

## Kam se poděly posvátné věci

Jan Horský

Dějepisectví ruku v ruce s tím, jak se postupně vymaňovalo ze svého omezení na pouhý sled politických či nábožensko-politických událostí, a s tím, jak se pozvolna přestávalo cítit být povinováno vytvářet určitou národně-politickou ospravedlňující metanaraci,<sup>1</sup> začalo během 19. a především 20. století usilovat mimo jiné o vystižení povahy kultury a jejího vývoje. Původně v dějepisné literatuře převažovala snaha bezprostředně charakterizovat celek kultury (příkladem je způsob, jímž např. *Josef Pekař* pracoval s termínem „*duch doby*“ a to pod vlivem snahy *Karla Lamprechta* nalézt základní *duchovní tendence* jednotlivých kulturních období). Tento přístup, mimoděk spoléhající na *intuitivní* schopnost historika prohlédnout povahu celku kultury určité doby, byl postupně nahrazen přístupem, jenž měl větší smysl pro *vnitřní strukturovanost* tohoto celku (zejména s rozvojem francouzského dějepisu mentalit od *Luciena Febvrea* a následně strukturalismu *Fernanda Braudela* a prací *Jacqese Le Goffa*). Zároveň se – zejména v posledních třech či čtyřech desetiletích prosadil *odpor* vůči *holistickým* nárokům, jež byly – výslovně či nevědomky – obsaženy ve starších kulturně dějinných studiích (ať již v podobě hledání dobových všejednotičích psychologických zákonů, ať již v podobě orientace na rozbor strukturovaného kulturního či sociálního celku). Reakcí na starší úsilí byl jednak

<sup>1</sup> V českém dějepisectví se tento pocit povinnosti dějepisně ospravedlňovat českou národní politiku, bohužel, ještě u některých autorů vyskytuje. Nejnovějším příkladem budiž zprůsob, jímž někteří historici zasahovali do diskuse o tzv. Benešových dekretech. Ukázkou této snahy vytvářet národně-politickou ospravedlňující metanaraci je např. text: Pánek, J.: Národnostní a náboženské menšiny v tisíciletých dějinách českých zemí, in: *Historikové proti znásilňování dějin*. Stanovisko Sdružení historiků České republiky. Příloha ke Zpravodaji Historického klubu. Praha 2002, s. 9–20.

sklon k *mikrohistorii*,<sup>2</sup> jednak se prosadila tendence přibližovat se ke kultuře pomocí řady *dílčích přístupů*, jež směřují k uchopení dějinnosti *jednotlivých kulturních kategorií* či *institucí* (např. „posvátno“ – což nás právě zde bude zajímat, „duše“ – „tělo“, „soukromé“ – „veřejné“, „smrt“, rodina, demografické jevy a jejich dobové prožívání atd.) a jež postupují specifickými metodami.<sup>3</sup>

Zároveň se v epistemologických a noetických úvahách a v metodické sebereflexi (např. již u *Wilhelma von Humboldta*, později *Wilhela Diltheye*, *Maxe Webera*, z českých dějepisců např. u *Zdeňka Kalisty*, ze současných historiků u *Rogera Chartiera*) postupně prosadilo vědomí buď o *rozumivé* povaze dějepisu (a dalších humanitních disciplin), jež jej odlišuje od *poznávajících věd* (přírodních a exaktních), nebo alespoň o *rozumivé složce* dějezpytného bádání, jež je v něm kombinována se složkou poznávající (deskriptivní složka, kvantitativní metody).<sup>4</sup> Rozumivý ráz dějepisu (či alespoň jeho rozumivá složka) souvisí s tím, že dějiny jsou vždy alespoň *spoluutvářeny lidským vědomím, lidskou duchovností*. Obsahy vědomí, obsahy ducha však nelze v pravém slova smyslu poznat (ve smyslu empirického či exaktního poznávání), je jim možné pouze porozumět.

