

# PLEČNIKOVO MÍSTO MEZI NÁBOŽENSKÝMI KULTURAMI\*

*Martin C. Putna*

Fakulta humanitních studií UK Praha

## Plečnik's Place between Religious Cultures

**Abstract:** *The Slovenian architect Jože Plečnik is known both for his ardent Roman Catholic religiosity as for his work for the Czechoslovak president, liberal religious thinker President Masaryk. Less attention has been paid to the question how these two religious cultures were compatible in his worldviews and his self-reflection. We search for the answer primarily with the help of Plečnik's correspondence with religious personalities belonging to the Slovenian, the Austrian and the Czech culture, as well as with the help of the memoirs of Plečnik's pupils and friends. The solution is offered by an analogy to Plečnik's own architectural work. His work is based on the principles and motifs of Greek and Roman architecture, but these "inherited" elements are freely modified and combined with elements of a different origin – so his religious worldview is based on beliefs and social stereotypes (and prejudices) of the contemporary Catholic milieu, but again, these elements are freely adapted and combined with other, "heterogeneous", motifs. This internal freedom makes Plečnik's enthusiasm plausible both for the Catholic Church and for the "anti-Catholic" President Masaryk. Although Plečnik declares himself to be an artist and a man deeply rooted in traditions – in practice, he creates and thinks as a typically "modern", individualistic "homo religiosus".*

**Key words:** *Plečnik, Jože; Catholic milieu; Masaryk's philosophy of religion; Slovenia; Vienna*

---

\* Studie je výstupem z grantu P405/10/J060 „Náboženské kultury v Evropě 19. a 20. století“.

Zkoumání díla Jožeta<sup>1</sup> Plečnika (23. 1. 1872–7. 1. 1957) samozřejmě náleží prvotně historikům architektury a výtvarného umění. Jelikož je však jeho dílo tak zřetelně spjato také s náboženskými, politickými a kulturními proudy, které ho obklopovaly, svou roli při výkladu může sehrát i pohled vržený „z boku“, z hlediska komparativní historie idejí a náboženských kultur. O vržení takového pohledu se chce pokusit následující text.

Je známou, v odborné literatuře bohatě doloženou skutečností, že v Plečnikově díle hraje zásadní roli tvorba se sakrálním účelem – od chrámových novostaveb přes úpravy interiérů kostelů a kaplí až po liturgické náčiní, zvláště kalichy (Prelovšek 1998). Rovněž centrální místo římskokatolické zbožnosti v Plečnikově životě a názorech (povýšené dokonce na semiklerickou rovinu jeho členstvím v třetím, tj. laickém řádu svatého Františka) bylo v dnes již bohaté plečnikologické literatuře dokumentováno a komentováno – v žánru jak uměnovědně odborném, tak populárním, ba až hagiografizujícím (Krebelj 2007). Slovo „hagiografie“ přitom není nadsázkou: ve slovinském katolickém prostředí se dokonce vyskytly úvahy o možnosti Plečnikovy církevní beatifikace.<sup>2</sup> Stejně známou a srovnatelně prostudovanou skutečností je i druhé těžiště Plečnikova díla a života – totiž jeho práce na obnově Pražského hradu pro účely sídla prezidenta Masaryka a jeho sblížení s Masarykovým okruhem (Lukeš – Prelovšek – Valena 1996; Berglund 2007).

Masaryk byl však myslitelem, který se soustavně zabýval náboženskými otázkami, soustavně volal po moderní, individuální, necírkevní zbožnosti – a soustavně se vyjadřoval proti katolické církvi, proti jejímu pojetí religiozity, proti jejímu vlivu v novodobé společnosti. A naopak, katolické milieu v českých zemích se opakovaně, už od počátku 20. století, vymezovalo proti Masarykovi. Od půle dvacátých let lze mluvit nanejvýš o jakémisi pragmatickém příměří mezi Masarykem a katolíky (Putna 2010: 172–352). Jak se tedy tato dvě duchovní prostředí, tyto dvě odlišné a v mnoha ohledech protikladné náboženské kultury stýkají a potýkají v Plečnikově sebereflexi, v soustavě jeho názorů na svět a případně i v jeho tvorbě? Tato otázka nebyla v dosavadní plečnikologii dosud dostatečně

<sup>1</sup> V otázce křestního jména architektova je podle mého soudu zapotřebí držet se buď verze „Jožé“, v nepřímých pádech pak „Jožeta“, kterou Plečnik sám celý život používal, nebo už raději jméno zčešťovat na „Josef“, což ostatně Plečnik navrhoval v dopise Janu Kotěrovi z 16. 1. 1905, viz in Prelovšek – Vybíral: 203. Je však zcela absurdní – třebaže v českém prostředí vžitě – používat v jugoslávistickém duchu verzi „Josip“.

<sup>2</sup> Viz předmluvu lublaňského profesora dogmatiky Cirila Sorče ke knize Marije Krebelj: „ampak tudi zaradi napovedi postopka o njegovi beatifikaciji“ (Krebelj 2007: 4).

analyzována, jí bude tedy věnována tato studie. Neboť jde o otázku, která se týká jak díla jednoho, dle přesvědčení mnohých (i dle přesvědčení autora této studie) naprosto mimořádného výtvarného umělce – tak obecněji kulturních a duchovních dějin „rakouské“ a „postrakouské“ střední Evropy v první půli dvacátého století – ale i ještě obecněji vztahu moderní kultury a náboženství.

Materiálem ke zkoumání jsou prvotně texty. Plečnik sám se rozhodně nepokládal za literáta. Vedl však rozsáhlou korespondenci jednak s příbuznými a „soukromými“ přáteli, jednak s desítkami kulturních a náboženských osobností slovinských, rakouských či německých a českých (Jan Kotěra, Alice Masaryková, Silvin Sardenko, F. S. Finžgar, Jan Willibrord Verkade, řada kněží ze všech tří národních kultur atd.). Některé soubory této korespondence byly již knižně vydány (Stele 1967; Krečič 1985; Štrukelj 2002; Prelovšek – Vybíral 2001–02; Horský 2011), většina ostatních je dostupná v archivu Plečnikova Zbirka (dříve součást Muzea architektury Lublaň, nyní součást Městského muzea Lublaň).<sup>3</sup>

V této korespondenci jsou kromě „provozních“ záležitostí a kromě Plečnikových stavebních projektů porůznu probírány rovněž otázky obecněji umělecké, kulturní, náboženské a politické. Další Plečnikovy výroky k těmto tématům jsou citovány ve vzpomínkách jeho žáků a přátel (Grabrijan 1968; Lenarčič 1998). S vědomím rizika plynoucího z neúplnosti těchto zdrojů (některé korespondence se dochovaly jen částečně nebo vůbec; některé kontakty mohly ve Vídni, Praze a Lublani probíhat jen na ústní rovině) a s přihlédnutím ke specifice žánrů lze pak z takovýchto zmínek a pasáží jak v dopisech Plečnika samého a jeho korespondentů, tak ve výrocích ústně tradovaných a pak zapsaných, rekonstruovat kontury a vývoj Plečnikova duchovního světa, zejména pak jeho postojů ve zcela konkrétních, dobově relevantních tématech. Nejde tedy o „zbožnost jako takovou“ – ale o její protnutí s aktuální kulturní a politickou realitou.

## **Slovinský katolicismus mezi obrozením a restaurací (a s Etrusky): 1872–1888**

Role katolicismu v novodobé slovinské kultuře v mnohém odpovídá roli, jakou katolicismus sehrál v řadě dalších národních kultur napříč Evropou, jež podobně jako ta slovinská procházely národním obrozením a nedisponovaly ani silnou státoprávní tradicí, ani vlastenecky naladěnou aristokracií – od Katalánska až

<sup>3</sup> Kurátorce Plečnikovy Zbirky, paní Aně Porok, náleží autorovo nesmírné poděkování za skutečnou pomoc a ochotu při zpřístupňování této korespondence a poskytování dalších cenných informací.

po Litvu, od Irska až po Lužici: Katoličtí kněží tvoří v první fázi obrození téměř jedinou vzdělanou vrstvu, z jejich řad tudíž vzchází velká část obrozenských spisovatelů, publicistů a politiků. V jejich tvorbě ovšem dominuje národní, nikoliv náboženské téma. Nelze tudíž ještě mluvit o vyhraněné „katolické kultuře“ – pouze o kultuře, kterou spoluutvářejí katoličtí kněží. Postupně však i v těchto národních kulturách dochází k témuž jevu jako v pokročilejších zemích západní Evropy, tedy k sekularizaci společnosti a ke „druhé konfesionalizaci“ – k rozdělení národní společnosti na část liberální a část katolickou, což nyní znamená vyhraněně, polemicky, protiliberálně, „restauračně“ naladěnou (Putna 1998: 13–143; Putna 2010: 103–110).<sup>4</sup>

I ve Slovinsku se od poloviny 19. století rýsuje a v jednotlivých případech i dramaticky projevuje konflikt mezi liberály a restauračními katolíky. Protože však je zde obrození relativně zpožděno a liberálně-sekulární elita je početně dosti slabá, „klerikálové“ nejsou (na rozdíl od mnoha jiných zemí, i od české situace) zatlačeni na kulturní periferii. Mohutná přítomnost kléru v národní kultuře téměř plynule přechází z podoby obrozenské do podoby restaurační – a trvá i v době Plečnikova mládí (Slane 2003).

