

JAN HORSKÝ  
DĚJEPISECTVÍ MEZI VĚDOU A VYPRÁVĚNÍM  
Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy

■ JAN HORSKÝ

DĚJEPISECTVÍ MEZI  
VĚDOU A VYPRÁVĚNÍM

ÚVAHY O POVAZE, POSTUPECH A MEZÍCH  
HISTORICKÉ VĚDY

Tato publikace vznikla v rámci řešení výzkumného záměru  
Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha,  
„Antropologie komunikace a lidské adaptace“, č. 0021620843.

## OBSAH

PODĚKOVÁNÍ NA MÍSTO PŘEDMLUVY .....	11
ÚVOD .....	13
1. DĚJEPISNÉ POROZUMĚNÍ A OSPRAVEDLNĚNÍ .....	23
Úvodem .....	23
Dvoji pojetí kompetence historických a sociálních věd: kořeny přesvědčení o prvořadosti politických dějin .....	23
Pojetí studované „skutečnosti“ .....	26
„Pojmosloví oboru“ a „kultura oboru“ .....	31
Je „kultura oboru“ determinující? .....	36
Poznání a rozumění, různé koncepce dějepisného rozumění .....	37
Rozumění funkci a rozumění materiální .....	40
Weberovo a Geertzovo rozumění .....	41
Požadavek racionality rozumění .....	42
Aktuální rozumění a rozumění výkladem .....	43
Intencionalistické a narativistické rozumění .....	44
Rozumění teoretické a rozumění zápletkou .....	47
Různé pohledy na badatelovy hodnoty a hodnocení .....	48
Promyšlení důsledků; lze ospravedlnit kontextualizaci a historizaci? .....	50
2. METODOLOGICKÉ MYŠLENÍ SOUČASNÉ HISTORICKÉ VĚDY: ROGER CHARTIER .....	54
Úvodem .....	54
Dějepis se konstituuje vztahem ke skutečnosti, „reálné“, „historický objekt“ .....	55
Kritický odstup od kategorie „kontinuity“, „totality“ a „kauzality“ .....	57
Představa „objektivity“ historického poznání; fikce a pravdivé vyprávění .....	59
Elíasova a Foucaultova revoluce; diskontinuita a kontinuita jako komplementární metodické principy? .....	62
Kritika „histoire sérielle“ a „histoire des mentalités“ .....	63
Postupy kulturních a intelektuálních dějin .....	64
3. MÍSTO (VELKÝCH) TEORIÍ V HISTORICKÝCH VĚDÁCH V DOBĚ NARATIVISTICKÉ KRITIKY A MIKROHISTORICKÝCH BĚDÁNÍ .....	70
Úvodem .....	70
Teorie pozorování a teorie procesů a struktur .....	71

Edici řídí Martin Nodl

Recenzovali Miloš Havelka a Zdeněk Vašíček

Argo, 2009

Copyright © Jan Horský, 2009

ISBN 978-80-257-0124-9

Teorie procesů a struktur, holismus a intencionalita jevů	72	Byli „tajní nekatolíci“ opravdu tajní?	183
Porovnávání historie a přírodních věd	75	„Odkouzlení světa“	186
Teorie a narace	79	Proces odkouzlení světa	186
Substancionalizace a desubstancionalizace historických procesů		Ambivalentní rysy v lidové kultuře jako „longue durée“	192
a struktur	88	„Prostor zkušenosti“ a „horizont očekávání“	196
Problém „empirické“ prokazatelnosti platnosti teorií historických věd	92	Sebetematizace, individualizace zbožnosti	200
Mikrohistorie a její desubstancionalizační význam	95	Prvky genderové analýzy	202
Závěrem	97	Závěrem	204
<b>4. OD RÉTORICKÉ FIGURY K ANALYTICKÉ</b>		<b>7. NOVOVĚKÁ RACIONALIZACE A ODKOUZLENÍ SVĚTA.</b>	
<b>KATEGORIE – K VÝVOJI POJMU „KULTURA“ V DĚJEPISECTVÍ</b>		<b>NĚKOLIK POZNÁMEK K MOŽNOSTI POJEDNAT PROCES</b>	
<b>20. STOLETÍ</b>	98	<b>KULTURNĚ-DĚJINNÉ PROMĚNY</b>	206
Úvodem	98	Úvodem	206
Analytické kategorie a rétorické figury	99	Kulturní relativita racionality, paradigmatické zlomy	206
Pojmy coby analytické kategorie versus styl historie, diskurzivní		Proces racionalizace a proces odkouzlení světa – několik	
praktiky či narativní struktury	102	metodologických poznámek	210
Pojem (pojetí, teorie) kultury	106	Paralelnost procesů – jeden příklad	217
Mezi rétorickou figurou a analytickým nástrojem – několik příkladů		Závěrem	220
z českého prostředí	117	<b>ZÁVĚREČNÉ SHRNUTÍ A ÚVAHY</b>	221
Debaty o smyslu českých dějin a o české otázce	117	Naturalizace kultur či sémantizace/sémiotizace přírody?	224
Česká historiografie	122	Proces dějinné proměny kulturních obsahů a kulturní evoluce	231
Sémiotický status jako příklad analytické kategorie v dějepisu kultury	131	Obejdeme se bez Popperova „třetího světa“?	236
Závěry a výhledy	134	<b>POZNÁMKY</b>	244
<b>5. ČESKÁ HISTORIOGRAFIE A SOCIOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ</b>	136	<b>BIBLIOGRAFIE</b>	314
Úvodem	136	<b>JMENNÝ REJSTRÍK</b>	335
Sociologie náboženství	139		
Historická sociologie	142		
„Dějepis“ a „historické vědy“	143		
Vztahy historiografie a sociologie náboženství v českém prostředí	150		
Náboženská homogenita tradiční společnosti?	152		
Náboženská nebo sociální hnutí? Latentní a ideologické funkce			
náboženství v dějinách?	158		
Kvazi-náboženské jevy	164		
Odkouzlení světa, řády racionality	167		
Pojmy sociologie náboženství jako analytické kategorie v dějepisectví	173		
Niterná situace dějinného aktéra, individuální „životní světy“	178		
Závěrem	180		
<b>6. MOŽNOSTI HISTORICKO-ANTROPOLOGICKÉ</b>			
<b>A KULTURNĚ-DĚJINNÉ INTERPRETACE ČESKÉHO</b>			
<b>TAJNÉHO A TOLERANČNÍHO NEKATOLICTVÍ 18. STOLETÍ</b>	182		
Úvodem	182		

## PODĚKOVÁNÍ NA MÍSTO PŘEDMLUVY

Úvodem této knihy považuji za nutné poděkovat těm, kteří tak či onak umožnili její vznik. V obecné rovině mé poděkování patří dvěma prostředím, jimiž jsem mohl či mohu procházet a která pro mne byla velmi podnětná. Chronologicky vzato prvotně jde o Katedru filozofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy, na níž jsem měl tu čest a radost v 90. letech působit. Zejména společné semináře této katedry, vedené postupně Zdeňkem Neubauerem, Stanislavem Komárkem a Antonem Markošem, na nichž jsem mohl zažít diskusi, krom již jmenovaných, s Evou Kouteckou, Zdeňkem Kratochvílem, Jiřím Michálkem či Břetislavem Fajkusem a mnoha dalšími, pro mne byly velikým odborným a osobním obohacením. Od roku 2000 mám pak možnost působit na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Na vzniku této knihy se nemalou měrou podílela intelektuálně podnětná a vstřícná atmosféra této fakulty, zejména pak jejího historického modulu, vedeného Markétou Seligovou, jehož neobyčejně přátelský ráz umožňuje mimo jiné vést velmi podnětné odborné diskuse. Bylo a je tak pro mne velkou radostí, že se mohu v rámci činností této fakulty podílet například na řešení grantových projektů vedených Zdeňkem R. Nešporem či vést společné semináře s Danielou Tinkovou, Pavlem Hímlem či Janem Tučkem. Fakultě humanitních studií pak náleží i můj velký dík za finanční podporu vydání této knihy v rámci řešení výzkumného záměru FHS UK Praha, nazvaného „Antropologie komunikace a lidské adaptace“, č. 0021620843, jehož je nositelem.

Mnohé podněty ke kladení otázek této knihy a k jejich řešení pak vzešly jednak již z dávnějších diskusí, vedených v rámci sociálně-dějinného a historicko-demografického výzkumného projektu vedeného Eduardem Maurem a Michaelem Mitterauerem, na němž jsem měl v 90. letech možnost se zčásti podílet, jednak z mých nynějších, velmi plodných debat vedených s Lucií Storchovou, Vladimírem Urbánkem, Michalem Pullmannem, Jiřím Růžičkou, Karlem Šimou a dalšími, s nimiž se mohu scházet v rámci společné práce nad výzkumným projektem vázaným na Filozofickou fakultu Univerzity Karlovy (výzkumný

záměr č. 0021620827, nazvaný „České země uprostřed Evropy v minulosti a dnes“, vedený Zdeňkem Benešem).

Je dále, stran vlastního textu této knihy, mou milou povinností poděkovat Zdeňku Vašíčkovi za přátelské a shovívavé připomínky k prvotní verzi textu této knihy. Děkuji rovněž Miloši Havelkovi přinejmenším za odborné rady a upozornění na ne jeden titul literatury, jenž je pro moji práci zajímavý. Poděkování patří i přívětivosti redaktorské práce Martina Nodla.

Mé velké a srdečné poděkování také, či spíše především, náleží Dině Obeidové. Bez její technické pomoci a korektorské práce bych byl patrně jen stěží s to odevzdat text této knihy do tisku.

Praha, prosinec 2008

## ÚVOD

Práce, kterou zde čtenářům nabízím, je prací z oblasti teorie historických věd. Není však soustavným teoretickým pojednáním způsobů a mezi historického poznání (popřípadě porozumění) vůbec či systematickým výkladem povahy dějepisectví jako takového. Je zaměřena k otázce, která se sice na prvý pohled může zdát dílčí, avšak její řešení má význam pro širší posouzení charakteru dějepisného poznání či rozumění. Základní otázkou, jež prostupuje jednotlivými kapitolami této knihy, je, *zda je dějepisectví* (či popřípadě jeho určitá složka) *schopné prokazovat proměnu kulturních obsahů*. Pokud ano, do jaké míry a za jakých podmínek tomu tak je?

Taková otázka se snad může zdát na prvý pohled banální a odpověď na ni samozřejmá. Pokusím se ukázat, že tomu tak není. Stačí si povšimnout, jak se dnes u části historiků staly velmi oblíbenými narativistické kritiky dějepisu a jak pod jejich vlivem určitá část dějepisců přímo explicitně rezignuje na poznávací schopnosti historie. Dostáváme se tak do svým způsobem velmi kuriózní situace. Přírodní vědy, kupříkladu biologie, či vědy o společnosti a kultuře, kupříkladu sociologie (natož její specifická subdisciplína označovaná jako historická sociologie) či kulturní a sociální antropologie se samozřejmě mluví o dlouhodobých vývojových procesech či o procesech kulturních změn a restrukturalizací, zatímco část dějepisců s rozhodností říká, že „vývoj“ je jen ideologický konstrukt, pouhé zájmy té či oné skupiny, národa či kultury legitimující metanarace. Bylo-li by tomu tak, pak bychom ale nebyli s to podávat o kulturně-dějinných proměnách výpovědi ani na úrovni „měkké“ fakticity. Musíme se tedy v rámci historiografie vážně ptát, zda máme vůbec oborům, jako je biologie, antropologie či sociologie, co nabídnout, popřípadě zda jim vlastně chceme něco nabídnout. Otázka tedy může znít i jinak: Existuje *prostor*, v němž by se historiografie jako věda, popřípadě její části, které vykazují znaky vědy, mohla produktivně setkávat s jinými vědami?

Domnívám se, že tento prostor lze nalézt. Ukazují to zejména tzv. „mezni“ či „interdisciplinární“ směry historiografie, jako je historická

demografie či dějiny vědy a myšlení. Možná ne již tak nápadně, avšak přece jen se rýsuje i v rámci tzv. dějin mentalit či historické antropologie. Částečně bychom jej mohli vysledovat i na půdě sociálních dějin (myšlených v užším slova smyslu, v širším by bylo možné s Marcem Blochem říci, že veškeré dějiny jsou vlastně „sociálními dějinami“). V této práci se na tento prostor chci dotazovat především v rámci širěji pojatého kulturního dějepisu, do něž by vlastně jak dějiny mentalit, tak historická antropologie značnou měrou spadaly. Ptám se záměrně na způsobilost prokazovat proměnu „kulturních obsahů“, nikoli proměnu „kultury“ jako celku. Důvody, proč tak činím, na příslušných místech objasním.

Uvedené otázky by však měly zajímat i samotné dějepisce. V něm se, soudím, vůči – s dovolením – „příběhářskému“ proudu vytvořila opozice, jež svoji odbornou identitu zakládá na víře v možnost nesporně objektivního poznání. Mezi těmito dvěma póly je prostor, v němž se se samozřejmostí pohybuje nemalá část (snad většina) historiků. I pro samotné dějepisce je tak důležité tento „meziprostor“ prošetřit epistemologickými či noetickými úvahami a metodologicky v něm pozici badatelů ukotvit. Je to právě tento „meziprostor“, v němž, jak se alespoň domnívám, jedině lze identifikovat a posilovat vědecké roviny dějepisce.

K zodpovězení uvedených otázek bude třeba zaujmout stanovisko k narativistickým kritikám dějepisu. Půjde o to, zda skutečnost, že dějepisce při podání historické látky užívá hojně narativních struktur, má či nemá rozhodující vliv na jeho způsobilost poznávat. Jaký je poměr mezi narativitou a vědeckým statusem historiografie? Vzhledem k tomu, že jedním z podstatných znaků vědeckosti je teoretické myšlení, je na místě otázka ohledně poměru mezi naracemi a teoriemi. Prokáže-li, že v dějepisném textu hrají významnou strukturující roli rétorické figury začleněné do narací, znamená to, že by v něm již nezbylo místo pro sdělení výsledků kriticko-analytického bádání a pro teoretické výklady? Pokusím se ukázat, že narativní povaha dějepisného textu neznamená nepřistojnost teoretického a kriticko-analytického myšlení v dějepisce. V této souvislosti načrtávám začátkem 4. kapitoly ideálně-typické rozlišení mezi *historickými vědami* na jedné a *dějepisem* na druhé straně. Tímto rozlišením však nechci ani degradovat „dějepis“, ani prohlásit „historické vědy“ za ryze teoretickou disciplínu. Nechci nikterak budít dojem, že by práce historických věd měly být systematickým teoretickým výkladem. Kdyby takovými byly, vnímali bychom je

patrně automaticky jako sociologické či kulturologické syntézy. Chtěl bych jen poukázat na to, že má-li práce náležet k historickým vědám, musí být nějak (pokud možno explicitně) teoreticky založena.

Narativistické kritiky také nastolují otázku, zda dějepisce tím, že vypráví, zakládá svoji zcela specifickou povahu. Jinak řečeno: odlišuje vyprávění dějepisce od jiných disciplín? Pokusím se na tuto otázku odpovědět záporně za pomoci odkazů na analogie s některými přírodními vědami. Učiním tak zejména ve 3. a 4. kapitole a pak v samotném závěru (na příkladu Marcella Barbieriho).

Moje snaha uhájit vědecký status historických věd je, jak čtenáři uvidí, spojena s poměrně vyhraněně nominalistickým stanoviskem, s konstruktivistickým pojetím historického poznání/rozumění v tom smyslu, že se pokouším (především v prvních třech kapitolách) obhájit názor, že historické vědy poskytují pomocí pramenných stop kontrolované „fikce faktického“, jak říká Reinhart Koselleck. Přestože předměty bádání jsou námi konstruované, přestože kvalita jevů (zda jsou „náboženské“, „sociální“ či „ekonomické“) vzniká interakcí mezi badatelem a stopami skutečnosti, přestože nezbyvá než připustit tzv. „mnohost dějin“, pokusím se ukázat vědecký status historických věd.

Vedle teoretických úvah prvních čtyř kapitol se k položeným otázkám vyslovuji také s poukazem ke konkrétnímu tématu. Je jím otázka procesu odkouzlení světa a původu moderní racionality, tak jak jsou pojednány v 5.–7. kapitole. Těmito kapitolami zároveň prostupuje problematika různých způsobů zacházení s pojmem „kultury“ v dějepisce (již 4. a 6. kapitola), otázka vztahu historických věd k historické sociologii či sociologii náboženství a z části i k historické antropologii (5. a 6. kapitola). Tyto kapitoly zařazené do druhé části knihy (5.–7. kapitola) si nečiní prvořadě nárok na vyřešení v nich pojednávaných otázek, nýbrž zde mají především plnit úlohu příkladů, na nichž se dá demonstrovat řešení některých metodologických problémů. Vedle své obsahové stánky (představované především zájmem o některé rysy české evangelické, resp. nekatolické tradice a o vybrané otázky její přítomnosti zejména v raně novověké lidové kultuře) pojednávají tyto kapitoly také problematiku poměření teorií procesů kulturně-dějepisného vývoje (odkouzlení, racionalizace) či definic obecných kategorií (kultura) s (pramennými) stopami různých částí, vrstev či segmentů socio-kulturní skutečnosti. Vzhledem k tomu, že se 5. a 6. kapitola okrajově dotýkají i tradičních otázek (spojených se „sporem o smysl

českých dějin“, jenž zde však záměrně nechávám stranou svého zájmu) různých způsobů hodnocení dějinného významu české reformace, dostávám se v nich i k problematice debat o přítomnosti či postupném uvědomování idejí, jež jsou chápány jako spolukonstituující modernitu, v kultuře 15.–17. století (ideje jako „individuum“, „demokracie“, „svědomí“ a „lidská práva“, „racionalita“). I v tomto případě zde neusiluji o rozřešení těchto otázek, ale uvádím je s ohledem na jejich metodologickou problematičnost.

Inspiraci a oporu pro své úvahy hledám především u Maxe Webera, Rogera Chartiera a Zdeňka Vašíčka, na jejichž texty bude na příslušných místech odkázáno. Vycházím ze základního rozvržení možných pozic, zaujímaných ve filozofii dějin či teorii historických věd, tak jak je vymezuje především Chris Lorenz a Miloš Havelka. Z dalších autorů, kteří pro ráz mých úvah mají význam, zasluhují jmenovat kupříkladu Michel Foucault, Reinhart Koselleck, Paul Ricoeur či Jörn Rüsen. Uvést by zajisté bylo možné i další jména, jak ostatně ukáží výklady jednotlivých kapitol.

\* \* \*

Než přikročím k výkladu v rámci jednotlivých kapitol, považuji za vhodné nabídnout čtenářům několik základních orientujících rozlišení. Zde v úvodu je zmíním jen letmo v základních obrysech. Podrobněji, včetně odkazů na konkrétní literaturu, se jimi zabývám na příslušných místech této práce. Vyjít bychom mohli od Havelkova odlišení tří základních paradigmat filozofie dějin. Prvé, *ontologické paradigma*, je jím rovněž označované jako „realistické“. V jeho rámci se rozlišuje mezi fyzickou skutečností, její psychickou existencí a její existencí kulturní či sémantické. Oblastí zájmu je bytí samo, předmětem analýzy je jsoucí, otázkou to, co je. Pravda se v něm chápe jako shoda předmětu a jeho pojmu. Druhé paradigma označuje jako *mentalistické* či jako „konstruktivistické“. Předmětem jeho zájmu není „co“, nýbrž „jak“. Důraz se přesouvá od předmětu k metodě. Poznání má povahu ověřování teorií a hypotéz. Oblastí zájmu je vědomí, předmětem analýzy jsou představy, otázkou je, co mohu poznat. Pravda má charakter „nutnosti“ a „platnosti“ pojmů. Třetí paradigma označuje Havelka jako *lingvistické* nebo též „komunikační“. Vychází z přesvědčení, že myšlení a řeč jsou neoddelitelné. Oblastí zájmu je jazyk, předmětem analýzy jsou tvrzení. Vychází otázka zní,

čemu mohu porozumět. Pravda má povahu logické bezrozpornosti či komunikativní kompetence. Rozhodnutí se pro zastávání toho kterého paradigmatu pak podle Havelkova mínění není věcí argumentace, nýbrž kulturní či mentalitní volby. Byť o paradigmatech, alespoň v Kuhnově pojetí platí, že jsou nesouměřitelná, moje úvahy se budou pohybovat sice především v rámci mentalistického paradigmatu, avšak (s ohledem na oprávněnost některých jeho kritik, jež vedou k akcentaci problémů „smyslu“ a „kultury“) s občasným přesahem či „přestupem“ do paradigmatu lingvistického.

To souvisí s tím, že na povahu dějepisu se mohu ptát přinejmenším dvojnásobně. Buď tak, že mne zajímají vlastní badatelské postupy. To je způsob, řekněme tradičnější, zastoupený kupříkladu, z autorů mnou hojně využívaných, u Maxe Webera. Výhodou tohoto postupu je, že se snaží posuzovat vlastní badatelské kroky, určitým nedostatkem, z hlediska novějších kritik, je však to, že předpokládá, že to, co mohu rozebírat jako analytické kroky ve svém vědomí (například, že určitou pramennou stopu z minulosti spojuji s kulturními hodnotami dneška), mohu zobecňovat a přenášet v principu na (implicitně transcendentně pojeté) lidské vědomí vůbec. Druhý přístup, vázaný zejména na novější diskurzivní či lingvistické analýzy, chce právě mimo jiné proto, aby se vyhnul předpokladu transcendence, rozbor povahy dějepisectví založit na analýze historiografického textu, tedy na rozboru povahy „historické reprezentace“. Příkladem takového postupu budiž „archeologie vědění“ Michela Foucaulta. Tento přístup má však tu nevýhodu, že to, co vystupuje jako určitá „diskurzivní pravidelnost“ v historiografických textech (například pravidelné propojování určitého tématu s národně-politicky angažovanými ideologickými rétorickými figurami), nemusí být ještě z hlediska noetického či metodologického „správné“. Proto má smysl oba tyto přístupy kombinovat. K této otázce se podrobněji vrátím v 1. kapitole, když budu odlišovat *pojmosloví oboru a kulturu oboru*.

V 1. kapitole rovněž podrobněji představím odlišení dvou základních způsobů dějepisného výkladu, které načrtává Chris Lorenz, totiž (v širším slova smyslu) *pozitivistického a hermeneutického*. V návaznosti na to načrtnu několik možností rozlišení různých způsobů „rozumění“ v dějepisectví. Zároveň zmiňuji i důvody pro odlišení mezi „rozuměním“ a „poznáním“. Lorenz s odkazem na Alana Megilla dále nabízí rozlišení čtyř základních typů pojetí objektivitu. Stanovisko, které uznává *absolutní objektivitu*, je podle něj reprezentované kupříkladu Leopoldem von



Rankem a z velké části by naplňovalo rysy ontologického paradigmatu. O *disciplinární objektivitě* lze mluvit kupříkladu v souvislosti s epistemologickými úvahami Thomase S. Kuhna. Za objektivní se v tomto pojetí považuje to, co se setkává s konsenzem v rámci určité vědecké obce. Stanovisko označované jako *dialektická objektivita* se vyznačuje tím, že uznává, že objekt bádání vzniká ve vzájemném působení subjektu a poznávané skutečnosti. Specifickým příkladem tohoto pojetí objektivit je podle Lorenze Foucaultovo mínění, v němž je subjekt zaměněn za diskurz a objekt za s diskurzem spojený režim pravdy. Poslední pojetí objektivit označuje jako *procedurální*. V něm se určitá objektivita spojuje se spolehnutím se na neosobní racionální systém pravidel, metod. Jeho představiteli jsou podle Lorenze Max Weber či Karl R. Popper. Z hlediska tohoto dělení mohu svoji pozici označit jako určité propojování procedurálního a dialektického pojetí objektivit. I proto se budu na příslušných místech svého výkladu snažit pojmově odlišovat „dějiny“, „minulost“, studovanou socio-kulturní „skutečnost“, „předmět bádání“ či „pramenné stopy“ a další entity.

Úvodní orientující zmínku zasluhuje i sám pojem *dějinného procesu*. Půjde mi zde o něj především jako o teoretický konstrukt. Tím nepopírám, že obraz dějinného procesu může mít i povahu (meta)narrací, které mohou plnit ideologické, či třeba i kvazi-náboženské funkce, tzn. odkaz na ně se (tak, jak to v Hegelově myšlení pojmenovává kupříkladu Karl R. Popper jako problém „filozofie identity“) může užívat jako svého druhu ospravedlnění. Nepopírám, že takové zacházení s obrazem dějinného procesu může být zajímavou otázkou samotného dějepisectví, sociologie vědění či náboženství. Upozorňuji však, že v tomto smyslu se v této práci „procesem“ nechci zabývat. S povahou „procesu“ (popřípadě i „struktury“) úzce souvisí kritika kategorií „kontinuity“, „totality“ a „kauzality“. Podrobněji se k ní dostávám ve 2. kapitole. Zde pro účely úvodu jen zmíním, že souvisí s jinou, pro nás zajímavou otázkou, totiž s otázkou jak *diachronní*, tak *synchronní spojitosti dějin*.