Je pak možné rozlišit různé roviny rozumění v dějepisectví. Tak kupříkladu lze v rámci pojednávání vývojových procesů sledovat postupný zrod určitého *myšlenkového schématu* (ideje, pojmu, symbolu, hodnoty, postoje a pod.) a v rámci tohoto procesu *je možné těmto myšlenkovým schématům rozumět právě určitým způsobem* [(rozumění) a]. Pokud toto myšlenkové schéma budeme nahlížet jako prvek začleněný do dobového *stylu myšlení* nabude (nebo alespoň může nabýt) naše *rozumění* [b] jiný obsah. Vývojový „proces“ či dobový „styl myšlení“ většinou zůstává mimo dosah vědomí lidí studované doby (je nahlédnutelný až s dobovým či kulturním odstupem). Vedle toho je možné také konstruovat, jak tomu či onomu (námi rozpoznávanému) myšlenkovému schématu *rozuměl* člověk studované doby, kul-

<sup>2</sup> Paradigmatického významu nabyly v tomto směru studie Ginzburg, C.: *Sýr a červí*. Praha 2000; Chartier, R.: La pendue miraculeusement sauvée. Etude d'un occasionnel, in: Chartier, R. (ed.): *Les usages de l'imprimé*. Paris 1987, s. 83–127. Vývoj směřující k mikrohistorii zčásti mapuje Grulich, J.: Zkoumání >maličkosti< (0)kolnosti vzniku a významu mikrohistorie). *Český časopis historický* 99, 2001, s. 519–547.

<sup>3</sup> Tento vývoj dějepisectví shrnuje např. Dressel, G.: *Historische Anthropologie*. Eine Einführung, Wien – Köln – Weimar 1996.

<sup>4</sup> Cf. např. Beneš, Z.: Zdeněk Kalista v kontextu rozumějící historiografie, in: *Zdeněk Kalista a kulturní historie*. Sborník referátů z vědecké konference konané ve dnech 14.–15. dubna 2000 v lázních Sedlmihorkách. Z *Českého náje a Podkrkonoší*, supplementum 6. Semily 2000, s. 13–24; Horský, J.: O smyslu dějepisu aneb braňme se faktografům, in: *Dějiny a současnost*. Kulturně historická revue 23, 2001, 5, s. 2–4.

tury a sociálního prostředí – konstruovat rozumění [c] v rámci někdejšího dobového vědomí. Přitom poznamenávám, že tato různá rozumění [a], [b], [c] jsou zde rozlišena ryze *pracovně*; důvody jejich odlišení vyplývají z rozmanitosti dějzpytných postupů a nemusí být vždy opodstatněné z noetického hlediska.

Podobné ryze pracovní povahy je i další rozlišení. Určité myšlenkové schéma, určitou *kategorií*, kterou chceme dějzpytně sledovat, můžeme zavést přinejmenším dvojím způsobem. Prvý [1.] nazvěme „*dějepisným*“. Mám tím na mysli situaci, kdy se s ní setkáváme přímo v pramenném textu, tj. můžeme si být jisti, že tato kategorie (pojmem, hodnota) byla alespoň v té době, ze které text pochází, vědomě pojednávána. Druhý [2.] způsob zavedení takovýchto kategorií označme „*teoretickým*“. Mám tím na mysli situaci, kdy je ona kategorie odvozena z rámce dnešního teoretického (antropologického, filosofického, religionistického, sociologického, theologického a pod.) myšlení a historik tedy těchto kategorií (pojmu) užívá jako určitého nástroje svého rozumění (či interpretování) pramenných textů, aniž by v nich byly explicitně zmíněny.<sup>5</sup> Není při tom patrně zcela bez významu, zda s takto „teoreticky“ odvozenou kategorií budeme zacházet [2.1.] jako s *ideálními typy Maxe Webera*<sup>6</sup> nebo [2.2.] jako s *reálně se odvíjejícími idejemi* kupříkladu obdobně, jak bychom to našli u *Ernsta Troeltsche*<sup>7</sup> či *Ernsta Cassirera*.<sup>8</sup> Historik může tak či onak pojednávat proces vývoje určité myš-