Avšak, uvnitř samotné této katolicko-národní, obrozensko-restaurační kultury existují různé proudy, které kladou rozdílné kulturní a společenské akcenty (Dolinar – Mahnič – Vodopivec 1993). „Čirou“ restaurační strategií představuje kulturní politika Antona Mahniče (1850–1920), profesora semináře v Gorici a později biskupa na ostrově Krk, především však šéfredaktora a vůdčího literárního kritika časopisu *Rimski katolik*. Mahnič se do kulturní paměti vepsal morálně-rigoristickými kritérii při posuzování uměleckých děl a veřejnými útoky nejen na osobnosti z liberálního tábora, ale i na umělce, kteří patří ke katolickému milieu, kteří podle jeho soudu ve svých dílech ne dosti přesně aplikovali principy katolické dogmatiky a morálky. Jeho nejznámější obětí se stal kněz a básník Simon Gregorčič (1844–1906), kterého Mahničův útok společensky i lidsky zničil.<sup>5</sup>

Odlíšný, méně polemický přístup k moderní skutečnosti nacházíme v dílech autorů, kteří navazují spíše na onu obrozenskou linii, hlásí se k soudobému křesťansko-sociálnímu hnutí a vtělují jeho ideje do literatury především v podobě sociálně kritických próz, psaných v duchu tradičního realismu. Nejvýznamnějším z těchto autorů je bezesporu kněz a prozaik Fran Saleški Finžgar (1871–1962)

<sup>4</sup> V některých zemích vzniká rovněž protestantské milieu, což ovšem není případ Slovinska – přesto, že v době reformace sehrál protestantismus při formování národa a jazyka tak zásadní roli; Luthar 2008.

<sup>5</sup> K bohatému českému ohlasu této aféry v dobové české kultuře Putna 1997.

– lidovýchovný, ale při vši prostotě svých příběhů esteticky působivý spisovatel a publicista, jehož místo ve slovinské kultuře je asi nejsnáze srovnatelné s místem Jindřicha Šimona Baara v kultuře české (Cajncar 1976).

Finžgar ve svých pamětech *Leta mojega popotovanja* (1957) trpce vzpomíná na neblahý vliv, jaký Mahnič měl v době jeho mládí, a rovněž na setkání se zhrouceným Gregorčičem, viz Finžgar 1957: 41). A stejně jako Finžgar, i další kněží a katoličtí vzdělanci cítí neadekvátnost Mahničova moralistického přístupu k umění. Svou příležitost dostanou roku 1914, kdy se v osobě Izidora Cankara (1886–1958) – vystudovaného teologa, působícího však v civilní profesi – ujmou katolické kulturní revue *Dom in Svet*, původně svým duchem velmi „mahničovské“. Cankar s kolegy promění *Dom in Svet* v časopis, jenž se i nadále jasně hlásí ke katolické tradici a jehož autorskou obec tvoří i nadále především katoličtí kněží – ale celkové naladění je spíše (post)obrozensky smířlivé a vůči modernějším uměleckým proudům otevřené (Janežič 1989). Tuto generaci kolem revue *Dom in Svet* lze tak pokládat za velmi umírněnou analogii české katolické moderny, ovšem bez její církevně reformní dimenze.

Tato podoba katolicismu společensky stále dominantního, ale přitom vnitřně členitého, ovlivňuje tedy první fázi Plečnikova duchovního vývoje. Blízká přítomnost kněžské autority a její neproblematizovaná akceptace – to je výchozí náboženská a sociální zkušenost Plečnikova života. S vůdčími osobnostmi kulturního katolicismu (Finžgarem a dalšími) se Plečnik seznámí až později. V mládí hraje roli kněžského vůdce především jeho starší bratr Andrej. Nakolik lze soudit z korespondence i ze vzpomínek dalších osob, Andrej Plečnik (1866–1931) byl typem morálního rigoristy, „mahničovce“. Především jeho vlivu lze přičítat onu trvalou přítomnost řeči o potřebě mravní kázně a askeze i ono pohoršování nad čímkoliv, co zavání erotismem, v Plečnikových textech.

Za příklad mohou sloužit dopisy, které psal Jože Plečnik bratrovi z cesty po Itálii a Francii v letech 1898–1899. V Paříži je Plečnik zhnusen tamní „nemravností“. Francouzi podle něho představují „napoto in sramoto narodov“. Ještě že jsou ve Francii kromě Paříže také Lurdy jakožto alternativní centrum země, locus zbožnosti a mravnosti: „V Parizu se zve, zakaj je celo Lurd (Stele 1967: 192).“<sup>6</sup>

Chvála tradiční lidové zbožnosti je tedy lícovou, „pozitivní“ stránkou tohoto kritického moralismu na adresu moderní sekulární civilizace. Dopisy z italské

<sup>6</sup> Pokud jsou Plečnikovy texty psány slovinsky, budou citovány v originále, neboť jde vesměs o velmi krátké a srozumitelné pasáže. V případě německy psaných dopisů Kotěrovi bude uváděn český překlad, otištěný v edici dopisů. Krátký citát ze srbochorvatsky psaného dopisu Josipa Markušiče bude uveden rovněž v originále.

cesty jsou plny líčení bohoslužeb, procesí, uctívání hrobů světců a dalších projevů italského masového katolicismu. Na rozdíl od mnoha moderních umělců putujících po Itálii Plečnik necítí ani v nejmenším distanci od těchto pobožností, od jejich citovosti a smyslovosti – naopak, chválí ji: „Ljudstvo v cerkvi zvečine kleči ter se obnaša katoliško. Spoveduje se vedno, to je vsakičas. (...) V nekaterih cerkvah imajo 14 klečalnikov z listki pod steklom z molitvico – sv. križev pot“ (Stele 1967: 25). Sám se s touto zbožností dokonale identifikuje. Sám pokleká u světeckých hrobů a líčí v dopisech svoje duchovní prožitky: „ter se nisem mogel solz zdržati před njegovim grobom.“ Pohoršuje-li ho něco – tedy leda to, že liturgická hudba není dostatečně „duchovní“: „Petje (...) je strašno (...) slišim najslabše vrste dunajskih pocestnih popevk in praterske poskočnice“ (Stele 1967: 32).

Tato identifikace s tradiční devocionální religiozitou ovšem není nijak specificky „andrejovská“ či „mahničovská“. V její podpoře se shodují obě křídla, respektive všechny proudy slovinského kulturního katolicismu: (Post)obrozenci v ní sice vidí spíše projev lidového a národního ducha, kdežto restaurátoři spíše projev konfesní loajality a prevenci před sekularizací – ale výsledek je shodný.

Při pohledu zpět, na tradice staršího slovinského katolicismu, bude pak Plečnik hledět na obě křídla v irenickém duchu. To i ono přinášelo cosi pozitivního pro hlavní hodnoty, které Plečnik nadřazuje všemu, tedy pro slovinský národ a katolickou církev. Pro slovinskou kulturu dlouho emblematický spor „Mahnič versus Gregorčič“ Plečnik řeší v duchu „i Mahnič, i Gregorčič“: „Gregorčič je bil ena velika gnada božja Slovencom – Mahnič pa ena velika luč (...). Tako čistih rok, kot ona dva, odide malokateri ‚intelektualec‘ v večnost“ (Štrukelj 185). Tento výrok se nachází v dopise přítelkyni Emiliji Fon z roku 1951, tedy ze sklonku Plečnikova života – a dokazuje, že svým původním východiskům, své loajalitě vůči slovinskému národnímu katolicismu, zůstal Plečnik věren: i za cenu idealizace jeho často konfliktní historie.<sup>7</sup>

Konečně, ne sice s katolicismem jako takovým, ale s tradičním a národním východiskem souvisí ještě jeden aspekt Plečnikova světoobrazu: jeho přesvědčení, že Slovinci jsou historicky spřízněni s Etrusky (či s ještě tajemnějšími Venety, sídlícími na pomezí Itálie a budoucího Slovinska) a že tudíž při hledání slovinského národního stylu je třeba pátrat právě směrem k antické tradici. Toto přesvědčení se dnes v „regulérní“ slovinské historiografii vážně nebere (totiž: má se za jisté, že existovaly kontakty Etrusků a Venetů s teritoriem, na kterém

<sup>7</sup> Plečnik je ostatně společně se sochařem Zdenko Kalinem) i autorem Gregorčičova pomníku v centru Lublaně (1937).

se teprve později usadili Slované; viz Luthar 2008: 31). Vzhledem k Plečnikově architektonické tvorbě, k jeho originálnímu přetváření antických modelů a prvků, tak odlišnému od neoklasicistních schémat, se však ukázalo nesmírně plodným. Vzhledem k Plečnikovu místu mezi duchovními kulturami je ovšem ještě důležitější, odkud se toto přesvědčení bere a k jakému kontextu ukazuje. Plečnik se totiž přímo odvolává na původce této teorie: „Etruščanski jezik je še danes neraziskan. Tiho vero mam, da so to Slovani, morda naši očetje, silno sorodni nam. Rimljani so jih podjarmili, nakar so izginili, torej čisto po slovansko (Po hipotezi D. Žunkoviča iz Maribora)“ (Grabrijan 1968: 84).

Amatérský vědec Davorin Martin Žunkovič (1858–1940) ovšem nehlásal jen ojedinelou hypotézu o etruském původu Slovinců, ale celý rozmáchlý ultrapan-slavistický koncept Slovanů coby praobyvatel celé Evropy (Žunkovič 1910), jímž navazoval na tradici „romantické vědy“ Jana Kollára – v době, která již Kollárovu *Staroitalii slavjanskou* (1853) pokládala za kuriozitu (pozdějším termínem historie této „jiné vědy“ Vladimíra Boreckého „mašibl“ (Borecký 1999)). Co více, Žunkovič patří do českého kontextu nejen svým opožděným kollárovstvím, ale také svou činnou účastí v boji za pravost Rukopisů – a tedy proti vědeckým názorům T. G. Masaryka (Žunkovič 1933). V prostředí hlavního proudu slovinského katolicismu sice nebyly Žunkovičovy teorie žádnou obecně přijímanou doktrínou – revue *Dom in Svet* o nich referovala velmi opatrně (Lenard 1910). Právě i Plečnikův případ ale ukazuje, že v rámci národního tradicionalismu se s ním mohly docela dobře popojit.<sup>8</sup>

## Vídeňský katolicismus mezi restauračním antimodernismem a beuronským hieratismem: (1888)–1892–1911

Když přišel Plečnik roku 1892 do Vídně, shledal katolicismus v dosti odlišné společenské konstelaci. Rakouský katolicismus byl na jednu stranu oficiálně podporován státem, dynastií, aristokracií i byrokracií, jakož i vyznáván valnou většinou německojazyčného lidu v alpských zemích (Plečnik strávil čtyři roky „na půl cestě“, ve Štýrském Hradci) – avšak na druhou stranu, a právě i proto, se vídeňské kulturní a intelektuální scéně jevil jako mrtvá, nezajímavá, „reakční“ veličina. Vídeň přelomu století je místem hektického hledání a experimentování ve všemožných oborech a žánrech (Schorske 2000) – místem, kde působí po sobě

<sup>8</sup> Ostatně i dnes se objevují následovníci těchto teorií, a i dnes si nárokují příslušnost k serióznímu vědeckému diskursu: [www.korenine.si](http://www.korenine.si) [2011–09–28].

