

KREATIVNÍ MELANCHTHONISMUS: K LIMITŮM VÝZKUMU KULTURNÍ VÝMĚNY NA PŘÍKLADU UNIVERZITNÍHO HUMANISMU VE DRUHÉ POLOVINĚ 16. STOLETÍ¹

Lucie Storchová

Creative Melanchthonism: The Limits of Cultural Exchange Research on the Example of Academic Humanism in the Second Half of Sixteenth Century

This study investigates possible reasons underlying the motivation of the older generation of Czech researchers who despite plentiful source materials showed little interest in a specific case of cultural exchange, namely one that took place after mid-sixteenth century between Bohemian scholars and German Lutheran universities. The subject of this exchange was the natural philosophy of Philip Melanchthon and its adaptation to a new cultural environment, mainly that of the Prague Utraquist university. The author points to various cultural and ideological factors which may have contributed to underrepresentation of this cultural exchange in nineteenth- and twentieth-century Czech historiography. In particular, while humanist scholarship was perceived as a positive cultural value, nationalist Czech historians found it difficult to reconcile this with their notion of the German ‘civilising mission’ and tended to focus on links to the Italian environment. It is also well possible that some religious factors played a role or attempts to play down various forms of ‘trivialisation’. Czech historians may have been indebted to the modern system of sciences classification and had certain preconceptions regarding ‘suitable sources’ that would better suit their notion of knowledge and cultural exchange in Early Modern Era.

1 Studie vznikla v rámci projektu SVV *Imaginace „Jiného“, kolektivní reprezentace a politiky sociální exkluze* řešeného na FHS UK (VS 260 468). Základem studie je referát přednesený na 11. sjezdu historiků v Olomouci (září 2017) v panelu *Raně novověká střední Evropa mezi kulturními trans-fery a (sub)kulturní reprodukcí I*. Za připomínky děkuji všem diskutujícím i oběma anonymním recenzentům.

Keywords: Cultural Exchange; Cultural Transmission; Historiography; Natural Philosophy; Humanism; Czech Lands; Early Modern Era; Philipp Melancthon

Lucie Storchová, Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, Prague, Assistant Professor at the Faculty of Humanities of the Charles University, Prague, storchova@flu.cas.cz

V tomto příspěvku bych ráda navázala na nedávné tematické číslo časopisu *Dějiny – teorie – kritika* pojednávající o relačních přístupech v současném historickém výzkumu.² K obecnějším úvahám o tom, co vedlo starší historiografii ke „znevěditelnění“ určitých kulturních výměn v období raného novověku, mne přivedl můj stávající projekt. Týká se proměn představ o přirozeném a společenském řádu v českých zemích od 40. do 80. let 16. století, tedy především pod vlivem wittenberského výukového modelu, který se v tomto období postupně prosadil na pražské univerzitě a stal se součástí učenecké komunikace a literární produkce jejich absolventů.³

Původně jsem v této studii chtěla prezentovat jen několik konkrétních výsledků tohoto transferu, resp. příklady adaptace melanchthonské přírodní filozofie v českém prostředí (například na poli medicíny, astronomie či eschatologie). Příkladů by se totiž nabízela celá řada, většina z nich překvapující i pro poučené publikum. Posléze mi ale přišlo významnější zamyslet se nad obecnými důvody, proč tento – a dodejme, že velmi početný – typ děl stojí tak výrazně stranou badatelského zájmu a proč se nikdy nestal součástí (ať už jakkoli orientované) kánonu intelektuálních dějin, dějin filozofie či literatury českých zemí.⁴ Tato

2 *Dějiny – Teorie – Kritika* 12/2015, s. 187–330.

3 Výsledky tohoto výzkumu budou prezentovány v rámci připravované monografie *Řád přírody, řád společnosti: Adaptace melanchthonismu v českých zemích v polovině 16. století* (v tisku).

4 Nejde ani tak o to, že by ve starší české historiografii nebyla dostatečně známa skutečnost, že studenti z českých zemí odcházeli před polovinou 16. století studovat na univerzitu ve Wittenberku – k tomu srov. JOSEF HEJNIC, *Čeští studenti ve vyhláškách wittenberské university v 16. století*, Strahovská knihovna 7, 1972, 39–45; FERDINAND MENČÍK, *Studenti ve Wittenberku*, ČČM 71/1897, s. 250–268; KAREL HRDINA, *Studenti z českých zemí na vysokých školách v cizině*, VKČSN 28–29/1919–1920, s. 32–66, kde jsou rekonstruovány i seznamy studentů. Informace o studiu je stejně tak nedílnou součástí biogramů velkého množství českých humanistů a univerzitních učitelů ve všech biografických přehledových příručkách – srov. JÁN MARTÍNEK, JOSEF HEJNIC, *Rukověť humanistického básnictví*, sv. 1–6, Praha 1966–2012. Řada individuálních studií vznikla právě díky výzkumům autorského kolektivu, který zpracovával *Rukověť*. Upozornění na vazby s wittenberskými učiteli se objevuje v kratších studiích věnovaných jednotlivým

otázka je pro mě zásadní jednak proto, že navzdory své zdánlivé okrajovosti odkazuje k obecnějším představám moderních badatelů o produkci vědění, textu-
alitě či autorství v období raného novověku, o jejích procesech a podmínkách. Především však stojí v základě mého výzkumu v několika posledních letech – o jeho potenciálním přínosu mne kdysi přesvědčil právě překvapivý nepoměr mezi nízkou badatelskou atraktivitou a početným korpusem latinsky, česky a německy psaných textů z poloviny 16. století, které vznikaly jako součásti interkulturní komunikace, staly se předmětem kulturní investice různých historických aktérů (autorů, překladatelů, mecenášů, tiskařů, čtenářů atd.) a posléze se díky nim zformulovalo vědění s nárokem na široký společenský dopad.