Při řešení této otázky, totiž otázky *koheze* dějin, byly zaujímány různé intelektuální pozice, jejichž odlišení pro nás může být v souvislostech zde pojednáváných významné. V 19. století se se samozřejmostí zažila představa, že dějiny jsou spojitě podél i napříč časové osy. Zdroj této spojitosti se spatřoval v „duchu“ chápaném buď hegelovsky, nebo – řekněme – lamprechtovsky (tzn. pozitivistickým, psychologizujícím způsobem), popřípadě se hledání tohoto zdroje odkazovalo k otázce sociální

koheze (kupříkladu svým způsobem u Karla Marxe i u Ěmila Durkheima, později částečně též u Norberta Eliase). Pokud se společnost pojímá esencionalisticky, tzn. pokud se uznává, že má povahu určitého systému, jehož podstata je odlišná od pouhého nahromadění jednajících jedinců, a pokud se zároveň má za to, že dějepis je v zásadě vždy dějepisem sociálním, pak lze vystačit až dodnes s tímto odkazem na sociální soudržnost. Tam, kde se však toto řešení nezvolilo a kde se zároveň začala kategorie „ducha“ považovat za příliš metafyzickou, musejí se hledat jiná řešení problému kontinuity dějin. Bez nároku na úplnost výčtu zde uvádím ta, která jsou pro mne důležitá. Může se říci, že spojitost dějin je jen teoretickým konstruktem. Spojitost dějin se však také může odkazovat ke specifickému pojetí dějinného času, nebo se může říci, že spojitost dějin je jen souvislostí vyprávění. Také se ale může prosazovat myšlenka diskontinuity dějin. Tu můžeme, ať již vyslovovanou, nebo zamlčené přítomnou, najít kupříkladu tam, kde se v kategorii „kultury“ či „mentality“ sice spatřuje základ synchronní soudržnosti, ale mezi jednotlivými „kulturami“ či „mentalitami“ se z hlediska diachronního vidí ostré zlomy (Peter Burke shledává takové myšlenkové schéma ve francouzském dějepis mentalit – *histoire des mentalités*). Radikální myšlenku dějinné diskontinuity nalezneme u Michela Foucaulta. Nejprve v podobě epistemologických zlomů (ve *Slovech a věcech*), když chápe *epistémé* sice jako synchronii, jež prostupuje celou kulturu a myšlení své doby, jež je však zlomem oddělena od další, následné takové synchronie. Později, když v *Archeologii vědění* pojednává v rámci jedné epistémé jednotlivé diskurzivní formace jako od sebe oddělené, nabízí Foucault řešení, v němž se již počítá s dějinnou diskontinuitou jak v diachronním, tak v synchronním smyslu. Takové pojetí diskontinuity, ať již spíše umírněné a jen implicitně přítomné nebo radikálně proklamované, mělo své ozvuky ve francouzské „historii řad“ (*histoire sérielle*) a vedlo k tomu, že se začala „totální historie“ (*histoire totale*) chápat jako skladebná. Uvidíme, že otázka kontinuity a diskontinuity dějin má poměrně značný význam při konstituování metod historických věd a při jejich noetické či metodologické reflexi. K této problematice se podrobněji vrátím na příslušných místech svého výkladu. Zde jen ještě dodám, že koheze (soudržnost) určitého systému (například společnosti; kultury) neznamená nutně kontinuitu (spojitost, propojenost) všech událostí, které v něm probíhají.

Rozličný způsob zacházení nalezneme v dějepisectví i s kategorií *času*. Především můžeme rozlišit dvě základní pojetí. Prvé na čas nahlíží jako

na neutrální rozměr dějů, procesů či struktur. V tomto smyslu pro autor, které zde může zastupovat kupříkladu Max Weber, není (dějinný) čas nijak zvláštním tématem. Druhé pojetí, právě i v souvislosti s řešením otázky kontinuity dějinného procesu či koheze struktury, nahlíží na kategorii „času“ jako na něco *kvalitativně obsažného*. V rámci tohoto druhého řešení můžeme ještě dále rozlišovat mezi přinejmenším dvěma náhledy. Jedni tuto koncepci času nějak váží na určitou analogii mezi časovostí individuálního jednání a časovostí dějin (Paul Ricoeur), druzí na samu povahu dějinného jednání jako jednání, jež se děje s určitou reflexí vlastní dějinné situace aktéra (Reinhart Koselleck). Podrobněji se k tomu vracím zejména ve 3., 4. a 6. kapitole. Zde jen upozorním, že pro Ricoeura je důležité, že sám dějinný aktér může časovost svého jednání zakoušet jen pomocí jejího pojednání (symbolizování) prostřednictvím (pre)narativních struktur. To zakládá samu nutnost dějinný čas i v jeho nadindividuální diachronní dimenzi zachycovat vyprávěním. Kvalitativní obsažnost dějinného času je tedy zdrojem potřeby dějiny vyprávět. Koselleck má za to, že dějiny jsou v jakési metahistorické rovině dějinami tím, že aktéři jednájí v rámci svého „prostoru zkušenosti“, jenž obsahuje to, co označuje jako „nesoučasnou současnost“, a s ohledem na svůj „horizont očekávání“. Druzí chápou čas jako sice nějak obsažnou kategorii, ale tuto jeho kvalitu nespojují s analogií s jednáním jedince. Patrně nejznámějším představitelem takového pojetí je Fernand Braudel, a to zejména díky pojmu „dlouhého trvání“ (*longue durée*). Zároveň právě Braudel je ale i příkladem toho, že je někdy dost těžké rozhodnout, zda se v úvahách tohoto rázu skutečně jedná o nějakou specifickou teorii dějinného času, nebo se spíše s kategorií času zachází jako s metaforou či alegorií, kterou se vlastně označuje třeba sociální či kulturní koheze (u Braudela je „dlouhé trvání“ vlastně synonymem „struktury“). Pojetí času jako kvalitativně obsažného je, jak uvidíme, velmi důležité pro některé narativistické teorie dějepisu. Nemyslím si však, že je nutností pro historické vědy.

V návaznosti na předchozí odstavec je vhodné ještě uvést pojmové rozlišení mezi *narativní* a *teoretickou souvislostí*. Týká se vlastního dějepisného výkladu. Narativní souvislost je úzce spojena s funkcí „zápletky“, která je z definice (například u Ricoeura) konfigurací heterogenního. Chápe se jako spojení toho, co by jinými prostředky než vyprávěním patrně spojit nešlo. Teoretická souvislost (ve smyslu kupříkladu Weberova pojmu „teoretické racionality“ či Wehlerova pojetí teorií v historických vědách)

je spojitostí na základě logicky koherentního pojmového systému. Podrobněji se k této problematice dostávám především v 1., 3. a 4. kapitole. Pro mé úvahy v této knize je pak důležitá otázka, jaký podíl má v rámci toho, co můžeme s Jörnem Rüsenem označit jako „narativní vysvětlení“, propojování výkladu na základě narativní a jaký na základě teoretické souvislosti. Tato otázka však nemá vyvolat dojem, že by dějepisný text musel být celý vystavěn na principu těchto dvou souvislostí. Může obsahovat řadu dalších prvků, které mohou být třeba prostě popisem (příkladem budiž Foucaultův „archeologický popis“) či vytvářením „obrazů“ (tak jak na to poukazuje Zdeněk Vašíček). Zvláště ti autoři, kteří tou či onou měrou pracují s předpokladem diskontinuity dějin, se tím i vysvobozují z nutnosti za každou cenu (narativně či teoreticky) konstruovat souvislost dějin.

Dalším potřebným vstupním rozlišením je vymezení dvojího základního způsobu, s nímž se užívá termínu *událost*. Událostí se buď míní veskrze individuální děj, jenž je nějak spojen s aktérskou záměrností, s motivací jeho jednání (Weber by řekl se „subjektivně míněným smyslem“ jednajících, dnes by se spíše mluvilo o aktérské intencionalitě), nebo se událost nespojuje s aktérskou intencionalitou. Z hlediska narativistických teorií je událostí cokoli, co lze vyprávět tak, že má „zápletku“. Avšak zápletku může mít nejen zcela individuální jednání konkrétního dějinného aktéra v danou chvíli a na určitém místě, nýbrž „zápletku“ může v pojetí narativistických teoretiků dějepisu, jako jsou Paul Veyne či Paul Ricoeur, mít třeba „hospodářská krize“. Pro strukturalisty je událostí jakákoli „restrukturace“. Na stránkách této práce mluvím o událostech spíše v užším, tj. zde prvním uvedeném smyslu.

Poslední termín, který bych chtěl v rámci tohoto úvodního pojmového rozlišování více vymezit, je onen *kulturní obsah*. Míním jím smysl či význam, jenž je v rámci určité kultury (popřípadě její specifické vrstvy, části či segmentu) spojován s určitou ideou či hodnotou, nebo připisován určité praxi, popřípadě přírodnímu objektu či artefaktu apod. Nejde tedy o obsah ve smyslu systému (symbolických) významů celé kultury ani o prožitky konkrétních dějinných aktérů. Moje otázka směřuje, jak je svrchu poznamenáno, k tomu, zda dějepisectví může rozpoznat či porozumět proměně těchto kulturních obsahů a zda může tuto proměnu představit v její možné procesualitě. V jednotlivých kapitolách budu v této souvislosti zvažovat různé podoby dějepisu (makroanalytický dějepis, mikrohistorie apod.). Je třeba říci už na počátku této

práce, že kladení takové otázky a snahu nalézt na ni odpověď spojují s *předpokladem*, že jazyk (popřípadě jiné znakové systémy) není (zcela) „neprůhledný“. Tezi, že pomocí jazyka sice vytváříme skutečnost, avšak nemůžeme ji jeho pomocí uchopit, považují za stejně extrémní stanovisko, jako je kupříkladu Gadamerem kritizovaný předpoklad existence „opravdového historického předmětu o sobě“. Rozumí se snad samo sebou, že tím nepopírám značný význam historicko-sémantického či historicko-sémiotického rozměru historického bádání. Právě naopak. Mám však za to, že jsme schopni konstruovat obrazy „cizích“, dějině či prostorově od naší kultury odlišných „kulturních obsahů“ a že lze posuzovat míru adekvátnosti těchto našich konstrukcí při jejich poměřování s pramenností. Vypůjčím-li si ještě jednou Gadamerova slova, mohu říci, že pojednání historického „předmětu“ jako „jakési jednoty mého s jiným“ nikterak nevyklučuje, že „historické poznání“ je vždy *mensuratio ad res*.

Důležité, kromě již zmíněných, jsou v mém výkladu i pojmy, jako je „vztažení k hodnotám“, „ideální typ“, „historické individuuum“ či „archeologizovaná historie“. Vzhledem k tomu, že je na příslušných místech textu vymezují a odkazují na literaturu, z níž jsou přebírány, považují za zbytečné je pojednávat na tomto místě.

\* \* \*

Většina kapitol této knihy původně vznikla jako samostatné texty jednotlivých článků či referátů. Výjimku představuje jen text 2. kapitoly a závěru, které byly napsány pro tuto publikaci. Ze zbývajících šesti textů tři na svoji samostatnou publikaci teprve čekají (jde o 4., 5. a 7. kapitolu) a tři již publikovány byly. Text 1. kapitoly vyšel v roce 2004 v časopisu Soudobé dějiny. Text 3. kapitoly vyšel ve sborníku *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná?*, editovaném Lucií Storchovou (Praha 2007). Text 6. kapitoly pak ve sborníku, jehož vydavatelem je Zdeněk R. Nešpor a který vyšel pod názvem *Čeští nekatolíci v 18. století – Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí* (Ústí nad Labem 2007). Tyto kapitoly však nejsou s již publikovanou verzí textů zcela identické. Pro účely této knihy byly upraveny a některé i výrazněji rozšířeny.

## 1. DĚJEPISNÉ POROZUMĚNÍ A OSPRAVEDLNĚNÍ

### ÚVODEM

V poslední době jsme v českém dějepisectví svědky toho, co začalo být nazýváno „sporem o dějiny“.<sup>1)</sup> Vzhledem k tomu, že v těchto diskusích byly otevřeny i otázky kompetence historických věd, chtěl bych se v následujícím textu k tomuto tématu vyslovit. Kritické noetické úvahy této kapitoly snad zároveň poslouží jako příhodný vstup do celé práce.

### DVOJÍ POJETÍ KOMPETENCE HISTORICKÝCH A SOCIÁLNÍCH VĚD: KOŘENY PŘESVĚDČENÍ O PRVOŘADOSTI POLITICKÝCH DĚJIN

Ve značně stručně, a tudíž i velmi zjednodušující zkratce lze říci, že dějepisectví 19. století namnoze zavedlo takřka výlučně diachronní a značnou měrou narativistický způsob pojednávání dějin. Časová následnost událostí je v něm u nejednoho autora ztotožněna s výpovědí o jejich objektivním kauzálním propojení. Často byl takový pohled na dějiny prohlašován za plně vystižení veškeré dějinné skutečnosti. Takový výklad by si pak mohl i nárokovat způsobit objektivně ospravedlňovat činy dějinných aktérů. Toto pojetí vyústilo v *historismus* a *historicismus*. Často se anglický termín *historicism* překládá jako *historismus*. Využiji zde však českého překladu jedné ze základních Popperových studií: *Bída historicismu*, jenž v českém prostředí umožňuje operovat jak s pojmem *historismus*, tak s pojmem *historicismus*, k tomu, abych od sebe pracovně terminologicky odlišil dva názorové proudy. Obě tyto „formy myšlení“ 19. století relativizují hodnoty právě tím, že je historizují. Odlišují se však tím, že *historismus* pokládá dějinný vývoj za plně individualizující, kdežto *historicismus* spoléhá na existenci obecných zákonů vývoje.<sup>2)</sup>

Přelom 19. a 20. století přinesl vlnu kritiky historismu/historicismu coby historického objektivismu. Začaly se klást jak otázky epistemologické, tak noetické povahy, kupříkladu zda základní schéma dějinnosti

je vsutku výsledkem poznání, nebo spíše naším pojmovým nástrojem, sloužícím k uchopení skutečnosti (například Georg Simmel). Zároveň však vstaly otázky nadčasové a nadkulturní platnosti logických forem a náboženských, etických či estetických hodnot, jež přesahuje konkrétní dějinné události. Tak se kupříkladu u Ernsta Troeltsche setkáváme se snahou o řešení problému, jak navzájem propojit „historickou metodu“, jež vše relativizuje a individualizuje, s nárokem na *platnost*, s nímž právě vystupují *hodnoty*.<sup>3)</sup>

Z této kritiky historismu/historicismu a z jeho obran vzešel dvojitý pohled na kompetenci historických, kulturních a sociálních věd. Můžeme odlišit přinejmenším dvojitý přístup. Prvým je stanovisko, reprezentované Weberem, jež na vědu nahlíží jen jako na jednu z více paralelních výpovědí o skutečnosti (vědu klade souřadně k náboženství, etice, právu apod.). V takovém případě nemá sociální věda normativní ambice. Druhé stanovisko, reprezentované kupříkladu Marxem či Durkheimem, nahlíží sociální vědu jako svrchovanou výpověď o (sociální, dějinné) skutečnosti, a tudíž si činí i velmi silné normativní nároky. Tento druhý přístup chápe historizaci nějakého problému či jeho sociologicko-funkcionalistický výklad zároveň jako jeho etické ospravedlnění. Byla-li mravnost, bylo-li náboženství v tomto přístupu „vyloženo“ jen jako nahodilé vyjádření objektivně založených ekonomických vztahů či sociálních funkcí (tj. redukováno na tyto vztahy a funkce), pak není odkud vůči vědě postavit mravní nárok, jehož platnost by vycházela z oblastí vědě nedostupných. V následujícím výkladu se pokusím ukázat, že druhý pohled na kompetenci sociálních věd je z hlediska závěrů metodologické, noetické a epistemologické kritiky, jež byly vysloveny během 20. století, jen těžko hajitelný, a to již jen proto, že vychází z *holistických* koncepcí skutečnosti a jejího poznání, nebo proto, že v sobě nese silný *esencialistický předpoklad*.<sup>4)</sup>

Než tak učiním, chtěl bych načrtnout několik poznámek stran po mém soudu mylného a pro chod historické vědy až kontraproduktivního přesvědčení o prvořadosti politických dějin. Bylo navázáno na některé postoje jak v rámci „historismu“, tak v rámci „historicismu“. Důraz na události (domněle) objektivně zřetězující časovou následnost byl spojen s přesvědčením, že dějiny jsou individualizačním procesem. V tomto duchu soudí Zdeněk Kalista, že historikův zájem se soustřeďuje na „dynamickou tvář objektu“, jež zaručuje jeho „zindividualizování“. Také novější autoři, například Hermann Lübke, Jörn Rüsen a Chris

Lorenz, uvažují o individualizační povaze dějinného procesu, jež tak zakládá (individuální i skupinovou) identitu. Dějepisectví je pak připisována identifikační funkce.<sup>5)</sup> Ač dějepisnou víru v absolutní význam individuálního dějinného procesu kritizoval například již v roce 1892 Georg Simmel s tím, že nelze mluvit o vždy jedinečném „zákonu“ růstu každého jednotlivého stromu, přece však existují různé, jedinečné situace přesahující „zákony“, jež se při růstu stromů uplatňují,<sup>6)</sup> zůstává představa o individualizační a identifikační funkci dějin a dějepisu v určitém okruhu autorů poměrně rozšířena. Spojí-li se s přesvědčením o prvořadosti národně-politických dějin, vyústí v závěr, že prý hlavní funkcí dějepisu je vést k uvědomění si národní identity. Pokud se zároveň spoléhá na Marxovo či Durkheimovo pojetí kompetence společenských věd, může se historický výklad proměňovat v národně-politickou ospravedlňující naraci ve stylu: Abychom byli sami sebou, museli jsme v minulosti udělat to a to...

Jiný zdroj přesvědčení o nadřazenosti národně-politických dějin lze spatřovat v Hegelově filozofii dějin a v jejím dlouho přetrvávajícím vlivu. Hegelova myšlenka, že jednotlivé národní dějiny jsou uskutečňováním či objektivací „státních idejí“ nebo „národních duchů“, vede k představě kontinuálního všeobjímajícího dějinného procesu, jehož jedním faktorem je právě ona dějinami objektivně naplňovaná státní či národní idea. Ač měla tato koncepce své kritiky již hluboko v 19. století, kupříkladu v Herderově filozofii dějin či v Rankeově tezi, že každá doba se bezprostředně vztahuje k Bohu, ač začátkem 20. století odmítl Ernst Troeltsch v replice vůči hegelovské a marxistické koncepci dějin považovat „celá období a skupiny jen za přípravné stupně pro absolutno, jež není v historii přece nikdy k nalezení“,<sup>7)</sup> zůstal vliv Hegelovy filozofie stále silný. Připisuje-li se sociální vědě způsoblost klást normy, základ Hegelovy filozofie pro dějepisectví v rámci historicismu představuje možnost nejen poznávat minulost, ale rovněž rozpoznáním dějin určovat směrnice národní politiky do budoucna. Úvahy se mohou ubírat tím směrem, že našli-li jsme v našich národních dějinách národní ideu, můžeme si činit naděje na její budoucí zákonitě plné rozvinutí v podobě národního státu...

Vazby mezi filozofií dějin, politickým myšlením a historiografií se některým autorům zdají být nevyhnutelné. Mluví proto o nutné politicko-ideologické dimenzi a funkci dějepisu. Nepopírám, že takové vazby existují. Domnívám se však, že chceme-li provozovat skutečně

„historické vědy“, a ne jen psát dějiny, musíme se snažit tyto ideologicko-politické prvky v dějepisectví soustavně kriticko-analytickou noetickou sebereflexí eliminovat. Nechci na tomto místě rozhodovat, zda je taková eliminace možná absolutně, nebo vždy jen do určité míry. Pokusím se ukázat, že při takové snaze můžeme být přinejmenším značně úspěšní. Začít můžeme třeba rozbořem kategorií, které se zdají být na první pohled samozřejmé.

### POJETÍ STUDOVANÉ „SKUTEČNOSTI“

Příkladem označení, jež je v metodologických a noetických úvahách užíváno často mnohohybně, je termín „(historická) skutečnost“. Možnost nedorozumění je o to větší, že se tohoto termínu užívá někdy synonymicky s výrazy „dějiny“<sup>8)</sup> či „minulost“. Dějepisectví zvláště v posledních dvou či třech desetiletích prožilo „explozi témat“ (Georg G. Iggers) a s ní se stalo velmi rozmanitým spektrem to, k čemu směřují dotazy historiků. Zbohatlo tak spektrum koncepcí studované skutečnosti.<sup>9)</sup>

Dějezpyt se dnes již zdaleka neptá jen na politické události v jejich „vnitřní“ a „vnější“ stránce. Tento rys soudobé historické vědy je třeba zdůrazňovat tím více, že někteří narativističtí kritikové dějepisectví (například Hayden White) spatřují stále právě v takovém tázání dějepisu jeho jádro či hlavní náplň.<sup>10)</sup> Dějepis se však přece ptá také na nějaké konfigurace praktik či chování (typu demografických jevů či rodinných struktur), na určitý styl myšlení, na odvíjení se nějaké ideje, jež je relativně nezávislá na konkrétním ději a jeho „zápletkách“ (*plot* – termín užívaný například Whitem). Vedle toho se bádání soustřeďuje kupříkladu na „základní životní zkušenosti“ a „způsoby vnímání“ lidí určité doby, tzn. na jejich „životní světy“, na klíčové kulturní kategorie doby atd.<sup>11)</sup> Zároveň se historická věda přitom táže – s Fernandem Braudem řečeno – na různé časy či v rámci různých časů: v čase konvenční události (politické události), v čase konjunktury (demografické procesy) či v rámci dlouhého trvání (desetiletí či staletí přetrvávající strukturace rodiny či domácnosti nebo stejně dlouhodobé rysy stylu myšlení).<sup>12)</sup> Za těmito otázkami stojí poměrně velmi rozmanité (teoretické) koncepce skutečnosti, jež předpokládají různé badatelské přístupy a také různou míru badatelské dostupnosti. Je totiž zřejmé, že určitou *entitu* sociálního či kulturního světa mohou sice v rámci výchozích

(antropologických, filozofických, religionistických, sociologických atd.) koncepcí studované skutečnosti *teoreticky konstruovat*, přece však nemusí být pokaždé ve všech případech možné učinit tuto entitu také *badatelsky* (chcete-li historicko-empiricky) *přístupnou* (pramenně uchopitelnou). Lze kupříkladu poukázat na to, že při veškeré snaze studovat základní životní zkušenosti lidí určitého místa a doby, při snaze teoreticky konstruovat jakési „uzlové body“ těchto zkušeností, možnosti historického bádání povětšinou končí – a těžko tomu může být jinak – u rozboru kulturních kategorií, tzn. u rozboru aktérových nástrojů prožívání, nikoli prožitků samotných.<sup>13)</sup> Obdobně studium určitých dějinných procesů má nejednou podobu pouhé kvantifikace či popisu sociálních praktik (chování, například demografického), jež jsou prostě považovány za indikátory těchto procesů.<sup>14)</sup>

Můžeme tak říci, že k určitému počtu badatelských otázek, jež byly a jsou v historické vědě kladeny, a k určitému počtu uplatňovaných metod, jež korespondují s položenými otázkami, vzniká a přísluší určité „n“ konceptů (pojetí, teoretických konstruktů) dějinné skutečnosti. Není tomu však tak, že by určité, badatelem položené otázky a určitým jím zvoleným metodám odpovídala jakási specifická strukturace obrazu veškeré dějinné skutečnosti a že by jiné otázky a jiným metodám odpovídala jiná strukturace obrazu opět veškeré dějinné skutečnosti. Jednotlivé koncepty dějinné skutečnosti jsou vždy výsledkem badatelské selektivní a konstituující abstrakce a jako takové jsou z velké části vůči sobě navzájem paralelní, pouze částečně se prostupující. Rozmanitost toho, co je dotazováno, a tudíž i rozmanitost koncepcí skutečnosti není – soudím – příliš zohledňována mnohými filozofickými, lingvistickými a postmodernistickými kritiky dějepisectví, avšak ani dějepisnými metodologickými reflexemi. Mnozí autoři se stále dívají na dějepisectví, jako by jeho vědecký výkon spočíval jen v tázání na (pouhé) politické události, za nimiž jakoby měly být více či méně skryty „celé“ dějiny jak ve smyslu celistvosti diachronního procesu, tak ve smyslu úplnosti synchronně pojatých epoch (v dalším výkladu se k tomuto problému opakovaně vrátím v podobě diskutování kategorií „kontinuita“, „kausalita“ a „totalita“).

Je dále zapotřebí rozlišovat ještě mezi *dějinnou skutečností* a *předmětem bádání* (ve smyslu například „historického objektu“, jak bude ukázáno i v následující kapitole na příkladu Rogera Chartiera). V textech dějepisců nejednou splývá pojetí skutečnosti s tím, co je chápáno jako

„předmět“ bádání, ten pak zase někdy splývá s pramennými stopami. Vhodné je alespoň v teoretické rovině (v badatelské praxi se tak povětšinou – žel – nepostupuje) uvedené položky odlišovat. Lze tak uvažovat o koncepci (ať již nevyřčené, jen tušené, ať již dějepiscem explicitně vymezené) samotné socio-kulturní či dějinné skutečnosti, počínaje koncepcí člověka přes teorie sociálních vztahů až po teorie významových polí apod. Na rozdíl od té lze dále uvažovat o předmětu bádání, o tom, co si historik klade jako vlastní předmět studia (kupříkladu: úroveň kojenecké a dětské úmrtnosti nebo učení o svátostech či nábožensky motivovaných postojích k sochám a obrazům), či konečně můžeme mluvit o pramenných stopách, jež odkazují k praktikám (chování) a reprezentacím (vědomým motivům jednání, představám), tzn. k případnému předmětu studia či alespoň k jeho komponentě (příklad pramenné stopy: matriční záznamy o úmrtí dětí, jež je možné kvantifikovat a sledovat změnu jejich frekvence, nebo příkladně výpověď heretika v inkvizičním procesu). Platí přitom, že možnost teoreticky koncipovat studovanou skutečnost ještě neznamená, že by tato skutečnost nutně měla být samotným předmětem bádání. Právě naopak. Nejednou se pouze teoreticky, ba až hypoteticky konstruuje, jak určitá, zjištěná podoba předmětu bádání může asi vypovídat o povaze toho, co je prohlašováno za studovanou skutečnost (popřípadě naopak teorie skutečnosti se podílí na konstrukci obrazu a povahy předmětu). Podobně i vztah mezi předmětem studia a pramennými stopami v sobě namnoze nese hypotetickou konstrukci. Možnost uvedené vrstvy (skutečnost – předmět – stopa) od sebe odlišit narůstá s tím, jak ten který autor přesně definuje svou metodu, předmět bádání, pojmoslovný aparát, pomocí něhož se snaží porozumět apod. Naopak je jen velmi těžké takové vrstvy odlišovat tam, kde se spíše tuší, než vymezují. Typickým příkladem takového pouhého tušení je studium „českých dějin“ té které doby či studium „renesance“ apod.

