

Klaus Schreiner (ed.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdruckformen*, München 2002, Wilhelm Fink Verlag, 566 s., ISBN 3-7705-3625-8.

Sborník studií z konference pořádané 20.–23. listopadu 1996 Centrem pro interdisciplinární bádání (Zentrum für interdisziplinäre Forschung) bielefeldské univerzity si klade za cíl rekonstruovat předpoklady, formy a funkce středověké zbožnosti, a to na základě rámcových kategorií středověké sociální kontextuality, tělesnosti a vizuality (s. 9). Jeho iniciátor, editor a přispěvatel Klaus Schreiner je nejen uznávaným odborníkem, pokud jde o problematiku středověké religiozity, resp. spirituality, ale i velice schopným organizátorem vědy a jednou z klíčových osobností současné německé medievalistiky. Systematičnost a metodologická i teoretická inovativnost jeho vědecké práce je zcela mimořádná.¹ Jeho nejnovější editorský počín dělí právě deset let od jím rovněž redigovaného sborníku *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter* (1992). Přirovnání úvodních textů k oběma

1 I pokud se omezíme pouze na některé z nejnovějších prací (seznam publikací Klause Schreinera do roku 1994 zachycuje kniha *Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner*, (edd.) ANDREA LÖTHER, ULRICH MEIER, NORBERT SCHNITZLER, GERD SCHWERTHOF, GABRIELA SIGNORI, Mnichov 1996), dostaneme objemný seznam: KLAUS SCHREINER, *Schwäbische Barockklöster. Glanz und Elend klösterlicher Gemeinschaften*, Lindenberg 2003; TÝŽ, *Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung*, Opladen 2000; TÝŽ, *Bilder, Texte, Rituale. Wirklichkeitsbezug und Wirklichkeitskonstruktion politisch-rechtlicher Kommunikationsmedien in Stadt- und Adelsgesellschaften des späten Mittelalters*, Berlin 2000; TÝŽ, *Frommsein in kirchlichen und lebensweltlichen Kontexten. Fragen, Themen und Tendenzen der frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung in der neueren Mediävistik*, in: Aktualität des Mittelalters, (ed.) Hans-Werner Goetz, Bochum 2000, s. 57–106; TÝŽ, *Buchstabensymbolik, Bibelorakel, Schriftmagie. Religiöse Bedeutung und lebensweltliche Funktion heiliger Schriften im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, in: Die Verschriftlichung der Welt. Bild, Text und Zahl in der Frühen Neuzeit, (edd.) Horst Wenzel, Wilfried Seipel, Gotthart Wunberg, Wien 2000, s. 105–143; TÝŽ, *Frömmigkeit als soziale, literarische und visuelle Praxis. Erkenntnis- und Forschungsinteressen in der deutschen Mediävistik*, in: Les tendances recentes de l'histoire du Moyen Âge en Allemagne, Göttingen (v tisku).

sborníkům pak plasticky ilustruje cestu, kterou bádání o středověké zbožnosti urazilo v posledním desetiletí. Jestliže na začátku 90. let dominoval pod vlivem francouzské školy Annales² koncept „lidové zbožnosti“ (*piété populaire*), zdá se, že v současné době se druhdy „módní konstrukt“³ stal pojmem nejen neoblíbeným, ale do jisté míry i diskreditujícím své uživatele. Ve záplavové vlně antropologicko-sociologických teorií (převážně angloamerického původu) jako následku bouří *linguistic turn* a *cultural turn* se utopila nejen představa „lidové zbožnosti“, ale i „lidové kultury“, ba dokonce „lidu“ samého. S trochou nadsázky lze říci, že historik, neřku-li sociolog, operující s pojmem a koncepcí „lidu“, čelí dnes na akademické půdě nebezpečí, že se znemožní nejen odborně, ale i společensky.⁴

Tak tomu ovšem nebylo v roce 1992, kdy Klaus Schreiner publikoval úvodní studii výše citovaného sborníku *Laienfrömmigkeit im Spätmittelalter*, nazvanou příznačně *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfasstheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter*.⁵ Text uvádí následující konstatování: „Lidová zbožnost a zbožnost elit, dva proti sobě postavené pojmy, které pojmenovávají a chtějí postihnout, co přesně dělilo v křesťanské společnosti středověku elity a lid ve způsobu jejich prožívání víry a nábo-

2 Srov. článek JEANA-CLAUDA SCHMITTA, *Der Mediävist und die Volkskultur*, in: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, (edd.) Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer, Paderborn 1990, s. 29–40. Ve stejném svazku kriticky k problematice lidové zbožnosti KLAUS SCHREINER, *Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachige Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit*, s. 329–373; GERHARD JARITZ, *Bildquellen zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit*, s. 195–242.

3 Recenze Klause Grafa na výše uvedený sborník Petra Dinzelbachera a Dietra E. Bauera v *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 91/1991, s. 421.

4 „Lidová zbožnost“ dospěla od vrcholu obliby k upadnutí v nemilost poměrně rychle. Ještě v roce 1990 konstatovali vydavatelé výše citovaného sborníku, že „lidová zbožnost nebo lidové náboženství byly a jsou často nahlíženy jako méněcenné formy etablovaného náboženství, jako nezřídka vysmívaný a potlačovaný výraz „pověřivosti“ – životní formy „lidu“, jehož duchovní a materiální kultura byly dlouho pojímány v jednostranné závislosti na „vysoké kultuře“ vzdělaných vrstev. Zvýšená badatelská pozornost v posledních letech přinesla pozitivnější hodnocení: „piété populaire“ a „popular religion“ se staly nejprve v románských a v anglosaských zemích častěji předmětem vědeckých kolokvií, v německém prostředí pak poprvé v roce 1985. (*Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, s. 5: „Volksfrömmigkeit oder Volksreligion galten und gelten oft nur als Minderformen der etablierten Religion und des wahren Glaubens, als nicht selten belächelter oder bekämpfter Ausdruck von ‚Aberglauben‘ – wie ja die Lebensformen des ‚Volkes‘ überhaupt, dessen geistige und materielle Kultur, lange Zeit in einseitiger Abhängigkeit von der ‚Hochkultur‘ der gebildeten Stände gesehen wurden. Eine positivere Einschätzung bewirkte in den vergangenen Jahren auch ein stärkeres wissenschaftliches Interesse: ‚piété populaire‘ und ‚popular religion‘ waren zunächst in den romanisch- und englischsprachigen Ländern mehrfach Gegenstand wissenschaftlicher Kolloquien, im deutschsprachigen Raum erstmals im März 1985.“

