

zbožnosti, a to jeví u křesťanství nezávislých i jeví povahy křesťanské, do nichž měly zasáhnout reformy Josefa II. Navenek se to taky projevilo, vzpomene-li například poutě, poutní kostely nebo tradici Božího hrobu. Jiná situace patrně nastává ve věcech soukromé povahy, v rodinném životě. Ve venkovském prostředí tu zřejmě staré tradice duchovní kultury přežívaly nebo nacházely živnou půdu pro návraty, jak o tom vypovídají například zápisy z počátku 19. století. Je pozoruhodné, že kontinuitu některých jeví je možné studovat ještě ve 20. století, zvláště v podmínkách malého lokálního společenství. – Vzhledem k tomu, že hledisko kulturně-historického kontextu studovaných jeví není důležité například pro některé fenomenologické přístupy, nabízí etnologie takovému pojetí cenný podrobný materiál a teze ke komparaci.

A. Navrátilová otevřela ve své monografii řadu podnětů, které jsou nejen součástí etnologického bádání, ale mohou k nim přistupovat i další obory (sociologie, religionistika, sociální psychologie). Vždyť také v 21. století se člověk rodí a umírá jako člen rodiny a společnosti; navíc jsme svědky experimentů se vznikem nového života, fenomén smrti má mnoho projekcí a z některých plyne i odklon od důstojných forem kulturního chování. Například diplomové či disertační práce z tohoto tematického okruhu, specifikované v určitém sociálním a regionálním prostředí, by přispěly k tolik potřebnému poznávání vývoje duchovní kultury u nás doma. Integrované studium evropského kulturního společenství potřebuje také tyto podklady.

VERA FROLCOVÁ

Rudolf Zuber, Osudy moravské církve v 18. století II,

Olomouc: Matice cyrilometodějská 2003, 605 s.

Vydání prvního dílu *Osudů moravské církve v 18. století* (Praha: ÚCN – Česká katolická Charita 1987) se ve druhé polovině 80. let stalo vpravdě událostí; jejich autor Rudolf Zuber (1912-1995) totiž na jednu stranu dokázal přemoci odpor komunistických ideologů a cenzorů, zároveň však překročil i relativně úzké hranice dané dosavadní tradicí konfesionální historiografie. Ač byl původně katolickým knězem a dílo nezapřelo náboženské přesvědčení svého autora, *Osudy* svou otevřeností vůči názorům jinověrců (včetně ateistů) i důkladnou pramennou heuristikou, nemluvě samozřejmě o pregnantní znalosti teologické problematiky, výrazně převýšily nebohatou církevní historickou produkci té doby, ať už katolickou (V. Medek, B. Zlámal) nebo protestantskou (publikace související s výročím Tolerančního patentu, zejména Z. J. Medek). Neméně přínosná byla relativně důsledná orientace na moravský prostor, upozorňující na signifikantní odlišnosti ve vývoji druhé z českých zemí, respektive olomouckého (arci)biskupství ve srovnání s pražským, před prosazením osvícenského centralismu. Tím spíš byla očekávána publikace druhého dílu, poněvadž první svazek zůstal přeci jen omezen na tradiční sledování formálních institucí, biografické údaje o olomouckých biskupech atp., zatímco dějiny každodennosti v něm byly „nahrazeny“ převážně jen lícením detailů. Proponovaný druhý díl knihy však naneštěstí vyšel až po bezmála dvaceti letech posmrtně, péčí Zuberových mladších kolegů – Vojtěcha Cekoty a Miloše Kouřila. To s sebou samozřejmě nese řadu problémů, takže dokonce vyvstává otázka, mělo-li k němu vzhledem k památce tohoto významného moravského (nejen církevního či náboženského) historika vůbec dojít. Avšak ještě než upozorním na tyto nedo-

statky, je nutné obsáhlou publikaci blíže představit.

Kniha je rozdělena do devíti nestejně dlouhých kapitol, v nichž je pojednána nejprve výchova kněží v souvislosti se širším pohledem na vývoj vzdělávání v 18. století, stav duchovenstva na Moravě, sociální poměry v barokní době, problematika církevně-ortodoxní i lidové zbožnosti, včetně jejich zdrojů a omezení (přehled o moravských a slezských tiskárnách a o cenzuře), až po aplikaci konfesionalizační teorie na toto území a rozbor nekatolických náboženských skupin. Poslední dvě kapitoly, věnované tajným nekatolickým a židům, přitom z kusé pozůstalosti napsali vlastně až vydavatelé (s. 7-8). Vedle toho je kniha vybavena biografickou poznámkou o autorovi a soupisem jeho prací (s. 503-510), obsáhlými rejstříky (s. 540-604) a záslužnou zdařilou edicí Freyenfelsovy mapy moravské diecéze z roku 1762.

