

Horyna, Břetislav

[Ginzburg, Carlo. Sýr a červi: svět jednoho mlynáře kolem roku 1600]

Religio. 2001, vol. 9, iss. 1, pp. 129-132

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124966>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

se interpretování autoři vlastně vymezují. Stejně tak by bylo zajímavé zasadit celý problém do poněkud širšího kontextu a kromě sociologických interpretací se zmínit o neméně inspirativních interpretacích některých současných filosofů. Žádná fundovaná filosofická analýza moderny se totiž neobejde bez odkazu k sekularizaci, která je podobně jako v sociologii kriticky rozebírána. Z mnoha podnětných koncepcí je možná poukázat například na koncepci německého filosofa Hermanna Lübbeho, s níž se mohou případní zájemci seznámit prostřednictvím spisů *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (1965) a *Religion nach der Aufklärung* (1986). Vzájemná komparace obou přístupů, tj. sociologického a filosofického, by vedla k zajímavým závěrům, které by „projekt moderny“ a jeho důsledky, mezi něž je počítána i sekularizace, představily v jiném světle. Na druhou stranu je ovšem pochopitelná snaha autora udržet linii sociologického pohledu, zřetelně formulovaná již v podtitulu celé knihy.

Třetí velká část recenzované publikace se zabývá problematikou postavení náboženství v moderní společnosti posledních dvaceti let. Autor ji nazval „*Globalizace*“ (s. 107–136) a naznačil tak, v kontextu jakých procesů a trendů bude tuto problematiku rozkrývat. Podobně jako v předchozích kapitolách i v této jde především o přibližení myšlenek některých současných badatelů – José Casanovy (s. 107–114), Marka Jürgensmeyera (s. 114–121), Scotta Lashe (s. 121–128) a Ronalda Robertsona (s. 128–137). Tentokrát jde o badatele, kteří se pokusili korigovat některé závěry svých starších kolegů a zohlednit i některé fenomény, které se objevily teprve relativně nedávno. Mezi ty patří jak zde již zmíněná globalizace, tak například nárůst nacionalismu či výrazná politizace některých náboženských proudů. Celá kapitola tak působí jako logické dovršení předchozího, zvlášť pokud jsou některé myšlenky představeny jako skryté polemiky či korekce výše zmíněných autorů. I v tomto případě je třeba vyzdvihnout to, že s mnohými názory se český čtenář setkává poprvé. I v této zprostředkované podobě tak může mnohé projevy současné religiozity interpretovat a nalížit pomocí recentních přístupů, což je

v době rodící se diskuse o místě náboženství v české společnosti na přelomu tisíciletí zvláště důležité.

Také z toho hlediska je třeba brát Lužného knihu jako významný příspěvek, který uvádí do českého prostředí neotřelé a inspirativní pohledy, bez nichž by celá diskuse musela nutně skončit prázdnou lamentací, naprostou dezorientací nebo rozplynutím do ztracena. Jako propedeutická příručka, popřípadě jako „čítanka“ je k pochopení problematiky vztahu mezi modernizací a sekularizací zatím tím nejlepším, co se na českém knižním trhu nachází. Lze jenom doufat, že brzy budou následovat i další tituly, které se již nezaměří jen na popis existujících koncepcí, ale které nám představí koncepte nové. Stejně tak by bylo dobré, aby se objevily i překlady některých děl, o nichž je v recenzované knize zmínka.

DAVID VÁCLAVÍK

Carlo Ginzburg, Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600, Praha: Argo 2000, 223 s.

Kniha italského historika C. Ginzburga, jejíž originál vyšel v roce 1976, je prý legenda, nakladatelská sázka na jistotu, obrat v dějinách historiografie; nebo naopak, iritující kousek mikrohistorie, který je nepoctivý, protože ve čtenářích probouzí dojem, že díky jeho přehlednosti mohou snadno proniknout i do velkých historických souvislostí; ale i karikatura, vzešlá z pera levičového intelektuála, který se v zájmu prosazení osobních pohledů na dějiny zřekl zásady objektivnosti podávaných historických fakt.

