

## **DANIELA TINKOVÁ, *Jakobíni v sutaně. Neklidní kněží, strach z revoluce a konec osvícenství na Moravě,***

Praha 2011, Argo, 360 s., ISBN 978-80-257-0441-7

Recenzovaná práce představuje jednu z nejzajímavějších historickovědních studií posledního desetiletí. Autorka v ní navazuje na dvě své předchozí práce, v nichž se zabývala dějinami (zejména právního a přírodovědného) myšlení a intelektuální a sociokulturní historií především druhé poloviny 18. a první poloviny 19. století.<sup>1</sup> Tato kniha zasluhuje pozornost jak po stránce metodické (mikrohistorie a otázka reprezentativity případu), tak co do vlastních zjištění a závěrů (charakter josefinismu, průnik racionalistické filozofie a etiky do sfér teologického myšlení, osudy osvícenských ideálů viděných kolem roku 1800 se zkušeností Francouzské revoluce, obavy z údajných či faktických „tajných společností“ apod.). Na rozdíl od práce *Hřích, zločin, sílenství*, kterou Tinková vystavěla makroanalyticky a komparativně a v níž pracovala s určitou explicitní tezí, jsou *Jakobíni v sutaně* založeny mikroanalyticky: autorka se mimo jiné odvolává na italskou mikrohistorii a na její snahu o zjištění „neobvyklého normálního“ (s. 27) a vedle toho, co sama přímo tvrdí (zejména stran smýšlení a osudů některých Dobrovského studentů z olomouckého generálního semináře), nechává mnohému z pramenů (například z korespondence) prostě pouze zazníť.

Práce začíná líčením toho, jak se kaplan fary v Lukově u Znojma Josef Lang na Nový rok 1803 prohlásil za vlastníka vranovského panství, čímž na tomto panství způsobil značné pozdvižení, které vyvolalo záhy i represivní reakci krajské a státní správy (s. 13–21). Díky vyšetřování této epizody se zachoval poměrně rozsáhlý pramenný materiál včetně hojně korespondence, jež probíhala v rámci určitého okruhu kněží – Tinková věnuje největší pozornost kromě Langa ještě Jakobu Böhmovi a Jakobu Čermákovi (podrobnější analýza jejich původu a životního běhu na s. 57–62). Právě rozbor této pramenné základny dává autorce možnost drobnohledného přiblížení.

Josef Lang a jeho korespondenční přátelé odkazují k okruhu spolužáků z olomouckého generálního semináře, kde byli studenty Josefa Dobrovského. Tak se dostáváme k problematice katolického osvícenství, náboženského josefinismu

1 DANIELA TINKOVÁ, *Hřích, zločin, sílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004; DANIELA TINKOVÁ, *Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícené Evropě*, Praha 2010.

a nové organizace výchovy katolických duchovních (zřízení generálních seminářů), kteří měli v duchu josefinismu věnovat pozornost především pastoraci a nábožensko-etickým otázkám (s. 27–41). Tinková poté sleduje na příkladu okruhu kněží, které zná z Langovy kauzy a které je zároveň možné identifikovat jako frekventanty olomouckého generálního semináře, myšlenkové a životní osudy určité skupiny olomouckých absolventů. Ti se, kromě myšlenek Josefa Dobrovského, záhy seznámili také s revolučními událostmi ve Francii. Kromě vlastního smýšlení sledovaných „mladých kněží“ (včetně jejich určitého despektu ke starší kněžské generaci) zasluhuje zmínku jednak to, co Tinková ukazuje v souvislosti s vyšetřováním celé kauzy, totiž nápadnou tendenci vyšetřujících orgánů „čist“ dané události jako odhalení nějaké „tajné společnosti“ či tajného spiknutí (s. 231–250), a jednak to, že na celou záležitost není možné uplatnit jednoduché výkladové schéma, tedy že by vyšetřování kněží byli nositeli osvícenství a josefinismu, kdežto vyšetřovatelé představiteli františkovské „reakce“. Osvícence, popřípadě i členy osvícenských společností totiž nalezneme i mezi vyšetřovateli (s. 251–251).