<sup>5</sup> Problematika „historického pojmosloví“ byla v českém dějepisectví pojednávána již dříve jako jedna z mála noetických otázek, které si začalo klást. Cf. Slavík, J.: Historické pojmosloví, in: Kostlán, A. (vyd.): *Druhý sjezd československých historiků (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepisectví v letech 1935–1948*. Praha 1993, s. 222–223; Kutnar, F.: Otázky historického pojmosloví. *Ibid.*, s. 229–235. K otázce původu a povahy pojmu, se kterými historik pracuje cf. Beneš, Z.: Pojmy jako předmět historiografického studia (Příklad: Gollova historická škola a její zakladatel). *Český časopis historický* 93, 1995, s. 365; Hořský, J.: Dějepisec a pojmosloví, in: Idem (ed.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení*. Ústí n. L. 1999, s. 9–47.

<sup>6</sup> Weber, M.: <Objektivita> sociálněvědního a sociálněpolitického poznání, in: Idem, *Metodologie, sociologie a politika*. (ed. Havelka, M.). Praha 1998, s. 7–63. Dále cf. např.: Havelka, M.: Max Weber a počátky sociologie náboženství, in: Weber, M.: *Sociologie náboženství*. Praha 1998, s. 68–115.

<sup>7</sup> Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1912. Citováno dle vyd.: Tübingen 1994, např. s. 975–977. Troeltsch neuznává možnost nalezení nějakého obecného zákona vývoje dějin v idealistické i dogmaticko-marxistické podobě. Odmítá považovat „celá období a skupiny jen za přípravné stupně pro absolutno, jež není v historii přece nikdy k nalezení“. Proti takovým snahám klade Rankeho slova, že každá epocha se vztahuje přímo k Bohu („jede Epoche unmittelbar ist zu Gott“). Troeltsch rozlišuje: (1.) „*idem*“, jež má opanovat, ovládnout (*bemeistern*) „*látku*“, a (2.) tuto „*látku*“ (*Stoff*). Ona „ovládající idea“ není nikdy zcela bez ovlivnění „ovládanou látkou“, či je alespoň touto „látkou“ uváděna v pohyb. Z Troeltschových výkladů je zřejmé, že tato idea není jen badatelským ideálním typem, nýbrž má svou dějinnou realnost a svůj vnitřní vývoj.

lenkové figury [svrchu označené rozumění a], přece však, bude-li nakloněn myšlence „imanentního vývoje ducha“, v němž se postupně otevírají nové „duchovní dimenze“ (pojetí Cassirerovo), bude patrně o to více užívat určitých kategorií, jež byly pojednány v lidském myšlení později, než v době, ze které jsou studovány prameny, v pramenných textech bude hledat jakoby předstupně či předzvěsti jejich rozkrytí.

Dějepisectví, jakož i další kulturní a sociální vědy, má dnes k dispozici pojem (kategorii) „*posvátná*“, jež je rozpracovaná filosofickým či antropologickým myšlením [ve významu 2.]. Tato kategorie – ať již vymezovaná s odvoláním na její sociální funkci (*Émile Durkheim*),<sup>9</sup> ať již chápaná jako *apriorní kategorie lidského ducha* (*Rudolf Otto*)<sup>10</sup> – souvisí s pojetím náboženství jako *antropologické konstanty*. Náboženství v tomto smyslu, obecně pojímané jako „existenciální vazba člověka na *Základ a Smysl*“, je – z hlediska antropologie – „atributem každé známé společnosti“. <sup>11</sup> Takto pojatá kategorie „*posvátná*“ a „náboženství“ je svým obsahem *odlišena* od kategorií (pojmosloví) *jednotlivých náboženství* a od systémů *hodnot jednotlivých kultur*. Nalezneme různé snahy vyjmenovat základní charakteristiky „*posvátná*“, <sup>12</sup> které přitom nekolidují se snahami – tradičně spojovanými přede-

<sup>8</sup> Cassirer, E.: *Filosofie symbolických forem*. Praha 1996, zejména díl II., s. 181–298. V rámci „imanentního vývoje ducha“ podle Cassirerova pojetí není vytvoření určitého nového symbolu (myšlickeho obrazu, pojmu) pouhým pojmenováním něčeho již existujícího, nýbrž je přímo *konstituováním nové kvality*, ba až „nové duchovní >dimenze<“.