humanistických autorům, kteří byli hlavními aktéry této transmise – srov. například DANA MARTÍNKOVÁ, *Příspěvky k charakteristice humanisty Šimona Proxena*, Zprávy Jednoty klasických filologů 5/1963, s. 14–21; JOSEF HEJNIC, *K charakteristice literární tvorby humanisty Šebestiána Aerichalka*, Zprávy Jednoty klasických filologů 6/1964, s. 26–30; JOSEF HEJNIC, *K literární tvorbě Šimona Proxena a Petra Codicilla*, Zprávy Jednoty klasických filologů 6/1964, s. 75–80; JOSEF HEJNIC, *Filip Melanchthon, Matouš Collinus a počátky měšťánského humanismu v Čechách*, Listy filologické 87/1964, s. 361–79; JOSEF HEJNIC, *Sixt z Ottersdorfu jako humanistický básník*, Zprávy Jednoty klasických filologů 10/1968, s. 139–150. Ani tyto studie, jakkoli obsahují více než dostatečné množství empirického materiálu, se ale nevěnují přenosu jako takovému. O překladech Melanchthonových spisů do češtiny, z nichž většina vznikla před rokem 1547, přehledně pojednal JAN PIŠNA, *Příspěvek k recepci díla Filipa Melanchthona v bohemickálních tiscích 16. a začátku 17. století*, in: Problematika historických a vzácných knižních fondů, Olomouc 2012, s. 85–95. O recepci melanchthonské teologie v českých zemích pojednal RUDOLF ŘÍČAN, *Melanchthon und die Böhmischen Länder*, in: Philipp Melanchthon: Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae, Berlin 1963, s. 237–260; recepci melanchthonské dialektiky okrajově zmiňuje ve svém přehledovém díle STANISLAV SOUSEDÍK, *Philosophie der Frühen Neuzeit in den böhmischen Ländern*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009, s. 44–48. K recepci přírodně filozofického konceptu sympatie a antipatie u Jana Jessenia srov. TOMÁŠ NEJESCHLEBA, *The Theory of Sympathy and Antipathy in Wittenberg in the 16th century*, AUPO, Philosophica VII, Philosophica – Aesthetica 32/2006, s. 81–91. Všechny tyto pionýrské studie ale svým způsobem souznějí se závěry, které rozvinu na následujících stranách, minimálně v tom smyslu, že rozvíjejí pouze parciální oborovou perspektivu (v závislosti na moderním disciplinárním rastru) a současně věnují malou pozornost kulturní výměně a adaptacím vědění v novém kulturním prostředí. Hlasy upozorňující na nutnost vypořádání se s „Melanchthonovým vlivem“ přitom zaznívaly již dříve, zmiňují se o tom například OLGA FEJTOVÁ, JIŘÍ PEŠEK, *Dílo Filipa Melanchthona v měšťánských knihovnách doby předbělohorské*, in: Nový Mars Moravicus aneb Sborník příspěvků, jež věnovali Prof. Dr. Josefu Válkovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám, Brno 1999, s. 149–162, v souvislosti s výzkumem měšťánských knihoven podle pozůstalostních inventarů.

Transmise a adaptace melanchthonismu

Dříve než přikročím k obecnějším úvahám o tom, jaké faktory mohou ovlivňovat malý badatelský zájem o témata spojená s interkulturní komunikací v 16. století, resp. s přepisováním a adaptací určitých diskurzů v prostředí českých zemí, zmiňme se jen stručně o melanchthonské přírodní filozofii. Philipp Melanchthon (1497–1560) a jeho spolupracovníci vytvářeli od počátku 20. let 16. století na tehdy čerstvě založené univerzitě ve Wittenberku efektivní výukový model, který měl zprostředkovat kromě základů luteránské teologie a řečtiny a schopnosti vyjadřovat se plynule v latině rovněž specifické vědění o astrologii, fyzice, antropologii a morální filozofii, založené na Bibli i antických autoritách. Pro potřebu této úvahy není natolik zásadní, jaké všechny antické přístupy a tradice Melanchthon rozpracoval a pozměnil, a ve zkratce stačí připomenout, že se v jeho pojetí přírody propojovaly Aristotelovy *libri naturales*, platonská kosmologie, humorální patologie především podle Galéna a Hippokrata a Ptolemaiovo učení o působení nebeských těles.⁵ Základ celého konceptu byl však jednoznačně teologický, což se ukazuje už v nejstarších spisech publikovaných v souvislosti s univerzitní výukou. Tyto zdroje přepracovali učenci působící na wittenberské univerzitě pod vedením Melanchthona do nového, poměrně koherentního výkladového rámce, který se stal základem nejen univerzitních přednášek, ale i celého literárního provozu spojeného s chodem univerzity (jeho prvky se objevovaly v tak širokém spektru textů, jakými byly univerzitní teze, orace, příležitostné básně, učená korespondence, náboženské polemiky, letáková publicistika apod.).