5 K. SCHREINER, *Laienfrömmigkeit*, s. 1–78.

ženství, zažívají v současnosti konjunkturu. Pro zakotvení rozdílů v *praxis pietatis* do společenských struktur jsou, jak se zdá, nepostradatelné. Síla sugesce, kterou vyznačují, je značná.⁶

Představy o tom, co je „elitní“ a „lidová“ zbožnost, se podle Schreinerera pohybují v trojúhelníku pojmových kategorií masovosti, racionality a sociálního nositele. „Masovost“ je konceptem vztahujícím se k charakteru projevu katolické zbožnosti v nižších vrstvách společnosti 19. století a jako taková stojí, ať chceme či nechceme, v pozadí představy o „lidové“ středověké zbožnosti.⁷ Představa o racionalitě, spojená mnohem více s podobou racionality moderní než středověké, určuje pak definici středověké „elitní“ zbožnosti: zbožnost elit na rozdíl od nerefluktované, instinktivní zbožnosti lidu spočívá na „úsudku kritického ducha“, který se emancipoval od nároků tradičních či lépe řečeno tradičních, teologicky nepodložitelných reliktiů.⁸ Tento dualismus „reflektované“ a „nerefluktované“ zbožnosti, poměřované kritériem vzdělanosti, patří již od dob Georga Friedricha Hegela⁹ k základům dějin křesťanské zbožnosti. Školení intelektuálové, kteří patří tak jako tak k privilegovaným vrstvám společnosti, mají podle Hegela a později podle Maxe Webera jiné představy o vlastním spasení než neprivegované vrstvy, „jímž je intelektualismus ekonomicky a sociálně nepřístupný“.¹⁰ Hegelův elitářsko-vzdělanostní koncept obohatil Max Weber o ekonomickou rovinu, a tím le-

6 K. SCHREINER, *Laienfrömmigkeit*, s. 1: „Volksfrömmigkeit und Elitenfrömmigkeit, zwei Gegenbegriffe, die benennen und erfassen wollen, was in der christlichen Gesellschaft des Mittelalters Elite und Volk in der Art und Weise ihres Frommseins voneinander trennte, haben derzeit Konjunktur. Um Unterschiede in der *praxis pietatis* sozialstrukturell zu verankern, scheinen sie unentbehrlich geworden zu sein. Die Kraft ihrer Suggestion ist beträchtlich.“

7 K masovosti jako určující kategorií lidové zbožnosti viz např. v mnoha ohledech zásadní práci FRANTIŠKA GRAUSE, *Pest – Geißel – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen 1987, nebo taktéž zásadní monografii FRANTIŠKA ŠMAHELA, *Husitská revoluce*, díl 2, Praha 1994, resp. *Die Hussitische Revolution*, díl 1, Hannover 2002, především 5. kapitola *Mysteria viry, pověry a lidová zbožnost*, resp. 4. kapitola *Das Mysterium des Glaubens, des Aberglaubens und der Volksfrömmigkeit*, či vlivné studie Aarona Gjureviče.

8 ALOIS KEHL, *Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum*, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, díl 1: Die alte Kirche, Mnichov 1974, s. 313.

9 GEORG WIELHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum (1703–1794)*, in: G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*. Werke 1, Frankfurt am Main 1983, s. 38: „Was die Zeremonien betrifft, so ist wohl einerseits keine Volksreligion ohne dieselbe denkbar, auf der anderen Seite aber wohl nichts schwerer, als zu verhindern, daß sie nicht von dem Pöbel für das Wesen der Religion selbst genommen werde. – Pokud jde o ceremonie, není bez nich na jedné straně žádné lidové náboženství myslitelné, avšak na druhé straně není nic těžšího než zabránit tomu, aby je chátara považovala za podstatu náboženství vůbec.“

10 MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972, s. 296.

gitimoval dělení náboženství „lidu“ a „elit“ bazírující na kritériu vzdělanosti pro otázky sociálních dějin.

Problém nastává podle Schreinerera v okamžiku, když stojíme před úkolem oba takto definované komplexy lidové a elitní zbožnosti přisoudit konkrétnímu sociálnímu nositeli. Kdo přesně tvoří onen „lid“ naší „lidové zbožnosti“, Hegelova „lidového náboženství“ apod.? Míjíme jím masu poddaných oproti vůdčím společenským vrstvám a intelektuálním elitám? Obecný lid mimo veškeré sociální bariéry? Povoláný lid církve svaté? Výjimečně zbožné jedince a skupiny praktikuující mysticko-meditativní formy zbožnosti (něčeho takového jsou jistě schopni i nevzdělaní příslušníci nízkých vrstev),¹¹ nebo naopak jedince a skupiny výjimečně „bezbožné“, provozující napůl pohanské praktiky?¹² Stejně nebo podobně otázky nutně doprovázejí i každý pokus o definování intelektuálních či vůbec společenských elit ve vztahu k jejich zbožnosti.

Jisté je, že pojem „lidové zbožnosti“ svým imanentně hodnotícím charakterem zabraňuje přinejmenším částečně kladení otázek, které směřují k diferenciaci těch obsahů, forem a funkcí středověké zbožnosti, jež nemusí být nutně vázány na tu kterou sociální, vzdělanostní nebo profesní skupinu – nebo alespoň umožňuje zjednodušování odpovědí.¹³ Zneužívání pojmu „lidové zbožnosti“ a s tím spojená jeho diskreditace nastává především tehdy, když je instrumentalizován k tomu, abychom se mohli vyhnout řešení a konkretizaci odpovědí na komplexní, a proto obtížné otázky po míře a charakteru provázanosti společenských forem a forem zbožnosti.¹⁴

11 Jedním z argumentů proti konfrontaci „lidové“ a „elitní“ zbožnosti by mělo být poznání, že náboženství a náboženská praxe obsahují významové nadstavby, které se vzpírají společenskému zařazení a přesahují společenskou intencionalitu. Je vždy nutné počítat s dějinně podmíněnou oscilací religiozity mezi autonomií a závislostí na společenských strukturách – K. SCHREINER, *Laienfrömmigkeit*, s. X, 59.

