovnoramenný trojúhelník.²⁷⁾

Stejná kompozice jako na pečeti jimramovského církevního sboru se nachází na pečeti jedné z německých zednářských lóží, nezapře ani souvislost s pečeti brněnské zednářské lóže *Zu wahren vereinigten Freunden*. Jednou z interpretací kompozice je její pochopení jakožto variace symboliky neukončené pyramidy coby lidského díla, kterému chybí pointa. Pyramida bez vrcholu poukazuje na nedokonalost lidského díla. Teprve spojením člověka a vyšší moci (zde ve formě Božího oka, resp. oka Prozřetelnosti) se stává dílo dokonalým. V této variaci tvoří pyramidu skalisko, tj. neopracovaný kámen chápáný tajnými naukami jako obraz lidského nevědomí a počátek cesty zasvěcení, která kámen postupně opracovává.²⁸⁾ Pečetní obraz je proto možno číst také tak, že jeho ideový autor své role předního církevního pastýře a významného člena okruhu tajných společností nerozděloval, nýbrž chápal jako jediné a jednotné působení se shodnými principy.²⁹⁾ Jimramovská helvetská církev jistě nebyla zednářskou lóží či jednou z učených společností, ve které některé zednářské lóže přecházely. Ani ji být nemohla, ale pokud Michael Blažek žádal jejím jménem o finanční podporu v kruzích tajných společností, uvedený dojem mohl jistě úspěšnost žádosti podstatně zvýšit.

Podobně jako v teologické interpretaci „pečeti zaslíbení Božských“ v křesťanských svátostech postupoval Michael Blažek při tvorbě církevních pečeti hmotných – utilitarismus, racionalitu, vědu, víru i magii dokázal v pečetní symbolice spojit a užít k obraně zájmů církve. Se svojí obratností představoval mezi držiteli vyšších úřadů toleranční evangelické církevní správy spíše výjimku, což je dobře patrné ze vzájemného srovnávání. Jak se církevní úřady vyrovnaly s rozporným zadáním, které dostaly do svého vinku? Staly se nástrojem hlásání dobré zprávy o životě, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista nebo spíše prostředníkem mocenské ideologie státu, který je císařským rozhodnutím zřídil a kontroloval? Vodítkem k odpovědím na komplikované otázky může být způsob „vnější prezentace“ těchto úřadů, jmenovitě symbolika, kterou používaly na svých oficiálních pečetích. Pečeť c. k. konsistoře ve Vídni, nejvyššího úřadu evangelických církví helvetského vyznání v českých a rakouských zemích, je zcela totožná s pečeti politických úřadů.

²⁷⁾ Archiv FS ČCE Jimramov, inv. č. R-III-A-1-a (otisk pečeti – kulaté, o velikosti 26 mm, datovaný 19. března 1807).

²⁸⁾ Srov. Dieter A. BINDER, *Die diskrete Gesellschaft. Geschichte und Symbolik der Freimaurer*, Graz – Wien – Köln 1995, s. 105. K neopracovanému a opracovanému kameni jakožto symbolům stupňů zasvěcení tamtéž, s. 168–169.

²⁹⁾ Není divu, že se Blažkovi nástupci s jeho symbolikou znázorněnou na jimramovské církevní pečeti radikálně rozešli. Jeho pečeť nahradili pečeti se zcela jiným pečetním obrazem – stolem Páně s otevřenou knihou – Biblí. Archiv FS ČCE Jimramov, pečetidlo: dřevěná rukojeť, 65 mm kovové – mosaz, celkem 90 mm, kulaté, o velikosti 32 mm, bez inv. č.

Nemá nic, co by ji oddělovalo a upomínalo na protestantskou symboliku. Na pečeti je státní znak habsburské monarchie. Rozpoznání od pečeti jiných státních úřadů napomáhá toliko text opisu pečeti s názvem úřadu v latině. Císařský orel zaujímá podstatné místo i na pečeti superintendentury moravských, slezských a haličských luteránů z roku 1784. V případě luteránské superintendence však orel zabírá jen část pečetního obrazu, který další symbolikou usiluje o svěbytné řešení. Orel zde vyrůstá jako zakončení architektury osvětského chrámu doprovázeného dvojicí symbolických postav. Jak bylo výše naznačeno, úřad moravské superintendence reformovaného vyznání se pod vedením Michaela Blažka zobrazil císařského orla na svých dvou pečetích zcela vyhnul. V obou případech jej nahradila otevřená kniha, představující Biblii.³⁰⁾

Závěr

Drobnokresba a analýza vybraných činů protestantského kazatele ukázala proměnlivost významů jednoho pojmu i objektu v době pozdního osvícenství. Smí-li být doba pozdního osvícenství na konci 18. století charakterizována salonními rozhovory či bouřlivými sváry rozumu, iracionality, víry, pověry, vědy a mystiky, pak jako jeden ze zástupných symbolů těchto rozhovorů a svárů můžeme pečeť jistě použít.

Dvojice spojených pohledů na smysl slova pečeť měla představit osvícenství jako myšlenkový systém, který stíral, ba přímo boural hranice – hranice uzavírající víru před vědou, posvátné před všedním, cit před rozumem. Osvícenství nahrazovalo monolog dialogem. Hodnotám nehmotné povahy však nemusí, jak známo, dialog bez hranic prospívat. Dvě víry nejsou nutně více než víra, dvě naděje neznamenaají vždy více než naděje a dvě, tři či kolik lásek jistě nemusí být víc než láska. Osvícenství znamená relativizaci „absolutních“, „nadčasových“ či „normativně chápaných“ hodnot, která zasáhla přirozeně i prostředí křesťanských církví, jak těch, které se před ním uzavíraly, tak těch, které s ním vedly dialog.

³⁰⁾ MZA, fond B 14 (st.), kart. 4305, fol. 811; kart. 4306, fol. 775. K širšímu zhodnocení Blažkovy pečeti bude zapotřebí dalšího výzkumu dobových pečeti ostatních superintendencí, zvláště všech v neuherské části habsburské monarchie. Předběžné závěry potvrzují její výjimečnost vymykající se konvenci v podobě užití státního znaku.

Sixtus Bolom-Kotari

THE SEAL, THE BELIEF AND THE SUPERSTITION, THE SCIENCE AND THE MYSTICISM

SUMMARY

The essay shows an example of a dual conception of the word seal within the religious milieu of the late 18th century Enlightenment with a focus on the non-Catholic, the so-called tolerance religion milieu. It shows the meaning of the „seal“ in theories on Christian sacraments, which emerged directly from texts of the New Testament gospels and describes the symbolism of selected church seals between the rational and magical explanations within the cultural and societal history as well as auxiliary historical sciences.

The studies on the Roman Catholic Church mention transubstantiation i.e. a change in the substance of the bread and the wine in connection with the Holy Communion (the Eucharist). After the priest repeats the Jesus' word *hoc est corpus meum* during the mass, the bread and the wine keep their visual form, consistence, taste and physical properties, but their substances transform into metaphysical substances of Christ's body and blood. The Reformation rejected this medieval theory claiming that the bread and the wine were bearers of the holy legacy even in their ordinary substantiality. Disputes over the belief or the „superstitious trickery“ – over statements in which way Jesus Christ was present in the sacraments, originated in the Reformation and continued as a component of theological discussions in the Enlightenment period.

In 1783, a Calvinist priest Michael Blažek published a book *House Preacher (Kazatel domovní)* in Brno, Moravia. He attempted to formulate the Eucharist, the Lord's Supper, as the „seal of the Divine Devotion“, a catechism common to the Protestant confessions and, according to the spirit of Enlightenment, to all of the Christian confessions. In his effort to connect the „rational“ and „magical“ concepts shrouded in the legacy of old Bohemian ancestors, mainly among the Bohemian Brethren, Blažek risked a conflict with the „orthodox“ centre of the Calvinist church in Hungary, from which he visited Moravia within the Hungarian tolerance mission in the same year.

The meaning of the seal as a symbolic synonym for the sacrament is remarkably connected with the meaning of the seal in the „physical“ sense of the word in the Protestant milieu of the late Enlightenment period as a means of identification, a substitute for its owner, and an object for closing documents, etc. Seals of the

Protestant communities offer a direct link through a symbolism depicted in the field of the seal: grapevines, the chalice, ears of grain, bread, the wafer, the Bible. The tolerance church divided into separate local congregations, independent „churches“ professing the spirit of old Christian religious communities. The independence of each congregation was usually represented by its seal with various motifs, in some cases referring to Christian sacraments with symbolism of clandestine communities, Freemasons or the Illuminati.

The duality of the connected perspectives on the sense of the „seal“ depicts the Enlightenment as an intellectual system, which replaced a monologue with a dialogue after eliminating boundaries that closed the faith to the science, the sacred to the ordinary and the sentiment to the reason.

Translated by Miroslav Košek

Svatava R a k o v á**ODKOUZLENÍ JAKO ANALYTICKÁ A VÝKLADOVÁ
KATEGORIE: TÉMATA, SOUVISLOSTI A PROMĚNY****ABSTRACT***Disenchantment as an analytical and explanatory category: themes, contexts, transformations*

The discourse of disenchantment has developed out of the Max Weber's 1918 lecture where the term, presented as one of the characteristics of the advancing modernization, was invented. The researchers in humanities found it the useful interpretative category and as such it went through various modifications, from friendly acceptance to rejection, depending on historical situation and contemporary intellectual and ideological mood. The article covers the principal twists in the disenchantment concept during the 20th century and demonstrates how the attitudes have reflected the changing view of modernity, including its negative faces. The particular attention is drawn to the Horkheimer-Adorno work on the Enlightenment and the various applications of the concept in the postwar Anglo-American history of the early modern times.

Keywords: Disenchantment – Enlightenment – historiography – early modern times – religion – magic

Přehledy bádání jsou v době celosvětově institucionalizované poptávky po kvantitě vědeckých výstupů, podněcované různými scientometrickými hodnotícími modely, ošemetnou věcí. Pokud nejsou tematicky velmi úzce vymezené, nemohou postihnout v úplnosti „současný stav“ v jeho konceptuálních i vývojových souvislostech a v šíři respektující všechny významné národní historiografie. Tento příspěvek se omezí na postižení určitých diskursivních zlomů ve fenoménu odkouzlení zejména v kontextu diskusí o povaze a smyslu osvícenství a z nich vyplývajících trendů, aniž by si činil nárok na vyčerpávající úplnost – již proto, že v exemplativní části se soustředí na práce vzniklé v anglosaském prostředí.

Pojem odkouzlení dlouho náležel mezi výkladové mantry teorie modernizace, tedy pokusu konzistentně a konceptuálně vyložit a pochopit, co se stalo s evropskou

(euroamerickou, euroatlantickou) společností v procesu proměn mezi 18. a 20. stoletím, chápaných jako ucelená vývojová etapa.¹⁾ Jako chronologický i logický výchozí bod příběhu (*narrativu*) modernizace slouží kategorie osvícenství, sociokulturního jevu slévajícího jednotlivé rané novověké „revoluce“ (vědeckou, agrární) do profilujícího proudu civilizační transformace, jenž je ve standardních pracích vymezován několika základními charakteristikami/atributy. Na prvním místě se zpravidla uvádí sekularizace, teprve poté následují další profilové rysy: racionalizace, etatizace, byrokratizace, posléze industrializace, urbanizace, demokratizace atd., jimiž osvícenství již bezpečně vlouvá do modernizačních vod.²⁾ Jako jeden z projevů sekularizace se během úsilí o její intelektuální, především sociologické uchopení vydělila poněkud enigmatická odnož *disenchantment* neboli odkouzlení.

Samotný termín *odkouzlení* jasně naznačuje směr a obrysy diskursivního myšlení, jeho konkrétní náplň je však nezřetelná a hranice pohyblivé, podobně jako u blízkých či paralelních kategorií desakralizace, dekonfesionalizace, deklerikalizace či dokonce zastřešující dechristianizace.³⁾ Navíc je samou svou povahou antitecký a inherentně teleologický, neřkuli kritický, neboť předpokládá předchozí zakouzlení, stejně jako osvícenství implikuje předchozí temnotu a modernizace jakousi zaostalou či přípravnou premodernu. I z hlediska jazykového poukazali novodobí historikové na jeho modální víceznačnost,⁴⁾ která v angličtině a ve francouzštině nemá formální rozlišení, ale je patrná v němčině (*Bezauberung*-*Verzauberung*) a také v češtině. Zakouzlení, provázející překonaný a trochu infantilní svět

¹⁾ V domácí odborné literatuře se vývoji názorů na výkladové komplexy sekularizace, desakralizace a odkouzlení věnovali v poslední době Jan HORSKÝ, *Novověká racionalizace a odkouzlení světa. Několik poznámek k možnosti pojednat proces kulturně-dějinné proměny*, in: Martina Ondo Grečenková – Jiří Mikulec (edd.), *Církev a zrod moderní racionality. Věra – pověra – vzdělanost – věda v raném novověku*, Praha 2008, s. 31–53; Daniela TINKOVÁ, *Mezi psem a vlkem. Osvícenské přišerí v české historiografii*, in: Daniela Tinková – Jaroslav Lorman (edd.), *Post te nebris spero lucem: duchovní tvář českého a moravského osvícenství*, Praha 2009, s. 14–31; Tomáš MALÝ, *Sekularizace: nové perspektivy starého konceptu*, *Historie – otázky – problémy* 1, 2009, č. 2, s. 17–29. V novější anglosaské odborné literatuře se kritické reflexe bádání k samotnému pojmu odkouzlení objevují nepříliš často, nejvýznamnější Michael SALER, *Modernity and Enchantment: A Historiographic Review*, *American Historical Review* 111, 2006, č. 3, s. 692–716; Alexandra WALSHAM, *The Reformation and the Disenchantment of the World Reassessed*, *The Historical Journal* 51, 2008, č. 2, s. 497–528.

²⁾ Z početné literatury k sekularizaci alespoň koncept vymezující práce anglosaské historiografie: Owen CHADWICK, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975; David MARTIN, *On Secularization: towards a Revised General Theory*, Aldershot 2005.

³⁾ T. Malý uvádí ještě deaxiologizaci s odkazem na výzkumy Claude Langloise (T. MALÝ, *Sekularizace*, s. 19, pozn. 5).

⁴⁾ M. SALER, *Modernity*, s. 702.

předvědeckých pověr a zázraků, je zároveň okouzlením, tedy libým pocitem navozujícím příjemné, hedonické stavy, po nichž moderní konzumní člověk, osvobozený od omezení víry, prahne a jež primárně vyhledává. V samém základu pojmu či konceptu je tedy zaklet antagonismus, nazývaný historiky – možná s ohledem na Karla Marxe – antinomii, z něhož vyplývají následně interpretační peripetie.⁵⁾ Zánik středověkého světa zázraků, zjevení, zařikání, pověr, kouzel a veškerých nadpřirozených stvoření a jevů v ortodoxním (náboženském, křesťanském) i magickém prostředí a jeho vytěsnění (vymýcení ve smyslu exorcismu) nejprve racionálním náboženstvím reformace a později vědou jako antitezí víry se postupně přesunuly do množiny nepotvrzených výkladových konstrukcí novodobé historiografie.⁶⁾ Odkouzlení nejprve odhalilo svou negativní reflexi, janusovskou tvář ve smyslu rozčarování z království rozumu a efektivity, a posléze se ukázalo být iluzí lineární dějinné trajektorie, jakési *pium desiderium*, neboť – jak ukázal výzkum – svět magie tvoří nezvratně a natrvalo součást lidské existence.

Za iniciační akt odkouzlení jako diskursivního pole historikové považují mnichovskou přednášku Maxe Webera *Věda jako povolání* z roku 1918.⁷⁾ Weber v ní pojal proces odkouzlení jako historický fakt dějnotvorného významu: nástupem pozitivní vědy a racionálního intelektu se svět stal „vypočitatelný“, předvídatelný, a tudíž ovladatelný, zbavený veškerých transcendentních, magických a spiritálních elementů, které komplikovaly cestu pokroku. Po traumatické zkušenosti světové války tak Weber demonstroval pozoruhodný příklad evolučního optimismu.

Po další světové válce se prokázala zejména rozporuplnost inspiračního potenciálu weberovského pojmu-konceptu. Stalo se tak dílem z důvodů politických, ale také příznivou součinností profesního vývoje v humanitních vědách. Poválečné trendy v historiografii charakterizovala obecně postupující demokratizace západní společnosti, která se konkrétně odrážela v definitivním nástupu a postupné nadvládě sociálních a posléze kulturních dějin. Jejich zaměření na nejširší společenské vrstvy včetně tzv. okrajů, doprovázené hojným využitím sociologických, antropologických a etnologických přístupů a metod, podněcovalo výzkum hlubších socio-mentálních struktur a umožnilo tak odhalovat přetrvávající přítomnost magična – přítomnost, která se z původních „přežitků“ či pozůstatků postupně stávala rovnocenným partnerem racia ve výkladu historických proměn.