či vedle sebe Hofmannsthal, Schnitzler, Kraus, Zweig, Altenberg, Freud, Wagner, Hoffmann, Olbrich, Loos, Klimt, Schiele, Kokoschka, Mahler, Schönberg a další a další.

Hledáním radikálně nových cest je poznamenán i vývoj v těch oborech, jimž se Plečnik profesionálně věnuje, tedy v užitém umění a v architektuře. Toto hledačství má i svůj duchovní rozměr, leč směřuje téměř kamkoliv jinam – od tradičního katolicismu pryč: okultismus a hermetismus, starý Egypt, náboženské směry Dálného východu i mystické filosofické proudy domácího původu, a ovšem také psychoanalýza a jiné způsoby hlubší („duchovní“) reflexe erotiky a sexuality... (Natter – Hollein 2005). Třebaže někteří autoři vídeňské Secese (například její druhý předseda Ferdinand Andri) měli zájem také o inovace křesťanského umění, ve tvorbě vídeňské Secese má sakrální tvorba spíše vedlejší místo, respektive: je k ní přistupováno spíše z funkcionálního než z duchovního hlediska. Dokumentuje to zejména hlavní sakrální stavba Plečnikova učitele Ottona Wagnera, kostel ve vídeňské psychiatrické léčebně Steinhof. Ten je koncipován (a poté chválen) vzhledem ke svému modernímu praktickému aspektu, tedy ke své způsobilosti sloužit jako kostel právě pro psychiatrické pacienty, zatímco „vlastní“ posvátný rozměr zůstal spíše formalitou a z kříže se tu stal pouhý efektní ornament.<sup>9</sup>

Plečnik zaujímá k tomuto světu dvojklanný postoj: svého učitele Ottona Wagnera (1841–1918) a celkové směřování vídeňské Secese následuje po tvarové stránce – ale po stránce duchovní se od světa vídeňské moderny (zvláště pak od jejího všudypřítomného erotismu!) odtahuje. Hledá prostředí, ve kterém by mohl zůstat věrný slovinským katolickým kořenům, zvláště vkladu bratra kněze – a věnovat se umění s duchovním poselstvím, jak si ho on představuje. Takovéto prostředí nachází ve skupině, jež se pokouší vytvářet i v Rakousku – přesněji: i v modernistické Vídni – „alternativní“ katolickou kulturu, podle modelu katolických kultur jiných, co do sekularizace pokročilejších zemí: ve spolku Leo-Gesellschaft.

„Leonova společnost“, nazvaná podle tehdy vládnoucího papeže Lva XIII., byla založena roku 1891, „k podpoře vědy a umění na křesťanském základě“, honosila se formálním členstvím panovníka, vídeňského arcibiskupa i předních aristokratů a plánovala rechristianizovat všechny umělecké obory. Její organizační činnost v různých oblastech, mimo jiné v pořádání výstav a architektonických soutěží, byla co do kvantity úctyhodná. Avšak její vlastní konkrétní

<sup>9</sup> Plečnik také kostel na Steinhofu z tohoto důvodu kritizoval; Prelovšek 2003: 92.



výsledky svou rozpačitostí spíše potvrdily dominanci oné sekulární (či „jinak“ duchovní) moderny a „katolickou inferioritu“ (pojem v té době hojně diskutovaný v německojazyčném, ale i v českojazyčném prostředí, viz Kralík 1909, Bitnar 1941, Ossinski 1993) na kulturním poli. Leonova společnost se mimo jiné pokusila dílem jednoho ze svých protagonistů, šumavského rodáka Richarda von Kralíka (1852–1934), obnovit tradici barokního duchovního dramatu. Dosáhla však spíše oživení katolických ochotnických spolků než rekatolizace „regulérní“ divadelní tvorby. Přímé napojení na církevní hierarchii a ortodoxii zdálo se skutečně originální talenty (jako Hugona von Hofmannsthal, který se rovněž inspiroval barokním divadlem, ale po své vlastní linii) spíše odpuzovat (Beniston 1998). Podobným neúspěchem skončily i Kralíkovy vize obnovy posvátné a současně patriotické architektury; ostatně jeho konkrétní plány na monumentální dotvoření panoramatu Vídně, jako byl plán na stavbu „Walhally“ na vrchu Kahlenbergu (po vzoru „Walhally“ u bavorského Řezna) či analogický plán „akropole“ na vedlejším vrchu Leopoldsbergu (Kralík – Schlitter 1912), se ani neuskutečnily.

Pro mladého Plečnika je však v danou chvíli podstatné to, že v Leonově společnosti nachází názorově blízké, katolické prostředí, že díky spojení s touto komunitou má větší šanci uplatnit své práce. Většina Plečnikových vídeňských realizací i návrhů tak či onak souvisí s Leonovou společností a zvláště s osobou podnikatele Johanna Evangelisty Zacherla, jednoho z předních činitelů této komunity a de facto Plečnikova mecenáše.

Katolicismus této vídeňské „kontraelity“ je v mnoha ohledech stejný jako soudobý katolicismus slovinský. Kromě samozřejmých konfesních základů se s ním shoduje v restauračním odporu k sekulární moderně (zvláště vůči jejímu erotismu), v idealizaci lidové zbožnosti, ale i v napojení na křesťanskosociální hnutí, jehož ústřední postavou je ve Vídni starosta Karl Lueger (Plečnik se společně se sochařem Josefem Engelhartem podílel na kašně postavené ve Vídni k Luegerově počtě a podle dochované korespondence byl s Luegerem přinejmenším v letmém osobním kontaktu). Avšak vzhledem k vyhrocenějšímu protikladu obou společenských táborů je vídeňský katolicismus mnohem ostřejší, pokud jde o polemiku s těmi, jež pokládá za nepřátelské síly, což hic et nunc znamená především s Židy a zednáři. Karl Lueger založil svou politickou kariéru mimo jiné na antisemitské rétorice, a rovněž J. E. Zacherl byl sám publicisticky činný na tomto poli: jeho nábožensko-historiosofická rozjímání *Die Glaubensfrage* (1919) a *Das Weltantlitz* (1919) se zabývají otázkou spásy či zkázy soudobého lidstva, s notným podílem úvah o tom, jakou roli v ní hrají Židé.

Ozvuky této polemické rétoriky se namnohokrát ozývají v Plečnikově korespondenci. Takto píše například příteli Janu Kotěrovi v letech 1902 a 1904: „Za všechen ten bankrotismus a vědomé popírání zásad, jak vyplynuly ze ‚strachu z Boha‘, může známý kvas: zatracení Hebrejci. Jistě, můj drahý – nikomu bych nechtěl ublížit jako člověku – ale výsada vést nepatří do takových rukou. (...) Mnoho nočních jízd vlakem, rozčilující organizační záležitosti a tisíce podobných věcí – které Hebrejec dobře snese jenom proto – že mu je vnitřní život na hony vzdálen – který však Evropana zničí, protože ho vypálí – vnitřní oheň ho zničí. (...) Ideály si ovšem může nejlépe uchovat jenom národ s čistou rasou. Ochraňuj nás proto Pane Bože před vlivem a ještě víc před míšením s Židy.“ (Prelovšek – Vybíral 2001/2002: 142–143, 149 a 197). V dopisech z Itálie zase zaznívá ona restauračněkatolická, ultramontánní chvála papežské moci a početnosti kléru – demonstrováné na vztek zednářům: „Črna masa so kleriki; teh je grozno veliko, Anima, Germanici itd. Izgledajo pa tako, da je razumljivo, da framasoni divjajo.“ (Stele 1967: 134). Nevědné narážky na „zednářské recenzenty“ a „zednářské zástěry“ objevují se napříč korespondencemi až do Plečnikových pozdních let. I roku 1938 píše vinohradskému faráři Titlovi: „Velice šikovně kračí vesele v před framasonerie z nahou babou a měšcem v naruči“ (Horský 2011: 76). A naopak, Karl Lueger je chválen v nejvyšších tónech – jako někdo, koho by bylo zapotřebí i v Lublani: „Čudno je, kako se ljudje duhovnoh boje. (...) Kobi mi imeli tudi polovico Luegerja, b mi bilo šebolj prav“ (Stele 1967: 178). S dobovými úvahami o soupeření ras bezpochyby souvisí i pozitivní zmínka o četbě Arthura Gobineaua (byť nikoliv jeho klíčového díla *O nerovnosti lidských plemen*) či narážky na dobově hojně diskutované ideje Otto Weiningerova o potřebě bojovat se „židovstvím“ a „ženskostí“ coby antikulturními fenomény (Prelovšek – Vybíral 2001/2002: 123, 141).