<sup>9</sup> Cf. např. Durkheim, E.: Dualismus lidské přirozenosti a její společenské podmínky, in: Hubinger, V. (ed.): *Antologie z francouzských společenských věd: Antropologie, sociologie, historie*. Cahiers du CeFREs, No. 8, 1995, s. 28n. Durkheim zde rozvíjí úvahu o „posvátných věcech“ jako o „pouhých kolektivních ideálech, jež jsou fixovány na materiální předměty“. Durkheim zároveň považuje kolektivní myšlenky a city (týkající se posvátných věcí) za nadané takovou autoritou, „jež způsobuje, že jednotlivé subjekty, které v nich myslí a věří v ně, si je představují v podobě *morálních sil*“. Durkheim tak odvozuje kategorii „*posvátná*“ ze společenského bytí člověka a posvátnu připisuje mj. povahu *morálních sil*.

<sup>10</sup> Cf. Otto, R.: *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1991, s. 1–12 a 75–76. Otto neodvozuje „*posvátné*“ ze společenského života člověka, ani jej nespojuje s *morálními silami*. Kategorie *posvátného* je *apriorní duchovní kategorií*, související s *fascinací* „*numinózním*“. „*Posvátné*“, „*numinózní*“ tkví v tom, co je *iracionální* (není pojmově uchopitelné), co *zbývá*, *odmyslíme-li si vše „morální“ z náboženství*. Prožitek fascinace *posvátným* (*numinózním*) nelze sdělovat v podobě *pojmově vystavěné nauky*, lze jej jen nechat *vystoupit v mysli někoho jiného*.

<sup>11</sup> Budil, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha 1992, s. 117.

<sup>12</sup> Např. Sokol, J.: Jak se pozná *posvátné*, in: Ottlová, M. – Pospíšil, M. (eds.): *Sacrum et profanum*. Praha 1998, s. 9–12. Jan Sokol uvádí následující znaky *posvátna*: „*Nesrozumitelnost pro cizího*“, „*vážnost*“ (*posvátnu „dnes (...) chybí právě ta smrtelná vážnost a závaznost pro každého...“*), „*veřejnost*“ (*posvátná úcta se odehrává směrem „k lidskému společenství“*), „*artikulovanost a sklon k ritualizaci*“. Sokol uvažuje o *oslabování původního archaického pojetí posvátna*. To se děje však již velmi dlouho (*doložitelné z Bible*). Zároveň se objevují „*náhrazky posvátného* v podobě *rasy, třídy nebo exkluzivního národa*“.

vším se jménem Durkheimovým – prohlásit polaritu „posvátného“ a „svět-ského“ za napětí přítomné v každé kultuře. Obdobou odlišení „svět-ské“ – „posvátné“ může pak být třeba u Maxe Webera dichotomie „politický svazek“ – „hierokratický svazek“.<sup>13</sup>

Historik, jenž by vycházel z vymezení [ve smyslu 1.] „náboženství“ pomocí pramenně doložených kategorií, bude pro dobu raného novověku a novověku patrně vedle *dekonfesionalizace* uvažovat *proces sekularizace* a podobné procesy, jež se v euroamerickém kulturním okruhu projevovaly rozvolněním tradičních křesťanských postojů a změnou jejich sociální přítomnosti. Vyjde-li ale z antropologického vymezení [ve smyslu 2.] „posvátna“ či „náboženství“ (popř. „hierokratického svazku“), pak se bude spíše tázat například, jakým způsobem docházelo k *retematizaci* „posvátného“, jaké kategorie, postoje, předměty, prostory či děje začaly nabývat povahy těch, kterým je (třebas prvotně jednajícimi ne zcela záměrně) vykazována posvátná úcta na místo původních tradičních, popřípadě jaké vztahy začaly nabývat povahy „hierokratických svazků“ na místo původních tradičních náboženských uskupení.