Ani „české dějiny“, ani „renesance“ nemohou být o sobě bez dalšího pro svou mnohvrstevnatost a rozmanitost v pravém slova smyslu předmětem historické vědy. Domnívat se, že by jím být mohly, by bylo projevem podléhání starším holistickým představám o povaze dějin a možnostech dějepisné vědy. Holistické tendence se, pravda, se samozřejmě v dějepisectví prosazovaly a doposud občas prosazují. Zároveň jsou však také rostoucí měrou hojně kritizovány, kupříkladu Karlem R. Popperem.<sup>15)</sup> Roger Chartier načrtává vývoj postupného vymaření se

teorie historické vědy z holistických koncepcí dějinné skutečnosti. Chartier jej spojuje s postupným odříkáním důsledků vlivu Hegelovy filozofie dějin. Původní, Hegelem ovlivněný koncept předpokládá celistvost dějin jak co do kontinuity dějinného procesu, tak co do všeobjímajících dějinných epoch či dob.<sup>16)</sup> Výrazný projev odklonu od holistického pojetí Chartier spatřuje v konceptu dějepisného bádání, jež spoléhá na možnost nalézt korelace mezi jednotlivými řadami jevů (tj. ve francouzské *histoire sérielle* 60. let minulého století, v níž jsou porovnávány navzájem dvě či více řad určitých – řekněme – symptomů sociálních praktik, aniž by byl činěn nárok vypovídat tím o dějinné celistvosti). Michel Foucault tento vývoj popisuje jako přechod od globální k všeobecné historii, jež studuje dějinné řady, korelace mezi nimi, tj. sestavuje řady řad čili „tabulky“.<sup>17)</sup> Od tohoto odmítnutí holismu hegelovského ražení pak byl učiněn, soudí Chartier, další radikální krok pod vlivem Michela Foucaulta, jež spočívá v uznání zásadní rovnocennosti dějinných předmětů. Uznání této rovnocennosti, jež koresponduje s mnou svrchu konstatovanou souřadností koncepcí dějinné skutečnosti, došlo svého projevu v – dnes pro mnohé autory samozřejmém – přípuštění toho, že nejsou jedny dějiny, nýbrž jen mnoho paralelních dějin (v německé literatuře dnes jako heslo zní: *Geschichten statt Geschichte*).<sup>18)</sup>

Rovnocennost dějinných předmětů stojí však proti holismu přinejmenším ve dvojím smyslu: vůči holismu chápanému – pracovně, a tudíž i neobratně řečeno – co do šířky dějin a kontinuity vývoje (celistvost procesů, celistvost epoch) a vůči holismu co do hloubky dějinných situací. Nejednou se totiž setkáváme s tím, že i tam, kde se odmítá holismus „do šířky“, živelně se uznává možnost onoho holismu „do hloubky“. Zaznívá-li kupříkladu i u Georga G. Iggerse, že pro dějepisectví je konstitutivní vztah ke skutečnosti,<sup>19)</sup> pak s tím lze zajisté souhlasit, zejména pokud to Iggers říká s vědomím, že tento vztah není zdaleka samozřejmý a bezprostřední, a pokud to klade jako nutnou obranu vůči radikální lingvistické kritice. Přece však je na místě upozornit, že tento vztah ke skutečnosti není vztahem k její neomezenosti a rozmanitosti, jež je přítomna v každé dějinné situaci (Max Weber by mluvil o neomezené chaotické empirické sociální skutečnosti). Není to vztah ke skutečnosti, jež by byla uchopitelná holisticky, celistvě co „do hloubky“ jakékoli konkrétní dějinné situace, nýbrž vždy pouze vztah k určité vrstvě této skutečnosti. Badatelsky uchopit určitou vrstvu znamená klást specifické otázky, uplatnit příhodné metody, tzn. konstituovat předmět

bádání. Definování takového předmětu je výběrem, výsekem skutečnosti nejen v čase, prostoru, ale i co do její vrstvy. Foucaultův důraz na rovnocennost dějinných předmětů je nutné chápat i v tomto smyslu. Ostatně v obojím smyslu („do šířky“ i „do hloubky“) odmítá implicitně holismus již Weberova noetická teorie (nauka o „vztážení k hodnotám“ a o „ideálních typech“).<sup>20)</sup>

Nutno tedy rezignovat na ambice historického objektivismu hegelovského, rankeovského, marxistického či pozitivistického ražení, jenž věřil v možnost poznat, jak to vlastně bylo. Namísto objektivní dějepisné poznání/rozumění lze však mluvit o jeho *adekvátnosti* (v duchu úvah – ze zde citovaných autorů – pojetí Maxe Webera či Rogera Chartiera). Adekvátnost je vždy nutné posuzovat ve vztahu k výchozím otázkám, zvoleným metodám a studovaným pramenným stopám a v relaci k výchozí (teoretické) koncepci studované skutečnosti a předmětu studia. Vzhledem k tomu, že do dějepisného poznávání/rozumění vstupují nutně – jak svrchu řečeno – naše selektivní a konstruktivní kroky, nezbyvá než připustit, že na jednu badatelskou otázku lze získat třeba i více (určitých „m“) rovnocenných adekvátních odpovědí, nikoli však nekonečně adekvátních odpovědí. Jedině – a právě jen – v rámci soustavy: koncept skutečnosti – badatelská otázka – zvolená metoda – pramenná stopa lze rozlišit mezi adekvátními a neadekvátními odpověďmi. Mimo takovou soustavu (například ve smyslu vztahu k dějinné skutečnosti jako takové o sobě) nemá otázka adekvátnosti smysl.

„Mnohost dějin“ není jen jakousi souřadností kupříkladu „anglických dějin“, „francouzských dějin“, „německých dějin“ nebo „českých dějin“ ve smyslu jednotlivých dějinných koncepcí rozvržených z příslušného národního či státního hlediska. Zároveň ale jde o víc než o to postavit vedle sebe dějiny vědy a myšlení, dějiny náboženství, dějiny umění, dějiny populace a historickou demografii, dějiny rodiny, sociální dějiny, hospodářské dějiny atd. Mnohost dějin se dnes již se samozřejmostí projevuje tím, že jsou vedle dosavadních dějin, psaných spíše z pozice mužů, psány dějiny viděné z pozice žen; setkáváme se s *Gender History*, s dějinami sexuality, s dějinami imaginace, s dějinami těla, s dějinami sebeovládání apod. Mnohost dějin lze spatřovat i v mnohosti uplatnitelných metod, počínaje alternativami či kombinacemi diachronního a synchronního přístupu a makrohistorie a mikrohistorie. K dispozici přitom nejsou jakákoli objektivně platná kritéria, jejichž pomocí by bylo možné stanovit vzájemnou hierarchickou odstupňovanost těchto jednotlivých dějin.

U Chrise Lorenze nalezneme rozlišení mezi přírodovědným a dějepisným poznáním. Přírodní vědy podle něj formulují explicitní teorie pozorování, a to v pojmech, jež jsou napojitelné na kvantitativní postupy. Z toho vyplývá i způsobilost přesně rozlišovat mezi relevantním a irelevantním. Oproti tomu „pozorování“ v dějepisectví není strukturováno pomocí explicitních teorií pozorování/poznání. Většinou v něm nejsou užívána ani explicitní kritéria selekce. V dějepisectví se podle Lorenze užívá namnoze pouze implicitních teorií pozorování, vyjádřených pomocí pojmů běžného jazyka.<sup>21)</sup> Pokud však uvážíme, co bylo řečeno o pluralitě a paralelnosti historických předmětů bádání, a pokud uvážíme, jaké různé konstrukce studované skutečnosti vznikají ve vztahu k našim rozmanitým otázkám a metodám, nelze s Lorenzem plně souhlasit. O dějepisectví nelze mluvit takto povšechně. Některé disciplíny (například historická demografie a dějiny rodiny) jsou v lecčems rozhodně blíže Lorenzově charakteristice přírodních věd než dějepisectví. Samozřejmě Lorenzova charakteristika platí, jednak pokud jde o klasické narativistické politické dějiny, jednak také co se týče pokusů o dějepisnou syntézu.

Míra uplatnění explicitních teorií a tendence k metodologické sebe-reflexi té které dějepisné školy souvisí s tím, co lze označit jako „kultura oboru“.

#### „POJMOSLOVÍ OBORU“ A „KULTURA OBORU“

Studie, věnující se dějinám myšlení, vědy a zčásti také dějinám dějepisectví v uplynulých čtyřech či pěti desetiletích, nápadně opustily představu existence jakési (v zásadě nadčasové) „čisté vědy“, jež se pozvolna, během svého staletého vývoje jakoby „vylupuje“ z různých dobových, kulturních či mentalitních podmínek, které ji v zásadě jakoby jen znečišťovaly a představovaly vůči ní nejen nepotřebnou, nýbrž přímo nebezpečnou dějinnou přítěž. Tak, jak začaly studie věnované dějinám myšlení (pojmu, idejí, přírodních a humanitních věd) soustavněji přikračovat k historizaci dějepisně pojímaných idejí, jež měla podobu stupňovaného úsilí o kontextualizaci těchto idejí, nabývala v očích mladších autorek a autorů ona „dějinná přítěž“ na významu. Dějezpytně orientovaná epistemologie a následně samotní dějepisci myšlení a věd přenesli těžiště svého zájmu z toho, co kupříkladu Ernst Cassirer označuje jako imanentní

vývoj ducha (a v čem se věnuje pozornost odvíjení „čistých idejí“), na lidmi zkoumané doby nejednou nereflektované, namnoze psychologicky (nikoli logicky) pojednatelné rysy či styl myšlení určité doby. V tomto smyslu – z neznámějších uvedu alespoň dva – kupříkladu Thomas S. Kuhn uvažuje o prioritním významu *paradigmatu* pro vědu té které doby a Michel Foucault rozvíjí teorii *diskurzivních formací*. Snaha o rozbor určitého – dobové či skupinově charakteristického – stylu myšlení se začala záhy prosazovat i v samotné metodologické sebereflexi dějepisných věd (například Jerzy Topolski, Gert Dressel či Miloš Havelka).<sup>22</sup> Tímto směrem lze tedy vykročit, hledáme-li odpověď na otázku, odkud se berou obecněji v pouhé tušené podobě sdílená kritéria pro výběr témat či pro určení, které z „mnohých dějin“ jsou dějinami prioritními.

Není zde bez významu zastavit se u rozlišení – Foucaultovou terminologií řečeno – *diskurzivních praktik* a *deduktivní architektury*. Nejedná se o dvě zcela od sebe odlišitelné oblasti, naopak jde o oblasti nemalou měrou se překrývající. Jedná se spíše o dva specifické předměty našeho studia, předměty, které jsou konstituovány způsobem našeho kladení otázek (naší metodou). Určitý pojem nepřísluší buď do oblasti diskurzivních praktik, nebo do oblasti deduktivní architektury, nýbrž je – s Foucaultem řečeno – buď uchopován pomocí archeologické metody (ve smyslu Foucaultova specifického pojetí „archeologie“) jako objekt diskurzivních praktik (popřípadě je v rámci Kuhnova přístupu podroben analýze paradigmatu),<sup>23</sup> nebo je činěn pokus o (Max Weber by řekl) aktuální porozumění jeho obsahu v rámci metod z Foucaultova pohledu tradičních dějin idejí.<sup>24</sup> Vedle vzájemného překrývání zde zajisté zůstávají takové části těchto předmětů našeho zájmu, které jsou uchopitelné jen „archeologicky“ či jen metodou dějin idejí.

Mohu například rozebírat, jakou podobu má u toho kterého historika pojem „národa“; jeho pojmu (ideji) „národa“ se mohu snažit „aktuálně porozumět“ jako předmětu dějin idejí. Spoléhám přitom na transcendentnost (tj. nadkulturnost, nadčasovost a tím i nadindividuálnost) logických forem myšlení, jež umožňuje pojmy kdykoli znovu promyslet. Mohu však také sledovat, v jakém zřetězení s jinými tématy (s jinými pojmy, idejemi či kategoriemi) se v textech toho kterého historika „národ“ (popřípadě národní motivy) vyskytuje. Jsou to zřetězení, která nemusela vzniknout a patrně ani nevznikla na základě vlastní vnitřní logické propojitelnosti užitých kategorií, ba dokonce se může jednat o kategorie co do svého obsahu protikladné (například „národní“

a „liberálně demokratické“, „národní“ a „humanitní“). Jejich souvislost ve specifické podobě zřetězení je založena spíše psychologicky, coby projev určitého stylu myšlení, paradigmatu či určité diskurzivní praxe. Mohu tak – v rámci Foucaultovy „archeologie vědění“ – studovat diskurzivní formace, které lze popisovat zevně (tj. aniž bych vnitřně promýšlel logickou spojitost v rámci určité diskurzivní formace zřetězených kategorií a aniž bych řešil otázku intence autora rozebíraného textu, tj. co vložil do textu záměrně, vědomě, co naopak je v textu jen mimoděk).

Ze svrchu řečeného plyne, že dějepisectví vytváří svůj *pojmový aparát*, jehož pomocí jednak popisuje (a tím upřesňuje) své postupy, a utváří tak metodickou pojmovou výstavbu, jež se klene nad pramennými texty (pramennými stopami), jednak jeho pomocí konstruuje předměty svého studia, které předpokládá za či pod pramennými texty (stopami). Toto pojmosloví je v rámci dějepisectví či v rámci teoretické reflexe metod historické vědy zajisté badatelsky zpřístupnitelné – opět Foucaultovou terminologií řečeno – jako součást deduktivní architektury, tzn. je možné jej překontrolovat promyšlením v rámci noetické či epistemologické kritické analýzy. Toto promýšlení však není bezpředpokladové. Lze je oprávněně kritizovat, neboť v sobě nese transcendentální předpoklad nadindividuálnosti logických forem a obsahů vědomí. Při pouštím, že je tato kritika na místě. Neznamená však, že bychom měli na takový postup rezignovat. Stojí na něm podstatná část jak třeba epistemologie, noetiky či metodologie, tak dějin pojmů a idejí. Nejde přece o to opustit studium „deduktivní architektury“, nýbrž o to postupovat v něm se způsobilostí seberefektování našich omezení a obsažených předpokladů. Pojmosloví oboru je zároveň nesené určitou pravidelností diskurzivních praktik, je užíváno (vymezováno) v rámci určitého paradigmatu. Odkaz k diskurzu či k paradigmatu souvisí s tím, co lze označit jako „*kulturu oboru*“. Míra, s níž bude ono metodou a předmět bádání konstituující pojmosloví rozvíjeno a uplatňováno, nevyplývá výhradně a patrně ani ne rozhodující měrou z jemu vlastní logické nutnosti (z nitra samotné logické výstavby tohoto pojmoslovného aparátu), nýbrž je spíše projevem kultury oboru to, jaké místo se pojmosloví poskytuje. Je proto zajisté oprávněně věnovat pozornost také „*kultuře oboru*“. To však rozhodně neznamená, že bych měl metodologickou a noetickou analýzu zaměnit za pouhý rozbor „*kultury oboru*“, jak se to dnes někdy děje, zejména pokud se přitom ještě „*kultura oboru*“



značně zúží, neboť se odhlédne ode všeho, co je v ní paradigmatického či diskurzivního, a pozornost se věnuje jen ideologicko-politickým prvkům a mocenským pletichám. Dějiny dějepisectví a jeho metodologická reflexe je pak nejednou zaměněna za mapování konfesijní a politické příslušnosti toho kterého historika či té které historičky. Takový postup je nejen velmi nedostačující, ale občas i značně pikantní, zvláště když kupříkladu bývalý člen jedné totalitní politické strany prokazuje „nevědeckost“ nějakého dějepisného díla prostě jen tím, že jeho autor byl členem jiné totalitní politické strany.

V „kultuře oboru“ se mohou vyskytovat prvky, které jsou mnohdy, z hlediska této samotné kultury zčásti vnitřního a soudobého epistemologického či noetického myšlení, kritizovány jako chybné či z hlediska etického odmítány jako nepřístojné, přece však „kulturu oboru“, a tím i institucionální „provoz“ historie větší či menší měrou ovlivňující. Lze říci, že „kultura oboru“ není homogenním polem, není to „zákon“, jenž by zcela určoval smýšlení, popřípadě i chování příslušníků oboru. „Kultura oboru“ se spíše vyznačuje souhrnem určitých, nejednou i protikladných tendencí, které jsou v myšlení a vystupování „lidí z oboru“ zastoupeny většinou, rozhodně však ne výhradně. Svrchu zmíněné pojmosloví, jímž ujasňujeme metodu a konstruujeme předmět bádání (tj. epistemologické, noetické, metodologické, metodické a teoretické myšlení), však zároveň není prostou funkcí „kultury oboru“, Ta zase není jen jakousi upadlou, okrajovou oblastí tohoto myšlení. „Kultura oboru“ a ono „pojmosloví“ jsou dvě svěbytné entity, navzájem se nejednou ovlivňující, zároveň se však utvářejí na základě svých vnitřních, relativně nezávislých principů (na jedné straně něčeho, co lze popsat na způsob diskurzivních pravidelností či paradigmát, na straně druhé na základě principů formální logiky – dělení je zde velmi blízké rozlišení předmětu archeologie vědění, jímž je diskurzivní praxe, a předmětu dějin pojmů a idejí, usilujících o adekvátní vnitřní porozumění).

Za vhodné mám spojovat „kulturu oboru“ s určitým společenstvím dějepisců, jež může být velmi rozmanitě vymezeno. Někdy jím může být určitá národní, tzn. určitým jazykem píšící dějepisná škola (to je však, myslím, příliš široký okruh pro jednu „kulturu oboru“), jindy jím je určitá instituce, okruh kolem určitého dějepisného časopisu, popřípadě společenství sdružující se na nějakém jiném základě.

Pod „kulturu oboru“ by zajisté bylo možné zahrnout velmi široké spektrum skutečností. Bylo by možné zde shledávat mechanismy, jež

propojují svrchu pojmenované „pojmosloví“ s obecnými rysy myšlení doby (v tomto smysl platí, že „žádná metoda není nevinná“, tj. že – řečeno se Zdeňkem Vašíčkem – každá metoda v sobě nese určité metafyzické předpoklady).<sup>25)</sup> Povaze „kultury oboru“ bychom mohli také připisovat to, do jaké míry jsou postupy historiků soustavně definovány (příkladem může být historická demografie) nebo do jaké míry jsou zaváděny spíše živelnou volbou obdobného postupu, a podle povahy toho kterého paradigmatického díla, například mikrohistorie. Ke „kultuře oboru“ lze počítat i to, jaký důraz je kladen na dějepis faktograficko-popisný, nebo naopak na dějepis analytický. Vedle těchto vlastností, jež by souvisely s – v užším slova smyslu – „vědeckým paradigmatickým dějepisem“ té které doby či školy, lze ke „kultuře oboru“ počítat i takové záležitosti, jako je preference určitého osobnostního typu, jenž se prosazuje ať již při přijímacích řízeních na vysokých školách či při obsazování odborných míst konkurzním řízením v rámci té které dějepisné školy. Konečně lze v „kultuře oboru“ shledávat cesty, jimiž je dějepis s to ovlivňovat myšlení o dějinách (a tím i o kultuře a společnosti) širšího okruhu lidí, stojících mimo vlastní obor, a jimiž mohou na dějepisectví vykazovat vliv vůči oboru vnější (kupříkladu politické, ideologické) tlaky; řečeno terminologií, zavedenou Milošem Havelkou, je rysem určité „kultury oboru“, jakou měrou jsou v té které dějepisné škole či skupině spíše kriticky analyzována, nebo naopak spíše obsluhována tzv. „symbolická centra“ (typu upálení Jana Husa, bělohorský zlom, rekatolizace, vznik Československé republiky, vysídlení sudetských Němců, Benešovy dekrety apod.).<sup>26)</sup>

Lze snad – avšak jen jako hypotetický předpoklad – tvrdit, že čím větší je v rámci „kultury oboru“ určité dějepisné školy (časopisu, skupiny) úcta k svrchu pojednávanému pojmosloví, sloužícímu k upřesnění metody a konstituování předmětů studia, tzn. čím větší je způsobilost určitého dějepisectví (či jednotlivých historiček a historiků) pracovat s přesně vymezenými pojmy, tím analytičtější takové dějepisectví bude, a tím bude i způsobilejší komunikovat s jinými obory, otevřenější vůči širšímu spektru osobnostních typů a konečně pevnější vůči znásilňujícím ideologicko-politickým snahám. Úctou vůči pojmosloví samozřejmě míním spoléhání na logické formy, nikoli demagogické dogmatické uctívání jedné závazné nauky.

Pojmy „pojmosloví oboru“ a „kultura oboru“ zde, rozumí se takřka samo sebou, zavádím ideálně-typicky. Na tomto místě jsou (zejména

„kultura oboru“) navíc vymezeny velmi široce. Mají především posloužit k prvotní orientaci. Při ní, řečeno s jejich pomocí, se chci v celé této práci věnovat především oblasti „pojmosloví oboru“ a z „kultury oboru“ jen těm složkám, které se podílejí, díky paradigmatické volbě, tzn. volbě, která není argumentativní, tedy není ani logicky, ani empiricky zdůvodnitelná, nýbrž je právě spíše kulturní povahy, na charakteru metody či na konstrukci obrazu skutečnosti či předmětu bádání.

### JE „KULTURA OBORU“ DETERMINUJÍCÍ?

Existují studie, jež se značnou měrou snaží představit konkrétní názory a zaujímané postoje příslušníků různých vědních oborů jako plně určované tím, co jsem označil jako „kulturu oboru“. Příkladem může být rozbor akademického světa, jenž nastínil Pierre Bourdieu.<sup>27)</sup> Pracuje se v něm s pojmy, jako je „pole“, „(univerzitní, akademická) pozice“ či „moc“. Při četbě jeho práce je však nutné rozlišovat (i tehdy, pokud to Bourdieu sám nečiní) mezi tím, co je jen v metodě,<sup>28)</sup> a tím, co by mělo být podstatným rysem samotné skutečnosti. Často však dochází k tomu, že jsou substancionalizovány pojmy, které byly původně zavedeny jen jako nástroje uchopení, utřídění, jako analytické kategorie. Bourdieuovo tvrzení o specifickém vztahu „profesorů“ různých fakult (podle oborů) k moci, ke způsobu distribuce a využívání pozic atd., má zajisté cosi do sebe. Setkání či střety s profesorskou mocí některých z profesorů zajisté občas zakoušíme všichni. Znamená to ale, že Bourdieuovy kategorie „pole“, „pozice“ a „moci“ označují entity sociálního světa, které by měly povahu nezvratných, substancionalních modelací sociálního či kulturního prostoru, a tudíž i determinant samotného vědeckého myšlení? Odpověď je, myslím, jednoduchá. Vedle zkušeností s profesorskou mocí jedněch máme přece také zkušenost, že jiní profesori tuto moc neuplatňují (či ji neuplatňují alespoň vědomě a záměrně). Musíme tedy uznat, že ono bourdieuovské „pole“ nepůsobí jako zákonitá determinanta, jako síla, jež by bez dalšího strhla každého dějinného aktéra. Jinými slovy řečeno, musíme uznat, že aktéři (v tomto případě Bourdieuovi „profesori“) mají (alespoň v možnosti) způsoblost kritického vědeckého či etického odstupe od svých pozic v mocenském univerzitním poli. Bourdieu tedy možná odkrývá určitou tendenci (v tomto případě dokonce jen francouzského) akademického života,

jež má zajisté povahu významného faktoru vývoje vědy, v žádném případě však není determinantou vědeckého myšlení. Kriticko-analytické myšlení (koneckonců samotného Bourdieua) nám může poskytnout způsoblost odkročit od působení onoho „mocenského pole“ (nebo alespoň chtít odkročit).

Obdobně tomu je, soudím, s „kulturou oboru“ a jejími rysy. Ty mohou vystupovat jako významné okolnosti, větší či menší měrou určující ráz té které dějepisné školy či skupiny (jak je řečeno výše). Přece však lze podrobit „kulturu oboru“ noetické, epistemologické či metodologické kritické analýze a již tímto jejím rozbořením si vytvářet předpoklady pro to, abychom dokázali odkročit od těch jejích rysů, jež se z hlediska racionality pojmové výstavby vědy budou jevit jako nepatřičné. V tomto smyslu bych – řečeno terminologií Alana Megilla a Chrise Lorenze – stavěl „procedurální pojetí objektivity“ nad „disciplinární“. Nepopírám tím, že z hlediska dějin historické vědy a také z pozice její teoretické reflexe jsou běžné situace, kdy o „objektivitě“ nějakého tvrzení rozhoduje konsenzus vědecké obce (disciplinární pojetí), tzn. rozhodují určité rysy „kultury oboru“. Tvrdím však, že tyto situace lze – pravda třeba až s určitým časovým odstupem – podrobit kritice, jež spoléhá na neosobní racionální pravidla, zřetelně definované metody (procedurální pojetí objektivity), tzn. spoléhá na „pojmosloví oboru“.<sup>29)</sup>

### POZNÁNÍ A ROZUMĚNÍ, RŮZNÉ KONCEPCE DĚJEPISNÉHO ROZUMĚNÍ

Během 20. století bylo jako samozřejmost přijato značnou částí dějepisců, že historie je interpretativní, rozumivou disciplínou. Důraz na rozumějící či rozumivý charakter kulturních věd se hojně vyskytuje od přelomu 19. a 20. století (Wilhelm Dilthey, Max Weber), má však mnohem hlubší kořeny. Upozorňováno bývá kromě Johanna Gustava Droysena například na Maxe Müllera a jeho *Vergleichende Mythosforschung* (1858), v němž se požaduje, aby kultura byla studována specifickými postupy, vycházejícími z rozboru jazyka, nebo na Wilhelma von Humboldta, u něž nalézáme pojem *begreifen* jako předstupeň pojmu *verstehen*. Kořeny metodického, k jazykovědě orientovaného odlišování kulturních věd od věd přírodních by však bylo možné sledovat ještě hlouběji. Příkladem může být především Giannbattista Vico a jeho

*Nová věda* (1725).<sup>30</sup>) Důrazem na rozumivý ráz přístupu má být vystižena odlišnost od metod přírodovědných, od jejich poznávání. Opakované zdůrazňování rozumivého charakteru dějepisu však také souvisí s diskusemi uvnitř vlastního dějepisectví, v nichž se ukazovala potřeba oponovat názorům stran možnosti poznat objektivní kauzální propojení vývojových procesů a objektivní funkcionální souvislosti sociálních a kulturních struktur.

„Rozumění“ však vystupuje v teoretických úvahách v rozmanitém významu. Jednotlivé autorky a autoři či celé školy zacházejí s pojmy „rozumění“, „vysvětlení“, „znovuprožití“, „rekonstrukce“, „konstrukce“ či „interpretace“ relativně velmi rozmanitě ve vztahu k epistemologickým a metodologickým koncepcím, které sdílejí.