To všechno a mnoho dalšího jsem vylechl při různých debatách o knížce, kterou nedávno vydalo v edici Každodenní život nakladatelství Argo a která se velice rychle dočkala osudu, jenž potká v českých lužích a hájkách málokterou odbornou práci: byla vyprodána a další zájemci o ni museli čekat na dotisk. Nevím, co si o všech těch posudcích a soudech myslet, a protože nejsem historik, nemám ani kompetenci, abych se k nim vyjadřoval. Jako historik lidského

myšlení (k tomu má filosofie zřejmě nejblíže, pokud ji nezaměňujeme s prostou historiografií vývoje idejí) ale musím říci, že mě Ginzburgova kniha uchvátíla. Pokusím se vysvětlit, proč.

Dějiny, na které jsme postupem své osobní i rodové humanizace přivyknáni, nás učí jedné základní věci; že jsme geneticky spojeni se svou minulostí, která jako svým způsobem uzavřený eón nese poselství, vůči němuž jsme povinni mít nastražené uši, chceme-li to někam dotáhnout v budoucnosti. Stáváme se polidštěnými, vzdělanými lidmi s rozhledem tím, že na sebe necháváme uplatňovat závazek takto představovaných dějin, které si nás jakoby podávají od epochy k epoše, od předělu k předělu, a mezitím nás souztaavně obohacují nepřetržitě kumulovanou dějinnou zkušeností, naším základním humanistickým potenciálem, jenž nám celá naše výchova současně představuje jako základ všeho kulturního bohatství. Proto jsou dějiny podávány jako sled událostí s epochálním, předělovým významem, kterému rozumíme a musíme rozumět, abychom mohli porozumět tomu, že a proč tu jsme nyní právě tak, jak tu jsme. Minulé světy jsou nám blízké (nebo alespoň jsou nám historicky přibližovány) jako pokroky od války k válce, od pogromu k pogromu, od jedné lsti k novému obelstění, které se daly proto, aby mohla vzniknout naše současnost, v níž tu stojíme my se svým závazkem vůči kulturní tradici svých dějin, kterou není vhodné nerespektovat, nechceme-li scházet z cesty dobrých mravů a civilizovanosti.

Vytváření dějin je vždy spojeno s násilím. Ne v tom smyslu, že násilí je prvek neodmyslitelný od lidské historie, ale tak, že násilí je faktor, který komprimuje dějiny do sledu vyučovatelných a zapamatovatelných událostí osvojitelného epochálního významu. Různé světy, které mohly, ale rovněž nemusely mít spolu něco společného, jsou sdrůžovány do „dějin“, nebo naopak od sebe odtrhovány a zapominány pomocí násilí. Mnohokrát již bylo popsáno, že jeho nositelem je logos, tajemný *padre padrone* evropských dějin, kterého sice nikdo nikdy neviděl, jehož prsty však, zdá se, dosahují všude. Na dějinách se logos podepisuje logizací; kdyby logu nebylo, zřejmě by k nám nepromlouvaly universálně přeorganizované

dějiny nesoucí moudrost od věků do věků, v nichž každý z nás může být jen naslouchající a pokud možno poslušná částička, ale hovořily by různé nespojitě, nesouvislé, bezvýznamné nebo vždy jinak významné příběhy, jimž by bylo lze naslouchat jen potud, pokud bychom si pro ně zachovali sluch, to znamená pokud bychom rozuměli jejich skladbě, protože bychom byli s to jejího anamnetického zpřítomňování.

