

„Mystika“ a „magie“

Úvaha o možnostech uplatnění kulturně dějinné klasifikace v dějezpytné práci

Jan Horský

Od 80. let se objevují studie, které se snaží propojit postupy etnologie, kulturní antropologie a historiografie. Nejednou se v nich však objevuje nemalý sklon k zjednodušujícímu pohledu, jenž se předně projevuje snahou vyložit evropský kulturní vývoj historických dob odkazem na schéma kulturního vývoje, odvozené studiem přírodních kultur. Příkladem může být snaha „čist“ evropskou reformaci 16. století pomocí kulturní antropologií odvozeného obecného schématu *vyprazdňování symbolů* a jeho *sociálních důsledků* (Clifford Geertz), o němž uvažuje Peter Burke.¹ Chci na příkladu z dějin českého náboženského myšlení poukázat na potřebu vyvarovat se zbrklosti při uplatňování obecných schémat na konkrétní látku a nutnost uchránit se před snahou o jednoznačné vyznění našeho výkladu. Půjde o možnost uplatnění již starší teorie o „odčarování světa“ a o pojmy „mystika“ a „magie“ a jejich užívání jako kategorií kulturně dějinné či historicko-sociologické klasifikace.

* * *

Výchozí rozlišení:

(I.)

V dějinách myšlení (v dějinách pojmů či idejí) se dějezpyt snaží rozkrýt jak obsahy vědomí minulých dob, tak i určitá (pro samotnou studovanou dobu) nevědomá propojení mezi jednotlivými obsahy vědomí.

V prvním případě (1.) jde o řešení, řekněme, „febvrovské“ otázky, jak se

¹ Burke, P.: Historiker, Anthropologen und Symbole. In: Habermas, R. – Minkmar, M. (Hrsg.): *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*. Berlin 1992, s. 21–41.

badatelsky dostat do vědomí lidí minulých dob. V literatuře jsou promyšleny různé, k tomu příhodné přístupy počínaje (bereme-li v úvahu české dějepisce) míněním Karla Stloukala,² jenž v rámci „empirického“ založení dějepytu chce v zásadě *ideje* sledovat jako *motiv*y, vystupující v pramenech, přes noeticky již důslednější diltheyovsky laděné úvahy Zdeňka Kalisty o historikově (znovu) *prožívání* představ minula³ až po snahu Františka Kutnara, ne nepodobnou úsilí Luciena Febvra, proniknout do vědomí minula rozbořením *struktury* tehdejšího *pojmosloví*.⁴ Tento výčet postupů je snad nutno ještě doplnit o Weberův důraz na *ideálně typickou konstrukci* vědomých motivů („subjektivně míněných smyslů“) sociálního jednání individuí.⁵ Z uvedených českých historiků připouští zejména Kalista (podobně jako Weber) nemalou míru hypotetičnosti (či historikova subjektivismu) našeho obrazu o rázu představ člověka minulých dob.

V druhém případě (2.) můžeme dva (či více) pojmy, myšlenky, ideje, o nichž máme dostatek pramenných důvodů se domnívat, že byly přítomny ve vědomí lidí studované doby, navzájem propojit s tím, že je považujeme za *příbuzné volbou* (v německé literatuře: *wahlverwandt*).⁶ Takové propojení pojmů či myšlenek konstruuje my s tím, že se domníváme, že se odehrálo v podobě jakési – samotnými lidmi studované doby nereflektované, neuvědoměné – *přesmyčky* v mysli. Ernst Troeltsch shledává například tímto způsobem „příbuzenství volbou“ mezi pojmem církve kalvinského pietismu (puritanismu), v němž je velmi akcentován prvek náboženského individualismu a niternosti, na jedné straně a demo-

² Stloukal, K.: *O smyslu československých dějin*, citováno podle: Havelka, M. (vyd.): *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha 1995, s. 766 a 772.

³ Kalista, Z.: *Cesty historikovy*. Praha 1947. Při historikově *prožívání* jde o to, „aby určitá představa mohla z vědomí, které se obrátí ve vašem prameni, přejít ve vědomí vaše“ (s. 120). To není možné jinak, než že ji svým způsobem badatel znovu prožije. Jakmile si však uvědomíme tuto okolnost, stane se podle Kalisty jednak zřejmým, že velmi záleží na subjektu historikově (co je schopen znovu prožít), a jednak se nám dějepyt vyjeví jako *činnost tvořivá*, v některých momentech ne nepodobná básnictví, avšak odlišná od něj pramennou podložeností.

⁴ Kutnar, F.: Základní otázky historického pojmosloví. In: Kostlán, A. (vyd.): *Druhý sjezd československých historiků (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepiscetví v letech 1935–1948*. Praha 1993, s. 229–235.

⁵ Weberovu metodu v české literatuře nejnověji pojednává: Havelka, M.: Max Weber a počátky sociologie náboženství. In: Weber, M.: *Sociologie náboženství*. Praha 1998, s. 68–115. O ohlaseu Weberovy noetiky v českém dějepiscetví: Horský, J.: *Noetika kulturních věd Maxe Webera a české dějepiscetví*. Ústí n. L. 1994, s. 8–16.

⁶ Jan Škoda překládá jako *příbuzenství volbou* obrat Maxe Webera *Wahlverwandtschaft*. Štov. Škoda, J. (vyd.): *Max Weber, Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*. Praha 1997, např. s. 244; Weber, M.: *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, herausgegeben und eingeleitet von K. Liechtblau und J. Wei, 2. Auflage. Weinheim 1996, s. 51.

krací v politické oblasti na straně druhé. Tato souvislost nebyla v samotném 17. století ani záměrná, ani vědomá.⁷ Historik tak může v oblasti dějin myšlení tematizovat *dějinné procesy*.⁸ Tematizovatelnost určitého procesu na základě „příbuzenství volbou“ nelze však ztotožnit s jeho *substancionalitou*.⁹ Procesy nalezené v rámci dějin pojmů a idejí je spíše nutno považovat za *myšlenkové struktury* tak, jak o nich mluví Zdeněk Kalista, tj. za vždy do určité míry apriorní schémata utřídění či hodnocení látky.¹⁰

Jednou ze známých teorií dějinného procesu, jež shledává právě „příbuzenství volbou“ jak mezi jednotlivými náboženskými idejemi, tak mezi prvky náboženské nauky a celkovým laděním kultury, je teze o procesu *odkouzlení, odčarování* („Entzauberung“) obrazu světa, vyslovená Maxem Weberem.¹¹ Pro nás je zde zajímavé, že „odčarování“ světa je dáváno do souvislosti s vytlačováním magických prvků z náboženství a to dále,

⁷ Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1912. Neudruck 1994, např. s. 734. Troeltsch zde o pojmu sboru u anglosaského kalvínského pietisticky laděného puritanismu říká: „Damit ist der Kirchenbegriff im Übergang zu individualistisch-demokratischen Gedanken, und es liegt auf der Hand, da ein solcher Kirchenbegriff *wahlverwandt* ist mit der politischen Demokratie“.

⁸ Teorie dějinného procesu byla v českém dějepiscetví učiněna poprvé výrazně olázkou ve sporu o mysl českých dějin. Srov. Petrůň, J.: Spor o mysl dějin a dějepisu. In: *Václav Husa. Velké osobnosti Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, AUC, phil. et hist. 5 – 1988*. Praha 1989, s. 29 ann.

