

koncepce beletrie jako podstatného prostředku společenské komunikace Jürgen Link vytvořil pojem *interdiskurz*.³⁶ Tvrdí, že fungují-li moderní společnosti prostřednictvím specializace a diferenciaci, komunikace se stává obtížnější. Je zapotřebí nový, překrývající se okruh komunikace, aby se jednotlivé okruhy specializované komunikace svázaly dohromady. Tím je podle Linka *interdiskurz* beletrie. Literatura používá různé strategie, čímž umožňuje nespécializovanou komunikaci dokonce i ve velmi segregovaném světě. Tím, že beletrie používá prvky ze specializovaných diskurzů, jako je medicína, právo a technika, a tím, že je vkládá do jazyka a diskurzu srozumitelného téměř komukoli, nabízí nové a nesmírně široké pole komunikace. Nejvýznamnější strategii v tomto procesu tvoří „kolektivní symboly“, obrazy, které sbírají prvky z vědy, techniky a byrokracie a dávají jim nové filozofické, politické nebo společenské významy. Tímto způsobem se „balon“ stal klasickým symbolem pokroku a techniky a zároveň dostal poetický a snový smysl. Slovo „epidemie“ bylo vytaženo z úzké oblasti medicíny a využito ve společensko-politických diskusích. Z „trhu“ se vyvinul symbol výhod a problémů svobodné výměny. Způsob používání metafor ve společnosti je zajímavým tématem pro kulturní historiky – a tyto metafory lze najít převážně v beletrii.

Beletrie může být významnou součástí společenské a kulturní komunikace. V závislosti na tom, jaký význam beletrie měla v určité době, politické situaci a společenské vrstvě, ji můžeme využívat, abychom získávali více poznatků o kultuře, o kterou se zajímáme. K tomuto účelu historikové potřebují vytvořit vlastní metodu, která bude patrně inspirována teoriemi z bohaté zásobárny literárních kritiků. Otázky kladené historiky se ale budou lišit od otázek, jež zajímají kritiky, a z tohoto důvodu je třeba přesně stanovit metody. Budeme-li v budoucnosti chtít používat beletrii jako zdroj – a četba současných knih a statí o ruských dějinách naznačuje, že tomu tak bude –, musíme zavést tuto formu textu do naší odborné oblasti. Pouhý zvyk používat v našem vyprávění roztroušené prvky, výroky a postavy z beletrie, jen když se to hodí k našemu stylu nebo když izolované prvky zjevně zapadají do naší argumentace, se ukazuje jako nebezpečný. Do západního obrazu východní a střední Evropy přidává naivní složku a nepřidává hodnotu složitosti beletrie. Místo toho musíme používat některé z klasických interpretačních metod rovněž na nové typy historických zdrojů.

Přeložil Jiří Kasl

35 JOACHIM KÜPPER, *Was ist Literatur?*, Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 45/2002, s. 187–215, zde s. 208.

36 Srov. například JÜRGEN LINK, *Literaturanalyse als Interdiskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik*, in: *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, hrsg. von Jürgen Fohrmann, Harro Müller, Frankfurt am Main 1994, s. 284–307.

„I PROTO, ŽE SEM NEKOPAL ROLI SRDCE SVÉHO“ PŘÍSPĚVEK K PROBLEMATICE SEBETEMATIZACE U ČESKÝCH TAJNÝCH NEKATOLÍKŮ V 18. STOLETÍ*

Jan Horský

“And Also Because I have Not Dug the Field of My Heart”
A Contribution to the Question of the Thematisation of the Self
among Czech Secret Non-Catholics in the 18th Century

This article carries on from the analysis of the “religious culture” of Würtemberg Lutheran pietism offered by Ulrike Gleixner, and is based on the theoretical concepts of culture used in *Anthropological History* and *New Cultural History*. Gleixner’s study shows the central importance in religious culture that “rebirth in the Holy Spirit” had for the thematisation of the self among 18th-century pietists. The question is whether we might find similar cultural categories serving as instruments of thematisation of the self in the “religious culture” of 18th-century Czech non-Catholics, who were partially influenced by Lutheran pietism. The article is focused on the analysis of a number of selected sources (especially the letters of the Czech serf Matěj Němeček of 1732, in which he gives reasons for his departure into Protestant exile), and it considers how the categories of “rebirth”, the “heart” and “conscience” are treated. While Němeček does not speak directly of “rebirth”, in the way that he describes himself we can find equivalents to rebirth that in a certain sense show a sectarian character (he regards a secular promise as sinful, the religious transformation of the self needs to be affirmed by emigration to a non-Catholic country, and this is understood as a work of salvation).

Jan Horský (1963) působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, Honza.Horský@seznam.cz

Tento článek, jenž by se také mohl jmenovat „Příspěvek k diskusi o vlivu pietismu mezi českými tajnými nekatolíky“, chápu především jako úvahu, jež by měla či mohla vyvolat diskusi a podnítit další bádání. V souvislosti s jednou nedávno vydanou studií k württemberskému pietismu chci nejprve učinit několik poznámek o metodě, následně říci několik slov o „náboženské kultuře“ pietismu a o vlivu

* Tato studie je výstupem z projektu GAČR č. 404/04/0980.

pietistického myšlení na české tajné nekatolíky. Závěrem nabízím jako příklad rozbor textově relativně nerozsáhlého souboru tří egodokumentů, vedený otázkou, zda se v nich objevují vlivy či paralely s některými prvky pietistické kultury.

Od dějinného aktéra ke kultuře

Oproti starší filozoficko-dějinné či historicky orientované nábožensko-sociologické literatuře, jež spoléhala buď na bezprostřední (například Tomáš G. Masaryk a Emanuel Rádl), nebo prostředkovanou (např. Max Weber, Ernst Troeltsch a jimi užívaný pojem „Wahlverwandtschaft“) působnost náboženských idejí v sociálním prostředí v podobě vědomé motivace jednání dějinných aktérů,¹ zaměřují se současná badání, jež se hlásí k historicko-antropologickému proudu v dějepiscetví či k tzv. New Cultural History, na to, co prostředkuje mezi (věroučnými, nábožensko-etickými) idejemi a osobností aktéra na jedné straně a sociální strukturou na straně druhé. Významu tak nabývají analýzy kultury, diskurzu či habitu. S ohledem na studii, kterou coby historicko-antropologický pohled na württemberský pietismus 17.-19. století nedávno uveřejnila Ulrike Gleixnerová a z níž budu v následujícím textu vycházet, je vhodné zastavit se u úvodu tohoto článku u pojmu kultura.

Gert Dressel považuje pojem „kultura“ za jednu z hlavních kategorií historické antropologie. V rámci tohoto směřování dějepiscetví se prosazuje především „hodnotově racionální“ přístup (Utte Daniel) ke kultuře jako soustavě všech významů a jednání individuí i skupin.² Toto pojetí kultury se přibližuje u některých autorů například ke koncepci „symbolických forem“ Ernsta Cassirera či se u jiných blíží nebo přímo splývá s vymezením „kultury“ Clifforda Geertze. Takové pojetí kultury koreluje i s vlivem fenomenologického myšlení na historickou antropologii, jež se vyznačuje, jak říká Dressel, pojetím světa a skutečnosti jako něčeho, co neexistuje o sobě, nýbrž co je přístupné jen skrze interpretaci a zkušenosti člověka.³

V odkaz ke kultuře přechází historicko-antropologickou literaturou často proklamovaný zájem o „zkušenosti“ dějinného aktéra. Tyto základní životní zkušenosti a způsoby prožívání (*Elementarerfahrungen*) mohu, pravda, sice teoreticky klást jako předmět svého studia. Zároveň je však nutno s Hansem Medicem uznat, že badatel (etnolog či historik) nemá nikterak bezprostřední přístup k zici

1 Podrobněji JAN HORSKÝ, *Problém dějinného vědomí u Emanuela Rádla*, in: Emanuel Rádl – vědec a filozof, (edd.) Tomáš Hermann, Anton Markoš, Praha 2004, s. 428-450, zejména s. 446-448.

2 GERT DRESSEL, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien-Köln-Weimar 1996, 166-175.

3 Někdy se přímo jako jedna z charakteristik historické antropologie uvádí aplikování Geertzových metod studia kultury v historickém badání – srov. REBEKKA HABERMAS, NILS MINKMAR, *Einleitung*, in: Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historische Anthropologie, hrsg. von Rebekka Habermas, Nils Minkmar, Berlin 1992, s. 7-19, zejména s. 9-10; G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 160.

zkušenosti. V samotné badatelské praxi se tak nutně končí u rozboru kultury či kulturních kategorií, jejichž pomocí *mohl* člověk studované doby *asi* interpretovat („číst“, prožívat, Geertz by řekl provádět interpretaci prvního řádu) své základní životní zkušenosti. Analýza aktérový dějinné kultury nám tak umožňuje pokusit se o načrtnutí – geertzovsky řečeno – interpretací druhého a dalších řádů.⁴ Takto pojaté „kultuře“ se zároveň přibližuje obsah, jež je připisován v některých dějepiscetvích pojmu „žítý“ či „životní svět“ (*Lebenswelt*). Kupříkladu Frank Fätkenheuer pokládá za rozhodující při studiu individuálního životního světa rekonstrukci specifických forem vnímání a zkušeností, uplatňovaných studovanými aktéry, rekonstrukci jejich specifického přístupu ke světu.⁵

Z tohoto hlediska lze jednotlivé kulturní kategorie (ideje, pojmy, symboly apod.) chápat jako potenciální vzorce vnímání sloužící aktérům k interpretování jejich zkušeností, ke konstruování (obrazu) vnitřního i vnějšího světa.⁶ V tomto

4 Podrobněji HANS MEDICK, „Misionare in Ruderboot?“ *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, hrsg. von Alf Lüdtke, Frankfurt am Main-New York 1989, s. 48-84, zejména s. 59-61; G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 171; CLIFFORD GEERTZ, *Interpretace kultury*, Praha 2000, s. 20-26; JAN HORSKÝ, ZDENĚK R. NEŠPOR, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepiscetví, sociologie a sociální antropologie*, Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny 6/2004, č. 1, s. 61-81, zejména s. 70-76; JAN HORSKÝ, *Dějepisné porozumění a ospravedlnění*, Soudobé dějiny 11/2004, č. 4, s. 66-81, zejména s. 74-75. K otázce obdob a rozdílu antropologického terénního výzkumu a mikrohistorie MARTIN NODL, *Mikrohistorie a historická antropologie*, Dějiny – teorie – kritika 1/2004, s. 237-252, zejména s. 246-247, pozn. 22.