12 Jak správně podotýká ARNO BORST, *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters*, München 1988, s. 283, „zcela oddělit pověřivost nevzdělaných horalů od démonologie intelektuálních elit nelze“.

13 Jde o otázky jako: Které a jaké náboženské obsahy mají být zprostředkovány kterým skupinám, vrstvám a stavům? Lze v praxi středověké zbožnosti, jak je tato doložena v dobových rituálech, zvyklostech, textech a obrazech, rozpoznat a popsat skupinové a vrstevně podmíněné koncepty obsahového a formálního charakteru? Existuje spřízněnost mezi určitými sociálními skupinami a určitými formami a obsahy zbožnosti? Zrcadlí se v proměnách zbožnosti proměny konkrétního společenského kontextu? Do jaké míry odpovídají konkrétní formy zbožnosti aktuálním politickým požadavkům? Do jaké míry lze náboženskou praxi interpretovat jako reakci na aktuální společensko-politickou, resp. hospodářskou problematiku?

14 K. SCHREINER, *Laienfrömmigkeit*, s. 7, v citaci Wolfganga Schiedra konstatuje, že „pojem lidová zbožnost (Volksfrömmigkeit) je velmi německým pojmem, zatíženým půlstoletím specificky německých světonázorových a politických předsudků“. K tomu lze jen dodat, že není třeba, aby na sebe německá věda brala zodpovědnost za něco, co ve své době vyhovovalo právě tak francouzskému elitářství na straně jedné a egalitářství na straně druhé (stejně jako např.

Méně zřetelný, a proto záladnější je nicméně jiný problém obsažený v pojmu „lidové zbožnosti“: spojení „lidu“ a „zbožnosti“, resp. „náboženství“ v sobě nese vzájemnou podmíněnost zbožnosti jako sociálního jednání na straně jedné a obecně společenských struktur a procesů na straně druhé. Struktura konkrétní společnosti se zdá odrážet v odpovídajících náboženských představách a náboženském jednání, a naopak tyto představy a jednání se zdají odrážet ve společenské struktuře. Od takovéto implikace je už jen krok k tomu, abychom veškeré projevy náboženského jednání a sociální struktury, které tomuto vzájemnému zrcadlení neodpovídají, hodnotili buď jako anomálii, nebo se pokusili vyložit za všech okolností jedno prostřednictvím druhého, abychom požadavku vzájemného zrcadlení dostali. Závěry učiněné na takovém základě nutně musí naši představu o konkrétní společenské situaci zkreslovat.¹⁵

Je nicméně třeba zdůraznit, že pojem „lidové zbožnosti“ není tak zcela moderním konstruktem, především tehdy, dosadíme-li za slovo „lid“ výraz „laik“. Nicméně i v takovém případě je třeba radit k opatrnosti, neboť především v pozdním středověku hranice mezi *litterati* a *illitterati*, ostře narysovaná řádovými a univerzitními filozofy a teology, přestává platit, ať už na základě šíření a diferenciaci vzdělanosti či na základě reinterpretace laiků, resp. *simplices* jako nositelů zjevené božské pravdy, resp. „pravé“ víry.

Klaus Schreiner obhajuje v každém případě jako východisko z debaty o lidové zbožnosti pramenně orientovaný pojem zbožnosti laické. Závažnější a pro budoucnost nosnější (neboť zastřešující pojem „laická zbožnost“ trpí konec konců podobnými neduhy jako pojem „zbožnosti lidové“, jen je nezávislejší na dobovém, resp. ideologickém hodnocení) se zdá nicméně jeho definice „obráceného vnímání“, která se opírá o formulaci Rogera Chartiera, alespoň pokud jde o „lidovou kulturu“:¹⁶ „Populární kultura není ani kultura vytvořená pro lid ani jakási z původních struktur zdánlivě vykořeněná kultura, nýbrž specifický poměr k určitému kulturnímu objektu. [...] Místo často neúspěšného hledání specifické a výlučně lidové kultury je nutné pokoušet se o identifikaci diferencovaných forem pojmání a užívání společného materiálu. Je tedy třeba vycházet nikoliv ze soubor-

českému historickému materialismu) a vyhovuje vždy, když se nám zachce trochu méně složitěho světa, ať už toho minulého nebo našeho současného.

15 Tomuto úskalí se lze vyhnout pouze definováním třetí proměnné – např. „ideje národa“, kterou rozpracoval pro husitské Čechy František Šmahel, což ho mimo jiné oprávnilo k tomu, nazvat husitskou revoluci „historickou anomálií“. FRANTIŠEK ŠMAHEL, *La révolution hussite, une anomalie historique*, Paris 1985; TÝŽ, *Idea národa v husitských Čechách*, Praha 2000, s. 250–258, 283–285.