Pokud by nebylo logu, zanikl by jeden svět našich jednotlivých dějin a snad by, pokud by tomu přála lidská paměť pamatující především na omezenou schopnost vlastního pamatování, ožily některé světy multiversálních dějin našich (individuálních i rodových) příběhů. Zřejmě skutečně pouze některé, jejichž znovuoživení by probíhalo podle pravděpodobně zcela kontingentních, nezobecnitelných pravidel. Většina dalších by zanikla, vymřela, protože by se ukázalo, že se odehrály ve světech, které jsou pro nás již mrtvé, a proto nám a naší hermeneutice nedostupné. Do souvislých dějin, kterými jsme úspěšně humanizováni k obrazu svému, by se tak dostaly významy, které nyní postrádají, a naopak by z nich vytratilo mnohé, co je dnes dělá souvislými, jednotlivými dějinami uchovávacími naše „kulturní dědictví“.

Ginzburgova kniha, o níž od začátku hovořím, mě uchvátíla právě tím, že odkázala k jednu takovému pro nás již zcela mrtvému světu, ke kultuře myšlení a jednání, jež vymřela, protože byla zničena. To je příběh člověka, který se jmenoval Domenico Scandella, řečený Menocchio, narozen roku 1532, popraven inkvizicí někdy roku 1600 nebo 1601, v době, kdy se shodou okolností také uzavíral životní osud Giordana Bruna. Menocchio byl mlynář a to, co bychom dnes označili slovem rozumář; výřečný rozumbrada, kterému neslo do hlavy mnoho z toho, co kolem sebe viděl a co slyšel, ať už ve věcech náboženských, kosmologických nebo morálních. Ve vesnici, kde žil, na velmi omezeném životním prostoru chodil, vyptával se, navazoval rozhovory a vyjadřoval svá přesvědčení a myšlenky, znepokojoval nebo možná okouzloval desítky dalších, o kterých se dnes již neví vůbec nic, ani jejich jména.

Na rozdíl od Menocchia není zapotřebí představovat G. Bruna, vzdělaného mnicha,

který s nepoměrně větším akčním rádiem a s využitím mnohem důležitějších prostředků dělal totéž. Oba skončili stejně, mužným zákrokem Svatého officia, které se rozhodlo neukazovat jakoukoli nerozhodnost (s. 161), a tím doložilo, na kolika frontách a v kolika souvislostech vedlo svůj boj za to, aby Evropa věřila potridentskou vírou. Učeneckou kulturu G. Bruna známe, protože patří do dějin naší humanizace; avšak o Menocchioví žádná učebnice dějin evropského myšlení neřekne ani slovo. Kolik bylo takových venkovských mlynářů, kteří zmizeli z dějin, jejich knihy byly zabaveny a jejich „písemnosti“ spáleny? Jednotné dějiny, dějiny nesené universálním programem obsaženým v monocentricky orientované ideji, mají šanci na úspěch pouze tehdy, když v nich nebudou svou stopu zanechávat žádné příběhy. Kdyby šlo pouze o upalování lidí, mohli bychom uvažovat na rovině ideologického střetu řešeného dobově běžnými mocenskými prostředky. Dnes se lidé neupalují, zato se likvidují třeba mediálně nebo pomocí finančních transakcí, tehdy se prostě upalovali. Avšak pálení písemností, zahlazování avšak po příbězích, které teprve vytvářejí kulturní dějiny, navesvědčuje něčemu jinému. Boj, který vedla římskokatolická církev, byl bojem o panství nad dějinami světa, byl to boj o vrchnostensví nad dějinným časem, v němž nebylo místo pro žádný příběh, který by mohl, byť jen s lokálním dosahem, narušit intenzivně budovanou teologickou a filosofickou konstrukci dějin.