5 FRANK FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*, Göttingen 2004, s. 14.

6 Takový postup je slučitelný s Geertzovým „sémiotickým pojetím kultury“. „Jako vzájemně působící systémy interpretovatelných znaků“ (symbolů) „není“ podle něj „kultura síla, které by se daly přičiněním způsobem přisoudit sociální události, chování, instituce či procesy: je to kontext, v jehož rámci mohou být srozumitelně (...) popisovány“. Vyhovovalo by to i „materiálnímu pojetí“ kultury Maxe Webera. To např. podle Duk-Yung Kima spočívá v nahlížení kultury jako „systému jednání určité skupiny lidí“, jež aktérově umožňuje připisovat jednání smysl/význam. Tento přístup ke kulturním kategoriím coby vzorcům vnímání je zajisté jen jeden z možných přístupů k studovaným pramenům textům. Zajisté by k pramenům šlo přistupovat například i foucaultovskými prostředky archeologie vědění či jinak. Zde zvolená cesta (odkazující na uvedené teorie kultury) v sobě přes veškerou metodickou obezřetnost vždy ponese určité prvky metod dějin pojmů a idejí, včetně problému předpokladu transcendentního vědomí, jež vystoupí tehdy, jakmile se pokusíme od rozboru systému kulturních kategorií učinit krok k porozumění tomu, jak jimi bylo někým jiným rozuměno, či porozumět sociálnímu dění v jeho intencionalitě. Pro historicko-antropologické či nábožensko-sociologické „empirické“ badání není vhodné se zcela spolehnout na předpoklad, jež například podle Guntra Scholtze zavádí Ernst Cassirer, jež se novohegeliansky pokusil transcendentní subjekt poznání proměnit v dějinné se rozkrývajícího ducha. Takový postup může být na tomto místě zajisté inspirativní, nikoli však metodickým vodítkem. Pro Michela Foucaulta je problém transcendentálního zkoumání prostě spjat s dějinami idejí, zaměřujícími se na oblast poznávání. Obranu sledává ve svém „archeologickém přístupu“, jež, díky tomu, že deskribuje diskurzivní praktiky v jejich konfiguracích a pravidelnostech, zkoumá výpovědi jako funkce diskurzu apod., pohlíží podle Foucaultova mínění na subjekt jako na vymezený a závislý. Nejde tudíž o to, jak se něco uvnitř ducha rozkrývá (tzn. např. o Cassirerovy „nové duchovní dimenze“, jež jakoby šlo z naší perspektivy zpětně prostě znovu promyslet), ale o vnějškově uchopitelné pravidelnosti. Jedním z důvodů, proč mám za vhodné vycházet z výše uvedených koncepcí kultury než z foucaultovské archeologie, je Foucaultovo

duchu přistoupila kupříkladu Renate Dürrová k distribuci ctností v životopisných záznamech v „knihách mrtvých“ z Schwäbisch Hallu 17. století právě jako k analýze vzorců vnímání, jež byly tamním luterským farníkům k dispozici, a obdobně rozebrala i protestantskou kazatelskou literaturu 16. a 17. století, pokud jde o tematiku domu a služebnictva.⁷

Ulrike Gleixnerová se ve své výše zmíněné studii o württemberském pietismu přihlašuje k historicko-antropologickému přístupu.⁸ Jestliže se dnes v literatuře objevují i názory, které až ztotožňují historickou antropologii s mikrohistorií,⁹ Gleixnerová prohlašuje za střed svého badatelského zájmu „kulturní dimenzi náboženství“, popřípadě „náboženskou kulturu“ württemberských pietistů, její otázky směřují k zbožným praktikám, způsobům zvládání života a rozvrhování subjektu žen, mužů a dětí z řad luterského pietistického měšťanstva. Usiluje o porozumění „skupinové kultuře“ a způsobů „vytváření tradic“. Na jiném místě specifikuje svůj badatelský zájem tak, že se na jedné straně ptá na ustanovující sílu idejí, na straně druhé hledá, historicko-antropologickým způsobem, vůči ní paralely v praxi aktérů a akterek.¹⁰

Pietistická „náboženská kultura“

Ulrike Gleixnerová navazuje na dosavadní německou literaturu k dějinám luterského pietismu a na jejím základě i na základě vlastních studií württemberského prostředí se přiklání k těm (novějším) názorům, které nekladou lutersko-pietistické hnutí 17. století do opozice vůči staršímu luterství zemských církví a luterské ortodoxie, nýbrž naopak poukazují na kontinuitu mezi náboženskou povzbudivou či útěšnou literaturou, vznikající v luterském prostředí přelomu 16. a 17. století (například Johann Arndt, Ludwig Dunt, popřípadě Johann Valentin Andreae), a pietismem druhé poloviny 17. a 18. století. Nejenže lze konstruovat myšlenko-

vé filiace mezi literaturou přelomu 16. a 17. století a zakladateli vnitrocírkevního luterského pietismu (Philipp Jakob Spener), ale Gleixnerová může kupříkladu pramenně prokázat četbu Arndtových *Vier Bücher von wahren Christentum* (k tomuto Arndtovu spisu se ještě níže vrátíme) mezi württemberskými pietisty v 18. a ještě na začátku 19. století.¹¹

Gleixnerová představuje württemberský pietismus jako specifický typ luterského pietismu, nesoucí však mnohé znaky obecně pietistického rázu.¹² Výrazným rysem Gleixnerovou studované württemberské pietistické zbožnosti (rysem „náboženské kultury“) byla snaha spiritualizovat veškerý život v jeho každodennosti. Tato zbožnost měla být viditelně žitým náboženstvím. Spiritualizací Gleixner míní proces včasahujícího prostupování každodenního života laiků náboženským duchem, k čemuž přičítá i nároky na individuální kultivování náboženských emocí.¹³ Spiritualizace taktó tematizovaná Gleixnerovou se patrně zcela nepřekrývá s procesem přechodu od „náboženství“ (směřujícího k Bohu) ke „spiritualitě“ (orientované k životu), o němž v souvislosti se soudobou kulturou uvažuje Paul Heelas.¹⁴ Přece však by se již přinejmenším z 18. století našly příklady diskusí o poměru kupříkladu mezi snahou o dosažení mystického bezprostředního osobního společenství s Kristem na jedné straně a utvářením duchovního společenství přátel na druhé straně s tím, že církevní autority různých konfesijních táborů zdůrazňovaly, že náboženské povzbuzení a útěcha by měla být hledána v prvním z těchto společenství.¹⁵ A sama Gleixner zaznamenává podobné obavy pietistického duchovenstva ve Württembersku, aby se náboženská útěcha a péče o duši neproměňovala z vertikálního vztahu k Bohu v horizontální vztah duší. Byť by se ve vzájemné náboženské útěše dvou či více duší (přátel) daly z jistého hlediska spatřovat zárodky – v Heelasově smyslu – moderní nenáboženské spirituality, přece je nesporné, že pietistická spiritualita 17.-18. století a evropská, na křesťanství navazující či

zdůrazňování, že jeho přístup není interpretací. Neumím si však představit, že by alespoň některé kroky, které zde či na jiných místech budu činit, nebyly interpretativní povahy – srov. MICHEL FOUCAULT, *Archeologie vědění*, Praha 2002, s. 273; C. GEERTZ, *Interpretace kultury*, s. 22-26; DUK-YUNG KIM, *Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie*, Opladen 2002, s. 205; GÜNTER SCHOLTZ, *Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880-1945)*, in: *Geschichtsdiskurs*, díl 4: *Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880-1945*, Frankfurt am Main 1997, s. 26.

7 RENATE DÜRR, *Mägde in der Stadt. Das Beispiel Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main-New York 1995, s. 54-144.

8 ULRIKE GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005, s. 13-14, 31, 76.

9 Srov. například SUSANNA BURGHARTZ, *Historische Anthropologie/Mikrogeschichte*, in: *Kompas der Geschichtswissenschaft*, hrsg. von Joachim Eibach, Günther Lottes, Göttingen 2002, s. 206-218.

10 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 13-14.

11 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 29-48.

12 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 63.

13 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 13, 24-25: „Unter Spiritualisierung verstehe ich den Prozess vollständiger Durchdringung des Alltagslebens der Laienwelt mit einem religiösen Geist, wozu auch die Kultivierung individueller religiöser Emotionen gehört“ (s. 25).

14 PAUL HEELAS, *The Spiritual Revolution: From „Religion“ to „Spirituality“*, in: *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, (ed.) Linda Woodhead, London-New York 2002, s. 358; *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, (ed.) ZDENĚK R. NEŠPOR, Praha 2004, s. 28.

15 Srov. například UTE MENNECKE-HAUSTEIN, *Gleich als Hand an Hand nach dem hohen Ziel vorzuschreiten. Gerhard Teerstegen und die Tradition erbaulicher Briefausgaben*, in: *Le livre religieux et ses pratiques. Etude sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne – Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit*, hrsg. von Hans Erich Bodeker, Göttingen 1991, s. 361-387.

křesťanská spiritualita druhé poloviny století 20. se v některých svých znacích výrazně odlišují, například způsobem své zakotvenosti v Písmu, patrně menším důrazem na ortopraktiky apod.