Tyto občasně antisemitské a protizednářské výlevy je nutno vnímat v dobovém kontextu. Patří téměř neodmyslitelně ke světoobrazu tehdejšího katolického milieu, opozičně naladěného vůči liberální modernitě, jež byla skutečně často reprezentována osobnostmi židovského původu a/nebo zednářských vazeb (pikantní na tom je, že k předním českým zednářům patřil také Plečnikův blízký přítel Jan Kotěra... – viz Čechurová 2002: 89–90). Plečnikův případ ukazuje, že v případě takovéto rétoriky často šlo spíše o projekci „jiného“ a „cizího“, jež v sobě nenesla násilné sklony (viz výše citované „nikomu bych nechtěl ublížit jako člověku“!). Případy jiných katolíků ovšem ukazují, že fixace na tento obraz „jiného“ a „cizího“ mohla vést až ke sblížování s různými totalitními a už velmi násilnickými hnutími a režimy – a to právě i v Luegerem „předpřipravené“ Vídni

(Hamannová 1999; Hanisch 1977; Siegfried 1979). Plečnik touto cestou dále nešel a onu negativistickou rétoriku dále nerozvíjel. Jeho texty však ukazují, že v době svého vídeňského pobytu přijímal názory tamního restauračního katolického milieu bez distance.

Katolické prostředí kolem Leonovy společnosti mělo ovšem – a především – i své pozitivně formulované programy, především onu vizi obnoveného sakrálního umění. Sama sice vlastními silami nebyla schopna ji naplnit a nedokázala nabídnout nic lepšího než rétoriku o ní (a zprostředkování sakrálních zakázek). Byla však přinejmenším schopna upozornit, že by něco takového vůbec existovat mohlo a mělo. Přivedla tak mladého Plečnika k zaujetí pro fenomén, který se zdál tuto vizi naplňovat a který vznikl rovněž na německojazyčném území, ale jindy a jinde: ve švábském klášteře Beuron, kde se skupina řeholníků pokusila o odvrát od realismu a naturalismu kamsi k (předpokládaným) archaickým, hieratickým a geometrickým prazdrojům sakrálního umění a umění vůbec. Byl to pak Plečnik, a nikoliv Leonova společnost, kdo „přivedl Beuron do Vídně“ – kdo roku 1905 spolunicioval a architektonicky ztvárnil výstavu beuronského umění ve vídeňské Secesní budově.

Pojem „Beuron“ je již v citované dobové literatuře vnímán ve dvojitým smyslu – jako konkrétní umělecký styl a jako univerzální, nadčasový princip sakrálního umění, jehož je konkrétní beuronská produkce jen jedním možným výrazem (Kreitmaier 1921). Taktéž pro Plečnika vzešly ze setkání s Beuronem dva zásadní vlivy – proto bude nadále v této studii používán pojem „beuronský“ ve dvojitým smyslu: za prvé inklinace ke konkrétnímu beuronskému výtvarnému stylu, pokud jde o sochařskou a malířskou stránku interiérů jeho staveb. Po celý život jako by Plečnik hledal sochaře a malíře, kteří by nesli dále onu „beuronskou“ vznešenou strnulost a „egyptskou“ idealizovanost sakrálních zobrazení. Odtud i jeho pozdější preference celkem druhořadého českého sochaře Damiana Pešana (1887 – po 1969), jenž se mu zdál na české scéně „nejbeuronštější“ – aniž by ovšem Pešan Plečnikovy představy uspokojil, jak vyplývá z korespondence architekta s vinohradským knězem Alexandrem Titlem (Horský 2011: 50 aj.).

Za druhé pak onen nadčasový ideál, touhu po němž v Plečnikovi pěstovalo dlouholeté přátelství s oním mnichem a malířem, který roku 1905 ve Vídni Beuron reprezentoval – s Janem Willibrordem Verkadem (1868–1946). V Plečnikově archivu je dochován rozsáhlý konvolut dopisů J. W. Verkadeho, počínající rokem 1906. V něm kromě provozních záležitostí zabírají význačné místo úvahy o sakrálním umění a dnešku, o podstatě talentu a podobně. Verkadeho, kněze a tvůrce v jedné osobě, Plečnik zjevně přijímal jako povolání mentora

(Verkade ho oslovuje „Mein Söhnchen“ a později „Mein Freund“). Tutéž roli se pravděpodobně pokusil hrát i „leonovec“ Richard von Kralik – také od něj je v Plečnikově archivu několik dopisů (a v Plečnikově knihovně několik titulů), v nichž se předkládají umělecko-náboženské vize. Leč, jak už dosvědčuje sama korespondence, trvalý vliv si u Plečnika udržel Verkade, a nikoliv Kralik. Jistě jednak proto, že Verkade byl výtvarník, nikoliv literát (s Verkadem Plečnik konzultoval zejména svou první samostatnou sakrální stavbu, kostel na vídeňském předměstí Ottakring); a snad i proto, že jeho způsob (sebe)prezentace byl méně polemický než Kralikův. Půjde-li tedy příštím badatelům o ještě lepší porozumění sakrální stránce Plečnikova díla, pak by se Verkadeho dopisy, Plečnikovy odpovědi (budou-li nalezeny) a celá „beuronská stopa“ měly ocitnout v centru pozornosti.

Jak ale řečeno, v „beuronském“ způsobu uvažování o umění jde nejen o umění, nýbrž i o umělce. Verkade zřejmě nejpřesněji ztělesňoval onen ideál křesťanského umělce-askety, do něhož se pak sám stylizoval i Plečnik. K tomuto ideálu patří ostentativní pokora a skromnost – ale na druhou stranu i vědomí vlastního vyvolení. Plečnik toto přesvědčení tlumočí mimo jiné Kotěrovi, v dopise z roku 1908 (tedy po setkání s Verkadem): „My umělci – Kotěro, buď klidný, my jsme umělci – jsme vyvolenci Boží – milost národům – ale musíme vědět – že nejsme umělci proto, abychom vytvářeli umělecká díla – dokonalá umělecká díla – nýbrž proto, abychom se sami v trýzni a bolesti v hledání krásna a dobra co možná nejvíc přiblížili Bohu – ztělesnění spravedlnosti“ (Prelovšek – Vybíral 2001–02: 251). V tomto sakralizovaném, „kněžském“ vnímání umělce se ovšem Plečnik nesmírně vzdálil od onoho utilitárního, moralistického, ryze služebného, pod dohled kléru přísně podřízeného pojetí umění, jaké bylo typické pro restaurační, „mahničovský“ katolicismus Plečnikova slovinského mládí. Možná i v tomto posunu je jeden ze zásadních přínosů Plečnikova vídeňského období.

## **Československo mezi masarykovskou necírkevní zbožností a katolickými rozpaky: 1911–1921–(1934)**

Na počátku roku 1911 nastupuje Plečnik do Prahy na Umprum. Tím se stává součástí české architektonické a výtvarné scény, jež ovšem nebyla zdaleka tak propojena s duchovním hledačstvím scény intelektuální, jako byla scéna vídeňská. O to více by bylo lze očekávat, že se Plečnik zapojí do českého katolického milieu, jako se předtím zapojil do rakouského. České katolické milieu bylo nalaďeno podobně opozičně vůči sekulární moderně v kultuře a společnosti, jako bylo

milieu rakouské, podobně se pokoušelo vytvářet katolickou kontrakulturu. Vzhledem ke specifickým českého historického a církevního vývoje bylo ovšem strukturováno ještě mnohem komplikovaněji než milieu rakouské: Soubor restauračních organizací a časopisů, podporovaných hierarchií, ale bez kulturního významu a mimo církev samotnou prakticky bez ohlasu. Reformistické hnutí Katolické moderny, které usiluje o navázání kontaktu se soudobou kulturou a které se ocitá v konfliktu s hierarchií. Ultramontánně a zpočátku přímo apokalypticky nalaďená skupina kolem Florianovy Staré Říše, která pohrdá restaurátory i reformisty a která jediná dosahuje uměleckých výsledků, jež uzná i sekulární veřejnost. Spletenec malých katolických politických stran, které se až do konce Rakouska orientují naprosto loajalisticky vůči Habsburkům – a které se v nové republice spojí do jedné a zahájí loajalistickou politiku vůči nové republice (Marek 2003; Putna 1998).

Plečník se však s celou touto složitou strukturou překvapivě mýjí. V jeho korespondenci se nachází jen minimum zpráv o kontaktech s tímto prostředím – a v tiskovinách tohoto prostředí jen minimum zpráv o Plečnikovi. Plečnikova osobní knihovna obsahuje množství knih o českém výtvarném umění a památkách, ale jen dvě knihy reprezentativní pro kulturu českého katolického milieu:<sup>10</sup> monografie Jakuba Demla *Dílo Felixe Jeneweina* (1928) a román Karla Schulze o Michelangelovi *Kámen a bolest* (1947). V obou případech však zjevně jde o díla, na nichž Plečnika zajímalo více výtvarné téma jemu blízké (Jeneweina je možno vnímat jako český pokus o secesi s duchovním obsahem, Michelangelo byl již od italské cesty jedním z Plečnikových uměleckých vzorů) než to, kdo je napsal. Demlovo dílo Plečník cituje v jednom dopise Emiliji Fon: „V eni knjigi imenitnega češkega duhovna – pisatelja Jakub Deml – a berem citat nekega letopisca“ (Štrukelj 2002: 86) – ale zase jen jako zdroj jiné citace.

Pokud jde o katolické osobnosti blíže spojené s výtvarným uměním, situace je jen o málo lepší: o díle Františka Bílka, nejvýraznějšího výtvarného umělce katolické scény této doby, Plečník věděl už od roku 1900 („Bílkův sešit mne zaujal – jeho práce uchvátily – Wagner byl ohromen“; Prelovšek – Vybíral 2001–02: 69), avšak jak plyne z korespondence, bližší kontakt spolu nenavázali: v pozůstalosti je dochován jediný dopis z roku 1920, v němž se Bílek obrací na Plečnika v ryze pracovní věci jako na váženého, ale osobně mu jen málo známého kolegu. Plečník

<sup>10</sup> Knihovna v Plečnikově lublaňském domě neobsahuje zdaleka všechny knihy, které Plečník vlastnil (jak vyplývá z korespondenčních zpráv o knižních darech), jde však o jádro jeho knihovny – o knihy, které pokládal za podstatné.

si vysoce cenil svatovítského kanovníka a pozdějšího svétícího biskupa, historika a památkáre Antonína Podlahy („ja toho pana už dlouho upřimně a hluboce ctím“; Horský 2011: 15), s nímž se setkal v souvislosti se svým angažmá na Pražském hradě – v týchž letech, kdy Podlaha dokončoval dostavbu katedrály. K bližší spolupráci a vzájemnému ovlivňování však zjevně rovněž nedošlo.