Z tohoto hlediska není nejdůležitější, jaký byl přesný obsah Menocchiových náboženských a kosmogonických tezí, které, jak může každý čtenář sám posoudit z uvedených citací inkvizičních protokolů, obsahují takovou míru dobově podmíněné a z každodenního života odvozené metafory, že věrná interpretace jeho myšlenek musí být sporná. Některé jeho myšlenky jsou nepochybně krásné, jiné dojmají svou přímocností a zřejmostí, kvůli nimž je evidentní, k jakým koncům svého nositele dovedly, další zase udivují tím, jak se v nich objevují tytéž problémy, o nichž si právo disputece vyhrzovala soudobá učenecká elita a o kterých Menocchio zavile opakuje, že je „vymyslíl ve své hlavě“ (s. 85). Rovněž není nejdůležitější, z jakých pramenů furlan-

ský mlynář vycházel, zda ho prvotně inspirovaly náboženské posvátné texty (biblí, korán), kroniky, Boccacciovy novely nebo cestopis fiktivního Johna Mandevilla, nebo zda bylo podstatné to, jakým svérázným způsobem různé podněty různých textů propojil, transformoval, zredukoval a dal jim téměř neidentifikovatelnou podobu toho, co „vymyslíl ve své hlavě“. A do třetice, není také nejdůležitější, zda pro nás Menocchio může a má představovat typ náboženského reformátora (pomocí redukce náboženství na morální závazek, což je úvaha, která jakoby spatřovala v Menocchioví předzvěst novověkého deismu) nebo nábožensky tolerantního mudrlanta (Menocchiova odpověď na inkvizitorovu otázku – „Vy tedy myslíte, že není známo, který zákon je správný?“ – byla subtilní: „Ano, pane, myslím, že každý věří, že jeho víra je správná, ale není známo, která je správná“; s. 84). Mlynář by slovu tolerance zřejmě vůbec nerozuměl a vrcholně cíží by mu asi byla tolerance jako důsledek náboženské skepse či skepse vůči náboženské pravdě. Byl to člověk nábožensky naopak radikální; tak radikální, že dospěl k myšlence náboženské nerozhodnutelnosti, z které pro něj vyplynula oprávněnost myšlenky, že každý lidský příběh je nějak náboženský, a proto spjat s pravdou.

Řečeno jinak, to co důležité skutečně je, souvisí s vnitřní, Menocchiovým činům a větám inherentní kritikou té filosofie dějin, která začala v potridentské Evropě nahrazovat (a to velmi brutálně) dřívější kulturně-organizační model křesťanského impéria, jednotné Svaté říše. Menocchio vystupuje jako kritik určité filosofie a je jako kritik církevní filosofie dějin nakonec usmrčen. Dokládá to mimo jiné především ta skutečnost, že Menocchio při výšejších ni jak netrvá na znění náboženských tezí, které pronáší. Buď pod nátlakem svých mučitelů nebo při vlastní argumentační nouzi své výpovědi mění, doplňuje nebo naopak ochuzuje o nejrůznější, zčásti podstatné prvky, hraje si s jazykem, spojuje dříve ne-souvislé věci, podává různé charakteristiky téhož (věčnost, chaos, sled jednotlivých kosmogonických fází, apod.), takže nakonec místo pevně hájené (heretické) náboženské doktríny, za kterou by byl ochoten po vzoru mnoha dalších nábožensky či jinak zaslepených lidí položit život, vzniká

zmatený stav, z naukového hlediska nesrozumitelný, amébovitý, neuchopitelný.