Nicméně rozhodující kritika odkouzlení jako průvodního jevu (a posléze důsledku) racionálního osvícenství byla zrozena politickým kontextem. Weberův vpodstatě pozitivní vztah k odkouzlení jako pokrokovému trendu, zbavujícímu lidstvo

⁵⁾ Tamtéž, zvl. s. 693.

⁶⁾ Z novějších obecnějších prací srov. např. S. J. BARNETT, *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*, Manchester 2003.

⁷⁾ Přednáška vyšla knižně jako Max WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, München – Leipzig 1919; ve stejném smyslu psali i další autoři, např. Ernst Troeltsch.

barbarského tmářství, vzal s konečnou platností zavrhl nejen pod dojemem válečného vraždění, ale především s odhalením hrůz Osvětlení a holocaustu. Jejich reflexe a následné rozčarování z věku rozumu vyvolalo potřebu soustavného výzkumu iracionality v moderním evropském myšlení a veřejném prostoru, iracionality, která se autorům nového příběhu evropské civilizace jevila být pramenem *völkisch* (a posléze nacionálně socialistické) ideologie a zejména antisemitismu.

Základy hodnotové hierarchie a argumentačního přediva tohoto vlivného směru, jakkoli poznamenaného bezprostředností tragických událostí a osobních prožitků, položil Max Horkheimer, jedna z profilových osobností tzv. frankfurtské školy,⁸⁾ spolu se svým myšlenkovým souputníkem, muzikologem a sociologem Theodorem Adornem, kteří válku trávili v americké emigraci a ozvěny evropského konfliktu k nim doléhaly zprostředkovaně. Je pozoruhodné, že knihu nazvanou příznačně *Dialektika osvícenství*, která se poprvé objevila v roce 1944,⁹⁾ psali oba autoři během války, kdy všechna fakta o rozsahu šoa a vyhlazování Židů nebyla dosud k dispozici; přesto je zřejmé, že právě antisemitský fanatismus národního socialismu byl hlavním motivem jejich radikální rekonceptualizace novodobého evropského vývoje. Při jejím promýšlení hrála přirozeně klíčovou roli jejich názorová orientace. Adorno i Horkheimer jako marxisté viděli přímou spojnici mezi osvícenstvím, kapitalismem a fašismem, resp. národním socialismem jako extrémní formou kapitalistické diktatury a vlády peněz (je příznačné, že hitlerovský režim nazývali autoři ještě tvrdošíjně fašismem). Z této perspektivy odsuzovali totalitní potenciál racionalismu; třídně pojatý osvícenský rozum byl v duchu Marxe zrelativizován jako falešné vědomí.¹⁰⁾ Z hlediska filozoficko-sociologického, které bylo Horkheimerovi zjevně bližší než Marxův pozdní ekonomizující historický materia-

⁸⁾ Institucionální a myšlenkovou platformou tzv. frankfurtské školy byl Ústav pro sociální výzkum (Institut für Sozialforschung), založený za podpory podnikatele Hermana Weila v roce 1923 s cílem rozvíjet moderní sociologické výzkumy. Vyznačoval se preferenční aplikací nedogmatického („mladého“) marxismu často dosti radikálního zaměření, jak svědčí m.j. působení filozofa Karla Koersche na jeho půdě. Jeho vznik byl nepochybně inspirován Novou školou sociálních studií (New School for Social Studies), která byla zřízena jako multi- a interdisciplinární humanitní univerzita v roce 1916 v New Yorku pod supervizí vůdčí osobností tzv. nových dějin (New History) Jamese Robinsona. M. Horkheimer byl ředitelem Institutu v letech 1930–1933 a poté spolu s T. Adornem v poválečné SRN.

⁹⁾ Theodor W. ADORNO – Max HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York 1944; česky *Dialektika osvícenství: filozofické fragmenty*, Praha 2009.

¹⁰⁾ Spíše než v pronikavě anticivilizační obžalobě „odkouzlené“ masové společnosti v kapitole Kulturní průmysl: osvícenství jako masový podvod (M. HORKHEIMER – T. ADORNO, *Dialektika osvícenství*, s. 123–166) nalezneme odkazy na falešné vědomí v kontextu antisemitismu, a to více z pozic psychologických než sociologických, srov. např. s. 190n, 204. V práci se ostatně klíčová terminologie „zralého Marxe“ (třída, třídní boj, základna, nadstavba) prakticky nevyskytuje a koncept osvícenství upomíná více na Hegela.

lismus, byla argumentační linie vedena od osvícenské vášně pro všezahrnující racionální systém, ztělesněné v Linného přírodovědecké soustavě, encyklopedistech a Eulerově hledání univerzální rovnice, přes autoritativní požadavek rovnosti až k univerzální nivelizaci, glajchšaltování a nakonec iracionální diktatuře masového „rozumu“. Extrémní, ale logické vyvrcholení takového vývoje autoři spatřovali v totalitní organizaci národního socialismu a jeho výkonných nástrojích, zejména oddílech SS a Hitlerjugend.¹¹⁾

K těmto závěrům se Horkheimer, původní vyznavač ortodoxního, byť nedogmatického marxismu, dobral ovšem až na základě židovského osudu za vlády národního socialismu, ale také zkušenosti velké krize jako ztroskotaní víry v sílu racionální, byť nespravedlivé sociální organizace kapitalismu; ve svém prvním filozofickém období sdílel Marxův názor o kontrapozici člověka a přírody (ovládnutí přírody jako podmínka lidské emancipace a osvobození).¹²⁾ V závěrečné, z hlediska této studie nejvýznamnější kapitole *Dialektiky osvícenství*, nazvané *Prvky antisemitismu. Meze osvícenství*, ztotožnili autoři novodobé magično s židovským elementem, jehož magická individualita stála v cestě kolektivnímu racionalismu.¹³⁾ Na rozdíl od křesťanských „disidentů“ nebyla většina Židů schopna ani ochotna podstoupit sebezáchovnou mimesis, tj. mimikrické splnutí s odosobněným davem.

Nesporný židovský podnikatelský rozmach vilémovského a výmarského období autoři klasifikují jako strategii přežití, jeho nositele však viní ze zrady původní patriarchální/magické identity (mimo jiné ostře kritizují haskalu, tj. židovské osvícenství), po níž následoval trest v podobě holocaustu. Mnohazetovou argumentaci se silným podtextem freudismu podpírají a ilustrují řadou antitezí (pozitivního) židovství a (negativního) křesťanství, reflektujících mimo jiné rozměr generační (židovský kult patriarchů proti „synovskému“ kultu Krista) či vývojově generalizující („přírodní“ židovství vůči „civilizaci“ křesťanství). Výkladové konvulze při pokusu o dešifraci (a vlastně racionalizaci) původu a projevů antisemitismu, střídající (a sprádající) historické, sociologické, antropologické, psychologické, fyziologické a náboženské argumenty, svědčí o obtížnosti úkolu, který si autoři předsevzali, nicméně podstatné je, že magično bylo v této vlivné koncepci programově rehabilitováno a jeho evoluční role od základu změněna.¹⁴⁾ V rozvinutí a propracování

¹¹⁾ M. HORKHEIMER – T. ADORNO, *Dialektika osvícenství*, s. 26.

¹²⁾ Srov. Max HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, sv. I., Frankfurt am Main 1968, s. 117n.

¹³⁾ M. HORKHEIMER – T. ADORNO, *Dialektika osvícenství*, s. 167–195. V novém vydání knihy z roku 1969 autoři připustili jistá dobově podmíněná omezení (mezi jinými výlučné ztotožnění totality s kapitalismem a „fašismem“), nicméně rozhodli se text kromě formálních úprav neměnit (úvod *K novému vydání*, s. 7–9), a to ani v konfrontaci s historickou zkušeností kolektivistické (a zároveň magicko-patriarchální) ideologie státu Izrael po roce 1948.

¹⁴⁾ Je pozoruhodné, že se jedná o takřka zrcadlový obraz převládající poválečné interpretace židovské racionality a politického liberalismu („jiné Německo“) jako (nedostatečné) protiváhy

této sociologizující linie, představované zejména George Mossem, uprchlíkem před nacismem, který posléze zakotvil na Chicagské univerzitě a spolu s Woldem Laquerem založil a řídil Časopis pro soudobé dějiny (Journal for Contemporary History), vyvolalo jednoznačné vyzývání rozumu iracionální odpor ke všemu, co vykazovalo odlišné rysy, a tím bylo na sklonku 19. století zejména židovství se svou kulturní výlučností, mystikou a exotikou.¹⁵⁾

Zásadní kritika a de facto odmítnutí jednoho z profilových proudů novodobého evropského dědictví, navíc po dlouhou dobu obecně chápaného v pozitivních (pokrokových) konotacích, se však ukázaly jako dlouhodobě neudržitelné a s rychlou reparací válečných škod a impozantní poválečnou konjunkturou západoevropské (atlantické) společnosti postupně odezněly. Před evropskou levicí stál úkol hledat nová východiska zásadní sociální kritiky, a to tím spíše, že racionální, materiální (vědecké) dovršení osvícenského narativu humanismu a rovnosti ve světové proletářské revoluci se ztrácelo v nedohlednu. V dalších pracích, zejména poté, co odhalení zločinů stalinismu zrušilo přímé spojení či kauzální nexus mezi kapitalismem a totalitou, nebyl racionalismus přímo exkulčován, ale byla mu umožněna čestná existence uvnitř demokratických společenství Západu, zatímco negativně chápáná iracionalita byla vymístěna známým konstruktem „zvláštní cesty“ (Sonderweg) do německého prostoru válečných viníků.¹⁶⁾ Nicméně klíčová otázka, zda je totalita

iracionálních a mystických proudů v klimatu výmarské republiky; srov. např. Peter GAY, *Die Republik der Aussenreiter: Geist und Kultur in der Weimarer Zeit, 1918-1933*, Frankfurt a. M. 1970, s. 106–118 (orig. *Weimar Culture: Outsider as Insider*, New York 1968). Geneze Horkheimerovy (a dalších zakladatelů tzv. frankfurtské školy) verze marxismu a interpretace osvicenství se proti těmto *völkisch* a *jugend* proudům (včetně „pruského socialismu“ Oswalda Spenglera) vyhraňovala, ale byla jimi – stejně jako pracemi Friedricha Nietzscheho – nepochybně také ovlivněna. Je také diskutabilní, zda všechny tyto směry ve své době působily jako jednoznačně předstupně národního socialismu, jak dovozuje P. Gay; stěží to platí např. o expresionismu (P. GAY, *Die Republik*, s. 138n).

¹⁵⁾ Vývoj německého myšlení a veřejné kultury k totalitní ideologii národního socialismu a klíčový podíl antisemitismu na tomto směřování prezentoval G. Mosse v sérii monografií, zejména George MOSSE, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, New York 1964 (název souzněl s dobovou tematizací „intelektuálních kořenů“ v 60. letech 20. století, srov. tehdejší práce Christopha Hilla a Bernarda Baillyna) a TÝŽ, *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, New York 1975. G. Mosse, jehož osobnost a dílo zažívají rehabilitaci (nyní především pro koncept „mužnosti“ a pionýrské pojetí kulturních dějin, viz Stanley G. PAINE – David J. SORKIN – John S. TORTORICE, *What History Tells: Georgie L. Mosse and the Culture of Modern Europe*, Madison 2004), se soustavně zabýval interakcí menšin a většinové společnosti v modernizačních kontextech.

¹⁶⁾ Dílčí shrnutí směrů a proměn bohaté historiografie *Sonderwegu* viz Jürgen KOCKA, *German History before Hitler: The Debate about the German Sonderweg*, Journal of Contemporary History 23, 1988, č. 1, s. 3–16; autor, jeden ze zakladatelů diskursu *Sonderweg*, jako sociální his-

20. století extrémním vyústěním osvícenské nadvlády rozumu nebo její antitezi (generovanou romantismem či německým idealismem a kulturním relativismem), zůstala.¹⁷⁾

Právě hodnotová dilemata „osvícenské dialektiky“ v prostředí moderní adorace racionálního vědeckého poznání umožnily nástup a posléze nadvládu tzv. binárního pojetí odkouzlení jako lineárního procesu. Kulturní práci se stala v roce 1971 kniha Keitha Thomase, příznačně nazvaná *Náboženství a úpadek magie*.¹⁸⁾ Autor v ní sice nestaví primárně protiklad magie a vědy, nýbrž vytěšňování magických prvků v křesťanství, asociovaných s katolicismem, protestantskou ortodoxií, jako protiklad *magického* však uvádí přívlastky nejen *náboženský*, ale také *rozumný* a *praktický* – s předpokladem, že magické postupy jsou neúčinné, tudíž nerozumné a nepraktické.¹⁹⁾ Náboženství se tak dostalo do sousedství osvícenských hodnot racionality a účinnosti, ztělesněných právě ve vědě.²⁰⁾ Lineární neboli binární výklad odkouzlení nepopíral existenci magického myšlení, ale jeho přetrvávající projevy jednak marginalizoval, jednak odsouval do vývojové slepé uličky jako pozů-

torik zdůraznil podmíněnou platnost termínu, avšak nikoli ve vztahu k teleologické dvojznačnosti osvětenství. Nedávné bádání (vedle marxistických historiků, kteří teorii zvláštní cesty z principu vždy odmítali) směřuje spíše k popření konceptu (*anti-Sonderweg konsensus*) v duchu postupující německé integrace do evropského politického i historického prostoru (srov. Helmut Walser SMITH, *When the Sonderweg Debate Left Us*, *German Studies Review* 31, 2008, č. 2, s. 225–240).

¹⁷⁾ Zápas o smysl osvětenství se znovu aktivizoval v 60. letech 20. století v souvislosti s celospolečenským pohybem a hledáním „třetí cesty“ (m.j. v konceptu eurokomunismu), viz např. neo-marxista Arnold KÜNZLI, *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg 1971, zejm. kap. Linker Iracionalismus: Zur kritischen Theorie der „Frankfurter Schule“, zde s. 120n. Künzli poukázal na souvislost obou Horkheimerových filozofických etap: cestu ke skepsi vůči osvícenskému racionalismu otevřel již respekt k nematerialistickým hybatelům společenského vývoje, obsažený v raných Marxových pracích, jimiž se Horkheimer v opozici vůči dogmatismu inspiroval.

¹⁸⁾ Keith THOMAS, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, New York 1971.

¹⁹⁾ Thomas tím do jisté míry převzal Horkheimův a Adornův názor, podle něhož křesťanská magie slouží racionálním účelům, a je proto racionalitou snadno nahrazena, přičemž protestantství, zejména kalvinství vytvořilo přechod mezi katolictvím a osvětenstvím (M. HORKHEIMER – T. ADORNO, *Dialektika osvětenství*, s. 95). Interpretace katolictví v *Dialektice* je dosti složitá, progresivní roli podle autorů nabývá až v opozici proti technologickému racionalismu 19. století.

²⁰⁾ V tématu sekularizace, které je blízké, ale nikoli totožné, připsal J. Sheehan obdobnou roli knize britského badatele Owena CHADWICKA *The Secularization of European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge (UK) 1975 (Jonathan SHEEHAN, *Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization*, *American Historical Review* 108, 2003, č. 4, s. 1061–1080, cit. s. 1063n.).

statky atavistické minulosti, které jsou s postupem civilizace odsouzeny k zániku. Hlavní úloha při vytěšňování magie připadla dle Thomase ve weberovském duchu reformaci, která z teologie, liturgie a celého komplexu náboženské praxe soustavně odstraňovala magické prvky počínaje transsubstanciací a konče popíráním nadpřirozených významů a účinků rituálů, míst, osob, předmětů či aktů.

Kritická reakce na Thomase se objevila poměrně záhy, přicházela ale zejména ze strany antropologů, poukazujících na složitost svou povahou vysoce interdisciplinárního (a transkulturního) fenoménu magie. Jednalo se zejména o výchozí předpoklad věcné diskuse, tedy definici pojmu. Jak již v roce 1975 poukázala Hildred Geertz v polemice s Thomasem na stránkách *Journal of Interdisciplinary History*, klíčová analytická kategorie *magie* byla vymezována a interpretována celou řadou sociologických, antropologických a psychologických teorií a není možno ji redukovat na oblast křesťanského náboženství, popřípadě hraničních souvislostí; navíc magické myšlení není objektivním faktem, nýbrž teoretickým konstruktem.²¹⁾ Nicméně samotné – byť polemické – uznání antropologických postupů jako relevantního a prvořadého nástroje ke zkoumání náboženských dějin znamenalo (vedle Thomasova konceptuálního oblouku) podstatný průlom do tradic oboru.