Otázkou je spíše poměr této Gleixnerovou konstatované lutersko-pietistické spiritualizace k procesům, jež jsou často tematizovány jako konfesionalizace či zcírkevnění života v raném novověku. Je-li kupříkladu proces konfesionalizace charakterizován jako mocenské úsilí, vystupňované zejména v období mezi léty 1525–1648, aby vše v sociální i soukromé sféře bylo určováno a prostoupeno náboženskými, ba co více, konfesionalními otázkami (například Harm Klueing či Heinz Schilling),¹⁶ lze, alespoň při zbežném pohledu, spatřovat jeho některé shody s procesem spiritualizace. Z hlediska dnešních teorií kulturně-dějinných procesů a patrně – alespoň částečně – také viděno očima některých náboženských myslitelů 17. a 18. století by – ideálně-typicky konstruováno – rozhodujícím rozlišujícím znakem mezi konfesionalizací, resp. zcírkevněním chování na jedné straně a spiritualizací na druhé straně byl důraz na to, že spiritualizace každodenního života musí (má) vycházet z ducha, jenž prostupuje jednotlivé duše a niterně je motivuje k vědomému následování Krista v nitru i ve viditelném vnějším chování. Naopak zcírkevnění či konfesionalizace mohly být i záležitostí mocenského nátlaku a administrativně či fyzickou silou vynucovaného chování. Tak kupříkladu oproti Andreaho představě (nejen dobou svého vzniku, ale i obsahem příslušející do epochy vypjaté konfesionalizace) o prohloubení křesťanského rázu společnosti církevní kázni a cestou kontroly a trestů klade Gleixnerová pietistickou představu o změně společnosti na základě niterné individuální zbožnosti a kajicnosti.¹⁷ Takto pojatou pietistickou spiritualizací lze pak chápat jako nemalou měrou se prostupující s procesem odkouzlení světa (ve smyslu odmagičtování náboženství, jak o tom mluví Max Weber).¹⁸

Rozlišení konfesionalizace a spiritualizace a posouzení jejich poměru k procesu odkouzlení má ve své jednoznačnosti samozřejmě povahu pouhé teoretické ideálně-

16 Bádání o konfesionalizaci shrnuje například F. FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion*, s. 11–37; ANNA OHLIDAL, „Konfessionalisierung“: Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?, *Acta comeniana* 15–16/2002, s. 327–342. Teze o „zcírkevnění“ (*Verkirklichung*) uzavírání snátek u obecně sexuality podává RICHARD VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*, Wien-Köln-Weimar 1993, s. 194–235. Poměr mezi konfesionalizací a spiritualizací (a popřípadě i odkouzlením) je určité složitější než v textu načrtnuté ideálně-typické rozlišení. Je věci jiné studie se k tomuto tématu vrátit.

17 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 47.

18 MAX WEBER, *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*, (ed.) Jan Škoda, Praha 1997, s. 246; ERNST CASSIRER, *Filosofie symbolických forem*, Praha 1996, díl 2, s. 268–298; PETER BURKE, *Historiker, Anthropologen und Symbole*, in: *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historische Anthropologie*, s. 21–41.

-typické konstrukce. Avšak jak pro badatelskou praxi, tak pro vlastní život studovaných aktérů není takové rozlišení vždy jednoznačně uplatnitelné. Pietistická spiritualita například vede ke snaze o sebestvrzení zdůrazňováním odlišnosti od ostatní společnosti. Přikračuje se tak k tomu, co by ve Weberově sociologii náboženství mohlo být označováno jako formální racionalizace hodnotově orientovaného jednání.¹⁹ Tak se začínají ustanovovat a ustalovat vnější znaky niterné/světské askeze: striktní vedení života, střídmost v odívání, odtažitost vůči jakékoli světské festivitě, jak upozorňuje Gleixnerová-vzápětí, co podala svrchu uvedenou charakteristiku spiritualizace.²⁰ Radikálně spiritualistický, niternou zbožnost akcentující postoj ke světu se tak může překlopit ve striktní, někdy až ritualizované ortopraktiky.²¹ I proces spiritualizace se pak může (vůči dějinným aktérům) prosazovat cestou vnějšího nátlaku, byť v případech typu luterského pietismu neseného spíše specifickou náboženskou kulturou než cestou administrativního institucionalizovaného přimusu.

Gleixner studuje předně pietismus v rámci württemberského (vzdělaneckého) luterského měšťanstva. Z tohoto prostředí se během 18. století šířil pietismus také na venkov. I přes rostoucí ohlas pietismu během 18. století zůstávali pietisté ve württemberské společnosti menšinou, což plně korespondovalo s jejich sebeidentifikací jako nábožensky vylučného společenství. Vzdělané měšťanstvo bylo při „provozu“ pietistické „náboženské kultury“ aktivnější než venkované. Ve venkovských pietistických sborech nedávali pastoři, jak upozorňuje Gleixnerová, laikům takový prostor k vlastnímu náboženskému projevu jako v městských sborech, kde byl aktivní podíl laiků na náboženském životě významným, ba až rozhodujícím rysem.

19 Srov. RAINER DÖBERT, *Max Webers Handlungstheorie und die Ebenen des Rationalitätskomplexes*, in: *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, hrsg. von Johannes Weiß, Frankfurt am Main 1989, s. 242–243. Při pojednávání problému racionalizace u Weбера upozorňuje Rainer Döbert na potřebu rozlišit od sebe jednak případ, kdy se jedná o účelové či hodnotové vedenou racionalizaci jednotlivých jednání, a jednak případ, kdy usilujeme o to „zorganizovat celé pole kontinuitního jednání tak, aby každé jednání v každém okamžiku s jistotou dosáhlo standardní racionality“. Druhý případ otvírá problém formální racionalizace jak účelové, například v oblasti hospodářské, tak hodnotové, například v náboženské oblasti, v racionálně vedených jednáních. To nastává, když se pro uctívání určitých náboženských hodnot začíná požadovat v rámci vznikající skupiny či instituce obecná platnost.

20 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 25.

21 Z pohledu badatele pak není možné takové (orto)praktiky jednoznačně interpretovat. Jsou vnějším symbolickým a vědomě užitým vyjádřením niterného rozpoložení duše určitého konkrétního aktéra, nebo jsou ryze zformalizovaným, již zcela navyklým a z hlediska aktérova vědomí vyprázdněným chováním, či konečně jsou aktérem žity jako až magické prostředky spásy? Naše interpretace takovýchto praktik v sobě nutně obsahuje hypotetickou konstrukci a apriorní metodické předpoklady. Je to právě důvod pro v úvodu článku zmiňovaný úkrok od aktéra ke kultuře. Avšak ani ten nám nezajišťuje, že bychom mohli připsat konkrétním praktikám určitého aktéra nějaký jednoznačný smysl/význam. K tomu srov. především H. MEDICK, *Misionare in Ruderboot?*, s. 59–61.

Pietismus, resp. jeho „náboženskou kulturu“ představuje Gleixnerová jako náboženství individuální, emotivní, vnitřní zkušenosti, spoléhající na to, že niterným zkliďněním a kajícností lze dosáhnout prožitku daru boží milosti v podobě znovuzrození, jež je i prožitkem jistoty spásy. Znovuzrození (z Ducha svatého) je jednou z centrálních teologických kategorií pietismu. Zároveň ale platí, že musí být navenek dáváno najevo „svatým“ způsobem života. Vzniká tak společenství znovuzrozených, ona pietistická *ecclesiola in ecclesia*, pro účely náboženské výchovy i náboženského povznesení se konstituují specifická společenství (*collegia pietatis*). Důraz na individuální povznesení a zdokonalení a na posvěcení života byl spojen s vytvářením specifické skupinové kultury, vyčleňující pietisty ze zbytku společnosti. Jejím rysem byl dále podle Gleixnerové význam připisovaný duchovnímu přátelství, vzájemné nábožensky povzbudivé a útěšné korespondenci či vzájemným návštěvám za stejným účelem. Důrazu na introspekci odpovídala častá četba náboženské literatury, psaní vlastních životopisů a deníků, sloužících k náboženské sebereflexi. Podstatným rysem württemberských pietistů bylo i silné eschatologicko-chiliastické ladění. Pro württemberský pietismus je konečně příznačná intenzivní přírodní zbožnost, nahlížející přírodu jako místo božího zjevení. V měšťanských pietistických vrstvách s tím souvisí zájem o propojení přírodních věd, historie a teologie.²²

Zájem o přírodovědné otázky je podle mínění Gleixnerové specifickým rysem württemberského měšťanského pietismu. Odlišuje jej patrně od pietismu halského, jenž bývá ve svém vývoji charakterizován jako vůči vědě během času až nepřátelský. Přece však, jak upozorňuje nejnověji například Martin Friedrich na příkladu Caspara Neumanna a samotného Philippa Jakoba Spenera, se luterský pietismus obecněji podílel na ustanovení nového kosmologického obrazu světa.²³ Vnímavost vůči přírodním jevům v jejich náboženském významu může u württemberských pietistů souviset, jak ostatně ukazuje sama Gleixnerová, též s oblibou, jíž se u nich těšily *Vier Büchern von Wahren Christentum* Johanna Arndta.²⁴ Matti Repo ukazuje, jak se v tomto Arndtově díle projevuje vliv paracelsovsko-hermeneutické teologie, jež nahlíží Boží zjevení jako jednotu, jež se projevuje ve třech oblastech: zje-

22 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 24-25, 63-118.

23 MARTIN FRIEDRICH, *Der Komet von 1680/81 im Urteil evangelischer Theologen*, in: *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, hrsg. von Barbara Mahlmann-Bauer, Wiesbaden 2004, díl 1, s. 418-423. Friedrich poukazuje na to, že Spener ve svém kázání o kometě ji vykládá jako nebeské těleso, pohybující se po své přirozené dráze. Komet tak není znamením božího hněvu, jak by tomu bylo ve výkladech starších a mnoha Spenerovi současných teologů. Pokud by její objevení vedlo k většímu pokání, neměl by nic proti tomu, avšak komety samy o sobě zvláštním důvodem ke kajícnosti nejsou. Bůh je ale podle Spenera stvořil, protože jimi mohl lépe než hvězdami zjevit svou absolutní moc.