Autorovým záměrem byl především ponor do problematiky „sociálních dějin“ víry, jejich vztahů k jiným sociokulturním institucím i jejího dobového prožívání, tedy pohled, který by doplnil „velké“, institucionální dějiny o důležitý rozměr, ponejprv přinesený školou Annales a úspěšně aplikovaný také dalšími, zejména německými a polskými historiky. Věnoval se přitom nejen studiu „tvrдых“ dat, dobových (proto)statistik a kvantifikovatelných údajů, nýbrž zcela v duchu zmíněné metodické orientace i jejich „zkvalitativnění“ prostřednictvím postulate „mentality“ či epochy, ohraničené na jedné straně Tridentinem a na straně druhé nástupem osvícenství.

Po vzoru E. W. Zeedena (*Die Entstehung der Konfessionen: Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München: R. Oldenbourg 1965), konvenujícího např. i s Delumeauovou představou o „postupné christianizaci Evropy“, dovršené a „zploštělé“ až reformací a protireformací, přitom tuto epochu nazval konfesionalizační, respektive mentalitu barokní (s. 221-236; podobně „mentalisticky“ – tentokrát však v geografickém smyslu – je pojat i výklad o *pietas austriaca*, s. 207-220). To má své výhody, ale i nevýhody; „sociologizující“ přístup

k historii, v Zuberově případě doplněný ještě o autorovu nepochybnou snahu osvětlit méně poučeným kolegům skrytá zákoutí a interpretační finesy katolické teologie, na jednu stranu umožňuje jeho komplexní uchopení, zároveň se však *ipso facto* pro svou obsažnost nemůže vyvarovat četných omylů a nepřesností.

R. Zuber je například znám revizí tradičního omylu o tom, že původci náboženské bouře, vyvolané na Valašsku v roce 1777 rozšířením falešného tolerančního patentu, nebyli exjezuité (R. Zuber, „Původci nepokojů na Valašsku r. 1777“, *Vlastivědný věstník moravský* 38, 1986, 164-167); avšak v recenzované knize například mylně, i když tradičně soudí, že povinnou školní docházku zavedla už Marie Terezie (s. 20), že k většímu rozšíření penitenciálů došlo až v 16. století (s. 62) nebo že ve východočeském tolerančním sektářství bylo praktikováno „adamitství“ (s. 160).

Problematické je i to, že „historická sociologie“ přes své přednosti představuje z úhlu pohledu moderní historické antropologie dosti problematický metodický rámec (Z. R. Nešpor – J. Horský: „Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie“, *Kuděj: Časopis pro kulturní dějiny* 6/1, 2004, 61-81). Například interpretace (mužské) antikoncepce pomocí techniky *coitus interruptus*, respektive nechtí přiznávat se k tomuto „hříchu“ ve zповědníci, jako zdroje nižší mužské religiozity před ženskou (s. 157), je až příliš zjednodušující, nehledě na nulovou pramennou doložitelnost této teze. Síla „sociologizujícího“ výkladu je naopak v tom, kde líčí kontrasty „mentality“ – nepochopení barokní zbožnosti osvícenci a její prvoplánové rušení, nebo neméně příznačně disparátnost předosvětského a moderního chápání zbožnosti. Z tohoto důvodu Zuber hovoří o předosvětské době jako o „středověku“ (např. s. 226), aby tím zdůraznil fundamentální roli náboženství v tomto období (byť nikoli náboženství církevně-ortodoxního), a pro historiky poněkud překvapivě uzavírá, že „v 19. a 20. století ... se idea konfesí přelila do nacionalismu“ (s. 454). Jinak řečeno, přistupuje na Durkheimův sociologický

funkcionalismus, předpokládající, že (sociální) úlohu náboženství v 19. a 20. století převzaly jiné, implicitně-náboženské instituce. Právě působením kněžské nacionální agitace v rodícím se národním hnutí 19. století Zuber vykládá „dechristianizaci národa“ a dodnes trvající rozdíly mezi religiozitou populace v Čechách a na Moravě (s. 136-137).