Orientační ideálně-typické rozlišení základních metodologických směrů v dějepisectví můžeme převzít kupříkladu od Chrise Lorenze. Rozlišuje dvě základní pojetí historického vysvětlení: v širokém slova smyslu „pojetí pozitivistické“ a „pojetí hermeneutické“. Pozitivistické pojetí dějepisného výkladu usiluje o vysvětlení v užším slova smyslu (anglickým termínem označované jako *explain*). Jeho rysem je metodologický monismus (přesvědčení o v principu jednotné metodice přírodních i společenských, humanitních či kulturních věd). V jeho rámci lze odlišit výkladový model převádějící skutečnost na obecné zákonitosti (připadal by sem patrně výše zmíněný historicismus) od probabilistického výkladového modelu. Již v prvním se přechází od kladení otázky: „Co?“, jež vede k popisu, ke kladení otázky: „Proč?“, ta vede k „vysvětlení“. V prvním případě jde však o vysvětlení nomologické a monokauzální, tzn. na základě vyvozování z jednoho „zákona“ či „zákonitosti“, ať již v podobě některých pozitivistických teorií v užším slova smyslu nebo v podobě hegelianismu či marxismu. Již proto je podle Lorenze takový výkladový model pro dějepisectví nevhodný. Příznivěji však již Lorenz nahlíží na probabilistický model. Mimo jiné proto, že rozděluje komplexní události v události dílčí, z nichž některé mohou být vysvětleny i nomologicky (v duchu již zmíněného Simmelova příkladu růstu stromu – v dalších kapitolách uvidíme, že obdobně pojednává roli nomologického vysvětlení při výkladu dílčích problémů v rámci širšího dějinného celku i Jörn Rüsen), jde o výklad pravděpodobnostní, zvažující jednotlivé faktory, směřující k tomu, co bylo někdy označováno jako „genetický dějepis“ (u nás v souvislosti s metodami Jaroslava Golla a jeho „žáků“), jenž posuzuje a vykládá každou novou dějinnou

situaci jako výsledek ryze individuální souhry jednotlivých působících faktorů (v tomto smyslu by šlo mluvit o historismu).

„Hermeneutické pojetí dějepisného vysvětlení“ nahlíží socio-kulturní a dějinnou skutečnosti jako soustavu jevů, jež jsou nadány významem a hodnotami. Již proto nelze tyto jevy vykládat s odkazem na určité obecné zákonitosti či jejich vnější souvislosti, nýbrž je jim nutné porozumět. Hermeneutické pojetí historického vysvětlení tenduje k metodologickému dualismu, k přesvědčení o principiální odlišnosti metod přírodních věd na jedné a sociálních, kulturních či humanitních věd na straně druhé. Dnes již klasickým učením v duchu tohoto dualismu je novokantovské odlišování nomotetických věd (věd, jež jsou způsobilé nalézat „zákony“ – podle Heinricha Rickerta a Wilhelma Windelbanda to jsou vědy přírodní a psychologie) a idiografických věd (věd, které pouze popisují jedinečné útvary v jejich svérázu – sociální vědy včetně historie). Nutno však říci, že tento metodologický dualismus není zdaleka u všech směrů, které by spadly pod hermeneutický výkladový model, chápán jako absolutní rozdíl metod přírodních a humanitních věd (což je, jak bude v následujících kapitolách ukázáno, rozumné). V rámci široce pojatého hermeneutického způsobu dějepisného výkladu rozlišuje Lorenz jeho různé podoby. Mluví například o rozdílu mezi snahou porozumět jazykovým projevům (textům) a porozumět jednáni jedinců. Podstatnější je však jeho rozlišení dvou základních proudů hermeneutického vysvětlení (rozumění), totiž směru „intencionalistického“ a směru „narativistického“ (k tomuto rozlišení se ještě vrátíme). Mnohé případy spadající pod hermeneutický výkladový model by byly zároveň projevem historismu.<sup>31</sup>) Orientační ráz tohoto rozlišení mimo jiné znamená, že si nečiní nárok na jednoznačné zařazení toho kterého dějepisného díla či směru právě jen do jedné z uvedených kategorií. Podrobněji se zde budu věnovat spíše „hermeneutickému pojetí dějepisného vysvětlení“. Prozatím jen řeknu, že lze mluvit o rozumění v užším a v širším slova smyslu. Kupříkladu Jerzy Topolski pojímá rozumění v historických vědách velmi široce tak, že by se za „rozumění“ daly pokládat i takové historikovy postupy, které jsou vlastně jen popisem vnějších jevů, o nichž si nejsme jisti, zda byly jevy intencionálními, nebo o nich přímo předpokládáme, že takovými nebyly.<sup>32</sup>) S ohledem na místo, jež v následujícím textu věnuji pohledu Maxe Webera, je příhodnější, rozhodně však netvrđím, že výlučně nutné, přidržet se takových koncepcí rozumění, které jím chápou badatelskou snahu přiblížit

se (vědomým) rozpoložením duše dějinných aktérů, abych volil na úvod zatím co možná nejšířší a neutrální charakteristiku. To samozřejmě ani u Webera, ani u jiných autorů nevyklučuje možnost vedle „rozumění“ aktérským intencím usilovat také o nalezení či pochopení (tedy v jistém smyslu rovněž „rozumění“) takových souvislostí mezi problémy, které nebyly intencionální povahy (či je jako intencionální jevy v daném okamžiku nechceme studovat). Tento zájem o jevy, které studujeme jako neintencionální, ať již proto, že neintencionálními skutečně byly, či prostě z naší badatelské definice, že je jako intencionální studovat nechceme, je významný pro naše další úvahy o místě teorií v historické vědě. Zde se však zatím můžeme přidržet toho, co říká Brian Fay: „Sociální vědy sice vyžadují *porozumění*, vedle toho ale vyžadují *také vysvětlení*.“ Mezi „objekty sociálních věd“ Fay rozlišuje „intencionální jevy“ a pouhé „*pohyby*“.<sup>33)</sup> Rozumění by se pak vztahovalo k jevům intencionálním, vysvětlení k těm, „které intencionální nejsou (například ekonomická krize)“, avšak přece se mnohdy „dělají na pozadí jevů intencionálních“.<sup>34)</sup> Ernst Cassirer mluví o „rozumění“ (v tomto případě rozumění mýtu) jako o převedení něčeho nám kulturně či dějinně vzdáleného na nám známé psychické skutečnosti a na naše logické kategorie.<sup>35)</sup> Pod toto obecné vymezení se však stále ještě vejde řada odlišností. Pokusím se v následujícím textu o jejich podrobnější utřídění.

### ROZUMĚNÍ FUNKCI A ROZUMĚNÍ MATERIÁLNÍ

Lze odlišit hermeneutické fenomenologické rozumění, o němž uvažuje například Hans-Georg Gadamer,<sup>36)</sup> a rozumění sociologickou konstrukcí, popřípadě Weberovou ideálně typickou konstrukcí.<sup>37)</sup> Rozdíl těchto koncepcí rozumění spočívá nejen v tom, že Gadamer oproti Weberovi nebere v potaz, že sociologické či dějzpytné rozumění obsahuje krok, při kterém se určité vnější chování (vnější sociální praktiky) prohlašuje (byť jen hypoteticky) za symptom právě určitého vnitřního mínění (motivů jednání, sociálních reprezentací). Je zde však ještě jeden, možná podstatnější rozdíl. Gadamer – ač uznává, že historické rozumění „je vždycky *mensuratio ad rem*“, a ač odmítá, „že by způsob bytí poznávajícího a poznávaného byl prostě homogenní“, přece jen při své analýze „rozumění“ klade důraz na to, co rozumění umožňuje. Tím je jistá „afinita“, spočívající ve způsobu bytí poznávajícího a poznávaného: totiž,

že jsou dějinné. Klade tak důraz na způsob (bylo by možno říci funkci) bytí, jež je pobytem. Naproti tomu předmětem zájmu sociologického či historiografického rozumění je materiální, obsahová stránka. Georg Simmel v tomto smyslu již dávno (1892) na jedné straně rozlišoval mezi v historikově duši jsoucími „silami“ a „kategoriemi“, které určují, co je pro něj myslitelné a pocíitelné, a co je na straně druhé obsahem (pramenně prostředkované) zkušenosti, který ukáže, jaké myšlenky a pocity z těch, jež jsou pro historika myslitelné a prožitelné, se v minulosti, v duši, které chceme porozumět, opravdu uskutečnily.<sup>38)</sup>

### WEBEROVO A GEERTZOVO ROZUMĚNÍ

Lze dále rozlišit rozumění individuálnímu smyslu sociálního jednání (snaha Weberova) a rozumění – pracovně řekneme – „kulturně antropologické“ (v rámci „kultury“), o kterém mluví například Clifford Geertz. Smysl (význam) jednání je v rámci Geertzova rozumění dán kompetencí (či naopak konfúzností) tohoto jednání v rámci příslušné kultury (kultura je chápána jako veřejná). Jde tedy o smysl (význam) veřejný, kolektivně sdílený. Oproti tomu Weberovo porozumění směřuje k „subjektivně míněnému“ smyslu, jenž je zamýšlen jednajícím individuem.<sup>39)</sup>

Základním záměrem Weberovy sociologie je porozumět sociálnímu jednání *jedince* (či více *jedinců*) ve vztahu k jím subjektivně míněnému smyslu tohoto jednání. Weber uznává, že tento „mysl“ může být badatelsky jen *ideálně-typicky konstruován*, přece však je oprávněné poměřovat tuto konstrukci s „empirickým“ (tzn. tím, který byl opravdu studovaným jedincem míněn) smyslem a tázat se, zda je naše ideálně typická konstrukce vůči „empirickému smyslu“ jednajícího individua adekvátní.<sup>40)</sup>

Geertz vychází z toho, že „kultura je veřejná, protože významy jsou veřejné“. Nabízí „sémiotické pojetí kultury“. „Jako vzájemně působící systémy interpretovatelných znaků“ (symbolů) „není kultura *síla*, které by se daly příčinným způsobem přisoudit sociální události, chování, instituce či procesy: *je to kontext*, v jehož rámci mohou být *srozumitelně* (...) popisovány“. Badatel tak činí interpretace („druhého a třetího řádu“) interpretací, tj. interpretuje, jak mohl jím popisovaný, studovaný aktér interpretovat (interpretace „prvního řádu“) své zkušenosti. Výsledkem jsou tak „fikce“ ve smyslu konstrukcí (soudí Geertz). Geertzův přístup

spojený s metodou tzv. „zhuštěného popisu“ usiluje přenést do mikrohistoricky orientovaného dějepisectví například Hans Medick.<sup>41)</sup> Pojetí kultury jako veřejného systému symbolů má svůj ozvuk ve snaze pojednat kulturu jako text. Ta pak vede ke konstrukci smyslů/významů, aniž by se trvalo na tom, že si jich studování aktéři museli být vědomí. K diskusím, které tento postup vyvolává, se vrátím ještě zejména ve 2. a ve 4. kapitole.

### POŽADAVEK RACIONALITY ROZUMĚNÍ

Dále můžeme nalézt rozdíl i co do požadavku racionality našeho rozumění. Zatímco například Max Weber chápe rozumění pomocí ideálně-typické konstrukce jako rozumění veskrze racionální (tzn. konstrukce by měla být pojmově vystavěna), nalezneme například u Bultmanna požadavek a zdůvodnění „rozumění“, jež se výslovně nerovná „racionálnímu vysvětlení“. Max Weber sice například uvažuje jak o „racionální evidenci porozumění“, tak o „evidenci porozumění znovuprožitím“ (pomocí vciťující se fantazie), tzn. uvažuje jak „racionální“ porozumění, tak porozumění „iracionální“, avšak Weberova „rozumějící sociologie“, konstruující ideální typy, je „rationalistická“. Tento její ráz Weber označuje za (pouhý, avšak nutný) „metodický předpoklad“.<sup>42)</sup> Rudolf Bultmann oproti racionalistickému rozumění klade rozumění existencialistické. Poukazuje na to, že hodnoty, jako je „láska“, „přátelství“, „věrnost“, chápou „ve své upřímné ochotě k osobnímu setkání“ u jiných, protože je „potřebuje moje osobní existence“, rozumím jim tak, že já sám „je hledám“ a „po nich toužím“. Hloubku uvedených kategorií („láska“, „přátelství“) nemohu v Bultmannově pojetí odkrýt pouhou osobnostně neutrální pojmovou konstrukcí, jejich hloubku odkrývám jen převedením na vlastní (existenciální) prožitek.<sup>43)</sup>

Weber naopak v souladu s požadavkem racionalnosti rozumivé konstrukce upozorňuje na obtíže porozumět „vciťující se fantazii“ tam, kde je již větší kulturní odstup. Ač Weber připouští, že se badatel ke studovaným lidem může vztahovat také jinak než racionálně,<sup>44)</sup> stojí jeho důraz na racionalitu rozumění proti vciťení Leopolda von Ranke či prožívání Wilhelma Diltheye.<sup>45)</sup> Weberův postoj se jeví jako skeptičtější ve srovnání s psychologizujícími snahami (například Wilhelm Wundt, Wilhelm Dilthey), které chtěly do oblasti rozumění vtáhnout lidskou

bytost celistvěji nejen v její racionální rovině, ale také jako chtějící, cítící, představující.<sup>46)</sup> O tento Weberův důraz na racionalitu rozumivé konstrukce se dodnes opírá obrana některých autorů proti úplnému relativismu postmodernistů s tím, že se sice připouští, že nejsou nijaká materiální (obsahová) kritéria pravdivosti našich konstrukcí, přece však se trvá na existenci transcendentní logiky, a tudíž i formálních kritérií pravdivosti (resp. „adekvátnosti“ ve Weberově smyslu), jež jsou nadkulturní povahy.<sup>47)</sup>

Schematicky shrnuto, teoreticky lze odlišit na jedné straně rozumění racionální od těch, jež budeme klást na stranu druhou, jako rozumění existenciální, vciťující fantazií či znovuprožitím.

### AKTUÁLNÍ ROZUMĚNÍ A ROZUMĚNÍ VÝKLADEM

Rozumění je u Webera pojato dvojím způsobem ještě z jiného hlediska. Na jedné straně Weber uvažuje o aktuálním rozumění míněnému smyslu. Aktuálně rozumíme obsahu věty:  $2 \times 2 = 4$ . Na straně druhé pak o vysvětlujícím rozumění. To je rozumění motivaci, jaký smysl mělo, že někdo řekl větu, že  $2 \times 2 = 4$ . Toto Weberovo dělení lze použít jako určité vodítko k posouzení toho, jak se mohou dějiny pojmů a idejí stýkat s dějinami mentalit či dějinami kultury. V rámci dějin pojmů se usiluje o vnitřní porozumění určitému myšlenkovému schématu, resp. vnitřnímu vývoji tohoto myšlenkového schématu (blízké aktuálnímu rozumění). Zároveň se v dějinách pojmů a idejí usiluje čím dál tím více i o porozumění tomu, jak mohlo být takové myšlenkové schéma začleněno do dobových forem myšlení (či do stylu myšlení, do mentálních struktur apod. – blízké vysvětlujícímu rozumění). U Foucaulta bychom našli paralelu k aktuálnímu rozumění v tom, co podle jeho terminologie spadá pod „dějiny idejí“. Weberovo „výkladové rozumění“ by se pak patrně určitou měrou krylo s tím, co je u Foucaulta předmětem „archeologie vědění“, tzn. s deskripcí diskurzivních praktik. Rozdíl by byl v tom, že Foucaultův archeologický popis nechce zjišťovat motivace, proč někdo v určité situaci říká to či ono, nýbrž pouze deskribovat pravidelnosti takového vypovídání (bez ohledu, zda za ní byla či nebyla nějaká aktéřská/autorská intence, nějaký subjektivně míněný smysl). Oproti tomu Weber i v rámci vysvětlujícího rozumění (rozumění výkladem) chce ideálně-typicky konsturovat „souvislost smyslu“, jenž vede

aktéra k tomu, že v určité chvíli říká, že  $2 \times 2 = 4$ . S Weberovou koncepcí by dále zůstávalo v napětí Foucaultovo mínění, že archeologie vědění není interpretující disciplína.<sup>48)</sup>

### INTENCIONALISTICKÉ A NARATIVISTICKÉ ROZUMĚNÍ

V návaznosti na svrchu uvedené Lorenzovo rozlišení a na již zmíněné Topolského úvahy lze ještě rozlišit snahu porozumět smyslu/významu, který prožíval dějinný aktér (nazvu ji „intencionální porozumění“), a snahu porozumět smyslu/významu dějinného procesu (resp. smyslu/významu nějaké „události“ v rámci tohoto procesu) bez ohledu na aktérské intence (velmi nepřesně a s potřebou dalšího vysvětlení lze toto porozumění označit jako „narativní“). Může při tom jít jak o dílčí proces, tak o celý dějinný proces jako takový.

Za „intencionální rozumění“ můžeme v širším smyslu považovat to, které se nějak snaží badatelsky porozumět prožitkům či zkušenostem dějinného aktéra, resp. skupiny aktérů. Případalo by sem to, co jsem svrchu označil jako „materiální rozumění“, dále ideálně-typická konstrukce subjektivně míněného smyslu jednajícího, vytváření „fikcí“ o interpretaci prvního řádu, rozumění aktuální, právě tak jako i rozumění výkladem, a to rozumění jak ve své metodě ryze racionální, tak filozoficko-existencialistická či psychologizující. Platí o nich, že přítomnost aktérského vědomého záměru či vědomé interpretace je v konkrétních situacích (velmi často, ne-li takřka vždy) vlastně jen teoretickým badatelským předpokladem, přece však je badatelův postup veden tak, že chce nějak zprostředkovaně aktérovi v jeho (vědomém) prožívání porozumět, byť je toto rozumění vždy jen konstrukcí, jejíž pomocí se snažíme přiblížit co nejvíce „empirickému smyslu jednání“ (Weber) či „interpretaci prvního řádu“ (Geertz). Toto intencionální rozumění je zapotřebí, jak upozorňuje kupříkladu Jörn Rüsen, odlišovat od ryze „intencionálního vysvětlení“. Jím Rüsen míní snahu vyloužit události jen jako naplňování aktérových úmyslů a záměrů. Takové čistě intencionální vysvětlení není v dějepiscectví uplatnitelné, neboť výsledek jednání se (vždy) liší od vědomých záměrů. Rüsen ukazuje, že by se dokonce snad až paradoxně mohlo říci, že „historické“ je v dějepisném výkladu právě to, co není „intencionální“, neboť v jistém smyslu viděno „historicitá“ vzniká právě tam, kde se začíná ukazovat diference mezi vědomým

„záměrem“ jednajícího a „výsledkem“ jeho jednání. Proto zdůrazňuji, že to, co míním „intencionálním rozuměním“, tzn. rozumění historické (popřípadě antropologické, sociologické), tj. rozumění, které chce výrazně přihlížet k motivům či zkušenostem aktéra, které však neztožňuje dějinné procesy a situace s obsahem aktérských vůlí (záměrů, chtění), tj. není pouhým „intencionálním vysvětlením“.

Větší objasnění vyžaduje termín „narativní rozumění“. I když zůstaneme zatím na půdě svrchu pojmenovaného hermeneutického pojetí dějepisného vysvětlení, měli bychom možná přesněji mluvit o „porozumění příběhem a obrazem“, neboť lze říci s odkazem na Zdeňka Vašíčka, že dějepiscectví, jakmile překročí rámec pouhých jednoduchých událostí, má vždy co do činění jak s diachroniemi, tak se synchroniemi. Pro jednoduchost se zde ale přidržím označení „narativní rozumění“. Setkáme se s jeho různými koncepcemi. S odkazem na Jörna Rüsena bychom mohli kupříkladu říci, že „narativní rozumění“ či „vysvětlení“ souvisí se samotnou povahou *časovosti*, jež se úzce pojí s představou kontinuity. V rámci historického výkladu mohou být použity různé způsoby vysvětlení. Může na něm participovat vysvětlení odkazující na nomologické teorie, vysvětlení intencionalistické a vysvětlení pomocí toho, co Rüsen označuje jako specifické „historické teorie“, a tyto tři typy vysvětlení (nomologické, intencionální a historickou teorií) užívá dějepiscectví komplementárně. I přesto ale tyto typy vysvětlení nepokryjí veškerou souvislost časových sledů dějinných situací. Zůstávají zde takové rysy souvislosti, které nelze teoreticky vysvětlit, nýbrž které lze pouze *vyprávět*. Narace tak u Rüsena (spolu)vytváří *významovou* souvislost dějinného procesu, (spolu)ustanovuje *mysl* či *význam* jednotlivých událostí v něm.

Smysl či význam, jemuž je takto „narativně porozuměno“ dějepiscem, je odlišný od smyslu či významu, který prožíval aktér. Prožívání znamená zapisování, říká Françoise Mayerová a Zdeněk Vašíček, pomocí „diachronních“ a „synchronních matic“. Tyto matrice mají význam při utváření dějinné paměti lidí. Narativně ustanovený smysl či význam určité události v rámci dějinného procesu viděného z pozice historika se přitom může zcela lišit od povahy aktérského „zápisu“ do těchto matic. Historikem události připisovaný význam nevzniká jakýmsi nasčítáním předchozích „zápisů“. Podobně bychom mohli s Reinhartem Koselleckem říci, že „prostor zkušenosti“, jež je spolu s kategorií „horizontu očekávání“ významným nástrojem prožívání a ustanovování dějinného

času (podrobněji v 6. kapitole), není v situaci určitého dějinného aktéra prostým sedimentem všech předchozích „zkušeností“ a „očekávání“. Ty do něj sice vstupují, ale vždy restrukturovány novým aktérským připsováním smyslu/významu. Historik tedy nemůže pouze nashromáždit všechny předchozí zkušenosti a všechna předchozí očekávání, aby získal obraz dějin.

Přesto je pro některé zastánce narativistické teorie dějepisu významná *analogie* mezi jednajícím aktérem a vyprávějícím historikem. Spoléhání na tuto analogii má povahu toho, co jsem výše označil jako rozumění funkci: člověku je rozuměno například jako „pobytu“ nebo jako jednající bytosti či symbolizujícímu tvoru apod. Paul Ricoeur s touto analogií spojuje možnost vytváření *zápletky* s její vysvětlující, rozumění konstruující funkcí. Zápletky umožňuje rozumění, neboť je „konfigurací heterogenního“, „souladem nesouladného“. Také u Ricoeura možnost a nutnost narativního rozumění souvisí s časovostí. Ricoeur vychází z Augustinova pojetí času („extenze času je distenze, napětí duše“; na rozdíl od Aristotelova pojetí času jako toho, co je měřitelné pohybem) a z Aristotelova pojetí zápletky jako *mimésis* jednání. Uvažuje o prefiguraci, konfiguraci a refiguraci času ve vyprávění. Prefigurace času se týká vůbec naší způsobilosti časovou zkušenost prožívat. Ricoeur zde navazuje na Cassirerovy úvahy o symbolickém formování. Naše ještě bez tvará, nejasná a nemá časová zkušenost je prefigurována jediné pomocí vyprávění, které nutně využívá zápletky. Čas se stává podle Ricoeura časem lidským jen tehdy, pokud je artikulován narativním způsobem. Narace a zápletky v ní je tedy symbolickým nástrojem, jehož pomocí aktéři mohou vůbec časovou zkušenost prožít. To je podle Ricoeura dokonce „transkulturní nutností“ (zavádí to, pravda, jako hypotézu).

Analogií s touto narativní prefigurací času se Ricoeur dostává k vlastní, pro dějepisectví jakoby ústřední konfiguraci času. Při té prostředkuje zápletky v trojím smyslu: jednak mezi individuálními událostmi a příběhem jako celkem, jednak mezi heterogenními faktory a konečně mezi jednotlivými časovými momenty. Nakonec je tu refigurace času, tj. zápletky tak, jak ji vytváří divák či čtenář. Ricoeur se pak s odkazem na Paula Veyna snaží dokázat, že nutnost vyprávět a vytvářet zápletky se netýká jen událostního dějepisu, jenž popisuje individuální události, nýbrž veškerého dějepisu, včetně například Braudelových výkladů dějinných struktur ve Středomoří. To souvisí s tím, že pro Ricoeura do definice dějepisu patří, že usiluje o podání *celých* dějin. Zároveň Ricoeur

ale odlišuje mezi fiktivním vyprávěním krásné literatury a „pravdivým“ vyprávěním dějepisu. Narativita dějepisu tedy v jeho pojetí nevyklučuje jeho poznávací schopnost či způsobilost porozumět.<sup>49)</sup>

Na tomto místě ponechám stranou možnou kritiku narativistických teorií. Zastavím se pouze u toho, že byť tu je principiální shoda mezi funkcí zápletky při narativní prefiguraci, konfiguraci i refiguraci času, je přece zjevné, že co se konkrétního obsahu týče, mezi vytvářením zápletky v rámci „narativního rozumění“, které ve své době činí nějaký historik, a tím, jak „zápletkoval“ svoji dějinnou situaci sám aktér, jak ji zapisoval do diachronních a synchronních matic, nemusí být (a patrně v naprosté většině případů ani není, ba ani nemůže být) shoda. Ta ostatně nemusí být ani mezi obsahem zápletky historika a obsahem zápletky, tak jak ji ve své fantazii rozvíjí čtenář jeho díla (refigurace času). Na to je dobré upozornit, neboť teoretickým snahám historických věd bývá často vytykáno, že z dějinných aktérů dělají pouhé loutky abstraktních procesů a struktur, tzn. nepřihlížejí k aktérovým prožitkům, k jeho zkušenostem. Jak je vidno, loutku dělá z dějinného aktéra i vyprávěč příběhu. V tomto bodě můžeme tedy konstatovat shodu mezi narativistickou větví hermeneutického pojetí dějepisného výkladu a přinejmenším monokauzálními nomologickými směry, jež připadají do pozitivistického pojetí dějepisného výkladu ve výše uvedeném Lorenzově dělení.

## ROZUMĚNÍ TEORETICKÉ A ROZUMĚNÍ ZÁPLETKOU

Pokud se již přestaneme pohybovat pouze na půdě hermeneutického pojetí dějepisného vysvětlení a pokud budeme – nutno však zdůraznit, že navzdory v literatuře většinově zažitému způsobu užívání termínu „rozumění“ – pro tuto chvíli odhlížet od „intencionálního rozumění“, můžeme ryze pracovní proti sobě postavit dva typy „rozumění“ v širším slova smyslu. Jeden označme jako teoretické rozumění, druhý je pak totožný s právě pojednaným „narativním rozuměním“ a lze o něm také mluvit jako o „rozumění zápletkou“. Vracíme se tak vlastně k rozlišení pozitivistického a hermeneutického pojetí dějepisného vysvětlení, k protikladu: *explain* – (v užším slova smyslu) *understand*. K rozsáhlým debatám, zda je teoretický výklad principiálně odlišný od vyprávění, nebo zda je v dějepisectví jen podmnožinou vyprávění, se vrátím

zejména ve 3. a 4. kapitole. Tato otázka je významná pro moji snahu odlišit od sebe na jedné straně „historické vědy“ a na straně druhé „dějepis“.