V dalším textu této recenze se chci více zaměřit na dvě otázky. Prvá, kterou sdílím s autorkou, je míra, s níž bylo myšlení sledovaných josefinistických „mladých kněží“ prostoupeno prvky, které se zásadně vymykaly do té doby běžným formám (katolického) teologického uvažování (například přítomnost Kantových idejí). Druhá otázka se týká problému, který Tinková zmiňuje spíše jen okrajově, totiž „studu“ a „pocitu trapnosti“. Toto téma, které občas probleskne v rozebírané korespondenci, nabízí možnost – i když doznávám, že mnou zde níže možná až přehnaně akcentovanou – vztáhnout, ryze pracovně a hypoteticky, rozebíraný pramenný materiál k Eliasově tezi o civilizačním procesu.

Patrně krystalicky nejčistší ukázkou toho, jak mohly být i v prostředí venkovských jihomoravských far v 90. letech 18. století tamním duchovním správcem promyšleny Kantovy myšlenky, je rukopis (prvé části) spisu Josefa Langa *Das sogenannte sechste Geboth nach Prinzipien der Vernunft* (datovaný rokem 1797; autorka recenzované práce jej rozebírá na s. 114–119), který Tinková vřazuje do debat, které spolu s Langem vedli ostatní kněží v korespondenci nad tématem kněžského celibátu (s. 82–114). Lang Kanta sice v této své práci nikde přímo necituje, přece však, jak ukazuje Tinková, byl jeho čtenářem a Kantův vliv na Langovo uvažování je v tomto textu zcela zjevný. Lang vychází z představy dvojí podstaty člověka. „Jednak té fyzické, která ‚podléhá různým (vrozeným) pudům, jimž nelze uniknout‘, jednak té ‚morální‘, kterou řídí ‚zákonodárným rozumem““ (s. 116). Toto pojetí jakéhosi *homo duplex*, v němž je jak složka zvířete, tak i morální, racionální bytosti, vykazuje podle Tinkové i vliv Rousseaua (s. 116). Oblast pudů je pak v Langově pojetí hodnotově neutrální. „Přirozené věci nejsou hanebné, ale mohou se hanebnými stát.“ Z tohoto hlediska viděno samotný

pohlavní styk nemůže nic změnit na lidské povaze, nemůže ji zkazit (s. 117). To, co lze posuzovat jako „dobré“ či „špatné“ nebo jako „zákonné“ či „nezákonné“, jsou „maximy, které si člověk dává sám“ (s. 117). Pojem „maximy“ užívá Lang v Kantově smyslu. Záleží pak na tom, zda převáží rozum nad pudy (což je podle Langa žádoucí), nebo naopak pudy nad rozumem (což vede ke zlu, hříchu a zločinu) (s. 177). Vyšetřovací orgány, které našly toto Langovo pojednání při domovní prohlídce na faře u Jakoba Böhma na Bítově roku 1803, je hodnotily jako nemravné a protináboženské, přece však, jak ukazuje Tinková, takovým nebylo. Lang je poměrně velmi mravokárně přísný. To, co chce zpochybnit, je katolická církevní dogmatika, zejména ve vztahu k příkazu kněžského celibátu i v otázkách sexuality vůbec (s. 118–119).

Uvedený ráz tohoto spisu Tinková klade do souvislosti s tím, že Lang, podobně jako i další klerici, s nimiž si korespondoval právě o problematice kněžského celibátu, byli studenty Josefa Dobrovského (s. 57–62, 254). Tinková zároveň soudí, že „v prostředí kléru českých zemí i v prostředí ‚neprivilegovaných‘ vzdělanců konce 18. století jde o jeden ze vzácných přímých dokladů kantovství i rousseauovského myšlení, kde už jsou meze josefinismu v podstatě překročeny a kde můžeme hovořit, slovy Marcela Gaucheta, o ‚postupném zániku vlády neviditelného‘“ (s. 254).

Rozbory a závěry, které Tinková nabízí, zde můžeme doplnit dvěma poznámkami stran Kantových ohlasů u Langa a obecněji stran osvícenského vidění světa. Lang, jak je svrchu řečeno, uvažuje o „maximách, které si člověk dává sám“. To je spojeno s principem autonomie vůle coby, v Kantově pojetí, základního předpokladu mravnosti vůbec. Langův výklad, obdobně jako mínění Dobrovského (to je pro pojetí Daniely Tinkové důležité), tak o to nápadněji zapadá do Cassirerovy charakteristiky hlavních rysů osvícenského myšlení. Ernst Cassirer, jehož níže citovanou práci Tinková rovněž užívá, upozorňuje na význam, který měla jak v katolické, tak i v protestantské (to Cassirer ukazuje mimo jiné v souvislosti se Semlerovým odkazem na Erasma) osvícenské teologii otázka autarkie rozumu a autonomie mravní vůle. To podle Cassirera souvisí s obecným osvícenským odmítáním myšlenky prvotního hříchu, resp. zkaženosti lidské přirozenosti tímto hříchem.<sup>2</sup> Autonomie mravní vůle je u osvícenců výrazným protikladem staršímu katolickému i reformačnímu heteronomnímu působení zjeveného božího zákona