24 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 31-34.

vení v Písmu, zjevení v podobě božího hlasu v lidském svědomí a zjevení, jež Bůh poskytuje ve všech přírodních organismech a jevech.²⁵

Vytvářením svébytného, byť vnitrocírkevního společenství těch, kteří se coby znovuzrození nahlížejí jako odlišní od zbývajících (nedostatečně nábožensky prodchnuté) většiny, přesunem důrazu z teologických otázek na způsob vedení života, sebezpytování a silným chiliastickým prvkem by tak (nejen) württemberský pietisté z hlediska Troeltschovy sociologie náboženství naplňovali nejen jeden podstatný znak sekty.²⁶

Z hlediska mého dalšího výkladu je potřebné se podrobněji zmínit o dvou kategoriích: znovuzrození a svědomí. Znovuzrození je nejen jednou z ústředních kategorií pietistického teologického myšlení, ale i jednou z určujících kategorií pietistické kultury. Znovuzrození silou obsaženou v božím Slově, jejíž pomocí může Duch svatý působit v člověku, je přelomem v osobním životě. Znovuzrozený se stává „novým člověkem“, „dítkem božím“, popřípadě „nevěstou Kristovou“, je „vyvolený, svou podstatou příbuzný Boha.“²⁷ Znovuzrození bylo významnou kategorií již pro některé starší reformační teology spolu s požadavkem následování Krista či *imitatio Christi*, jež z něj vyplývaly.²⁸ To, že zde byla možnost chápat znovuzrození nikoli pouze jako kategorii psychologickou a sociálně etickou, k čemuž by snad tendovala moderní doba, ale také jako proměnu, jež má nesporný ontologický a kosmologický rozměr, instruktivně ukazují Arndtovy astrologické úvahy. Ve *Vier Bücher von Wahren Christentum* Arndt říká, že křesťan, jenž je z víry nově narozen (znovuzrozen – dosáhl *neue Nativität*), je vymaněn z moci všeho, co není sám Bůh, z moci přírody včetně astrologicky pojednatelného vlivu hvězd.²⁹

To, jak se v pietistických textech operuje s kategorií svědomí, je zajímavé z hlediska diskusí o příspěvku pietistické zbožnosti ke konstituci moderního morálního subjektu. Gleixnerová upozorňuje, že tato konstituce, stejně jako nábožensky motivované sebezpytování není nijakým protestantským monopolem. Na katolické straně je možné jako jeho paralelu uvést alespoň jezuitská duchovní

25 MATTI REPO, *Sapiens dominabitur astris. Die theologische Astrologie Johann Arndts in seinen Vier Bücher[n] von Wahren Christentum*, in: *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, díl 1, s. 352-353. Arndt mimo jiné dělí své dílo na *Liber Scripturae*, *Liber vitae Christus*, *Liber Conscientiae* a *Liber Naturae*.

26 ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, 1994², s. 967-970.

27 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 65.

28 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 32-34.

29 M. REPO, *Sapiens dominabitur astris*, s. 362-364. Repo cituje ještě další spisy Arndtových současníků, v nichž motiv znovuzrození vytrhávajícího člověka z astrologického vlivu hvězd rovněž vystupuje. Oproti pozdější pietistické koncepci znovuzrození z Ducha svatého se zde mluví o znovuzrození z víry, pojaté lutersky jako boží dar.

cvičení. Navíc novější studie (například Kaspar Greyerz a Jaen-Claude Dupas) protestantských (zejména puritánských) autobiografií 17. století ústí, jak ukazuje Gleixner, spíše ve skeptický postoj vůči teoriím, že se v těchto textech projevoval moderní individualismus. Jejich autoři neoperují ani tak s autonomním Já, nýbrž spíše se spoléhají na aktivní účinnou přítomnost boží ve svém životě. Vzhledem k tomu, že pietistické egodokumenty (autobiografie, deníky) 18. století vznikaly pod vlivem puritánského světa, klade si Gleixnerová otázku, zda se také v nich bude spíše než k vlastním rozhodnutím odkazovat k působnosti boží v individuálním životním běhu. Sama říká, že její studie ji vede spíše k pojetí pietistických egodokumentů jako prostředku konstituce skupiny coby subjektu. Individuální subjektivní prvek hrál v pietismu sice velkou roli, zároveň však byl v rámci náboženské kultury, jak soudí Gleixnerová, značně kanalizován. Aby byl člověk akceptován ostatními jako znovuzrozený, musel tento svůj niterný stav navenek nějak vyznačovat.³⁰

Svědomí je v pietistických textech pojednáváno kategorií. Důraz na jeho přezkušování či zpytování, jehož ohlasy lze nalézt v denících vedených württemberskými pietisty, má své kořeny již ve starší náboženské literatuře. Gleixner v této souvislosti uvádí například nabádání Ludwiga Dunteho ke každodennímu přezkumu svědomí před večerní modlitbou. Starší literatura, jak jsme svrchu viděli u Arnda, poskytuje i motiv božího zjevení v podobě vnitřního hlasu lidského svědomí.³¹

Představu, že samo tematizování, například svědomí, může znamenat konstituování, by šlo opřít o Cassirerův výklad, v němž se předpokládá, že vznik určitého symbolu (pojmu, kategorie) zároveň znamená odkrytí či konstituování nové duchovní dimenze (integrující kategorie duše, Já vzniká v souvislosti s vývojem morálního svědomí).³² Nechejme na tomto místě stranou otázku, zda lze takovéto dějinně-procesuální konstituování duchovních entit vůbec historicko-empiricky doložit. I tak však zůstane nutnost upozornit, že neexistence či neuzívání určité integrující kategorie (typu „duše“) v rámci té které kultury ještě neznamená, že by její příslušníci nebyli s to prožívat svou osobní integritu. Příkladem budiž Menocchio se svou hrdostí na své názory (což svědčí o sebevědomí jeho Já) na jedné straně a s učení o dvou duchách a sedmi duších (není zde tedy nějaká Já integrující kategorie) na straně druhé.³⁴ Akcentování určitých kategorií (znovuzrození, svědomí, duše, srdce apod.) je tak přinejmenším lépe nahlížet pouze jako nějakým způsobem zprostředkovaně korelující s konstituováním či posilováním určitých

30 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 25-27, 63.

31 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 56-57, 124-145.

32 E. CASSIRER, *Filosofie symbolických forem*, díl 2, s. 181-203.

34 CARLO GINZBURG, *Sýr a červí. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2000, s. 60-61, 101-105.

„duchovních dimenzí“, než jako bezprostřední konstituování samo. I tak, budeme-li takto postupovat, v naší metodě zůstane přítomen Cassirerův axiom imanentního procesu vývoje ducha coby výchozí předpoklad.

Poznámky k diskusi o vlivu pietismu na české tajné nekatolíky 18. století; „znovuzrození“, „srdce“, „svědomí“

Následující pokus využít charakteristiky württemberské pietistické náboženské kultury, podané Gleixnerovou, při studiu českého tajného nekatolictví 18. století je ryze pracovní povahy. Význam vlivu luterského pietismu na české tajné nekatolíky 18. století byl sice opakovaně konstatován (počínaje Antonínem Rezkem a konče Zdeňkem R. Nešpor),³⁵ přece však lze vyslovit spíše argumenty proti bezprostřednímu srovnávání náboženské kultury württemberských pietistů a českých tajných nekatolíků. Předně by šlo namítnout, že když už si klademe otázku vztahu českých nekatolíků k pietismu, připadal by v 18. století v úvahu spíše hallský či herrnhutský pietismus než württemberský. Je tu sice určitá obecná věroučná shoda württemberského (i hallského a herrnhutského) pietismu s českým nekatolictvím, avšak již s tím, že existuje rozdíl mezi rozvojem věrouky v rámci prostředí, které je obecně luterské (šlo o vnitrocírkevní pietismus v rámci zemských luterských církví), a rozvojem v prostředí, které je konfesijně odlišné, a navíc za podmínek, kdy ti, kdo formulovali náboženské představy, neměli teologické školení (v lepším případě vycházeli z vlastní četby Písma či z náboženské literatury a někteří z nich se mohli setkat s emisary, přicházejícími z evangelických zemí). Postavení pietistů v luterských zemích a českých tajných nekatolíků se snad shoduje v tom, že v obou případech jde o menšinu obyvatelstva, která je – a sama se tak i nahlíží – nábožensky entuziastičtější než zbytek společnosti. Rozdílné jsou však sociální a sociokulturní okolnosti. Württemberský pietismus je prvotně měšťanskou záležitostí, přenášenou na spíše v náboženských otázkách pasivní venkov. České tajné nekatolictví je ve své myšlenkové aktivitě a svéráznosti především věcí poddanského venkova. O to více je spojeno se samostatnou laickou četbou náboženských knih (v evropském dobovém kontextu snad až výjimečně hojně zastoupenou), ne-li v některých případech na četbě přímo založeno. Tak se v českém tajném nekatolictví 18. století mohl

35 ANTONÍN REZEK, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského*, Praha 1887, s. 54-56, 78-81; ZDENĚK R. NEŠPOR, *Věra bez církve. Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004, s. 19. Rezek se snažil ukázat analogie mezi luterským pietismem a učením Jednoty bratrské, a tak i odkazem na v tajnosti přetrvávající bratrskou tradici vysvětlit přijímání pietistických vlivů v 18. století.

prosádit větší měrou než mezi württemberskými venkovskými pietisty synkretismus, propojující prvky lidových (náboženských) představ s bezprostředně či zprostředkovaně dostupnými momenty evangelických věrouk toho kterého konfesního směru. Z toho vyplývá i podstatný rozdíl v pramenné základně pro studium dějin württemberského pietismu a českých tajných nekatolíků.

Přes všechny uvedené výtky má smysl se, po vzoru Gleixnerové, ptát po povaze „náboženské kultury“ českých tajných nekatolíků. Na příkladu rozboru pouze několika vybraných pramenů a se zaměřením na kategorie znovuzrození a svědomí, resp. srdce, s ohledem na to, zda a jak mohly být vzorci vnímání a nástroji konstrukce obrazu vnějšího i vnitřního světa, se pokusím dílčím způsobem přispět k diskusi o vlivu luterského pietismu a jeho náboženské kultury v českém prostředí 18. století. Bude přitom nutné odlišit kulturu českých tajných nekatolíků v exilu, jež byla v některých případech nesporně pod soustavnějším vlivem luterského pietismu (například exilové sbory v Herrnhutu, Hennersdorfu či v Berlíně),³⁶ od kultury v českém prostředí setrávajících nekatolíků, u nichž je vliv pietismu, resp. jeho jednotlivých prvků, sice prokazatelný, ale nemusel být jednoznačný. Je zde tak stále otázka povahy pietistického vlivu, jak co do jeho územního rozšíření, tak pokud jde o zniternění jeho jednotlivých prvků. Její zodpovězení je o to složitější, že nelze předpokládat existenci nějaké jednotné, veskrze časově a prostorově homogenní kultury českých tajných nekatolíků.³⁷

Termíny/pojmy „svědomí“ a „srdce“ samozřejmě nebyly v 18. století ani ničím novým, ani ničím specificky evangelickým. Užívány však byly v různých významech. Při studiu textů je v souvislosti s otázkami zde pojednávanými vhodné rozlišovat přinejmenším odkazy na srdce či svědomí při výkladu zniternění rituálních či svátostných úkonů³⁸ od těch, které chápou srdce či svědomí jako místo rozhodnutí a (mravního) zvažování, či od odkazů na srdce ve smyslu propagace zbožnosti, jež akcentuje emotivitu.