Melanchthon a jeho spolupracovníci konceptualizovali přírodu jako místo, kde lze pozorovat a rozpoznávat Boha, jeho vůli a dílo. Boží mysl (*mens architectatrix*) stvořila přírodu, proto aby ji učinila viditelnou a čitelnou pro lidské pozorovatele. Běh světa je v luteránském pojetí dán boží vůlí: Bůh od stvoření vždy zasahoval a stále zasahuje do fungování světa, a to nejen do běhu lidských životů, ale také

5 Nejnovější přehled Melanchthonova vědění o přírodě podávají: SANDRA BIHLMAIER, *Naturphilosophie*, in: Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, (ed.) Günter Frank, Berlin-Boston 2017, s. 469–482; BO KRISTIAN HOLM, *Theologische Anthropologie*, in: Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, s. 393–407; SANDRA BIHLMAIER, *Anthropologie*, in: Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, s. 483–494; JÜRGEN HELM, *Medizin*, in: Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, s. 495–513. Základní shrnutí v českém jazyce podává TOMÁŠ NEJESCHLEBA, *Luteránský aristotelismus – Philipp Melanchthon*, *Studia Neoaristotelica* 2/2005, s. 67–81.

do běhu všech přírodních jevů (s názorem, že boží intervence do světa neprobíhá neustále, by wittenberští učenci polemizovali jako s „epikurejským“). Svět přírodních jevů se sice vyznačuje zjevným řádem a pravidelností (ostatně také stvořenými), ale podléhá v závislosti na boží vůli různým proměnám a „odchyškám“. Problematika odchýlení se od stvořeného řádu je v tomto konceptu zcela zásadní; jakékoli nepravidelnosti v běhu přírody (klasicky například komety, přírodní katastrofy, neúroda či mor) mají ve vztahu ke křesťanům varovný, apelativní a disciplinační charakter. Představa o kontinuitě a komplexnosti Boží intervence do lidského světa byla významná rovněž pro to, že umožnila propojit různé typy vědění, které by z moderní perspektivy mohly být považovány za „nesourodé“, nebo přinejmenším nesouvisející. Pro raně novověké učence se tak stala univerzálním prizmatem, jak interpretovat například literární díla. Doklady jejího působení hledali v minulosti stejně jako v podobě současné společnosti a přírody, a to na všech možných rovinách (běh nebeských těles, fungování lidského těla, vlastnosti zvířat a rostlin apod.). Tyto tematické celky spolu v melanchthonském pojetí navzájem velmi úzce souvisely: komunikovaly spolu, interagovaly a byly také interpretovány jako analogické. Moderní historický výzkum s sebou ale logicky přinesl rozdrobení tohoto komplexního vědění pod hlavičkou různých specializovaných, od sebe oddělených historických disciplín (dějiny medicíny, dějiny astronomie, dějiny literatury atd.), čímž se jeho ucelená interpretace poněkud zkomplikovala.

Je pro ilustraci tohoto propojení různých typů vědění, které by v moderním bádání byly považovány za oddělené, uveďme koncept tzv. „životního ducha“ (*spiritus*), tedy jemné substance podobné větru či páře, která podle Melancthonova vlivného komentáře ke spisu *De anima* vzniká v srdci či mozku a přivádí k aktivitě celé tělo i jeho jednotlivé orgány.⁶ S přenosem vjemů

6 Dobovou českou definici „životního ducha“ srov. v lékařské příručce *Zabrádka růžová žen plodných* (Praha 1577), již sepsal jeden z wittenberských absolventů, Matouš Philomates Walkmberský: „Není pak nic jiného duch nežli subtilná jakási podstata povětrná, která by svú mocí tělo vzbuzovala a ustavičně bez přestání k působení svých akcí nutkala.“ – JANA RATAJOVÁ, LUCIE STORCHOVÁ, *Děti roditi jest božské ovotce: Gender a tělo v českojazyčné babické literatuře raného novověku*, Praha 2013, s. 293. O konceptu „spiritus“ JÜRGEN HELM, *Die „spiritus“ in der medizinischen Tradition und in Melancthons „Liber de anima“*, in: Melancthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit, (edd.) Günter Frank, Stefan Rhein, Sigmaringen 1998, s. 219–272; JÜRGEN HELM, *Zwischen Physiologie, Philosophie und Theologie. Die Lehre von dem „spiritus“ im 16. Jahrhundert*, in: Religion und Gesundheit. Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert, (ed.) Albrecht Classen, Berlin 2011, s. 287–302; SIMONE DE ANGE-LIS, *Anthropologien. Genese und Konfiguration einer „Wissenschaft vom Menschen“ in der Frühen Neuzeit*, Berlin-New York 2010, s. 37–54; VOLKHARD WELS, *Manifestationen des Geistes:*

z mozku do srdce souvisí vznik tzv. afektů, což jsou mimovolná hnutí srdce, která způsobují tělesné reakce a ovlivňují chování a jednání lidí (vedle dalších faktorů, mezi něž patří například individuálních temperamenty či vliv hvězd). Podléhání afektům má vliv i na politiku – z nezvládnutých afektů například vzniká tyranie jako forma vlády. Afekty tudíž determinují výklady minulosti a historických textů, protože historie i literatura jsou vlastně sumou příkladů lidských jednání ovlivněných afekty. Všichni lidé jsou kvůli prvotnímu hříchu vydáni afektům napospas, z tohoto zajetí se lze osvobodit jen vírou, resp. poslušáním božího slova, které způsobuje fyziologické míšení *spiritus* s Duchem svatým a proměňuje lidskou fyziologii. Ačkoli se jedná jen o jedno z mnoha témat melanchthonské medicíny, je z výše řečeného zjevné, jak je komplexní a kolik různých typů vědění se v něm propojuje.

Pokud bychom měli ve stručnosti přiblížit další východiska melanchthonského pojetí přírody, patří mezi ně předpoklad, že lidé sice byli stvořeni k božímu obrazu, avšak jejich schopnost pozorovat přírodu a pochopit její zákony a pořádek, který v ní panuje, se výrazně oslabila kvůli dědičnému hříchu. Co zůstává relativně nedotčeno, jsou základní kompetence usuzovat, které umožňují alespoň částečné poznání Boha a jeho aktivity ve světě. Tyto vrozené *notitiae naturales*, popisované často jako božské jiskry zaseté hluboko v lidských myslích, mají formu údajně evidentních a neproměnných principů a patří mezi ně vědomí boží existence, matematické či geometrické axiomy, chápání řádu a proporcí, utváření sylogismu stejně jako schopnost nahlédnout přirozený zákon a vyvozovat důsledky z morálního jednání. Mohou být posíleny působením Ducha svatého (například ve chvíli, kdy křesťané naslouchají kázáním), což posiluje také individuální lidskou schopnost reflektovat Boha a jeho působení ve světě.