2 ERNST CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, mit einer Einleitung von Gerald Hartung und einer Bibliographie der Recensionen von Arno Schubach, Hamburg 2002, 147–148, 165.

(Desatero, kázání na hoře) v prvotním hříchem odpadlých a porušených lidských duších, které by se ze své přirozenosti v pojetí mnoha teologů (Augustin, zejména pak otcové reformace Luther a Kalvín), tzn. v případech, že by vůle těchto duší byla autonomní, protivily božímu zákonu. Otázka autonomie či heteronomní povahy etických norem se stala od osvícenských dob předmětem filozofické a teologické debaty, do níž by názory Josefa Langa šlo poměrně dobře vřadit.<sup>3</sup>

Důraz na autonomii vůle koresponduje s osvícenským příklonem ke koncepci „přirozeného“ náboženství, kterou sdíleli i studovaní jihomoravští kněží (s. 83–97), oproti náboženství zjevenému (či pozitivnímu), které počítá s heteronomií vůle (morální normy mají svůj původ mimo člověka, ve zjeveném božím přikázání apod.). Tento postoj je úzce provázán s přesvědčením, které sdílí i Lang, že racionalita je založena jakoby sama v sobě a na sobě samé, a že tudíž má racionálně zdůvodnitelné základy. Josef Lang to dokládá v úvodu svého spisu, když říká, že musíme „kráčet po cestě, tak jak všude a po všechny časy naznačil Rozum, který ve svém zákonodárství proměnlivý není“ (s. 115). Teprve novější autoři nahlédli, že neexistuje jedna jediná racionalita, nýbrž racionality mnohé, založené kulturně relativními, tzn. iracionálními východisky. Nemohli bychom však říci, že tam, kde se spoléhá, tak jak to činí také Lang, na onen Rozum (s velkým R), dochází – řečeno od Gaucheta vypůjčenou, zároveň však i obsahově přeznačenou terminologií – k záměně vlády jednoho „neviditelného“ (například Boha zjevujícího Zákon, jenž zakládá heteronomii mravní vůle) vládou jiného „neviditelného“ (Rozumu)?

V Böhmově, Čermákově a Langově korespondenci, právě tak jako i ve výše uvedené Langově práci, probleskuje ve vztahu k otázce sexuality a celibátu také tematika studu a pocitu trapnosti. Není, zdá se, ústředním tématem debat, přece však, jak ukazuje Tinková, v nich své místo má. „Takové scény, kdy mladé ženy přicházejí ke zpovědi k mladému a zjevně nezkušenému knězi, si jistě dovedeme představit: ‚Ta ženská drůbež se mi směje, mezi nimi i svobodné (...) a já musím hrát vážného, abych si zachoval aspoň trochu respektu, který jde stejně k čertu.‘ Nelehké začátky pastorační praxe tak zjevně provázely pocity komičnosti na straně jedné i pocity trapnosti a studu na straně druhé.“ (s. 110). Nechme nyní stranou Čermákův výraz „das weibliche Geflügel“ (s. 290, pozn. 91), byť by zasluhoval okomentovat stran rozporu mezi genderovými stereotypy na jedné

3 Podrobněji JAN HORSKÝ, *Etika a vývoj – otázka historizace (křesťanské) etiky a ideálu humanitního v českém evangelickém intelektuálním prostředí*, in: Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918), (edd.) Zdeněk R. Nešpor, Kristina Kaiserová, Ústí nad Labem 2010, s. 40–66.

a emancipačními nároky osvěcenství (včetně emancipace žen) na druhé straně, a raději si povšimněme jedné věty z téhož dopisu Čermáka Langovi z ledna 1796, kterou nám Tinková zprostředkovává: „Ženy přicházejí do mého pokoje a prosí mne, aby mi mohly sdělit svých sedm věcí do ucha; často zůstávám jako u vytržení sedět zcela ohlušen a zapomínám dát rozhrěšení.“ (s. 110). I Lang píše o studu, avšak z jiného hlediska. Ve výše uvedeném spise *Das sogenante sechste Geboth* říká, že „je špatné, že se člověk stydí za svoji zvířecnost, že chce být lepší, než od přírody je“ (s. 117).