Příkladem evangelického mravokárného textu z 16. století, v němž se poměrně hojně operuje s termíny srdce a svědomí, může být českobratrské *Napomenutí učiněné všechněm věrným*, nedavno editované Jindřichem Halamou.³⁹ Moderního čte-

náře snad může místy překvapit, jakým způsobem zde také vystupují kategorie „srdce“ a „svědomí“: „K Bohu napravení vnitřní toto býti má: ponuknutí a probuzení srdce a ducha k živosti a opravdovosti k Bohu a vůli jeho, v mocech vnitřních, v rozumu, vůli a paměti, k víře a lásce i k naději. A roznicení svědomí v žádosti, v upřímosti, pravosti i sprostnosti ku Pánu Bohu nadevše, ke vši vůli jeho, k věrní řečem jeho, ku poslušenství hlasu jeho, v hotovosti srdce k skutečnému činění vši vůle jeho.“⁴⁰ Srdce zde vystupuje paralelně s duchem. Na jiném místě je vůči sobě souřadně kladeno „srdce i mysl, duše i tělo“, s čímž je částečně v napětí formulace jiná, předpokládající, že srdce je subjektem mínění.⁴¹ Obecně lze říci, že v *Napomenutí* vystupuje srdce jako jedno z označení pro niternost, jež se buď nějak rozhoduje či orientuje, nebo je formována ve smyslu určité kvality.⁴² Ve sřechu citované pasáže *Napomenutí* může s ohledem na dnešní jazykový úzus působit nezvykle představa, že svědomí má být „rozniceno“ (takový výrok by se dal očekávat spíše o srdci). Podobně jako u „srdce“ překvapí toho, kdo by čekal, že kategorie „duše“ bude pojmem vyšším, integrujícím, souřadnost, s níž jsou vedle sebe kladeny duše (popřípadě i tělo) a dobré svědomí.⁴³ Jinak zde „svědomí“ vystupuje jak ve smyslu označení místa (subjektu) mravních rozhodnutí (to častěji), tak ve smyslu jeho vlastních obsahů (například „srdce očištěné mající od svědomí zlého“). Tam, kde se ve významu prvním odkazuje na svědomí (formulace typu „pod svědomím“, někde z kontextu i vyplývá, že toto „pod svědomím“ je alternativou „pod [pohružkou] věčného trestu“) v souvislosti s obchodem, řemeslem a živnostmi, ve skutečnosti znamená, že v této oblasti se sice nevyžaduje nějaká striktní, třeba i ritualizovaná ortopraktika, avšak že přece jen jsou tato sociální jednání vtažena pod nároky náboženské sociální etiky, jejíž aplikace je právě věcí svědomí jedince.⁴⁴

Zdá se, že proti tomuto způsobu užívání kategorií „svědomí“ a „srdce“ v 16. století nepředstavuje zacházení s nimi v 18. století (alespoň v lidovém prostředí tajného nekatolictví – o jiných prostředích zde nemám ambice vypovídat) patrně žádnou podstatnou změnu a to i přes předpokládaný a prokazovaný vliv pietismu. Způsobům tematizování srdce u českých tajných nekatolíků a později sektářů 18. a 19. století nejnověji věnoval pozornost Zdeněk R. Nešpor. Soudí, že pokud vyšli čeští

36 To vyplývá ze studií MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *Exil et conversion. Les trajectoires de vie d'émigrants tchèques*, Annales 1999, s. 915-944; EDITA ŠTĚRÍKOVÁ, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*, Praha 1999; MARKĚTA KRÍŽOVÁ, *Herrnhut-Ochranov a tradice staré jednoty bratrské*, Husitský Tábor 13/2002, s. 169-183.

37 Takový předpoklad do interpretace pramenů vnáší nemalou měrou FRANTIŠEK KUTNAR, *Sociálně myšlenková tvárnost obrozeného lidu*, Praha 1948, s. 153-206, zejména s. 160-164. V jeho případě je to snad oprávněné potud, pokud mu jde o charakteristiku lidového sektáře jako sociálně-psychického typu bez ohledu na jednotlivé projevy jeho kultury.

38 *Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství Litomyšlském v století XVIII.*, (ed.) VÁCLAV SCHULZ, Praha 1915, č. 68, s. 93. Při výslechu roku 1782 odpovídá Václav Beneš z Morašic na otázku: „Co srozumíváte skrze lámání chleba a pití vína z kalicha?“, slovy: „To věřím, že jak chléb přijímati se má, že musím sobě v srdci mysliti, že ihned živé tělo Krista Pána přijímám.“

39 JINDŘICH HALAMA, *Sociální učení Českých Bratří 1464-1618*, Brno 2003, s. 215-283.

40 J. HALAMA, *Sociální učení*, s. 320-231.

41 J. HALAMA, *Sociální učení*, s. 231 („míni-li v srdci“), s. 243.

42 Ve smyslu odlišení niterného a viditelného: „v srdci a před očima“ – J. HALAMA, *Sociální učení*, s. 276; „křivolakost srdce“, „napravení srdce“, „bloudí srdcem“ (s. 231-232), „srdcem spravedlivým“ (s. 250), „obtížení srdce“, z něž lze činit pokání (s. 259), „bázeň Boží v srdci“ (s. 277) či „upřímné srdce“, jež vede ke „spasení“ (s. 282-283).

43 J. HALAMA, *Sociální učení*, s. 260, 281.

44 J. HALAMA, *Sociální učení*, s. 231 („bez žaloby svědomí“), 232, 239, 247 („urážka svědomí“, nikoli cti), 257 („čisté svědomí“), 261, 263, 272 (člověk božího svědomí).

„toleranční sektáři“ z pietismu, měli bychom u nich shledat kromě ideje znovuzrození i „další jeho specifické rysy, především zdůraznění ‚zbožnosti srdce‘ před racionalistickou na dogmatiku orientovanou ‚zbožností hlavy‘ luterské ortodoxie“. Samotnou tematiku srdce věřícího a srdce Páně však shledává v myšlení východočeského tolerančního sektářství jako okrajovou a jako jeden z možných výkladů této její nečetnosti nabízí úvahu, že „většina prostých nekatolíků neměla gnoseologické předpoklady pro přijetí metafory srdce jako podstaty člověka“.⁴⁵ Z jeho výkladu však přeci jen lze vyčíst určitou proměnu v tom smyslu, že odkazy na srdce s důrazem na emotivitu zbožnosti se objevují spíše až u sektářů prvé poloviny 19. století.⁴⁶ Příklady, které uvádí pro 18. století, jsou interpretovatelné spíše jako užití termínu srdce pro (prosté) označení niternosti, vlastní subjektivity, Já mluvčího. Byly-li by metaforou podstaty člověka, pak patrně ne jedinou tehdy použitelnou.

Platilo by to jak o výroku pozoruhodné postavy českého tajného nekatolictví a později evangelického exilu Jiřího Ostrého (též Jiřík Vostrý),⁴⁷ jímž při výslechu roku 1759 zdůvodňoval konverzi k evangelictví: „poněvadž mne v mém srdci vždy nutkalo, že v tej víře katolickéj k spasení nepřijdu“,⁴⁸ tak o výrocih některých stoupenců beránkové víry z Širokého Dolu na Litomyšlsku z roku 1782. Zde zdůvodňuje Jan Andrl svou víru slovy, „že to máme v našich srdcích a rodičův se držíme“, Anna Havelková slovy, „že ji Krystus Pán založil v srdci mém“, Tomáš Hrnčír slovy, „protože ji nám Duch svatý do srdce vliil“, a konečně „Kateřina, France Paďoura manželka“, odpovídá na otázku, kdo ji k její beránkové víře přivedl: „Žádný. Duch svatý mně vštípl do srdce.“⁴⁹ Takové výroky však nelze nikterak jednoznačně prohlašovat za ozvuky pietistické „zbožnosti srdce“ třeba již proto, že bychom našli jejich paralely ve starších věroučných textech (příkladem může být Česká konfese z roku 1575).⁵⁰ Vzhledem k počtu a rázu ostatních výpo-

vědí stoupenců beránkové víry pak nelze ani tvrdit, že by „srdce“ bylo nějakou ústřední kategorií užívanou k sebetematizaci.

Různé koncepce znovuzrození (ne každá musí být jeho pietistickou akcentací coby osobnostního přerodu)⁵¹ byly pojednávány v české reformanční tradici již od 15. století. Petr Chelčický (podle interpretace Jaroslava Golla) uvažoval o znovuzrození, jež není možné bez boží milosti a které dává člověku nové srdce, nový rozum, nové myšlenky a nové skutky. Ve 20. letech 16. století se akcent na znovuzrození objevuje u zwingliánsky laděné skupiny Habrovanských.⁵² Právě také díky koncepci znovuzrození spatřuje Rezek podobnost, ba až souvislost mezi z Chelčického vycházející tradicí Jednoty bratrské a Habrovanskými na jedné straně a luterským pietismem na straně druhé. Touto podobností pak vykládá i vliv, jenž začal v 18. století vykazovat pietismus na české tajné nekatolíky.⁵³ Novější poznatky o životě tajných nekatolíků v 18. století, o šíření česky tištěných luterských a lutersko-pietistických knih, o organizaci náboženské emigrace z Čech, o misijní činnosti například z Herrnhutu či Hennersdorfu v Čechách a na Moravě apod. ukazují, že výskyt pietistických prvků v myšlení některých českých tajných nekatolíků nelze vyložit primárně, či dokonce pouze na základě obdoby věroučného myšlení. Výraznou roli hrály také geografické, politické a organizační okolnosti, jež mohly být namnoze vůči myšlenkovým obdobám či rozdílům spíše vnějšími faktory.⁵⁴ Tak

51 V České konfesi se tímto termínem míní spíše opakované znovuzrození z víry a Ducha svatého, jak by nasvědčoval nedokonavý vid slovesa ve formulaci 5. odstavce jejího osmého článku: „A tak posvěcení, obnovení aneb znovuzrození člověka skrze víru a Ducha svatého jest, když skrze víru v Krista Pána účastni býváme učinění Ježíše Krista a všech jeho zásluh a tak před Bohem dokonale spravedliví.“ – *Čtyři vyznání (vyznání augsburské, bratrské, helvétské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými)*, s. 283.