16 ROGER CHARTIER, *Volkskultur und Gelehrtenkultur. Überprüfung einer Zweiteilung und einer Periodisierung*, in: *Epochenwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, (edd.) Hans Ulrich Gumbrecht, Ursula Link-Heer, Frankfurt am Main 1985, s. 382–385.

ru předmětů, které by byly vlastní určitým skupinám, nýbrž z podoby vztahů, které jedna každá skupina vyvíjí a udržuje ke společným předmětům a kontingentům vědění a praxe.“¹⁷ Toto vztaženo na středověkou zbožnost znamená, že „neexistují žádné zvláštní náboženské představy a rituály, které by lidovou zbožnost konstituovaly jako nezaměnitelnou normu náboženského myšlení a chování“.¹⁸ „Například v lidových poutních cestách (Wallfahrten) a aristokratických poutních jízdách (Pilgerreisen) se tak neodrážejí odlišné typy zbožnosti, nýbrž odlišné, mnoha různými faktory podmíněné formy realizace jednoho a téhož obecně křesťanského náboženského jednání. [...] Znaky stavovsky utvářené zbožnosti nemají nic společného s jakýmsi odlišnými obsahy křesťanské zbožnosti, nýbrž jsou výsledkem ústupků dominantním výrazům stavovsky podmíněného životního stylu. Postulát, že komunikace je důstojná pouze mezi příslušníky téhož stavu, nachází svůj výraz i v utváření náboženského chování.“¹⁹

Lze říci, že na tuto myšlenku v jistém smyslu navazuje Schreinerův sborník z roku 2002. Jeho vůdčí ideou je společenská podmíněnost a politicko-sociální působení náboženství, základní otázkou charakter této podmíněnosti a působení a úkolem jejich analýza. Takto definované zkoumání se pohybuje v poli vymezeném trojicí pojmů, které formulují obecné vlastnosti středověké zbožnosti: politicko-sociální provázanost, vizualita a tělesnost, jinými slovy dimenze komunikace, vnímání a smyslově-fyzického prožívání. Nikoliv náhodou celý svazek uvádí oddíl *Theoretische Grundlegung: Religion als Kommunikation* a jediná v něm zařazená studie *Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt* pochází nikoliv z pera medievalisty, nýbrž je prací sociologa Hartmanna Tyrella.²⁰ Lze sice diskutovat o tom, zda Tyrell ve všech svých závěrech a především uváděných pří-

17 K. SCHREINER, *Laienfrömmigkeit*, s. 57–58: „Das Populäre, so Chartier, sei, weder die für das Volk hergestellte Kultur noch jene vermeintlich entwurzelte Kultur, sondern ein spezifisches Beziehungsverhältnis zu einem kulturellen Objekt. [...] An die Stelle der oft enttäuschten Suche nach einer spezifischen und ausschließlichen Volkskultur muß die Identifikation differenzierter Gebrauchsformen von gemeinsamen Materialien treten. Insofern komme es darauf an, ‚nicht von Ensembles von Gegenständen‘ auszugehen, ‚die jeweiligen Gruppen eigen wären, sondern von der Art der Beziehungen, die jede der Gruppen zu den Objekten, den Wissensbeständen und den Praktiken unterhält.“

18 K. SCHREINER, *Laienfrömmigkeit*, s. 58.

19 K. SCHREINER, *Laienfrömmigkeit*, s. 62: „In ‚populären‘ Wallfahrten und ‚aristokratischen‘ Pilgerreisen spiegeln sich nicht divergierende Frömmigkeitstypen, sondern unterschiedliche Gebrauchsformen einer gemeinchristlichen religiösen Handlung. [...] Merkmale ständisch geprägten Frömmigkeit (...) haben nichts mit unterschiedlichen Inhalten christlicher Frömmigkeit zu tun, sondern mit Zugeständnissen an Leitbilder ständischer Lebensführung. Der Grundsatz, dass Kommunikation nur unter Standesgleichen ehrbar sei, sollte auch in der Gestaltung religiösen Verhaltens zum Ausdruck kommen.“

20 HARTMANN TYRELL, *Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt*, s. 41–93.

kladech dostojí nárokům tradiční medievalistiky (tradiční v tom nejlepší smyslu slova, pokud jde o pramennou kritiku), ale v žádném případě mu nelze upřít v zásadě úspěšnou snahu o interdisciplinárně zaměřenou interpretaci čistě medievalistických otázek a jejich posun na vyšší abstraktní rovinu. V návaznosti na Émila Durkheima pojímá Tyrell spolu s Niklasem Luhmannem sociální rozměr náboženství konsekventně jako komunikaci. Díky tomu, že obrací pozornost na komunikativní aspekty náboženství a řeší otázku, za jakých podmínek, z jakých důvodů a jakým způsobem realizuje určitá společnost komunikaci s transcendentální autoritou, určuje způsob chápání tří výše jmenovaných dimenzí středověké spirituality, které jsou vlastním obsahem zbývajících textů sborníku: lze politicko-sociální kontextualizace, vizualitu a tělesnost středověké zbožnosti vnímat jako do jisté míry pragmatické komunikační strategie jedinců a skupin ve vztahu k Bohu, k sobě samým a ke svému okolí?

Positivní odpověď na tuto implicitně položenou otázku přináší tři texty druhého oddílu sborníku *Frömmigkeit in politisch-sozialen Kontexten* věnované městskému prostředí. Na případu vývoje úcty obyvatel italské Sieny v 15. století městské patronce Panně Marii a jejích projevů zkoumá Kerstin Beier²¹ charakter nábožensko-politické komunikace v městském prostředí. Autorka se sice vyhýbá definici pojmu „rituál“, která by měla být pro její práci klíčová, pokud jednotlivá procesí, slavnosti a mše pojímá jako „rituální komunikaci“, ale vzhledem k deskriptivnosti textu a pozoruhodnosti analyzovaného fenoménu jako takového se nejedná o zásadní problém studie – spíše by se chtělo povzdechnout si nad určitým zlovykem především mladší generace německých badatelů, kteří často propadají dojmu, že bez několika sociologických pojmů, ať už jsou vhodné či ne, se neobejde sebemenší pramenná analýza.

Na rozsáhlejší materiálu pojednává Klaus Graf²² funkci Panny Marie jako městské patronky v německých městech pozdního středověku a raného novověku. Nutno říci, že těžiště studie leží především v novověku, dokonce v baroku, ať už jde o vysvěcení mariánského sloupu a další mariánské pobožnosti a slavnosti v Bonnu v letech 1702–1716 a v Luxemburgu v roce 1666 v první části studie nebo o analýzu příčin a procesů výběru městských patronů v německých katolických městech poloviny 17. století v druhé části. Teprve třetí část článku (*Maria, patrona civium im Mittelalter*) se vrací do středověku, kde autor nutně musí poněkud paběrkovat právě po svém mentorovi Klausu Schreinerovi,²³ nicméně se mu daří

21 KERSTIN BEIER, *Maria Patrona. Rituelle Praktiken als Mittel stadtbürgerlicher Krisen- und Konfliktbewältigung, Siena 1447–1456*, s. 97–124.