Dalším zásadním východiskem melanchthonské přírodní filozofie je představa, že na počátku světa Bůh stvořil rovněž řád, který je také přístupný lidským pozorování a úvahám. Tento řád přírody (*ordo naturae*) stejně jako pravidelnosti v běhu nebeských těles nebo anatomii lidského těla je svého druhu komunikační platformou mezi Bohem a člověkem: poodhalují plány Boží prozřetelnosti a vzbuzují úvahy o paralelách mezi řádem v přírodě a lidské společnosti rozdělené do stavovských a profesních skupin. Stopy stvořeného řádu (jeho dokonalosti, krásy i narušování) můžeme pozorovat nejen na vlastním těle a jeho fungování, ale rovněž na nebi, počasí, zvířatech či rostlinách. Zásadním momentem je

destrukce řádu, protože obzvláště patrná jsou pro oči pozorovatelů právě znamení rozkladu a blízkého konce.

Někteří ze starších badatelů a badatelek – Sachiko Kusukawa, Dino Bellucci či Christoph Meinel⁷ – upozornili na to, že Melanchthonova přírodní filozofie byla nástrojem jak ovlivňovat nejen individuální morálku, ale také sociální a politický život luteránských komunit. Tento typ vědění byl v přímém vztahu k mocenským praktikám v tom smyslu, že kromě normativů individuální křesťanské morálky vytvářel také poměrně konzervativní soubor představ o společenském uspořádání stvořeném Bohem, resp. přirozené sociální nerovnosti a její legitimitě.

Specifika „překlada“ tohoto vědění v českém prostředí shrnu pro potřeby tohoto článku pouze zběžně, protože v následující části nepůjde o tento proces jako takový;⁸ nýbrž o faktory, které jej mohly „znevíditelnit“ v očích starších generací badatelů a badatelek. Proto jen podotkneme, že studenti z českých zemí přicházeli do kontaktu s melanchthonismem během studií na saských luteránských univerzitách, především v samotném Wittenberku, od 30. do 70. let 16. století. Na tomto místě stačí jen připomenout, že se jednalo o skupinu čítající několik desítek studentů, kteří si kromě souboru témat a argumentů přinesli ze saských univerzit také určitý typ latiny, konkrétní literární postupy i antické vzory (například pro psaní latinské učené a příležitostné poezie).⁹ Kulturní výměna byla v tomto případě vázána na institucionální rámec univerzitní výuky: melanchthonismus se zformoval jakou součást výuky, byl v ní recipován a s určitým zpožděním se prosadil v českém prostředí v poněkud proměněné podobě právě na utrakvistické pražské univerzitě a v síti nižších škol, které univerzita spravovala.¹⁰ Na půdě těchto institucí se s ním seznámila celá generace autorů děl v latině i vernakulárních jazycích. S prvky melanchthonismu (tématy, argumenty, typem psaní či literárními postupy) se tak setkáváme překvapivě dlouho; ustupovat za-

- 7 SACHIKO KUSUKAWA, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon*, Cambridge 1995, s. 67–74; DINO BELLUCCI, *Science de la nature et Réformation: La physique de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Melanchthon*, Roma 1998; CHRISTOPH MEINEL, *Certa Deus toti impressit vestigia mundo. Melanchthons Naturphilosophie*, in: *Der Humanist als Reformator. Über Leben, Werk und Wirkung Philip Melanchthons*, (edd.) Michael Fricke, Matthias Heesch, Leipzig 2011, s. 250.
- 8 LUCIE STORCHOVÁ, *Strategies of Knowledge Adaptation: Philip Melanchthon's Natural Philosophy in the Czech Lands* (v tisku).
- 9 LUCIE STORCHOVÁ, *Paupertate styloque connecti: Utváření humanistické učenecké komunity v českých zemích*, Praha 2011, s. 103–109; TÁŽ, *Bohemian School Humanism and its Editorial Practices (ca. 1550–1610)*, Turnhout 2014 (Europa Humanistica 16), s. 36–40.
- 10 L. STORCHOVÁ, *Paupertate styloque connecti*, s. 231–278; TÁŽ, *Bohemian School Humanism*, s. 48–54.

čaly až během 90. let 16. století, tedy mnohem později než v kontextu říšského protestantismu.

Pokud bychom měli shrnout základní obrysy adaptace melanchthonismu v českém prostředí, tedy vědění o přírodě a jejím řádu představovalo v polovině století pouze dílčí složku. Na rozdíl od zemí jako Polsko, Uhry, Sedmíhradsko, Anglie či Francie se učenci v českých zemích soustřeďovali spíše okrajově na diskusi o teologii či na recepci teologických spisů, což mohlo souviset i s politickými vyjednáváním utrakvistické strany po povstání roku 1547. Ponecháme-li stranou tuto poněkud upozaděnou teologickou diskusi, lze v českém prostředí shledat řadu podobností s recepcí wittenberského univerzitního humanismu v Uhrách, německých zemích a Skandinávii, jak je ve zcela nedávné době analyzovali Andreas Müller, Walter Sparn a též Tarald Rasmussen.¹¹ Wittenberský vzor zde ovlivnil především to, jak se na lokálních protestantských univerzitách a nižších školách vyučovaly *artes liberales*. V českém případě to znamenalo adaptaci kurikula a učebních příruček, a to především těch určených pro nižší stupně studia.¹² Dochovány jsou rovněž univerzitní přednášky (například Collinovy o *Iliadě* a *Aeneidě*), které přímo vycházejí z wittenberského vzoru – ve výkladu antických děl Collinus použil ve zjednodušené školské podobě konkrétní učební příručky i obecně premisy Melanchthonovy přírodní a morální filozofie obecně.¹³ Součástí nového výukového modelu se stalo i psaní latinské poezie (náboženské, učené a příležitostné), které si wittenberští absolventi osvojili již během studia a které podobně jako v německých zemích výrazně ovlivnilo formy učenecké komunikace. Vedle tohoto obecného základu se v českém prostředí adaptovalo především astrologické a medicínské vědění v latinských textech, často učené poezii (velmi vlivná byla například školská verze nauky o afektech nebo poezie