Rozhodná kritika hypotézy o přechodné, popřípadě primitivní povaze magie a zejména vytvoření systémové alternativy musely počkat až na antikoloniální mainstream 80. let, kdy se Thomasovi oponenti mohli při rehabilitaci nadpřirozena opřít o politickou objednávku. Strukturovanější výzkumné pole tohoto fenoménu bylo ovšem otevřeno již dříve. Zatímco Thomasova výkladová linie se soustředila především na protestantské vytlačování magie z prostoru vymezeného křesťanskou věroukou a praxí, začali si historikové stále více všimát existence magických praktik na samé hraně nebo zcela vně tohoto prostoru. Toto badatelské zaměření přímo vybízelo k uplatnění antropologických a etnologických postupů v disciplíně široce pojatých náboženských dějin: amulet s křesťanskou symbolikou – kříž, světec – nahradil amulet jako nástroj přírodního nebo heretického čarování.

Další významný posun přineslo rozšíření tematického a výkladového spektra o pátrání po projevech magie uvnitř ortodoxie protestantských církví, které narušilo samotné základy Thomasovy výkladové linie a fakticky otevřelo cestu k vnímání racionality a nadpřirozena jako paralelních a vývojově rovnocenných jevů. Průkopnickou práci na tomto poli vykonal zejména historik německé reformace Robert W. Scribner, který od počátku 90. let v koncepčních studiích i v detailních pracích rozporoval výchozí Thomasovu tezi o klíčové úloze reformace v procesu odkouzle-

²¹⁾ Hildred GEERTZ, *An Anthropology of Religion and Magic I*, *Journal of Interdisciplinary History* 6, 1975, č. 1 (Summer), s. 71–90. Vedle výtek teoretické inkonsistence, evropocentrismu a přebírání dobových klasifikací uvádí H. Geertz řadu věcných i interpretačních omylů, které v Thomasově práci shledala. Thomasova odpověď *An Anthropology of Religion and Magic II*, tamtéž, s. 91–110.

ni.²²⁾ Scribner položil základy pro zpochybnění tohoto procesu jako takového, i když se pozdější následovníci vydali dalšími cestami, především směrem k modernizačním kontextům 19. a 20. století ve smyslu emancipace procesu odkouzlení od oblasti náboženství a případné sekularizace, kterou nahradila mnohem širě pojatá desakralizace.

Jednotlivé tematické a výkladové výboje doprovázelo širší přehodnocení konceptuální. Přímochaře evoluční binární model „zastaral“ s definitivním rozpadem dominantního západního příběhu s jeho teleologickým pojetím modernizace a důrazem na univerzálnost evropské zkušenosti. Diskursy postmodernismu a postkolonialismu, které rozbily dosavadní monopolní subjekty západních historických narativů s jejich normami a odchylkami a poskytly teoretický rámec pro zásadní revizi schémat o pozitivní nadvládě osvícenského rozumu a všelidských hodnotách sekulárního, vědeckého humanismu, otrásl autoritou uznávaného historika novověku Petera Gaye, který ještě v roce 1978 napsal, že „osvícenství vyčistilo moderní svět od jedu náboženství“.²³⁾ Tento atak však vycházel z dosti odlišných pozic, než tomu bylo v případě frankfurtských marxistických dialektiků. Od počátku 90. let v akademických kruzích strmě rostl zájem o antropologicky pojaté dějiny náboženství, a to včetně průběžných projevů *zakouzlení* – lidové magie, zázraků, zařikání, nadpřirozena všeho druhu, ale i novodobého okultismu, mesmerismu, tajných a teosofických společností.²⁴⁾

²²⁾ Robert W. SCRIBNER, *Popular Magic and the „Disenchantment of the World“*, Journal of Interdisciplinary History 22, 1993, č. 3 (Winter), s. 475–494; TÝŽ, *Reformation and Desacralization: From Sacramental World to Moralised Universe*, in: Ronnie Po-Hia Hsia – Robert W. Scribner (edd.), *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Wiesbaden 1997, s. 75–92.

²³⁾ Cit. podle J. SHEEHAN, *Enlightenment*, s. 1065; stojí za zmínku, že Peter Gay, autor vlivné práce *The Enlightenment: An Interpretation* (1966), jako židovský emigrant před nacismem sdílel životní příběh s představiteli frankfurtské školy. Dědictví raného marxismu v pracích kultovních autorů postmodernismu, mezi jehož průkopníky patřila právě Horkheimerova a Adornova konceptualizace židovské jinakosti (*otherness*), je západními badateli běžně přiznáváno, srov. např. Robert YOUNG, *White Mythologies: Writing History and the West*, London – New York 1990; James MILLER, *The Passion of Michel Foucault*, New York 1993.

²⁴⁾ K tomuto účelu byly zřizovány příslušné nadace, univerzitní katedry a výzkumná centra; v roce 2000 existovalo jen v USA deset vysoce dotovaných „center excellence“, působících mimo jiné na prestižních univerzitách Princetonu a Yale, která se zabývala náboženstvím v historické perspektivě a jeho místem ve společnosti. Na výročním zasedání Americké historické asociace v roce 2012 byly daleko nejpočetněji (s výjimkou dějin Latinské Ameriky) zastoupeny tematické panely věnované dějinám náboženství a církvi: Společnost pro dějiny církvi organizovala 36 panelů, Americká katolická historická asociace 31 panelů (Program of the 126th Annual Meeting. American Historical Association, Chicago, January 5.–8. 2012).

Historikové si s tímto novým, objemným výzkumným portfoliem poradili v několika směrech, a to ve smyslu tematickém i konceptuálním. Úsilí vypořádat se s prokazatelnou existencí nejrůznějších projevů mimorozumového myšlení a konání v osvětském a modernizujícím se světě, ať již uvnitř náboženství, či mimo něj, vyvolalo v život relevantní výkladové teorie a modely, které byly zase zpětně podrobovány kritické reflexi. Rozbití univerzálního evropského příběhu, spojujícího do chronologicko-logického celku osvětenství, modernizaci, pokrok a vědecké poznání, a postupné vynořování se multifasetového a rozvětveného jiného světa – světa postmoderní jinakosti – si vynutilo alternativní interpretace, které musely rezignovat na lineární perspektivu, ale zároveň nabídnout náhradní explanativní model. Výchozí inspirací byly práce francouzských postmoderních guruů, ale v anglosaském světě se od počátku 90. let objevovaly pionýrské studie, které v duchu tradičního empirismu byly spíše než na teoretických premisách založeny na snaze uspořádat a vyložit zcela konkrétní historický materiál, vymykající se osvětsko-modernizačnímu paradigmatu. Novátorské byly souhrnné studie S. J. Tambiah publikované v knize *Magie, věda, náboženství a šíře racionality* a poté koncepčně nedůsledná, ale faktograficky bohatá obsáhlá syntéza L. Dastonové a K. Parkové *Zázraky a řád přírody*. Další směr ukázaly obecněji zaměřené práce Owena Davise z přelomu století *Čarodějnictví, magie a kultura 1736–1951* a sborníky, jež vydal spolu s Willemem de Blécourtem *Čarodějnictví a magie v osvětské Evropě* či *Populární magie v moderní Evropě*, dovádějící rehabilitaci světa kouzel do současnosti.²⁵⁾ Paralelně se od 90. let rozvíjelo intenzivní bádání o jednotlivých modech „zakouzlení“ v osvětském věku, a to speciálně v protestantském, tedy údajně odkouzleném milieu restaurační Anglie. Konkrétní témata zpracovávaly významné studie a monografie s příznačnými názvy: *Zázraky v poreformační Anglii*, *Víra v duchy a duchařské historie v Anglii 18. století*, *Zázračný protestantismus: porody monster v poreformační Anglii* či *Věk zázraků: Proroctví, politika a Prozřetelnost v Anglii 1657–1727*, přítomnost magie badatelé sledovali na příkladu zázračných pramenů či nadpřirozené interpretace fyzického postižení.²⁶⁾

²⁵⁾ Stanley Jeyaraja TAMBIAH, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge (UK) 1990; Lorraine DASTON – Katharine PARK, *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*, New York – Cambridge (Mass.) 1998; Owen DAVIS, *Witchcraft, Magic and Culture, 1736–1951*, Manchester 1999; Owen DAVIS – Willem DE BLÉCOURT (edd.), *Witchcraft Continued: Popular Magic in Modern Europe*, Manchester 2004; Owen DAVIS – Willem de BLÉCOURT (edd.), *Beyond the Witch Trials: Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*, Manchester 2004.

²⁶⁾ Alexandra WALSHAM, *Miracles in Post-Reformation England*, in: Kate Cooper – Jeremy Gregory (edd.), *Signs, „Wonders and Miracles“: Representations of Divine Power in the Life of the Church*, Woodbridge 2005, s. 273–306; Sasha HANDLEY, *Visions of an Unseen World: Ghost Beliefs and Ghost Stories in Eighteenth-Century England*, London 2007; Julie CRAW-

Teoretické uchopení nově objeovovaného materiálu se ubíralo několika směry, které chce studie alespoň stručně zmínit. Jedním z nejjednodušších explanativních modelů byla trvající převaha chronologického hlediska, v němž však byla linearita nahrazena cyklickou perspektivou. Nadpřirozený svět, inherentní součást lidské zkušenosti, nikdy nezmizel, jenom se v periodických návratech, odpovídajících střídání sociokulturních proudů a jejich reflexi v kolektivní mentalitě, střídavě zvyšoval, a to zejména v průběhu celospolečenských krizí, vymykajících se zažitým způsobům chápání světa, a opět ustupoval v dobách, které nekladly mimořádné nároky na pochopení a plnění daných, víceméně ustálených sociálních funkcí. Jako podpůrný důkaz sloužily nepochybné příklady různých sociálních vrstev k mystice, magii, proroctvím a očekávání zásahu nadpřirozených sil v nejistých a nebezpečných poměrech, kdy individuální i kolektivní nástroje kontroly vlastního osudu přestaly účinkovat.²⁷⁾ Nad mechanickou cykličností, odrážející přímočaře zákon akce a reakce, tak spíše převládal instrumentální výklad intenzity nadpřirozena v nepravidelných vlnách, rezonujících s nejrůznějšími celospolečenskými procesy.²⁸⁾

Sofistikovanější, strukturovanější a z hlediska poznání nepochybně inspirativnější přístup představuje hojně diskutovaný, nicméně realistické jádro obsahující koncept kulturní diferenciacce, podle něhož se Bachtinova vertikálně demokratická (karnevalová) kultura pozdního středověku a renesance, spojující kouzla s příjemným okouzlením, někdy v průběhu raného novověku rozpadla na elitní a lidovou vrstvu.²⁹⁾ Právě s rozvojem osvícenského racionalismu, personifikovaného ve vědeckém poznání, mělo dojít k separaci této „pokrokové“ složky výkladu světa do elitních intelektuálních a posléze sociálních skupin, zatímco základy, zjevení a magické formule se staly podstatnou součástí, ne-li základem kultury lidové. Ta byla

FORD, *Marvelous Protestantism and Monstrous Births in Post-Reformation England*, Baltimore – London 2005; William E. BURNS, *An Age of Wonders: Prodigies, Politics and Providence in England, 1657–1727*, Manchester 2002. Fenoménu posvátných a zázračně uzdravujících vod se věnovala ve studiích zejména Alexandra Walsham. Pozornosti badatelů naproti tomu unikly různé magické a okultní návody, standardně přítomné v populárních osvětových příručkách (tzv. Aristotelích) a domácích lékařích; pro kolonie srov. Otho BEALL, *Aristotle's Master-Piece in America: A Landmark in the Folklore of Medicine*, William and Mary Quarterly 20/2, 1963, s. 297–222.

²⁷⁾ V domácí historiografii v tomto ohledu zasluhuje zvláštní pozornost kontextuální kmenologické bádání, srov. příkladnou práci Vladimír URBÁNEK, *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám pobělohorského myšlení*, České Budějovice 2008; autor ovšem podrobně zkoumá určitou ucelenou epochu, nikoli dlouhodobý trend.

²⁸⁾ Srov. A. WALSHAM, *The Reformation*, s. 519n.

²⁹⁾ Viz zejména Michail M. BACHTIN, *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekovja i renessansi*, Moskva 1965 (česky *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 1975).

delegována na primitivnější část společnosti, definovanou sociálním postavením (třídou), genderem a také věkem; náležely sem tedy nejen chudší a méně vzdělaní muži, ale i ženy, děti či naopak staří a jinak marginalizovaní či ze společnosti vyřazení jedinci (vědmy, zařikávači). Tuto perspektivu můžeme ostatně nalézt již v raných liberálních úvahách o povaze sociální organizace; tak John Locke v *Rozumnosti křesťanství* zdůraznil význam iracionální víry jako sociálního normativu pro tu velkou část lidstva, která není schopna intelektuálních výkonů racia a ani na ně nemá čas.³⁰⁾

S rozvojem občanské společnosti, vznikem masové kultury a převahou plebejského prvku ve veřejném životě pak v průběhu modernizace zákonitě došlo i k intenzifikaci a rozšíření nejružnějších projevů iracionality, navíc – zejména na sklonku 19. století – hledajících v duchu převládajícího dobového tónu propojení s prestižním diskursem pozitivní vědy. Nejen v dobových rasových teoriích, ale i v jejích nejuznávanějších výkonech, udávajících na desetiletí profil revolučního, „objektivního“ pohledu na společnost a individuum, nalezneme toto inherentní propojení vědy a magie. Tomu nasvědčuje nejen Marxova metaforická rétorika strašidel, duchů a fetišů,³¹⁾ ale především Freudův systematický pokus o vědeckou racionalizaci manipulace s duševním světem individua, tradičně náležející do spektra magických praktik. Těmito pochody a srůsty se iracionální/nadpřirozený svět postupně integroval do moderny jako její rovnocenná součást a ztratil stigma postlineární (binární) „lidovosti“ či sociální a kulturní marginalizace.

Další výkladovou multiplikaci pak vyvolalo postmoderní zmnožení subjektu, základem zpochybnění binarity elity a masy (také v kulturním smyslu), centra a periferie, vědy a magie. Na konci 90. let se tak z jednotlivých prací postupně formuje model tzv. antinominálního výkladu kouzel a odkouzlení jako souběžných jevů a procesů, přítomných v komplexní tvářnosti modernity, jenž je přímou antitezí Thomasova výkladu. K tomuto trendu ovšem podstatně přispěla sociologizace a antropologizace fenoménu moderní vědy, poukazy na její magický a hermetický původ a na její strukturálně zastupitelskou úlohu v kosmologii, kde od 18. století postupně nahradila roli univerzálního, vševědoucího božstva, popřípadě spasitele.

³⁰⁾ John LOCKE, *Reasonableness of Christianity*, London 1695.

³¹⁾ Vedle rétoriky poukazovala řada „revizionistických“ teoretiků a sociologů na výrazné iracionální prvky v samotné systémové konstrukci marxismu (mesianismus dělnictva, eschatologický dějinný koncept), mezi jinými Arnold KÜNZLI, *Entfremdete Paradies. Der Kommunismus auf dem Wege zur Wirklichkeit*, Wien 1963; TÝŽ, *Karl Marx. Eine Psychographie*, Wien – Frankfurt am Main – Zürich 1966 (v češtině stručně TÝŽ, *Proletariát jako národ izraelský*, Sešity pro literaturu a diskusi 1969, č. 31, s. 24–26); Jules MONNEROT, *Sociologie du communisme*, Paris 1949; Leszek KOLAKOWSKI, *Glównie nurty marksizmu: powstanie, rozwój, rozklad*, Paryž 1976–78.

Věda tedy znamená nové zakouzlení, nový prostor pro slepou důvěru v nadpřirozeno, kouzla a magické postupy a jejich guru – vědce.

