

dí, že Formánková a Rytířová text pouze „sestavily“, přece však i sestavitel na sebe bere de facto odpovědnost editora alespoň pokud jde o technické parametry, jako je otázka, zda bude za textem bibliografie či nikoliv, a podle jakého jednotného modelu budou bibliografické údaje uváděny. Nedostatečná je i úprava jazyková, zejména (ale nejen) v interpunkci zůstalo v textu poměrně dost chyb, nejzávažnější je opakovaný špatný přepis jména jedné z prvních feministek, Olympe de Gouges (v 1. kapitole opakovaně psáno „Gouche“). Jistou nejednotnost diskursu myslím nelze přímo kritizovat s ohledem na skutečnost, že se v autorském týmu sešli lidé s velmi různou odbornou praxí i různou autorskou zkušeností; některé texty jsou tak spíše přehledovou sumarizací předchozích výzkumů, jiné vycházejí bezprostředně z výzkumné práce či feministické praxe – některé z těchto jsou velmi dobře dokumentované a konkretizují daný problém na vhodně zvolených příkladech (např. Lišková, Huňková, Skřivánková, Šmídová). Nejproblematictější se mi však jeví název celého díla, který je skutečně velmi ambiciózní – představit ABC jakékoliv discipliny je název téměř sebevražedný, poněvadž vše, co v daném ABC – a jak jinak vnímat ABC než jako „základ“ – obsaženo není, je tak zatlačeno do pozic DEF, ne-li ještě dále. Což je problematické pojetí, zejména proto, že vytváří (i když zřejmě bezděčně a nezáměrně) hierarchii důležitosti feministických témat. Je-li ABC selekcí, a jinak to ani nelze pojmut, představila bych si obsahlou encyklopedii, obsahující daleko více témat, která k feminizmu nedílně patří, a která zde nejsou uvedena vůbec; jmenujme jen např. téma feminizmu v literatuře, což je obzvláště těžko představitel-

né jako DEF-Z, když mnohé feministické teorie vznikly právě na půdě literární vědy (zejména francouzský poststrukturalistický feminizmus, např. autorky Julia Kristeva, Hélène Cixous, Luce Irigaray, nebo teorie postkoloniálních studií – Gayatri Chakravorty Spivak, a další); vedle literární vědy jsou to také témata jako gender ve školství, gender a media, gender a politika, gender a náboženství ne pouze v zúžení na křesťanství, gender v multikulturní perspektivě, a další. Kdyby tedy text nesl skromnější, ale přesnější pojmenování, jako např. „Kapitoly z feminizmu“ – což, připouštím, je ovšem jako název méně elegantní a přitažlivé, nebylo by mu z koncepčního hlediska co vytknout. Takto bohužel obsah textu neodpovídá plně jeho názvu.

Přes tyto nedostatky je *ABC feminizmu* knihou průkopnickou a nesporně velmi užitečnou, zejména proto, že oslovuje širší čtenářskou obec a že seriózním a fundovaným způsobem rozšiřuje obecné povědomí o některých aspektech feministického myšlení.

Blanka Knotková-Čapková

**Frank Fätkenheuer:
LEBENSWELT
UND RELIGION,
Mikro-historische
Untersuchungen an Beispiel
aus Franken um 1600,
(Veröffentlichungen des
Max-Planck-Instituts für
Geschichte, Band 198)
Vandenhoeck & Ruprecht,
Göttingen 2004**

Recenzovaná práce organicky navazuje na řadu studií, jež se v prostředí německých humanitních věd doposud věnovaly sociálním a kulturním dopadům reformace a protireformace. Pro širší (než jen úzce dějzpytecký) čtenářský okruh považují za vhodné upozornit předně na dva základní rysy Fätkenheuerovy knihy, jímž se zároveň budu v následujícím textu věnovat: je to (1.) otázka, do jaké míry lze *teoreticky pojednané makroprocesy* (jde konkrétně o proces *konfesionalizace*) ověřovat *mikrohistorickým studiem*. S tím souvisí (2.) Fätkenheuerův zájem o *rozbor egodokumentů*.