⁹ Tj. tematizovatelnost procesu by historik neměl ztotožňovat s odhalením určité nesporné vývojové souvislosti, jež by měla povahu jakéhosi „obsahu“ dějin, ba až dějinného zákona. Již proto ne, že jednu a tutéž ideu (pojem) lze zajisté pojednat v rámci více procesů, které se navzájem prolínají, kříží, ba mohou být navzájem až protichůdné. V českém prostředí se k „teorii historického procesu“ propracoval prvotně Jan Slavík, a to od tematiky „historického pojmosloví“, když začal uvažovat o tom, že *dějiny pojmů* (např. „národ“ či „svoboda“) jsou vlastně teorií *historického procesu*. Slavík však právě nejednou směřuje onu „tematizovatelnost“ se „substancionalitou“ dějinných procesů. Srov. Slavík, J.: *Historické pojmosloví*. In: Kostlán, A. (vyd.): *Druhý sjezd československých historiků (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepiscetví v letech 1935–1948*. Praha 1993, s. 219–228.

¹⁰ Kalista, Z.: *Cesty historikovy*. Praha 1947, s. 170–173. Kalista mluví o „myšlenkových strukturách“ jako o „apriorních představách“. „Vidíme, jak zmíněná právě apriorní představa, či lépe snad řečeno: *myšlenková struktura*, se (...) zmočňuje jednotlivých událostí, zjevů, procesů atd. a dodává jim ve svém celku, v kontextu svého celku hodnoty, které by samy jinak neměly.“ Myšlenkové struktury však pro Kalistu nejsou nikterak nevázané konstrukty badatele: „Struktura, které užíváme, nevzniká u nás z nás, nýbrž z určitého studia. >Vývoj husitského hnutí po skončení bouří husitských< není žádný náš prožitek, bezprostřední subjektivní zkušenost, nýbrž *myšlenka*, vyvozená z určitého pohledu na naše dějiny XV. století a jejich pozorování.“ Myšlenkové struktury jsou „*sice apriora*, pokud jde o věc samu, kterou hodnotíme, resp. posuzujeme, ale nikoli pokud jde o proces historický vůbec.“

¹¹ Max Weber soudí např.: „Velký proces dějin náboženství – proces *odčarování* světa, který započal starožidovskými proroky, ve spojení s helénským vědeckým myšlením a zahrhl všechny *magické* prostředky blaženosti – byl tak dovršen“ v evropské, zejména kalvínské, reformaci. Srov.: Škoda, J. (vyd.): *Max Weber, Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*. Praha 1997, s. 246.

alespoň v křesťanském kulturním okruhu, souvisí s *odhodnocováním svátostí*, zejména svátosti oltářní.¹² K tomuto procesu odkazuje i Peter Burke ve výše citované studii.

(II.)

Souběžně s výše uvedeným rozlišením dějepisných postupů je potřeba rozlišit rovněž *dvojí pojmosloví*: (1.) badatelovo pojmosloví (tj. naše dnešní pojmy) a (2.) pojmosloví studované doby, jehož pomocí lidé tehdy přemýšleli a jež je skryto pod slovy, termíny, jimiž k nám promlouvají historické prameny.¹³ Prvé pojmosloví (badatelovo) je zaváděno zcela oprávněně jako projev *naší* snahy nějak *nalézt dnešek* v dějinách, snahy porozumět *naší* kultuře a společnosti v jejich *dějinnosti*. Jakkoliv je nutné usilovat o „náčrt“ dějin pomocí našich „myšlenkových struktur“ (našeho pojmového aparátu), nesmí to znamenat umenšení zájmu o druhé pojmosloví, tj. o pojmy studované doby. Propojit tato dvě pojmosloví však není jednoduchý a se samozřejmou jistotou vykonatelný úkon.

Problémem prvních, badatelských pojmů je jednak jejich rozmanitě a nejednotně užívání jednotlivými autory, jednak neostrost pojmových hranic. Obě je dáno jak vývojem samotného dějepisectví, tak povahou studované látky. Příkladem na následujících stránkách bude užívání pojmu *mystika* u Vlastimila Kybala v jeho studii o Matějovi z Janova (z roku 1905). Kybalův pojem „mystiky“ pak ryze pracovně porovnávám se způsobem, jímž s tímto pojmem pracuje Ernst Troeltsch. Ponechávám při tom stranou, že u Kybala jde spíše o kategorii kulturně dějepisného utřídění látky a u Troeltsche o pojem sociologie náboženství. Půjde mi především o různost obsahů pojmů.

Jiný problém spočívá právě v provazování našeho a minulého pojmosloví. Dnes můžeme – pravda – odvodit z historických pramenů určité *obecné myšlenkové figury*, můžeme několik takovýchto figur buď spojit v jakýsi *vývojový řetězec*, nebo je jako *ostře protikladné* položit do kontrapo-

¹² Weber „magii“ často připisuje katolickému pojetí svátostí. Na některých místech u něj je patrný protiklad: „magie“ – „nauka“. Jinde spojuje „magii“ s „mysteriálními kultury“. V souvislosti s nimi mluví o „spáse díky svátosti manipulace jako takové“ („Erlösung durch die Heiligkeit der Manipulation als solche“). O této manipulaci pak platí *jako o každé magii*, že tilme k vytrhování z každodennosti.

¹³ Srov.: Chartier, R.: Intellektuellen Geschichte und Geschichte der Mentalitäten. In: Raulf, U. (Hrsg.): *Mentalitäten-Geschichte*. Berlin 1987, s. 69–98. Na s. 72. Roger Chartier upozorňuje na rozlišení, jehož nutnost zdůrazňoval již Lucien Febvre, totiž rozlišení mezi (1.) pojmy, jejichž pomocí historik pořádá obraz myšlenkového světa minulé doby, a (2.) dějinnými způsoby myšlení, které se vyznačovaly vlastním pojmoslovím.

zice a spatřovat v někdejší řešení napětí mezi nimi jakoby *uzlový okamžik* určité epochy apod. Můžeme při tom dosáhnout i nemalé *jednoznačnosti* našeho výkladu a *ostrosti* oddělení jednotlivých vývojových stupňů či kdysi *proti sobě stojících idejí*. Tato ostrost odlišení a protikladnost myšlenkových figur však nejednou rázem zmizí, když se celou věc pokusíme promyslet pojmoslovím studované doby. Příkladem může být vývojové schéma: Středověká „mystika“ častého přijímání svátosti oltářní (Weberovou terminologií ovšem „magie“) – její přerod v protestantskou spiritualistickou mystiku – její přeměna v moderní racionalismus.

* * *

Pojem „mystiky“ u Vlastimila Kybala a Ernsta Troeltsche:

Kybalovy a Troeltschovy studie spadají do doby (počátek 20. století), kdy byly zvláště ve více či méně protestantsky laděné části historicko-sociologické a následně i dějzpytné literatury přeznačeny některé základní pojmy jako *askese*, *sekta* či *eschatologie*, které nemalou měrou souvisejí i s pojmem *mystiky*. Nemalý podíl na změně v obsahu a užívání těchto pojmů měl právě Troeltsch. Poměrně záhy na to v české dějepisné literatuře upozornil Julius Glücklich.¹⁴ Samotný termín „mystiky“, „mysticismu“ byl v českém dějepisectví v době, kdy Kybal psal svého „Matěje z Janova“ užíván v poměrně širokém významu a někdy až protichůdně. Jako příklad může posloužit způsob užívání termínu „mystika“, „mysticismus“ u Antonína Rezka (1887)¹⁵ a Rudolfa Holinky (1929).¹⁶

¹⁴ Glücklich, J.: Nové názory o vývoji křesťanských církví a skupin. In: ČČH, XX, 1914, s. 189–191. Základním rysem Troeltschovy změny bylo, že, oproti starší Ritschlově škole, shledává askesi a eschatologické prvky jak v prvotním křesťanství, tak v nejednom protestantském směru. Tím to, co bylo starší protestantskou historiografií pocítováno jako nežádoucí (a tudíž katolické – askese, eschatologická očekávání a pod.), bylo Troeltschem shledáno i mezi protestanty a Troeltsch navíc odmítl i negativní hodnocení těchto jevů.