Vedle odmytizování kultu vědecké objektivitě a rozostření dosud nepřekročitelné dělící čáry mezi vědeckým poznáním a magií zůstává ovšem podstatnou součástí evropského civilizačního portfolia oblast iracionality a nadpřirozena jako taková, bez viditelného vztahu k vědeckému diskursu. V posledních letech vznikla celá plejáda prací odhalujících právě tuto historiky dlouho opomíjenou součást novodobé minulosti, které je možno systemizovat do několika oblastí. Prvním velkým tematickým okruhem, který v 90. letech do značné míry opanoval raně novověké bádání, se stal fenomén čarodějnictví a čarodějnických procesů. Čarodějnictví se zkoumalo především ve vztahu k rodící se protestantské „lidové“ kultuře 16. a 17. století s jejím všudypřítomným světem nadpřirozena a magie.³²⁾ Vedle (ostatně řídkého) výskytu čarodějnictví zkoumali historikové v revoluční, restaurační a poststuartovské, tedy osvětské Anglii přítomnost dalších projevů zakouzlení: zázraků, zjevení, pověr, lidové magie, magického léčitelství, víry v nadpřirozené bytosti (andělé, démoni), monster, lidových, především ženských a dětských proroků či mystiků, ale i výskyt svatých míst a posvátných (magických) období, půstů, jeremiád. Co se týče raně novověké britské Ameriky, průkopnickou práci odvedli na tomto poli zejména David Hall, Richard Godbeer a Jon Butler, kteří v podrobných studiích prokázali přítomnost magie a nadpřirozena nejprve v přísně racionálním biblickém společenství puritánské Nové Anglie a poté v „osvětském“ koloniálním prostředí 18. století.³³⁾ Zvláštní odvětví pak tvoří práce dokládající propojení magie (herme-

³²⁾ K diskusi o existenci dvojí kultury zejména v reflexi „bachtinovského kultu“ 70. let 20. století (srov. např. Michael GARDINER, *The Dialogics of Critique: M. M. Bakhtin and the Theory of Ideology*, London – New York 1992, zvl. s. 59n.) viz základní práce Peter BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York 1978; Robert MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris 1978 (angl. jako *Popular Culture and Elite Culture in France 1400–1750*, Baton Rouge 1985), v kontextu vztahu protestantství a magie zejména Robert W. SCRIBNER, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London 1987. K rozdělení kultury dále množství další literatury, přehledně např. v Dominick LACAPRA – Steven KAPLAN (edd.), *Modern European Intellectual History*, Ithaca – London 1982. Literaturu k čarodějnictví vzhledem k početnosti ve všech euroamerických národních historiografích nemá smysl uvádět ani výběrově; pro koloniální britskou Ameriku viz Svatava RAKOVÁ, *Anglické kolonie v severní Americe 17. století*, Praha 1997, s. 371–374.

³³⁾ David HALL, *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Belief in Early New England*, New York 1989; Richard GODBEER, *The Devil's Dominion: Magic and Religion in Early New England*, Cambridge 1992; Jon BUTLER, *Magic, Astrology, and the Early American Religious Heritage, 1600–1760*, *American Historical Review* 84, 1979, č. 2, s. 317–346. Na fenomén jeremiád se zvláště specializoval Sacvan BERKOVICH (*The American Jeremiad*, Madison 1978), zkoumal je však spíše jako součást puritánské ortodoxie a praxe než s ohledem na magický akcent.

tismu, okultismu, alchymie, astrologie) a vědy u zakladatelů moderního vědeckého poznání a velikánů tzv. vědecké revoluce 17. století, a to nejen Roberta Bayla či Henryho Moora, ale i samotného Isaaca Newtona; magický původ Londýnské Královské společnosti jako tajného spolku zasvěcených byl již také britskými historiky doložen.³⁴⁾ Studie o roli vědce jako raně moderní náhražky velekněze, promítnuté mimo jiné do postavy Baylovy, se ostatně objevila již na počátku 50. let 20. století, kdy se ale ukázala být předčasně zrozeným dítětem bez následovníků.³⁵⁾

Interpretační zálužnost výzkumu nadpřirozena v raně novověké lidské zkušenosti a různých způsobů jeho recepce i instrumentální reakce, tedy magie, lze na závěr doložit několika konkrétními příklady z anglosaské, tedy protestantské obecní praxe. Prvním je epizoda Johna Godfreye, obchodníka, pastevece a zvěrolékaře, jenž se mezi léty 1640–1670 v novoanglickém okrese Essex, kde žil, opakovaně dostával před soud pro nařčení z čarodějnictví, která záměrně sám provokoval, a po každé byl osvobozen díky úporné snaze magistrátu a soudců vyložit jeho údajně nadpřirozené kompetence logickým, racionálním způsobem.³⁶⁾ Podobně se zachovali úředníci, lékaři a soudci jedné obce v restaurační Anglii, konfrontovaní s objektivně doloženým porodem monstra, v tomto případě dospělé kočky, a všemi silami se snažili odhalit mimořádnou událost jako podvod – což se k jejich lítosti nepodařilo.³⁷⁾ A do třetice zkušenost Johna Winthropa, dlouholetého guvernéra puritánské kolonie Massachusetts: když se náboženským disidentkám a jeho politickým oponentkám Ann Hutchinsonové a Mary Dyerové opakovaně rodily znetvořené děti, místo nabízejícího se propagačního využití poslal na místo nejlepší lékaře, aby v duchu tehdejšího vědeckého poznání odborně diagnostikovali příčinu deformací.³⁸⁾ I z těchto výběrových ukázek je patrné, že binární, cyklický i antinomiální výklad mají k dispozici široké pole pro výkladové nuance.

³⁴⁾ Mimo známý kontext J. A. Komenského srov. např. Piyo M. RATTANSI, *The Intellectual Origins of the Royal Society*, Notes and Records of the Royal Society of London 23, 1968, č. 2, s. 129–143. Soustavný výzkum symbiózy novodobé vědy a magie lze datovat do počátku 90. let, srov. David LINDBERG – Robert S. WESTMAN (edd.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge 1990.

³⁵⁾ Stephen F. MASON, *Science and Religion in the 17th Century England*, Past and Present 3, 1953, s. 28–44.

³⁶⁾ John DEMOS, *John Godfrey and His Neighbors: Witchcraft and the Social Web in Colonial Massachusetts*, William and Mary Quarterly 33, 1976, č. 2, s. 243–265.

³⁷⁾ David CRESSY, *Travesties and Transgressions in Tudor and Stuart England: Tales of Discord and Dissensions*, New York 2000.

³⁸⁾ James Kendall HOSMER (ed.), *Winthrop's Journal „History of New England“ 1630 – 1649*, New York 1908, sv. 1, s. 261–263; 271–272; k případu též Anne Jacobson SCHUTTE, „Such Monstrous Births: A Neglected Aspect of the Antinomian Controversy. American Quarterly 38/1, 1985, s. 85–106.

Svatava R a k o v á

DISENCHANTMENT AS AN ANALYTICAL AND EXPLANATORY CATEGORY: THEMES, CONTEXTS, TRANSFORMATIONS

SUMMARY

The term *disenchantment* and the discourse that evolved from it are tightly connected with the efforts to describe and comprehend what has happened with the Euro-American civilization since the early modern times, to analyze this chain of events, and to structure it into a reasonable conceptual framework. The transformations of the disenchantment discourse have been related to the changing academic and sometimes – particularly after the World War II – public attitudes to the paradigmatic framework of this process generally labeled *modernization* and to the Enlightenment as its key initial stage. Since its first appearance in the Max Weber's 1918 lecture, the disenchantment has turned up to be a welcome catchword complementing the list of profiling features of the Enlightenment and modernization – secularization, *etatisation*, bureaucratization, rationalization –, being frequently used as a sub-category of desacralization or dechristianization.

The article covers the general trends in the understanding and explanation of the key terms of modernization and particularly disenchantment in the reflections of the outstanding thinkers – historians, philosophers, sociologists – through the 20th century and the relation of their views to the actual historical development. The principal questions to answer as emerging from the experience of the Nazi dictatorship, WW II and Holocaust (Shoa) were first, the historical appraisal of the Enlightenment interpreted as a point of departure to the un-human political regimes and the ascendancy of crowd rule, and second, the lasting presence of supra-natural and magic in the everyday life of the modern/postmodern, presumably desacralized and disenchanted Euro-American societies. The first problem is treated in the case study of the two founders of the so called Frankfurter School – Max Horkheimer and Theodore Adorno, and particularly of their thinking on the Enlightenment and modernity as displayed in *Dialectic of Enlightenment*. Based on the authors' experience of anti-Semitism and the Holocaust, the book could have served as a model or guide for the profound revision of the common positive view of the modernizing process including disenchantment and for the rehabilitation of the significance of magic and un-rational elements in the human social and mental life as a counter-balance of the evils of rational modernity.

The second part of the article covers the evolution of (un)acceptance of the fact of the undeniable ubiquitous presence of magic and unnatural through the Age of Reason and its interpretation and conceptualization in the post-war Anglo-American historiography. Influenced by theoretical works and taking into consideration the outcomes of detailed research, supported by the methods of new social history and related sciences (ethnology, anthropology), historians first discussed the linear view of the decline of magic resulting from the coming of the „rational“ Protestantism as presented in the cult work of Keith Thomas, gathering more and more proofs of the persistence of magic even in the strictly protestant (and later religiously lukewarm, „rational“) communities through the last three centuries. Step by step they have broadened the scope of topics demonstrating various faces of „modern“ magic: not only traditional pre-Christian magic rituals or superstitions, but prophecies, witchcraft, miracles, wonders, prodigies, monsters/monstrous births, healing places, ghosts, etc., allegedly within the bounds of the Christian faith. Attacking the whole conceptual framework of the modernizing process, they have aspired to substitute it with the alternative one, namely the binary, cyclical, or antinomial model or the concept of dual culture (popular and elite), which would comprehend the parallel existence of both worlds – rational and magic. In spite of this influential current in recent historiography, the deeply rooted view of the Enlightenment and modernization as a basically positive process in the Euro-American and even global experience is still prevailing in the public opinion and among many contemporary intellectuals.

Translated by author

II

LITERATURA

Imrich NAGY, Erasmus Rotterdamský a jeho svet (Úvahy o dobe, človeku a spoločnosti 16. storočia), Kraków, Spolok Slovákov v Poľsku: Towarzystwo Słowaków w Polsce – Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici 2012, 179 s.

Mimořádně rozsáhlé, do mnoha oborů zasahující literární a pedagogické činnosti nizozemského humanisty, teologa, filozofa a jazykovědce Erasma Rotterdamského († 1536) odpovídá také dlouhá řada novodobých prací rozmanité proveniencie, které jsou věnovány životu a dílu této výrazné osobnosti pozdně středověké a raně novověké křesťanské Evropy. V záplavě dosavadních titulů (z bohemikálních příspěvků je třeba vedle dřívějších pojednání Michala Svatoše nejnověji upozornit na nedávno vydaný sborník *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*)¹⁾ by tak mohla zapadnout útlá monografie slovenského historika Imricha Nagye. Byla totiž vydána v nákladu pouhých 100 kusů, a to za součinnosti slovenského krajanského sdružení v Polsku a autorovy domovské instituce, banskobystričské univerzity. Při přípravě této kulturně-historicky zaměřené knihy se Imrich Nagy mohl opírat o četné vlastní analytické studie, jimiž obohatil „erasmovské“ bádání v uplynulých letech.²⁾

Recenzovaná monografie je rozčleněna do čtyř oddílů, v nichž postupně přicházejí ke slovu životní osudy Erasma Rotterdamského, jeho myšlenkový svět konfrontovaný s kulturním a nábožensko-politickým klimatem soudobé Evropy, vybrané aspekty Erasova literárního díla, jeho pozice mezi evropskou intelektuální elitou a konečně okruh jeho stoupenců a následovníků. V prvním oddíle, nazvaném *Erasmus a jeho život*, je přehledně načrtnuto myslitelovo curriculum vitae od chronologicky sporného narození (z více let zvažovaných v této souvislosti se I. Nagy kloní k roku 1469) přes vstup do řádu augustiniánů kanovníků v roce 1487, studium teologie a sbírání prvních pedagogických zkušeností při doučování dětí v Paříži, období univerzitní peregrinace a navazování kontaktů s dalšími evropskými humanisty, složité vymezování Erasova vztahu k reformaci až po basilejský epilog učencova života.

Druhá část knihy je opatřena titulem *Erasmus a jeho myšlienky*. Přináší nejprve zhodnocení názorů Erasma Rotterdamského na kult světců, které vystihovaly jeho ambivalentní vztah k reformačním proudům: oscillovaly mezi odsuzováním reformačního obrazoborectví na jedné straně a s reformací souznící kritikou formalistické úcty k relikviím a kupčení s nimi na straně druhé. Dále I. Nagy sleduje vývoj

¹⁾ Tomáš NEJESCHLEBA – Jan MAKOVSKÝ (edd.), *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*, Brno 2012.

²⁾ Srov. jejich přehled ve výběrové „erasmovské“ bibliografii v recenzované práci, s. 151–152.

Erasmových politických názorů v první třetině 16. století. Přednostně věnuje pozornost tomu, jak se v literárním díle i veřejném vystupování velkého evropského humanisty uplatňovala jeho pacifistická idea a jak se postupně přizpůsobovala politické realitě. Při zprvu důsledném odmítání války se Erasmus Rotterdamský stavěl rezervovaně i k válčení s Turky, avšak pod dojmem fatální moháčské bitvy, v jejímž důsledku začala být osmanská hrozba v širším kontextu křesťanské Evropy vnímána podstatně intenzivněji než dříve, svůj postoj přehodnotil. V návaznosti na politické myšlení sv. Augustina a jím formulované principy tzv. spravedlivé války rozpracoval ve svých textech koncept „nevyhnutelné války“.

Třetí oddíl *Erazmus a jeho ideální vladař* se z různých zorných úhlů zabývá spísem „O výchově křesťanského vladaře“ (*Institutio principis Christiani*), poprvé vydaným v Basileji roku 1516.³⁾ Imrich Nagy rozebírá obsah tohoto díla, jímž vedle Erasmoveho pacifismu prostupuje mnoho dalších myšlenek, namnoze nadčasově glošujících veřejný život – a neodrážejících tedy jen a pouze politickou realitu Evropy na počátku 16. století. Erasmyův pohled na evropské křesťanské státy byl výrazně pesimistický, naplněný šíravou kritikou životního stylu společenských elit (nalezneme v něm mimo jiné i odsudky módního zájmu o astrologii a alchymii). Navzdory tomu, že Erasmus Rotterdamský první vydání díla dedikoval mladému Karlovi V. Habsburskému a druhé (z roku 1518) jeho dědovi Maxmiliánovi I., neváhal do něj začlenit kritické nářky na habsburskou matrimoniální strategii jako klíčovou součást utilitaristické dynastické politiky Rakouského domu. I. Nagy pak věnuje rovněž pozornost tomu, jak se Erasmus v souladu s odmítáním absolutistických principů vlády vyjadřoval k dobovým daňovým systémům, jejichž postmedievální proměny dnes vnímáme jako průvodní jev přerodu středověkých státních útvarů ve státy moderního typu. Ve stupňujícím se a zároveň nerovnoměrném zatěžování obyvatelstva daněmi spatřoval Erasmus velmi nebezpečný trend, který podle jeho přesvědčení mohl vést až k ozbrojeným střetům nejnižších společenských vrstev s vládnoucími strukturami. Své apely na úsilí zamezit dalšímu vyhrocování majetkové nerovnosti doplnil o návrhy konkrétních opatření. Vedle požadavku na snížení daní u těch komodit, které byly předmětem každodenní spotřeby nemajetných, se v jeho díle objevuje i pasáž, již lze interpretovat jako doporučení progresivního zdanění. V následujících podkapitolách třetího oddílu recenzované práce popřává Nagy prostor představení myšlenkových zdrojů formování politických názorů Erasma Rotterdamského, a to jednak antických pramenů (děl Cicerona, Platóna, Aristotela, Seneky, Xenofóna, Plútarcha a dalších), jednak křesťanských východisek (vedle biblických textů šlo především o dílo sv. Augustina).

³⁾ Viz recentní domácí edici, v níž je k latinskému textu tohoto Erasmoveho díla připojen český překlad – Daniel KORTE (ed.), *Erasmus Rotterdamský: O výchově křesťanského vladaře – Institutio principis Christiani*, Praha 2009, se zevrubným úvodem z pera Michala Svatoše.

Poslední, čtvrtá část Nagyovy monografie, nazvaná *Erasmus a erasmovci*, pojednává nejprve o spisu „Křesťanská vdova“ (*Vidua Christiana*). Toto dílko, které napsal na pozadí svého sporu s Martinem Lutherem, věnoval Erasmus Rotterdamský královně Marii Uherské, vdově po Ludvíkovi Jagellonském, a 28. května 1529 ji ho nechal doručit do Znojma (v bohemikálním kontextu stojí také za zmínku, že prvním převodem tohoto textu z latiny do jiného jazyka byl jeho český překlad, vydaný roku 1595 v Praze). Imrich Nagy podrobně rozebírá obsah spisu, v němž kromě Erasmove obligátního pacifismu přicházejí ke slovu otázky týkající se vztahu muže a ženy v manželství, především ale problematika vdovství. Životní náplní vdov by podle Erasmových představ měla být činnost ve prospěch křesťanské společnosti (Nagy v tom shledává myšlenkovou předzvěst moderního ideálu ženské emancipace). Vzorem aktivní mladé vdovy byla v humanistově podání právě Marie Uherská, neboť se neoddaávala neplodnému žalu nad ztrátou partnera – na rozdíl od mnohých žen v obdobném postavení, které se po smrti svých choťů stáhly do kontemplativního závětrí klášterních komunit. Ve zbytku čtvrtého oddílu se I. Nagy dotýká exkluzivního postavení Erasma Rotterdamského coby „knížete humanistů“ v univerzální síti vzdělců, pro niž se vžil označení *res publica litteraria*. Zejména si všímá vztahů mezi Erasmem a dalším významným humanistou, pozdějším ostrihomským arcibiskupem a uherským primasem Mikulášem Oláhem (1493–1568). Nagy zde přichází s korekcí starších představ o ryze účelovém charakteru „přátelství“ obou učenců. Nepopírá sice, že Erasmus chtěl prostřednictvím politicky činného a vlivného Oláha navázat těsnější kontakty s dvorem Marie Uherské (v době, kdy již byla mistodržitelkou v Nizozemí), a že naopak Mikuláš kalkuloval s Erasmovým vlivem u dvora Karla V. Habsburského, nicméně přesvědčivě dokládá, že Oláh se stal skutečným uvědomělým erasmovcem a zůstal jím až do konce svého života.