Do užšího kontaktu s českým katolickým prostředím přišel Plečnik vlastně jedině skrze zakázku na novostavbu kostela na náměstí Jiřího z Poděbrad, o níž se začalo jednat roku 1918. Médiem kontaktu byl vinohradský farář Alexandr Titl (1883–1947) – muž jistě zbožný, ale od kulturních proudů a sporů své doby spíše vzdálený, přispěvatel *Čecha*, tedy listu konzervativního, restauračního a na širší scéně zcela bezvýznamného. Plečnik Titla nejprve označil v dopise sourozencům ironicky jako „českého Honzu“ (Horský 2011: 85), v němž neshledává onu duchovnost, jakou si představuje. Korespondence ukazuje na postupné sbližení, ale i tak trvají spory o podobu a vybavení kostela: Titl uvažuje prakticistně a funkcionálně – Plečnik z hlediska (beuronského) sakrálního ideálu. Ad vocem „Beuron“ – paradoxně, prostředí, s nímž naopak Plečnik byl v kontaktu a na něž se odvolával (konkrétně na knihu mnicha Odilona Wolfa), byl „pražský Beuron“, tedy klášter v Emauzích, osazený až do zániku Rakouska německými mnichy a pokoušející se v Čechách naroubovat principy německého liturgického hnutí (Benešová – Kubínová 2007; Kunštát 1988).

Vysvětlit tuto téměř naprostou mimochoďnost Plečnika a českého katolického milieu není snadné. Snad mu české církevní poměry připadaly příliš komplikované. Snad byl natolik spjat s „leonovským“ a „beuronským“, hrdě „nesoučasným“ ideálem katolické kultury, že nebyl ochoten se otevřít zcela jiným proudům. Snad se mu natolik protivil spor mezi reformně naladěnou částí kněžstva a hierarchií, který v letech 1918–1920 ochromil českou církev, že celé toto prostředí o to více ignoroval. Snad mu na počátku bránila ve sbližení i jazyková bariéra. V každém případě – pokud roku 1918 píše Titlovi „Přemýšlel jsem o zdejších poměrech, pozoroval život a různé vlivy, vynasnažil se vniknouti do duše lidu pražského v směru náboženském – ale nedopracoval jsem se dosud do nějaké pevniny.“ (Horský 2011: 10) – není to (jen) rétorika skromnosti. Je to realistické konstatování jeho situace.

O to zajímavější a překvapivější je pak Plečnikovo umělecké angažmá a dokonce navázání blízkých přátelství v kruhu z náboženského a kulturního hlediska zcela protikladném: v nejužším kruhu kolem T. G. Masaryka. Masarykova intelektuální a politická dráha byla přece od počátků přímo spojena s polemickým vymezením přesně proti tomu duchovnímu světu, jehož byl Plečnik od

svých počátků součástí: Masaryk bojuje proti společenské dominanci katolické církve a proti antisemitismu, jakož i proti panslavismu v jeho romanticky fantastní – „kollárovské“, „rukopisné“, „žunkovičovské“ – podobě. Masaryk volá po zbožnosti „jiné“, necírkevní, neliturgické a nemystické, nýbrž moderní, vědecké a etické, v analogii s českou reformací a ve zřetelné inspiraci americkým unitářstvím jeho manželky Charlotty.<sup>11</sup> A přesto právě „klerikál“ a „antisemita“, ctitel světeckých hrobů a snivec o obnově archaické sakrality Jože Plečnik nejenže od Masaryka dostane zakázku na obnovu Pražského hradu a Lán na republikánské prezidentské sídlo (Lukeš – Prelovšek – Valena 1996), nejenže ji přijme a bude ji pokládat za jeden z hlavních úkolů svého života, ale ještě se stane bezmála Masarykovým rodinným přítelem, který pak píše faráři Titlovi roku 1936, už po definitivním odchodu z Prahy: „Na Vas a Masaryka vzpomínám denne – patříte už tak nejak samozřejmě do mého ubohého života a paternosteru“ (Horský 2011: 70). Vysvětlení této „záhady“ – tohoto zdánlivého popření dotavadního Plečnikova církevně-společenského ukotvení – má několik aspektů. Všechny souvisejí s tím, co Plečnika s Masarykem a jeho duchovním světem, nehledě na výše vytčené rozdíly, spojuje.

Za prvé, Plečnik akceptuje Masaryka jakožto dovršitele českého národního hnutí, jež je z jeho pohledu vzorem pro hnutí slovinské (a obecně slovanské). V dopisech Kotěrovi mnohokrát žehrá na slovinskou kulturní inferioritu, proti níž klade pokročilou emancipovanost kultury české. Slovinci mu připadají ve srovnání s Čechy jako „proklaté stádo“ (Prelovšek – Vybíral 2001–02: 35). Práci pro Masarykův Hrad bere tudíž jako příležitost vytvořit nové, „slovanské“ sídlo pro „slovanského“ vládce. Panslavistické velekoncepty mohou tvořit mlčenlivé pozadí tohoto zaujetí. A přece ne tak zcela mlčenlivé: antikizující pojetí přestavby Hradu opět lze chápat i jako odkaz k oné genetické a/nebo duchovní souvislosti „Slovinci – Etruskové“, to jest, v obecněji platné aplikaci – té, která se ostatně i v českém národním obrození mnohokrát objevovala (Macura 1995): „Slované – Řekové a Římané“.

Za druhé, Plečnik cení na Masarykově politickém konceptu jeho republikánský a demokratický prvek, jakož i fundování demokracie na duchovních principech. Dokumenty přitom jasně ukazují, že toto smýšlení zastával dávno před setkáním s Masarykem. Už v Itálii chválí středověkou Pisu, jež byla dle jeho mínění „famozna, prava republika, in demokratična, pobožna“ (Stele 1967: 85).

<sup>11</sup> Masarykologická literatura, a to i literatura o Masarykových náboženských názorech, je samozřejmě nezměrná. Z novějších prací o tématu „Masaryk a náboženství“ viz zejména Chovančíková 1995.

Toto demokratické smýšlení zjevně vyvěrá i ze zkušenosti slovinského obrození, jež se utvářelo (neboť jinak ani nemohlo) ryze „zdola“, bez národně orientované aristokracie.<sup>12</sup> Podle vzpomínek Dušana Grabrijana Plečnik hovořil o bytostném demokratickém slovinců – právě kvůli absenci šlechty: „Takemu naravnemu demokratizmu ne najdete v Evropi primere“ (Grabrijan 1968: 67). Zdůrazňování lidovosti a „nešlechtickosti“, v osobní anamnéze i v národní perspektivě, se rovněž nachází jak u Plečnika, tak u Masaryka.

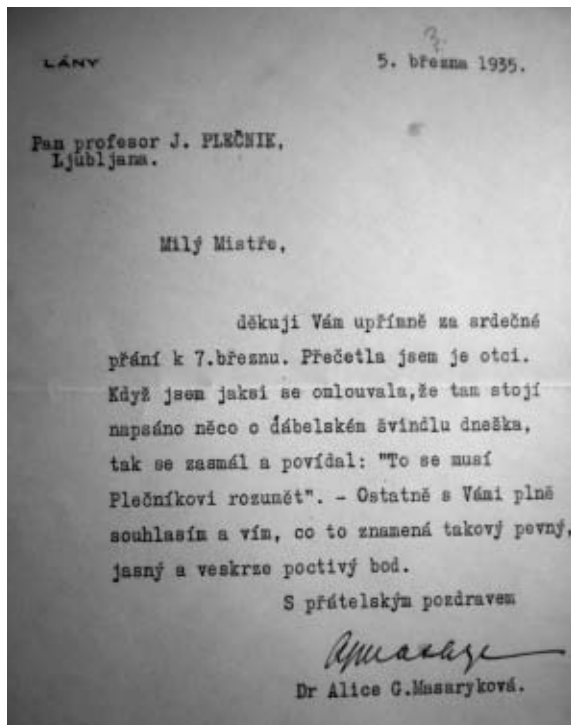
Za třetí, Plečnik zná Masaryka – byť ne osobně – ještě ze své vídeňské éry, jakožto poslance říšského sněmu, který zápasí nejen za české věci, ale i za věci dalších slovanských národů. Bral na vědomí, že se přitom Masaryk často odvolává na českou reformační tradici. Roku 1907 zmiňuje v listě Kotěrovi s úchvalou jednu Masarykovu řeč: „Pokud nějaký Čech slyší jméno Hus, Žižka nebo Komenický – pravil Masaryk – vyvolává to v něm pocity – o nichž vy nemáte ani potuchy – volal Masaryk na pitomce v parlamentě“ (Prelovšek – Vybíral 2001–02: 237). Poté, co přišel do Prahy, se Plečnik roku 1913 dokonce účastnil soutěží na jeden Husův a jeden Žižkův pomník. Stalo se tak sice z iniciativy jeho českých přátel – ale stalo se! (Prelovšek 1998: 66). Vůči ryze náboženskému ctění Husa se Plečnik i později vymezoval polemicky a pro Církev československou, založenou roku 1920 s důrazem na Husův kult, měl jen úsměšky. V listech Titlovi charakterizuje jakousi dámu, že je „fanatična ovečka čsl. církve“, a kohosi jiného ironicky popisuje, „jak se krouť se vyzdvýženými očičkami jako nějaký kněz svaze česke církve před bustou Mistra Jana“ (Horský 2011: 23, 47). Zdá se tedy, že si vytvořil diferencované vnímání těchto postav: jako národní hrdinové – ano, jako náboženské modely – nikoliv.