Proces konfesionalizace je, jak ukazuje Frank Fätkenheuer (krom toho, že rozebírá teorii tohoto procesu a podává přehled dosavadních bádání o něm, s. 11–37), vymezován takřka výlučně v německém dějepiseckém prostředí (s. 24) a to kupříkladu (a. 11) jako mocenské úsilí, vystupňované zejména v období mezi lety 1525–1648, aby vše v sociální i soukromé sféře bylo určováno a prostoupeno náboženskými, ba co více: konfesionálními otázkami (např. Harm Kluetting či Heinz Schilling). Fätkenheuer mluví o *konfesionalizačním paradigmatu*, o *klíčovém konceptu*, jehož se užívá jako *makroanalytického výkladového prostředku*. Považuje je za blízké teoriím procesu *modernizace a sociální disciplinace* (s. 23). V této souvislosti je určitou měrou překvapivé, že Fätkenheuer nechává stranou své pozornosti studie některých autorek a autorů, kteří v rámci svého historicko-antropologického zaměření či zaměření na dějiny lidové kultury a v rámci určité inspirace sociologií Norberta Eliase zformulovali teze či teorie s konfesionalizačním schématem se v mnohém překrývající. Na mysli mám kupříkladu

van Dälmenovy úvahy o procesu *zcírkevňování* (Verkirklichung) sexuálního chování a uzavírání sňatků, potvrzené některými případovými studii (např. pro Basilej 16. a 17. stol. Susanna Burghartz, pro Anglii téže doby Peter Laslett a celkově pro západoevropskou oblast André Burguiere), či Schindlerovy studie o *disciplinaci karnevalu*.¹ Fätkenheuer považuje konfesionalizační schéma za teorii makroprocesu, kterou je zapotřebí falsifikovat a přezkoušet mikrohistorickým *bádáním* (s. 31–32). Tento postoj a jeho následné převedení do badatelské praxe je, domnívám se, významným rysem Fätkenheuerovy práce. Je to prvek inspirativní a vlastně stále ještě inovativní nejen v samotném německém dějepisectví. Tím více by mohl být vzorem pro české dějepisecké prostředí. V něm jsou ještě poměrně hojně zastoupeny práce, jež na jedné straně teoreticky pojednávají procesy či struktury substancionalizují a nahlíží je jako nadindividuální skutečnosti (souvisí to i se sklonem některých autorů zaměřovat teorii za ideologii,

¹ Richard van Dülmen, *Gesellschaft der frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*, Wien – Köln – Weimar 1993, s. 216–233; Norbert Schindler, *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1992, 121–172.; Peter Laslett, *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*, Wien – Köln – Graz 1988, s. 192–193.; Susanna Burghartz, *Jungfräulichkeit oder Reinheit? Zur Änderung von Argumentationsmustern vor dem Basler Ehegericht im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), *Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung IV.*, Frankfurt a. M. 1992, 13–40; André Burguiere – Christiane Klapisch-Zuber – Martine Segalen – Francois Zonabend, *Geschichte der Familie, Band 3: Neuzeit*, Frankfurt a. M. – New York 1996, s. 142–169.

jak o tom mluví Miloš Havelka),² na straně druhé se pak jen mechanicky hromadí fakta bez podrobnějšího promýšlení jejich vztahu k deklarovaně užitým teoriím.