Uvedených šest rozlišení různých typů rozumění v dějepisectví není samozřejmě plným výčtem všech možných aspektů, které lze vzít v potaz. Hledisek, z nichž by šlo dále různá rozumění rozlišovat, je samozřejmě více.

#### RŮZNÉ POHLEDY NA BADATELOVY HODNOTY A HODNOCENÍ

Otázka povahy a relativity hodnot byla, jak již svrchu řečeno, jednou z hlavních otázek debaty o historismu/historicismu. Mimo jiné se řešil problém původu hodnot: ten se kupříkladu vykládal jako plynulé vyrůstání z psycho-fyzické oblasti temného, nevědomého puzení až do stavu uvědomělého bažení po hodnotách (Mírko Novák); hodnoty jsou součástí symbolických forem, jež se rozkrývají v imanentním vývoji ducha, ve kterém vznikají jednotlivé symboly jako protiklad, ale zároveň i jediný nástroj uchopení jednotlivých pocitů či součástí neurofyzilogické stránky života (Ernst Cassirer), nebo jsou hodnoty kladeny fenomnologickým výkladem. Pro účely této práce je zajímavější spíše otázka, zda je shledáván nějaký obecný dějinný zákon sjednocující hodnoty a ustanovující jejich současnou závaznou platnost (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert – vývoj k postupnému sjednocování hodnot, obecnost hodnoty „pravdivý“, „dobrý“, „krásný“ a „svatý“), popřípadě jsou hodnoty jako platné kladeny vůči dějinám zevně (Tomáš G. Masaryk), nebo zda se uznává plná dějinná relativita, popřípadě v některých obdobích i aktuální sociální rozmanitost hodnot (Max Weber – jeho úvahy o „hodnotovém polyteismu“ moderní doby). Souběžně s tím byly řešeny otázky, zda jsou hodnoty oprávněně vykládány jen ze své psychologicky, ekonomicky či sociologicky pojaté funkce, nebo se povaha jejich platnosti musí hledat ještě v něčem jiném, funkcionálně nevysvětlitelném – jsou specifickým pocitem (Georg Simmel), jsou tím, co díky vědomé vazbě k nim umožňuje člověku vytrhnout se z tlaku přirozených popudů (Max Weber). Jinak řečeno, zda jsou hodnoty vysvětleny v rámci uzavřeného (ekonomického, sociologického, psychologického) systému, popřípadě v rámci struktury (či strukturalisticky pojednané

kultury), nebo zda jsou ve vědomě sledovaných hodnotách dějiny v každém individuálním Já – tak říkajíc – alespoň v možnosti vždy otevřené (pomocí novější terminologie řečeno, zda jsou vazby k hodnotám vykládány jako potenciální performativní či restrukturuující akty). A konečně, otázka „hodnot“ má zároveň jak svou rovinu noetickou, tak svou rovinu praktickou (zde především praktickou z pohledu dějepisem studovaných aktérů).<sup>50)</sup>

Chris Lorenz v jedné z významných novějších teoretických reflexí historické vědy rozlišuje *hodnotový horizont*, jež je zdrojem badatelovy *normativní perspektivy* na jedné straně, a na straně druhé badatelovu *teoretickou perspektivu*. Konstatuje, že žádné bádání není takové povahy, aby bylo s to vymanit se z podmínek těchto dvou perspektiv.<sup>51)</sup> Je ale otázkou, jak lze poměřit Lorenzův „hodnotový horizont“ s jinými teoriemi o roli hodnot v dějepisném poznání/rozumění. Na myslí mám především stanovisko Maxe Webera. Jedním z možných řešení je, že Lorenzův „hodnotový horizont“ představuje škálu, jež se rozpíná mezi hodnoceními typu dobrý/zlý na jednom konci a *nutným* zapojením (kulturních) hodnot badatelovy doby do konstrukce předmětu studia na konci druhém. Prvý konec škály by Weber spojoval s problémem „hodnotové neutrality“, druhý se „vztažením k hodnotám“ (Lorenz by snad na tomto konci škály již mluvil o přechodu do oblasti teoretické perspektivy).

Max Weber řešil „vztažením k hodnotám“ v rovině noetických úvah otázku poměru mezi neomezenou chaotickou empirickou sociální skutečností, ve které není na jedné straně o sobě ani podstatných, ani podružných jevů a procesů a jejíž části jako takové o sobě nenesou určitou socio-kulturní kvalitu a na straně druhé badatelovou snahou porozumět sociálnímu světu pomocí jeho pojmově přesného pojednání, jež však již musí znát jevy a procesy určité kvality či hodnoty, musí tedy následovat až po „vztažení k hodnotám“.<sup>52)</sup> Termín „vztažení k hodnotám“ označuje první badatelský krok, utřídující pozorovaný chaos, po němž následuje pro poznání nezbytný krok druhý, jímž je vymezení ideálních typů. Weberovo „vztažení k hodnotám“ není v rozporu s požadavkem „hodnotové nezávislosti“ sociálně vědního poznání. „Vztažení k hodnotám“ je ve Weberově pojetí operací, při níž dochází ke konstituci historikova předmětu bádání. Vzhledem k rozmanitým, přece však obecněji neseným výchozím hodnotovým systémům a vzhledem k tomu, že nelze objektivně vědecky rozhodnout, který z těchto hodnotových systémů



má větší nárok na platnost (v tomto bodě by se Lorenz s Weberem shodoval),<sup>53)</sup> zakládá vztahení k hodnotám *pluralitu* historických předmětů bádání. Weberův relativismus tak je sice odmítnutím historického objektivismu, není však připuštěním nějaké naprosté libovolnosti konstrukcí obrazů minulosti. Je však, jak ukazuje Miloš Havelka, uznáním nevyhnutelné plurality dějinných koncepcí. Badatelovo konstituování předmětu není absolutní svévolí. Děje se právě ve vztahu k hodnotám, jež mají „ontickou dimenzi“, neboť vznikají kulturně dějinnou sedimentací.<sup>54)</sup> V tomto relativisticko-pluralistickém duchu u nás Webera správně interpretoval například již Karel Kupka.<sup>55)</sup> „Hodnotová neutralita“ pak u Webera znamená ostrážitost před vnášením našeho „praktického hodnocení“ do studované látky, tzn. před směřováním vědeckého poznání s našimi světonázorovými soudy.<sup>56)</sup> Je tedy nutno být ostrážitý na tom konci škály Lorenzova „hodnotového horizontu“, jenž jsem označil jako dobro/zlo. K tomu je zapotřebí mít k dispozici analytické kategorie, jejichž pomocí odlišíme vědecké soudy od politicko-ideologických pokusů o deformaci obrazu minulosti.<sup>57)</sup> Jednu z takových kategorií nabízí v české literatuře Miloš Havelka v pojmu „symbolické centrum“.<sup>58)</sup> Weber a Lorenz se v zásadě shodují, že bádající historik nemůže vystoupit ze svého hodnotového horizontu či systému kulturních hodnot, a tudíž tyto hodnoty přenáší do předmětu bádání přitom, když jej konstruuje. Tím se liší od některých autorů, kteří se domnívají, že lze vystoupit z našich hodnot a dějinného aktéra studovat ryze *emicky* (ze zde uvedených se to vztahuje k Cliffordu Geertzovi a Hansi Medickovi). Obecná shoda panuje v nutnosti odlišovat hodnotový systém badatele od hodnot aktéra.

#### PROMYŠLENÍ DŮSLEDKŮ; LZE OSPRAVEDLNIT KONTEXTUALIZACÍ A HISTORIZACÍ?

Z toho, co bylo konstatováno, lze vyvodit několik podstatných závěrů. V historických vědách není možné dosáhnout objektivního poznání v Hegelově, Marxově či i Durkheimově smyslu, tak že by bylo možné dějinného aktéra, jeho činy, či nějakou jinou dějinnou entitu přesně zařadit na určité místo holisticky pojatého kontinuitního dějinného vývojového procesu a všeobsahující struktury a tímto zařazením nesporně určit jeho (její) objektivní kvality. Není ani objektivita ve

smyslu Rankeovy rekonstrukce „jak to vlastně bylo“. Lze však dosáhnout určité adekvátnosti historického poznání/rozumění v tom smyslu, jak o ní ze zde citovaných autorů uvažují Max Weber, Roger Chartier či Georg G. Iggers. Východními hodnotami, kladenými otázkami a užitými metodami konstituujeme předmět studia. K jeho konkrétním podobám – jde-li například o intencionální jev – se pak můžeme přibližovat pomocí různých rozumivých postupů. Můžeme pak posuzovat, jakou měrou jsou naše odpovědi *adekvátní* vůči na jedné straně pramenným stopám a na straně druhé východím otázkám a zvoleným metodám. Z různých řešení problému objektivity (adekvátnosti) dějepisného poznání bych se proto přikláněl k jeho procedurálnímu pojetí.<sup>59)</sup>

Panuje-li pluralita a paralelnost hodnotových systémů, je třeba uznat, že existuje i *mnohost* a *souřadnost dějinných pamětí*. O to naléhavěji se setkáváme s rozmanitostí koncepcí dějinné skutečnosti a s mnohostí a jen částečným překryvem historických předmětů bádání a s pluralitou rozumivých konstrukcí.

Rozkrývají se tak před námi některé problémy, jež vyvolávají otázku, zda je lze řešit ještě v rámci historické vědy. Uvedu zde jen několik příkladů. Jednou z takových otázek je, zda lze propojit různé, skupinově nesené dějinné paměti a jakou měrou k tomu lze využít historické vědy. Budeme-li, ryze pracovně, uvažovat o „české“, „sudetoněmecké“ a „německé“ historické paměti,<sup>60)</sup> můžeme na bázi historické vědy učinit pokus o jejich propojení tím, že budeme usilovat o racionalitu metody a racionalitu rozumivých konstrukcí. V této rovině lze dosáhnout určité shody, pokud jde o konstrukci předmětů studia a o míru adekvátnosti našeho porozumění dějinným situacím, neboť racionální, pojmově vystavěné je i komunikovatelné (v tomto duchu odkazuje Chris Lorenz na Jörna Rüsena).<sup>61)</sup> Jednotlivé dějinné paměti však v sobě nesou i řadu odkazů na prožitky existenciálních ohrožení a dalších hlubších emotivních vazeb. Těm se sice můžeme také snažit porozumět „znovuprožitím“ či „vcitující se fantazií“. Takové porozumění však není komunikovatelné vůbec, nebo alespoň ne tou měrou jako racionálně vystavěná rozumivá konstrukce. Existenciálně prožívané emotivní vazby v rámci jednotlivých dějinných pamětí leží již za hranicemi možností historické vědy. Již proto je zcela mimo možnosti vědy snažit se stanovit, která z rozmanitých dějinných pamětí je „správná“ a která „klamná“. Historické (či sociálně antropologické nebo sociologické) bádání by snad mohlo jen zprostředkovaně napomoci vzájemnému naslouchání historických

paměti jednotlivých společenství tím, že by upozorňovalo na některé strukturálně analogické rysy procesů, které se během 20. století odehrály v „české“, „sudetoněmecké“ a „německé“ společnosti (například mechanismy nástupu totalitních systémů a cesty, jež vedly k popření občanského principu a humanitních idejí, jak v rovině čistě mocenské, tak v rovině obecně kulturní).

Snaha propojit či navzájem poměřit různé historické paměti se tedy značně podobá snaze navzájem spojit různé „kultury oborů“. Ty spolu mohou úspěšně komunikovat jen v oblasti „pojmosloví oborů“. Pokud ale v jejich povaze není přílišná úcta k tomuto pojmosloví, uzavírají si cestu i ke komunikaci s jinými „kulturami oborů“.

Je zde dále otázka, zda kritéria „úplnosti“ dějepisného porozumění určitému vývoji či určité dějinné situace, či přímo kritéria „úplnosti“ dějepisné syntézy, jsou kritérii *vědeckými* nebo *etickými*. Lze kupříkladu líčit česko-německé vztahy v českých zemích od středověké kolonizace až po vysídlení. Pominu-li při takovémto podání německý podíl na vytvoření průmyslu v českých zemích, pominu-li význam německé vědy pro utváření vědy české, je to chyba z hlediska vědeckého, tzn. lze vědecky takovou chybu doložit, či je to etický prohřešek? Budu-li popisovat některé modernizační prvky v nacistické a stalinské politice a pominu-li při tom holocaust či sovětské procesy, metody kolektivizace venkova a pracovní tábory, zvolil jsem postup, jenž je – řečeno Lorenzovou terminologií – chybný z hlediska určité teoretické perspektivy mého bádání, nebo postup, jenž je velmi nevhodný z hlediska našeho nynějšího hodnotového horizontu? Tuto otázku nelze patrně jednoznačně zodpovědět. Z toho, co bylo řečeno o povaze koncepcí dějinné skutečnosti a o mnohosti historických předmětů, nevyplývá jakákoli vědecká nutnost spojovat jednotlivé předměty historického bádání, není však popřena ani možnost jejich kombinace.

Hodnotová neutralita vědy, kterou zde ve Weberově smyslu hájím, ještě neznamená, že na badatele jako osobu nelze klást etické nároky.

Budeme-li nahlížet na sociální jednání dějinných aktérů jako na intencionální jevy, musíme se snažit dějepisně jim porozumět. Bude to porozumění materiální, racionální (jedině tak může být vědecké a jeho výsledek komunikovatelný), nejen aktuální, ale z velké části porozumění výkladem, ať již ve smyslu Weberově či Geertzově. Pro účely tohoto porozumění mohu jednání aktéra historizovat v rámci diachronní perspektivy a kontextualizovat v rámci perspektivy synchronní. Procesuální

(diachronní) a strukturální (synchronní) zařazení, tzn. to, co jsem v širším slova smyslu „rozumění“ označil jako porozumění teorií a porozumění zápletkou, narativní porozumění, jednání aktéra není prostě snato ze skutečnosti, nýbrž je mým konstruktem. Mohu však kontrolovat míru jeho adekvátnosti.<sup>62)</sup> Přesto však přitom narazím určitou měrou na problém „úplnosti“. Podle Chrise Lorenze ústí synchronní strukturální kontextualizace v etický relativismus.<sup>63)</sup> To však platí i o diachronní procesuální historizaci,<sup>64)</sup> neboť pro potřeby vědeckého rozumivého vysvětlení budu niternou situaci dějinného aktéra převádět na vnější a kolektivněji nesené okolnosti, budu ji větší či menší měrou vysvětlovat jako funkci dějinného procesu či sociální a kulturní struktury (problém poměru mezi teoretickým uznáním svobody dějinného aktéra a metodickou nutností badatele).<sup>65)</sup>

Z hlediska historické vědy je zcela legitimní snaha dějepisně porozumět dějinným aktérům ve smyslu převedení jejich situace na jakýsi průsečík, vznikající kombinací diachronní procesuální a synchronní strukturální perspektivy. Přijmeme-li však weberovské pojetí kompetence vědy, musíme uznat, že toto dějepisné porozumění nemůže nabývat povahy mravního ospravedlnění. Z hlediska náboženské či prostě světské etiky je však každé individuální Já neredukovatelné na pouhé průtočičtě dějinného procesu a exponent sociálních struktur. Řečeno s Rudolfem Bultmannem, v každém dějinném a sociálním Zde a Nyní jsou v každém individuálním Já dějiny alespoň v možnosti otevřeny, tj. každé individuální Já v sobě z etického hlediska nese způsobilost odkročit od dějin.<sup>66)</sup> Bude-li historická věda s kriticko-analytickou pokorou reflektovat své možnosti, musí uznat, že jsou četné roviny lidských dějin, vůči nimž není kompetentní se vyjadřovat.

## 2. METODOLOGICKÉ MYŠLENÍ SOUČASNÉ HISTORICKÉ VĚDY: ROGER CHARTIER

### ÚVODEM

Je takřka nemožné chtít charakterizovat současné metodologické myšlení (již pro jeho rozmanitost) historických věd příkladem rozboru úvah jednoho autora. Rozhodl-li jsem se přece k takovému kroku, mám pro to v případě Rogera Chartiera několik důvodů.

Předně se sám cítím být Chartierem v mnohém osloven, a tudíž i ovlivněn (vedle kupříkladu Maxe Webera či Zdeňka Vašíčka). Chartier totiž není v českém prostředí, přes již četné citace, soustavněji sledován stran svých metodologických úvah.

Dalším důvodem zařazení této kapitoly je, že Chartier reprezentuje ty autory, kteří principiálně neodmítají narativistické či lingvistické kritiky dějepisectví, nýbrž že se snaží využít je potud, pokud je mají za oprávněné a produktivní, a zároveň v opozici vůči nim uchránit prostor pro dějepisné poznávání. Přijetí prvků narativistické kritiky pro něj ještě neznamená odmítnutí toho, že historiografie má svůj režim pravdy.

Konečně je ale také Chartier instruktivní ukázkou, že na nejednoho autora nelze s jednoznačnými závěry uplatnit různé systémy noetické či epistemologické klasifikace. Uvidíme, že jej nebude snadné zařadit ani do Havelkových tří paradigmat filozofie dějin, ani do Lorenzem užívaných čtyř typů řešení otázky objektivity v historických vědách. S tím souvisí, jak uvidíme, že zde Chartierovy názory rozhodně nekladu jako nesporně platné poučky, nýbrž je uvádím jako značně inspirativní a produktivní podněty pro další analýzy.

Rozbor některých prvků Chartierova myšlení nám dále může posloužit k akcentaci některých otázek, nadhozených a řešených již v první kapitole, které jsou pro můj další výklad významné. Je to otázka poměru mezi „skutečností“, resp. „realitou“ a „objektem“ bádání. Do jaké míry to jsou shodné a do jaké míry odlišné kategorie? Otázka dějinné kontinuity, kauzality a totality. Platí opravdu, že to jsou kategorie, bez nichž se dějepisectví nemůže obejít? Nelze snad říci, že se bez nich sice nemůže

obejít „dějepis“, ale pro „historickou vědu“ jsou překážkou a mohou pro ni být jen na škodu? Nakolik můžeme chápat kulturu jako homogenní uzavřený sémiotický systém a v důsledku toho ji číst jako text? Musíme vždy prokazovat, že si aktéři byli vědomi významů, které nesla jejich kultura, můžeme to ale opravdu prokázat? Nakolik jde propojit Geertzovo sémiotické pojetí kultury s Bourdieuovou koncepcí kultury jako *bricolage*? A co se při tom veškerém zdůrazňování individuální (re)produkce smyslu/významu konkrétními aktéry vlastně v dějepisectví děje s „idejemi“, neztratila současná historiografie svým důrazem na drobnohledné uchopení individuálních sociálních, diskurzivních či interpretativních praktik smysl pro to, co bychom s Karlem R. Popperem mohli nazvat „světem 3“, tzn. světem argumentů o sobě (podobně otázku položil již Jaroslav Marek)? Je pro historika za jazykem či diskurzem ještě nějaká další, jakoby „hlubší“ rovina reality, a pokud ano, je skrze jazyk či diskurz zahlédnutelná? To všechno jsou otázky, které v Chartierově reflexi metodologických problémů historických věd vystupují a budou mne na následujících stránkách zaujímat.

### DĚJEPIS SE KONSTITUUJE VZTAHEM KE SKUTEČNOSTI, „REÁLNÉ“, „HISTORICKÝ OBJEKT“

Roger Chartier vyznačuje svou metodologickou pozici jako pohyb po hraně propasti (jak napovídá název anglického a francouzského knižního vydání jeho reflexivních statí: *On the Edge of the Cliff – Au bord de la falaise*). Na jedné straně obhajuje (mimo jiné s častými odkazy na Michela Foucaulta) potřebu uchovat si odstup vůči – řekněme – příliš objektivistickým představám, které, jak bude ukázáno níže, spojuje s dlouho přetrvávajícím vlivem Hegelovy filozofie dějin, a na druhé straně ubránit určité poznávací schopnosti historie vůči plné, zejména narativistické relativizaci. Právě s vědomím této pozice je třeba číst jeho texty. Jinak by se mohlo stát, že by se některé jeho výroky mohly jevit jako až příliš striktně objektivistické, jiné jako příliš relativizující.

Georg G. Iggers cituje v úvodní pasáži svého *Dějepisectví ve 20. století* jako oporu svého stanoviska Chartierovo tvrzení, že – při veškerém uznání narativní povahy dějepisu – je „vztah ke skutečnosti, jež předcházela vznik dějepisného textu a existovala mimo něj a o které má historický text podat srozumitelnou zprávu (...) konstitutivním prvkem

dějepisectví a zároveň prvkem odlišujícím ho od báje či padělků.<sup>1)</sup> Toto stanovisko může sice na prvý pohled působit až příliš objektivistickým dojmem,<sup>2)</sup> Chartier však nepovažuje „skutečnost“ („realitu“) za neproblematickou kategorii a za něco badatelsky bez obtíží dostupného. Ukazuje to jedna z jeho zásadních teoreticko-metodologických úvah, jež vyšla poprvé v roce 1987 pod názvem *L'histoire ou le récit véridique*.<sup>3)</sup> Uvažuje zde o povaze „historického předmětu“. Odkazuje přitom na Michela Foucaulta a Norberta Eliase. Z jeho úvah zasluhují vyzvednout tři momenty. Chartier navazuje na Foucaultovu kritiku pojetí „reality“ jako „celistvě rekonstruovatelné totality“. Tu je třeba kritikou odstranit. V rámci „reality“ nelze ani mluvit o některých věcech jako o reálnějších, než jsou jiné. Na „reálném“ se podílejí (kromě – řekněme – klasických předmětů historického bádání typu „státu“) právě tak i například „typy racionality“ či „způsoby myšlení“. Proto je zapotřebí přijmout Foucaultovu myšlenku fundamentální rovnocennosti všech historických objektů.<sup>4)</sup> Pokud bychom vůbec mohli mluvit o nějaké realitě ve smyslu sociálního celku, rozhodně by se nejednalo o realitu jakkoli pevně strukturovanou či jednoznačně hierarchizovanou.<sup>5)</sup>

Chartier zároveň odlišuje „historické objekty“ od „objektů přírodních“ či, lze snad říci, „přírodovědných“. Nazírat něco jako „přírodní objekt“ znamená chápat to jako neměnné, stálé. To je však v historii chybou. Pokud se s kategoriemi, jako je například „stát“, „medicína“ či „šlénství“, zachází jako s „falešnými přírodními objekty“, představuje to pro dějepisné poznání velké obtíže.<sup>6)</sup> Chartier jde tedy stejným směrem jako Max Weber, když mluví o nutnosti vyhnout se substancionalizaci entit, jako je „stát“. Chartierův přístup se však od Weberova liší.

„Historický objekt“ je totiž podle Chartiera neustále *konstruovaný* proměnlivými *praktikami*.<sup>7)</sup> Jedná se spíše než o „objekty“, o „objektivizace“, produkované diferencovanými praktikami, které je konstruují, a to pokaždé v originální „figury“. Pro přesnější porozumění Chartierovu pojetí „historického objektu“ a „reality“ je můžeme porovnat s metodologickými úvahami Maxe Webera. Byť by se na prvý pohled oba shodovali jak v důrazu na konstrukci „objektu“, tak ve výzvě k desubstancionalizaci kategorií typu „státu“, podrobnější posouzení ukáže výrazné rozdíly. Jeden spočívá v tom, že Weber chápe „objekt“ jako konstruovaný, avšak jako *konstruovaný badatelem*,<sup>8)</sup> kdežto Chartier jej chápe jako konstruovaný souhrou *praktik dějinných aktérů*. Druhým rozdílem pak je, že Weber zachází s pojmy, jako je „stát“, nominalisticky

s ohledem na individuální aktérské intence, tzn. s ohledem na individuální jednání,<sup>9)</sup> Chartier je sice rovněž nominalistický, avšak s ohledem na „reálné“, zcela konkrétní korelace „praktik“, tedy toho, co by německá terminologie označila jako „chování“. Ani Weber, ani Chartier, jak bude ukázáno níže, by si však nemysleli, že ona jednání, resp. ony sociální praktiky<sup>10)</sup> jsou bezprostředně badatelsky dostupné.

Pojetí „reality“, resp. „historického objektu“ či „objektivizace“ jako variabilních a zcela specifických konfigurací praktik má u Chartiera opakovaně svůj význam jak při odlišování roviny „stop“ od roviny sociálních praktik a reprezentací, tak při koncipování metod kulturních dějin.<sup>11)</sup>

#### KRITICKÝ Odstup od kategorie „KONTINUITY“, „TOTALITY“ A „KAUZALITY“

V úvaze *L'histoire ou le récit véridique* Chartier s odkazem na Foucaulta nekritizuje pouze způsob zacházení s kategorií „totality“, ale i „kontinuity“. Na jiných místech (například v článku *The Chimera of the Origin*) k tomu přistupuje ještě třetí z „klasických pojmů“ historie, totiž „kauzalita“.<sup>12)</sup> Chartier mluví o jakési antinomii „nové historie“ vůči „filozofické historii“, kterou připodobňuje protivě dějepisu školy *Annales* vůči Hegelově tradici. Hegelova filozofie dějin měla podle Chartiera značný vliv nejen na vlastní filozofické myšlení, ale také na teoretické myšlení historických věd až do 60. let 20. století. To se projevovalo holismem, obsaženým v „myšlence totality“ a v „myšlence kontinuity“, které v sobě obě obsahovaly, byť třeba jen implicitně, ve spoléhání se na „substancionalního ducha“ coby princip, jenž nejen zakládá kontinuitu dějinného procesu, ale také, jako všeprostupující substance, zakládá jednotný ráz dějinných epoch.<sup>13)</sup> Rozhodující přelom v kritikách „myšlenky totality“ a „myšlenky kontinuity“ Chartier spatřuje jak u Michela Foucaulta (odkazuje zde na *Archeologii vědění*), tak ve francouzské *histoire sérielle* (jíž metodicky konstituovaly historikové školy *Annales* a již v tomto smyslu oceňuje i Foucault). „Seriální dějiny“ však přitom vycházejí z předpokladu *diskontinuity* za účelem analýzy časových sérií s tím, že se snaží stanovit vztahy mezi jednotlivými rozmanitými sériemi (řadami), aniž by však chtěly vztahy mezi těmito řadami převést na určitý obecný (hegelovský, jak upozorňuje Chartier) princip, jenž by ležel v základu všech

posuzovaných oblastí reality.<sup>14)</sup> V tom Chartier spatřuje nesporný přínos *histoire sérielle*.