22 KLAUS GRAF, *Maria als Stadtpatronin in deutschen Städten des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, s. 125–154.

23 KLAUS SCHREINER, *Maria, Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München-Wien 1994; TÝŽ, *Maria Patrona. La Sainte Vierge comme figure symbolique des villes, territoires et nations à la fin du*

sebrat a představit jednotlivé snadno přehlédnuté projevy mariánské úcty v příslušných společensko-politických souvislostech specificky městské zbožnosti. Nejcennější jsou nicméně závěrečná zamyšlení nad votivní praxí ve středověku, problematizace pojmů *patron*, *patronus*, *haupther* a s ní spojená otázka po kritériích, podle nichž lze považovat toho kterého svatého za městského patrona (autor konstatuje, že jím samotným zvolené kritérium „patron je ten, kdo je tak nazýván v pramenech“ zdaleka nedostačuje) a autorovo vnímání problematiky městských patronů v kontextu městské nábožensko-politické komunikace. Na závěr Graf zdůrazňuje nutnost pojímat středověkou a raně novověkou praxi v uctívání „městských“ svatých přísně odděleně. (Svatá pravda, chtělo by se zvolat po přečtení jeho studie, jež ve čtenáři musí zanechat dojem míchání hrušek s jablky.)

Poslední studií oddílu politicko-sociálních kontextů zbožnosti je práce Martiala Stauba²⁴ o měšťanské nadační praxi v pozdně středověkém Norimberku. Po stručném přehledu nejdůležitějších prací o středověké nadační praxi následuje problematizace pojmu „podnikatel“, na jehož základě autor uvádí pozdně středověkou nadační praxi do dobových socio-ekonomických vztahů. Konjunktura nadační praxe v 15. století byla podle autora výsledkem vývoje religiозní praxe jednotlivých vrstev městského obyvatelstva. S tím lze jistě souhlasit, bohužel se ale nejedná o nové zjištění a ve studii nenajdeme ani jeho žádnou originální interpretaci. Osamocená citace z příslušného díla guru interdisciplinarity Niklase Luhmanna nestačí rozptýlit rozpačitý dojem.

Třetí oddíl sborníku je autorsky nejpočetněji zastoupen. Sedm studií systematicky pojednává nejdůležitější aspekty pozdně středověké religiозní funkce obrazu, přičemž podíl teoreticky a fenomenologicky zaměřených textů je citlivě vyvážen několika modelovými studiemi. Mezi prvními je nutné jmenovat především studii Thomase Lentese,²⁵ analyzující problematiku vizuální komunikace s transcendentem, jak k ní dochází především v mystice a u četných pozdně středověkých vizionářů a vizionárek. Autor bezpečně ovládá pozdně středověké, reformační i renesanční teorie (jako je např. učení o *imago Dei*), svou charakteristiku problematiky staví nicméně na křesťanské tradici sahající do pozdní antiky, resp. k církevním otcům. Částečně se jedná o zpracovanou látku, nicméně časový horizont, v němž se autor pohybuje, dovoluje nahlédnout problematiku z perspektivy reformačně-renesanční reinterpretace starších tradic. Lze sice debatovat o tom,

Moyen Age et au debut des temps modernes, in: *Identité regionale et conscience nationale en France et en Allemagne du Moyen Age à l'époque moderne*, (edd.) Rainer Babel, Jean-Marie Moeglin, Sigmaringen 1997, s. 138–141.

24 MARTIAL STAUB, *Stifter als Unternehmer. Frömmigkeit und Innovation im späten Mittelalter am Beispiel Nürnbergs*, s. 155–176.

25 THOMAS LENTES, *Inneres Auge, äußeres Blick und beilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis im Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters*, s. 179–220.

do jaké míry se autorovi daří především církevní otce a vrcholně středověké teology zasazovat do příslušného duchovního kontextu, ale příležitostně zavádějící a nepřesné interpretace neubírají jeho práci na inspirativnosti. Norbert Schnitzler navazuje na Lenteseův text, když si klade otázku po charakteru a přijímání v zásadě ambivalentní zbožnosti vázané na obrazy. Zjišťuje přežívání tradice skeptického nahlížení vizuálních forem zbožnosti v pozdním středověku (opak by ovšem těžko kdo čekal) a konstatuje, že pro zkoumání vizuální zbožnosti platí to, co pro zkoumání zbožnosti obecně. Doklady „magických“ představ a praktik nejsou samy o sobě ještě žádnou relevantní výpovědí o charakteru vizuální zbožnosti. Teprve analýzou vzájemného poměru mezi uctíváním obrazů a jeho kritikou můžeme dospět k závěrům, které nám umožní porozumět náboženské funkci obrazů, znaků a symbolů v pozdně středověké společnosti. Dodejme, že by bylo stejnou chybou omezit se při zkoumání fenoménu pozdně středověké vizuální zbožnosti pouze na tento aspekt.