Za čtvrté, mezi Masarykem a Plečnikem permanentně prostředkovala prezidentova dcera Alice (1879–1966). Zatímco Masaryk byl ve vyjadřování svých osobních náboženských postojů, natož pak pocitů, velmi zdrženlivý – Alice, otcova věrná následovnice co do obsahu jeho názorů (Skilling 2001), naopak svou religiozitu vyjadřovala ráda a hojně. Aliciny dopisy Plečnikovi pravidelně obsahují biblické citace a modlitby.<sup>13</sup> Díky tomu, že Plečnik byl v daleko častějším kontaktu s Alicí než se samotným Masarykem, byl konfrontován s pojetím víry, jež je sice „objektivně“, konfesně odlišná od jeho víry, avšak „subjektivně“,

<sup>12</sup> Až na naprosté výjimky jako mecenáš baron Žiga Zois či sběratel lidových písní Anastasius Grün, hrabě Auersperg – viz Petrbock 1997.

<sup>13</sup> Komplettní edice dopisů Alice Masarykové, uložená v kolekci Plečnikova Zbirka v Lublani, zatím nebyla tiskem vydána (ač již proběhly zprávy o připravované edici). Dostupná je pouze „koláž“ in Běhálková 1996.





Dopis Alice Masarykové Plečnikovi (Plečnikova Zbirka, Ljubljana – korespondence přijatá).

intenzivním citovým, až mystickým prožíváním, je jeho víře vlastně velmi blízká. Mezi obsahem religiozity Plečnikovy a Masarykovy zela propast. Mezi formou religiozity Plečnikovy a Aliciny nikoliv. Co více: z některých dopisů vyplývá i to, že Alice si uvědomovala tyto rozdíly v názorech a/nebo v používaném výrazivu mezi jejím otcem a jejím nejbližším spolupracovníkem (a možná i tiše douhaným budoucím manželem) a někdy je vědomě – předem či následně – uhlazovala. Viz jeden příklad za mnohé: „Děkuji Vám upřímně za srdečné přání k 7. březnu. Přečetla jsem je otci. Když jsem se jaksí omlouvala, že tam stojí napsáno cosi o ďábelském švindlu dneška, tak se zasmál a povídal: To se musí Plečnikovi rozumět! – Ostatně s Vámi plně souhlasím a vím, co znamená takový pevný, jasný a veskrze poctivý bod.“<sup>14</sup>

Za páté, Plečnika sice dělily od Masaryka názory na katolickou dogmatiku, ale velmi je sblížovaly názory etické. Pokud se do Plečnikova světového pohledu

<sup>14</sup> Dopis Alice Masarykové z 5. března 1935, Plečnikova zbirka, Ljubljana.

pevně vtiskl onen morální rigorismus slovinského restauračního katolicismu, ono vyzdvihování askeze a kázně, ono zhnusení z jakékoliv morální laxnosti a ovšem i z jen trochu explicitnějšího erotismu (viz jeho výše citované pohoršení z návštěvy „nemravné“ Paříže či zálibu ve slově „Zucht“ – „kázeň“ – Prelovšek – Vybíral 2001–02: 197), k Masarykově soustavě názorů patřil morální rigorismus neméně striktní: viz jeho proslulý asketický životní styl (ve vztahu nejen k alkoholu a kouření, ale i k jídlu!), jeho přísné patriarchální vedení rodiny, jeho odmítání „nemravné“ francouzské literatury i (vídeňské!) psychoanalýzy coby cesty k rozkladu mravních hodnot atd. (Masaryk 1925: 125; Čapek 1947: 184 aj.). Teologicko-filosofický základ asketismu a moralismu jednoho a druhého byl tedy jiný – ale praktický důsledek stejný. V tomto smyslu pak Plečnik interpretuje Masarykův vztah ke katolicismu i doma, ve slovinském prostředí: Masaryk s katolickou církví ideově nesouhlasí, ale vidí v ní užitečnou „morální policii“. Masaryk prý mu řekl: „Veste, moji ministři mi venomre prigovarjajo, naj zatrem katoliško cerkev. Jazpa sem jim odvrnil: mislite, da sem nor, da mi moralno policijo (kat. cerkev), ki so plačuje ljudstvo samo, uknil“ (Krečič 1985: 176).

V souhrnu lze tedy nalézt dostatek styčných bodů, jimiž si Plečnik mohl vnitřně odůvodnit nejen svou práci pro Masaryka, ale především své sblížení s Masarykem, a pro něž byl ochoten dát do závorky vše, co ho s Masarykem rozdělovalo: tedy i svůj katolicismus. A možná lze k těmto faktickým, konkrétním shodám přičíst i jakousi intuici, že v českém prostředí je živější a toho času duchovně a kulturně plodnější právě tato, masarykovská tradice – než český katolicismus.

## **Slovinský katolicismus mezi postobrozením a avantgardou: 1921–1957**

Roku 1921 se Plečnik vrací do Slovinska jako profesor architektury. Po dobu angažmá na Pražském hradě se pohybuje mezi Prahou a Lublaní, poté už působí jenom ve vlasti – v té užší slovinské i v té širší, nové, jugoslávské. A jako kdyby pražské zkušenosti nebylo – vrací se zcela jednoznačně zpět do kontextu katolického milieu. Valná většina Plečnikových prací doma je na toto prostředí navázána. Nejde jen o kostely, interiéry a liturgické artefakty přímo pro církev, ale také o obálky pro katolické revue a knihy katolických spisovatelů, o sportovní stadion pro katolického Orla, o budovy katolických spolkových institucí (Lidová záložna v Celje aj.) i o takové zdánlivé maličkosti, jako je náhrobek vůdčího slovinského katolického politika Antona Korošce na lublaňském hřbitově Navje. A rovněž

Plečnikovo exkluzivní, místy téměř monopolní postavení při „velkoměstském“ dotváření Lublaně meziválečné éry je možné nejen díky jeho výjimečným výtvarným kvalitám a nejen díky slávě, již si předtím dobyl ve Vídni a zejména v Praze, ale také díky podpoře křesťanskosociální vlády na lublaňské radnici, a naopak k občasně hlasité nelibosti slovinských liberálů (např. na adresu nového městského hřbitova Žale, který se jim zdál příliš katolický; Krečič 1992: 280).

Slovinské katolické prostředí si Plečnika povšimlo již dříve a sledovalo jeho práce vídeňské a pražské. Pravidelně o něm referovaly slovinské katolické časopisy, především samozřejmě *Dom in Svet*, kde jeho dílo trvale propagoval kunsthistorik France Stele (1886–1972), dále však i *Mladika*, *Jutro* či později ročenka *Koledar družbe sv. Mohorja*.<sup>15</sup> Když se tedy Plečnik vrací, přichází jako mezinárodní celebrita, jako uznávaný mistr. To mu pak umožňuje i zavést a udržovat určitý modus komunikace s představiteli církve – modus „verkadovský“, v němž umělec je sám svého druhu „knězem“ a je tedy hierarchickým kněžím roven, namísto modu „mahničovského“, v němž umělec je jen řemeslníkem, vykonavatelem kněžských intencí.

Ukazuje se to zejména v korespondenci s těmi duchovními, kteří si u Plečnika objednávali sakrální stavby – nejvýrazněji pak s tím knězem, v jehož případě se pracovní vztah nejvíce přelil ve vztah osobní a přátelský, tedy s bosenským františkánem Josipem Markušičem (1880–1968). Plečnik a Markušič v korespondenci probírají jednak detaily připravovaného kostela v Bělehradě, jednak obecnější duchovní otázky. Markušič přitom příznačně přiznává, že občas tomu, co Plečnik navrhuje, ne zcela rozumí – ale důvěřuje, že Plečnik ví, co dělá, a tlumočí mu i od svých představených univerzální „placet“, pokud jde o ztvárnění liturgického prostoru: „Oni imajuci pune povjerenje u Vaše poznavanje liturgijskih propisa, savjestnost i umjetnički ukus, i sve drugo odobravaju, štočete u buduče u detaljima napraviti za ovu crkvu.“<sup>16</sup> Vystává tak zcela „moderní“ situace, pro tradiční, to jest restaurační katolické milieu vlastně netypická: autorita klerika ustupuje před autoritou umělce.

Samo slovinské katolické milieu však mezitím prošlo určitým vývojem. V době, kdy mladičský Plečnik začínal svou dráhu ve Vídni, probíhal spor mezi restaurační generací Mahničovou a vůči moderně mírně otevřenější generací Finžgarovou, která se poté ujala revue *Dom in Svet*. V době, kdy navrátil se

<sup>15</sup> Viz bibliografii Lojze Gostiša: *Prispevek k bibliografiji arhitekta Jožeta Plečnika*, in Gostiša 1968, nestránk.

<sup>16</sup> Dopis Josipa Markušiče z 6. listopadu 1933, Plečnikova Zbirka, Ljubljana.

Plečnik kraluje sakrální tvorbě v meziválečném Slovinsku, však vystupuje nová generace s novou poetikou, s novými akcenty. Jestliže generace *Dom in Svet*, vesměs složená z kněží-umělců, kolem přelomu století tvořila v duchu tradičního realismu, pootevírala se secesi a symbolismu a usilovala udržet postobrozenskou národní svornost – nová generace, tvořená většinou katolickými laiky, pracuje v duchu expresionismu, inspiruje se evropskou avantgardou a komunikuje s radikálnějšími sociálními proudy. Mladá generace sice vesměs začíná publikovat v kontextu revue *Dom in Svet*, pak ale ve dvacátých letech zakládá své vlastní generační orgány (*Križ na gori* a následnický *Križ*, odtud název hnutí „křižarstvo“; Trstenjak 1993). K nejostřejšímu konfliktu se starší generací došlo roku 1937 po článku Edvarda Kocbeka o španělské občanské válce, v níž mladý literát zpochybnil dotud bezvýhradnou podporu katolíků pro Frankovu stranu.