Problematika studu a pocitu trapnosti je jedním z významných témat sociologie Norberta Eliase. Dovolím si proto v této recenzi udělat rozsáhlejší vsuvku, která nám jednak poskytne kontrastní clonu, vůči níž můžeme výše uvedené smýšlení mladých jihomoravských kněží porovnávat, jednak nám umožní se ještě jednou oklikou vrátit k otázce autonomie či heteronomie mravní vůle, a konečně načrtne i možný způsob, jak zde uváděný pramenný materiál poměřit s historickosociologickou psychologizující tezí.

„Stud“ a „pocit trapnosti“ jsou podle Eliase způsobnosti, které se ustanovily civilizačním vývojem člověka tím, že se v tomto vývoji vnější nátlak změnil v tlak vnitřní. Tato proměna se podle něj odehrála především v 16.–18. století. V návaznosti na tuto tezi bychom měli hledat symptomy Eliasem zmiňované způsobnosti diferencovat mezi „ono“ a „já“, tzn. pramenné stopy, které by bylo možné považovat za indikátory (uvažování) vnitřního tlaku, jenž vlastně znamená schopnost niterného odstupu od vnějších podnětů.<sup>4</sup> Bylo by naivní předpokládat, že nám pramenné texty poskytnou nějaký jasný důkaz Eliasových teorií a tezí, popřípadě nějaké jejich nesporné vyvrácení. Avšak přece jen lze považovat z hlediska těchto tezí za do určité míry symptomatické kupříkladu to, co zjistíme srovnáním dvou vydání (původně patrně bratrského) textu *Korunka aneb vínek panenský*, která nám – včetně komparativního rozboru obsahu všech sedmi dochovaných vydání – nabízí nové kritické edice. Tento spis, byť patrně více vázán na evangelické prostředí, pro nás zde může být zajímavý, neboť jedno z vydání *Korunky aneb vínku* pochází z roku 1784 a představuje typ osvěcensko-obrozenecké reedice českojazyčného textu z období „zlatého věku“ české literatury. V prvním vydání z druhé poloviny 16. století nalezneme prvou verzi soupisu a pojednání panenských ctností. Tato jejich prvá verze jich obsahuje čtyřiačtyřicet. Druhé vydání z roku 1616 a vydání další obsahují druhou verzi souboru ctností, jež jich zná již šestadvacet. Doplňeny

4 NORBERT ELIAS, *O procesu civilizace*, díl 2: *Sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*, Praha 2007, s. 290–297.

byly „stydlivost“ a „bedlivost“. Nadto jsou popisy jednotlivých ctností oproti prvnímu vydání nápadně textově rozšířeny. Kupříkladu ve vydání z roku 1784 začíná popis „stydlivosti“ takto: „Stydím se vždy Boha svého / i svatých anjelů jeho.“ Hned navazující verš může být pro zde sledované souvislosti zajímavý: Stydím se „až i vlastního svědomí / patříc na své provinění“. Právě tak zasluhuje pozornost i metafora „jako z roucha svlečená“, jež má vystihnout pocit studu. Článek o „bdělosti“ pak krom vztahu k Bohu a k vlastní duši také obsahuje například verše: „stojím, bdím, abych nepadla / neb ďábel, můj nepřítel, / hledí, by ke mne přístup měl / obchází vždy co lev řvoucí, / chce mne sežrati co ovci“.<sup>5</sup>

Povšimnutí si zasluhuje, že všechny panenské ctnosti jsou popisovány ve vztahu k Bohu, tedy k transcendentnímu základu hodnot, což znamená, že etika má v tomto pojetí svůj heteronomní základ, nikoli ve vztahu k bližním, tzn. ve smyslu výchovného spisu, jenž by pojednával imanentní vztahy tohoto světa (včetně soužití mužů a žen).