Otázkou určující ráz Fätkenheuerovy studie je, jakou explikativní hodnotu má makroanalytická konfesionalizační teorie (byť ji uznává jako vhodný výchozí koncept) vůči individuálním životním světům dějinných aktérů. *De*-konstrukce obecné (makroanalytické) kategorie konfesionalizace je předpokladem, soudí Fätkenheuer, pro *re*-konstrukci historických individuálních životní světy (s. 47). Odvolává-li se Fätkenheuer při tom na podněty vycházející mj. z historické antropologie, pak nutno uznat, že jeho stanovisko vskutku souzní s *Medickým* hledáním opory v metodách *Geertzovy* kulturní antropologie, aby dějepisec nepřeváděl ihned „cizí“ (tj. bohatost významového pole aktérovy kultury) na jemu „známé“ (tj. na teorie procesů a struktur).³ Řešení otázky, nakolik konfesionalizační úsilí vskutku zasáhlo do individuálních životních světů (*Lebenswelt*), však vyžaduje vyjasnění klíčových pojmů. Fätkenheuer tak (a) odmítá holistické pojetí životního světa *Husserlova* ražení i snahy vytvářet jeho obraz coby univerzální struktury zakládající veškerou každodennost (na způsob pojetí životního světa u *Alfreda Schütze*). Badatelské uchopení životního světa dějinného aktéra chápe jako rekonstrukci jeho specifických způso-

bů vnímání a zakoušení světa (*die Rekonstruktion der spezifischen Wahrnehmungen und Erfahrungen*, s. 14)⁴ a popřípadě také jako rekonstrukci jeho začlenění do sociální sítě (s. 15). Zároveň (b) Fätkenheuer upozorňuje, že není vhodná představa, jakoby konfesionalní orientace měla vstupovat do všech oblastí (byť to bylo cílem mocenského úsilí) životního světa či všedního dne dějinného aktéra. Právě naopak. Z hlediska teoretického pojednání dějinného aktéra je nutno připustit, že v rozmanitých kontextech byla náboženská identita různě silná. Fätkenheuer užívá konceptu *multiplicitní identity* (*Andrew J. Weigert*) dějinného aktéra (s. 17). Tento koncept, upomínající mj. starší, *Simmelovou* sociologii snad motivované, úvahy *Ernsta Troeltsche* o pozici jedince v rámci duchovního rázu doby,⁵ by mohl být poučný i pro české dějepisce, jednak proto, že se v něm stále ještě setkáváme s některými studii, jež spoléhají na možnost vymezit aktérovu identitu jednoznačně kupříkladu buď jen jeho národním, nebo pouze jeho třídním určením, jednak také proto, že nejednou činíme závěry o povaze zbožnosti lidí té či oné doby na základě prame-

² Miloš Havelka, *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989*, Praha 2001, s. 9.

³ Hans Medick, „*Misionare in Ruderboot?*“ *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: Alf Lüdtke (Hrsg.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt a. M. – New York 1989, s. 48–84, zejména s. 59–61.

⁴ Frank Fätkenheuer se tímto pojetím životního světa (*Lebenswelt*) výrazně přibližuje či až překrývá s pojetím kultury a základních životních zkušeností (*Elementarerfahrungen*), s nímž operují někteří autoři hlásící se k historické antropologii. Srov.: Gert Dressel, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien – Köln – Weimar, 1996, s. 160 a 166–175.

⁵ Troeltsch mluví o tom, že jedinec nežije v jednom monisticky pojednatelném „kruhu“ (*Kreis*), nýbrž v mnohých kruzích (rodina, přátelství, třída, stav, církev a pod.), z nichž každý má svůj vlastní „etický duch“ (*ethischer Gemeingeist*). Srov.: Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, s. 52–54.

nů, v nichž se ke slovu dostávali (možná) především ti aktéři, kteří výrazněji akcentovali náboženské prožívání světa (pro dobu 17. a 18. století pro české prostředí kupříkladu poměrně běžně užívané výsledkové protokoly tajných nekatolíků).

Jednu z cest, jimiž lze badatelsky proniknout do individuálních životních světů, spatřuje Fätkenheuer v mikrohistoricky založeném rozboru *egodokumentů* (teoreticky rozebírá na s. 34–48). Na tomto místě není dostatek prostoru k úvahám, zda mikrohistorickému výzkumu patří „vlastní epistemologická hodnota“ (Fätkenheuer, s. 34),⁶ či zda může být nějakou obdobou *histoire totale* v malém.⁷ Významné však je – a upozorňuje na to také Fätkenheuer –, že mikrohistorii lze sice považovat za produktivní kritiku makroanalytických přístupů tam, kde posiluje odmítavé stanovisko vůči sklonům k substancialistickému pojetí procesů a struktur. Mikrohistorie však není – nebo by alespoň rozhodně neměla být – odmítáním teorií vůbec a odmítáním obecných kategorií jako pojmových nástrojů uchopení studované skutečnosti.