¹⁵ Rezek, A.: *Dějiny prastátního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy*. Praha 1887. Antonín Rezek vidí spojitost mezi „mysticismem“ a pietismem (s. 120): „Ve Slezsku“ v 2. pol. 17. stol. „počaly se jeviti příznaky zvláštního mysticismu u mužů, jimž úzkoprsá orthodocie luteránská nepostačovala a kteří proto z pravidla stávali se katolíky“. „Mysticismus slezský byl pak předchůdcem pietismu“ (s. 54). Jako hlavní rys pietismu přitom Rezek uvádí, že „člověk musí všechen vnitřní i zevnější život s jasným vědomím dle křesťanských zásad zříditi“ (s. 54). Dále pak, „kdo v takovéto jednotě s Bohem a se stejně smýšlejícími stojí, ten dle pojmu pietistů jest obrozen neboli znovuzrozen“ (s. 54–55). Pietismus pak je velmi blízký tradicím Jednoty bratrské (s. 55). Avšak mezi základními rysy pietismu neshledáváme bezprostřední spojení se s Bohem. To co Rezek uvádí v souvislosti s pietismem by např. u Ernsta Troeltsche spadalo spíše pod pojem „sekty“ než „mystiky“. Rezek užívá termín „mystika“, „mystický“ či „mysticismus“ rovněž jako součást poměrně negativního hodnocení. Tak u Rezka

Vlastimil Kybal užívá často termín *mysticismus*, *mystika*, *mystický* v souvislosti s myšlením českých předhusitských reformátorů Jana Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova pokud jde například o jejich nauku o církvi a především pak o požadavek častého laického přijímání svátosti oltářní a způsob jeho zdůvodňování.¹⁷ Tyto termíny užívá různým způsobem. Říká kupříkladu, že „ve středověkém katolictví žil stále *mysticismus* a *pietismus*, který se řídil spíše požadavky a pravidly biblického křesťanství než církevními zákony a teoriemi“. „*Mystiky* a *pietisty* oddané církvi“ má pak za ty, pro něž „*svátost oltářní* a její *časté přijímání* bylo nejbezpečnějším prostředkem náboženského *očistění* a *posvěcení* a *intimního spojení s Bohem*“. Kybal tak „*mystiky* a *pietisty*“ odlišuje od *kacířů*, *schismatiků* a *radikálních reformátorů*, neboť „v jejich očích“ – právě na rozdíl od mystiků a pietistů – byla „*svátost oltářní*, její *podávání* i *přijímání* jedním ze základů nenáviděné církevní hierarchie a dogmatiky“.¹⁸ Žádání a časté

nalezneme např. následující formulace: „*bylť falešná mystika* Komenského zajisté ploblouněním“ (s. 54). Dále (s. 120): „Genese prstonárodního hnutí náboženského ukazuje, že došlo se v Čechách do bludiště athlismu nebo *mystického panteismu* ne pro přílišnou učenost, nýbrž pro velikou nevzdělanost a zanedbanost lidu našeho“ (míněno pro 18. století). A o kus dále (s. 120): „Tato bezkonfesionálnost a naprostá nechuť k jakémukoli přísnejšímu dogmatickému řádu musila vést k různým odchylkám, zejména jakmile „církevní kázeň“ časem se porušila. V jakých *výstřednostech mystických, blouznivých* a již i také *oplzých* octla se obec Herrnhutská brzy po svém založení (...), jest obecně známo“.

¹⁶ Holinka, R.: Sektářství v Čechách před revolucí husitskou. In: *Šborník Filosofické fakulty University Komenského v Bratislavě*, r. VI, č. 52 (3). Bratislava 1929. „*Mysticismus*“ v Holinkově pojetí v sobě skrývá až nebezpečí: „Tak zvláště za předchůdců Husových (...) v době zlověstných konstelací mocenského i mravního postavení církve, kdy pod dojmem tíživých vicln příští Antikristova *rozkvete gotická zbožnost* v záhadný květ *mysticismu* se všemi *záluďnými odstřny*“ (s. 130). Holinka dává „*mysticismus*“ 14. století do souvislosti s askesí a tehdejší „>pietismem<“ a naopak do protikladu k „střízlivé povaze“: „...že biskupu Janovi [IV. z Dražic] >pietisté onoho věku< (...) nebyli úplně nesympatičtí (...) lze (...) vyčísti z výtky, kterou mu učinil metropolita, že, maje v nenávisti řády žebravé, jest laskavý na kající ženy, tj. bekyně. Ale přece jen tento poslední pražský biskup byl povahou veskrze střízlivý a pozitivní a nejsa světákem, nebyl ani přílišným asketou, ač *jenného sklonu k mysticismu* nelze mu upříti“ (s. 170). Podobně mluví o *mysticko-asketickém* rázu hnutí beghardů a bekyní (s. 219). Holinka rozlišuje pak např. „*mystiku klášterní*“ a „*německou mystiku prstonárodní*“: „Sektářství některých beghardů a bekyní nevyrůstalo bezprostředně a jedine z *mystiky klášterní*, která, již zpopularisována, našla si přístup ovšem i do domků bekyní. Rozhodujícími byly vlivy jiné, cizorodé: prvky křesťanského spiritalismu a hlavně sektářství bratří a sester svobodného ducha, jejichž fluktuaci nad hladinou *německé mystiky prstonárodní* jest velmi těžko zjišťovati a kontrolovati“ (s. 215).

¹⁷ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova, jeho život, spisy a učení*, 1905. Mimo dále v textu uvedených příkladů mluví Kybal např. o Milíčově a Janovově „*mysticismu* a *spiritalismu*“ (s. 163). Dále jako „*mystiku*“ označuje Janovovu (z Milíčovy odvozenou) nauku o překonání protikladu vůle lidské a vůle Boží „*vzdáním vlastní vůle spojením vlastní bytosti s Bohem přijímáním svátosti oltářní*“ (s. 196). Konečně mluví Kybal např. o Janovově „*mysticko-kontemplačním myšlení*“ (s. 202–203).

¹⁸ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova... c. d. , s. 296.*

přijímání svátosti oltářní Kybal považuje za „výron ducha mysticky naladěného“.¹⁹

O obsahu Kybalova pojmu „mystika“ si dále můžeme učinit představu z jeho výkladu o svátosti oltářní v učení Matěje z Janova jako o *unifikačním prostředku*. Svátost tuto svou sjednocující úlohu vykonává jednak (1.) mezi přijímajícími a Kristem jednak (2.) mezi přijímajícími navzájem. V prvním smyslu, jenž nás zde vzhledem k obsahu pojmu „mystiky“ bude předně zajímat, mluví Matěj z Janova o „>intimním odění se Kristem<“ a o Kristově *inexistenci v našem bytí*. V terminologii Matěje z Janova je to „svátostné spojení“. Ve svátosti oltářní je dáno lidem „*požívati Boha* (frui deo)“ a to „bezprostředně, vhodně a sladce“.²⁰ Poté, co Kybal takto představí Janovovy myšlenky, přikročí k jejich hodnocení. Matějův pohled mu „*jest cele mystický* v tom smyslu, že jeho vlastním smyslem a pravým cílem není nic jiného než tvrzení *úplného zbožnění přijímatelova a stálého požívání Boha ve svátosti oltářní*“. A Kybal dále dodává, že „*tento mysticismus jest církevní předně proto, (1.) že zná a žádá spojení duše věřícího s Bohem toliko prostřednictvím svátosti církvi spravované a udílené, a (2.) za druhé proto, že nežádá splynutí lidské a božské osobnosti (...), nýbrž žádá jen spojení lidské vůle s vůlí božskou*“. Kybal zároveň mluví o Matějově učení jako o „*církevně realistickém mysticismu*“.²¹

Shrneme-li jednotlivé znaky Kybalova vymezení „mystiky“ či „mysticismu“, získáme následující obraz:

Předně (1.) Kybal „mystiku“ spatřuje v učení o *úplném zbožnění* člověka.