Podobně jako F. Kutnara, jehož dílo naštěstí zůstalo v rukopise ještě déle (*Obrozenecké vlastenectví a nacionalismus: Příspěvek k národnímu a společenskému obsahu češtví doby obrozenecké*, Praha: Karolinum 2003), jej týž funkcionalismus dovedl k poznání důležitosti vlivu dobové (ortodoxní i neortodoxní) literární produkce a kázání na lidové vrstvy a jejich náboženské představy (např. s. 233, 365), aniž by si dělal iluze o teologických znalostech jak na katolické straně, tak mezi tajnými nekatolíky (s. 235, 309, 462, 470). Důkladná znalost homiletiky a náboženské literatury 18. století proto tvoří patrně nejdůležitější zdroj a klíč k poznání lidové zbožnosti té doby; zároveň je jedním z nejvýznamnějších přínosů recenzované práce.

Neméně důležité je autorův široký rozhled po (zejména katolické) teologii a jejím vývoji; druhý díl *Osudů* totiž rozhodně nezůstává omezen pouze na situaci v 18. století, nýbrž v rámci výkladu každé náboženské instituce připomíná i její vznik a další vývoj, mnohdy až do současnosti. Plastičnost těchto celkových přehledů však má i své nevýhody spočívající hlavně v tom, že autor je pochopitelně omezen rozsahem práce, což jej vede k často dost svévolnému a někdy zřetelně prokatolickému výkladu. „Zapomíná“ uvádět důležitá data, takže třeba jeho výklad o (obnovené/herrnhutské) *Unitas fratrum* je sice vstřícný, nicméně v mnoha ohledech neúplný (s. 445-446). Podobně „demytologizující“ výklad o nízkých jazykových kvalitách exulantské literární produkce (s. 457, 459) nebere do úvahy skutečnost, jak výjimečné bylo to, že čeští lidoví tajní nekatolíci vůbec četli a v emigraci dokázali vytvořit řadu (náboženských) literárních děl (srov. M.-E. Ducreux, „Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století“,

Literární archiv PNP 27, 1994, 61-87). Naopak zase Zuberův výklad barokních náboženských bratrstev je v některých ohledech plastičtější než novější shrnující studie J. Mikulce (*Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha: Lidové noviny 2000), která úlohu konfraternit redukuje na soteriologické zajištění participantů. Zuber totiž podtrhuje i jejich „manifestní“ složku, zbožnost soustředěnou na jednotlivé světce nebo božská tajemství (s. 301) a neváhá připomenout i negativní sociální funkci bratrstev, jejich elitářství (s. 304), v mnoha ohledech ne nepodobné úloze komunistické strany jakožto „předvoje“ většinové populace.

Z dalších kladů recenzované práce lze vyzdvihnout například pochopení sociální reality 18. století, kdy třeba skutečné pronásledování tajných nekatolíků rozhodně neodpovídalo obrazu, jaký o něm vytvářely karolinské zákony a nařízení Josefa I. (s. 412) nebo relativní četnost (formálně nedovolených) migrací poddaných, a to i přes hranice (s. 427). Závažné je i zjištění, opět konvenující s novějšími studiemi, jež R. Zuber nemohl znát, že podle vnějších pramenů k protikatolickému ikonoklasmu či antiklerikálnímu výstrelkům 18. století nelze ještě určit, byli-li jejich původci tajní nekatolíci, nebo jen „zhrzení katolíci“ (s. 149). Naopak o pozitivním, prokatolickém chování většiny populace, která zvnitřnila normy barokního katolicismu, svědčila četná lidová udání kněží žijících v konkubinátech, ačkoli toto zjištění tvoří protiklad opačné tendence, že totiž „stát se farní hospodyní bylo ctí i pro dcery ze selských statků“ (s. 100). Vedle toho Zuber podal jeden z prvních moderních výkladů čarodějnických procesů na Moravě a ve Slezsku, stejně jako rozbor dobového vnímání vampyrismu a jeho rozšíření (s. 313-335).

Tato a mnohá další výrazně přínosná zjištění však nemohou zakrýt záporné stránky jeho práce. Vedle již zmíněných nedostatků se projevují například v přílišné závislosti na poválečných marxistických pracích E. Wintra (*Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert: Beiträge zur Geschichte der hussitischen Tradition*,