Jedinou věcí, na níž lpí po celou dobu svého příběhu, je základní odpor proti jednotné, monopolizované formě poznání, proti jediné platnému znázornění nábožensko-mytického i fyzikálního dění, proti universálnímu obrazu světa, člověka a jeho budoucnosti; vyjadřuje to jeho touha po „novém světě“, jehož dílčí nárys dostáváme právě tehdy, když jeho kritické teze vůči církevnímu podřízení filosofie dějin jediné pravdě přivedeme do pozitivní podoby. Z ní vyplývá, že Menocchio brání, moderně řečeno, autonomii myšlení; je hrdý na to, že myslí jinak než ostatní, je dokonce očividně pyšný na svou originalitu, a je ochoten ustoupit z lecjaké doktrinální pozice, vyjma názoru, že má nezadatelné právo na své myšlení, svou filosofii, svůj příběh. Nemyslím, že tento neznámý mlynář, člověk zaniklé kultury, o němž víme jen proto, že spadl do mlýnice inkvizičních procesů, byl zlikvidován z náboženských důvodů. Pravým důvodem byl zřejmě politický cynismus, s nímž se jedna kultura, kultura církevní humanizace Evropy, prosazovala proti jiné kultuře, kultuře individuálních, „neposlušných“ příběhů, jejich existence sama o sobě nutně brání univerzalizaci dějin, tzn. podrobení dění pod jednu jedinou závaznou, platnou a pravdivou optiku. Taková kultura příběhů, které vznikají zcela přirozeně, podobně jako když se v síru rodí červi, aby posléze dostaly svou vůli, rozum a paměť, začala být vybíjena v zájmu církevně univerzální filosofie dějin. Ginzburgova knížka není jen příběhem jednoho dávného člověka; je to obraz jedné z kulturních genocid, kterými křesťanská Evropa prošla.

BŘETISLAV HORYNA

Malcolm Lambert, Středověká hereze, Praha: Argo 2000, 598 s.

Poznámka na přebalu recenzované knihy ji uvádí jako nejautoritativnější dílo na dané téma. Každý, kdo Lambertovu práci přečetl a snad i prostudoval, bude zřejmě

souhlasit s tím, že parafrázovaná poznámka není reklamní nakladatelský trik, ale naopak vystihuje charakter tohoto účtyného spisu. Autor sice naznačuje, že jde o úvod do problematiky lidových heretických hnutí v západní Evropě od gregoriánské doby po reformaci, který je určen laickému čtenáři, nanejvýš o příručku poskytující rychlou orientaci odborníkovi. Myslí, že je to tvrzení příliš polarizované; těžko bych hledal, kam se při takové diferenciaci postavit, protože *Středověká hereze* není ani úvod do problematiky (je příliš komplexní a hutná na to, aby ji „laický čtenář“ ve zdraví zvládl), ani rychlopřehledová příručka (četl jsem to skoro dva týdny). Je to spíš rozsáhlý, poměrně značně odborný, vysoce informativní text, který předpokládá množství znalostí historie a teologie či dějin církve (tento předpoklad má v některých souvislostech velmi vysokou latku), a pokud mu člověk ve všech jeho nárocích vyhoví, odmění se zábavným, poutavým, stylisticky zdrženlivým a vědecky značně uspokojivým čtením.

Sám autor uvádí své dílo poměrně neobvykle: v předmluvě říká, že dějiny středověké hereze jsou dějinami nezdarů. Žádné z hnutí, které si vysloužilo označení hereze, se nikdy nijak neprosadilo, neovlivnilo podstatně tvář západní církve a její politiky, nesetkalo se se širokým společenským ohlaselem ani si nevyžískalo toleranci pro své myšlenky. Samozřejmě by se mohla objevit otázka, proč psát vědeckou práci takového rozsahu o jevu, který lze, jak se zdá, snadno nahradit slovem ztroskotání, aniž by byla znevážena jeho hodnota. Dokud trval středověk, trvala hereze, která ale neměla na nic podstatný vliv; až se vliv původně heretických myšlenek projevil, nebyly už heretické a středověk nahradila nová či spíš jiná doba.

Snad by bylo možné odpovídat způsobem, který Lambertova úvaha nabízí: hereze je historický fenomén, který specifickým způsobem závisí na představě doktrinální jednoty, na způsobech, jimiž je doktrinální jednotka prosazována (v tomto ohledu je represivní vztah k herezi jedním z nejzřetelnějších dokladů niterného rysu potlačovatelství Evropy v sobě samé) a na rozvoji ortodoxie. Lambertovy dějiny nezdarů tak dostávají mnohem širší význam, protože