\* \* \*

V historiografické či historicko-sociologické literatuře nacházíme řadu pokusů tematizovat procesy, kterými prošla evropská raněnovověká společnost<sup>14</sup> a které založily soudobou Evropu.<sup>15</sup> Tyto procesy byly nejednou velmi různoběžné, až protichůdné povahy. Na tomto místě – s ohledem na úvahy o zacházení s pojmy „náboženství“ a „posvátno“, na způsob jejich vymezení a na různé roviny porozumění jim – zmíním alespoň jeden příklad.

<sup>13</sup> Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundrisse der verstehende Soziologie. 5. Ausg., Tübingen 1972, s. 18–30. Weber tyto svazky vymezuje následujícím způsobem: Politickým svazkem se pak nazývá svazek panství [*Herrschaftsverband*] potud, pokud je jeho trvání (existence) a platnost jeho uspořádání uvnitř dané *geografické oblasti* kontinuálně garantovaná buď *použitím, nebo hrozbou fyzického donucení* silou správního štábu. *Státem* se nazývá takové *provádění úřadu* [*Anstaltsbetrieb*], když a tak dalece pokud si jeho správní štáb nárokuje *monopolní legitimitu* fyzického donucování pro prosazení určitého uspořádání. *Hierokratickým svazkem* [*Hierokratischer Verband*] se nazývá svazek panství [*Herrschaftsverband*], když a pokud je ke garanci jeho uspořádání použito *psychického donucení* [*psychischer Zwang*] v podobě *darování* či *přislíbení spásy* [*durch Spendung oder Versagung von Heilsgütern*] (=hierokratické donucení). *Církví* se nazývá *hierokratický ústav*, když a tak dalece pokud si správní štáb nárokuje *monopolní legitimitu* na hierokratické donucování.

<sup>14</sup> Např. van Dülmen, R. van: *Gesellschaft der frühen Neuzeit*. Kulturelles Handeln und sozialer Prozess. Wien – Köln – Weimar 1993, s. 16–61.

<sup>15</sup> Cf. např. Troeltsch, E.: *Z dějin evropského ducha*. Praha 1934, s. 127–191.

Lze mluvit o procesu *zniternění* a *spiritualizace* náboženského života, jenž proběhl v raném novověku a v době moderní souběžně s řadou dalších procesů, proměňujících náboženský život, a jenž úzce souvisel s procesem *individualizace* života vůbec. Ernst Troeltsch spatřoval kořeny těchto proměn v *protestantské spiritualistické mystice* kvakerského ražení a v jejím spojení s některými prvky *novokřtěnskými*.<sup>16</sup> Dopad těchto proměn však již vztahoval na celou moderní kulturu.<sup>17</sup> Vskutku přitom nalézáme jak v učeneckém reformačním prostředí, tak také někdy v projevech lidové zbožnosti uvedený *zniternňující a spiritualizující sklon*, ať již jde o *svátosti*,<sup>18</sup> některé *institute*<sup>19</sup> či reflexi vlastního *vnitřního přerodu* (v podobě znovuzrození z Ducha svatého).<sup>20</sup>

Skutečnosti typu, že někteří novokřtenci již v 16. století začali prosazovat jen duchovní křest, jenž podle nich spočíval ve vnitřní obrodě jedince, nabývají svého významu v rámci procesu zniternění a spiritualizace teprve z moderního stanoviska [rozumění a]. V dobovém stylu myšlení [rozumění b], jenž většinově tíhnul patrně – slovy *Huizingovými* – k *symbolismu* či byl ještě – s odkazem na *Webera* řečeno – *neodkouzlený* (tj. se sklonem k magii), by možná tyto novokřtěnské názory význam připisovaný jim modernou nenabývaly. Ačkoli tyto názory byly prožívány [rozumění c] patrně samotnými aktéry jako vysoce nábožensky relevantní, ačkoli by patrně naplño-

<sup>16</sup> Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1912, s. 912–914.