Jože Plečnik zůstal po celou tuto dobu spojen se starší, „dominsvetovskou“ generací. Osobně se přátelil se dvěma nejvýraznějšími autory této generace, tedy prozaikem Finžgarem a secesně dekorativním básníkem Silvinem Sardenkem (1876–1942), navrhoval obálky pro některé jejich knihy a rovněž pro samotný *Dom in Svet*. S Finžgarem spolupracoval na některých církevních a/nebo vlasteneckomemoriálních projektech, Finžgar pak na Plečnika vděčně vzpomíná ve svých pamětech *Leta mojega popotovanja*. I v současné Lublani je toto propojení Plečnik-Finžgar vizuálně zpřítomněno a zpečetěno, kdyžtě jsou jejich tváře vyobrazeny pospolu na pamětní desce na průčelí kostela v lublaňském Trnovu, kde Finžgar farářoval a Plečnik hned vedle bydlel.

Naopak po kontaktech s mladší katolickou generací, s „křižarstvem“, není v Plečnikově písemné pozůstalosti, ani ve vzpomínkách jeho současníků téměř stopy. A to přesto, že se jinak svědomitě, rád a až vášnivě věnoval mladším generacím, jak dosvědčují vzpomínky četných jeho žáků z lublaňské školy architektury (Grabrijan 1968; Omahen 1976; Krečič 1985; Lenarčič 1998). Nikterak ho nezaujali literáti a kulturní publicisté této skupiny, tedy bratři Anton a France Vodnikové či Edvard Kocbek – a to přesto, že jeden z dalších básníků (a nemnoha kněží) skupiny, Jože Pogačnik (1902–1980), byl v letech 1932–1935 Finžgarovým kaplanem v Trnovu a Plečnik ho tedy měl doslova za zdí.<sup>17</sup> Vůči výtvarníkům této skupiny, mezi nimiž přední místo zaujímali bratři Tone (1900–1975) a France (1895–1960) Kraljové, pak měl Plečnik rozporný vztah. O díle Kraljů věděl (oba

---

<sup>17</sup> Pogačnik také prezentoval slovinskou katolickou literaturu, s důrazem na generaci „křižarstva“, pro evropskou veřejnost, viz Pogačnik 1934. Hodna připomenutí je i okolnost, že v šedesátých letech se Pogačnik stal lublaňským arcibiskupem.



Společná pamětní  
deska Jožeta Plečnika  
a F. S. Finžgara na  
kosteje v Trnovu.  
Foto M. C. Putna, 2011.

navíc na počátku dvacátých let studovali nějaký čas v Praze!) a respektoval je – ale spolupracovat s nimi nechtěl (Krečič 1985: 167). Při pohledu na výtvarnou tvorbu bratří Kraljů (jež je ve velkém rozsahu přístupná v galerii v bývalém klášteře Kostanjevica na Krki<sup>18</sup>) je to svým způsobem pochopitelné: Kraljové zobrazují náboženská témata brutalistně, v redukovaných oblých tvarech, se sociálními a politickými aktualizacemi, a kromě duchovních námětů vytvářejí i díla silně erotická. Výsledkem je jedna z nejzajímavějších kapitol duchovně orientovaného umění (nejen) na slovinské půdě – ale zcela protikladná tomu, jak sakrální umění definoval Beuron a jak ho v malbě ztělesňoval Verkade. Plečnik zjevně na beuronském základu a verkadovském modelu trval – a dával tedy (podobně jako v Praze!) přednost druhořadým sochařům a malířům, kteří se mu zdáli bližší jeho, tj. „beuronskému“, ideálu. Zachoval tak věrnost svým východiskům – ale uzavřel si kontakt s dalším vývojem slovinského umění.

Snad nejpozoruhodnější na celé Plečnikově uzavřenosti vůči „křižarstvu“ je skutečnost, že nijak zvlášť neoceníl ani to, že časopisy této skupiny se kromě jiných témat věnovaly rovněž diskusi o liturgickém hnutí. Liturgické hnutí by mělo být Plečnikovi blízké – jedním ze zdrojů hnutí byl přece právě Beuron.

<sup>18</sup> V české kultuře byla řada děl Franceta Kralje reprodukována v revui *Souvislosti* 1997, v čísle 1, věnovaném monograficky slovinské kultuře.

Přesto však nová fáze hnutí, kterou v Německu vedl Romano Guardini (sám Beuronem inspirovaný, viz Gerl 1985) a kterou ve Slovinsku propagovalo „křižarstvo“, zůstala mimo okruh Plečnikových zájmů. I to však svědčí o skutečnosti, že v této své lublaňské fázi se Plečnik dále ke katolicismu hlásí a osobně ho prožívá – ale fakticky se odpoutává od jeho současného vývoje, od jeho současných impulsů i problémů. Církevní dění nesleduje, pokud se přímo netýká jeho uměleckých projektů (viz případy sporů, které se v hierarchických kruzích vedly o kostel v Šišce či o další stavby). Z „umělce, který patří ke katolickému milieu“, z „katolického umělce“ se tak Plečnik ve své „splendid isolation“ čím dál více stává „umělcem, který je katolík“.

### Plečnikovo místo: pokus o odpověď

Plečnikovy náboženské a společenské názory i sítě jeho vztahů s kulturními osobnostmi jsou tu zkoumány prvotně proto, aby pomohly lépe osvětlit pozadí jeho výtvarné tvorby. Leč, sama jeho výtvarná tvorba může také druhotně posloužit jako metafora k objasnění podstaty jeho duchovního profilu.

Neboť Plečnikova architektura je sice ve své intenci hluboce tradicionalistická, pracující se starými motivy a styly, ba „palladiánská“.<sup>19</sup> Avšak na rozdíl od obvyklých neoklasicistů, tradicionalistů a dekorativistů Plečnik vše přizpůsobuje své individuální, ostře subjektivní vizi. Se starými prvky nakládá ne podle pravidel oněch světů, z nichž byly vzaty, nýbrž podle své vlastní vnitřní estetiky.

Příkladem může být lublaňské Žale, které je sice jako celek založeno na antikizující, sloupové a chrámové obraznosti, ale konkrétní formy jednotlivých rozlučkových kapliček jsou voleny naprosto napříč styly antického kulturního světa (řecký chrámek, římské lázně, etruský tumulus...), ba i mimo něj (turecký kiosk). Ještě mnohem lepším příkladem je však kostel ve vsi Bogojina. Zde Plečnik přetvořil jednotlivé klasické prvky do naprosto neklasického, ba „manýristického“ celku: dvoulodí je výrazně a záměrně nesouměrné; dórské sloupy mají poměr 1 : 4 místo 1 : 8 a působí tudíž neuvěřitelně hmotně a těžce; sloupky při zdích nesou arkády. Antikizující struktura je navíc doplněna citacemi ze zcela jiného kontextu (věž bogojinského kostela je doslovně převzata z věže renesančního Mydlářovského domu v Chrudimi) a zkombinována s místním folklórním uměním (keramické talíře na kazetovém stropě a džbánečky na hlavním oltáři!).<sup>20</sup> Tento přístup

<sup>19</sup> K paralele Plečnik-Palladio viz závěr monografie Krečič 1992.

<sup>20</sup> Za tuto analýzu, provedenou přímo na místě, vděčím Aleši Rolečkoví.



Plečnikovo volné kombinování antiky a folklóru – interiér kostela v Bogojině.  
Foto M. C. Putna, 2011.

je možno hodnotit buď jako „chybu“, jako deformaci použitých prvků a jako stylou svévoli – anebo naopak, jako originální osobní koncept.

A tak je tomu i s Plečnikovým duchovním světem. Prvotně vychází ze souboru názorů příznačných pro katolické milieu ve Slovinsku a poté ve Vídni. Katolicismu zůstává osobně věren až do smrti. Leč, ukáže se, že je schopen tuto věrnost katolickému prostředí zkombinovat s trvalým nadšením pro Masaryka. Dokáže to díky tomu, že si z Masarykovy soustavy názorů vybírá ty, které mu konvenují – a ty ostatní si interpretuje po svém nebo je prostě ignoruje. Příznačná je tudíž reprodukce Plečnikova výroku o Masarykovi, předneseného před lublaňskými žáky: „Masaryk je velik, globok filozof. Ne veruje sicer, da je Jezus Bog, trdipa, da je to največji človek vseh časov in narodov“ (Lenarčič 1998: 23). Příznačný je i způsob, jakým Plečnik používá Masaryka v dopisech – vedle svatého Augustina či Marka Aurelia, jako jednu z mnoha nadčasových autorit, jako zdroj univerzálně platných sentencí: „Masaryk je rad rekel: misliti in domisliti“ (Štrukelj 2002: 98).

Ne dosti na tom: Plečnik je ve skutečnosti schopen stejně individuálně, ba selektivně nakládat i se samotným katolicismem. Ne že by něco z katolických dogmat či z církevní praxe zpochybňoval. Aktivně však reflektuje jen to, co konvenuje jeho představám o katolicismu coby nadčasové, neměnné, vznešené veličině a konstantě duchovní estetiky – viz vzkaz pro sochaře Pešana, „že byl Kristus Pan aristokrat a žádný demokrat (aby mluvil po lidsku). (...) Kristusa pana se člověk také boji – boji proto, že je On tolik nesmirne krásny – proto Ho také miluje“ (Horský 2011: 51). Naopak konkrétní církevní dění a spory v podstatě ignoruje. I proto zahazuje směrem do minulosti vnitřní tenze slovinského katolicismu. I proto si nevšímá tenzí, které v něm probíhají v současnosti, vlastně kolem něj. Zřejmě i proto se ovšem také mine s „křižarstvem“ – aby se vyhnul konfliktu, který je v katolickém milieu provází (tak jako se v Praze zcela vyhnul všemu, co souviselo s konfliktní Katolickou modernou). A proto si nepovšimne, že „křižarstvo“ hlásá jako teoretický postulát právě tento odstup od toho, co se jim jeví jako klerikalismus – právě moderní, individuální přístup umělce-křesťana a vůbec člověka-křesťana ke světu i ke katolickému milieu, nazývají to „křesťanským expresionismem“, „křesťanským existencialismem“ či „personalismem“ (Vodnik 1983). „Křižarstvo“ hlásá to, co Plečnik svým dílem fakticky koná – aniž si to ono nebo on uvědomí.