Michael Camille²⁶ rozebírá ve své modelové studii obraz Mistra Franckeho *Kristus Trpitel* zcela v duchu lehce dryáčnických psychoanalyticky-feministických teorií, tolik oblíbených u určité vrstvy amerických medievalistů a medievalistek. Caroline Walker Bynum²⁷ udržela toto teoretické východisko v hranicích plausibility promyšlenou terminologií a v hranicích hypotézy prostřednictvím elegantního esejistického stylu. O tom, že něco takového není úplně snadné, nás může přesvědčit řada zejména v USA vzniklých prací. Michael Camille se soustřeďuje na analýzu tří aspektů pozdně středověkých zobrazení Krista Trpitele demonstrováných právě na obraze Mistra Franckeho, které považuje za klíčové pro chápání charakteru s nimi spojené zbožnosti: miniaturizace, infantilizace a feminizace. Miniaturizaci obrazu vykládá v souvislosti s infantilizací, resp. sentimentalizací zobrazovaného předmětu jako výraz kontroly²⁸ a spojuje ji takto interpretovanou s kolébkami a soškami dětského Ježíše, které jsou doloženy v pozdně středověkých německých konventech dominikánek a v holandských bekyňských komunitách. Nedůvěru vůči takové interpretaci posiluje autorův výklad o „antirealistickém trendu mezinárodní gotiky“, který musí nutně uvést čtenáře do jistého

26 MICHAEL CAMILLE, *Seduction of the Flesh. Meister Francke's Female „Man“ of Sorrows*, s. 243–269.

27 CAROLINE WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body in the Western Christianity 200–1336*, New York 1995; TÁŽ, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992; TÁŽ, *Holy Fast and Holy Feast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987; TÁŽ, *Jesus as the Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1987.

28 M. CAMILLE, *Seduction of the Flesh*, s. 247: „Miniaturization also means control. Diminutives in language are used to denote not just affection but power over small children and persons of lesser social status. In a similar way representations on small scale similiary work to contain and control.“

terminologického zmatku. Závěrečná část studie, věnovaná problému „feminizace“ Krista Trpitele, je pochopitelná pouze v kontextu mnohdy prapodivných sexuologických interpretací pozdně středověké mystiky a sakrálního umění, které jsou výlučně americkým přínosem medievalistickému a kunsthistorickému bádání.²⁹ Autorovi nicméně nelze upřít originalitu a pravdou je, že i tyto interpretace jsou hodny pozornosti a měly by být podrobeny vědecké kritice, a nikoliv pouze odmítnuty na základě emocionální motivace.

S Robertem Suckalem³⁰ přichází ke slovu opačné pojetí vědeckého diskurzu. Esejisticky laděná, myšlenkově pronikavá a materiálově zakotvená studie o vnímání skutečnosti v raně novověkém holandském malířství, zkoumaná především na dílech Huberta a Jana Van Eycků (proslulý *Gentský oltář*) Rogiera van der Weydena (*Zvěstování*) nebo Huga van der Goese (*Narození Páně*) se pokouší definovat religiózní podstatu malířských stylů jednotlivých autorů. Ačkoliv některá zjištění působí celkem banálně (např. chápání nizozemského malířství jako specifické renesance), propojení přírodovědných, religiózních a uměleckých motivů při utváření symbolických kódů obrazů zdánlivě zrcadlících skutečnost popsal autor velmi přesvědčivě.

Peter Dinzelbacher³¹ čerpá ve své studii z vlastních bohatých znalostí pozdně středověké ženské mystiky a obohacuje tematiku vizuální zbožnosti o úhel pohledu některých známých i méně známých mystiků, mystiček, vizionářů a vizionářek. Ačkoliv jeho text vyznívá v jistém smyslu scholasticky prkenně, když po řadě dokládá citáty z pramenů jednu každou možnou formu interakce a reakce na působení obrazu (komunikace, meditace, extáze, radost, láska, soucit, strach), je určitě důležitou a informačně bohatou částí celkového obrazu vizuální religiozity.

Gerhard Jaritz³² si všímá funkce kategorií vzdálenosti a blízkosti na pozdně středověkých votivních obrazech a jejich dobové reflexe, přičemž celý problém pojímá v kontextu způsobů a technik přiblížení religiózních obsahů sakrálního umění recipientovi. V zorném poli poměru a interakce vzdálenosti a blízkosti zkoumá Jaritz odkazy na každodenní život zabudované do zobrazení biblických témat, jako jsou např. konkrétní krajiny či profánní činnosti coby součást motivu Ukřižování, Narození Páně apod. Od „vzdálenosti“ a „blízkosti“ se tak autor do-

29 Např. RICHARD TREXLER, *Gendering Christ Crucified*, in: Brendan Cassidy, *Iconography at the Crossroads*, Princeton 1996, s. 107–119, nebo až zděšení budící kniha LEO STEINBURGA, *The Sexuality of Christ and Modern Oblivion*, Chicago 1997.

30 ROBERT SUCKALE, *Zum Körper- und Wirklichkeitsverständnis der frühen niederländischen Maler*, s. 271–297.

31 PETER DINZELBACHER, *Religiöses Erleben vor bildender Kunst in autobiographischen und biographischen Zeugnissen des hoch- und Spätmittelalters*, s. 300–330.

32 GERHARD JARITZ, *Nabe und Distanz als Gebrauchsfunktion spätmittelalterlicher religiöser Bilder*, s. 331–346.

stává ke kategoriím „profánnosti“ a „sakrality“, aniž by přitom toto míšení dostatečně reflektoval (teologicko-liturgická dimenze určitých typů zobrazených profánních činností jako např. Josefa vařícího kaši na zobrazeních Narození Páně mu tak zcela uniká). Jeho text však i díky tomu, že problematiku blízkosti a vzdálenosti v sakrálním umění vztahuje k reprezentační funkci vzdálenosti a blízkosti ve společnosti (např. vzdálenost hrobů mecenáše kostela od oltáře apod.), zaznamenává velice důležitý aspekt především pozdně středověké a raně novověké zbožnosti a spolu se studií Suckalovou formuluje základní východiska pro určitý typ kunsthistoricky zaměřených badatelských otázek.

Peter Schmidt³³ uzavírá oddíl věnovaný vizuální zbožnosti rozbořením dokladů konkrétního užívání votivních obrazů a jiných sakrálních artefaktů v religiózní praxi předreformační doby. Pozdní středověk se svou revolucí knihtisku nabízí nepoměrně více případů „popsaných obrazů“ než předchozí staletí dohromady, díky čemuž je právě zkoumání forem pozdně středověké zbožnosti vděčnou záležitostí. Jenom s dostatečným množstvím materiálu je možné podat studii, která se omezuje na deskripci – dlužno dodat promyšleně utříděných a komentovaných – dokladů a která je přesto velmi hodnotná a pro bádání přínosná, neboť právě takový je pojednáváný předmět. Zařazení této materiálově bohaté práce na závěr celého oddílu dokládá cit redaktora sborníku pro vztah teorie a zkoumaného materiálu: bez dostatečného množství a variability druhého je první nemožné.