<sup>17</sup> Troeltsch, E.: *Z dějin evropského ducha*. Praha 1934, s. 170. Když Troeltsch hledá „podstatu moderního ducha“, říká – stran pojetí individua – že v něm „převládají rysy *antoninní vnitřně zdůvodněné morálky, spočívající na přesvědčení*, jejímž jedním cílem je vypracovati vlastní osobnost jakožto dílo mravní svobody a jejímž druhým cílem je vzájemné spojení lidí jakožto mravních osobností, přičemž nikdo se nepokládá toliko za prostředek, nýbrž každý je vždy také účelem. Je to kantovská formule, avšak je to zároveň i duch protestantismu, ano duch křesťanství pod vlivem úplného zvnitřnění jeho základů a pod vlivem především *vezdejší* immanentní sféry v níž působí. Je to *však* také veškerý individualismus moderního světa, jenomže držený na uzdě *ideálem osobnosti*, kterou nikdo není od přirozenosti, nýbrž kterou se každý má stát teprve *svobodou*.“

<sup>18</sup> Kupříkladu novokřtěnský důraz na *duchovní křest* (cf. např. Dülmen, R. van: *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus der deutschen Reformation*. Frankfurt a. M. 1987, s. 184–185) a jeho ohlas např. i v italském prostředí, jak ukazuje Carlo Ginzburg s poukazem na smýšlení Menocchiovo a Scoliovo (Ginzburg, C.: *Sýr a červi*. Praha 2000, s. 49, 146).

<sup>19</sup> Dülmen, R. van: *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus der deutschen Reformation*. Frankfurt a. M. 1987, s. 193. Novokřtěnský názor obsažený v jednom výslechovém protokolu, zdůrazňující duchovní obsah manželství, bez něž je jen *tělesným soužitím*: „...*Die äusserliche leibliche Bewohnung des Mannes und Weibes aussserhalb der Geistlichen Einigkeit sei nur eine fleischliche Gesellschaft, wie sonst auch die Unehelichen beisamen wohnen*...“.

<sup>20</sup> Příklady odezvy pietistického důrazu na znovuzrození lze nalézt i v autobiografiích českých náboženských exulantů v 18. století. Cf. Štěrňákovi, E.: *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*. Praha 1999, např. s. 355 (životopis Anny Jílkové).

valy i antropologickou definici náboženství (existenciální vazby ke Smyslu a Základu), přece není zcela jasné, jakou měrou vyhovují kategorii posvátna tak, jak je vymezována [vymezení ve smyslu 2.] v antropologické literatuře. Znakem „posvátného“ totiž je jeho *veřejnost* (viz svrchu citované vymezení Jana Sokola, zčásti i Émila Durkheima). Jestliže však ve vývoji náboženského myšlení [pracujeme s pojmoslovím ve smyslu vymezení 1.] nacházíme linii (vedle řady dalších) směřující díky zniternění a spiritualizaci k *individualizaci* náboženských prožitků, pak lze uvažovat přinejmenším dvě možnosti.

Bud' (A) přijmeme, že kategorie „posvátného“ prochází v dějinách zásadními proměnami včetně postupné individualisace prožitku „posvátnosti“. Souznělo by to ostatně s Weberovým názorem, že moderní racionalita vyústila v „hodnotový polytheismus“,<sup>21</sup> či s Troeltschovou charakteristikou „podstaty moderního ducha“, jejímž rysem je mimo jiné také „nesmírná individualizace veškerého myšlení a cítění moderního lidstva“.<sup>22</sup>

Nebo (B) budeme vycházet z toho, že kategorii „posvátného“ lze vymezit vskutku nadčasově a nadkulturně (včetně toho, že úcta k posvátnému má povahu veřejnou), a pak bychom se mohli a měli tázat, zda důraz na niternost a tím i individualizaci náboženského prožitku není doprovázen nějakým jiným na veřejnost obráceným požadavkem. Ať již by měly (B1) tyto požadavky povahu sklonu k ortopraktickým postojům tak, jak se s tím můžeme kupříkladu setkat nejednou v novokřtěneckém prostředí 16. století<sup>23</sup> či v pietistickém smýšlení 17. a 18. století.<sup>24</sup> V obou těchto případech se svým způsobem setkáváme s tím, že ona vnitřní proměna a následná niterná zbožnost (duchovní křest či znovuzrození z Ducha svatého) by měla být *přeci jen navenek nějak patrná*. Tendence k veřejné zjevnosti posvátné vazby by v těchto případech zůstávala z hlediska aktérů [rozumění c] na poli „náboženství“. Nebo (B2) – což nabývá na významu zejména při pohledu na dějiny 19. a 20. století – by bylo možné odkazem na povahu úcty k „posvátnému“ (včetně její veřejnosti) vysvětlit některé jevy (např. v oblasti národních hnutí, dogmatického pojetí politických stran či sociálních skupin a tříd, popřípadě povahu některých ekologických hnutí) vysvětlit jako