Egodokumenty (Fätkenheuer užívá především *deníky*, jak bude ještě níže na příkladu ukázáno) však namnoze neumožňují přímý přístup k *intencionalitě* sociálních jednání dějinného aktéra (s. 28). Nejen, že autor egodokumentu namnoze podléhá literárním normám a konvencím, ale nejednou zřetelně podstatné věci ponechá-

vá nesděleny, nezapsány (s. 42).⁸ To však rozhodně neznamená, že by Fätkenheuer chtěl resignovat na intencionální povahu sociálních jevů a že by pro obtíže s přímou badatelskou dostupností aktérova způsobů vnímání a zakoušení světa chtěl z egodokumentů „vyloupnout“ jen jakési „faktuální výpovědi“ tak, jak to nedávno proklamovali v českém dějepisectví Jana Machačová a Jiří Matějček.⁹ Fätkenheue-

⁸ Pročteme-li ostatně kupříkladu autobiografické texty českých nekatolických exulantů 18. stol., editované *Editou Štěříkovou*, narazíme v nich jak na líčení vlastního osobnostního přerodu v duchu pietistické akcentace znovuzrození, tak na „konfesijní“ sebeidentifikaci skrze četbu náboženských knih (jak o tom mluví např. *Marie-Elizabeth Ducreux*), tak konečně na líčení toho, jak v osobní krizi nenapomáhaly běžné prvky katolické zbožnosti (účast na pouti). Jak ale rozhodnout, zda jde vskutku o plně uvědomovaný postoj aktéra, nebo o uplatnění určité literární formy, či o do určité míry automaticky užité kulturní vzorec sloužící k zmechanizované sebetematizaci? Srov.: Marie-Elizabeth Ducreux, *Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in: Literární archiv, ročník 27, Česká literatura doby barokní, Památník národního písemnictví Praha 1994, s. 61–87; Edita Štěříková, *Běh života českých evangeliků v Berlíně v 18. století*, Praha 1999, například Jílkovi a Ostrých, s. 348–356 a 429–434.

⁹ Jana Machačová – Jiří Matějček, *K metodologii historiografie: teorie, metody a výsledky výzkumu vzorů chování v 19. století a takzvané mentality*, in: Marie Koldinská – Alice Velková (vyd.), *Historik zapomenutých dějin. Sborník příspěvků věnovaných prof. dr. Eduardu Maurovi*, Praha 2003, s. 33–41. Způsob, jímž tito autoři nakládají s egodokumenty, je v určitém smyslu kuriózní. Zatímco historičky a historici Fätkenheuerova ražení studují egodokumenty, aby jejich pomocí získali představu o plnosti a rozmanitosti způsobů prožívání dějinného aktéra a eliminovali tak vlastní badatelské „oslepení“ velkými teoriemi, Machačová s Matějčkem snahou rozlišit v egodokumentech „faktuální výpovědi“ od ostatního obsahu vlastně – řečeno

⁶ K tomuto problému: Jan Horský, „*Duch doby*“ v českém dějepisectví a francouzský *dějepis mentalit*, in: Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002–2003 (vyd. Antonín Kostlán a Markéta Devátá), Praha 2003, s. 235–252, zejména s. 247–251.

⁷ Kritiku takového přesvědčení srov. v.: Gert Dressel, *Historische Anthropologie...*, c. d., s. 249.

rovým cílem je, jak říká, *rekonstruovat aktérovu myšlenku* skládáním jednotlivých, z vlastních svědectví aktérů vzatých tématických kamínků mozaiky (s. 219).