Berlin: Akademie-Verlag 1955), považujícího české emigranty v Berlíně za „základ pozdějšího velkoměstského proletariátu“ (s. 453), ačkoli tomu tak zcela jistě nebylo (např. podnikatel J. Scharf/Vostrý), nebo v charakterizaci Opočenské rebelie v roce 1732 jako hnutí nejen náboženského, nýbrž patrně i sociálního (s. 395). Pomýlenou představou je i to, že tajní nekatolíci byli v 18. století knihami z ciziny zásobováni z nějaké „dobré vůle“ (respektive zdarma), takže jejich ztráta pro ně v tomto ohledu nic neznamenal (s. 415). Výklad o tom, že kazatel Jan Liberda, působící ve Velkém Hennersdorfu a potom v Berlíně, se až v Prusku „zcela ... ztotožnil s luterstvím“ (s. 451), je vyloženým omylem. Jednak byl Liberda ordinovaným luterským farářem, přestože pietistické orientace, takže sotva mohl být augsburskému vyznání protivný, zároveň to však byl právě on, jak už kdysi věděl F. A. Slavík („Česká církev v Berlíně“, *Osvěta* 6/5, 1876, 321-339: 330), kdo (proti standardní luterské bohoslužebné praxi) českým emigrantům vymohl povolení podávat Večeři Páně v podobě lámaného chleba (nikoli oplatky).

Některé Zuberovy závěry mohou být předmětem polemik. Například kvantifikovaná nižší účast mužů na přijímání vzhledem k počtu pokřtěných v letech 1767-1768 nemusí znamenat nižší religiozitu mužské části populace, jak soudí Zuber (s. 181). Může totiž souviset jednak se statisticky vyšší úmrtností mužů ve všech věkových skupinách, která patří mezi nemnoho konstant demografického vývoje, vedle toho však může být důsledkem konkrétních historických událostí. Populace narozená v letech 1767-1768 totiž nebyla ekvivalentní generaci, jež v téže době přijímala, mimo jiné pro vnější vliv válek o rakouské dědictví, které samozřejmě negativněji zasáhly mužskou část populace.

Přes tyto nedostatky lze Zuberovu syntézu považovat za nezpochybnitelně přínosnou, v řadě ohledů objevnou a vzhledem k jejímu sociologizujícímu pojetím, projevuujícímu se po vzoru školy Annales např. v konceptualizaci rodiny (s. 177), za stále ještě neotřelou v českém akademickém prostředí. Problematičtější je však praktické

provedení jejího posthumního vydání, respektive vůbec jeho připuštění. I když se vydavatelé zaštiťují autorovou představou o relativní dokončenosti díla (s. 7), výrazná disproporce v délce jednotlivých kapitol (nejkratší má 10 stran, nejdelší 172 stran) a partikulární, nehotový charakter některých z nich svědčí jednoznačně o opaku. Například výklad o cenzuře (s. 353-372) je věnován hlavně jejím institucionálním proměnám a zejména ústupu Tovaryšstva Ježíšova od moci, aniž by bylo širěji zmíněno, co tvořilo její (měnící se) ideový základ, nebo jak se v praxi projevovала. Stejně je tomu i v případě četných doslovných opakování, která zřejmě měla tvořit shrnutí jednotlivých kapitol. Týká se to například zdvojení výkladu o potulných klericích (s. 125 a 141), úvahy o rozdílnosti české a moravské situace, doprovozené totožným citátem J. Hanzala (s. 136 a 152) či charakteristiky P. J. Kořisky (s. 413 a 428); podobně je do oddílu věnovaného teologické fakultě olomoucké univerzity (s. 56-86) neorganicky včleněno shrnutí o školství v 18. století obecně (s. 84-85). V knize se na druhou stranu setkáváme i s výraznými rozpory v hodnocení konkrétních historických skutečností. Zatímco např. na s. 194 Zuber soudí, že osvícence – konkrétně Dobrovského a Haje – nelze považovat za myšlenkové předchůdce II. vatikánského koncilu, na s. 194 je jeho názor opačný. Podobně podle výkladu na s. 243 byla existence neortodoxní lidové zbožnosti charakteristická jenom pro katolickou část Evropy, zatímco na s. 309 tvrdí, že byla obecná. Když už se totiž editoři odhodlali k problematickému „dopsání“ druhého dílu *Osudí*, asi měli nalézt odvahu i k redukci již existujícího textu, protože stávající podoba díla rozhodně není projevem dokonalého zvládnutí obsahu a formy.