Třetí oddíl sborníku *Fromme und unfromme Körpersprachen* otevírá studie předního odborníka nejen na pozdně středověkou zbožnost, ale i na teologii, dějiny monasticismu a hagiografii Arnolda Angenedta.³⁴ Široký odborný záběr autora a jeho letitá zkušenost v práci s prameny³⁵ nacházejí výraz v analýze symboliky světla ve spojitosti s pojmáním těla a tělesnosti v křesťanské teologii, od Pavla z Tarsu (1 K 15, 38–49) přes církevní otce, raně středověké řádové teology až k vrcholně středověké scholastice s jejími pojmy *impassibilitas*, resp. *incorruptio*, *subtilitas* a *claritas*, vztahujícími se k charakteru a podobě tělesnosti po vzkříšení. Teprve na základě takto definované „teologie světla“ předkládá Angenedt interpretace religiózních artefaktů (např. relikviáře), projevů mystické a vizionářské zbožnosti a sakrálního umění. Lze jen litovat, že jeho studie málo diskutuje teoretická východiska obsažená v úvodním Tyrellově textu.

33 PETER SCHMIDT, *Beschriebene Bilder. Benutzernotizen als Zeugnisse frommer Bildpraxis im späten Mittelalter*, s. 347–384.

34 ARNOLD ANGENENDT, „Der Leib ist klar, klar wie Kristall“, s. 387–398.

35 Srov. např. ARNOLD ANGENENDT, *Liturgik und Historik: gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*, Freiburg im Breisgau 2001; TÝŽ, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997; TÝŽ, *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994; TÝŽ, *Monachi peregrini: Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, München 1972.

Ideově příbuznou dimenzi vztahu těla a zbožnosti pojednává práce Huberta Lutterbacha³⁶ o středověké postní teorii a praxi. Charakteristika fenoménu rituálního, resp. religiózně podmíněného (selektivního) nepřijímání potravy, od funkce postu a postní praxí v předkřesťanských společnostech (např. klasického Řecka a Říma) přes pojetí postu ve Starém a Novém zákoně až k pozdně antickým a středověkým církevním předpisům (jak jsou zachyceny především v raně a vrcholně středověkých penitenciářích) slouží autorovi jako základna pro analýzu jednotlivých typů a funkcí středověké postní praxe. Opakovaným zdůrazňováním charakteru postu jako spíše antropologicky než historicky pojímaného kultického očistění se sice autor dopouští jisté nivelizace problematiky (zřetelné právě ve vztahu ke středověké „teologii světla“ a její role ve vnímání těla, jak je charakterizoval Arnold Angenedt), ale i přesto je jeho studie cenná pro pochopení důležité role postní praxe ve středověké zbožnosti.

Studie Otto Langer³⁷ je dalším příspěvkem, který své zkoumání staví na dokladech specifického fenoménu ženské mystické zbožnosti. Autor uvádí svou analýzu problematizací „literárního charakteru“ příslušných pramenů (především vita brabantké mystičky Marie z Oignies, pocházející z pera Jakuba z Vitry), tak jak jej ve své práci definovala Ursula Peters.³⁸ Langerův vlastní přístup – „Nikoliv kategorie fakticity nebo fiktivnosti jsou tedy hodnotícím kritériem těchto textů, nýbrž to, zda vedou ke spáse a tlumočí „boží“ pravdu.“³⁹ – by bylo možné charakterizovat jako opak metody Michaela Camilla: právě tak jako bezuzdná aplikace moderního vnímání určitých projevů lidské psychiky na středověký materiál nepřispívá nakonec k vyváženému poznání, ani rigorózní lpění na dobovém diskurzu neznamená, že se nám podaří vytvořit realistický obraz zkoumaného fenoménu. Kritická diskuse nad všemi pokusy o vyvinutí metody, která by nám umožnila vydestilovat z hagiografických textů esenci reality v dnešním smyslu slova, je sice velmi potřebná, ale neměla by se zvrhávat v puristické, ve výsledku málo konstruktivní ohrnování nosu. Otto Langer se naštěstí neřídí do důsledku výše cito-

36 HUBERTUS LUTTERBACH, *Die Fastenbusse im Mittelalter*, s. 399–437.

37 OTTO LANGER, *Leibhafte Erfahrung Gottes. Zu compassio und geistlicher Sinnlichkeit in der Frauenmystik des Mittelalters*, s. 439–461.

38 URSULA PETERS, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen 1988. Podobně, i když diferencovaněji SUSANNE BÜRKLE, *Weibliche Spiritualität und imaginierte Weiblichkeit. Deutungsmuster und -perspektiven frauenmystischer Literatur im Blick auf die Thesen Caroline Walker Bynum*, Zeitschrift für deutsche Philologie 113/1994, s. 116–143; CHRISTINE RUHRBERG, *Der literarische Körper der Heiligen. Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242–1312)*, Tübingen–Basel 1995.

39 OTTO LANGER, *Leibhafte Erfahrung*, s. 448: „Nicht Faktizität oder Fiktion ist also das Beurteilungskriterium eines Textes, sondern ob er eine göttliche Heilslehre bzw. Wahrheit wiedergibt.“

vaným postulátem: jeho charakteristika procesu metamorfózy přirozené smyslo-
vosti ve smyslovost duchovní, tak jak je vyjádřena ve *Vitae Marie* z Oignies, je ne-
jen přesvědčivá, ale jako taková je i podstatnou výpovědí o jedné z forem středo-
věké religiozity.