Na jedné straně lze patrně usuzovat, že Chartier kritikou dějepisu, pracujícího s „myšlenkou continuity“ a „myšlenkou totality“, poukazuje nemalou měrou k témuž, co označuje Chris Lorenz „holistickým přístupem“, jenž „celek“ chápe jako jedinečný „případ“, jenž není zredukovatelný a zčásti rozložitelný na elementy, které by byly pro účely analýzy záměrně vybrány.<sup>15)</sup> Tento „případ“, „celek“, by však nemusel být v Lorenzově pojetí ani plně hegelovsky či marxisticky převoditelný na zakládající, duchovní, resp. socio-ekonomický, plně jej pronikající princip. Měl by patrně spíše povahu „totality“, o níž mluví Zdeněk Vašíček jako o „skutečnosti“, jež se nachází v určité „situaci“ a k níž se dějepisectví vztahuje pomocí konstrukce „obrazu“. <sup>16)</sup> Chartier, Lorenz či Vašíček by tedy byli zajedno v tom, že (podle Chartiera u Hegela kořenicí) snaha podávat výklad celistvého obrazu vývoje dějinných celků a implicitně spoléhat na jakousi metafyzickou založenost této kontinuálně se proměňující totality je v dějepisectví poměrně velmi vitální a nejednou přítomna až dodnes. Na druhé straně je však trochu překvapující, že Chartier (pod vlivem Foucaulta) spatřuje nástup kritik až v 60. letech 20. století. V německém prostředí se totiž s obdobnou kritikou – díky některým filozofickým směrům a díky historické sociologii – setkáváme přinejmenším o půl, ba až tři čtvrtě století dříve.

Pokud jde o „myšlenku continuity“, založenou jejím převedením na dějinně se rozvíjejícího Ducha, nalezneme kupříkladu již u Georga Simmela snahu oponovat tím, že události samy o sobě nejsou dějinami; dějinami se teprve stávají, pojednáme-li je pomocí vývojových pojmů. To by korespondovalo s Weberovým přesvědčením, že i vývoj, popřípadě vývojovou kauzalitu, konstruuje jako ideální typ. Konečně kupříkladu Ernst Cassirer (na jehož teorii symbolických forem Chartier ostatně v jiné souvislosti odkazuje) sice říká, že každá historická vývojová řada vyžaduje „subjekt“, jenž leží v jejím základu a v ní se představuje a vyjadřuje/zvnějšňuje. Avšak chybou metafyzické filozofie je, že tento subjekt „zvěčňuje“, kdežto pro Cassirera by měl zůstat jen metodickým předpokladem.<sup>17)</sup>

Myšlenka totality pak byla v německé historické sociologii kritizována mimo jiné i pomocí kategorie „historického individua“ jako badatelem, cestou reflektované selekce, konstruovaného předmětu (objektu) bádání. Poměr mezi „historickým individuem“ a „totalitou“ však

pokaždé není zcela jasný, neboť se někdy termínu „historické individuum“ užívá dvojznačně, jak upozorňuje Volker Kruse. Přesto však Kruse uzavírá, že v německé historické sociologii se – přinejmenším od dob Maxe Webera či Karla Mannheima – „totalita“ nechápe jako „onticky daná“, nepracuje se s ní jako s ontologicko-metafyzickou kategorií, nýbrž je prostě heuristickým principem.<sup>18)</sup> Přihlíží se tedy k tomu, že „historické individuum“ či „řada“ byla vybrána z širšího rámce, a tudíž vztahy k dalším prvkům tohoto rámce by potencionálně mohly být badatelsky relevantní. Ontologicko-metafyzické nahlížení „celku“ odmítá, dodejme vlastně v duchu Chartierova výkladu, i současná *histoire totale*, v níž se reflektuje, že požadavku celistvosti lze vyhovět pouze sdružováním badatelských zájmů o různé vrstvy či části socio-kulturní skutečnosti.<sup>19)</sup>

Nutno však podotknout, že Chartier princip continuity neodmítá jako takový. Zároveň by ale patrně nesouhlasil s tím, že by kontinuita měla být převedena jen na pouhou souvislost vyprávění. Obojí bude ještě níže ukázáno.

#### PŘEDSTAVA „OBJEKTIVITY“ HISTORICKÉHO POZNÁNÍ; FIKCE A PRAVDIVÉ VYPRÁVĚNÍ

Narativistická kritika dějepisectví převádí kontinuitu dějin na pouhou souvislost vyprávění. Chartier sice rovněž soudí, že návrat vyprávění do dějepisectví znamená rezignaci na možnost podat koherentní a vědecké vysvětlení dějinných procesů (typu odkazu na ekonomické či demografické kauzální vazby), avšak podobně jako Paul Ricoeur, na něj vedle Paula Veyna odkazuje, by nesouhlasil s postojem radikální narativistické kritiky, kterou představuje zejména Hayden White.<sup>20)</sup> Chartier by připustil, že vyprávění (*récit*) se velkou částí kryje s vysvětlením (*explication*), přece však by pro něj dějepisné vyprávění nebylo ryze autoreferenční strukturou, jež by byla stavěna pouze na základě rétorických, estetických či ideologických důvodů, nikoli však na základě důvodů epistemologických. Právě naopak (v tom se shoduje s Ricoeurovým oponováním Whiteovi). Strukturální shody mezi fiktivním a historickým vyprávěním, jež i Chartier shledává, přece ještě nevylučují možnost historického porozumění (*intelligibilité*, resp. *compréhension historique*).<sup>21)</sup>

Je sice možné uznat, že vytvoření základního stavebního kame-  
ne vyprávění, totiž „zápletky“ (*l'intrigue*, anglosaská literatura užívá  
běžně *plot*), je již poznáním/porozuměním (*compréhension*), to však ještě  
neznamená, že bychom vzhledem k možnému počtu formulovatelných  
zápletek nemohli klást otázku míry jejich „možnosti“, resp. plausibili-  
ty historického rozumění. Vyprávění se s vysvětlením dá propojit také  
v tom smyslu, že jednotlivé prvky zápletky pojmem jako stopy nebo  
indicie, jejichž pomocí se dá rozkrýt realita, jež je za nimi. Děje se tak  
ale v jiném paradigmatu vědění, než do kterého náležejí matematické  
či přírodní vědy.<sup>22)</sup>

Při historickém poznání/rozumění musíme podle Chartiera řešit  
vztahy mezi (pramennými) stopami, praktikami a reprezentacemi. Jde  
o to, říká Chartier, stanovit vztah mezi *stopami* (diskurzivního, ikono-  
grafického či statistického druhu) a *praktikami*, jež jsou konstitutivní  
pro každou historickou objektivaci. Dále jde o stanovení hypotetického  
poměru mezi *reprezentacemi* a *praktikami*, které jsou jejich externími refe-  
renty. Propojení stopa – praktika a praktika – reprezentace není možné  
bez vnášení badatelských teoretických předpokladů a hypotetických  
konstrukcí. Důležité je, aby vztah mezi nimi konstruovaný byl, jak říká  
Chartier s odkazem na Carlo Ginzburga, možný, koherentní a vysvě-  
litelný.<sup>23)</sup> Můžeme pak mluvit i o určitém typu „objektivitu“ našeho  
rozumění. Chartier o ní mluví s odvoláním na Mandelbauma jako  
o vyloučení možnosti, že opačné tvrzení by mohlo být stejně pravdivé.<sup>24)</sup>

Pokud bychom porovnali Chartierovo pojetí historického poznání,  
resp. rozumění s jinými vlivnými koncepcemi, shledali bychom poměr-  
ně značnou blízkost s Koselleckovými tezemi o „teorii možných dějin“  
a „vetu pramenů“. Teorie „možné historie“ souvisí, jak poukazuje Zde-  
něk Vašíček, s Koselleckovou tezí, že „mají prameny sice právo veta, ale  
samy se k ničemu nevyslovují. „To, co dělá dějiny dějinami, není samo  
z pramenů odvoditelné,“ argumentuje, „je zapotřebí teorie možných  
dějin, abychom vůbec přivedli prameny k řeči.“<sup>25)</sup> I v Chartierově pojetí,  
jak by se dalo snad usuzovat z odkazu na Mandelbauma, nám (pramen-  
né) stopy či indicie spíše ukazují, co vyprávět nelze (má-li naše vyprávě-  
ní být pravdivé), než co máme říkat.

Vyjdeme-li pak třeba z Megillova, Lorenzem přebíraného rozlišení  
čtyř pojetí objektivitu, můžeme vyloučit, že by Chartier měl na mysli  
„objektivitu absolutní“. Ohledně ostatních typů je však již možné disku-  
tovat. Chartier pravděpodobně nezvažuje ani „procedurální objektivitu“,

jejímž představitelem je Max Weber a jež spočívá ve spoléhání se na  
nadindividuálnost racionální metody. Weber by „objektivitu“ chápal  
tak, že mohu rozlišovat mezi svými vůči skutečnosti adekvátními ideál-  
ně-typickými konstrukcemi na jedné straně a neadekvátními na straně  
druhé, s tím že oněch adekvátních může být (či vždy je) více a nezby-  
vá než uznat, že jsou vůči sobě paralelní. Tyto konstrukce by měly být  
racionálně vystavěny (neboť jen pak jsou nadkulturně komunikovatel-  
né; pro Webera je komunikovatelnost závěrů podmínkou vědeckosti).  
Weber by tedy patrně nepřipustil, že to mohou být pouhá vyprávění.  
V tom by se právě od něj (a tím i od „procedurálního pojetí“) Chartier  
odlišoval. S Weberem a tím i s „procedurálním pojetím“ by se však  
shodoval přece jen snahou v posledním kroku rozhodovat – velmi  
zprostředkovaným a konstruovaným – vztahem k „realitě“. Odkazy na  
Foucaulta či zvažováním „paradigmatu“ vykazuje Chartier spíše blíž-  
kost k „disciplinárnímu“ (představitelem je třeba Thomas S. Kuhn) či  
„dialektickému“ (příkladem je právě Michel Foucault) pojetí objektivitu.  
Avšak s „dialektickým pojetím“ by se mýjel v tom, že to předpoklá-  
dá badatelskou konstrukci objektu poznání (což předpokládá ostatně  
i Weber), Chartier, jak je svrchu uvedeno, chápe „historický objekt“ jako  
konstituovaný souhrou praktik aktérů, čili jako konstituovaný vně  
badatelovy metody či jeho postupů, resp. vně diskurzu.<sup>26)</sup>

Obdobně nejednoznačným závěrem by skončil i pokus zařadit Char-  
tierovy epistemologické a metodologické úvahy do soustavy tří para-  
digmat „filozofie dějin“, které pojmenoval Miloš Havelka. V základních  
rysech své koncepce se Chartier vymyká „ontologickému paradigmatu“,  
byť by s ním měl zčásti společně ono pojetí historického objektu (ne  
jeho pojetím v duchu „realismu“, resp. „esencionalismu“, jež by Chartier  
kritizoval pod hlavičkou „přírodního objektu“, a sám by patrně v této  
věci nebyl implicitně nominalistou, nýbrž tím, kdo „historický objekt“  
chápe jako něco, co je vlastně ustanoveno mimo metodu). Uvažovat  
tak můžeme o překryvu Chartierova stanoviska částečně s „mentalis-  
tickým“ a z větší části s „lingvistickým paradigmatem“. Mentalistické  
paradigma je „konstruktivistické“, počítá s metodologicky a teoreticky  
reflektovanou konstrukcí „předmětu“ bádání. Přes svoji koncepci „his-  
torického objektu“ by se s tím Chartier shodoval v tom, že teoreticky  
reflektuje konstrukci vztahu mezi pramennými stopami či indiciemi  
na jedné a praktikami a reprezentacemi na druhé straně. „Lingvistické  
paradigma“ se od mentalistického zkoumání obsahů vědomí „obrací

k otázkám, jejich vyjádření a prezentaci“. S tím by se Chartier shodoval především svým uznáním role vyprávění při historickém porozumění.<sup>27)</sup> Jednoznačnému připsání Chartiera k mentalistickému či k lingvistickému paradigmatu brání skutečnost, že není zcela jasné, v jakém smyslu míní onen, od Ginzburga přebíraný, důraz na plausibilitu, koherenci a explikativnost historického porozumění. Jde o plausibilitu vůči povaze pramenných stop a indicií, nebo vůči diskurzu či naraci? O koherenci logickou nebo dějovou? O vysvětlitelnost nadkulturní, nebo vždy jen v rámci paradigmatu či diskurzivní formace?

#### ELIASOVA A FOUCAULTOVA REVOLUCE; DISKONTINUITA A KONTINUITA JAKO KOMPLEMENTÁRNÍ METODICKÉ PRINCIPY?

Jak vůči přežívajícímu vlivu Hegela, tak vůči *histoire sérielle* vidí Chartier v dějepisectví „revoluci“, kterou přivodilo dílo Michela Foucaulta a Norberta Eliase, neboť dalo dějepisectví možnost myslet nově jeho předměty a pojmy. To, co dělá pro Chartiera Eliase s Foucaultem propojitelnými, je právě jejich smysl pro „objekt“ jako neustále konstruovaný konkrétními praktikami. Chartier zároveň může těžko jinak než mezi nimi konstatovat i podstatné rozdíly. Především jde o to, že zatímco Foucault, jak je již výše uvedeno, vychází z radikální myšlenky diskontinuity, Elias vychází z myšlenky (spojitého časového) trvání, které umožňuje sociálním a psychologickým formám procházet dlouhodobou kontinuální proměnou.<sup>28)</sup> Odkaz na myšlení Foucaultovo a zároveň i na Eliase, tzn. propojení smyslu pro zlomy se smyslem pro socio-kulturní procesualitu, ukazuje, že Chartier, aniž by to takto řekl, chápe diskontinuitu a kontinuitu jako dva komplementární badatelské metodické principy. Chartier doporučuje historikům Eliasovu koncepci „civilizačního procesu“, teorii postupného zvnitřňování zákazů, zvyšování prahu citlivosti a stabilizace podvědomě působící aparatury sebekontroly člověka (tj. habitu), za produktivní pro historické vědy má Eliasovy pojmy, jako je právě „habitus“, „sociální figurace“, „napjatá rovnováha“ či „interdependence“. V duchu své koncepce „historického objektu“ chválí Eliase, že je pro něj sociální figurace něčím stejně konkrétním, jako jsou konkrétní aktéři, kteří svými chováními tuto figuraci vytvářejí, tzn. že ji nesubstancionalizuje. Zároveň ale přebírá od Eliase i základní

teze, totiž že cokoli, co původně vystupuje jako vnější nátlak, se časem stává součástí automaticky fungujícího habitu, a že čím hustší je tkanivo „sociální figurace“, tzn. čím komplikovanější a více diferenciovaná je síť vztahů, v níž se nachází jedinec, tím stabilnějším je jeho „habitus“.<sup>29)</sup>

#### KRITIKA „HISTOIRE SÉRIELLE“ A „HISTOIRE DES MENTALITÉS“

Chartier uznává význam *histoire sérielle* ve vývoji dějepisectví a uznává i její produktivitu v určitých oblastech bádání. Podobně, možná trochu kritičtěji, by uvažoval i o *histoire des mentalités*. Dějiny mentalit přitom někdy vystupují jako kategorie nadřazená serielním dějinám. Zároveň však oba tyto metodické směry francouzského dějepisu kritizuje a snaží se nabídnout vůči nim nové alternativní metody (někdy vystupující pod označením New Cultural History či New Intellectual History). V diskuzi s Robertem Darntonem o *Velkém masakru koček* Chartier v článku *Text, Symbols, and Frenchness* z roku 1985<sup>30)</sup> v zásadě přebírá Darntonovu kritiku dějin mentalit (stran nevyjasněnosti samotného pojmu mentality) a „historie řad“ (stran z Darntonova hlediska nevhodného pojetí „kulturního objektu“ a s tím souvisejícího sklonu ke kvantitativním metodám). Chartier tak sdílí stanovisko, že „kulturní objekt“ není stejné povahy jako data studovaná coby série v hospodářských a demografických dějinách. „Kulturní objekt“ není totiž vytvářen historikem,<sup>31)</sup> nýbrž lidmi, které historik studuje. Proto by také neměl být uchopován kvantitativně, ale mělo by se mu interpretativně porozumět.<sup>32)</sup>

O dva roky později na tuto kritiku *histoire sérielle* Chartier navazuje, když shrnuje dosavadní výtky vůči „dějinám řad“. Na jedné straně vidí problém vztahu mezi stanovením různých řad a danou společností, jejími rovinami a instancemi, na straně druhé se pak ukázalo být iluzí, že v rámci studia mentalit a forem myšlení lze pracovat s jednoduchými, kvantifikovatelnými objekty, aniž by tím nedošlo k zjednodušující redukci. Vůči tomu alternativní kulturní dějiny chtějí více přihlížet k „praktikám“<sup>33)</sup> než k „distribucím“<sup>34)</sup> více k (aktérskému) ustanovování významů<sup>35)</sup> než ke (kvantifikovatelnému) rozdělení „objektů“.<sup>36)</sup> Obdobně by Chartier shrnoval i kritiky dějin mentalit (spoléhají na nadindividuální, kolektivní podvědomé a v rámci skupiny homogenně zastoupené vzorce vnímání, formy myšlení či způsoby chování).<sup>37)</sup>

I zde se opět ukazuje povaha Chartierova pojetí „historického objektu“, resp. „kulturního objektu“. Je nejen vždy konkrétní konfigurací aktérských praktik, ale i tím, co lze označit jako aktérské připisování významu/smyslu, aktérská interpretace. Toto pojetí, jež je v tomto bodě blízké Weberově konceptu „empirického subjektivně míněného smyslu jednání“ či Geertzovu pojmu „interpretace prvního řádu“ a rovněž Geertzovu požadavku důsledné emičnosti popisu, je v napětí s metodikou alespoň některých směrů historické vědy, jak konstatují Chartier s Darntonem. Otázkou je, zda by právě toto napětí nemělo být důvodem k podrobnějšímu promyšlení otázky, zda objekt našeho bádání skutečně konstituují aktéři, či naopak, zda jej nekonstituujeme my naši metodou, badatelskou otázkou, teorií skutečnosti. K zodpovězení této otázky by bylo třeba patrně více od sebe pojmově odlišit kategorie „realita“ a „historický objekt“. Chartier je rozhodně neodlišuje ostře, někdy je užívá až synonymicky. Nápadně to vynikne při porovnání s Weberovým pojmovým rozlišením mezi „empirickou sociální skutečností“ a „historickým individuem“. „Skutečnost“ je to, co je „dáno“, avšak u Webera jen v chaotické, o sobě bezbarvé, nečitelné podobě; „historické individuum“ je badatelem konstruovaný objekt, v němž je vždy nějak přítomna určitá část, vrstva či segment „empirické skutečnosti“.

#### POSTUPY KULTURNÍCH A INTELEKTUÁLNÍCH DĚJIN

V debatě s Robertem Darntonem se Roger Chartier vyslovuje k teorii kultury a ke vhodným metodám a postupům (nových) kulturních dějin, resp. dějin intelektuálních. Darnton při rozboru textu bývalého typografického tovaryše o masakru koček vychází z Geertzova nahrazení „stratigrafického“ pojetí kultury pojetím „syntetickým“, které je zároveň sémiologickou teorií kultury (kultura je veřejným systémem společně sdílených symbolických významů). Chartier by s Darntonem souhlasil, zejména pokud jde o syntetické pojetí kultury a o zájem o samotné symboly, ne však co do pojetí kultury jako systému. Uznává s ním nevhodnost pojetí kultury jako pouze jedné roviny „trojpodlažní stavby“ (ekonomika, společnost, kultura), „neboť všechny vztahy lidí mezi sebou navzájem jsou kulturní povahy – i ty, které označujeme jako hospodářské nebo ‚sociální‘“.<sup>38)</sup> Darntonovi a potažmo i Geertzovi však klade kritickou otázku. Na základě čeho můžeme předpokládat, že se

symbolické formy organizují do „systému“? To vyžaduje předpokládat jejich spojitost a vzájemnou provázanost, což zase předpokládá existenci společného a jednotného symbolického univerza.<sup>39)</sup>

Takový předpoklad však Chartier odmítá. Na jedné straně se tak shoduje kupříkladu s Peterem Burkem, jenž v rámci své metodické reflexe kulturních dějin také, oproti antropologickému zdůrazňování spíše kulturní jednoty, upozorňuje na odlišnosti „elitní“ a „lidové kultury“, rozlišuje v jejich rámci „subkultury“ a „kontrakultury“ či uvažuje o „bikulturalitě“ (některých) aktérů, tzn. o způsobilosti pohybovat se ve více kulturách, resp. subkulturách či kontrakulturách zároveň.<sup>40)</sup> Na druhé straně však musíme upozornit, že Chartierova výtka platí především vůči samotnému Darntonovi a dalším interpretům Geertze. Geertz totiž sám upozorňuje na to, že je z metodických důvodů zapotřebí zavádět předpoklad jen minimální nutné míry soudržnosti kulturního systému. Neuvažoval by tedy o nějakém pevně sevřeném systému kultury.<sup>41)</sup>

Lze však říci, že tam, kde Geertz přenáší tuto teorii kultury do badatelských metod (a v tom jej následuje právě i Darnton „symbolickým“ rozbořením textu o „kočičím masakru“), zachází s kulturou jako s více či méně homogenní soustavou symbolů. Chartier v reakci na Darntonovy snahy vnášet do rozebíraného textu symbolické významy, které nejsou aktéry výslovně pojmenovávány (typu kočka je obecně, naddějinně a nadkulturně symbolem čarodějnictví a nevěry; spojuje-li autor Darntonem rozebíraného pramenného textu ženu typografického mistra literárně s osudem její oblíbené kočky, symbolicky ji tím nařkne z nevěry a čarodějnictví). Pro Chartiera je takový postup z hlediska historických věd nepřijatelný.

Chartier soudí, že pojmem-li v Geertzově duchu symbol příliš široce, nezbyvá než si klást otázku, zda je taková definice vůbec ve své šíři badatelsky uplatnitelná.<sup>42)</sup> Důvodem jeho zdrženlivosti je zejména důraz na aktérské vědomí a jeho interpretace užívaných symbolů, na značnou časoprostorovou a socio-kulturní diferenciaci těchto interpretací a znalost různých symbolů či upozorňování na to, že za symbolickými akty jsou vlastní sociální praktiky, jež však nemusí být se symbolizací plně provázány.

Stran prvního bodu sáhne Chartier po Furetièresově slovníku z roku 1727 (dobově případný k textu rozebíranému Darntonem). Zde se říká, že „symbol“ předpokládá „vztah reprezentace“ a (patrně i aktérskou)



znalost tohoto vztahu reprezentace. Ví se, že kupříkladu koule symbolizuje, reprezentuje nestálost. Naproti tomu „znak“ nevytváří vztah reprezentace a je pouhou „indicií“. Každý „symbol“ je tedy „znak“, ale ne každý „znak“ je „symbolem“. To má mít historik na paměti a má usilovat o to, aby pokud možno pomocí pramenných stop pro daný čas, prostor a socio-kulturní prostředí dokládal (pravděpodobnou, možnou) přítomnost onoho vědomého vztahu reprezentace, tj. že aktéři si byli významů „symbolů“ vědomi. Darntonovi vytýká, že to nedělá.<sup>43)</sup>

To plně souzní s Chartierovou kritikou dějin mentalit a s jím navrhovanými postupy kulturních a intelektuálních dějin, avšak zároveň se to vlastně z velké části míjí s Darntonovým či Geertzovým přístupem. Pokud bychom vyšli z Ricoeurova odlišování „implicitního či imanentního symbolismu“ a „symbolismu explicitního či autonomního“, museli bychom totiž říci, že Chartier důrazem na vědomost vztahu reprezentace jako konstitutivního prvku „symbolu“ by se velmi blížil tomu, co Ricoeur nazývá symboly s příliš bohatým významem. Jsou jimi „výrazy, které mají podle modelu metafory dvojitý význam, totiž rovněž význam skrytý, k němuž má přístup pouze nějaké estetické vědění“. Protikladem vůči tomuto pojetí symbolu je u Ricoeura pojmání symbolu jako pouhé jednoduché značky. Jako třetí alternativu, jež se nachází mezi těmito dvěma polaritami, shledává „střední“ pojetí symbolu, které podle něj zastává Cassirer či Geertz a k němuž by se klonil i Ricoeur sám.<sup>44)</sup> Chartier má tedy na mysli spíše explicitní, autonomní symbolismus, kdežto Darnton, Geertz ale i Cassirer či Ricoeur by byli tím či oním způsobem blíže symbolismu implicitnímu, imanentnímu.