A v tomto smyslu lze znovu rozumět Plečnikově tvorbě jako podobenství. V tomto smyslu je totiž jeho nejvýraznějším, nejgeniálnějším dílem jeho vlastní dům – totální umělecké dílo, vytvořené ze struktury celkem obyčejné předměstské vilky, doplněné ovšem o arciromantický a arciindividualistický motiv „věže“<sup>21</sup> a naplněné jednak vlastnoručně navrženým nábytkem, sloužícím jen a jen specifickým potřebám svého tvůrce, a jednak starými předměty, antikvitami, fragmenty posbíranými jako pozůstatky jiných, zaniklých celků a probuzenými k novému životu v novém kontextu. Tento nový život a nový kontext jim však neskýtá žádný ideologický systém, ať starý či nový, nýbrž jen a jen sama tvořivá, mezi starým a novým rozklenutá osobnost.

---

<sup>21</sup> Plečnik píše už roku 1908, že sní o tom, že bude jednou bydlet ve věži – viz Prelovšek – Vybíral 2001/2002: 259.



**MARTIN C. PUTNA** je literární a kulturní historik, specializuje se na vztah kultury a náboženství. Vystudoval filologii a teologii, v roce 1998 se habilitoval ze srovnávací literatury. Od roku 1992 vyučuje na Karlově univerzitě (do roku 2006 na Filozofické fakultě, poté na Fakultě humanitních studií). V letech 2004–05 byl zastupujícím profesorem na univerzitě v Řezně v Bavorsku, 2007–08 pobýval v rámci Fulbrightova badatelského programu na Boston College v USA. Spoluzaložil revue *Souvislosti* a Českou křesťanskou akademii. V poslední době vydal např. monografie *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity* (Praha 2010) a *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945* (Praha 2010) a další knihy původní či překladové. Kontakt: mcputna@email.cz

### Použité prameny a literatura

Plečnikova Zbirka, Ljubljana – korespondence přijatá

- Běhalová, Věra (ed.). 1996. „Alice Masaryková – Plečnik – Hrad.“ Pp. 81–87 in Zdeněk Lukeš – Daman Prelovšek – Tomáš Valena (eds.): *Josip Plečnik – architekt Pražského hradu*. Praha: Správa Pražského hradu.
- Benešová, Klára – Kubínová, Kateřina (eds.). 2007. *Emauzy. Benediktinský klášter v srdci Prahy*. Praha: Academia.
- Beniston, Judith. 1998. *Welttheater. Hofmannsthal, Richard von Kralik, and the Revival of Catholic Drama in Austria, 1890–1943*. London: W.S. Maney and Son.
- Berglund, Bruce R. 2007. „Demokratický Hrad jako posvátný prostor. Náboženství a ideály o obnově Pražského hradu.“ *Souvislosti* 2007/3: 208–221.
- Bitnar, Vilém. 1941. *Inferiorita české literatury katolické*. Praha: V. Petr.
- Borecký, Vladimír. 1999. *Zrcadlo obzvláštního. Z našich mašibů*. Praha: Hynek.
- Cajnkár, Stanko. 1976. *Franc Saleški Finžgar in njegova doba*. Celje: Mohorjeva družba.
- Čapek, Karel. 1947. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Čin.
- Čechurová, Jana. 2002. *Čeští svobodní zednáři ve XX. století*. Praha: Libri.
- Dolinar, France – Mahnič, Jože – Vodopivec, Peter (eds.). 1993. *Cerkev, kultura in politika 1890–1941*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Finžgar, Fran S. 1957. *Leta mojega popotovanja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gerl, Hanna-Barbara. 1985. *Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Gostiša, Lojze (ed.). 1968. *Architekt Jože Plečnik 1872–1957. Katalog ob spominski razstavi*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Grabrijan, Dušan. 1968. *Plečnik in njegova škola*. Maribor: Založba Obzorja.
- Hamannová, Brigitte. 1999. *Hitlerova Vídeň. Diktátorova učednická léta*. Praha: Prostor.
- Hanisch, Ernst. 1977. *Die Ideologie des politischen Katholizismus in Österreich 1918–1938*. Wien – Salzburg: Geyer.
- Horský, Jiří a kol. (eds.). 2011. *Nejměňte me nikdy... Dopisy Josipa Plečnika Alexandru Titlovi 1919–1947*. Praha: Přátelé Prahy 3.

- Chovančíková, Irena (ed.). 1995. *Náboženská dimenze Masarykova myšlení*. Hodonín: Masarykovo muzeum.
- Janežič, Stanko (ed.). 1989. *Dom in Svet 1888–1988. Zbornik ob stoletnici*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kralik, Richard von. 1909. *Die katholische Literaturbewegung der Gegenwart*. Regensburg: J. Habel.
- von Kralik, Richard – Schlitter, Hans. 1912. *Wien. Geschichte der Kaiserstadt und ihrer Kultur*. Wien: Adolf Holzhausen.
- Krebelj, Marija. 2007. *Navdih večnega. Duhovni portret Jožeta Plečnika*. Ljubljana: Družina.
- Krečič, Peter (ed.). 1985. *Plečnik in jaz. Pisma Jožeta Plečnika Antonu Suhadolcu. Suhadolčevi spomini na Plečnika*. Trst: Založništvo tržaškega tiska.
- Krečič, Peter. 1992. *Jože Plečnik*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kreitmaier, Josef. 1921. *Beuroner Kunst. Eine Ausdruckform der christlichen Mystik*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kunštát, Miroslav. 1988. „Podněty beuronské školy pro české umění na sklonku 19. století.“ Pp. 363–366 in *Povědomí tradice v novodobé české kultuře*. Praha: Národní galerie.
- Lenarčič, Vinko. 1998. *Spomini na Plečnika*. Ljubljana: Accordia.
- Lenard, Leopold. 1910. „Martin Živkovič: Die Slawen, ein Urvolk Europas“ (rec.). *Dom in Svet* 23, 1910, 2: 93.
- Lukeš, Zdeněk – Prelovšek, Damjan – Valena, Tomáš (eds.). 1996. *Josip Plečnik – architekt Pražského hradu*. Praha: Správa Pražského hradu.
- Luthar, Oto (ed.). 2008. *The Land Between. A History of Slovenia*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Macura, Vladimír. 1995. *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*. Praha: H+H.
- Marek, Pavel. 2003. *Český katolicismus 1890–1914*. Olomouc: Gloria Rosice.
- Masaryk, Tomáš G. 1925. *Světová revoluce*. Praha: Orbis + Čin.
- Natter, Tobias G. – Hollein, Max (eds.). 2005. *Die Nackte Wahrheit. Klimt, Schiele, Kokoschka und andere Skandale*. München – Berlin: Prestel.
- Omahen, Janko. 1976. *Izpoved*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ossinski, Jutta. 1993. *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*. Paderborn – München: Ferdinand Schöningh.
- Petrbok, Václav. 1997. „Čelakovský a Krajinci, Korutanci a Ilyrové s hrabětem Auerspergem“. *Souvislosti* 1997/1: 105–112.
- Pogačnik, Jože. 1934. „Das katholische Schrifttum der Slowenen“. Pp. 311–315 in *Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Prelovšek, Damjan. 1998. *Plečnikova sakralna umetnost*. Koper: Ognjišče.
- Prelovšek, Damjan. 2003. *Josip Plečnik. Život a dílo*. Šlapanice: ERA.
- Prelovšek, Damjan – Vybíral, Jindřich (eds.). 2001–02. *Kotěra / Plečnik: Korespondence*. Praha: VŠUP.
- Putna, Martin C. 1997. „Slovinské podněty v české katolické kultuře“. *Souvislosti* 1997/1: 113–121.

- Putna, Martin C. 1998. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha: Torst.
- Putna, Martin C. 2010. *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945*. Praha: Torst.
- Schorske, Carl E. 2000. *Videň na přelomu století*. Brno: Barrister and Principal.
- Siegfried, Klaus-Jörg. 1979. *Klerikalfaschismus. Zur Entstehung und sozialen Funktion des Dollfussregimes in Österreich. Ein Beitrag zur Faschismuskritik*. Frankfurt am Main – Bern: P. D. Lang.
- Skilling, H. Gordon. 2001. *Matka a dcera. Charlotta a Alice Masarykovy*. Praha: Gender Studies.
- Slane, Mitja. 2003. *Kirche und Nation. Die slowenische nationale Frage und der Katholizismus bis zum 1. Weltkrieg*. Klagenfurt – Ljubljana: Mohorjeva družba.
- Stele, France. 1967. *Arh. Jože Plečnik v Italiji 1898–99*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Štrukelj, Elizabeth Petruša (ed.). 2002. *Pisma Jožeta Plečnika Emiliji Fon. Prijateljstvo je najvišja oblika ljubezni*. Ljubljana: Rokus.
- Trstenjak, Anton. 1993. „K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem.“ Pp. 96–104 in France Dolinar – Jože Mahnič – Peter Vodopivec (eds.): *Cerkev, kultura in politika 1890–1941*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Vodnik, France. 1983. *Misli in presoje*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Žunkovič, Martin. 1910. *Die Slawen, ein Urvolk Europas*. Kramsir.
- Žunkovič, Davorin. 1933. *Závěr českého sporu o Rukopisy*. Brno.