Dále (2.) však zároveň – tím, že Matěj z Janova toto spojení s Bohem klade do souvislosti s přijímáním svátosti oltářní – je v Kybalově pojetí „mystika“ spjata také s – řekněme – *věcným, předmětným* či *vnějším prostředkováním*.²²

¹⁹ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...* c. d., s. 298.

²⁰ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...* c. d., s. 311–313.

²¹ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...* c. d., s. 313.

²² „Vnější prostředkování“ by však nekorespondovalo s pojetím „mystiky“ u jiných autorů. V souvislosti s Milíčem a Janovem mluví o „mystice“ např. také Jiří Gabriel. „V dějinách české filosofie“ – soudí např. – „měla mystika vliv na Jana Milíče z Kroměříže, Tomáše Štítného, Matěje z Janova a některé lidové sektáře“. Gabriel při tom chápe „mystiku“ jako „formu nadpřirozeného >spojení s věcným božským principem<“. Ve svém encyklopedickém vymezení pojmu „mystika“ soudí, že „mystikovi nestačí pouhá víra; touží po *nejbezprostřednějším styku* s nadpřirozenem: Bohem (pravým bytím, prapodstatou světa)“. Mystikové, soudí dále Gabriel, hledají „prostředky, jak se přiblížit Bohu, jak se mu podobat (>unio mystica< – mystické spojení)“. V tomto bodě Gabrielova vymezení by bylo možné spatřovat prostor pro souznění s pojetím Kybalovým (pokud jde o prostředkování přijímáním svátosti oltářní). Gabriel však záhy dodává, že prostředkem k „unio mystica“ pro mystiky jsou „*nadpřirozené dispoalice duše k bezprostřednímu styku s Bohem*“. „Mystiku“ pak svým způsobem staví do protikladu k racionální nauce: „Ve středověku byla mystika

To by ovšem již někteří jiní autoři označovali jako magii či jako magický prvek. Ernst Cassirer by např. mluvil o magickém pojetí symbolu.²³ Max Weber – což je na tomto místě pro nás důležitější v souvislosti s jeho teorií „odčarování světa“ – by patrně tento prvek Janovova učení považoval za *magický*, neboť by splňoval Weberem uváděný znak magičnosti, totiž že svatost (posvátnost) je spatřována v *samotné manipulaci* (ve vnějším, viditelném „procesu“). V tomto smyslu stojí za povšimnutí, že Kybal mezi mystiky řadí i Taulera s tím, že Tauler „prohlašuje přijímání svátosti za nejistější prostředek k dosažení věčného cíle“.²⁴

Dále (3.) nacházíme v Kybalově pojetí „mystiky“ také důraz na *biblické křesťanství*. Tím by, pravda, Kybalovo vymezení bylo podobné Troeltschovu (viz níže), jenž klade v pojmu „mystiky“ důraz na aktivaci božské jiskry obsažené v lidské duši Písmem. Avšak u Troeltsche v protestantské mystice jde právě jen o *prostředkování Písmem*.

Konečně (4.) se v Kybalově pojetí – pravda zde patrně jen v specifických případech typu nauky Matěje z Janova – mluví o *mysticismu církevním*. To, co prostředkuje mystické sjednocení, totiž svátost oltářní, je vysluhováno jedině v rámci *církvě* a jejího kultu. Mluvit bychom také mohli o *církevní sakramentální mystice*.

Proti Kybalovu pojetí mystiky můžeme pro srovnání postavit Troeltschovo, vzniklé v téže době (Troeltschovy „Sociální nauky“ vyšly knižně poprvé roku 1912). Ernst Troeltsch uvádí *mystiku* jako jeden z *typů sociologické organizace křesťanství* (vedle církve a sekty). Říká: „*Mystika* je víra v *bezprostřední přítomnost Kristovu v duších*, ve výronu Kristova ducha, tvořícího zázraky a obsahujícího přímé zjevení Boží. *Nezná Krista tělesného*, nýbrž zná ho *jen jako mystickou skutečnost a moc*, která se projevuje v *přítomném a vnitřně procítěném sjednocení s Bohem* a ve *vykoupení v Bohu*. [Mystika] nemá zapotřebí dějin, ani společenství, ani kultu, anebo spíše *zvnitřňuje všechno to v pouhý podnět* k vlastnímu náboženskému životu. (...) Tvoří užší kruhy osobního společenství, které se spojují se zálibou ve *klášterích* nebo se shromažďují kolem *náboženských virtuosů* ve *volných křesťanských skupinách*“.²⁵

– se svým zdůrazňováním *subjektivní stránky vztahu člověka k Bohu* – soupeřkou oficiální racionalizující theologické spekulace“. Mluví pak o oficiálních mysticích (Bernard z Clairvaux), i o těch, kteří byli spíše mimo oficiální nauku (Eckehard, Suso, Taule). Gabriel, J.: heslo: „Mystika“. In: *Stručný filosofický slovník*. Praha 1966, s. 292–293.

²³ Cassirer, E.: *Filosofie symbolických forem I*. Praha 1996, s. 15–59.

²⁴ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova... c d.*, s. 297.

²⁵ Troeltsch, E.: *Z dějin evropského ducha* (vyd. a přeložil J. Werstadt). Praha 1934, s. 17–18.

Charakteristiku *mysticismu* vyslovuje Troeltsch také v souvislosti s *protestantským mystickým spiritualismem*. Ten se odvolává na *v duši spočívající božský světelný základ*,²⁶ jenž je *pouze aktivován setkáním s Biblií a s Kristovým zvěstováním*. V obdobném smyslu pak mluví Troeltsch o *kvakerech* (kteří podle něj vycházejí z *mystického rozmachu* protestantského *spiritualismu*) jako o „zvěstovatelích vnitřního světla, osobního znovuzrození skrze věčného Krista, [dále jako o zvěstovatelích] *identity ducha ve znovuzrozeném [člověku] a v Biblii, [dále] obsaženosti božského světla v jiskře sídlící v každém člověku, která se pouze stykem s Biblií vymaňuje ze zajetí těla a zatmění*“.²⁷

Odlišnost Kybalova a Troeltschova pojetí „mystiky“ a „mysticismu“ může být zčásti dána již tím, že prvé vyrůstá z popisu středověkého katolictví, druhé zejména ze studia jednotlivých evangelických směrů. Rozdíl může být dán i tím, že Troeltsch mnohé pojmy přeznačuje (např. askese) a užívá v dosud v protestantské literatuře neobvyklém smyslu. V Troeltschově pojetí mystiky nalezneme (1.) samozřejmě *bezprostřední stýkání se* lidské duše s Bohem („*unio mystica*“), avšak jde o (2.) *styk možný díky víře v bezprostřední přítomnost Krista v duších lidí, či díky jiskře Božího světla přítomné v každé lidské duši*. Nejde-li o „Krista tělesného“, pak by v Troeltschově pojetí „mystiky“ nebylo patrně zcela nutné časté přijímání svátosti oltářní, pokud by nebylo považováno za onen „podnět“. Natož, aby svátost oltářní mohla být pojata jako „vnější“, „věcný“ prostředek (tj. ve Weberově terminologii: pojata „magicky“). V duchu Troeltschova zaměření pozornosti k protestantské mystice se (3.) *spoléhá na způsobilost Písma aktivovat onen „světelný základ“ v duších lidí*. (4.) Troeltsch „mystiku“ – ovšem z hlediska sociologického, nikoli teologického – *odlišuje od církve a od kultu*.