Kniha Imricha Nagyeho nepřichází s vyčerpávajícím všestranným zhodnocením mnohovrstevné osobnosti Erasma Rotterdamského (snad proto tu autor poněkud překvapivě rezignoval na závěrečné shrnutí), není to však ani jejím úkolem. Přínos recenzované práce spočívá především v tom, že zasvěceně a současně čtenářsky přístupnou formou hodnotí vybrané, zčásti dosud jen málo známé aspekty díla učenice celoevropského formátu, kterému se dostalo patetického přívěska „kníže humanistů“. Zároveň ovšem tato kniha představuje vítaný příspěvek k poznání duchovního klimatu na rozhraní středověku a novověku, tedy v době, kdy musela křesťanská Evropa čelit vystupňované vnější hrozbě ze strany expanzivní osmanské říše a rovněž vnitřnímu ohrožení, plynoucímu ze střetů mezi stoupenci a odpůrci reformačních myšlenkových proudů. Nagyova erasmovská sonda do dobové intelektuální reflexe rozbouraného světa první třetiny 16. století by rozhodně neměla uniknout pozornosti českých historiků a ostatních zájemců o dějiny.

Christina HOFMANN-RANDALL, *Das spanische Hofzeremoniell 1500–1700*, Berlin, Frank & Timme 2012, 307 s.

Každá raně novověká problematika, která od 19. století poutá pozornost evropské historiografie, má svá klasická díla. Ta většinou stála na jejím samém počátku nebo zásadním způsobem změnila pohled na ni. Mezi takováto paradigmatická díla, citovaná pozdějšími autory téměř povinně jako nezpochybnitelné pilíře dalšího výzkumu, patřila v oblasti bádání o dvorském ceremoniálu práce Christiny Hofmann-Randall s prostým názvem *Das spanische Hofzeremoniell 1500–1700*. Vyšla poprvé již roku 1985, aniž by se jí dostalo v české (či československé) oficiální historiografii sebemenší pozornosti. A když vyšla znovu roku 2012 v berlínském nakladatelství Frank & Timme, opět nevzbudila tolik žádanou diskuzi nad pojetím a přístupem ke studiu tak zásadní problematiky, jakou je bezesporu formování a fungování španělského dvorského ceremoniálu, jehož vliv na ceremoniální praxi raně novověké Evropy nebyl malý. Přitom je celkem příznačné, že až do nedávné doby chyběl na území České republiky jakýkoli exemplář některého z vydání této práce.

Christina Hofmann-Randall vystudovala v Erlangenu hispanistiku, novější dějiny a slavistiku a hned její první kniha o španělském dvorském ceremoniálu, vycházející z její magisterské práce,¹⁾ dosáhla věhlasu, o čemž svědčí dvojí vydání tohoto díla. Přesto hlavní profesní zájem autorky byl a i nadále zůstává spjat s dějinami knižní kultury. V současné době (od roku 1999) vede Christina Hofmann-Randall sbírku rukopisů a grafických listů Univerzity Erlangen-Nürnberg.²⁾ V této oblasti publikovala několik významných studií a redigovala obsáhlý katalog (ilustrovanou bibliografii) jednolistů z této sbírky.³⁾ Jejím druhým zájmem jsou potom regionální dějiny středních Frank opět se zaměřením na ikonografické prameny, město Erlangen⁴⁾ a zdejší dvůr⁵⁾. Právě v katalogu výstavy o erlangerském dvoře jako vdovském sídle tří markraběnek v průběhu 18. století se alespoň vzdáleně vrátila na začátek své vědecké kariéry. Téma, s nímž vstoupila do vědeckého světa, totiž dále neroz-

¹⁾ Christina HOFMANN, *Das Burgundisch-Spanische Hofzeremoniell. Anfänge, Ausprägung und Tradierung bis 1549*, Magisterarbeit Universität Erlangen-Nürnberg, Erlangen 1981.

²⁾ Předtím pracovala v univerzitní knihovně nejmenšího univerzitního města v Evropě, v hornobavorském Eichstättu (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt). K tomu Christina HOFMANN-RANDALL, *Die Flugschriften der Universität Eichstätt*, Wiesbaden 1990.

³⁾ TÁŽ, *Die Einblattdrucke der Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, Erlangen 2003*; TÁŽ, *Text und Bild: europäische Buchkultur aus 5 Jahrhunderten*, Erlangen 2011.

⁴⁾ Christina HOFMANN-RANDALL – Andreas JAKOB, *Erlanger Stadtansichten: Zeichnungen, Gemälde und Graphiken aus sieben Jahrhunderten*, Nürnberg 2003.

⁵⁾ Christina HOFMANN-RANDALL (ed.), *Das Erlanger Schloß als Witwensitz, 1712–1817: eine Ausstellung der Universitätsbibliothek*, Erlangen 2002.

vinula, ani druhé vydání knihy *Das spanische Hofzeremoniell 1500–1700* se od toho prvního příliš neliší, byť autorka doplnila některou novější literaturu.

V recenzované knize výrazně převažují popisné prvky nad analytickými částmi. Nezřídka se tak její jednota rozpadá do množství jednotlivin, což je zřejmé již při letmém pohledu na obsah. Přitom zvolená podtémata jsou řazena logicky a při důkladnějším zpracování by mohla přinést skutečně hluboký vhled do fungování daného ceremoniálního systému. Po obecném terminologickém vymezení dochází k představení španělského ceremoniálu jako výslednice spojení vyspělého burgundského ceremoniálu, o němž existuje již dnes rozsáhlá literatura včetně pramenných edic (zásluha Wernera Paraviciniho), a středověkých španělských dvorských praktik, o kterých však víme poměrně málo. Následuje soupis pramenů k recepci burgundského ceremoniálu na Pyrenejském poloostrově po roce 1548, kdy přistoupil Karel V. oficiálně k transformaci svého královského dvora podle vzoru dvora burgundských vévodů, jejichž se cítil být pokračovatelem (minimálně v oblasti Španělského Nizozemí). Další dvě kapitoly (o dvorských úřadech a jednotlivých ceremoniích), které by měly být vrcholem celé práce, trpí zvýšenou mírou segmentace. Lze přitom přijmout nabízené hlavní dělení na veřejné a neveřejné ceremonie; poněkud problematické je však vedlejší dělení na ceremonie náboženské a světské: například veřejná procesí řazená do religiózní oblasti v sobě obsahovala implicitní i explicitní politické narážky. Podskupiny však autorka ještě dále dělí, takže se celá tematika rozpadá de facto na jednotlivé ceremoniální úkony, přičemž hlavní roli hrají prosté popisy slavností, často převzaté z díla Johanna Christiana Lüniga (*Theatrum ceremoniale historico-politicum*), které vyšlo až počátkem 18. století.⁶⁾ I za předpokladu, že se dané ceremonie změnily v průběhu dvou staletí jen minimálně (což lze podle náznaků usuzovat), zůstává hlavním dluhem předkládané práce analytické zhodnocení jednotlivých ceremoniálních úkonů, jejich „stopování“ do minulosti i pokus o syntetické posouzení v rámci relativně koherentního celku španělského ceremoniálního systému. Totéž platí i pro kapitolu o významných okamžicích královnina dvora. Přitom je autorka schopna hlubšího vhledu do celé problematiky, jak ostatně dokazuje v kapitole o dvorské módě, v níž však vychází především ze sekundární literatury, nebo v podkapitole o pohřbívání španělských králů, kde vhodně kombinuje popis události s jeho teoretickým ukotvením či stavebními dějinami Escorialu. Na druhou stranu při popisu holdování kastilských a leónských cortesů v prostoru klášterního kostela San Jerónimo by chtělo řadu jednotlivin blíže osvětlit (například rozdílný způsob zacházení s představiteli městských reprezentací Burgosu a Toleda, výsadní postavení hrabat Oropesa atd.).

⁶⁾ Johann Christian LÜNIG, *Theatrum ceremoniale historico-politicum oder Historischer und Politischer Schau-Platz aller Ceremonien I-II*, Leipzig 1719–1720.

Trochu disparátně pak v textu působí dlouhá řada seznamů dvorských funkcí (Hofstaatslisten) v rámci desáté kapitoly, kde je jejich edice doplňována krátkými komentáři. O konkrétních osobách, jež tyto funkce zastávaly, se však čtenář příliš nedozví. Ačkoli autorka zná základní práce o sociologii dvora včetně díla Norberta Eliase či Huberta Christiana Ehalta, zůstává její dílo ze značné míry metodologicky uzavřeno před sociologickým přístupem ke dvorskému organizmu. Společenské síť vytvořené v rámci dvorského ceremoniálu jsou přitom základním stavebním kamenem dvora jako takového, umožňují jeho existenci jako komunikačního uzlu raně novověké politiky (Rudolf Schlögl).⁷⁾ V podání autorky recenzované knihy tak ceremoniál zůstává odosobněnou strukturou, přičemž i král je do značné míry jeho zajatcem. Statické pojetí zpracovávané látky je pouze tu a tam narušeno poznámkou o chronologickém vývoji ceremoniálních předpisů, povětšinou se však podobné upozornění týká 16. století a změn souvisejících s Karlem V. a Filipem II., dynamika století následujícího se z textu vytrácí.⁸⁾

Obsahově však jde o práci dosud nepřekonanou, což znovu podtrhuje absenci moderně zpracovaných dějin španělského dvorského ceremoniálu v raně novověké Evropě. Přestože existuje – a nejen ve španělštině⁹⁾ – řada významných prací například z pera Johna H. Elliotta¹⁰⁾ či Henryho Kamena¹¹⁾ o španělském dvorském prostředí 16. a 17. století,¹²⁾ nenacházíme v evropské historiografii historika či historičku, kteří by šli ve šlépějích Christiny Hofmann-Randall a dále propracovávali její teze o španělském dvorském ceremoniálu jako zvláštním kulturním fenoménu raně novověké Evropy.¹³⁾ Její závěry přitom stojí zcela nepochybně za zamyšlení

⁷⁾ Rudolf SCHLÖGL, *Der frühneuzeitliche Hof als Kommunikationsraum. Interaktionstheoretische Perspektiven auf die Forschung*, in: Frank Becker (ed.), *Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien*, Frankfurt am Main 2004, s. 185–225.

⁸⁾ Tento fakt lze interpretovat vzhledem k návaznosti na autorčinu magisterskou práci. Srov. pozn. 1.

⁹⁾ K tomu dále Pavel MAREK, *Problematica šlechty a raně novověkého panovnického dvora v současné španělské historiografii*, FHB 23, 2008, s. 317–337.

¹⁰⁾ Zejména John H. ELLIOTT, *Philip IV. of Spain. Prisoner of ceremony*, in: Arthur G. Dickens (ed.), *The Courts of Europe: Politics, Patronage and Royalty 1400–1800*, London 1977, s. 169–189.

¹¹⁾ Zejména Henry KAMEN, *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*, New Haven – London 1997 (poprvé vydáno již 1965, autorka recenzované knihy z tohoto díla vydatně čerpá zejména při popisu auto de fé a dalších nábožensko-politických ceremonií). Také TÝŽ, *Philip of Spain*, New Haven – London 1997.

¹²⁾ Z nejzdařilejších Salgado RODRÍGUEZ, *The Court of Philip II. of Spain*, in: Ronald G. Asch – Adolf M. Birke (edd.), *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age, c. 1450–1650*, London 1991, s. 205–244.

¹³⁾ Určitý pokus představuje obsáhlá studie Xavier SELLÉS-FERRANDO, *Das spanische Hofzeremoniell*, in: Týž, *Spanisches Österreich*, Wien – Köln – Weimar 2004, s. 135–191.

a následnou vědeckou debatu: autorka odmítá tezi o aplikaci španělského ceremoniálu na prostředí středoevropských Habsburků a dokládá, že španělský a rakouský/středoevropský ceremoniální systém vznikly nezávisle na sobě různou modifikací burgundské předlohy. Příchod španělského ceremoniálu do střední Evropy tak nespojuje s Ferdinandem I. (vychovávaným u dvora Ferdinanda Aragonského), ale až s množstvím španělských sňatků rakouské větve Habsburků v 16. a 17. století.¹⁴⁾ Zde je podle mého soudu příležitost, jak navázat na recenzovanou knihu a rozvinout její závěry v kontextu současné historiografické diskuze o povaze a struktuře kulturního transferu v prostředí dvorské společnosti. Na rozdíl od francouzského a středoevropského prostředí podtrhuje Christina Hofmann-Randall jedinečnost španělského ceremoniálu díky jeho preferenci náboženských a neveřejných ceremonií před veřejným vystupováním krále, ale i díky neexistenci některých ceremoniálních praktik běžných v okolní Evropě (např. absence korunovace). Třetím klíčovým bodem, na nějž autorka recenzované publikace naráží a který rozhodně stojí za další bádání, je posouzení významu dvorského ceremoniálu v kontextu politické kultury daného státu jako celku. Častá existence složených států v raně novověké Evropě (Anglie/Velká Británie, habsburská monarchie či právě Španělsko) se musela nutně odrazit v (ne)reprezentaci jednotlivých částí/zemí u centrálního panovnického dvora. Výsadní postavení kastilských a leónských stavů při holdování španělskému panovníkovi vypovídá mnohé o uspořádání španělského státu v době dominance Habsburků stejně jako neúčast moravských či slezských stavů na panovnické korunovaci v Čechách 17. a 18. století.

Nové vydání knihy Christiny Hofmann-Randall, bezpochyby typograficky lépe zvládnuté než první vydání připomínající strojopis na nekvalitním papíře, by rozhodně nemělo zůstat bez povšimnutí. Bohužel autorka příliš nerozšířila, ani neprohloubila záběr, s nímž napsala před téměř třiceti lety první vydání. Přitom bádání o panovnických dvorech a ceremoniálních praktikách na nich od té doby výrazně pokročilo.

Jiří Hrbek

¹⁴⁾ Srov. Thomas WELLER, *Andere Länder, andere Riten? Die Wahrnehmung Spaniens und des spanischen Hofzeremoniells in frühneuzeitlichen Selbstzeugnissen aus dem deutschsprachigen Raum*, in: Andreas Bähr – Peter Burschel – Gabriele Jancke (edd.), *Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell*, Köln – Weimar – Wien 2007, s. 41–55.

Jaroslav MILLER, *Propaganda, symbolika a rituály protestantské Evropy (1580–1650)*, Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2013, 289 s.

Nedlouho po průkopnické práci Vladimíra Urbánka o eschatologii a chiliastickém myšlení pobělohorského exilu¹⁾ obohatil Jaroslav Miller domácí bádání o další monografickou studii, která se zabývá protestantským duchovním světem a jeho veřejnými projekcemi v nejširším evropském rozměru. Proti vítěznému katolicismu, který historikům umožňuje (a vlastně podněcuje) soustředění na středoevropský, resp. habsburský politický prostor, si protestantská internacionála přímo vynucuje zkoumání poměrů v zemích mimo Svatou říši římskou, jimž se česká historická věda zpravidla věnuje jen okrajově. Jak naznačuje název, J. Miller si z bohaté nabídky zvolil žánrově různorodou produkci, v níž je – ať záměrně nebo *via facti* – přítomen propagandistický a agitační účinek. Mezi geertzovské texty, na nichž témata a nástroje protestantské propagandy zkoumá, pak vedle písemných pramenů zařadil i obnovený kult rytířských turnajů a s nimi spojených rituálů.

V úvodní partii J. Miller pojmenoval a charakterizoval hlavní témata rodícího se protestantského diskursu, jenž již z konfrontační povahy okolností svého vzniku nutně nesl znaky bojovného sebezprosazování. Na základě přečteného si čtenář může tuto matérii rozdělit zhruba do dvou skupin: je to jednak napadání a devalvace protivníka (katolická církev jako celek a jmenovitě instituce papežství), jednak budování vlastního pozitivního obrazu a jeho „prodej“ evropské diplomacii i širokým vrstvám vzdělané středostavovské veřejnosti, k níž se protestantství obracelo. První, negativní okruh autor pojednal spíše stručně v úvodu předcházejícím jádro výkladu; zvláštní zmínku si – vedle pasáže věnované mezinárodní tradici mučedníků pravé víry – zasluhuje poukaz na dobové odmítání latiny, jež vedle požadavku srozumitelnosti biblických textů obsahovalo jasný, v historiografii však mnohem méně akcentovaný protiřímský náboj. Veškerou erudici a analytickou pozornost pak věnoval J. Miller genezi a výbavě ideové skladby protestantské identity a jejím případným proměnám. Vymezování se proti katolické a papežské „hydře“ ovšem veškerou touto produkcí pronikalo a motivovalo ji.