- 11 WALTER SPARN, *Altes Reich*, in: Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, s. 612; TARALD RASMUSSEN, *Skandinavien*, in: Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, s. 652–653; ANDREAS MÜLLER, *Ungarn und Südosteuropa*, in: Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, s. 745–756.
- 12 LUCIE STORCHOVÁ, *Matouš Collinus, školský humanismus a transmise melanchthonismu do českých zemí po roce 1550* (v tisku); TÁŽ, *Bohemian School Humanism*, s. 85–119.
- 13 LUCIE STORCHOVÁ, „Durchschnittliche“ *Gelehrtenpraxis im Humanismus nördlich der Alpen? Der Umgang mit Homers und Vergils Epen in den Prager Universitätsvorlesungen des Matthaeus Collinus im Jahr 1557*, Acta Musei Nationalis Pragae, series C, Historia Litterarum 57/2012, č. 3, s. 41–54; TÁŽ, *Matthaeus Collinus a jeho Specimen studii ac laborum (1557): Excerptové a morálizující čtení antických textů v literárním poli pražské univerzity*, Historica Olomucensia: Sborník prací historických 34/2014 (Supplementum 1), s. 315–333.

o astronomických úkazech).¹⁴ Melanchthonismem byla ovlivněna také překladová a původní česky psaná historiografie, často těsně propojená s eschatologickou reflexí a protitureckým diskurzem. Dalším rozšířeným typem vernakulární literatury se staly astronomické kalendáře či příručky o vedení manželství jako základní společenské jednotky a domácí ekonomice; spisy týkající se správy obcí jsou o něco méně početné. V česky psaných textech je poměrně silně akcentován sociálně disciplinační aspekt. Všechny příklady přitom dokumentují dynamiku kulturního překladu v odlišném institucionálním a kulturním kontextu v českých zemích stejně jako aktérské strategie nakládání s přenášenými obsahy.

„Zneviditelnění“ kulturní výměny ve starším výzkumu

Úvahu avizovanou v titulu studie nebudu věnovat kulturnímu transferu jako takovému, nýbrž obecnější otázce: proč se navzdory velkému množství pramenů tato kulturní výměna ocitla na okraji badatelského zájmu, resp. nikdy se nestala součástí českého badatelského mainstreamu. Otázka je to samozřejmě ze své podstaty ošemetná, protože můžeme jen těžko věrohodně doložit, proč dochází k odklonu zájmu od určité výzkumné problematiky. Ocitáme se spíše na rovině spekulací, nikoli však nezajímavých z hlediska obecnějších principů činnosti moderní historiografie. Badatelé a badatelky totiž podle všeho upřednostňovali či upozaďovali určité podoby interkulturní komunikace, najmě v závislosti na vlastních hodnotových postojích, kulturních identitách či institucionálních tradicích svých oborových specializací. Netřeba přitom zdůrazňovat, že tyto volby probíhají většinou nereflektovaně a nejsou plně uvědomovanou součástí badatelských strategií, resp. mohou souviset i s takovými fenomény, jako jsou módní trendy ve výzkumu, vliv výzkumných škol, nereflektované přejímání kanonických narativů apod.

Nejde samozřejmě o to, že by témata související s kulturní výměnou nebyla badatelsky nosná či diskutovaná. V zahraničním (a částečně již i českém) bádání více než dvě dekády rezonuje názor Jürgen Lüsebrinka či Petera Burkea, že právě proměny významů v procesu interkulturní cirkulace nejrůznějších artefaktů, idejí, praxí, diskurzů a textů představují velmi perspektivní badatelskou oblast,¹⁵

14 L. STORCHOVÁ, *Strategies of Knowledge Adaptation*.

15 HANS-JÜRGEN LÜSEBRINK, *Kulturtransfer – Methodisches Modell und Anwendungsperspektiven*, in: *Europäische Integration als Prozess von Angleichung und Differenzierung*, (ed.) Ingeborg Tömmel, Opladen 2001, s. 213–214. V českém prostředí nejnověji shrnuje trendy relačních výzkumů: VERONIKA ČAPSKÁ, LUCIE STORCHOVÁ, *Transkulturalita místo*

poněvadž nám umožňují zaměřit se na vytržení z původního kontextu a postupné lokalizování v kontextu novém, s nímž přicházejí i posuny společenských významů a funkcí.¹⁶