Pozornost zasluhuje i způsob rozšíření článku o „čistotě“. Prvé vydání z druhé poloviny 16. století o ní má jen krátký text: „Čistého těla, též i srdce svého / ostříhám jako pokladu drahého. / Buďto v panenském, neb manželském stavu, / vím, že se líbím svému Pánu Bohu.“ V litomyšlském vydání *Korunky* (1784) je tento text výrazně rozšířen (k tomuto rozšíření patrně došlo již v předcházejících vydáních), a to takřka výlučně ve smyslu čistoty srdce, jež je niterným pokáním obnovovatelná (například „aby skrze Ducha svatého / čisté srdce ve mne stvořil / a mne sobě znovu zplodil“). Lze tak říci, že i v textech, které v 18. století uchovávaly svými reedicemi při životě starší (protestantské) náboženskoetické smýšlení,

5 JANA RATAJOVÁ, *Naučení pannám. Redice českojazyčných preskriptivních textů v 18. a na počátku 19. století*, in: *Žádná ženská člověk není. Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století*, (edd.) Jana Ratajová, Lucie Storchová, Praha 2010, s. 476–491, zejména s. 480, a srovnávací tabulka na s. 484–491, zejména s. 486–487; *Korunka aneb vínek panenský*, in: *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*, (edd.) Jana Ratajová, Lucie Storchová, Praha 2008, s. 221–244; *Korunka aneb vínek panenský*, in: *Žádná ženská člověk není. Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století*, (edd.) Jana Ratajová, Lucie Storchová, Praha 2010, s. 13–136, citováno ze s. 48 a 50. Například též verš: „jehož znaje důstojného / s studem, s hambou jdu před něho / i s zapřením své tváře / neboť jest Bůh co slunce záře“ (s. 48). Lukáš Martinovský na přelomu 16. a 17. století, oproti druhé verzi *Korunky* (1616), zvažuje již i – řekněme – sociální rozměr studu. „Stud anebo stydlivost, kdež se člověk před zlým jménem a pověstí obává, a protož zjevného hříchu se vyvaruje a proti tomu z strachu božského hněvu a zlého svědomí.“; „žádosti když na uzdě drží“. Srov. LUKÁŠ MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti*, in: *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*, s. 11–150, citováno ze s. 81.

nacházíme určitou – snad narůstající – tendenci k pojednání niterného prostoru, v němž může Eliasovou terminologií řečeno „já“ (popřípadě „nad-já“) odkročit od naléhavosti afektů a pudů, tedy od toho, co je „oním“.

Příkladem katolického textu budiž Naučení pro ženicha a nevěstu před oddavkami, které sepsal roku 1798 Kvirin Josef Chylík. Chylíkův text vykazuje nápadné rysy osvícenského náboženského josefinismu. Oproti zřetelné vazbě k vůči světu transcendentnímu referenčnímu bodu všech hodnot, jímž je Bůh, kterou se vyznačuje jak kupříkladu *Korunka*, tak Žalanského texty, naležeme v Chylíkově manželském katechismu kladně konotované světu imanentní hodnoty (v tomto smyslu se kupříkladu mluví o „libosti“, „lahodnosti“ a „manželům povolené rozkoši“ apod.). Ihned v úvodu se Chylík pro osvícenectví symptomaticky přihlašuje k „proudu pravého lidského štěstí“ a níže pak mluví například v kladném smyslu o tom, že „každý člověk sobě cestu k štěstí a k spokojenosti dělá“. Netřeba snad říkat, že tato vazba k světskému, lidskému štěstí by se nejen v bratrských textech 16. a počátku 17. století, ale obecněji v předosvícenské literatuře povětšinou jevila jako podléhání hříchům tohoto světa. Chylík klade lidské štěstí jako kladnou hodnotu v souvislosti s jeho přesvědčením coby osvícensky laděného duchovního správce, že jeho povinností je vychovávat svěřené farníky: „Kdybychom my tedy příčinlivěji uváděli lid na cestu moudrosti a ctnosti, zdalíž by tento svět docela jinou, lepší tvářnost neměl?“ Chylík kupříkladu nabádá novomanžele: „Jest zapotřebí, abyste jináč těch manželských rozkoší nepožívali, leč s stydlivostí oba a s největší pečlivostí o čistotu těla. Neb to rovně tak zachovává i rozmnožuje tu radost, též i zdraví, jako zanedbání toho tu radost i zdraví kazí, ano to samé bývá mnohdykráte příčinou, že jeden manžel druhému se zoškliví a slíbenou věrnost ruší.“ Chylík varuje před „nestřídmým požíváním tělesné rozkoše“, avšak k jejímu požívání „střídmému“ podle něj v sobě nacházíme „přirozený“ podnět, jenž naše tužby reguluje stejně jako hlad. Manželka se kupříkladu nabádá, aby „jistou lákající spanilost na sobě vždy proukazovala, své žádosti po rozkoši tělesné, aby nikdy na sobě patrně nevyjevovala, tím méně k činění zadosti vejslovně sama někdy nabízela, žádajícímu pak muži své milosti aby pošmourně odpírala, avšak jeho toužebnosti příjemným lahozením pojata jsouc, povolná byla“. U Chylíka bychom však nenalezli tvrzení, která by bylo možné považovat za doklad jeho přesvědčení, že mravní lidská vůle je autonomní.<sup>6</sup>