Samotné prověřování konfesionalizační teorie je postaveno na rozboru egodokumentů (zejména deníků) sedmi osob katolického či luterského vyznání, počínaje Adamem Kahlem, jenž – sám navenek katolík, přece však vnitřně „starokatolicky“ orientovaný a až sympatizující s evangelickou naukou – byl úředníkem würzburškého rekatolizačního biskupa Julia Echterera (1573–1617), přes obchodníky a řemeslníky až po luterské faráře (příklad Thomas Wirsing – podrobněji viz níže), Vedle egodokumentů zohledňuje Fätkenheuer i jiné prameny, jež mu umožňují mikrohistoricky studované jedince začlenit do „sociální sítě“. Podaří se mu tak kupříkladu sledovat okruh lidí, kteří vystupují jako kmotrové a kmotry při křtu dětí Adama Kahla. Jsou mezi nimi i luteráni (s. 86). Poměření konfesionalizační teorie s rozbohem životních světů sedmi postav ukazuje její jednostrannost a nesprávnost snah vyvozovat kvalitu konkrétních dějinných jevů a prožitků historických individuí jednostranně z jakési logiky konfesionalizačního procesu. O Juliem Echterem intenzivně rekatolizovaném Würzbutgu ještě dlouho v poslední čtvrtině 16. století platí, že v něm konfesijní rozdíly nepředstavovaly v běžném životě nepřekonatelná rozhraní (luterští kmotrové při křtech katolických dětí, náboženský exulant, luterán a kupec Balthasar Rueffer vede z exi-

lu ve Schweinfurtu za pomoci svých synů ve Würzburgu dále svou firmu, s. 106–107). Příklad Thomase Wirsinga, luterského pastora ze Sinbronnu v 2. polovině 16. století, ukazuje, že předpoklady konfesionalizačního a sociálně disciplinačního nátlaku vyšších sociálních vrstev (vedení luterských církví, států) na nižší, jehož podstatnými vykonavateli měli údajně být faráři (s. 187–194), jsou velmi zjednodušené, ne-li neadekvátní.

Deníky Thomase Wirsinga (jejichž zpracování Fätkenheuerem chci, jako příkladu, věnovat následně větší pozornost) ukazují nejen jeho značnou dovednost žít se svou obcí v kompromisu a neriskovat tak otevřené konflikty (s. 236–237), nýbrž přímo – jak zdůrazňuje Fätkenheuer – jeho ochotu vstupovat v záležitostech svých farníků do konfliktu s církevní vrchností. Příkladem budiž jeho snaha vyjednat možnost sňatku snoubencům, kteří byli navzájem v druhém stupni příbuzenství a to přesto, že právě prosazovaný církevní řád prohluboval zákazy týkající se incestu. Thomas Wirsing byl nejen ve svém deníku ochoten souhlasit s míněním svého kolegy, že takový sňatek nezakazuje Písmo a tudíž by se nemuselo na striktnost zákazů v církevním řádu hledět, ale ve věci oněch snoubenců vedl i jednání (která by bylo možné považovat za přímo protichůdné konfesionalizačním a disciplinačním snahám, s. 328–329). Ač bychom mohli předpokládat, že fara by měla být příkladem obci, z Wirsingových deníků vyplývá například, že jeho čeleď v době bohoslužeb většinou nebyla v kostele, ale pracovala na poli či v domě (s. 221–222). V kritické situaci nemoci své dcery je Wirsing ochoten, podle Fätkenheuera hodnocení, sáhnout k magickým praktikám vycháze-

se svrchu citovanou statí Medickovou – převádějí „cizí“ na „známé“, tj. selektují ve smyslu jakési – snad jen implicitně přítomné – teorie o objektivních (faktuálních) a subjektivních (nezajímavých) obsazích lidského prožívání skutečnosti.