Jako určité pokračování diskuse nad „literárností“ hagiografických pramenů je
možné chápat následující studii Richarda C. Trexlera⁴⁰ k fenoménu stigmatizace
jako vrcholného projevu středověké charismatické zbožnosti. Trexlerovi se fundo-
vaným rozbohem geneze legendy Františka z Assisi a jejího filozoficko-teologic-
kého a společensko-politického kontextu daří bezpečně vysledovat formování fe-
noménu stigmatizace jako znaku a symbolu charismatické svatosti: „Poznání, že
dokonalého *imitatia* lze dosáhnout pouze fyzicky, se [konstrukcí Františkovy
stigmatizace] upevnilo na zbývající staletí středověku.“⁴¹ Nelze se ubránit jistému
škodolibému uspokojení nad tím, jak Trexlerovy závěry podtrhávají židli někte-
rým, především sociologickým konstrukcím charismatu a jeho role v moderní
společnosti,⁴² i když je nutné připustit, že o hloubkové analýzy historiků může
sociolog snadno klopýtat, neboť pro stromy nevidí les, resp. nezachytí struktu-
rální procesy, které o společnosti, ať už moderní nebo předmoderní, vypovídají
stejnou měrou jako konkrétní události a fenomény.

Gerd Schwerhoff⁴³ otevírá ve své analýze různých forem uctívání a znázorňování
Krista Trpitele další významovou úroveň tělesnosti v pozdně středověké, resp.
předreformační zbožnosti, již lze chápat jako výsledek prosazení představy fyzic-
kého *imitatia*, popsaného Richardem Trexlerem. Schwerhoff pozoruhodně cha-
rakterizuje a dokládá souvislost mezi fenoménem „fragmentarizace“ božího těla,
jak se projevuje v pozdně středověké meditační a mystické literatuře a mezi praxí
přísah, zaklínání a klení při božích údech, které se prosazují s určitým zpožděním
ve stejné době. Jeho práce je cenná jednak pro svůj vhled do tak říkajíc nižších pa-
ter religiozní praxe a především pro přesvědčivou charakteristiku míšení sakrální-
ho a profánního na úrovni každodenního života lidí pozdního středověku, která
posiluje pojetí náboženství jako komunikace formulované v úvodu sborníku
Hartmannem Tyrellem.

40 RICHARD C. TREXLER, *The Stigmatized Body of Francis of Assisi. Conceived, Processed, Disappeared*, s. 463–497.

41 R. C. TREXLER, *The Stigmatized Body of Francis of Assisi*, s. 497: „The notion that only corporately religious persons could approach perfect imitation, was safeguarded for the remaining centuries of the Middle Age.“

42 Např. WOLFGANG LIPP, *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*, Berlin 1985.

43 GERD SCHWERHOFF, *Christus zerstückeln. Das Schwören bei den Gliedern Gottes und die spätmittelalterliche Passionsfrömmigkeit*, s. 499–527.

44 GABRIELA SIGNORI, *Körpersprachen. Krankheit, Milieu und Geschlecht aus dem Blickwinkel spätmittelalterlichen Wundergeschichten*, s. 529–557.

Oddíl uzavírá poněkud eklektická studie Gabriely Signori,⁴⁴ která je věnována
roli nemocného těla, resp. nemoci v religiozní praxi. Rozbohem knih zázraků vy-
braných poutních míst (Dettelbach, St. Gallen) dospívá autorka k některým po-
zoruhodným závěrům (charakteristika nemoci jako společenské, resp. „veřejné“
události, charakteristika rozdílů ve vnímání „nemoci“ mezi městem a venkovem).
Celkový dojem bohužel kazí občasně banality („charakter nemoci, kterou ten kte-
rý člověk, resp. to které „tělo“ trpělo, nelze dnes z popisu symptomů určit“;
s. 544–545) a nedomyšlená tvrzení („nemoci popisované v knihách zázraků trvaly
krátce“; s. 545). Téma a částečně i ideová východiska a závěry studie jsou hodny
pozornosti, nicméně by nebylo bývalo od věci věnovat jejich zpracování více péče.

Klaus Schreiner a jeho tým (a v případě Klause Schreinerera není takové označe-
ní nijak prázdnu floskulí, neboť především on sám a jeho žáci a spolupracovníci
pokrývají v současné německé medievalistice téma středověké zbožnosti takřka
úplně, především pokud jde o interdisciplinárně zaměřené konceptualizace, teorii
a metodiku) vytvořili tematicky, metodicky a myšlenkově provázané dílo, které
naznačuje, jakým směrem by se mohla v budoucnu převážně ubírat prezentace
badatelských výsledků (Schreinerův sborník se blíží tematické monografii nejen
charakterem jednotlivých příspěvků, ale i zařazením pečlivě zpracovaného rejstří-
ku). Nikoliv tedy především v podobě článků publikovaných v oborových časopi-
sech, jichž je jednak v současné době poměrně mnoho a stále nové jsou zakládány,
což způsobuje do jisté míry roztržitost a nepřehlednost vědecké, především
mezioborové debaty, ale ani v podobě monografií, které mohou pouze omezeně
dostát požadavku vědeckého dialogu. Zpřísnující se konkurenční prostředí na zá-
padoevropských univerzitách nutí jednotlivé vědce jednak budovat informační sí-
tě a nutí je i k tomu, tvořit a vlastní badatelské výsledky prezentovat jako součást
právě takových struktur. Není třeba podotýkat, že tento vývoj má své kořeny
v tlaku společenského a politického prostředí na přizpůsobování se humanitně,
resp. sociálně zaměřených věd organizaci přírodovědného bádání, což společen-
ské vědní obory sledují mnohdy s nedůvěrou a do jisté míry s pochopitelnou hoř-
kostí. V posledních letech se však zdá, že tento vývoj přináší společenským vědám
více pozitivního než negativního (Schreinerův sborník nechť je toho dokladem).
Mezi hlavní „ztráty“ je tak třeba zařadit právě pro historické obory a především
pro medievalistiku zásadní ediční práci, která se stává, pokud jde o možnosti sub-
vencování, pro své vysoké „řemeslné“ nároky, solitérní charakter a neexistující po-
tenciál v oblasti metodických a teoretických inovací jakýmsi přehlíženým a ne-
chtěným potomkem, ačkoliv po pravdě je (nebo by alespoň měla být) otcem
a matkou všech inovativních nápadů.

Paolína Rychterová