52 JAROSLAV GOLL, *Chelčický a Jednota v XV. století*, Praha 1918, s. 27; OTAKAR ODLOŽILÍK, *Jednota bratří Habrovanských*, Český časopis historický 29/1923, s. 1-70, 301-357, zejména s. 37, 329; JAN HANÁK, *Bratří a starší z Hory lilecké*, Časopis Matice Moravské 52/1928, s. 39-124, 277-348; 53/1929, s. 1-44.

53 A. REZEK, *Dějiny prstonárodního hnutí*, s. 15-16, 54-56. Rezek například soudí: „Jasno jest, že zásady hlášané pietismem měly mnoho společného s tradicemi českého lidu, vyrostlého (hlavně ve východních Čechách) v Jednotě bratrské“ (s. 55). Znovuzrození podle něj bylo „základní ideou Jednoty i pietismu“ a „též základní naukou i valné většiny blouznivců českých“. Ti ale tuto ideu „svedli na scestí“ (s. 55).

54 Shodně to vyplývá z různých prací – srov. například IVO KORÁN, „*Opočenská rebelie“ z roku 1732*, Práce muzea v Hradci Králové 13/1970, s. 93-134; IVO KORÁN, *Zidovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století*, Český časopis historický 96/1998, s. 72-101; JAN P. KUČERA, *Príspevek k problémům lidového náboženství v 17. a 18. století*, Sborník historický 23/1976, s. 5-33; MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 32/1992, s. 51-79; EVA MELMUKOVÁ, *Patent zvaný toleranční*, Praha 1999, s. 71-95. Výklad Evy Melmukové je však diskutabilní (kriticky k němu Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve*, s. 17, 210-211) potud, pokud předpokládá existenci „skryté církve“ tajných „evangelíků“ v Čechách v 18. století. Tento předpoklad je snad oprávněný v rámci teologického diskurzu, avšak z hlediska dějepisných bádání pro něj není možné získat přesvědčivé opory, jak lze vyvodit ze zbývajících studií citovaných v této poznámce.

45 ZDENĚK R. NEŠPOR, *Srdce věřícího a srdce Páně ve východočeském tolerančním sektářství*, in: *Srdce Ježíšovo. Teologie – symbol – dějiny*, (edd.) Kristina Kaiserová, Jiří Mikulec, Jaroslav Šebek, Praha-Ústí nad Labem 2005, s. 127-138, citováno s. 129, 135.

46 Z. R. NEŠPOR, *Srdce věřícího a srdce Páně*, s. 130, 132. Na tomto místě nechávám nepojednanou otázku, jež by zasluhovala podrobnější pozornost, totiž otázku poměru mezi tím, co označují jako „kategorie“, a tím, co Nešpor rozumí „metaforou“.

47 O něm srov. E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 429-433; TÁŽ, *O českých predikátech v první polovině 18. století*, in: *Víra nebo vlast. Exil v českých dějinách raného novověku*, (ed.) Michela Hrubá, Ústí nad Labem 2001, s. 51-58.

48 *Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství Litomyšlském v století XVIII.*, č. 23, s. 26; Z. R. NEŠPOR, *Srdce věřícího a srdce Páně*, s. 130.

49 *Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství Litomyšlském v století XVIII.*, č. 68, s. 113; č. 97, s. 210; Z. R. NEŠPOR, *Srdce věřícího a srdce Páně*, s. 130.

50 V devátém článku České konfese jsou formulace typu: „skrze Ducha svatého srdcem doufáme, že milostiví slibové Boží“, „skrze takovou srdečnou k Bohu víru neb důvěrnost přemáhá veškerá pokušení“, „v něho srdcem věříme a doufáme“, „zapaluje srdečně milování Pána Boha a bližního“ – srov. *Čtyři vyznání (vyznání augsburské, bratrské, helvétské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými)*, (ed.) RUDOLF ŘÍČAN, Praha 1951, s. 284-285.

či onak idea znovuzrození však vstupovala do mysli některých českých tajných nekatolíků. Když se zejména po vydání tolerančního patentu začali od ostatních nekatolíků, hlásících se k helvétskému či augsburskému vyznání, oddělovat tzv. čeští blouznivci, začala u některých z nich hrát zčásti přeměněná koncepce znovuzrození významnou roli (jak na to upozornili například již Antonín Rezek či František Kutnar).⁵⁵ Konečně má znovuzrození své místo coby projev vlivu hallského pietismu i v myšlení českých spiritistů 19. a počátkem 20. století v podobě náhlého „procitnutí ve víře“.⁵⁶ Je otázkou, zda není někdy pojetí znovuzrození u českých blouznivců některými autory interpretováno příliš dramaticky (pravda, dává k tomu kupříkladu podnět to, že někteří z blouznivců odmítají uvádět svůj věk od narození, nýbrž jen počet roků, co uběhly od znovuzrození). Je dobré vzít v potaz, že i pro nejednoho lutersko-ortodoxního či lutersko-pietistického autora bylo znovuzrození smrtí „člověka starého“ a narozením „nového člověka“.⁵⁷ Nebylo by patrně příliš metodicky korektní předpokládat, že v rámci elitní kultury se znovuzrození takto koncipuje vždy jako metafora, kdežto lidová kultura je neumí nikdy vzít jinak než doslovně a zcela vážně.

Význam znovuzrození pro české tajné nekatolíky 18. století však zároveň nelze přeceňovat. Odhlédneme-li od některých blouznivců, lze říci, že sami sebe neprezentují prvořadě jako znovuzrozené. Coby charakteristiku svého nekatolictví, někdy přímo evangelictví, nejčastěji uvádějí, že čtou Písmo a náboženské knihy. Z věroučných prvků pak často zmiňují večeri Páně nejen pod obojí, ale předně s lámáním chleba, a často se vyslovují proti sochám a obrazům v katolickém životě.⁵⁸

55 Zrod blouzniveckých hnutí a jejich osudy nejnoveji zpracovává Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve. Ze starších studií srov. Tri stati Ant. Rezka o českých blouznivcích*, (ed.) Josef Vítězslav Šimák, *Český časopis historický* 24/1918, s. 120-164; F. KUTNAR, *Sociálně myšlenková tvůrnost*, s. 163. Kutnar vymezuje znovuzrození v blouzniveckém pojetí. Mluví o „mystickém okamžiku tajemné duchovní přeměny“, tzn. o okamžiku znovuzrození, kdy blouznivec poznává bídu a nicotu tohoto světa, kdy poznává sám sebe, svět a Boha v pravé podobě a v pravém smyslu. Je to tajemný příchod světla poznání a nabytí víry v čistého živého Boha. Je to „okamžik základního myšlenkového a životního přerodu“. „Od té doby vlastně teprve blouznivec žije, před tím pobýval jen v temnotě, nyní žije ve světle a odtud teprve počítá léta svého života.“ „Vzniká jiný, lepší člověk, který má zásadně jiný, duchovní poměr k věcem, k lidem, ke světu, společnosti a Bohu.“ Je to až „stav myšlenkové a jakoby sociální nepřítomnosti.“

56 ZDENĚK R. NEŠPOR, *K původu a pramenům českého lidového spiritismu*, *Lidé města* 12/2003, s. 53-81, zejména s. 67.

57 M. REPO, *Sapiens dominabitur astris*, s. 362. Pod vlivem světla boží milosti je starý člověk odstraněn člověkem novým. Starý člověk se může vírou vyvázat ze svého narození jako dědic Adamova hříchu a narodit se nově jako dítě boží.

58 FERDINAND HREJSA, *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912, s. 523-526, 554, 568, 607, 610-618, 638; MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *Knihy a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in: *Česká literatura doby barokní*, Praha 1994 (Literární archiv 27), s. 61-87; ZDENĚK R. NEŠPOR, *Vnější označení a sebeoznačení českých nekatolíků v 18. a 19. století*, *Religio* 10/2002, č. 2, s. 215-236; Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve*, s. 16. JAN HORSKÝ, ZDENĚK R. NEŠPOR, *Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století*, *Český časopis historický* 103/2005, s. 43-86.

Listy Matěje Němečka z roku 1732

Možnost učinit si představu o využití kulturou poskytovaných vzorců vnímání k sebetematizaci a tematizaci vlastního života poskytují především egodokumenty. Těch se – pokud jde o nekatolíky – z 18. století sice dochovalo relativně dost od českých exulantů (autobiografie, korespondence), avšak není jich mnoho známo pro prvou polovinu 18. století, tzn. pro dobu, pro niž lze vést diskusi o průnicích pietistického vlivu, ze samotných Čech či Moravy. Jako příklad takovýchto pramenů nabízím na následujících stránkách náhled do listů Matěje Němečka, poddaného opočenské vrchnosti hraběte Colloreda, z roku 1732. Zaměřím se především na to, jak jejich autor pojednává vlastní subjektivitu (kategorie svědomí, srdce) a jak je v nich popsáno jeho rozhodnutí (snad v tom je ozvuk znovuzrození) z náboženských důvodů z panství zběhnout a odejít do evangelické ciziny do exilu. Němeček odešel z panství v dubnu, tedy ještě před tím, než na něm vypukla známá nekatolická rebelie. Jedním z jejich vrcholů bylo sepsání evangelického vyznání víry (v září 1732), tzv. opočenského *Memorialu*, jenž byl určen vrchnosti s žádostí o přiznání svobody vyznávat víru v něm představenou.