<sup>21</sup> Welsch, W.: *Naše postmoderní moderna*. Praha 1994, s. 102–103.

<sup>22</sup> Troeltsch, E.: *Z dějin evropského ducha*. Praha 1934, s. 140.

<sup>23</sup> Düllmen, R. van: *Reformation als Revolution*. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus der deutschen Reformation. Frankfurt a. M. 1987, s. 184–189. Např. *Hans Hut* navazuje na *duchovní křest*, jenž je navenek vyznačen *křtem vodním*, také *křest krve*, jenž je „následováním Krista“.

<sup>24</sup> Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1912, s. 7:33–736, 773–789, 827–831.

*kompenzaci* přílišné individualizace (a v nejednom případě i sekularizace) náboženského prožitku v moderním období. Taková kompenzace, při níž nabývají uvedené kategorie „národ“, „třída“, „strana“, „hnutí“ *pseudonáboženského* (z hlediska „náboženství“ v užším slova smyslu) či *náboženského* (ve smyslu antropologických definic) významu (a utvářejí se kolem nich hierokratické svazky), se při tom mohla v naprosté většině případů odehrávat z hlediska aktérů nezáměrně a nevědomě. Šlo přitom nejen o přejímání určitých prvků starší náboženské festivity do veřejného – z hlediska náboženství v užším slova smyslu – světského života,<sup>25</sup> nýbrž šlo také (a možná především) o přejímání právě oné hlubší vazby, prožitků osmyslnění individuálních činů, jejich zakotvení do celku.

Historik by zajisté antropologického či filosofického vymezení kategorie „posvátna“ [vymezení ve smyslu 2.] neměl užívat coby rozkrytého „zákona“, nýbrž pouze jako *možného, hypotetického nástroje interpretace*. Přeci však nástroje, který může být velmi užitečný při snaze porozumět velikému přeskupení kulturních kategorií a hodnot, jež se několikrát odehrálo v euroamerickém kulturním okruhu 19. a 20. století a jež mělo nemalý vliv na vývoj ostatních světových kultur této doby.

Historik se nemalou měrou může spolehnout na to, že s kategoriemi, jako je například „individuum“ a s vývojem těchto kategorií může zacházet na způsob Troeltschova či Cassirerova postupu (tj. spoléhat na to, že šlo o ideje dějinně se vskutku odvíjející). Pokud ovšem budeme chtít pomoci antropologicky vymezené kategorie „posvátna“ číst situace, jejichž aktéři by své jednání pojednávali spíše jako nenáboženské, světské, pak bychom měli s touto kategorií („posvátno“) zacházet jako s Weberovým ideálním typem. Jak svrchu konstatovaná individualizace života moderní doby, tak příklon dějepisectví k mikrohistorii by nás pak měl varovat před snahou nalézat pro dobu 19. a 20. století kategorie a vztahy, které nabyly povahy „posvátného“ a rázu „hierokratického svazku“ s platností pro celou kulturu a společnost (výjimku v tomto smyslu tvoří snad jen kategorie „národa“ či „třídy“ v okamžicích vzepětí velkých sociálních a politických hnutí, jež měla nejednou totalitní vyústění). Hledat bychom měli spíše rozmanitá menší společenství, do jejichž života se prožívání „posvátného“ přeneslo.