Významnou úlohu při „znevídělnování“ těchto témat v současném výzkumu hraje jejich absence v kanonických dílech daných oborů, která vznikala od sklonku 19. století v nacionálně definovaném prostředí. Jak ukázalo poslední tematické číslo časopisu *Dějiny – teorie – kritika*, věnované relačním přístupům v historiografii, v současném bádání na poli kulturního transferu se dostává zvýšená pozornost také metarovinám, a to především otázce, proč a jak badatelé a badatelky popisují určité události a jednání v minulosti jako kulturní přenos.¹⁷ Ta je pak úzce propojena s otázkou, proč určité jevy naopak nelze nebo v minulosti nebylo možné či vhodné interpretovat jako výsledek interkulturní výměny. Použití kategorií jako „přenos“ (ale ve starším výzkumu třeba také „kulturní vliv“ či „recepce“) totiž není jen otázkou prostého popisu, ale souvisí s ideologickými a hodnotovými rámci společenství, v nichž se produkuje vědění o minulosti. V pozadí reprezentací kulturních přenosů „jakožto přenosů“ stojí jak v historické vědě, tak v širším mediálním prostoru velmi různorodé ideologie, imaginace a zájmy. Jörg Feuchter, Friedhelm Hofmann a Bee Yun v přelomovém sborníku věnovaném problematice vědeckých reprezentací kulturních přenosů¹⁸ vycházejí z pojetí reprezentace Stuarta Halla a Rogera Chartiera a zdůrazňují především to, že reprezentací existuje v daném společenství vždy mnoho a navzájem na sebe působí. Reprezentace popisují a produkují významy a současně tím i vytvářejí kulturní identity a sociální svět.¹⁹ Expertní vědění na poli různých historických disciplín po dlouhou dobu poskytovalo těmto představám v očích veřejnosti legitimitu. To platí i pro reprezentace komunikace mezi historickými komunitami,

národní mytologie?: Historický výzkum procesů kulturní výměny, *Dějiny – Teorie – Kritika*, 2015, 2, s. 187–201.

- 16 PETER BURKE, *Translating Knowledge, Translating Cultures*, in: *Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektive der Frühneuzeitforschung*, (ed.) Michael North, Köln-Weimar-Wien 2009, s. 69–70.
- 17 V. ČAPSKÁ, L. STORCHOVÁ, *Transkulturalita místo národní mytologie?*, s. 193.
- 18 JÖRG FEUCHTER, FRIEDHELM HOFFMANN, BEE YUN (edd.), *Cultural Transfers in Dispute. Representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages*, Frankfurt am Main-New York 2011.
- 19 JÖRG FEUCHTER, *Cultural Transfers in Dispute*, in: *Cultural Transfers in Dispute. Representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages*, (edd.) J. Feuchter, F. Hoffmann, B. Yun, s. 17; STUART HALL, *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*, London 1997, především s. 13–74; ROGER CHARTIER, *Pouvoirs et limites de la représentation: Sur l'œuvre de Louis Marin*, *Annales E.S.C.* 49/1994, s. 407–418.

a zvláště pro reprezentace výměny mezi kulturami, kde je hodnotová a identitotvorná rovina přítomná velmi silně.

Rovněž na poli intelektuálních dějin je třeba v návaznosti na Feuchtera, Hoffmanna a Yuna stále připomínat, že transfer vědění a jeho kulturní adaptace jsou primárně badatelským konstruktem: jedná se o interpretaci pramenných stop, které badatelé a badatelky vyjímají z velmi širokého pole, a záleží na řadě faktorů (metodologických, ale i obecněji kulturních), zda určitý kulturní segment či praktiku uznají za hodné toho, aby mohly být interkulturně komunikovány, a zda vůbec dokáží tuto komunikaci nastolit jako výzkumný problém. Jak jsem ukázala již v jiné souvislosti,²⁰ výrazné hodnotové rámce bývaly spojovány s představou, že výchozí a recepční kultura nejsou na stejné úrovni, například že určitá „inovace“ přechází od „civilizačně vyspělejší“ kultury k té „méně vyspělé“, a že mezi nimi tudíž existuje výrazně nerovný vztah. Jinými slovy, na pozadí úvah například o recepci mohla ve starším výzkumu stát nevyčtená představa, že určitý region stojí civilizačně výše než jiný (například Itálie v raném novověku či Francie v období moderny jako zdroje umělecké inspirace pro střední Evropu). Samotné reprezentace kulturních přenosů, a to i ve vědeckém diskurzu, také propojují historická společenství do imaginárních skupin, u nichž se předpokládají sdílené hodnoty. Pomocí popisů „recepce“ se ve starším bádání utvářela představa o hranici mezi „my“ a „oni“ a historické komunity byly popisovány jako součást větších „civilizačních celků“.

Jakkoli dnes již existuje propracovaná metodologie pro výzkum interkulturní komunikace a u současných badatelů a badatelek se předpokládá vysoká míra reflexivity, lze si snadno představit, že tu a tam podobná stereotypní východiska problesknou i v dnešní historické produkci. Podstatně výrazněji však byla přítomna ve starších dílech, která vznikla v době, kdy ještě neprobíhala intenzivnější metodologická diskuse o výzkumu kulturní výměny (v západní Evropě tomu tak bylo řekněme do poloviny 80. let minulého století). Rovněž tyto výzkumy formovaly oborové kánony a do budoucna určily, jaká témata, přístupy a výklady budou preferovány. Podobná situace jako u starší historiografie, která se pokoušela popsat přenosy „kulturních statků“ bez metodologické reflexe, nastává i u odborných textů, které naopak „znevíditelňují“ pramenné stopy, které by podle tehdy platných měřítek bylo možné vykládat jako formu „kulturního vlivu“.

20 LUCIE STORCHOVÁ, *The Role of (Trans)National (Meta)Narratives in Representations of Cultural Transfers: The Case of European and Bohemian Renaissance Humanism(s)*, in: *Processes of Cultural Exchange in Central Europe, 1200–1800*, (ed.) Veronika Čapská, Opava 2014, s. 41–42. V následujícím odstavci průběžně odkazují na tuto pasáž.