Od samého počátku výkladu se autorovi daří promyšleně postihovat a propojovat dvojí tvářnost tohoto procesu vymezování a konstruování identity. Na jedné straně je to tradičně vyzdvihované formování národních církví, které proti katolickému universalismu zdůrazňovaly jazyková, kulturní a historická specifika až po věroučné difference. Tento mohutný intelektuální pohyb zároveň doprovázelo vědomé úsilí čelit katolické jednotě prezentací sounáležitostí, jež však byla vzhledem k vnitřní pluralitě protestantství spíše iluzorní a jako taková musela spoléhat přede-

¹⁾ Vladimír URBÁNEK, *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice 2008 (Editio Universitatis Bohemiae Meridionalis, sv. 9).

vším na manifestaci vnějších projevů, „*sdílení motivů, symbolů, rituálů a argumentačních postupů*“ (s. 23). Jejich volba, rozpracování a metody sociálního průniku (v autorově příjemně, neboť nenásilně současném slovníku označované jako medializace), tedy ideologie i technika šíření „panprotestantského diskursu“ tvořily součást cílené protikatolické strategie, v níž byla propaganda prvořadým nástrojem.

Způsoby, jakým byly nejrůznější národní motivy vplétány do přediva protestantského internacionalismu, a literární a kulturní formy, jimiž byl výsledek této fúze (přetavení) propagandisticky využíván, je zpracován v šesti tematicky organizovaných kapitolách. V první z nich se autor věnuje historické legitimizaci protestantství, hledání odbojných tradic a jejich hrdinů v dějinách jednotlivých protestantských mocností. Vybaven obdivuhodnou erudicí, ukazuje na řadě případů souběžnost emancipace národních minulostí, počínaje konstrukcí antických kořenů přes důkazy o kulturní vyspělosti národního společenství až po jeho protiřímské tradice, a vytváření společného evropského dědictví, do něhož se tyto proudy slévaly právě díky jednotě motivačních a argumentačních struktur a literárních figur (topoi). Podrobně je tento proces ukázán na případě německých zemí a formování raně novověké „germánské“ identity. Autor podrobně sleduje humanistickou (antikizující), původně věroučně inertní literární produkci, která však evokovaným obrazem vyspělé germánské civilizace poskytla již v předluterské době dostatečnou artilerii pro pozdější útoky na historické ukotvení římské/papežské světovlády. Z objevených Tacitových Letopisů, případně dalších antických pramenů vyčerpali protestantští literáti maximum motivů a topoi, jež přizpůsobili požadavkům propagandy. Germánský vzdor vůči antickému Římu, popřípadě vojenský triumf, ztělesněný v postavě Arminiově, se stal jednou z hlavních narativních strategií při historizaci protestantské vzpoury v německém kulturním prostoru. Postava hrdiny, v tomto případě Arminia, pak poskytla východisko pro další argumentační řetězce prokazující nejen vojenskou, ale i kulturní a morální převahu historických i současných Germánů. Adaptaci této hrdinské látky pro různé účely a její zaměření na různé sociální a kulturní cílové skupiny dokládá autor na množství dobových děl od „zakladatele diskursu“ Ulricha von Huttena a dalších kanonických textů raného luterství přes drůzu kazatelů, teologů a básníků až po produkci letáků a pamfletů, určených lidovým vrstvám.

Obdobnou metodu výstavby textu použil J. Miller i v dalších dvou studiích konstrukce individualizované protestantské minulosti, a to na příkladu geneze historických „Britů“ a Švédů, v dobovém stylizovaném pojetí Gótů. Mýtičtí Britové stejně jako Germáni dozrávali v národ během odporu vůči Římu, nicméně – jak autor přesvědčivě ukazuje na řadě textů – vzhledem k existenci ústřední dynastické tradice byl z tohoto dědictví mnohem silněji vyvozován prvek ušlechtilé rytířské kultury s odpovídajícími rituály a dvorskou symbolikou, v němž doménu ústředního hrdiny obsadil král Artuš. Monarchická idea, jasné politické konotace anglického protika-

tolictví a snad i jistá vlažnost anglikánství ve věrouce i ritu pak modelovaly příslušné literární texty spíše směrem k pozitivnímu patriotismu než k agresivnímu napadání protivníka. Výrazněji jsou vymezující se (protikatolické) motivy zastoupeny ve vznikající švédské reformační ideologii již vzhledem k rozsáhlému vojenskému angažmá této mocnosti na evropských bojištích, již dědictví antických Gótů a jejich protiřímská expanze dodaly fikci historické legitimacy. V objevené studii autor ukázal dějinné kořeny genetického i věroučného sepětí novodobé švédské identity s germánským mýtem, jež založily značně živoucí tradici. Roli hrdiny zde v antické retroprojekci zaujal současník Gustav Adolf („král Vandalů a Gótů“). Touto záměnou autor demonstruje nejen pružnost propagandistické invence, ale také ambivalentní vztah protestantské identity k antickému dědictví: tradice impéria je těsně asociována se současným Římem jako hlavou katolické hydry, na druhé straně jsou evokovány starodávne ctnosti germánských kmenů, jež odkazují k antickému, spíše ovšem řeckému světu (Herkules či Jáson jako archetypy hrdiny).

V následující kapitole autor řešil otázku, jak se tyto vznikající národně-historické identity postupně pod tlakem nutnosti vtělovaly do textového pole, jež J. Miller nazval „panprotestantským diskursem“. Dominantním motivem produkce se stává již jednoznačně propagandistický záměr, v němž lze dle autora vysledovat vědomou a koordinovanou kontinuitu vybraných témat a související symboliky, v případě aktů (rytířská kultura) i rituálů. Tuto hypotézu dokládá analýzou a dešifrací množství projevů protestantské kultury a jejích rysů, jak se prosazovaly v podmínkách nadcházejícího konfliktu: rostoucí militantnost a agresivita, důraz na bojové tradice a jejich rytířské hrdiny, jež se – stejně jako v případě Foxových mučedníků – stávají společným evropským dědictvím; pozornost se přesouvá od historizujících děl k panegyriím, k produkci spojené s festiviti, pamfletům, letákům a dalším ryze účelovým tiskům. V této kapitole J. Miller vhodně využil jak vlastní předchozí výzkum zejména anglo-falcké produkce, tak i inspiraci prací V. Urbánka, a dokumentoval podoby dominantních mýtů, zejména hrdinského, v němž metamorfují výrazné osobnosti válečného protestantství, a nejrůznějších symbolických a alegorických figur (lev severu).

V následných kapitolách pristoupil J. Miller k druhému velkému tématu, totiž prezentaci nových, nyní již „moderních“ nástrojů protestantské propagandy a manipulace, pro něž uvolnila prostor humanistická expanze veřejné kultury včetně knihtisku a proměny čtenářské či jinak receptivní obce. Mezi nimi identifikoval tři média, jimž věnoval jednotlivé studie: divadlo, rytířské turnaje a periodický tisk neboli noviny. První místo již vzhledem k šíři vlivu zaujala dramatická tvorba včetně příležitostných satir, travestií a masopustních her; v tomto okruhu pak zejména proslulý fenomén alžbětinského (stuartovského) divadla, autor však záslužně pojednal i německá, resp. středoevropská raná protestantská dramata, na nichž – vedle anglických autorů – ukazuje využití a mutace výše popsaných témat, motivů

a hodnotových schémat. Do výkladu syžetové stavby, literárních nástrojů a symboliky integroval i řadu vnějších, mimokonfesijních modernizačních momentů, jež se výrazně prosazovaly v evropské veřejné sféře té doby a jejichž nositelem se stalo právě městské lidové divadlo, zejména nastupující komercializaci kultury a s ní spojenou demokratizaci; vcelku se však v této pasáži jedná o velmi zasvěcenou, spíše však tradičněji pojatou literární historii, nahlíženou prizmatem propagandistické strategie.

Obnova ideálu rytířství a rozvoj turnajové kultury v raném novověku nepochybně nejsou samy o sobě originálním badatelským objektem, J. Miller je však (v inspiraci nedávnými studiemi H. Watanabe-O'Kelly) pojednal důsledně z perspektivy nástupu válečnického kultu na počátku 17. století a s ním souvisejících propagandistických tropů; jeho líčení příznačně začíná rokem 1609. Na rozboru dobových popisů turnajových festivit a v nich obsažených symbolických odkazů autor názorně dokazuje proměny (spíše vyprávění) jejich politické ikonografie a ideologického vyznění, které v rozdrobeném prostoru Svaté říše římské sloužily k upevňování obrazu germánské konfesijní jednoty a k příležitostné komunikaci. Formalizované rytířské rituály a s nimi spjatá ustálená symbolika protestantských ctností historicky spojovala říšskou šlechtu a odkazovala nikoli již k tradicím antických bojů, nýbrž k hrdinskému dědictví raných říšských dynastií. Druhá „turnajová“ studie, věnovaná Anglii alžbětinské a rané Stuartovské doby, dává autorovi možnost na dalším příkladu opět pregnantně vyznačit rozdíly mezi dvěma typy těžce složky panprotestantského diskursu, jak se vyvíjely pod tlakem různých politických a konfesijních podmínek a potřeb. Rozhodující roli zde hrál odkaz domácích tradic, artušovská legenda i mýtus historických hrdinů z panovnické dynastie. Přes nepochybné konfesijní a militaristické aspekty převažovala „patriotická a monarchická dimenze“ (s. 172) rytířských klání, zdůraznění dvorského centralismu s podtextem výchovy aristokratického dorostu k rytířskému ideálu, v němž loajalita k panovníkovi náležela mezi hlavní ctnosti v zemi s nedávnou zkušeností bratrovražedných klanových válek.

Zatímco symbolika turnajových festivit navzdory jednotlicímu logu v názvu kapitoly promlouvala k podstatně omezenému okruhu publika, poslední autorem analyzované „nové médium“ mělo již na počátku 17. století „našlápnuto“ k pozici a funkci prostředku masové komunikace. Autor zde líčí vznik a impozantní kariéru fenoménu tištěných informací o aktuálním dění, tedy více či méně periodického novinového zpravodajství. Zprávy byly přirozeně ovlivňovány propagandistickým záměrem, nicméně – jak autor konstatuje – míra objektivity byla přece jen výraznější než v případě agitačních tiskovin. J. Miller podává přehled říšského novinového zpravodajství s nejvýznamnějšími tituly, jak se objevovaly v řadě měst od počátku 17. století, jejich sponzorů a vydavatelů, mapuje proces geneze, selekce a přebírání obsahu, vytváření agenturních sítí, způsoby komunikace a distribuce i šíří pravděpodobného čtenářského trhu; za zaznamenání stojí staletá dominantní pozi-

ce Frankfurtu nad Mohanem v historii německé novinařiny včetně tradice co možná objektivního „krytí“. Jakkoli tento informační boom skončil s uzavřením konfesičního i politického míru, základy pro impérium „sedmé velmoci“ byly položeny právě uprostřed nejužších propagandistických soubojů raného novověku. Situaci v říši doplňují poměry na ostrovech. Ačkoli Anglie sledovala válečné události z odstupu, počátky profesionálních novin se zde objevují v těžké době, nicméně s dostatečným zastoupením „domácího“ zpravodajství, kompenzujícího nedostatek atraktivních zpráv z bojiště.

Práce, ač zasvěcená světu symbolů a rituálů, jejich výkladu, instrumentalizaci a posléze migraci uvnitř jednoho diskursivního pole, je genericky odlišná od tradice historické antropologie, která v pracích autorů tzv. jihočeské školy vnesla invazi této tematicko-interpretací struktury do domácí historiografie.²⁾ Jasně je patrná její příslušnost k okruhu nových intelektuálních dějin, v němž spolu s dílem V. Urbánka tvoří nepochybné pilíře nedávné domácí tvorby. Mimořádná náročnost z hlediska znalosti rozsáhlého korpusu literárních děl nejružnějšího žánru a provenience, rozptýlených po evropských knihovnách, ale i metodologické ukotvenosti a také jazykového vybavení činí tuto disciplínu poněkud exkluzivním badatelským prostorem s nepříliš hojným zastoupením vynikajících výkonů. Kniha J. Millera k takovému mimořádným počínům náleží; netřeba dodávat, že obsahuje všechny atributy příslušné k odborné produkci (rozsáhlý poznámkový aparát, soupis pramenů a literatury, rejstřík).

Svatava Raková

Pavla SLAVÍČKOVÁ, Konfliktní soužití. Městská společnost ve světle soudních sporů, Olomouc, Univerzita Palackého 2012, 111 s.

Zatímco vývoji, teorii a praxi raně novověkého trestního práva, hrdelního soudnictví a dalších příbuzných problematik byla v české historiografii 20. i počátku 21. století věnována pozornost poměrně systematicky a komplexně (na předních místech co do zájmu stojí například přitažlivý obsah smolných knih nebo otázky marginálních vrstev dobové společnosti ad.), civilní právo jako by badatele a autory právněhistorických publikací příliš neinspirovalo. Jedná se přitom o téma, které má v českých archivech solidně dochovanou pramennou základnu a navíc nezanebatelný vypovídací potenciál. Tento dluh se ve své odborné činnosti snaží snížit

²⁾ Srov. reprezentativní sborník Václav BŮŽEK – Dana ŠTEFANOVÁ (edd.), *Menschen-Handlungen-Strukturen. Historisch-anthropologische Zugangsweisen in der Geschichtswissenschaft*, Opera Historica 9, České Budějovice 2001.

Pavla Slavičková z katedry historie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. Ve svých pracích se věnuje mimo jiné také právním rozměrům dětství v raném novověku¹⁾ či podobám žen, jak vystupují z předbělohorských soudních spisů.²⁾

Recenzovaná kniha se zabývá královským městem Vodňany ve druhé polovině 16. století – jeho správou, charakterem místní měšťanské společnosti a soudní praxí v civilněprávních záležitostech. Záznamy o hrdelních zločinech se pro toto město nedochovaly, nicméně vzhledem k běžné dobové situaci lze předpokládat, že právě civilněprávní spory tvořily většinou agendu vodňanského městského soudu. V úvodu spíše útlého svazku si autorka klade následující otázky: Jak vypadala zdejší městská společnost, kdo ji tvořil, jaké role její členové zastávali a jaké hodnoty vyznávali? Kdo byl účastníkem konfliktní situace, kterou řešilo právo, a jaký postoj k ní zaujímal? Jakým způsobem ovlivňovala městská rada a soud životy lidí ve městě? A lze ve vodňanské společnosti rozpoznat elitní skupinu měšťanů a určit, kdo k ní náležel?

Po formulaci těchto otázek následuje charakteristika pramenné základny. Ne-sporným přínosem knihy je seznámení se zřídka využívaným fondem Archiv města Vodňany [1336–1945 (1948)]. Fond se nachází v SOKA ve Strakonici, ale v současné době je nepřístupný. Základem práce je detailní analýza soustavné řady deseti, resp. jedenácti knih se záznamy civilněprávních soudních sporů (období 1557–1618 s přesahem do let 1519 a 1527), ve kterých se nacházejí úplné přepisy žalob, výpovědí, rozsudků a v jedné knize též výpovědi svědků. Soubor knih je doplněn údaji z knih svatebních smluv, testamentů a pozůstalostních inventářů. Tento materiál má mimo jiné také potenciál pro studium vnitřního chodu cechovních organizací, jež sice popisují vnitřní předpisy (statuta, instrukce, řády), ze kterých se ale dá jen velmi těžko rekonstruovat reálná situace. Pavle Slavičkové se díky knihám obsahujícím civilněprávní materii mimo jiné také podařilo prokázat těsné napojení městských elit (v tomto případě cechu řezníků) na centrální orgány městské správy a jejich funkční úzké vazby.

V první části knihy je pozornost soustředěna na obecný výklad k civilněprávnímu soudnictví – autorka uvádí typologii soudních sporů a charakterizuje průběh procesního řízení u městského soudu ve Vodňanech, který se nijak podstatně neliší od praxe v jiných městech. Druhá, dalo by se říci hlavní část, se pak věnuje některým strukturám a fenoménům městské společnosti (městské radě, cechům, rodinným záležitostem, ženám, sousedským vztahům ad.), popisuje vztahy mezi měšťany a odhaluje jejich životní osudy a různé stránky každodenního života. Kro-

¹⁾ Pavla SLAVIČKOVÁ, *Právní ochrana dětí v období prvních kodifikací*, Praha 2012.