Zacházet s kategorií „posvátna“ a „hierokratického svazku“ jako s *ideálním typem* však zároveň znamená *neukvapovat* se při snaze pojednávat některé situace z dějin 19. a 20. století jako události „pseudoreligiozní“. Právě tak

<sup>25</sup> Cf. např. Hojda, Z.: Pomník – svatyně národa, in: Ottlová, M. – Pospíšil, M. (eds.): *Sacrum et profanum*. Praha 1998, s. 54–64.



jako bylo možné svrchu načrtnout jednu z možných výkladových linií, použitelnou jako argument pro interpretování moderních dějů pomocí kategorie „posvátného“, lze nadhodit i několik (z mnoha dalších) poznámek, jež by měly varovat před zbrklostí. Předně bychom měli podrobněji promyslet vzájemné vztahy mezi samotným sociologickým či antropologickým pojmoslovím, se kterým pracujeme. Je např. otázkou, jak se navzájem k sobě má Weberův pojem „hierokratického svazku“ a pojem „charismatického panství“ a jak se tyto dva pojmy mají k Weberově klasifikaci sociálního jednání podle jeho motivace („afektuální“, „tradiční“, „hodnotově-racionální“ a „účelově-racionální“). Dále pak by bylo zapotřebí přesněji porovnat pojmosloví Weberovo a Durkheimovo či Ottovo atd.

Dále je nutno vzít v potaz řadu okolností, které se při prvním, letmém, pohledu mohou jevit jen jako pominutelné drobnosti. Uvedu jen několik příkladů, které se týkají úvah o tom, že moderní „národy“ zaplnily prostor vyprázdněný procesem sekularizace a že se tudíž národní hnutí dají „čist“ také pomocí kategorie „posvátného“. „Posvátno“ v původním, řekněme archaickém, smyslu není žádná hra (jak říká Jan Sokol ve svrchu citovaném článku), avšak myšlení obrozenců, jak ukazuje např. Vladimír Macura, v sobě zahrnují i *hravou, mystifikující složku*.<sup>26</sup> Pojem „národa“ (vymezený jazykem, územím, společným původem a úsilím o společné dobro) nevznikl – jak ukázal například Eduard Maur – až v době pokročilé sekularizace, nýbrž se s ním setkáváme již hluboko v době vyhroceného konfesionalismu (např. v 17. stol. u Pavla Stránského a Jana Amose Komenského – ten přidává k uvedenému ještě spojení vzájemnou svorností a láskou).<sup>27</sup> Konečně, je-li „národ“ (ale v tomto případě i „třída“) pojat jako *organicky vyrůstající z dějin*, a byl-li by „národ“ chápán jako předmět posvátné úcty, pak lze říci, že dochází k určité *historizaci*, ba až *naturalizaci* „posvátna“ (Rudolf Bultmann by mluvil o sekularizaci původní eschatologické ideje),<sup>28</sup> při níž by mohl vymizet tajemně transcendentní prožitek.

Studovat *retématizaci* „posvátna“ tedy rozhodně neznamena sledovat pouhé přejmenovávání jakoby jednoho a vždy v zásadě téhož lidského prožitku. Již proto by antropologická kategorie „posvátného“ měla být užívána jen jako ideálně typický nástroj interpretace.

<sup>26</sup> Macura, V.: *Znamení zrodu*. České národní obrození jako kulturní typ. Praha 1995, s. 102–117.

<sup>27</sup> Maur, E.: Pojetí národa v díle českých pobělohorských exulantů, in: Hrubá, M. (ed.): *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*. Ústí n. L. 2001, s. 174–183.

<sup>28</sup> Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*. Praha 1994.

---

**Where did holy things disappear? An initial methodological comment from the viewpoint of historiography***Jan Horský*

A historian has at his disposal: (1) a terminology (categories) which is defined and used in an examined source text; and (2) a terminology which is defined theoretically within the framework of modern arts. The notion of "holiness" is part of the second point, but a historian can use thus defined categories of "holiness" also when interpreting events. This category acquires importance especially in the study of cultural transformation in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries when the ethnographically defined notion of "holiness" helps a historian in his research. First, he is not only to see in modern history just a process of individualisation of religious experience and secularisation, but, second, more important, he is to ask in which way the "holy respect" (which is an ethnographical constant) was re-thematised. However, the category of "holiness" should be used as an ideal type according to the intentions of Max Weber.