Jak upozorňují Feuchter, Hoffmann a Yun, rozdíly mezi reprezentacemi kulturních přenosů jsou často dosti nezřetelné a nemusí být vždy jasné, s jakými imaginacemi či ideologiemi je propojit.²¹ V jiném kontextu jsem se pokusila ukázat, jak se v české (literární) historiografii utvářela od poloviny 19. století představa o přenosu humanismu jakožto civilizační hodnoty z Itálie do západoevropských oblastí a pak do periferií Evropy – zde byly hodnotové koordináty poměrně zřejmé (přenos humanismu z italského území byl chápán jako civilizační akcelerace, která „český národ“ ještě výrazněji včlenila do západoevropského kulturního okruhu). Literární historikové totiž již v polovině 19. století chápali humanismus jako vysoce hodnotný intelektuální směr v tom smyslu, že se vztahoval k antické civilizaci, obnovoval ji (včetně například konceptu humanity), údajně stál na prahu novověkého chápání individuality, propojoval české autory s tehdejšími intelektuálními špičkami atd.²² Stopy této tradice hledali v literatuře vznikající v českých zemích a vazbách na západoevropské humanistické učence, a to již v období Karla IV.²³ S podobným modelem se setkáváme v případě absentujícího systematického zájmu o transmisi melanchthonismu z říšského území na území české. Zde také mohla vstoupit do hry představa o přenášených hodnotách (melanchthonismus je také typem univerzitního humanismu, byl založen na antických autoritách, zprostředkoval fragmenty klasických tradic atd.). Každopádně se jednalo o takový kulturní segment, který by si z dobového hlediska zasloužil být čten prizmatem přenosu kulturních hodnot. Regionem, z něhož se přejímají tak vysoce ceněné kulturní hodnoty, však v tomto případě není samotná Itálie.

Problematické nebylo pouze to, že by se výchozí kultura pro přenos humanismu musela hledat na geograficky nepříliš vzdáleném území, navíc přímo nezasaženém antickou tradicí, ale že se jednalo o německou oblast, která byla pro českou vědu pod vlivem nacionalismu jen bolestivě propojitelná s představou o civilizační misi. „Německo“ by v tomto případě sehrálo úlohu „civilizačně vyspělejšího“ místa, které navíc mělo příliš silnou pozici, než aby bylo ve sféře interkulturní komunikace výrazněji recipročně ovlivňováno „českou“ stranou

21 J. FEUCHTER, *Cultural Transfers in Dispute*, s. 24.

22 Srov. L. STORCHOVÁ, *The Role of (Trans)National (Meta)Narratives*, s. 35–75; TÁŽ, *Vědecké reprezentace renezančního humanismu a utváření kolektivních kulturních identit*, Česká literatura 62/2014, s. 276–286; TÁŽ, *The „Apostle“ of Renaissance Humanism in Moravia? Re-Figuring Augustinus Olomucensis in Modern Czech Historiography*, in: Augustinus Moravus Olomucensis, (edd.) Péter Ekler, Farkas Gábor Kiss, Budapest 2015, s. 149–156.

23 L. STORCHOVÁ, *Paupertate styloque connecti*, s. 79–80.

(jinými slovy, šlo o jednosměrný přenos). Navíc by tato představa oba regiony imaginárně geograficky a hodnotově propojovala. Jakou naději měla díla vzniklá v důsledku této transmise, pokud by se vůbec stala předmětem vědeckého zájmu, vstoupit do nacionálního literárního kánonu? Mohli si aktéři této kulturní výměny vysloužit nálepku „apoštolů“ či „světloňošů“, jak tomu bylo u humanistů přinášejících obnovenou antickou vzdělanost z Itálie?²⁴

Hodnotové vazby historiografie popisující „šíření humanismu“ (ale jistě i dalších intelektuálních hnutí spojených s představami o inovaci či civilizovanosti) jsou vůbec nosným tématem, což potvrzují i pozdější příklady. Například v období protektorátu měly vzdělávací instituce napojené na okupační správu zájem na tom, aby se kladl co největší důraz na kulturní vazby na říšský prostor, a neváhaly tisknout i studie přímo německých badatelů. Humanističtí básníci působící na dvoře Rudolfa II. tak byli spojováni s germánskou civilizační misí (tak tomu bylo i v případě Johanny Elisabethy Westonie, která mimochodem pocházela z Oxfordshiru).²⁵ Badatelé v 70. letech minulého století zase zdůrazňovali, byť z velmi odlišných ideových pozic, polské vlivy na formování humanistické literatury v Olomouci a umenšovali potenciální inspirace z vídeňského prostředí.²⁶ Podobných příkladů bychom našli jistě více.

Vraťme se však k problematice „zneviditelnování“ kulturní výměny. Podobnou roli jako nacionalistické limity mohla sehrát i náboženská, resp. nábožensko-národnostní rovina. Melanchthonská přírodní filosofie byla silně vázána na luteránskou teologii, samotné luteránství v českých zemích, resp. jeho vztah k utrakvistu a „husitskému odkazu“, mohly v očích historiků první poloviny 20. století nabývat ambivalentní význam. Určitý problém mohl ve druhé polovině století představovat i samotný silně teologický základ celé melanchthonské argumentace, který jej vyřazoval z příběhu o zrodu moderní vědy v tomto období. Na transmisi a adaptaci tohoto typu vědění jako by nebylo vhodné upozorňovat.

Další pozoruhodné pole, jež se nabízí k diskusi o „zneviditelnění“, je samotný problém adaptace přenášených obsahů, resp. rovina kulturního překladu, obzvláště když se v pojetí recepční kultury jedná o trivializaci nějakého komplexního obsahu či o výrazný posun jeho původních funkcí. Jako by z hlediska moderního historického výzkumu měly menší význam zdánlivě zjednodušující

24 L. STORCHOVÁ, *The „Apostle“ of Renaissance Humanism in Moravia?*, s. 149–156.

25 IRMGARD PATZAK, *Eine Prager Dichterin im Zeitalter Rudolfs II.*, in: Prager Jahrbuch 1943, (ed.) Franz Höller, Amsterdam-Berlin-Wien 1943, s. 102–106.