²⁾ Pavla SLAVIČKOVÁ, *Rodina – láska – sex. Žena pod drobnohledem soudních spisů městské rady v předbělohorské době*, in: Vodňany a Vodňansko. Sborník historických prací k dějinám města Vodňan 6, Vodňany 2004, s. 195–202.

mě seznamu pramenů a literatury a také rejstříku je kniha doplněna o slovníček pojmů, který je užitečnou pomůckou pro čtenáře méně obeznámené s některými termíny právní a správní povahy, a o dvě přílohy. První přílohu tvoří seznam členů městské rady a rychtářů ve Vodňanech v letech 1548–1618, druhou seznam vodňanských císařských rychtářů, dosazovaných po neúspěšném prvním stavovském povstání od roku 1549.

Zmiňované prameny civilněprávní povahy nejen umožňují rekonstruovat instituci městského soudu a způsob jeho práce v předbělohorském období, ale také blíže představují každodenní fungování městské společnosti, její psané i nepsané zákonitosti, principy a zásady. Tyto poznatky jsou ovšem roztrženy do mnoha zápisů, popisujících jednotlivé soudní spory. Záznamy v městských knihách nejsou vždy komplexní – jejich torzovitost v některých případech neumožňuje souhrnný pohled na danou záležitost. Proto se i přes jejich obstojnou a souvislou dochovanost se zmiňovanými prameny pojí základní metodologický problém, totiž jak je uchopit, jak interpretovat jejich obsah a především jakým způsobem z jednotlivosti vyvodit obecnější závěry. Autorka zvolila strukturální přístup, pohlíží na tehdejší společnost jako na celek rozdělený do vzájemně propojených částí. Každý člověk přirozeně náležel k některé z těchto struktur (nebo k více z nich), a tím pádem se od něj očekávalo chování, které se pohybovalo ve větším či menším souladu s pravidly dané skupiny. Vzniknuvší konflikt poskytuje historikovi jedinečnou příležitost poznat, jaká pravidla byla pro různé struktury nedotknutelná, i když nebyla nikde normativně stanovena (nejpříhodnějšími konflikty jsou pro poznání nepsaných norem a zvyklostí spory týkající se urážek na cti a sousedských vztahů).

Text Pavly Slavičkové obsahuje množství příkladů, které ilustrují obecný výklad. Osobně považuji tuto skutečnost za velmi příjemné a vhodné „oživování“ čtenářovy pozornosti – práce má potenciál oslovit a zaujmout i širší, „neodbornou“ veřejnost, mimo jiné také proto, že obsahuje různé skandální historky. Ukazuje se také, že civilní právo se setkávalo se srovnatelně atraktivními kauzami jako právo trestní. V podobně koncipovaném textu ovšem neustále hrozí sklouznutí k rozebírání mikrohistorických jednotlivin, ze kterých je výsledně těžko patrný obecný závěr. Zejména ve druhé části knihy se místy výklad rozpadá do popisu dílčích lidských příběhů. Všechny jsou sice zajímavé, ale přeci jen bych v tomto ohledu uvítala větší snahu po formulování závěrů, které by se daly označit za společné pro některé ze sledovaných městských struktur. Rozpoznat, do jaké míry byl popisovaný případ reprezentativní a průměrný, anebo naopak výjimečný, může být totiž pro uživatele publikace poměrně obtížné.

V tomto smyslu se také v knize nenacházejí jasné formulované odpovědi na otázky stanovené v úvodu. Tvzení, že vodňanská městská společnost druhé poloviny 16. století byla konfliktní, vzhledem k použitým pramenům příliš nepřekvapí. Při pohledu na stejný typ pramene pocházející z jiného města by se situace diametrál-

ně nelišila. Velmi zajímavým počinem by nicméně bylo srovnání paralelních stavů ve více městech, protože teprve komparací by se podle mého názoru mohlo dospět k zjištění, byla-li zdejší společnost konfliktně standardně, či nadprůměrně. Určitá nejednoznačnost a nedůslednost v závěru má možná svůj důvod ve skutečnosti, že *Konfliktní soužití* vychází z diplomové práce, kterou autorka obhájila v roce 2003.³⁾ Z celkové koncepce, struktury a konce konců i rozsahu knihy je tento fakt zřetelně poznatelný.

Knihy Pavly Slavičkové je velmi příjemně čtivá, a to také patří k jejím výhodám, neboť je nepochybně schopná zaujmout širší okruh čtenářů. Text je doplněn několika zajímavými obrázky, pocházejícími z antverpského tisku Joosta de Damhoudera *Praxis rerum civilium*, vydaného roku 1596, které jsou jinak podle mně dostupných informací v české právněhistorické literatuře nepoužívané. Spatříme na nich některé typické situace související s průběhem soudního řízení – zapisování podání, obesilání, jednání před soudem, ale také například způsoby útěků z vězení. Bohužel u obrázků chybí popisky s jakoukoli interpretací, i když by to rozsah knihy nepochybně unesl. Čtenář si tak nemůže udělat bližší představu o tom, do jaké míry tyto nizozemské obrázky korespondují s českým prostředím. Nacházejí se na nich nepochybně shodné znaky, ale také jevy, které pro české soudnictví nebyly typické.

Knihy *Konfliktní soužití. Městská společnost ve světle soudních sporů* je velmi cenným příspěvkem do české právněhistorické literatury a nezbyvá než doufat, že se podobné pozornosti dostane i jiným městům a jejich civilněprávní agendě. Díky badatelské práci Pavly Slavičkové je nesporné, že i když jsou civilněprávní dokumenty u nás dosud spíše opomíjené, jde o pramen velmi přínosný a široce využitelný.

Josefína Matyášová

Jaroslav DIBELKA, Obranné strategie mužů a žen obviněných ze smilstva a cizoložství. Panství Třeboň na přelomu 17. a 18. století, České Budějovice, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2012, 204 s.

Posuzovaná kniha představuje autorovou disertační práci. Kromě úvodu a závěru je členěna do šesti kapitol. Jak je zřejmé již z názvu publikace, autor se rozhodl zkoumat sexuální delikvenci a sexuální chování obyvatel jihočeského venkova v pobělohorské době. K tomuto atraktivnímu tématu vyšlo v poslední letech již několik

³⁾ Pavla SLAVÍČKOVÁ, *Městská společnost ve Vodňanech v druhé polovině 16. století na základě rozboru civilněprávních pramenů*, diplomová práce, Katedra historie FF UP, Olomouc 2003.

pozoruhodných monografií.¹⁾ Jako hlavní metodický přístup zvolil autor historickou antropologií (s. 38–39).

Úvodní kapitola vychází z článku, který Jaroslav Dibelka publikoval v Českém časopise historickém pod názvem *K novým možnostem studia trestněprávní problematiky*.²⁾ Tento kvalitní rozbor především německojazyčné a domácí literatury týkající se sexuální delikvence a jejího možného badatelského uchopení nyní autor doplnil o řadu historiografických odboček. Jak ale souvisí literatura týkající se agrárních dějin (s. 8–9, 11), selských bouří (s. 14–15) či proto-industrializace (s. 17) s tématem jeho vlastního výzkumu, bohužel nevysvětlil. Řada klasických prací, které J. Dibelka rozebírá, například Josefa Pekaře, Kamila Krofty či Vladimíra Procházky se problematice sexuální delikvence nevěnují. Pokud bylo autorovým záměrem zasadit obranné strategie a sexuální delikvenci do širšího kontextu, pak se tento záměr podle mého soudu zcela nezdařil.

Kromě uvedených odboček je poněkud problematické i uchopení základních konceptů, s kterými může historik zabývající se sexuálními delikty pracovat. Autor často parafrázuje obsahy knih, aniž by čtenáře seznámil s tím, jak případné koncepty a metodické postupy (např. *Sýr a červi* od Carla Ginzburga, s. 27) v praxi využil. Výsledky jihočeských venkovanů nezprostředkovávají totiž nějaký originální světový názor, jak je tomu v případě Ginzburgova Menocchia, na kterém by bylo možné demonstrovat konflikt oficiální a lidové kultury. V archivním materiálu, jak jej Jaroslav Dibelka prezentuje, se nesetkáváme s tezemi vesničanů, které by se týkaly jejich představ o předmanželském či mimomanželském sexu. Konflikt oficiální a lidové kultury by bylo možné sledovat spíše ve způsobu, jakým probíhaly námluvy ve vesnickém prostředí a zda při nich docházelo ke střetům s lokálními představiteli církve. Autor se takové otázce částečně věnuje, ovšem pouze na úrovni rozboru sekundární literatury (s. 64–65, 149) a nikoli konkrétní situace na třeboňském panství. V závěru úvodní kapitoly podrobněji analyzuje prameny, které se rozhodl pro daný výzkum využít. Velmi zdařile zde charakterizuje způsob geneze výsledkových protokolů a výpovědních limitů, kterých si musí být historik při práci s nimi vědom (s. 49–52).

Následuje stručná hospodářská a geografická charakteristika zvoleného teritoria, po které přichází vlastní jádro knihy. První z pěti kapitol nese název: „*Delikty smilstva a cizoložství řečí normativních pramenů*.“ V úvodu se autor zabývá obecnými motivacemi poddaných a dochází k názoru, že v myšlenkovém světě vesničanů „*svatba nebyla ani tak doživotním závazkem vycházejícím od Boha jako spíše projevem*

¹⁾ Např. Pavel MATLAS, *Shovívavá vrchnost a neukáznění poddaní?*, Praha 2011; Jaroslav ČECHURA, *Kriminalita a každodennost v raném novověku*, Praha 2008.

²⁾ Jaroslav DIBELKA, *K novým možnostem studia trestněprávní problematiky*, Český časopis historický 106, č. 1, 2008, s. 19–53.

vzájemné náklonnosti snoubenců.“ (s. 65) Autor poněkud opomněl dimenzi sňatku jako cesty k hmotnému zabezpečení a prostředek k založení vlastní rodiny.

Také vrchnost sledovala své zájmy. Jaroslav Dibelka uvádí jako primární důvod tridentské sňatkové reformy snahu „*zamezit možnosti uzavření tajného sňatku.*“ (s. 65) V otázce postihu sexuálních deliktů dospívá k těmto závěrům: 1) v období po třicetileté válce je možné sledovat mírnější přístup v případech sexuální delikvence; 2) přísnější postih vrchnost nastolila až v 18. století (především v jeho druhé polovině); 3) vrchnost postupuje v praxi mírněji, než jak by ji velela zákonná norma; 4) cizoložství je trestáno přísněji než smilstvo. Takové poznatky jsou plně ve shodě se závěry domácího bádání o kriminalitě v raném novověku z posledních několika desetiletí. Podle logiky výkladu by však tyto teze měly být předloženy čtenáři spíše až po zevrubném rozboru konkrétních kauz.

Konzistentní součástí bádání o sexuální kriminalitě v raném novověku je bezpochyby problematika cti. Autor začíná následující kratší kapitolu věnovanou tomuto fenoménu rozbořem především německojazyčné literatury a jejích hlavních závěrů. Jaký mají však vztah ke konkrétním případům z treboňského panství rozebíraným na s. 84–92. Dají se plně aplikovat na domácí prostředí?

Problematicku obranných strategií rozdělil autor dle právněhistorické klasifikace, tj. na smilstvo a cizoložství. Obě jim věnované kapitoly se zabývají strategiemi mužů i žen. Obecně nelze než souhlasit s Dibelkovými závěry. Ženy se snažily prokázat, že byly svedeny, oklamány a že jim dotyčný muž slíbil manželství. Muži naopak usilovali o to, aby vrchnostenskému soudu představili ženu jako aktivní svůdkyni. Často také neopomněli zmínit, že pověst dotyčné byla již před jejich pohlavním stykem přinejmenším pochybná. V závěru této kapitoly autor zmiňuje zajímavou cestu, kterou se může vydat budoucí výzkum. Jedná se o studium gest, která dotyční použili před vrchnostenským soudem. Pláč, smích, kletby, nadávky jsou zatím nepříliš prozkoumanými segmenty soudních sporů a jejich vztah k obranným strategiím je zřejmý. Následující kapitola o obranných strategiích jedinců obviněných z cizoložství je poněkud stručnější. Pojednává je však obdobným způsobem jako ta předchozí.

Je nutné si položit otázku, zda by publikaci neprospělo rozdělení strategií na *mužské* a *ženské*. Sepětí genderového přístupu a historické antropologie je bezesporu silnější než sepětí historické antropologie a právní historie, jejíž klasifikace je přednostním klíčem k rozčlenění deliktů. Autor také uvádí příslušné teoretické texty zabývající se problematikou genderu v dějinách z pera Daniely Tinkové či Jany Ratajové.

Poslední kapitola před závěrečným shrnutím nese název „*Raně novověké individuum v síti sociální kontroly.*“ Klade si za cíl vymezit místo obyvatele jihočeského venkova v síti sociálních vztahů tehdejší společnosti. V otázce míry sociální kontroly si autor protřepe: „*Hřešící páry se musely vyhnout všudypřítomné sociální kontrole,*

ketou měly vykonávat všechny osoby v jejich okolí. Právě tento dohled každého nad každým měl minimalizovat nebezpečí překračování soudních norem.“ (s. 143) O řádek dál dochází pak k opačnému závěru: „do jisté míry lze snad hovořit i o určité toleranci k těmto nelegitimním sexuálníм vztahům v rámci vesnice, a to především mezi čeládkou.“ Pouze okrajově je zmíněna otázka infanticidy a kontracepce.

V závěrečném shrnutí se kupodivu autor nevěnuje například klasifikaci obranných strategií. Předkládá však několik obecných zjištění, s kterými čtenáře seznámil již na předchozích stránkách knihy. Např. „*Matrika narozených dochovaná pro zkoumané období pro třeboňské panství se však bohužel ukázala jako velmi obtížně využitelná, protože matky svobodných dětí tu sice byly zapsány samostatně na jejím závěru, ale jen pod svými křestními jmény, což značně komplikovalo jejich identifikaci*“ (s. 158). Naprosto shodná pasáž je v knize na str. 55 (až na slůvka *šak bohužel*). V závěrečné kapitole také najdeme na str. 160 osmiřádkový úsek: „*Obranné strategie mužů [...] svedenou obětí.*“ Shodný text se také nachází na str. 114. Výčet by mohl pokračovat.

Odpovědi na otázky, které si autor položil, by měly vyvstat především z analýzy archivních pramenů. Místo toho je čtenáři téměř v každé kapitole předložen sumář výsledků zahraničního bádání o kriminalitě, každodennosti, sexuálníм chování a sexuální delikvenci. Tyto soudy jsou pak doplněny ukázkami z pramenů. Dibelkova kniha se hemží množstvím dějinných aktérů. Je možné při zařazení většího počtu kauz použít historicko-antropologický přístup? Na opravdu detailní vyličení životních osudů a strategií jako by nebylo místo. Za srovnání stojí práce Pavla Himla, který se soustředil ve svém *Zrození vagabunda* pouze na životní osudy několik osob. Vybral kauzy bohaté na archivní materiál a celou publikaci pojal více narativně. Jako opačná inspirace může sloužit *Shovívavá vrchnost a neukáznění poddaní?* Petra Matlase, který k argumentaci využil rovněž řeč čísel. Dibelkova kniha bezpochyby přináší řadu cenných poznatků, ovšem působí spíše jako úvod do dané problematiky, který nastínil řadu možných konceptů. Jejich využití v praxi může ověřit až detailnější práce s archivním materiálem.

Petr Šmíd

Markéta KOUŘILOVÁ – Petr KOZÁK (edd.), Memorabilia opavských dominikánů. Edice pamětních spisů z 1. poloviny 18. století, Opava, Slezské zemské muzeum 2013, 182 s.

Práce opavských historiků Markéty Kouřilové a Petra Kozáka je kritickou edicí pramenů, které se váží k dějinám dominikánského kláštera v Opavě. Jedná se o edici dvou pramenů (memorabilií) z 18. století. Edice těchto textů je badatelsky velmi

významným počinem zejména s ohledem na skutečnost, že pramenná základna k dějinám opavských dominikánů je dochována jen velmi torzovitě. V Zemském archivu v Opavě se k historii kláštera, jehož počátky se datují do konce 13. století, dochovaly pouhé čtyři kartony materiálu. Oba výše uvedené barokní prameny jsou deponovány v Polsku, a to ve Vratislavi ve zdejším Státním archivu a Univerzitní knihovně.

Předkládaná práce je rozdělena na dvě základní části. Úvodní historická studie obsahuje stručné dějiny opavského konventu Řádu bratří kazatelů, přičemž autoři se nevěnují pouze dějinám kláštera, ale detailně se soustřeďují také na osudy klášterního archivu. Přestože klášter byl významnou institucí již ve středověku, nejstarší autentické archivní materiály se (vlivem nepříznivých okolností – požáry, války, josefínské reformy, Antonín Boček) dochovaly až pro druhou polovinu 16. století. Následující pasáž je věnována zevrubnému popisu dvou editovaných memorabilií. Třetí spis stejného charakteru, který je dnes uložen ve Slezském zemském muzeu v Opavě, byl vydán v německém překladu již v roce 1903 Gottliebem Kürschnerem.