6 KVÍRIN JOSEF CHYLÍK, *Naučení pro ženicha a nevěstu před oddavkami*, in: *Žádná ženská člověk není. Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století*, s. 265–280, citováno ze s. 266, 271, 272–273.

Vraťme se k výkladům Daniely Tinkové, resp. k uvedené Eliasově tezi. Můžeme říci že srovnání Chylíkova textu s Langovým výkladem o šestém přikázání ukazuje jejich relativní názorovou blízkost v tom, že samotná tělesnost a sexualita by u nich již nebyla tak negativně konotována, jako je tomu ve starších textech. Lidské štěstí, „libost“, „radost“, „rozkoš“ těla nejsou již u Chylíka explicitně hříchem, jsou-li užívány „střídmě“, „stydlivě“. Lang, apelující na to, aby rozum převládl nad pudovostí, a ne naopak, by se dokonce oproti Chylíkovi jevil mravokárně přísnějším. Toto srovnání tak dává za pravdu hodnocení Tinkové, že Langův postoj k pohlavnímu styku a ke kněžskému celibátu není protináboženský, byť je, rozumí se, protidogmatický. Zároveň vidíme, že Dobrovským nesená náklonnost ke Kantovi a k jeho autonomistickému založení etiky, šířená mezi studenty olomouckého generálního semináře, nemusí být jediným zdrojem inovativních podob osvícenské zbožnosti. Co to vše znamená, můžeme se dále ptát, z hlediska Eliasových tezí o restrukturační kontroly afektuality a o nárůstu schopnosti zdrženlivosti vůči pudům? To, že se o rozkoši a radosti těla v náboženských preskriptivních textech vůbec hovoří a že jako takové k tomu ještě nejsou rozhodně odsuzovány jako „hřích“ a „smilstvo“, lze ve vztahu k psychologickému rozměru sociokulturní skutečnosti považovat za symptom toho, že způsobilost kontrolovat afektualitu vnitřním tlakem studu je již tak silná, že se o těchto věcech může již veřejně mluvit i v kostelech a modlitebnách, že se člověk cítí již natolik vnitřně pevný a silný, že se může spolehnout na své vlastní subjektivní maximy jako na zdroj mravnosti? Nebo je to symptomem pravého opaku, totiž že tato způsobilost je, resp. začíná být oslabována právě tím, že se o tom mluví? Jak můžeme vidět ve výkladu Daniely Tinkové, tuto druhou možnost by přinejmenším zčásti sdílely orgány vyšetřující Langovu kauzu. Konečně je zde otázka, co znamená současný výskyt textů, jako je reeditovaná *Korunka* (1784), a textů, jako je Chylíkovo či Langovo pojednání, pro naši způsobilost nějak charakterizovat „(pozdní, odeznívající) osvícenství“?