26 EDUARD PETRŮ, *Olomoucký humanismus a jeho polské podněty*, in: Slavistický sborník olomoucko-lublinský, Praha 1974, s. 27–39.

formy recepce, které „nedostávají“ původním „velkým“ konceptům a proměňují jejich funkci (například je zjednodušují pro potřebu výuky, pracují s nimi výběrově či z moderního hlediska „nelogicky“, některá témata opomíjejí, jiná zdůrazňují nebo je propojují se zdánlivě nesouvisejícími oblastmi). Tyto formy kulturní výměny navíc byly nezdánlivě navázány na průměrné či lokální učenecké praxe (například právě na nižších školních institucích), což jim v očích badatelů reprodukcujících představu o hrdinském učencství také nepřidávalo na důvěryhodnosti. Jinými slovy, jako by posuny, k nimž dochází v průběhu interkulturní komunikace, přenášené obsahy „poškozovaly“, a proto by se jim neměla věnovat větší badatelská pozornost. Zcela opačný přístup by přitom byl vysoce žádoucí: právě adaptace a významové posuny jsou nosným tématem, které vnáší do celého výzkumu dynamiku a nabízí zvláštní úhel pohledu na recepční kulturu a společnost, jeho očekávání a zájmy.

Jak už jsem zmínila výše, další faktor v procesu „zneviditelnění“ kulturní výměny představuje v tomto konkrétním případě vliv moderního systému vědních oborů, který se nepřekrývá s raně novověkým věděním a v podstatě parceluje či fragmentarizuje dobové komplexní imaginace do gesce různých specializací. Komplexita kulturní transmise tak zůstává do značné míry „neviditelná“. S obovými diferencemi souvisí i problematika mediality kulturních přenosů, jakkoli se na první pohled může jevit jako okrajová. Zde spatřuji dva limitující faktory. Zaprvé texty, jejichž prostřednictvím se vědění adaptovalo, vznikaly v různých jazycích (v případě transmise melanchthonismu do českých zemí v latině s prvky řečtiny, v češtině a němčině), na něž si v moderním oborovém pojetí „činí nárok“ odlišné filologické a literárněhistorické disciplíny (neolatinistika, germanistika či paleobohemistika). Každá z disciplín – ať už filologických či historických – si navíc od poslední třetiny 19. století utváří implicitní představu o tom, jaký typ raně novověké textuality je pro ni „vhodným“ či přímo „ideálním“ pramenem. Například současná neolatinistika má toto spektrum poměrně široké: zkoumají se takřka všechny typy novolatinských textů.²⁷ Jinými slovy, humanistická edice antického díla je pro většinu z badatelů a badatelek na tomto poli analyticky stejně „zajímavá“ jako epos, román, učenecká korespondence, egodokumenty, nebo třeba „jen“ epigrafické památky. Tak tomu ale nebylo vždycky. Zájem o „minoritní“ novolatinské žánry silně vzrostl v posledních třiceti letech. Na poli dějin

27 Srov. strukturu základních příruček, mezi něž patří SARAH KNIGHT, STEFAN TILG (edd.), *The Oxford Handbook of Neo-Latin*, Oxford 2015; PHILIP FORD, JAN BLOEMENDAL, CHARLES FANTAZZI (edd.), *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World: Macropaedia*, Leiden-Boston 2014, s. 303–501.

filozofie patrně doposud převládá představa o traktátu nebo o dialogu jako „ideálních“ zdrojích vypovídajících o raně novověké filozofii, prameny s inovativním potenciálem by z tohoto hlediska byly třeba učenecká korespondence, učebnice či fragmenty učeneckého diskurzu, například marginální vpisky. Jiné typy textů, jako příležitostné latinské básně, proctví prosycená eschatologickým strachem, příručky o pěstování ryb či zdánlivě chaotické excerptové deníky ale pomyslnou definici „vhodného“ pramene začínají překračovat jen postupně. Každopádně „ideální“ prameny – ať už je podrobujeme kritické reflexi či nikoli – jsou součástí kanonického korpusu jednotlivých historických oborů, do něhož jiné typy textuality pronikají spíše pomalu. Příklad adaptace melanchthonismu v českých zemích ale ukazuje, jak překvapivě různorodá mohla být právě medialita kulturní výměny. Roli médií často plnily texty polylingvní, žánrově hybridní, přizpůsobené neelitním čtenářským očekáváním. Přírodně filozofická témata byla traktována také jako součást univerzitních tezí a orací, ve všech typech předmluv a jiného paratextového materiálu, v letákové publicistice, prakticky orientovaných astronomických kalendářích, sbírkách lékařských receptů či v příležitostné latinské poezii (kolik básní vzniklo jen o eschatologicky konotovaných astronomických a meteorologických jevech, jako byla zatmění slunce). Transmise a adaptace vědění v těchto typech textů se dočká uceleného zpracování snad již v blízké budoucnosti.

Jak jsem už předeslala, o konkrétních ideologických faktorech, které v minulosti historikům a historičkám znemožňovaly konceptualizovat kulturní komunikaci, můžeme spíše jen spekulovat. Mé úvahy o potenciálních limitech historiografické reflexe jsou v tomto smyslu nutně neúplné a omezené. Snadno bychom také našli ilustrativnější příklady „zneviditelnění“ určitého typu pramenů či kulturních praxí, než je tomu v případě transmise melanchthonského vědění o přírodě a stvořeném řádu. Cílem této studie ale bylo spíše poukázat na možnou konceptuální platformu pro rozvinutí obecnějších paralel, které mohou pomoci nahlédnout z nové perspektivy starší i moderní historické bádání o interkulturní komunikaci.