Srovnání Kybalova a Troeltschova pojetí poskytuje jasný obraz rozdílu alespoň v jednom bodě, ne nezajímavém s ohledem na výše zmíněnou teorii o „odčarování světa“. Zatímco Kybalův pojem „mystiky“ se částečně *překrývá* s pojmem „magie“ v podobě, jak jej užívá Weber (nikoli však s pojmem „magie“, jak jej užívají někteří jiní autoři²⁸), Troeltschův pojem

²⁶ „...auf einen göttlichen Lichtgrund in der Seele...“

²⁷ Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1912, Neudruck 1994, s. 870 a 912.

²⁸ Schmitt, J. C.: *Der Mediävist und die Volkskultur*. In: Dinzelbacher, P. – Bauer, D. R. (Hrsg.): *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*. Paderborn – München – Wien – Zürich 1990, s. 33. Jean-Claude Schmitt se zde vyslovuje např. k pojmovému rozlišení „náboženství“ a „magie“. V návaznosti na Émila Durkheima a Marcela Mause se vžil

„mystiky“ je od „magie“ *zřetelně odlišen*. Toto odlišení: „magie“ (ve Weberově pojednání kulturně dějinného významu jednotlivých momentů náboženského vývoje) – „mystika“, souvisí s Troeltschovým výkladem, v němž – na základě „přibuzenství volbou“ – vyslovuje tezi o vývojové spojitosti mezi protestantským spiritualistickým mysticismem a moderním racionalismem. Oba myšlenkové proudy se spoléhají totiž na všem lidem společný základ spočívající v duši člověka. Troeltschovo pojetí tímto svým prvkem značnou měrou souzní s teorií o „odčarování světa“.²⁹

* * *

Historikovo pojmosloví a pojmosloví studované doby:

Řekneme-li, že v Troeltschově pojetí mystiky není prostor pro „materiální“, „věčné“ či „zevní“ prostředkování styku duše s Bohem pomocí svátosti oltářní, pak ono: „materiální“, „věčné“, „zevní“, jsou *naše termíny*, pro jejichž užití nenalezneme nikterak pádné důvody v pojmosloví pramenů studované doby. Užíváme jich v souladu s naším pojmoslovím, jehož pomocí se snažíme utřídit myšlenkový ráz minulých dob, případně i pojednat určité vývojové procesy. Oporu pro takovouto charakteristiku středověkého (katolického) pojetí nalézáme u evangelických autorů. Z českých historiků jmenujme např. Františka Žilku,³⁰ z evropských teologů

vymezování „náboženství“ tak, že mezi jeho rozhodující znaky náležel sklon k vytváření institucí, k abstrakci v myšlení a tendence k metafyzickému systému. „Magii“ pak naopak náleží individualismus (kouzelník nepotřebuje ani „církev“, ani laickou asistenci) a konkrétnost. Schmitt sám poznamenává, že se tyto kategorie stávají problematickými, jakmile je uplatňujeme na zcela specifické dějinné situace. Odkazuje pak na názor, jež vyslovil Keith Thomas. „Náboženství“ zde není chápáno jako samostatný (od „magie“ oddělený) systém, nýbrž jako soustava symbolických praktik, jež jsou podrobeny církevní autoritě (vysloveno na základě studia anglických pozdně středověkých a raněnovověkých poměrů), jež vždy znovu rozhoduje, co je (ještě) náboženství a co je (již) magie. Netřeba zdůrazňovat, že vymezení „magie“, zformulované v návaznosti na Durkheima a Mause, je odlišné od stanoviska Weberova. S Weberovým způsobem užívání termínu „magie“ by více souzněl postoj Thomasův. Sám J.-C. Schmitt je spíše nakloněn pojetí Thomasovu. Rozhodně dbá více na dobové rozlišení mezi „magií“ a „ne-magií“, než např. Jacques Le Goff, jenž mluví o „bílé“ a „černé magii“ ve středověku. Prvou spojuje se záznaky svatých, druhou s čarodějnictvím. Středověké teologické myšlení by však v tomto smyslu pojmu „bílá magie“ neužilo. Srov. Le Goff, J.: *Kultura středověké Evropy*. Praha 1991, s. 251 a nn.

²⁹ Troeltsch, E.: *Die Soziallehren...*, c. d., s. 870–871.

³⁰ Žilka, F.: Ježíš Kristus a začátky církve křesťanské. In: Šusta, J. (vyd.): *Dějiny lidstva od pravěku k dnešku II*. Praha 1936, s. 433–434. Od 4. století začaly do křesťanské církve pronikat pohanské prvky. Ty se podle Žilky projevovaly mimo jiné i tím, že se lidé začali spokojovat zárukami, kterých se jim dostává „prostřednictvím *mysterijních svátostí*, pojmávaných dost *zevně a materiálně*“. S tím podle Žilky souvisí i to, že „veškerá bohoslužba nabývá rázu *mystického sjednocování s Bohem*“. Vidíme zároveň, že Žilka užívá pojmu „mystika“ ve významu blízkém Kyalovu pojetí.

např. Rudolfa Bultmanna.³¹ Oba „zmaterializování“ či „zvnějšnění“ svátosti zmiňují v souvislosti se změnami, které v dějinách křesťanství přineslo 4. století.

Lze říci, že se nám dnes možná pojetí svátosti oltářní a její prostředkování jeví jako „zevní“ a „materiální“ v důsledku jiného (moderního) pojetí *duchovního*, *duchovna*, než jaké měl člověk středověku. Z téhož důvodu tíhneme dnes k zřetelnému odlišování „mystiky“ a „magie“, popř. k odlišování „církevní sakramentální mystiky“ a „mystiky spiritualistické“.

V samotném protestantismu lze však nalézt přinejmenším dvojí výklad možnosti *mystického spojení*: (1.) Výklad *spiritualistický*, tj. ten, který má na mysli Troeltsch v rámci svého výkladu o kvakerech a protestantském spiritualismu. (2.) Výklad Lutherův, v němž je možnost dosažení *unio mystica* podpořena, alespoň potenciálně, učením o *skrytém Bohu* (de Deo abscondito). Luther používá myšlenky *deus absconditus* ve smyslu Areopagitově (tj. i novoplatónském), neboť podle něj umožňuje pochopit – jak soudí Peter Meinhold – mystérium vtělení (*potest intelligi mysterium Incarnationis*). Luther pak při vyjmenovávání míst, kde se Bůh skrývá (latet) prokazuje svůj sklon k mystice tím, že jej nechá skrývat se mimo jiné jak ve věřící duši, tak v Evangelii, ba dokonce i ve svátosti večeře Páně.³² V rámci tohoto Lutherova pojetí by bylo myslitelné vyložit mystické spojení mezi duší a Bohem jak prostřednictvím Písma, tak svátosti večeře Páně.

To, co se při popisu pomocí našeho pojmosloví může jevit jako ostře protikladné (církevní sakramentální „mystika“ – „mystika“ spiritualistická), pozbyde jednoznačnosti v okamžiku, kdy přihlédneme k pojmosloví (ke způsobu myšlení) studované doby. Skrytost Boha lze jen velmi obtížně uchopit pomocí moderního pojmosloví, v němž je zřetelně odlišeno fyzické a psychické, látka a duch (či duše). Avšak toto striktní odlišení látkového a duchovního, fyzického a psychického se v evropské kultuře postupně rodilo až v době raně novověké. Roger Chartier mluví v souvislosti se způsobem líčení a zobrazování mariánských zázraků ke konci 16. století o *změně náboženské sensibility*. Zázrak přestává vystupovat jako

³¹ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*. Praha 1994, s. 47–49.