Závěrem své práce se Daniela Tinková dostává k otázce reprezentativnosti výše uvedených událostí a názorů. „Není překvapující (...) že přezívající zatrpkllost ze zkušenosti s církevními autoritami, stejně jako pocit určité ‚nedostatečnosti‘ soudobé náboženské praxe a návrat ‚smyslového‘ vedl přemýšlivé mladíky k hledání alternativ. Lze se divit tomu, že se přímí žáci a obdivovatelé Josefa Dobrovského stanou čtenáři a obdivovateli I. Kanta a J. J. Rousseaua a zjevně se postupně dopracovávají ke kantovskému a rousseauovskému náboženství přírody a přirozené morálky?“ (s. 254). Dále pak Tinková píše: „Zůstává tedy otázkou, do jaké míry lze radikální politické a náboženské názory mladých kněží ze Znojemska považovat za reprezentativní, za obecnější myšlenkový trend (či možná spíše za životní pocit) části jedné generace, anebo naopak za případ specifický a výjimečný. Je možné, ba pravděpodobné, že podobné názory a pochybnosti



sdíleli i jiní mladí josefinisté a osvícenci, včetně kněží, rozčarování z nenadálého ‚soumraku věku světla‘. Pro tuto domněnku však máme jen velmi málo dokladů: dotyční je buď nezapisovali, nebo nebezpečné rukopisy zničili; je také možné, že se zkrátka časem ztratily.“ (s. 256).

Daniela Tinková se tedy v závěru své mikrohistoricky laděné studie dostává k téže otázce jako Carlo Ginzburg ke konci *Sýru a červů*,<sup>7</sup> s kterýmžto dílem lze recenzovanou práci přinejmenším srovnávat. Tinková postupuje v určitém ohledu obezřetněji než Ginzburg, neboť se ptá na reprezentativnost názorů a osudů sledované skupiny „mladých kněží“ ve vztahu k smýšlení a postojům jejich generace, kdežto Ginzburg se táže na reprezentativnost názorů Menocchia vůči celku lidové kultury. Jeho způsob kladení otázek tak méně než ten Tinkové zohledňuje různorodost a vnitřní rozmanitost sociokulturního pole v určité epoše. Vzhledem k dynamice sociálních a kulturních proměn, či lépe řečeno proměn myšlení, které lze konstatovat pro druhou polovinu 18. a první polovinu 19. století, je rozhodně vhodnější zkoumat ideje a postoje v jejich generační či jiné skupinové vazbě, jak to dělá Tinková, než prokazovat, že ten či onen postoj, ta či ona idea, je reprezentativní vůči celku buď osvětenství jako myšlenkového směru, nebo osvětenství coby epochy. Pokud bychom měli takto zevšeobecnující ambice, vztahovala by se na nás v plném rozsahu kritika Franka Ankersmita považující kategorie, jako je „osvětenství“ ve smyslu epochy, za „narrativní substance“, o kterých lze vyslovovat jen „reprezentace“, které se k nim vztahují na způsob metafory.<sup>8</sup> Dotazuje-li se Tinková na reprezentativitu „vzpoury v Lukově“ a následně odhalené korespondencí spojené skupiny kněží pro jednu generaci osvětenských vzdělanců, vytváří tímto způsobem kladení otázky dobré předpoklady pro analyticky podrobněji rozlišující odpověď, než kdyby touto epizodou chtěla vypovídat o „českém“ či „moravském osvětenství“. Přece se však ani tím nevyhneme problému či určitému paradoxu, na který upozorňuje Reinhart Koselleck, že totiž „události“ na jedné straně přímo vymezujeme tím, že z definice jsou to, co se vymyká „strukturu“ a je z povahy „struktury“ nevyvoditelné, na straně druhé však „strukturu“ můžeme jen stěží poznat jinak než skrze „události“.<sup>9</sup> Koselleck

7 CARLO GINZBURG, *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2000, zejména s. 144–160.

8 Srov. FRANK R. ANKERSMIT, *The Linguistic Turn: Literary Theory and Historical Theory*, in: *Historical Representation*, Stanford 2001, s. 29–74; JURAJ ŠUCH, *Narrativny konstruktivizmus Haydena White a Franka Ankersmita*, Ostrava 2010, s. 178.

9 REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 2000, s. 144–157.

tak z trochu jiného hlediska než klasikové italské mikrohistorie pojednává onen svrchu zmíněný problém „neobvykle normálního“.

Určitá otevřenost obecnějších závěrů rozhodně nevádí, naopak je motivací pro další bádání. Především však nikterak nebrání říci, že recenzovaná práce je mistrnou ukázkou politickodějinné a sociokulturní kontextualizace dějin (náboženských, etických či politických) idejí, jež drobnohledným přístupem ukazuje, jak asi vypadalo jejich vystupování v aktuálním vědomí jednotlivých aktérů.

*Jan Horský*