Právě to jim však dává možnost zacházet s kulturou jako s textem, tzn. spoléhat na to (řečeno s Hansem Medicem), že kupříkladu rituál konstituuje určitý, pro badatele symbolickou analýzou uchopitelný smysl/význam, aniž by si ho museli být doboví aktéři v dnešním slova smyslu vědomi.<sup>45)</sup> Pojetí kultury jako textu Chartier oponuje. Ptá se, zda můžeme skutečně jakoukoli činnost či jakékoli vyprávění pohádky převést na text.<sup>46)</sup>

Jak tedy postupovat? Chartier nabídne odpovědi v duchu svého důrazu na konfigurace konkrétních praktik coby „historický objekt“. Vztah mezi symboly/znaky a tím, co reprezentují, se musí chápat jako nestabilní, skupinově a individuálně odlišný. Máme se přitom vyvarovat „sociologismu“, tedy snahy připisovat právě určité vidění světa jednotlivým sociálním skupinám. Pozornost naopak zasluhuje individuální

osvojování (interpretování) kulturních významů. Již proto nelze kulturu pojímat jako uzavřený homogenní systém významů. Musíme rozlišovat diskurzivní funkci textu od reality, symbolické manipulace od skutečných aktů. K textu máme prvotně přistupovat právě jako k textu, tzn. sledovat jeho intenci, strategii a efekt produkované diskurzem, sledovat historickou sémantickou variabilitu slov, nesnažit se ihned převádět rituály a chování v textu zmiňované na nějaké obecné základy evropské lidové kultury, ale věnovat pozornost specifičnosti konkrétních okolností.<sup>47)</sup>

V této debatě s Darntonem můžeme u Chartiera zaznamenat přinejmenším dva podstatné momenty, které prostupují i jeho další práce. Je to rozhodné přenesení důrazu z analýzy (abstraktního a potenciálně esencionalizovatelného) systému na analýzu (konkrétních) aktérských praktik (diskurzivních, sociálních, interpretačních apod.). Tento přesun má své obecnější paralely v přechodu od strukturalismu k poststrukturalismu, od pojetí kultury jako znakového systému k pojetí kultury jako praxe apod.<sup>48)</sup>

Chartier upozorňoval již v textu *Intellectual history or sociocultural history?* (1982), že tam, kde se intelektuální dějiny stýkají se socio-kulturními dějinami (podle německé verze textu můžeme říci s dějinami mentalit), nacházíme pojednání protikladů: učená kultura/lidová kultura, kreativita/konzumace, produkce/recepce či pravda/fikce. Přitom se ukazují různé badatelské strategie, které vycházejí ze svěbytných předpokladů. Příkladem může být podle Chartiera následující dvojice: první strategie (vlastní starším, klasickým dějinám pojmů a idejí) postuluje, že ideje a formy obsahují svůj vlastní smysl/význam, jenž je zcela nezávislý na způsobu, jímž si je osvojuje subjekt či skupina subjektů. Druhá (Chartierem spojovaná s Sociocultural History či New Cultural History) strategie, jež oproti první odmítá striktní oddělení mezi kupříkladu literární produkcí a konzumací, předpokládá, že dílo (idea, text) získává smysl vždy jen prostřednictvím jednotlivých interpretačních postupů, které (vždy nově) konstruují jeho význam.<sup>49)</sup> Chartier se přiklání k druhé z těchto strategií. V tomto smyslu na něj pochvalně odkazuje Peter Burke, neboť Chartier v témže duchu odmítá vymezovat lidovou kulturu prostřednictvím specifické distinkce kulturních objektů (odlišující ji od kultury elit), nýbrž spíše prostřednictvím rozdílu v praktikách, v užívání těchto objektů, protože „každodenní konzumace je druh produkce nebo tvoření, neboť vyžaduje, aby lidé vnucovali objektům

významy“. Burke zároveň poukazuje na to, jak toto Chartierovo stanovisko ladí s pojetím kultury jako *bricolage* – kutilství.<sup>50)</sup> Ve vlastní badatelské práci tyto teoretické postuláty Chartier naplňuje jednak studií, jež se svým způsobem stala paradigmatickou coby určitá „mikrohistorie textu“. Jde o práci *La pendue miraculeusement sauvée. Étude d'un occasionnel* z roku 1987. Rozebírá dva letáky z konce 80. let 16. století o mariánském zázraku zachránění nespravedlivě k smrti odsouzené a popravené dívky. Podrobnou socio-kulturní kontextualizací se kupříkladu snaží ukázat na možné diskurzivní a sociální funkce těchto textů, diachronní komparací poukazuje na proměnu „náboženské senzibility“ (texty z 16. století líčí zázrak jako ryze spirituálně-mysterijní záležitost, nikoli jako fyzický zásah světice do chodu tohoto světa).<sup>51)</sup> Jednak se rozsáhle věnuje dějinám čtení, tedy právě té oblasti, kde dochází nejen v intelektuálním prostředí, ale, což je pro Chartiera důležité, právě i v rámci lidové kultury k neustálému interpretování a (znovu)ustanovování smyslu/významu. V přehledovém a programovém textu *New Cultural History* (2002) to má za jeden z hlavních rysů „nových kulturních dějin“.<sup>52)</sup>

Druhým pozornost zasluhujícím prvkem Chartierových úvah je, že odlišuje *vrstvu diskurzu*, diskurzivních praktik, *symbolických aktů* či *textů* od *vrstvy sociálních praktik* či (konkrétních aktérských) *interpretativních praktik*. Ta druhá vrstva je, jak jsme již viděli svrchu v souvislosti s vymezením „historického objektu“, tou jakoby pravou realitou, ke které až se má historik badatelsky propracovat (byť pouze ve výsledné podobě velmi „měkké“ „objektivitě“). Chartier, jak ukazují jeho výklady v *New Cultural History*, si je vědom toho, že tento postoj je opozicí vůči radikální kritice vycházející z „lingvistického obratu“ a argumentující „neprůhledností jazyka“, a tudíž badatelskou nedostupností skutečnosti. Tuto svoji opozici i zde opírá o Foucaulta, když odkazuje na jeho rozlišování mezi „diskurzivními formacemi“ a „ne-diskurzivními systémy“.<sup>53)</sup>

Jinou otázkou, než je vymezení pozice vůči radikální lingvistické kritice, může být, zda by pro Chartiera nebyly „ideje“ v jistém smyslu – alespoň v řečném socio-kulturním poli – jakoby méně „skutečné“, než by je z autorů zde citovaných nahlížel třeba Cassirer či Koselleck. K zodpovězení této otázky by bylo zapotřebí posoudit, jakou pozici mají „reprezentace“ (Chartier by je například vymezoval jako individuální a skupinové způsoby vnímání sebe a druhých)<sup>54)</sup> ve vztahu k „historickému objektu“ chápanému jako specifická korelace konkrétních „praktik“. Viděli jsme výše, že „praktiky“ jsou „externími referenty“ „reprezentací“. Chartier

by sice – jak lze usuzovat například z jeho kritiky dějin mentalit – patrně nepočítal s reprezentacemi ve smyslu Durkheimových *représentations collectives*, přece však by pro něj byly něčím obecnějším.

Na samý závěr musíme ještě zmínit, že Chartier v rozebíraných textech nikterak neakcentuje otázku „času“ či „časovosti“ jako něčeho kvalitativně obsažného. Liší se tím kupříkladu od Kosellecka, Ricoeura či Rüsena, pro které je „čas“ či „kvalita času“ právě zdrojem nutné (představy) dějinné kontinuity, kterou je zapotřebí uchopovat narativně. Chartier sice připouští význam narace pro dějinné poznání/porozumění, avšak nespojuje to s takovým důrazem na kontinuitu času. To patrně souvisí s jeho kritikou představy „kontinuity“ a s tím, že pokud by nějakou kontinuitu již předpokládal, pak spíše v Eliasově smyslu. Pro tu je sice důležité „dlouhé trvání“, jak jsme i svrchu mohli vidět, avšak čas je v ní chápán spíše jako dimenze, rozměr, v němž může probíhat nějaký proces (v daném případě proces socio-psychologické geneze civilizovaného habitu).

### 3. MÍSTO (VELKÝCH) TEORIÍ V HISTORICKÝCH VĚDÁCH V DOBĚ NARATIVISTICKÉ KRITIKY A MIKROHISTORICKÝCH BĀDÁNÍ

#### ÚVODEM

V posledních desetiletích se hovoří jak o návratu velkých teorií<sup>1)</sup> do historických věd, tak o návratu narace do dějepiscetví.<sup>2)</sup> Zároveň si někteří historici poměrně oblíbili narativistické interpretace historiografie. Paralelně s tím značně posílil mikrohistorický badatelský zájem. Vzhledem k tomu, že věda se nekonstituuje svým předmětem ani drobnopisným vyprávěním o něm, nýbrž metodou, pojmoslovným aparátem a teorií,<sup>3)</sup> vyvstává otázka, jaký je osud teorií v dějepiscetví v této době? Vůči této otázce lze zajisté legitimně namítnout, že v rámci dějepiscetví dnes existuje řada paradigmat (počínaje faktografickou historiografií politických dějin a konče historickými vědami, zabývajícími se vývojem kultury, myšlení či společnosti), jež jsou svým způsobem navzájem nesouměřitelná. Lze tak o nich říci totéž co o ontologickém, mentalistickém a lingvistickém paradigmatu ve filozofii dějin, tzn. že „jsou stejně hodnotná a stejně oprávněná, pročež rozhodnutí o přijetí toho kterého není záležitostí argumentativní, nýbrž spíše kulturní nebo mentální“.<sup>4)</sup> I přesto se však domnívám, že je na místě se uvedenou otázkou zabývat, neboť zároveň s uznáním plurality paradigmat v dějepiscetví se stále ještě mluví o jednotné historické vědě (či jednotných historických vědách). Aniz bych si činil ambice podat soustavný přehled diskusí o poměru teorie, narace a mikrohistorie, chci na následujících stránkách učinit několik poznámek k vybraným otázkám (povaha teorií v historických vědách, poměr historie a přírodních věd, otázka „empirické“ prokazatelnosti platnosti teorií, možný přínos narativistických kritik a zejména mikrohistorie pro kultivaci samotného teoretického myšlení v historických vědách).

#### TEORIE POZOROVÁNÍ A TEORIE PROCESŮ A STRUKTUR

Budu-li zde mluvit o „teoriích“, je zapotřebí nejprve rozlišit mezi „teoriemi pozorování“, jak je označuje kupříkladu Chris Lorenz, či řečneme noetickými nebo metodologickými teoriemi, jimiž badatel pojednává svůj přístup k tomu, co klade jako „předmět“ svého studia, a „teoriemi dějinných procesů a struktur“<sup>5)</sup> jimiž se pojednává samotná povaha studovaného „předmětu“. Je přitom důležité oddělit od sebe tyto dvě oblasti teoretického myšlení, alespoň v rámci metodologického uvažování. Čím více se tyto oblasti (ať nereflektovaně či vědomě) prostupují, tím více hrozí, že se budeme pohybovat v kruhu (příkladem takového zacyklení budiž marxistické hledisko „třídnosti“ jako analytického nástroje a význam „třídních rozdílů“ v teorii samotné sociální skutečnosti).<sup>6)</sup>

V rámci teorií, které vypovídají o povaze socio-kulturní skutečnosti, můžeme sice kupříkladu rozlišovat intencionální a neintencionální jevy, avšak toto rozlišení je z hlediska badatelské praxe jen stěží uplatnitelné. Při snaze porozumět intencím sociálního jednání na základě rozboru jeho vnějších projevů či pramenných stop těchto projevů nebo při snaze porozumět intenci autora na základě interpretace textu si uvědomíme, že nelze jednoznačně rozhodnout, co je na jedné straně v chování symptomem aktérova vědomého záměru či co je v textu autorsky záměrně a vědomě formulováno a co jsou na druhé straně jen z pozice aktéra/autora neintencionálně užitá praktiky (sociální, diskurzivní atd.). V rámci teorie pozorování tak musíme uznat, že intencionalitu, resp. neintencionalitu jevů vnášíme do bádání jako náš předpoklad. Nevíme, zda studované jevy jsou intencionální či nikoli, víme však (zejména pokud máme explicitní teorii pozorování), že socio-kulturní jevy chceme studovat buď právě jako intencionální, nebo jako neintencionální. Podle toho volíme své metody. Může se přitom jednat o jeden a tentýž jev.

Rozhodnu-li se studovat určitý jev jako neintencionální a zvolím-li podle toho příhodnou metodu, neznamená to, že by děj či text, jenž jako symptom s tímto jevem v rámci teorie pozorování spojují, ve skutečnosti intencionální nebyl. Bylo by pak na jedné straně chybou, kdybych výsledek svého bádání považoval za důkaz, že studované jevy byly neintencionální povahy, a kdybych nepřipustil, že mnou zvolená

metoda je (pravděpodobně jen) komplementární vůči metodám jiným, které mohou odkrýt (či možná jen sugerovat) intencionální povahu studovaného jevu. Na druhé straně by však bylo nekorektní odmítat takový postup (bude-li reflektovat svou povahu) odkazem na (domněle nesporné) aktérské či autorské intence, které předpokládám v rámci teorie samotné socio-kulturní skutečnosti.<sup>7)</sup>

### TEORIE PROCESŮ A STRUKTUR, HOLISMUS A INTENCIONALITA JEVŮ

Vůči teoriím dějinných procesů či struktur bývá často vznášena námitka, že proměňují člověka v pouhou loutku, v pouhý průsečík (domněle) objektivně působících sil a vztahů. Tato námitka je zajisté nejednou oprávněná. Nelze ji však vznést ve všech případech a vůči všem teoriím socio-kulturního vývoje či strukturace. Musíme rozlišovat, zda tuto kritiku vyslovuje filozofie života či náboženská sociální etika, nebo zda jsou naopak teorie kritizovány z hlediska teorie a metodologie historických věd. Odlišovat musíme zároveň i ty teorie dějinných procesů, které vznášejí holistický nárok vypovídat o „celém“ dějinném procesu a esencialisticky přitom spoléhají na to, že pojednávají dějinnou proměnu nějaké neprostupující, a tudíž i všeurčující substance (Hegelův „duch“, Marxova dialektika výrobních sil a výrobních vztahů), od takových teorií, které si tyto nároky neosobují. Kritizuje-li Friedrich Nietzsche hegelíánskou víru v proces jako jeden z projevů škodlivosti historie pro život, ptá-li se Rudolf Bultmann na etický dopad naturalizujících teorií všeobjímajícího dějinného procesu či odmítá-li Karl R. Popper Hegelovu filozofii identity a hegelíánské či marxistické historicistní proctví, neznamená to s ohledem na svrchu uvedené možné přístupy, že by tyto kritiky měly stejnou měrou ihned zasáhnout všechny teoretické snahy v rámci studia sociálních a kulturních dějin či dějin myšlení.<sup>8)</sup>

Například Hans-Ulrich Wehler a Jürgen Kocka pojmají na jedné straně teorie v dějepisectví velmi široce, na straně druhé však pro ně nenárokují holistickou všeobjímající platnost. Teoriemi Wehler rozumí „explicitní a konzistentní pojmové systémy“, které, aniž by byly odvoditelné z pramenů, slouží k „identifikaci“, „rozкрыtí“ a „vysvětlení“ historických problémů.<sup>9)</sup> Lze v tom spatřovat ohlasy mínění Maxe Webera, že

ve vědách o kultuře nejde o věcné spojitosti předmětů, nýbrž o myšlenkové souvislosti problémů.<sup>10)</sup> Ani Weber, ani Wehler či Kocka neuvažují o tom, že by určitá teorie měla zcela vyložit každou dějinnou situaci, příslušející do oblasti, kterou pojednává, a to třeba i včetně intencionality (subjektivně míněného smyslu) dějinného aktéra či autora historického pramenného textu. Problémy, jež mají být pomocí teorií řešeny, se vztahují k „objektům“, které vznikají selektivní badatelskou konstrukcí coby například tzv. „historická individua“ ve smyslu, jenž se zažil v německé historické sociologii.<sup>11)</sup> Takto pojaté a koncipované teorie se vztahují pouze k určité části, vrstvě či segmentu socio-kulturní skutečnosti. Mohou se na ně tázat – je-li to z hlediska té které teorie zapotřebí – jako na neintencionální a neosobní jevy (ne proto, že by intencionalitu popíraly, nýbrž proto, že si o ní nenárokují vypovídat a že neobsahují předpoklad, že nějaký konstatovatelný stav jejich objektu musí nutně znamenat právě určitý stav dějinného aktéra).

Současná epistemologická a metodologická reflexe historických věd uznává pluralitu studovaných předmětů (a tím i mnohost dějin). „Události“ již nejsou považovány za hlavní či dokonce vylučný předmět dějepisného zájmu.<sup>12)</sup> Vytykat Weberovu, Wehlerovu či Kockovu pojetí teorií, že podřizuje dějinného aktéra obecným procesům a strukturám, by jednak znamenalo podsouvat jim holistický náhled<sup>13)</sup> na dějinnou skutečnost a jednak by to znamenalo trvat na tom, že každá dějepisná studie musí nakonec přikročit až k výkladu konkrétních událostí (což by bylo stanovisko již antikvované). Zajisté však ne všichni autoři dějinných teorií k nim zaujímají důsledné weberovské, wehlerovské či kockovské noeticko-kritické stanovisko. Sklouzávají tak naopak k esencialistickému přístupu, jenž může být oprávněně kritizován jako holistický, jak bude ještě ukázáno.

Než přistoupím k dalšímu výkladu, je zapotřebí říci, že se o „historických teoriích“ mluvím i v jiném smyslu, než je svrchu uvedený. Příkladem může být Jörn Rüsen. Zatímco u Wehlera, zjednodušeně řečeno, jsou uvažovány teorie v historických vědách, Rüsen rozlišuje mezi takovými teoriemi, které jsou v historii (v dějepisectví i v historických vědách – řečeno s ohledem na následující výklad ve 4. kapitole) používány, ale nejsou teoriemi historickými, na jedné straně a na straně druhé „historickými teoriemi“. Prvé mohou představovat případy „nomologického vědění“, či nomologické teorie (teorie pojednávající určité zákony či zákonitosti, užívané v rámci „nomologického vysvětlení“,

tzn. explanace určitého jevu z obecného zákona). Ty, například ekonomické, demografické apod. teorie, jsou užívány v historických vědách, nejsou však z Rüsenaova hlediska viděny jako historické. Nelze jimi vysvětlit historické jevy. To jsou takové jevy, u nichž jde o jejich časovost či časovou kvalitu. Časová kvalita jevů, jejich historičnost, souvisí s představou jejich kontinuity. Pojmové spojení „časovosti“ a „představy kontinuity“ je u Rüsena významné pro jeho úvahy o „narativním vysvětlení“, jak bude ještě níže ukázáno. Nomologické teorie odhlížejí od časovosti. Proto jim Rüsena ostatně připisuje v historických vědách jen druhotný význam, byť uznává jejich přítomnost v dějepisném výkladu. Povahu teorií v historických vědách může mít i „hlubší hermeneutické vědění“, pojednávající vzájemnou souvztažnost mezi motivy a jednáními (v rámci „intencionálního výkladu“).

Vyprávíme-li, jak určitá námi sledovaná entita přešla z nějakého počátečního stavu v čase  $t_1$  do (zatím) výsledného stavu v čase  $t_2$ , potřebujeme určitou „teorii“, která nám popíše kontinuitní „dění“, jež představuje proměňování sledované entity v čase  $t_2$ . První a třetí stav této entity je *explanandum* (to, co má být vysvětleno), druhý stav, resp. „dění“, které je s tímto stavem v této chvíli ztotožněno, je *explanans* (vysvětlující). „Historické teorie“ pokrývají právě onen časový prostor mezi  $t_1$  a  $t_2$ , pojednávají proces transformace či dynamiku změny. To nelze docílit ani pomocí nomologické teorie, ani pomocí ryze intencionalistického výkladu. Svěráz a funkce historických teorií, soudí dále Rüsena, lze jen předběžně pojednat pomocí analogie s literárně-vědní koncepcí zápletky. Historické teorie jsou „konstrukcemi dějin“, „stavebními plány“, které slouží k tomu, aby udělaly průzračnými historická vysvětlení i tam, kde je při výkladu ku pomoci užito více než jen „nomologické a hermeneutické vědění“. Naproti tomu s funkcí zápletky spojené narativní představení určitého časového průběhu má samo již vysvětlující funkci. Jak uvidíme níže, touto jistou skepsí vůči přílišnému ztotožnění historických teorií se zápletkou se bude Rüsena lišit od Ricoeura. Naopak Rüsenaovy „historické teorie“ mají v mnohém blízko k tomu, co Reinhart Koselleck označuje za „teorii možné historie“. Upozornit by se ještě mělo na to, že Rüsenaův důraz na propojující, představě kontinuity, tedy časové spojitosti vyhovující funkci „historické teorie“ se liší od Mannheimova vymezení „historické“ či „dynamické sociologie“, která se ve své teorii procesu představy kontinuity času právě zřiká, aby se odlišila od dějepisectví, a ač chce být Kruseho slovy řečeno teoretickým

vysvětlením dějinné proměny, čas chápe „hierarchicky“, tedy vlastně diskontinuitně, tzn. jako by odstupňovaný po jednotlivých epochách.

Na jiném místě Rüsena říká, že „historické teorie jsou konstrukce časových průběhů“, které slouží jako směr určující linie dějin. V jejich základě jsou obecné představy průběhu času, jež jsou získány tak, že se systém historických univerzálií naplní velmi zobecněnými zkušenostmi přítomnosti. Získávají se tak představy o periodizaci či o základních směrech historického vývoje. Příkladem takto vymezených obecných představ o průběhu času jsou podle Rüsena některé marxistické teorie či teorie „univerzálního odkouzlení a racionalizace“ Maxe Webera. Soudí, že tyto teorie mají specifický status, jež spočívá v jejich pozici mezi „historickými univerzáliemi teoretické historické antropologie“ (Rüsena užívá termínu „historická antropologie“ ve smyslu zobecňující vědy, tzn. v jiném smyslu, než byl v 80. letech 20. století již běžný, a v němž tohoto termínu užívám i na jiných místech této práce) na jedné straně a „teoretickými konstrukty parciálních skutečných dějin“, tzn. „historickými teoriemi“ na straně druhé.<sup>14)</sup>

### POROVNÁVÁNÍ HISTORIE A PŘÍRODNÍCH VĚD

V souvislosti s diskusemi o místě teorií v historických vědách bývá poukazováno na rozdíl metodologické a epistemologické situace historika a přírodovědce. Nechci zde zpochybňovat ani existenci tohoto rozdílu, ani měkkou povahu teorií ve vědách o kultuře a společnosti. V následujících odstavcích mám pouze v úmyslu uvést některé argumenty, jež lze vznést proti striktnímu odlišování přírodních věd a věd historických a sociálních, a upozornit, že prokázání měkkosti teorií zdaleka nemusí ještě znamenat dokázání jejich neúčinnosti, natož pak neoprávněnosti.

Chris Lorenz upozorňuje na odlišnosti postavení teorií v rámci přírodovědného myšlení a myšlení historiků. Jeden z rozdílů spatřuje ve schopnosti přírodních věd jasně a zřetelně vymezit předměty, na něž se teorie vztahují, a sledovat tyto předměty v konstantních podmínkách, pro něž právě ony teorie platí. Naproti tomu procesuální charakter „materiálového objektu“ sociálních věd vede k tomu, že musí být neustále přezkušováno, v jaké míře jsou sociálně-historické teorie uplatnitelné.<sup>15)</sup> S tímto Lorenzovým míněním lze souhlasit, právě tak jako i s jeho již uvedenou výtkou vůči sociálním vědám: že v nich často

splývají samotné teorie procesů a struktur s teoriemi pozorování. Přesto však se domnívám, že rozdíl mezi přírodovědou a historickými vědami jsou v nejednom případě příliš vyhrocovány.

Často se vychází z klasického dělení věd na nomotetické a idiografické, jak je již před sto lety pojednalo badatelské novokantovství. Více než toto dělení samo na tomto místě zasluhuje pozornost jeho poměrně raná kritika. A to ta, jež nebyla vedena z pozic naturalistického pozitivismu či marxismu, tzn. z pozic metodologického monismu, nýbrž s níž přišli autoři, kteří zároveň zdůrazňovali „rozumějící“ charakter kulturních a historických věd a historiky nabádali, aby se více než o psychologizující kategorie typu „ducha doby“ zajímali o aktérskou intencionalitu. V českém prostředí může být příkladem Emanuel Rádl.<sup>16)</sup> Ani Max Weber, byť z Windelbandova a Rickertova rozlišení nomotetických a idiografických věd v základních obrysech vycházel, by nekladl ostře proti sobě na jedné straně schopnost přírodních věd zobecňovat, která se zakládá na induktivnosti metody, a na straně druhé nejednou intuitivně postupující a na jedinečnost povahy svého předmětu se soustřeďující historické vědy. Weber kupříkladu nespatřuje striktní odlišnost mezi přírodními vědami a historií. Určující poznatky matematiky a přírodovědy – obdobně jako některé historiografické či historicko-sociologické výklady – se nejprve zableskly jako hypotézy intuitivně ve fantazii a teprve následně byly verifikovány vztahením ke skutečností, tzn. prozkoumány ve své platnosti na základě zkušenostních znalostí a korektně logicky zformulovány.<sup>17)</sup>

Shledávání příkré odlišnosti přírodních a historických věd nejednou vyplývá z toho, že se jednak navzájem komparují extrémní protiklady (například Newtonova fyzika – Rankeho dějepis) a jednak se navzájem neporovnávají skutečnosti stejného řádu, tzn., neporovnávají se jednotlivé kroky přírodovědného a dějepisného postupu či entity, vymezené na základě těchto kroků, jež by z noetického či metodologického hlediska byly analogické, a tudíž vhodné ke komparaci.

Příkladem srovnávání skutečností různých řádů může být výklad Zdeňka Kalisty, jímž se snažil vysvětlit specifčnost dějepisických metod. Proti „botanikovi, který u drobnohledu pozoruje nějakou květinu“ a jehož postup je podle Kalisty „zcela pevně určen a nezáleží nikterak na jeho vůli“, Kalista staví historika, pro kterého se „pole“ jeho bádání „otevřít teprve v obsahu listiny“, kterou chce interpretovat. S tím souvisí i Kalistův důraz na to, že historie se zabývá skutečností minulou,

tudíž již neexistující, kdežto ostatní vědy jsou podle jeho mínění vědami „přítomnostními“, z nichž některé mají oproti historii tu výhodu, že mohou svůj předmět uchopovat *proprio senso*.<sup>18)</sup> Vůči tomuto Kalistovu pojetí lze nejen namítnout, že ve vědách obecně neexistuje nějaké na kulturu (či paradigma apod.) nezávislé pozorování, ale také, a na tomto místě především, že srovnává badatelské kroky, které jsou nesrovnatelné. Botanikovu studiu anatomie rostliny by pro srovnání šly spíše přiřadit některé kroky pomocných věd historických, jež uchopují předměty mimo jiné také empiricky v přírodovědném smyslu slova.<sup>19)</sup> Naopak vůči historikovu interpretativnímu postupu by bylo možné nalézt paralely u botanika ve chvíli, kdy mu již nepůjde o pouhou anatomii rostliny, ale bude se snažit pomocí jejich studovaných exemplářů například diskutovat o některých tezích evoluční teorie, nebo bude těchto rostlin používat jako symptomů stavu životního prostředí, popřípadě jejich výskyt v té které lokalitě použije jako indikátor povahy určitého ekosystému. Nejenže v takových situacích bude také botanik interpretovat, ale nadto se bude pohybovat i v čase a bude uvažovat i ty skutečnosti, jež by Kalista měl za minulé, a tudíž již neexistující (proměny ekosystému, vývoj druhu).<sup>20)</sup>

Lorenz, vrátíme-li se k jeho svrchu citovanému mínění, má pravdu, že procesuální ráz „materiálového objektu“ socio-historických věd a nekonstantnost podmínek, na něž se jejich teorie vztahují, zakládá měkký charakter teorií socio-kulturních procesů a struktur. To však ještě neznamená, že by teorie všech přírodních věd musely mít nutně „tvrdý ráz“. I Lorenz totiž, soudím, nesrovnává skutečnosti téhož řádu. Říká, že oproti historickým vědám, jejichž předmět má procesuální povahu (je neustále proměnný),<sup>21)</sup> zacházejí přírodní vědy s objekty, které lze pojednat jako neproměnné (jako příklad uvádí „mráz“ či „plyn“).<sup>22)</sup> Nepovažuji však toto porovnání za zcela přesné nejen proto, že není jasné, zda „mráz“ či „plyn“ je opravdu konstantním předmětem, nebo spíše přesně (tudíž ve svém důsledku, chcete-li konstantně) definovaným pojmem, sloužícím k popisu variabilních a ne ve všech místech a dobách vesmíru se vyskytujících podob „předmětu“.<sup>23)</sup> Za podstatnější však mám, že postavíme-li proti sobě například biologický pojem/kategorii „života“ a kulturněvědní pojem/kategorii „jazyka“ či pojem „druhu“ z evoluční biologie a Eliášův pojem „habitu“, uvidíme, že neustálá proměnnost není výlučnou vlastností pouze objektů historických věd. A bylo by jistě možné uvádět další možnosti, například

z klimatologie, meteorologie, geologie, lékařských věd apod., kdy objekt jejich studia má svoji historicitu a kdy podmínky, v nichž se nachází, nemusejí být zcela zřetelně vymezené.