³² Meinhold, P.: *Mariaverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*. In: *SAECULUM – Jahrbuch für Universalgeschichte*. XXXII, 1981, s. 45, pozn. 9 a 10. Bůh je v Lutherově pojetí skryt následovně: v těle Kristově (*corpore Christi, in quo latet divinitas*), ve víře (*fides ad ea resultans*), v církvi, ve které je skryt Kristus (*Ecclesia, in quo latet Christus*), v jakékoli věřící duši (*anima quilibet fidelis*), v podobě chleba ve svátosti (*species panis in sacramento*), v panenství (*Virginis uterus vel ipsa virgo*), ve slově evangelia (*verbum Evangelii*).

konkrétně popsatelný děj (např. Panna Marie zachrání neprávem odsouzeného tím, že ho drží a nadlehčuje ve své náruči, aby se na šibenici neuškrtil) a nabývá naopak na nepopsatelném, *duchovním obsahu*.³³ Peter Burke pak s odvoláním na Huizingovu tezi o přechodu *od symbolického ke kauzálnímu myšlení* uvažuje – s ohledem na studie, které vykonali Hugh Trevor-Roper a Robert Mandrou – o vzniku *nové mentální struktury* v polovině 17. století. Spatřuje souvislost této kulturně dějinné proměny s rozšířením descartovské kosmologie.³⁴

Byť lze prvopočátky zřetelného oddělování fyzického a psychického klást do souvislosti s reformačním myšlením, zejména se spiritualisticky laděnou teologií Huldricha Zwingliho (např. jeho pojetí svátosti jako pouhého symbolu, znamení),³⁵ Lutherovo učení o skrytém Bohu je srozumí-

³³ Chartier, R. (ed.): *Les usages de l'imprimé*. Paris 1987, s. 83–127. Zde citováno podle: Chartier, R.: Die wunderbar erretete Gehenkte. Über ein Flugschrift des 16. Jahrhundertws. In: R. Chartier, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*. Frankfurt a. M. 1992, s. 101–145, zvláště s. 121. Oproti staršímu líčení mariánských zázraků jako „fyzického děje“ objevuje se ke konci 16. století jak v textu, tak ve vyobrazení líčení mariánského zázraku jako konkrétně již nepopisovaného tajemství, mystéria.

³⁴ Burke, P.: *Historiker, Anthropologen und Symbole...*, c. d., s. 30–33. Tyto Burkeho úvahy je na jedné straně možno považovat za velmi podnětné, pokud jde o postřehnutí proměny *stylu myšlení*, či *mentální struktury* v evropské kultuře na počátku v prvních dvou raněnovověkých stoletích. Na straně druhé mohou tyto úvahy posloužit i jako podnět k bedlivému zvažování toho, do jaké míry lze v historickém výkladu užívat jako nástroj „čtení“ kulturního vývoje schéma odvozená antropologickým či etnologickým studiem přírodních národů. Peter Burke tyto otázky zmiňuje v souvislosti se snahou vystopovat kořeny moderního exaktního myšlení (shledává je v prvopočátku v protestantském důrazu na přesný výklad Písma) či v souvislosti s úvahami na téma, jež bylo Huizingou pojato jako přechod od symbolického ke kauzálnímu myšlení či Weberem jako odkouzlení obrazu světa. Burke je zaujal dvěma zlomovými obdobími, kolem roku 1520 a kolem roku 1650. Reformace – soudí Burke – „byla krizí symbolických reprezentací, ve které inovátoři tradice stále znovu připomínali prázdnotu jejich slov a činů“ (s. 30). Pro takovéto pojetí má za nápomocnou Geertzovu „teorii inkongruence“, podle níž se společnost mění, zatím co symbolické systémy přetrvávají neproměněny, dokud nepřijdou lidé, kteří ukáží jejich prázdnotu (s. 29). Burke však zároveň upozorňuje na určité nesrovnalosti, jež tato teorie přináší. Jednak (1.) jako by zde implicitně bylo obsaženo učení o samospádně se měnící sociální infrastruktuře na jedné a za ní občas zaostávající (kulturní, duchovní, symbolické) nadstavbě na straně druhé. Jednak (2.) se Burke táže, jak může vůbec nastat nějaká inkongruence, když má zároveň platit, že „symboly sociální reality právě tak vytvářejí jako vyjadřují“ (s. 30). Přece však Burke má cestu sledování vyprázdňení symbolů za schůdnou při snaze o vystižení obecných sociálních změn 16. a 17. století v Evropě. Obdobně jako reformace působí v polovině 17. století i descartovská kosmologie. A tak dochází k „přechodu od tradičního pohledu na svět, v němž zaujímá symbolika ústřední místo, k modernímu náhledu na svět, ve kterém je postoj k symbolům již mnohem dvojnásobnějším“ (s. 31). A Burke dodává, že tento model změny připomíná proměny nazírání světa antropologií zjištěné v Africe (I).

³⁵ Huldrich Zwingli říká: „Věříme, ano víme, že všechny svátosti jsou daleko toho, aby zprostředkovaly milost, že ji ani nepřinášejí ani neudělují. (...) Neboť milost, tak jak při-

telnější, budeme-li jej „čist“ pomocí kategorií myšlení ještě ne „moderního“. To znamená myšlení, v němž je poměr psychického a fyzického ještě v lecčem jiný, než pro člověka novověku. V tomto smyslu se učí, že – vezme-li za příklad bratrskou teologii 20. let 16. století – Kristus je ve svátosti oltářní přítomen *duchovně a posvátně*, což zároveň znamená, že *pravě a mocně*. Při tom Bratři velmi zdůrazňují, že toto učení o přítomnosti Krista ve svátosti je zcela odlišné jak od uznání jeho *podstatné* (jak by požadoval Luther), tak i *znamenáné*, čili symbolické (jak učil Zwingli) přítomnosti.³⁶ To, co by se v moderním pojmosloví zdálo být samozřejmostí, totiž: „duchovně“ to je jakoby (jen) „pomyslně“ nemůže tedy být zásadního rozdílu mezi „duchovně“ a „znamenáné“ (symbolicky); je v pojmosloví 16. století nemyslitelné. V něm znamená „duchovně“ rozhodně: *nějak*, oproti „znamenáné“, jež se Bratřím zdálo být jakoby: *nijak*. Avšak ono „duchovně“ (tj. jak jsme *my* řekli: *nějak*) je zároveň rozhodně jinak, než „podstatné“, než „tělesné“, „hmotné“ a „zemsky“.

Navrátíme-li se do 14. století, nalezneme v dobové terminologii běžné rozlišení mezi „svátostným“ a „duchovním“ přijímáním svátosti oltářní. Matěj z Janova například rozlišoval trojí způsob přijímání těla Kristova: (1.) „*Duchovně přijímati*“ – přetlumočuje Janovovy úvahy Kybal – „znamená milostí, jež jinak sluje věc svátosti (*res sacramenti*), lnouti k Bohu a s Bohem tvořiti jednoho ducha. Toto přijímání děje se vírou, nadějí a láskou. Tedy duchovně přijímati znamená bratrskou láskou spojovati se s mystickým tělem Kristovým čili zůstávati ve společnosti svatých jednotou ducha, svorností vůle a účastenstvím ve všech darech Ducha sv.“ Dále pak (2.) „*svátostně přijímati*“ jest svátost v tělesných ústech přežívati a ochutnávati jen způsoby čili akcidence chleba. Konečně (3.) *duchovně a svátostně přijímati* jest svátost pod způsoby vína a chleba v ústech přežívati a zároveň věc svátostnou, tj. milost v duchu a v pravdě ochutnávati“.³⁷

V těchto Janovových úvahách lze shledávat jistou *podvojnost*, jež by se z hlediska užití moderního (badatelského) pojmosloví (rozlišení „magie“ – „mystika“; „mystika církevně sakramentální“ – „spiritualistická mystika“) mohla jevit až jako *rozporuplnost*. Nacházíme zde v rámci „duchovního přijímání“ prvky, které by vyhovovaly světu již nemalou měrou „od-

chází nebo jak je Duchem Božím dávána, je darem, který přichází toliko od Ducha (...). Duchu není třeba nějakého vodiče nebo dopravního prostředku, neboť sám je silou a nositelem, který všechno přináší, a sám nemusí být přinášen“. Srov.: Zwingli, H.: *Počet z víry a Výklad víry. Dva vyznavačské listy curyšského reformátora*. Praha 1953, s. 43–44.