(Neradostnou) kapitolu ostatně představuje vlastní ediční práce. Oceňuji sice její rozsah, nicméně to neopravňuje k četným omylům i vyloženým chybám. Rozsáhlé rejstříky jsou totiž na mnoha místech nepřesné (např. odkaz na J. L. Haje, v rejstříku na s. 553 uváděný ke s. 191, se ve skutečnosti týká s. 194), nemluvě o zásadních kontextuálních neznalostech, projevujících

se například v citacích vlastních jmen badatelů. Světznámý rumunský religionista M. Eliade totiž rozhodně nebyl primárně historikem (s. 547), na což v českém prostředí poprvé upozornil J. Macek (*Husitský Tábor* 10, 1991, 247-248), natož pak ženou, jak implikuje nesprávná vazba na s. 238; francouzský katolický sociolog G. Le Bras se nepíše „Lebras“ (s. 241) a osoba „W. Nundt (1832-1900)“ (s. 239) neexistovala vůbec – na rozdíl od německého filosofa a psychologa W. Wundta, který však zemřel až v roce 1920. Ani židovské osvícenství nepřepisujeme „haskalah“ (s. 490), nýbrž „haskala“ atd. Má-li přítomná kniha sloužit jako skutečná pokladnice informací o religiozitě 18. věku a jejích interpretacích, jak si to nepochybně R. Zuber představoval, sotva lze tyto a podobné chyby považovat toliko za marginální. Naopak bych pochopil hláskovou různost v prepisech latinského „i“ – kdyby ovšem v knize nedbalosti ediční práce nekolísala! Vezmeme-li za příklad známou zásadu augsburského náboženského míru *cuius regio, eius religio*, autorem diskutovanou na mnoha místech, její podoby variiují od dvou „i“ (s. 200) přes dvě „j“ (s. 377) až po „kombinovaný“ tvar *cuius regio, ejus religio* (s. 384)! Nechci se na tomto místě utápět v hnidopišské kritice podružností, proto uvedu už jen jednu, po mém soudu vyloženě trapnou skutečnost. V druhém dílu *Osudů* se totiž různí i rok vydání dílu prvního – zatímco v knize je (správně) uvedeno vrocení 1987 (s. 509, 606), na předsádce je uveden rok 1986!

Tyto nešťastné ediční chyby, stejně jako nerovnoměrný a nedopracovaný charakter textu vnukají otázku, přispěje-li posmrtné vydání druhého svazku stěžejního díla moravského náboženského historika k jeho větší proslulosti, nebo bude-li tomu spíše naopak. Je to jistě škoda právě proto, že je zřejmé, že „skoro hotový“ rukopis rozhodně neměl zůstat zapomenut v nějakém archivu. Svěží styl a v mnoha ohledech neotřelá argumentace jeho autora, již jsem se snažil alespoň v některých rysech přiblížit, totiž mohou vyvolávat diskuse nebo i pochybnosti, avšak tím rozhodně nepostrádají na významu a inspirativnosti. Tím spíš, že naše náboženské dějiny 18. století na své

souborné zpracování dosud čekají, přičemž právě práce R. Zubera pro ně nepochybně bude jedním z klíčových zdrojů.

ZDENĚK R. NEŠPOR

Vladimír Sadek, Židovská mystika,

Praha: Fra 2003, 220 s.

V poslední době se můžeme setkat se vzrůstající řadou knih, které z různých hledisek výlučně či alespoň částečně pojednávají o kabale, nejznámější odnoži židovské mystické tradice. Často jsou to ovšem publikace nevalné hodnoty, které problematiku židovské mystiky spíše zamlžují a znepréhledňují. Jejich autoři popisují problematiku kabaly zjednodušeně, zkráceně a mnohdy zcela mimo kontext židovských dějin, náboženství a kultury. Do této kategorie spadá např. interpretace kabaly jako pouhého systému magických praktik. Extrémním příkladem, který ovšem není, obzvláště v USA, nijak ojedinělý, pak může být prezentace kabaly jako souboru praktických receptů na zachování zdraví a dosažení úspěchu v osobním životě. Jen velmi malá část literatury o židovské mystice pochází z akademického prostředí a od autorů s hlubokými znalostmi hebrejských dějin, kultury a jazyka. Vladimír Sadek, který se už několik desetiletí věnuje problematice dějin židovské kultury, náboženské filozofie a především právě mystiky, mezi takovými znalce zcela nepochybně patří. Jeho práce jsou spolu s překlady několika knih Gershoma Scholema (*Kabala a její symbolika*, Praha: Volvox Globator 1999; *Davidova hvězda*, Praha: Nakladatelství F. Kafky 1995) tím nejhodnotnějším, co k dané problematice v češtině existuje.

Kniha *Židovská mystika* je fakticky rozšířenou verzí jedné ze Sadkových starších publikací (*Židovská mystika v Praze*, Praha: Společnost židovské kultury 1992), jejíž obsah tvoří záznam šesti jeho přednášek pro veřejnost z roku 1991. S největšími změnami se setkáme především v úvodních pasá-