Opočenský *Memorial* vznikl pod prostředkováním vlivem českého pietistického smýšlejícího exilového hennersdorfského kazatele Jana Liberdy. Uvádí se předně vliv textu Liberdova *Pravidélka Hennersdorfského* z roku 1731. Vedle působení tohoto textu zprostředkovávali Liberdův vliv také na panství v tu dobu přítomní emisari.⁵⁹ V souvislostech zde sledovaných je především zajímavé, že *Memorial* zmiňuje jak problém zneklidněného svědomí těch, kteří nemohou svobodně vyznávat svoji víru, tak mluví explicitně o znovuzrození a následování života Kristova. První článek říká, že opočenští nekatolíci poddaní nemohou mít klidné svědomí, neboť jsou nuceni vyznávat jinou víru, než jakou mají („nun da wir in unse-rem Gewissen nicht ruhig sein können“). Pátý článek pak říká, že pokání bez

59 Stručný rozbor opočenského *Memorialu* uvádí již A. REZEK, *Dějiny prastátního hnutí*, s. 78-84. Podrobný rozbor události včetně okolností sepsání *Memorialu* podává I. KORÁN, „Opočenská rebelie“, s. 93-134. Rezek představuje opočenskou rebelii jako projev pietistického vlivu a zdůrazňuje, že Jan Liberda ve svém učení propojoval prvky švýcarské reformace s pietismem (s. 78-79). Jiní badatelé o Liberdovi mluví jako o luterském pietistovi – srov. F. HREJŠA, *Česká konfesse*, s. 610; Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve*, s. 144-146. Rezek vedle vlivu *Pravidélka* konstatuje v textu *Memorialu* ještě reminiscence bratrského katechismu z roku 1608 a ozvuky Apokalypsy (s. 80-81). Prostředkování mezi Liberdou a opočenskými poddanými popisuje podrobně Korán (s. 103-105). Sám text *Memorialu* však nelze jakkoli jednoznačně prohlásit za pietistický (pietistický vliv vykazuje patrně pouze pátý článek). Text je obecně evangelický, propojující luterský pohled s některými prvky tradice české reformace 16. a počátku 17. století – srov. J. HORSKÝ, Z. R. NEŠPOR, *Typologie*, s. 79-80, pozn. 144. Těžko však líčit opočenskou rebelii jako – pravda ze zahraničí podněcené – vystoupení „skryté církve“ českých evangelíků, jak to činí E. MELMUKOVÁ, *Patent zvaný toleranční*, s. 86-89.

znovuzrození a následování života Kristova nevede ke spáse („von der Buss glauben und bekennen wir gleichfalls, dass ohne der Wiedergeburt und Leben Christi zu Seligkeit Niemand gelangen könne“).⁶⁰

Matěj Němeček zanechal před svým odchodem do exilu v noci z 22. na 23. dubna 1732 tři listy na rozloučenou (vrchnosti, sousedům a regentovi). Odcházel sám již v pozici výměnkáře a zahradníka z Šestajovic spolu se svou ženou, dvěma dcerami, ale i se svým synem, usedlým poddanským hospodářem, a jeho ženou a jejich dítětem (celkem 7 osob). Spolu s nimi odešlo z Šestajovic ještě dalších 8 lidí. Jeho žena s malou dcerkou byla však při útěku chycena a o dva roky později zemřela v Dobrušce ve vězení. Jejich odchod navazoval na lednovou misijní a k exilu navádějící akci z Žitavska, kterou podnikl Matěj Kryštof (též Kryštůfek), v té době již exulant, vracející se do Šestajovic, kde žil jeho otec. Víme, že Kryštof v sobotu před Třemi králi 1732 měl právě u Němečka svůj první „večerní výklad“, na němž se sešla až polovina lidí z šestajovické obce. Výše zmíněná skupina 15 lidí (včetně Němečkovy rodiny) emigrovala, i když Kryštof byl zatčen. Zběhlé do exilu vedli další příští emisaři. Němečkovy rozlučné listy jsou zajímavé z několika zde uvažovaných hledisek. S ohledem na to, co víme o jeho stycích s Kryštofem, nepřekvapí, že mají takřkajíc kazatelský ráz.

Srdce, svědomí – konstituce moderního subjektu?

Předně v listech Matěje Němečka nalézáme určitou jeho životní bilanci, jejímž vyzněním zdůvodňuje svou emigraci. V listu adresovaném jeho „milým a Pánu Bohu milejším kmotrům a strejcům“ říká: „Nu moji milí bratři vemte sobě ze mne příkladu, že sem pracoval na vinici světa toho, co sám nejlépe mohl a rozuměl a tu hlínu napřevážel z místa na místo. Nu tehdy co sem sobě za to u Pána Boha získal? I nic. A proč pak? I proto, že sem nekopal roli srdce svého. A čím sem měl kopati? Vírou a pravdou. A jak pak vírou? Že sem poslouchal lidi více než Boha, to pro bázeň těla, aby netrpělo bolest a pohanění.“⁶¹ Matěj Němeček pro tematizaci sebe sama jako subjektu užívá kategorie srdce, popřípadě metaforického „kopání role srdce svého“. Spíše paralelně (ba až opozitně) než srdci podřízeně vystupuje pak bázeň těla. V jeho formulacích je srdce to, co Bůh ví, ve smyslu boží vševědčnosti, a tudíž i znalosti niterných pohnutek člověka („který srdce člověka ví a zná všecko“). Srdce je i Bohem

obměkčitelné. Ve všech třech listech neužije Němeček při pojednávání sebe sama ani jednou pojmu duše. O duši mluví ostatně jen jedenkrát.⁶² Krom toho se v prvním dopisu Němečkově (v listu adresovaném vrchnosti, v němž zdůvodňuje svůj odchod a omlouvá se za něj) operuje i s pojmem svědomí. Jednak ve vazbě „dobré svědomí zachovati“, jednak při samotném zdůvodňování odchodu do exilu: „Nebo já tu nemůžu bejt pro svědomí, že sem proti Pánu Bohu svému přísahal, a Pán praví ovšem: nikoliv přísahati nebudeš.“⁶³ Svědomí tak zde vystupuje spíše než jako místo, v němž se zvažuje, jako sama výčitka svědomí. Snad zdánlivě moderněji (avšak zároveň i ve shodě se staršími nábožensko-politickými proklamacemi protestantů) než Němečkovu zacházení s termínem „svědomí“ vyznívá způsob, jímž ho užívá jiný exulant ze Šestajovic Matyáš Machovec, který ve svém listu, jenž zanechal sousedům na rozloučenou roku 1735, říká, že by byl ochoten snést jakýkoli útlak, jen ne náboženský. Svobody víry, říká, „ale zde nemohu dojíti, a mé svědomí jak od vrchnosti tak od kněží velikou mocí potlačeno jest, a já mému svědomí víru vnutiti nemohu“.⁶⁴ Machovcova formulace je tak bližší způsobu, jímž se mluví o svědomí v prvním článku opočenského *Memorialu*, než jsou formulace Němečkovy.

Z hlediska svrchu načrtnuté diskuse o konstituci moderního autonomního morálního subjektu nutno poznamenat, že Němeček rozhodnutí odejít prezentuje jako rozhodnutí své, vycházející z pocitu, že bez odchodu do náboženského exilu setrvá v hříchu. Přece však nalezneme formulace, které odkazují spíše k tomu, že Bůh činí v nás („neboť nám praví: beze mne nemůžete nic učiniti nejmenšího“; „spravujte se Pánem Bohem a ne rozumem Vaším“ apod.). Nejnepodněji to snad vystupuje v jeho zdůvodnění odchodu následujícími slovy: „Pán Bůh nyní k starosti mé chce, abych zanechal marnosti světa a sloužil jemu, že mne za syna přijme a že mně dá život věčný.“

Spiritualizace všedního života, nebo radikální odmítnutí řádů tohoto světa?

Pozornost zasluhuje kontrapozice: „vinice světa“ – „role srdce“. Souvisí s tím, že Matěj Němeček pojednává svoji emigraci tak, že odchází od světské vrchnosti „k Pánu Ježíši“.⁶⁵ Toto Němečkovu stanovisko je překvapivě radikální. Nemělo by opory ani v luterském pojetí vrchnosti jako od Boha ustanovené a jsoucí na jeho

60 J. VOLF, *Soupis nekatolíkú panství Opočenského z r. 1742*, s. 32. Jde o zajímavou formulaci: „Krista Ježíše, kterýžto za nás za ovce své duši svou položil.“

63 J. VOLF, *Soupis nekatolíkú panství Opočenského z r. 1742*, s. 30-31.

64 A. REZEK, *Dějiny prstonárodního hnutí*, s. 84.

65 J. VOLF, *Soupis nekatolíkú panství Opočenského z r. 1742*, s. 30: „odcházíme k Pánu Ježíši, neboť sme velice prohřešili proti jeho božské milosti“.

60 JOSEF VÍTEZSLAV ŠIMÁK, *Několik dokladů k bouři opočenské r. 1732*, Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění 26/1917, s. 58-77, citace ze s. 68-69.

61 Němečkovy listy vydal JOSEF VOLF, *Soupis nekatolíkú panství Opočenského z r. 1742 (Příspěvky k bouři Opočenské z r. 1732)*, Praha 1908, zde cituji ze s. 31; tři Němečkovy listy jsou editovány na s. 30-33. Podrobnosti o Němečkově odchodu uvádí I. KORÁN, „*Opočenská rebelie*“, s. 99-100, 125.

místě, ani v bratrském pojetí, v němž je vrchnost jak na místě božím, tak na místě Beránkově, a konečně ani v samotném opočenském *Memorialu*.⁶⁶ Jako by se Němeček snad až domníval, že lze odejít do země, kde není světského panování vrchností. Nezdá se, že by vše šlo vysvětlit tím, že by mu evangelické vrchnosti nevadily, neboť ve svém listě své dosavadní opočenské vrchnosti nikterak neuvádí jako příčinu odchodu její katolickou konfesi, připouští i spásu hraběte Colloreda a jeho rodiny, aniž by ji podmiňoval konverzí. Jako by chtěl Němeček to, co je pro pietisty řešitelné duchovní cestou do nitra své duše, řešit pohybem v geografickém prostoru. S tímto odchodem od světské vrchnosti k Ježíši Kristu souzní i již svrchu citovaný Němečkův povzdech, že si za svou práci na vinici tohoto světa u Boha vlastně nic nevysloužil. To by bylo v napětí s pietistickou snahou o spiritualizaci každodenního života a je to v rozporu i s luterskou naukou o povolání ke světským pozicím, v jejímž duchu luterská kázání častokrát označovala práci na poli i v domě za svého druhu službu Bohu (v německých kázáních se v této souvislosti vyskytuje například termín *der häusliche Gottesdienst*).⁶⁷ Jako by chtěl – řečeno terminologií sociologie Maxe Webera – zcela opustit politický svazek a nadále žít výlučně pouze v rámci svazku hierokratického.⁶⁸

Této radikálnosti dává až sektářský ráz⁶⁹ to, že jádro svého zhřešení Němeček spatřuje ve složení světské přísahy.⁷⁰ Nastoluje tak téma, které v českých poměrech bylo naposledy vážně diskutováno na přelomu 15. a 16. století v Jednotě bratrské.⁷¹

Němečkovu pojetí odchodu jako cesty od tělesného pána ke Kristu můžeme nahlížet v souvislosti s dalšími zprávami o dění na opočenském panství roku 1732.