Prvním editovaným pramenem (rukopis č. 1) je více než stostránkový spis *Memorabilia conventus sancti Wenceslai Oppaviensis fratrum Ordinis Praedicatorum*. Jedná se o opis z pozůstalosti Samuela Benjamina Kloseho (1730–1798). Originál spisu byl zničen v průběhu druhé světové války. Kloseho opis je velmi podrobný a nejedná se o pouhá regesta. V těchto pasážích práce autoři navazují mimo jiné na starší výzkumy Hilde Lebedové z 30. let 20. století, či na nejnovější výzkumy Lucyny Harcové a Václava Štěpána, které doplňují vlastními zjištěními. Jedná se zejména o nové poznatky, které autoři přinášejí stran autorství obou spisů. Této problematice je věnována samostatná kapitola v úvodní historické studii, kde autoři za pomoci srovnávací analýzy (na základě komparace s opavským rukopisem vydaným v roce 1903) dospěli k názoru, že rukopis *Memorabilií* je starším z exemplářů. Jako pravděpodobného autora rukopisu určili Markéta Kouřilová a Petr Kozák vratislavského člena řádu a pozdějšího opavského převora dominikánského kláštera v Opavě Petra Dirpauera (převorem v letech 1707, 1712–1714). Autory práce byla také velmi věrohodně zpřesněna datace vzniku rukopisu, a to k roku 1714 nebo nedlouho poté.

Druhým editovaným pramenem (rukopis č. 2) je již zmíněný spis *Notata quaedam de conventu sancti Wenceslai martyris fratrum Ordinis Praedicatorum Oppaviensi*. Na rozdíl od rukopisu *Memorabilií* se tento dochoval v originále. Společné mají oba texty anonymní autorství. Na rozdíl od rukopisu *Memorabilií* je druhý editovaný rukopis nepoměrně skromnějšího rozsahu. Jedná se o devět stran, které jsou součástí barokního sborníku. Pravděpodobným autorem spisu je taktéž Petr Dirpauer.

Součástí úvodní historické studie jsou také samostatné kapitoly, které se věnují edičním zásadám a problematice transkripce textů. Jazykem rukopisu č. 2 je latina,

rukopis č. 1 je potom latinský a německý, přičemž v němčině jsou vedeny také poznámky Samuela Benjamina Kloseho. Dominantním jazykem rukopisů je však barokní latina. Autoři se ve své edici striktně drželi zásady vědecké transkripce textů, tedy za použití současné grafiky a jazykové normy se snažili v co největší možné míře respektovat fonetické a morfologické zvláštnosti obou jazyků. Autoři konstatují, že v případě delšího editovaného textu (rukopisu č. 1) byl nutný pouze minimální zásah do textu předlohy. V případě německého jazyka (který je vyjma Kloseho poznámek také z části jazykem rukopisu č. 1 a poznámek neznámého archiváře z 19. století) byly použity jednotné transkripční zásady pro německé raně novověké texty, které v nedávné době precizoval Tomáš Sterneček. Textově kritické poznámky autoři zařadili přímo pod text jednotlivých zápisů a vedou abecedním pořádkem.

Druhým typem poznámek v edici jsou obecně vysvětlující poznámky, které jsou velmi podrobné. Autoři precizně poznámkují všechny datace a převádějí je na současný kalendář, poznámkují všechna osobní jména i zeměpisné názvy. Osoby i místa jsou v poznámkovém aparátu pod jmény a názvy, které používáme dnes. V případě lokalit, které se nacházejí mimo Českou republiku, je autory připojeno kromě případného českého ekvivalentu také označení v daném jazyce a přesnější lokace místa. V případě obecně vysvětlujících poznámek je potřeba vyzdvihnout pečlivou práci obou editorů, kteří se pokusili ke každé osobě zjistit její sociální status, základní biografické údaje či zastávané úřady. Uvážíme-li celkový počet poznámek k edici, jedná se o práci mimořádně svědomitou a jistě velmi namáhavou.

Z obsahového hlediska jsou oba editované texty zajímavé a badatelsky přínosné. Spis *Notata* obsahuje analistické pojednání o počátcích kláštera. V textu je zahrnut plný opis listiny olomouckého biskupa Jana Volka z roku 1336, týkající se konsekrace klášterního kostela. Text dále zmiňuje pohromy, které se dominikánského konventu dotkly – požáry z let 1556, 1626 a 1651. Rukopis se věnuje také postavení kláštera v územních strukturách řádu a obsahuje podrobný výčet příjmů, které klášteru náležely. Druhý editovaný rukopis (*Memorabilia*) obdobně popisuje ve stručné podobě počátky dominikánského kláštera v Opavě na konci 13. století a zaznamenává také výše uvedené požáry, které se dotkly řádových písemností. Stejně tak zmiňuje začlenění kláštera do řádových struktur – připojení k polské provincii řádu (opsány jsou i související panovnické listiny v německém či latinském znění). Dále je do textu zařazen opis zmiňované listiny týkající se konsekrace klášterního kostela a majetkové donace biskupa Jana Volka. Sporů o majetek kláštera a různých majetkových záležitostí se dotýkají i další pasáže memorabilií, které jsou doplněny o četné opisy příslušných písemností. Jádrem pak představují písemnosti raně novověké z 16.–18. století.

Práce je opatřena jmenným a místním rejstříkem. Rejstříky jsou sestaveny tak, aby umožnily čtenáři co možná největší orientaci v editovaných pramenech (např. jména příslušníků církevních řádů jsou doplněna i o příslušný řád, k němuž patří-

li). Kniha je opatřena také obrazovou přílohou s fotografickými ukázkami editovaných pramenů a anglickým resumé.

Publikace Markéty Kouřilové a Petra Kozáka je velmi přínosná a jedná se o vysoce profesionálně zpracovanou edici. Práce zcela splňuje standardy kladené na moderní kritické edice raně novověkých pramenů. Také analýzy autorů, které přináší některá dosud nepublikovaná zjištění zejména v otázce autorství a datace rukopisů, jsou velmi významným příspěvkem nejen k dějinám opavských dominiánů, ale i města Opavy a celého regionu.

Jana Janišová

Lenka MARTÍNKOVÁ, Die Diözese Budweis 1785–1813. Ein Beitrag zu Organisation, Verwaltung, Schriftgut und Geistlichkeit der Diözese in josephinischer Zeit, Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 2011, 308 s.

Recenzovaná kniha Lenky Martínkové přináší pohled na vývoj českobudějovické diecéze v letech 1785–1813, tedy období, kdy stál v jejím čele Jan Prokop Schaaffgotsch, přičemž v textu se objevují nutné přesahy až k roku 1815. Právě na bedrech prvního českobudějovického biskupa spočinul nelehký úkol – prakticky od počátku vybudovat celou místní církevní správu. Nejen tomuto tématu se autorka věnovala ve třech oddílech své práce.

V jejím úvodu představila Martínková dobové souvislosti, jež vedly ke vzniku nového církevního správního celku. Za velmi zdařilé je možno považovat její zařazení místního vývoje do celozemských, resp. evropských vývojových trendů. Autorka tak přesvědčivě prokázala, že diecéze vznikala v souvislosti s proměnami dobového intelektuálního diskurzu, silícím tlakem předmoderního státu na podobu církevní správy, formováním celozemské i lokální střední vrstvy či pozvolným směřováním dobové religiozity k osobnějšímu způsobu prožívání víry. Za klíčovou pro vlastní směřování českobudějovické diecéze pak označila osobu Jana Prokopa Schaaffgotsche, který byl schopen tyto proměny rozpoznat a účinně jich využít pro vytvoření fungujícího správního systému. Důležité pro něj byly především podněty čerpané z reformy pražského arcibiskupství, ale i správních proměn státního aparátu plynoucích z josefinských reform. Autorka tak konstatovala, že ačkoliv českobudějovické biskupství patřilo k nejmladším a ve své době také nejchudším diecézím, paradoxně se mohlo pyšnit nejkvalitnější a nejmodernější správní strukturou. Vlastní popis organizace a vývoje českobudějovické diecéze pak představila v prvním oddílu své knihy. Je nutné podotknout, že tak učinila na opravdu úctyhodné škále pramenů, s jejichž jazykovou a paleografickou náročností se vypořádala s lehkostí a přehledem.

V první samostatné části své knihy se Martínková věnovala popisu organizace a vývoje českobudějovické diecéze. Detailně si všimnula, jak se postupným ustavováním nových funkcí, prostřednictvím rozsáhlých vizitací, které Schaaffgotsch pořádal s okruhem svých nejbližších pracovníků či propracovanější cirkulací a obsahovou diferenciací aktového materiálu formovala vnitřní struktura českobudějovického biskupství. Podrobný rozbor se dotkl i otázek fungování biskupské kanceláře včetně takových drobností, jako byla proměna kancelářských poplatků či poštovních sazeb. V této souvislosti vyvstala otázka, zda by bylo možné danou problematiku představit i prostřednictvím konkrétních dějinných aktérů. Dle mého názoru by bylo velmi zajímavé a vhodné dané téma v autorčině dalším výzkumu rozvinout právě tímto směrem. Nabízely by se tak otázky, jak na dané proměny reagovali konkrétní duchovní, jak lidé z Schaaffgotschova okruhu prosazovali svá rozhodnutí, zda se tak dělo prostřednictvím nějakých sociálních sítí, zda by bylo možné zohlednit konkrétní mocenské vztahy atp. Tato poznámka však není myšlena jako výtka. Martínková se pohybovala na poli dosud nevytěženého pramenného materiálu, je tedy logické, že její prvotní výzkum musel směřovat spíše k popisu. Ten je ovšem přesný, hluboký, opírá se o nepřehlédnutelnou pramennou základnu a je tím cennější než leckdy spěšně nahozené konstrukty. Není také jisté, zda zvolená pramenná základna takový typ výzkumu vůbec umožňuje či jakou měrou je možné dané otázky zodpovědět. Presto by, dle mého soudu, měla Martínková k další interpretaci vytěženého materiálu přistoupit.

Také druhý oddíl pojednávající o duchovních, kteří v diecézi působili v letech 1785–1813, je zprvu pojednán spíše v obecné rovině. Martínková v něm představila velmi cennou demografickou a prosopografickou analýzu českobudějovického kléru. Autorka si všímala jeho národnostní skladby, průměrného věku duchovních, jejich vzdělání či míst, kde dosáhli svého svěcení. Stranou nezůstaly ani otázky zdravotního stavu českobudějovického duchovenstva. Tento opravdu pečlivě propracovaný základ pak umožnil Martínkové zaměřit se na další otázky spjaté s životem českobudějovických duchovních. Jejich zpracování pak patří dle mého názoru k nejzajímavějším částem její práce. Autorka si v příslušných pasážích všímá vzájemného postoje duchovních pocházejících z jednotlivých pater dobové společnosti. Ukázala také modelové příklady kariérního vzestupu, které duchovní volili v různých částech diecéze a na jednotlivých úrovních jejího správního systému. (I zde by bylo velmi zajímavé ukázat jednotlivé postupy konkrétních jedinců, jejich strategie, selhání či pomoc přímluvců). Oddíl je pak zakončen velmi poutavým líčením osudů „problémových“ duchovních, kteří svými osobními postoji nedopovídali dobovému obrazu ideálních kněží a z jejich názorů plynoucím konfliktním situacím na území diecéze.

Celá kniha je prezentována v německém jazyce v precizním překladu Anny Ohlidal se zjevnou ambicí oslovit širší než českou historickou obec, což se jí

vzhledem kvalitě nepochybně podaří, a to i díky podrobně zpracovaným rejstříkům. Zejména místní rejstřík, který reflektuje oba jazykové okruhy práce, tedy český a německý, bude patrně hojně využíván dalšími badateli. Celkově velmi dobrý dojem z recenzované monografie však kazí nedbalá nakladatelská práce, která opomněla do knihy zařadit jednu z obrazových příloh, která se objevuje až ve formě errat, či obálka odkazující svou grafickou úpravou k řadě *Monographia historica* vydávané Historickým ústavem Jihočeské univerzity, kam však recenzovaná publikace nespadá.

Závěrem nezbyvá než říci, že Lenka Martínková představila odborné veřejnosti přínosnou práci, která se zejména svou pevnou oporou v pramenné základně a velmi poctivým zpracováním zkoumané problematiky nepochybně stane na dlouhou dobu neopomenutelným příspěvkem k dějinám českobudějovické diecéze. Její síla spočívá také v tom, že umožňuje klást si řadu dalších otázek a poskytnout ostatním badatelům, či autorce samotné, pevný základ pro další výzkum nahlížený kupříkladu přístupy historické antropologie či sociálních dějin.

Josef Kaderábek

OBSAH

I. STUDIE - TÉMA

Zmechanizovaný svět a touha po magičnu. Osvícenství, utilitarismus a mystika

Jiří Mikulec

Pověra mezi barokem a osvícenstvím. Zvonění na mraky jako
ochranná praktika i zavrženíhodný nešvar

*Superstitions between the Baroque and Enlightenment. Tolling
against the Clouds as a Protective Procedure as well*

as a Despicable Vice 259–277

Martin Javor

Rozenkruciáni v střednej Európe – hra na magično

Rosicrucians in Central Europe – A Play at the Magic 279–289

Tomáš Malý

O brněnských rosenkruciánech, dvou kulturách a racionalizaci

The Brno Rosicrucians, Two Cultures and Rationalization 291–305

Ivo Cerman

Temná stránka evropského osvícenství

The Dark Side of European Enlightenment 307–326

Sixtus Bolom-Kotari

Pečeť, víra i pověra, věda i mystika

The Seal, the Belief and the Superstition, the Science and the

Mysticism 327–340

Svatava Raková

Odkouzlení jako analytická a výkladová kategorie: témata,
souvislosti a proměny

Disenchantment as an analytical and explanatory category:

themes, contexts, transformations 341–356

II. LITERATURA

- Imrich NAGY, Erazmus Rotterdamský a jeho svet – Úvahy o dobe, človeku a spoločnosti 16. storočia (Kraków 2012)
Tomáš Sterneck 359–361
- Christina HOFMANN-RANDALL, Das spanische Hofzeremoniell 1500–1700 (Berlin 2012)
Jiří Hrbek 362–365
- Jaroslav MILLER, Propaganda, symbolika a rituály protestantské Evropy 1580–1650 (Praha 2013)
Svatava Raková 366–370
- Pavla SLAVÍČKOVÁ, Konfliktní soužití. Městská společnost ve světle soudních sporů (Olomouc 2012)
Josefina Matyášová 370–373
- Jaroslav DIBELKA, Obranné strategie mužů a žen obviněných ze smilstva a cizoložství. Panství Třeboň na přelomu 17. a 18. století (České Budějovice 2012)
Petr Šmíd 373–376
- Markéta KOUŘILOVÁ – Petr KOZÁK (edd.), Memorabilia opavských dominikánů. Edice pamětních spisů z 1. poloviny 18. století (Opava 2013)
Jana Janišová 376–379
- Lenka MARTÍNKOVÁ, Die Diözese Budweis 1785–1813. Ein Beitrag zu Organisation, Verwaltung, Schriftgut und Geistlichkeit der Diözese in josephinischer Zeit (Pelhřimov 2011)
Josef Kadeřábek 379–381

SEZNAM AUTORŮ:

PhDr. Sixtus Bolom-Kotari, Ph.D., Historický ústav AV ČR, v. v. i., Prosecká 76,
190 00 Praha 9

PhDr. et Dr. Phil. Ivo Cerman, Ph.D., Historický ústav, Filozofická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, Branišovská 31a, 370 05 České Budějovice

Doc. PhDr. Martin Javor, Ph.D., Inštitút histórie, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Ul. 17. novembra 1, SK-080 78 Prešov

Mgr. Tomáš Malý, Ph.D., Historický ústav, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Solniční 12, 602 00 Brno

Doc. PhDr. Jiří Mikulec, CSc., Historický ústav AV ČR, v. v. i., Prosecká 76, 190 00 Praha 9

Prof. PhDr. Svatava Raková, CSc., Historický ústav AV ČR, v. v. i., Prosecká 76, 190 00 Praha 9

Kontakt na redakci:

Folia Historica Bohemica, Historický ústav AV ČR, v. v. i., Prosecká 76, 190 00 Praha 9

Folia Historica Bohemica / Vedoucí redaktor Jiří Mikulec. Zástupce vedoucího redaktora Martin Holý. Výkonný redaktor Pavel Kůrka. Technický redaktor Petr Čížek. Praha: Historický ústav, 2013 – 136 s. [253–388]. (Folia Historica Bohemica, ISSN 0231-7494; sv. 28/2)

Časopis Folia Historica Bohemica vychází dvakrát ročně.

Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in Central European Journal of Social Sciences and Humanities.