³⁶ Odložilík, O.: *Jednota bratří Habrovanských*. In: *ČČH*, XXIX, 1923, s. 29.

³⁷ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 226–227.

čarovnému“. („...s Bohem tvořiti jednoho ducha...“; „...děje se vírou, nadějí a láskou...“). Tomu, kdo by četl Janovovy úvahy jen veden tezí o procesu „vyprazdňování symbolů“ či o procesu „odčarovávání světa“, mohla by na mysl přijít otázka, jakou roli má pak „přijímání svátostné“, když – z hlediska moderny – vše podstatné jakoby se odehrálo již při „přijímání duchovním“? Avšak pro Janova je duchovní přijímání *pouze přípravou* k přijímání svátostnému. Kdyby tomu tak nebylo, neměl by vlastně ani smysl jeden z ústředních reformních požadavků Matěje z Janova, totiž časté přijímání svátosti oltářní laiky. Duchovní přijímání působí podle Matěje z Janova jen Duch svatý, kněz při něm nemá nijakou roli. Laikům je však nutno vlastního častého přijímání (tj. nikoli, že by kněz mohl přijímat za ně), neboť „kněz přijímá svátostně toliko sám pro sebe, protože tvoří a obětuje mocí svého úřadu, ale přijímá důvodem vlastní zbožnosti“. ³⁸ Zároveň je nutno vzít v potaz i Janovovo pojednání poměru principu *První Pravdy a svátosti oltářní*, jež je plně v duchu Janovem zastávaného realismu. „Tato pravda jest připravena a uložena“ – říká Kybal – „ve svátosti oltářní, aby všichni věřící společně a často jí požívali a sobě jí přivlastňovali; jest proto *svátost oltářní summou zákona křesťanského*, neboť, oplývá duchem a životem Ježíše Krista učí veškeré pravě spasitelné“. ³⁹

Zmíněná *podvojnost* Janovova pojetí (jež může být z hlediska moderního až *rozporuplností*) je z hlediska pojmového systému či způsobu myšlení studované doby *nekontradiktorická*.⁴⁰ Důvodem je zajisté Janovův aristotelско-scholastický *styl myšlení*: Duchovní přijímání je *virtus, res* či *substantia* přijímání svátostného, „poměr duchovního přijímání k přijímání svátostnému jest jako substanciální uvedení formy z předcházející dispozice ke skutečné formě“. ⁴¹ Důvodem však zajisté je také jiné, než moderní, pojetí „duchovního“.

Podvojnost, obsažená v Janovově pojetí častého laického přijímání svátosti oltářní, má ještě jednu tvář. Je zde jistá podvojnost mezi (1.) častým přijímáním jako zdroje vnitřní očisty a posily duše přijímajícího a (2.) častým přijímáním, působícím jen tehdy, když k němu přistupují vnitřně

³⁸ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 314–315.

³⁹ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 157.

⁴⁰ Šnád by se zde hodil odkaz na to, jak Philippe Aries charakterizuje, s odvoláním na Luciena Febvrea, vymezení mentality určité doby jako tehdejší *slučitelnosti postojů (attitudes)*, které se od té doby staly *neslučitelnými*. Je však nutno uznat určitý rozdíl mezi „mentálními postojí“ a „pojmy“, zvláště pojmy v teologickém či vědeckém myšlení, neboť odborné myšlení tíhne vždy k logické koherentnosti. Srov.: Aries, Ph.: *L'histoire des mentalités*. In: Le Goff, J. (ed.): *La nouvelle histoire*. Paris 1986, s. 167.

⁴¹ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 314.

již očištění, připravení přijímající. Jinak řečeno, je zde otázka, zda moc, kterou v sobě skrývá časté přijímání, je spojena (1.) s vlastním obsahem svátosti, nebo (2.) s niterným prožitkem přijímajícího. Tato podvojnost či určité vnitřní napětí obsažené v nauce o častém přijímání byla ostatně příčinou diskusí jak v samotné studované době, tak i mezi historiky, tuto nauku hodnotícími. Počátkem 2. poloviny 15. století je v prvopočátcích Jednoty bratrské patrný rozpor mezi bratry Vilémovskými a bratry Chelčickými. Vilémovští dbali na časté laické přijímání svátosti oltářní. Svátost byla u nich při tom podávána i hříšníkům ještě před zpovědí. „Připisovaliť patrně“ – soudí o tom Jaroslav Goll – „přijímání svátosti jakýsi zázračný účinek“. A dodává, že tak postupoval „nejspíše někdy také Matěj z Janova sám, než autorita církevní ho pokárala“. Naproti tomu „zvláštní známkou bratří Chelčických“ bylo „horlení pro hodné přijímání“. I pro ně měla svátost oltářní prvé místo mezi svátostmi, avšak požadovali, aby její přijímání bylo „hodné“ jak se strany podávajícího, tak se strany přijímajícího, tj. aby kněz i přijímající byl předem „očištěn“ od hříchů. O Chelčických říká Goll obecně, že „jim platily více vnitřní náboženské smýšlení a život zbožný a v pravdě křesťanský nežli zevnější bohoslužba, i svátosti k ní počítaje“.⁴² Vilémovští spatřují význam svátosti tedy v její samotné očištné síle, Chelčičtí naopak v očištění, jež předchází jejímu přijímání.

Uvedená podvojnost má svůj ohlas i v různosti dějzpytného hodnocení požadavku častého laického přijímání. Vedle zdůrazňování *mystičnosti* (jak je ukázáno u Kybala) nalezneme i shledávání *mravního významu* požadavku častého přijímání. Je tomu tak částečně i u Kybala samotného (jenž vedle „mysticismu“ shledává v Milíčově a Janovově nauce právě i její mravní význam) či plně u Otakara Odložilíka. Milíč – říká Odložilík v přímém rozporu se stanoviskem Kybalovým i s učením samotného Milíče – „nedoporučuje častého přijímání proto, aby se věřící mysticky spojoval s Bohem a mysticky vtěloval v Krista; časté přijímání má význam, možno říci, výchovný. Věřící, který denně přijímá Krista a jest s ním v neustálém obecenství, jest jím přitahován a veden k osobnímu ukázněvání“.⁴³ Tam, kde se spatřuje „mystický“ význam častého přijímání, jako by se spoléhalo na moc samotné svátosti, tam, kde se shledává „mravní“ význam, jako by

⁴² Goll, J.: *Chelčický a Jednota v XV. století*. Vyd. K. Krofta. Praha 1916, s. 64–65.