Zmínku zasluhuje jednak dopis na rozloučenou jiného zbihajícího, Jiřího Rozvody ze Skalice. Ten odchází, „aby duši svou neztratil“, tj. v jeho listě se objevuje motiv spasitelnosti odchodu do evangelického exilu, jenž vystupuje častěji i v jiných případech. V této souvislosti je zajímavé povšimnout si incidentu, k němuž došlo v hospodě v Jenkovicích v září 1732. Tamní šenkýř z ní vypudil skupinu, v níž byli i emisáři, jež měli na opočenském panství vyvolat rebelii a kteří mimo jiné prostředkovali vliv Liberdův, totiž Lukáš Piksa, Jiřík Urban a Petr Hejzral. Stalo se tak po té, co tito emisáři drželi mravokárnou, až pietisticko-orto-prakticky vyznívající řeč, v níž mimo jiné také znělo, že – řečeno ústy svědka – „více se držíme hospodářství tělesného, než abys jsme Bohu sloužili“.⁷²

Obdoby znovuzrození v Němečkových listech

Matěj Němeček nemluví o znovuzrození. To však neznamená, že by ve svém sebeprožívání nemohl podobný niterný zlom pojednat. V jeho listech nalezneme momenty, které jsou blízké pietistickému líčení okolností či důsledků znovuzrození. Těžko rozhodnout, zda tomu tak je pod vlivem lutersko-pietistické literatury či kázání emisarů, nebo pod vlivem četby Písma, na jehož text Němeček nejednou odkazuje. Lze zde pozorovat schéma, které se sice objevuje v pietistickém prostředí ve spojení se znovuzrozením, avšak má obecněji křesťanský ráz. Po zanechání hříchu a po pokání se na něj vztahuje milost boží a on se může stát dítkem božím či bratrem Kristovým.⁷³ Zatímco u pietistů by po znovuzrození měl násled-

66 Srov. *Čtyři vyznání (vyznání augsburské, bratrské, helvétské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými)*, s. 72-73, 166-168, 302. Luterská kazatelská literatura se samozřejmě vychází z Lutherova učení o „povolání“ a hájí autoritu světské moci ve státě, na panství i v domě – srov. R. DÜRR, *Mäde in der Stadt*, s. 54-108. Toto Němečkovu vidění věci by bylo možné zakomponovat i do diskusí o existenci jakési „skryté církve“ českých tajných „evangeliků“, jak o ní mluví E. MELMUKOVÁ, *Patent zvaný toleranci*, s. 71-95. Pokud by taková církev skutečně existovala (což nemám za pravděpodobné), pak by – jak vidno – buď nebyla s to mezi své členy šířit základní články vyznání, nebo bychom museli uznat, že se v jakémsi meziprostoru mezi katolickou většinou a tajnými „evangeliky“ ve „skryté církvi“ nacházelo mnoho těch, které označujeme jako „tajné nekatolíky“, kteří nebyli na oně (hypostazované) „skryté církvi“ názorově příliš závislí.

67 ERNST TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, Praha 1934, s. 32-41; R. DÜRR, *Mäde in der Stadt*, s. 54-108.

68 MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie*, Tübingen 1972, s. 29-30. O využití teorií sociologie náboženství při studiu českých tajných nekatolíků podrobněji srov. J. HORSKÝ, Z. R. NEŠPÖR, *Typologie*, s. 48-57.

69 Z hlediska Troeltschovy typologie je jedním z podstatných znaků sekty trvání na plné závaznosti Kristova kázání na hoře včetně odmítnutí světské přísahy – srov. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren*, s. 967-970.

70 J. VOLF, *Soupis nekatolíků panství Opočenského z r. 1742*, s. 30: „na křtu sme mu [tzn. Bohu] slíbili víru a dobré svědomí zachovati, a my sme to nezachovali, pro příčinu tu, že sem více poslou-

chal světský vrchnosti a duchovní více nežli Pána Boha; proto sme z nich sobě modly nadělali; že sem s poručení vrchnosti a rychtáře v kanceláři na Opočně po dvě léta přísahu složití musil“.

71 Netvrdím však, že by zde mohla být nějaká přímá či prostředkovaná myšlenková filiace. V Jednotě se tehdy diskuse ukončila odkazem problému přísahy k individuálnímu svědomí. Lukáš Pražský věc vykládal takto: „Přísaha v spravedlnosti, v pravdě a v soudu není zapovědina, a má-li jí věrný činiti, nemá jí bez nutné potřeby činiti (...) aniž sám od sebe, ale z nucení práva a spravedlnosti.“ Vavřinec Krasonický soudil: „A protož což se koli v právích světských a rathouzných nalézá odpomého právom božím a soudóm, není člověk věrný přísahu čině zavázán činiti a plniti (...) v čemž se práva světská s spravedlností boží sjednávají a Kristovu na odpor nejsou, tím úmyslem přísaha můž k zachování učněna býti.“ – srov. J. GOLL, *Chelčický a Jednota v XV. století*, s. 230-231. V 16. století zůstávali jedinou významnější skupinou, která pocitovala napětí zákona božím vůči světským řádům, pouze moravští novokřtění – srov. JAROSLAV PÁNEK, *Moravští novokřtění (Společenské a politické postavení před-bělohorských heretiků, sociálních reformátorů a pacifistů)*, Český časopis historický 92/1994, s. 242-256.

72 I. KORÁN, „Opočenská rebelie“, s. 96, 104.

73 J. VOLF, *Soupis nekatolíků panství Opočenského z r. 1742*: Němeček například o Kristu říká, s odkazem na Janovo evangelium: „kteří pak koli přijali ho, dal jim moc syny božími býti“ (s. 30). Na jiném místě: „obráte se teprava k Pánu Ježíši, aby se smiloval a hříchy mi odpustil a on pro hříšné s nebe sestoupil, aby hříšné spasil, ale ti, kteří chtějí hříchu přestatí a činiti pokání; nu tedy já se jemu podávám a jeho rozkaz zachovám a tělesného pána opouštím, a Pána Ježíše, bratra svýho, držeti se budu“ (s. 30). A dále: „nebo svět malou odplatu slibuje, proto že nic svého nemá, ale Pán Ježíš dá každému, kdo přestane hříchu a činí pokání za hříchy své“ (s. 32).

dovat křesťanský, navenek zřetelně vyznačovaný život, jenž se však odehrává uvnitř stávající politické obce i uvnitř širší zemské církve, Němeček (zajisté že z hlediska nábožensko-politického v jiné situaci než luterští pietisté) vidí řešení v odchodu a nabízí je i ostatním. Je to odchod spravedlivého a pobožného člověka z prostředí bezbožných, z Babylonu. S tím do určité míry kontrastuje, že Němeček implicitně příznává možnost spásy i pro svou katolickou vrchnost, od níž odchází.⁷⁴

V Němečkových listech můžeme spatřovat snad určitou analogii se způsobem, jímž pojednávali znovuzrození pozdější čeští náboženští blouznivci (podle Kutnarovy interpretace). Byla by v tom, že rozhodnutí pro exil, jež by viděno z tohoto hlediska bylo jako by protějškem buď pietistického, nebo blouzniveckého znovuzrození, je explicitně prezentováno jako odchod od světského pána ke Kristu, z vinic světa na role srdce, a implicitně je spojováno s vymaněním z temnoty pomocí světla zákona božího. Němeček se však – přes všechny svrchu citované výroky – necítí být zcela vytržen ze starého života tohoto světa (mluví o tom, jak si šetřil na stáří, stará se o zadržovaný purkrecht své manželky).⁷⁵ Určitou protiváhu vůči Němečkovu rozhodnutí pro spasitelný odchod můžeme nalézt kupříkladu ve spisech, vzešlých z vyšetřování Anny Midlochové z Bydžovska, jež byla roku 1747 podezřelá, že pověděla, „aby lidé nechodili do kostela, že sou sami chrám Páně“.⁷⁶ V tomto ohledu je její pojetí bližší pietistickému odkouzlujícímu spiritualismu než Němečkovu zdůvodňování nutnosti exilu.

V souvislosti s častou, výše zmiňovanou sebeidentifikací českých tajných nekatolíků tím, že oni jsou ti, kdo čtou, zasluhuje zmínku nejen Němečkova orientovanost v textu Písma, ale třeba i poznámka: „a těm, kteří nás od něho“, tzn. od „světla zákona božího“ „odvozuji a nám ho čísti nedají, pokutu věčnou hrozí“. Nikolí, nedopřávají nám slovo boží vyslechnout, ale čísti nedají!

Závěrem

Rozbor Němečkových listů zde vystupuje jen jako příklad. Těžko z něj vyvozovat nějaké obecnější závěry stran vlivu pietistické kultury. Viděli jsme jak určité analogie Němečkova myšlení s jejími prvky, tak podstatné rozdíly. Další bádání by

mělo usilovat o konstrukci obrazu „kultury“ českých tajných nekatolíků, například rozborem textů náboženské literatury, o níž víme, že jimi byla čtena, a ptát se, jak se jednotlivé klíčové kategorie této kultury podílely na konstrukci (obrazu) vnitřního a vnějšího, přírodního i sociálního světa. V návaznosti na studie katolické „kultury“ (rovněž se opírající o rozbor náboženské literatury) by bylo možné přikročit ke srovnávání těchto kultur. Jinou a snad neméně zajímavou otázkou je, jakou měrou se tyto – zatím pracovně myšlené jako od sebe oddělené – „náboženské kultury“ podílely na dalším duchovním vývoji české společnosti.

74 J. VOLF, *Soupis nekatolíků panství Opočenského z r. 1742*: „aby nás [tzn. Kristus] z temnoty vysvobodil a k světlu věčnému nás přived, a aby pro nás poslal taky anděly, jako poslal do Sodomy a Gomorhy pro muže spravedlivého a pobožného, aby ho vysvobodil od bezbožných (...) prositi, aby nás Pán Bůh též taky z toho Babylonu vyvésti ráčil“ (s. 32). Poznámka stran vrchnosti na s. 31.

75 F. KUTNAR, *Sociální myšlenková tvárnost*, s. 163; J. VOLF, *Soupis nekatolíků panství Opočenského z r. 1742*, s. 31-32.

76 I. KORÁN, *Židovská sekta*, s. 92.