jícím z lidového náboženství (s. 227–229 – nutno však poznamenat, že Fätkenheuerovo hodnocení je možná v tomto případě nadnesené, Wirsing své dceři opatřil nějaký léčivý „kořen“, jenž měla patrně nosit zavěšený na krku).¹⁰ To vše vede Fätkenheuera k závěru, že Tomas Wirsing, jenž po čtyři desetiletí spravoval luterskou faru v Sinbronnu, rozhodně není hodnotitelný jako nějaký konfesionalizační horlivec (s. 277). Wirsingovy deníky jsou ostatně zajímavé i z jiných hledisek sociálních či kulturních dějin. Z hlediska *Gender History* jsou zajímavé záznamy, týkající se jeho manželky Elisabethy (s. 223–231). Její role, jak upozorňuje Fätkenheuer, se rozhodně neomezovala jen na vnitřní svět domácnosti (s. 223), Elisabeth reprezentovala faru i navenek, nezřídka vystupuje jako kmotra sinbronnských dětí, prostředkuje někdy mezi svým manželem a jeho obcí a nadto z Wirsingových záznamů lze vyčíst, že oba manželé společně rozhodovali ve věcech svých dětí (s. 225). K Fätkenheuerovu upozornění, že takový obraz příliš neladí s míněním *Gender History* o podřízeném postavení manželky v tradiční společnosti, lze snad ještě dodat, že ráz Wirsingových záznamů o životě a roli Elisabethy je v napětí vlastně i s dobovými luterskými postilami, v nichž často vystupuje motiv hlavy rodiny, otce jako biskupa v domě, jehož autoritě má být vše strikt-

ně podřízeno.¹¹ Ve Wirsingových denících dále nalezneme projevy jeho antisemitismu (s. 220), dozvíme se, že když se mu do rukou dostala záměrně horšená mince, neváhal jí použít a do nevýhodné, ba až riskantní situace vystavit jednoho ze svých farníků (s. 220–221), či o tom, že se v luterském kostele uzavíraly obchodní smlouvy (s. 221) a pod.

Odhlédneme-li od konkrétního obsahu, považuji za vhodné upozornit na obecnější metodický význam recenzované knihy. Je instruktivní výzvou, abychom obecné teorie sociokulturní proměny (byť třeba i vznikly na základě určitého zobecnění z řady případových studií) nebrali jako objektivně rozpoznané pravdy o vývojových procesech substancionální povahy, nýbrž vždy jako pravda badatelsky významné, přece však jen pouhé pojmové nástroje, jejichž pomocí se snažíme konstruovat rozumivé obrazy co nejadekvátněji vůči konkrétním dějinným situacím. Vždy je nutné se tázat, zda je ta či ona teorie ještě produktivním nástrojem „čtení“ dějin, nebo se v našich rukách proměnila v zaslepující kritérium výběru domněle „podstatných“ pramených zpráv z množství údajně „nepodstatné“ dobové příměsi.

Jan Horský

¹¹ Srov. např. rozbor v: Renate Dürr, *Mäde in der Stadt. Das Beispiel Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. – New York 1995, s. 54–107. Znovu se tak potvrzuje nutnost opatrnosti při interpretaci. Kázání zajisté nabízelو farářům i obci určitý vzorec vnímání světa. Nesmíme však předpokládat, že tento vzorec byl vždy přijat a uplatňován. Sám Luther ostatně připisuje roli apoštolů, biskupů a farářů, kteří mají v domě dětem a čeledi zvěstovat evangelium jak otcovi, tak matce. Srov. o tom více: Andreas Gestrich – Jens-Uwe Krause – Michael Mitterauer, *Geschichte der Familie*, Stuttgart, 2003, s. 372.

¹⁰ Věc se sice může vymykát weberovské představě o odkouzlujícím vlivu reformace, avšak vzhledem ke značné oblibě proroctví, astrologie (rovněž u Tomase Wirsinga, s. 277), magie a pod. na přelomu 16. a 17. století, Wirsingovo sáhnutí po „kořenu“ v situaci, kdy nepomáhaly veřejné modlitby, se patrně nikterak nevymykalo tehdy běžně rozšířené praxi. Nadto nevíme o jakou šlo rostlinu. Vše mohlo mít i ryze prakticistní povahu lidového bylinkářství.