⁴³ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 294 a 299–300; Odložilík, O.: Jan Milíč z Kroměříže. Kroměříž – Praha 1924, s. 22. Odložilík čte Milíče v tomto bodě nemalou měrou ahistoricky, v duchu hodnocení české reformace běžného v českém dějepiscetví té doby. Je pravdou, že Milíč klade důraz na *hodné přijímání*, tj. na vnitřní mravní očištu přijímajícího, což

se vše soustředilo na vnitřní, duchovní přípravu přijímajícího před přijímáním. Avšak i zde platí, že protikladnost: „mystické“ – „mravní“ je protikladností badatelova moderního pojmosloví. Důsledná snaha o uchování této protikladnosti však vede – jak ukazuje příklad Odložilíkův – k ukvapenému a upřílišněnému závěru. Při porozumění pomocí pojmosloví studované doby není nikterak „vtělování se v Krista“ (tj. *pro nás* „mystické“) neslučitelné s důrazem na „hodné přijímání“ (tj. *pro nás* „mravní“).

Odmítání Odložilíkova závěru v jeho jednoznačnosti („mravní“, „výchovní“ význam častého laického přijímání) však nemusí být ihned popřením historikova práva hledat určité zárodky či ještě takřka nezřetelné prvopočátky historických procesů. Důraz na „hodné přijímání“ u Milíče a Janova a snad ještě více u Jednoty bratrské (zde zastoupené Bratry Chelčickými) lze považovat právě (a *potuze*) za *jeden* z těchto *zárodků* pozdějšího již nápadněji „odčarováního“ obrazu světa v reformaci 16. a 17. století. Postupovat tak je možné právě s odkazem na jejich *přibuzenství volbou*.

* * *

Uvedené nemění nic na tom, že Matěj z Janova je snad veškerou dějepisnou literaturou řazen mezi ty osobnosti, jimiž začíná „česká reformace“ či u nichž koření husitství. Při tom bývá konstatováno (nejnověji např. František Šmahel) jak ovlivnění evropskými myšlenkovými proudy, tak svébytný a samostatný český vývoj.⁴⁴ Vedle Janovovy nauky o církvi a o Antikristu lze právě i požadavek častého laického přijímání svátosti oltářní považovat za jeden z myšlenkových kořenů české reformace 15. století.⁴⁵

by opravňovalo spatřovat z hlediska kulturně dějinného *mravní význam* Milíčova důrazu na časté přijímání. Avšak zároveň Milíč jednoznačně mluví právě i o „vtělování“, o tom, že „jako krupěje dešťové, stékající v pramen nebo v řeku vtělují se v ni a stávají se v ní jedním pramenem, tak hodní přijímatelé, vtělující se v Krista, účastní jsou jeho božství, ač dobrá substance jejich stále v nich trvá“. Srov. Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 299–301.

⁴⁴ Šmahel, F.: *Husitská revoluce II. Kořeny české reformace*. Historický ústav AV ČR Praha 1993, např. s. 13. Šmahel zde uvažuje období myšlení českých reformních kazatelů a myslitelů 14. století s ehiliasmem a dalšími ideovými směry. Přece však dodává, že „přímé vlivy“ myslitelů jako Joachyma de Fiore u Milíče a Janova „nejsou dostatek průkazné“.

⁴⁵ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 317–318. „Idea častého přijímání laického vyrostla z biblicky zanicené a mysticky naladěné duše Matějovy, uspokojovala náboženské potřeby sourodých duší. Působením Matěje z Janova stala se základní barvou české zbožnosti 14. st. Její smysl a tendence byly hluboce reformní – ale zevnější forma byla církevní a pokud možno pravověrná. Kněží byli jedinými tvůrci a udělovateli tohoto reformního léku. Další vývoj žádal zkonkrétnění této myšlenky a zjevně zahrocení protikněžské... Z této potřeby vyplývala idea kalicha. V ní jest implicitně obsažen požadavek častého přijímání i s jeho reformními snahami, jmenovitě se snahou vyrovnati se kněžím v používání

Co je zde řečeno s ohledem na starší literaturu, nachází značnou oporu také v závěrech nejnovějších studií, které zdůrazňují značnou „pověřenosť“ a sklon k „magii“ v lidovém prostředí předhusitských Čech. František Šmahel říká např., že se ve spisu Štěpána z Roudnice „dovídáme o magických formulích proti bolestem (např. >bláto Pán udělal ze slin<) napsaných na ovoci, plodu vavřínu, oplatkách či olovených destičkách“. S ohledem na výše uvedené může nám přijít na mysl, že takto pojeté magické léčebné prostředky nemají již nikterak daleko k tomu, co lze s některými autory označit za „magické“ pojetí svátosti oltářní. Šmahel sám, byť upozorňuje na odpor k lidové magii a pověřenosti u českých reformátorů, tuto *možnou* souvislost načrtává, když mluví o „mystériu kalicha“. Soudí, že „česká reformace dobře znala i respektovala“ „magická a rituální schémata lidové zbožnosti“, „neboť důrazem na časté přijímání svátosti oltářní i zavedením laického kalicha nesledovala nic jiného, než právě zdemokratičtění svátostných úkonů“.⁴⁶

* * *

Vše zde vyřčené je míněno jako příklad, na němž měla být poodkryta problematičnost kulturně dějinné či historicko-sociologické interpretace myšlenkového vývoje. To, co se nám při uplatnění našich pojmů (částečně převzatých dějezpytem ze sociologie náboženství a dalších oborů) bude jevit jako – abych tak, s dovolením, řekl – *ne-příbuzné volbou*, jako až protikladné (Kybalův pojem „mystiky“, překrývající se s „magií“ – Troeltschův pojem „mystiky“ s jeho spiritualistickou čistotou), může se nám při zohlednění dobového pojmosloví vyjevit jako relativně blízké. Dějezpytec tak musí vždy vyváženě propojit jak snahu proniknout „do vědomí“ lidí minulých dob se snahou o nalezení pro lidi studované doby nevědomých, vývojových souvislostí, tak nutnou potřebu zavádění vlastního (moderního) pojmosloví s nezbytností podrobného promýšlení pojmosloví studovaných dob.

této nejvýznamnější svátosti. Kališník měl však i očitým aktem, totiž pitím vína z kalicha, býti na roveň postaven knězi, jenž byl nyní snižen na prostého služebníka ve smyslu jah-nův a kněží prvotní církve. Mezi ideou častého přijímání 14. st. a ideou kalicha 15. st. jest, opakují, vnitřní a vývojová souvislost.“

⁴⁶ Šmahel, F.: *Husitská revoluce II*, ... c. d., s. 16–22, citováno ze s. 19 a 21.

Mysticism and witchcraft

A reflexion about the possibilities of using a cultural and historical classification in historic work

Jan Horský

This report is devoted both to the use of the term “mysticism” in the Czech historiography of the “Goll school” and the difficulties encountered when applying social and cultural, and anthropological classification in historic work. Czech historians such as Vlastimil Kybal used the term “mysticism” in a meaning which is closer to the term “witchcraft” as used in sociological literature by Max Weber and current cultural anthropology. Kybal meant with “mysticism” association with God, incarnation in it, but mediated through an act of sacrament and the subject matter of sacrament. This use differs from the work with the term “mysticism” as used, e.g., by Ernst Troeltsch. Vlastimil Kybal speaks about “mysticism” especially in connection with the demand of the frequent lay communion of altar sacrament as advocated by Jan Milíč z Kromeríže and Matej z Janova. The theme of frequent acceptance of altar sacrament is also a telling example of a diversity of cultural situations. It enables, in fact, various “readings.” There is, e. g., an interpretation stressing the “magic” features of frequent lay acceptance of altar sacrament (incarnation into Christ, mediated by sensually perceived entity). This interpretation may be supported by the findings of František Šmahel about popular culture in the pre-Hussite era. At the same time, the demand of frequent lay sacrament can be interpreted in relation to its “ethical” importance (stress on the sacrament only being accepted by a man purged from sins and given by a “moral” priest). This interpretation is in keeping with an older way of reviewing the importance of the Hussitism.