Měkký charakter neodlišuje striktně historické teorie od všech přírodovědných teorií. Jsou i takové teorie přírodních věd, jež větší či menší měrou s nimi jejich měkký ráz sdílejí. To ale neznamená, lze říci patrně ve shodě s Weberem, Wehlerem, Kockou či Lorenzem, ani jejich nevědeckost, ani neužitečnost. To je dobré mít na zřeteli mimo jiné při hledání odpovědí na lingvistické a narativistické kritiky dějepisectví, jak bude ještě ukázáno.

Nadto není nutné poměr mezi přírodními a historickými vědami posuzovat jen s ohledem na způsobnost zabývat se obecnými zákony, či naopak jedinečnými konfiguracemi. Užijeme-li kupříkladu metodu, kterou nabízí Michel Foucault, a budeme se ptát, zda a v jaké podobě je v dějepisném diskurzu překračován „práh epistemologizace“, „práh vědeckosti“ a „práh formalizace“,<sup>24)</sup> posílíme tím možnost analyzovat přírodní vědy a vědy historické, kulturní a sociální jako analogické útvary. Dějepisectví snad obecně překročilo práh epistemologizace.<sup>25)</sup> Analýza, jež se zaměřuje na překračování prahu vědeckosti, má podle Foucaulta mimo jiné „zjistit, jak je pojem – zatížený ještě metaforami či imaginárními obsahy – očišťován a jak může získat statut a funkci vědeckého pojmu“.<sup>26)</sup> Kdybychom užili právě citovaného kritéria, mohli bychom říci, že ty složky (disciplíny – termín není užít ve foucaultovském smyslu) dějepisectví, které kultivovaně pracují s pojmy jako s analytickými kategoriemi či s nástroji poznání ve smyslu Weberových ideálních typů a vytvářejí explicitní teorie pozorování (reflektovaně zvažují své metody), práh vědeckosti překročily. A jsou-li schopny metodologické sebereflexe, překračují patrně i práh formalizace.<sup>27)</sup> Vznikl-li v dějepisectví v některých jeho částech takto vědecký diskurz, pak by měl být s odkazem na Foucaultovu archeologii vědění principiálně srovnatelný s vědeckými diskurzy přírodních věd. Netřeba snad říkat, že to velmi oslabuje argumenty vznášené proti teoriím v dějepisectví s odkazem na jeho rozdíly oproti přírodním vědám.

## TEORIE A NARACE

Můžeme vyjmenovat (například s odkazem na Chrise Lorenze) následující hlavní body striktně narativistické kritiky dějepisectví (jde zejména o texty Franka Ankersmita a Haydena Whitea): vyprávění samo má vysvětlující sílu, a to proto, že konstruuje souvislost jevů. Nelze nalézt žádné epistemologické důvody, jimiž by šlo dějinné narace oprávnit, tzn. vylučuje se možnost posoudit jejich adekvátnost vůči skutečnosti. Historické narace se tak nemohou ani přímo, ani zprostředkovaně vztahovat ke skutečnosti, nýbrž se vztahují jen samy k sobě, jsou autoreferenční. Pro kladení událostí (jednotlivých skutečností) do souvislosti jsou rozhodující estetická, rétorická, etická či ideologická kritéria, nikoli kritéria epistemologická.<sup>28)</sup>

Nechci se v tomto textu věnovat kritice narativistických teorií dějepisectví. Soudím, že mohou být v lecčems ku prospěchu,<sup>29)</sup> zejména coby příspěvek k desubstancionalizaci dějinných procesů, či pokud jde o kritiku živelného (naivního) objektivismu nejednoho historika, jenž se věnuje faktograficky událostně pojatým politickým dějinám a který se domnívá, že se svou programovou neteoretičností ubránil vlivům ideologií.<sup>30)</sup> Plné přijetí narativistických kritik je však extrémním stanoviskem, jež by mohlo vést ke stejně antiscientistním důsledkům jako naivní objektivismus. Bez nároku na jakkoli celistvé pojednání problematiky poměru narace a teorií (z hlediska narativistické kritiky by byla teorie jen případem vypravování) chci zde jen učinit tři stručné poznámky.

Narativistické kritiky berou příliš v potaz politický dějepis, jenž se zaměřuje na události jako intencionální jevy. Zároveň však chtějí vypovídat o dějepisectví celém. Tím se ale stávají lépe kritizovatelnými. Nemožno se ubránit poznámce, že historický demograf, studující kupříkladu reprodukční modely starého režimu, bude mít patrně i jiné než jen rétorické či ideologické důvody, aby sledoval souvislost mezi specifickou manželskou plodností a mírou kojenecké a dětské úmrtnosti. Právě tak dějepisec přírodních věd bude patrně propojovat rozbor Keplerova a Galileiho pojmu „tíhy“ a „gravitace“ s rozbořením jejich pojmu „místa“ i z jiných důvodů než z jen estetických či ideologických. Netvrdím, že tyto jiné důvody musejí poskytovat pramenné texty samy, tvrdím však, že je nelze shledávat v autoreferenčnosti dějepisných narací.

Není těžké prokázat, že v dějepisných pracích působí jako faktory výstavby výkladu estetické, rétorické, etické či politicko-ideologické

důvody. Nejednu práci, která se běžně počítá za historiografickou, stačí jen otevřít a letmo se začíst. To ale ještě nedokazuje, že v těchto pracích nelze – s Foucaultem řečeno – vedle „ideologických funkcí“ shledat také nějaké „epistemologické struktury“.<sup>31)</sup> Nadto estetické, sociálně-etické či ideologické důvody se vyskytují kupříkladu také v biologických či anatomických pracích (tzv. sociomorfní modelování v biologii, konstrukce genderu v lékařských studiích).<sup>32)</sup> To však neznamená, že by biologie či anatomie nebyla vědou. Samotný doklad estetických, rétorických či ideologických faktorů výstavby výkladu ještě tedy nutně neruší možnost současné přítomnosti epistemologických struktur a překročení prahu vědeckosti, ba i prahu formalizace. Pokud nebudeme trvat na striktním odlišení metody přírodních a historických věd, pak není důvod, proč bychom poznatky z dějin biologie či anatomie nemohli přenést i do noetické a metodologické analýzy dějepisectví. Postoj narativistů je spíše axiomem než dokázaným závěrem.<sup>33)</sup> Aby bylo možné doložit, že v dějepisectví nemohou epistemologické struktury hrát roli, bylo by nutné narace nějak poměřit se skutečností. To ale právě v pojetí Ankersmita či Whitea samotná definice dějepisných narací vylučuje.

A nakonec je na místě otázka, do jaké míry jsou ony souvislosti, o nichž mluví narativisté a které podle nich již samy o sobě vysvětlují události stejného rázu jako „myšlenkové souvislosti problémů“, o nichž, jak svrchu řečeno, mluví Max Weber. Z hlediska narativistických kritik by patrně souvislost teorií byla jen podmnožinou souvislosti vyprávění. S ohledem na Wehlerův a Kockův důraz na to, že teorie představují explicitní a konzistentní pojmové systémy, by se mohlo zdát, že pro teoretické myšlení by také v historických vědách mělo platit, že jednotlivé konstatované souvislosti problémů, popřípadě objektů studia, musejí zároveň v rámci teorií ze sebe navzájem logicky vyplývat. Tak tomu ale nesporně není. Pojmy (a to nejen v socio-kulturních a historických vědách) jednak nejsou Leibnizovými „reálnými definicemi“, ale naopak mají povahu ideálních typů (Leibniz by řekl „nominálních definic“), jednak si těžko představit vědu (s výjimkou matematiky), která by se obešla bez – Kantovou terminologií řečeno – empirických syntetických soudů. Společenskovední pojmové systémy, které byly provozovány s nárokem na dokonalé logické vyplývání svých tvrzení, většinou končily jako tragikomické demagogicko-ideologické karikatury vědeckosti (stačí vzpomenout na marxismus-leninismus).

Lze sice vznést weberovský požadavek, aby naše (teoretické) výklady byly formálně logicky korektně formulovány. Přece však je jasné, že teorie procesů a struktur obsahují (větší či menší měrou) i taková výkladová propojení jevů, jež nejsou výsledkem logického vyplývání. Narativistická kritika je pak v tomto bodě nesporně produktivní tím, že nutí autory teorií procesů a struktur k metodologické sebereflexi, zda vskutku všechny souvislosti, které mezi svými „předměty“ konstatují, jsou buď dány logickým vyplýváním, nebo jsou výsledkem „pozorování“, tzn. jsou zde epistemologické důvody k propojení těchto „předmětů“; termín „pozorování“ ve vztahu k socio-kulturní skutečnosti má svůj specifický obsah. Čím více se v jednotlivých teoriích procesů a struktur najdou i takové konstatované souvislosti, které nejsou ani logickým propojením, ani propojením na základě „pozorování“, tím větší oprávněnosti vůči nim nabude narativistická kritika. Přece to však nemůže být důvodem k popření místa a významu teorií v historických vědách.

Mezi Weberovou myšlenkovou souvislostí problémů a narativistickou o sobě již vysvětlující souvislostí vyprávění je rozdíl také v tom, že v prvním případě se programově rezignuje na výklad s holistickými ambicemi, kdežto v případě druhém může přímo cíleně jít o vyprávění propojující celé dějiny.

V návaznosti na tuto třetí poznámku zasluhuje širší zmínku vztah mezi „vyprávěním“ a (teoretickým) „vysvětlením“. Od něj přejdu k problematice tzv. „singulární kauzality“, což mi umožní vrátit se ještě jednou k některým bodům porovnání historie a přírodovědy. Pro tyto účely zde je však třeba nepřihlížet již jen k striktně narativistickému kriticismu (White), nýbrž povšimnout si těch autorů, kteří v rámci své narativistické koncepce dějepisectví přiznávají způsobilost rozlišovat mezi fikcí a pravdivým vyprávěním (zastupovat je zde bude Paul Ricoeur), nebo kteří teorii „narativního vysvětlení“ integrovali do teorie historických věd (příkladem budiž Jörn Rüsen).

Rüsen klade otázku, jak lze propojit pro historii specifickou vyprávěcí formu s formami teoretickými. Soudí, že historická věda neusiluje pouze o to „vyprávět“ časové proměny nějaké studované entity jako sled jednotlivých situací, nýbrž chce také vysvětlovat, proč po jedné situaci následovala jiná, po jednom stavu sledované entity stav jiný. Historická věda pro to užívá různých způsobů vysvětlení a jim odpovídajícího „teoretického vědění“. Užívá se přitom komplementárně nomologického a intencionálního vysvětlení. Vidíme však, říká dále Rüsen, že vysvětlení,



jež vedlo od jednoho stavu studované entity ke stavu druhému, učiněné pouze pomocí nomologického a intencionálního výkladu, „není nikdy úplné“. Teoretické vysvětlující vědění nikdy zcela nerozkřívá mechanismus sledu stavů studované entity v jednotlivých dějinných situacích. Tato nedokonalost, neúplnost teoretického vysvětlení dává prostor tomu, co Rūsen označuje jako „narativní vysvětlení“. Přitom mohou do hry, jak jsme již viděli výše, vstupovat teorie jiné než nomologické či hermeneutické povahy, totiž teorie historické, avšak ani ty nemohou narativní vysvětlení zcela pokrýt. Pro Rūsen je důležité, že narativní vysvětlení s „historickými teoriemi“ poskytuje něco, co nemůže vycházet ani z nomologického, ani z intencionálního vysvětlení, totiž status kontingence, jenž vychází z „časové zkušenosti“.<sup>34)</sup> V souvislosti s otázkami pojednávanými na jiných místech této práce zasluhuje úvahu poměr mezi touto kontingencí (soudržností) a kontinuitou či představou kontinuity, kterou jako jednu ze základních historických kategorií s Foucaultem kritizuje Chartier. Dále pak to, že pro Rūsen sama povaha časovosti vede k nutnosti vyprávět a vyprávěním reprezentovat časovou spojitost. V tom by se shodoval kupříkladu právě s Ricoeurem. Avšak pro Rūsen by to nebyl důvod k tomu, aby se „historické teorie“ ihned bez dalšího převedla na pouhé narativní (kvazi-)zápletky. Lze to ukázat na příkladu úvah o „singulární kauzalitě“.

V rámci obecného ideálně-typického dělení dějepisných směrů na „pozitivistický (usiluje o explanaci) způsob“ a „hermeneutický způsob dějepisného výkladu“ bývá uváděno, že o kauzální vysvětlení usiluje pouze způsob pozitivistický, kdežto hermeneutický nikoli (ten chce porozumět). Není to však zdaleka přesné. Chris Lorenz uvažuje o jakési „třetí cestě“ v podobě kauzálního komparativního výkladu. Lze uvést i příklady hermeneutického pojetí dějepisného výkladu, jak v jeho intencionalistickém (z autorů zde zmiňovaných Max Weber), tak narativistickém (ze zde zmiňovaných Paul Ricoeur) směru, které počítají s možností kauzálního výkladu. Přesto se však, uvažuje-li se o ní v rámci hermeneutického pojetí dějepisného výkladu koncepce kauzální analýzy, odlišuje od zobecňujících snah pozitivistického směru. Hermeneutický způsob dějepisného výkladu tíhne ke stanovování jedinečných kauzálních propojení, ke konstrukcím „singulárních kauzalit“.<sup>35)</sup>

Často se jako již klasická noetická teorie singulární kauzality uvádí výklad Maxe Webera o konstrukci příčinné souvislosti v historii. Kauzální souvislost v ní má podle Webera podobu myšlenkového procesu,

který obsahuje řadu abstrakcí. Prvá a rozhodující z nich je ta, že jednu nebo několik ze skutečných kauzálních komponent průběhu událostí (procesu, děje) uvažujeme jako v jistém směru pozměněnou a tážeme se, zda bychom museli za takto pomyslně představených pozměněných podmínek průběhu událostí (procesu) očekávat jeho stejný výsledek, nebo nějaký výsledek jiný. Pokud bychom došli k závěru, že by se určitý dějinný proces odvíjel stejně, není důvod tvrdit, že ona námi pozměněně myšlená komponenta je „příčinou“ dalšího rázu tohoto vývoje. Kdybychom však museli konstatovat, že by vývoj šel jiným směrem, máme důvod k tomu tvrdit, že ona (jedna či několik) námi vybraná a jako pozměněná uvažovaná „komponenta“ průběhu určitého procesu je v dané, tzn. námi studované situaci „příčinou“ dalšího směřování studovaného historického procesu. Příkladem, na němž se tento způsob kauzální úvahy demonstroval jak ve Weberově době (Weber sám jej také uvádí), tak později (například Raymond Aron, Miloš Havelka, Chris Lorenz, Paul Ricoeur a mnozí další), je výklad významu bitvy u Marathonu, tak jak jej načrtl Eduard Meyer.

Chceme-li prozkoumat význam bitvy u Marathonu (dodejme, že si zde vypůjčíme Havelkovo a Aronovo přetlumočení Meyerova výkladu), musíme se nejprve ptát, co by se stalo, kdyby Řekové u Marathonu neuvítžili. Pokusíme se představit si nikoli to, co by se stalo v jednotlivostech (to je nemožné), nýbrž to, jak by v obecném ohledu probíhal vývoj Řeků. K nalezení odpovědi nám pomůže srovnání s podobnými případy (jednání Peršanů na dobytých územích dovoluje předpokládat, že by bylo pravděpodobné, že by také v Řecku Peršané zavedli teokratické formy panství). Rozdíl mezi skutečným vývojem a myšlenkově konstruovaným pravděpodobným vývojem pod perskou nadvládou „nám kontrafaktickým postupem dovolí pochopit nejen význam této události samé, ale zároveň i rozlišovat adekvátní (a případně i nahodilé) příčiny ve vždy jen individuální kauzalitě dějin“ (Miloš Havelka).

Weber rozebírá, podle čeho se při této kauzální úvaze vlastně rozhodujeme. Jednak do hry vstupuje náš určitý hodnotový soud, jednak složky našeho „vědění“. Hodnotový soud má tu povahu, že my máme o bitvu u Marathonu kulturně-dějinný „zájem“, neboť se cítíme do určité míry být také Athéňany. V tom smyslu totiž, že pociťujeme určitou hodnotovou sourodost mezi našimi „kulturními hodnotami“ a „hodnotami“ starého Řecka. V rámci Weberova navazování na úvahy Heinricha Rickerta a diskutování jeho závěrů lze říci, že bitva u Marathonu se

nám tak může vyjevit jako určité „historické centrum“, ne však ve smyslu jeho „objektivního“ dějinného významu, nýbrž vždy jen ve smyslu jeho „kulturně relativního“ dějinného významu (relativita je dána vztahem k našim kulturním hodnotám, jejichž platnost sice pociťujeme, ale nemůžeme ji nikterak vyvodit jako nějakou dějinnou nutnost). Naše rozhodování zároveň zakládá dvojí typ vědění. Jedno označuje Weber jako „ontologické“ vědění. Jím Weber míní vědění o určitých pramenně doložitelných „skutečnostech“ („faktech“), přínaležejících ke studované „historické situaci“. Je vhodné zdůraznit, že Weber zde mluví o „faktech“, „skutečnostech“, neboť je pojmově odlišuje od „skutečnosti“ ve smyslu německého termínu *die Wirklichkeit*, a že tato „fakta“, stejně jako termín „situace“, což není bez významu pro náš další výklad, dává do uvozovek. Mluví tedy o tom, co se nazývá fakty či co se považuje za historickou situaci. Zároveň při našem rozhodování o významu oné komponenty, kterou jsme myšlenkově pozměnili coby příčinu dalšího dějinného vývoje, vstupuje do hry také „nomologické vědění“. To je vědění obsahující naši znalost určitých pravidel zkušenosti, zejména znalost toho, jak lidé obvykle reagují v určitých situacích.<sup>36)</sup>

Weberův výklad (vedle Aronova) povahy kauzální úvahy v historii je významný pro Paula Ricoeura při jeho úsilí zobecnit narativistickou teorii a podřídít jí veškeré dějepisectví. Ricoeur rozebírá jak ty Weberovy výklady kauzality, které se týkají intencionálních jevů (vědomého rozhodování dějinných aktérů), tak ty (jde mu o pojetí významu kalvinistické etiky pro vznik moderní racionality a kapitalismu), které se týkají „rolí, mentalit a institucí“, ale i přesto představují „singulární kauzální řetězec“, ba dokonce tato, na druhém místě uvažovaná „kauzální vazba vytváří strukturu jednoho jediného procesu, v němž se vytrácí rozdíl mezi bodovou událostí a dlouhým trváním“. Ricoeur, poté co rozebere svrchu uvedenou Weberovu teorii singulární kauzality, uzavírá následujícím způsobem: „S tímto rozšířením singulární kauzality na historické procesy, v nichž už se nedají rozlišit individuální rozhodnutí, a dokonce ani bodové události, jsme dospěli k situaci, která vypadá, jako by se historický výklad zcela odpoutal od vyprávění. Volným výkladem Weberova textu a s pomocí Aronova *Úvodu do filozofie dějin* jsme nicméně postupně rekonstruovali určitou příbuznost, jež nám dovoluje přenést pojem zápletky *analogicky* na všechny případy přiřítání singulární kauzality. Paul Veyne je proto podle mne v právu, když termín zápletky užívá na všechny singulární konfigurace, pokud

odpovídají kritériu zápletky, tak jak jsme je navrhli: tzn. ty konfigurace, které jsou syntézou heterogenního, v níž se propojí okolnosti, intence, interakce, nepřátelství, štěstí nebo smůla. [...] Abych však zůstal v souladu se svou myšlenkou, že mezi historickým výkladem a strukturou vyprávění existuje vztah *nepřímý* a že při rozšíření singulární kauzality z principiálního příkladu – kauzálního výkladu důsledků rozhodnutí individuálního – i na jiné případy jde o *analogii*, hovořil bych raději o *kvazi-zápletce*.“<sup>37)</sup>

Ricoeur, pravda, zároveň i uznává, že – právě v rámci oné pouhé analogie – musíme vidět jak kontinuitu, tak diskontinuitu mezi „zápletkou a přiřítáním singulární kauzality“. „*Kontinuita* je v rovině, kde se uplatňuje imaginace. O vytváření zápletky lze říci totéž, co říká Max Weber o imaginárním konstruování jiného běhu událostí. [...] Diskontinuita se týká analýzy faktorů, zapojování pravidel zkušenosti a hlavně odstupňování pravděpodobnosti, která rozhoduje o stanovení kauzality.“ Diskontinuitu, tzn. určitou překážku při snaze konstatovat bez dalšího období mezi zápletkou a stanovováním singulární kauzality, představuje podle Ricoeura to, co Weber označuje jako roli „nomologického vědění“ (v tom by s ním souhlasil i Ricoeur; Rūsen by to pojmenoval také jako podíl „nomologických teorií“ na dějepisném výkladu). I zde se tak potvrzuje, že Ricoeur má smysl (na rozdíl třeba od Whitea) pro rozlišení prosté narace od historického vědeckého výkladu, na němž mohou mít podíl i teorie.<sup>38)</sup> Přesto je zde ale patrný rozdíl mezi Ricoeurovým a Rūsenovým pojetím. Oba by se shodli na tom, že na dějepisném narativním vysvětlení participuje nomologický a intencionalistický výklad. To, co zbývá, syntéza heterogenního, by podle Ricoeura byla spíše již jen narativní povahy (v podobě „kvazi-zápletek“), kdežto podle Rūseny k narativnímu vysvětlení spjitosti onoho heterogenního přistupuje ještě teoretické vysvětlení v podobě – pro Rūseny důležité – „historických teorií“. Poměr mezi narací a teorií by tak každý z nich patrně vykládal jinak. Ricoeurovo převedení singulární kauzality na prostou zápletku či „kvazi-zápletku“ lze do určité míry zároveň kritizovat přinejmenším z dvojího hlediska. Za prvé lze namítnout, že Ricoeur, když rozebírá Weberovu teorii kauzální spjitosti mezi kalvinistickou etikou a moderní racionalitou a moderním kapitalismem, tak – alespoň se domnívám – podceňuje nomologickou složku její formulace. Tvrdí, že Weber tyto závěry učinil „bez pomoci jakékoli pravidelnosti nomologického typu“. To je však nepřesné. Weber přece

v *Protestantské etice* vychází ze statisticky vykazované pravidelnosti, totiž z určité vazby konfesionality na typ dosaženého vzdělání a socio-profesní uplatnění v rámci jemu soudobého Německa.<sup>39)</sup>

Druhá námitka se týká vlastní narativistické teorie dějepisu. Ricoeur převádí singulární kauzalitu na „kvazi-zápletku“. Zápletky je úzce spojena s diachronní narací. V povaze zápletky je, že ji lze číst jen dvěma směry, buď ve směru diachronního vývoje, nebo obráceně. Avšak právě proto zápletky nestačí k analýze singulární kauzality. Vrátime-li se k Rüsenuvemu pojetí „narativního vysvětlení“, můžeme říci, že jde o to vyložit, proč po stavu studované entity v nějaké prvé, námi v potaz brané situaci následoval její (druhý, třetí, *n*-tý) stav v jiné (druhé, třetí, *n*-té) situaci. Ony „situace“ jsou však synchroniemi. I když necháme stranou otázku, nakolik je ona studovaná entita námi konstruovaná jako svrchu zmiňované „historické individuum“, právě tak jako i otázku, nakolik je ona „situace“ totožná s „totalitou“, o níž byla již v předchozích kapitolách řeč, můžeme s odkazem na Zdeňka Vašíčka říci, že k zachycení těchto „situací“ nám „zápletky“ neposlouží. „Zápletky“ nám sice může snad vyhovovat při pojednání diachronní kontinuity, ne však synchronní spojitosti „situace“, v níž se nachází studovaná „entita“. Vašíček proto upozorňuje na nedostatečnost pouhého „diskurzu příběhu“ (hodí se jen pro zcela jednoduché diachronie) a jako jeho (nutný) doplněk uvádí „diskurz obrazu“.

„Obraz“, říká Zdeněk Vašíček, souvisí s nutností „podat“ dějepisně či archeologicky „situace“, jež jsou „synchroniemi“, a jež proto nelze popsat „diskurzem příběhu“. Obraz se vztahuje k celku. Je zde však „jisté napětí mezi totalitou minulosti a inteligibilitou historické reprezentace. Napětí konstitutivní pro poměr zobrazovaného a zobrazení ve všech sférách lidského snažení.“ Obraz se skládá z „dílků obrazů“. Jde v něm však o začlenění událostí do celku. „Obraz má holistický, globální charakter, protože může být čten v různých pořadích, která se mohou střídat – jsou aleatorická. [...] Aleatoričnost je pro obraz konstitutivní, je to technický prostředek, jak dosáhnout globálnosti, která je v tomto případě dána jako mnohost interpretací.“<sup>40)</sup> Aleatoričnost je však vlastnost, kterou právě zápletky postrádá.

V teoretických konstrukcích jednotlivých singulárních kauzalit však většinou nevstupují v rámci analytického přístupu historických věd do hry celé situace, nýbrž jen jejich selektované části, vrstvy či segmenty. Je přítom zapotřebí přítomnost explicitních teorií pozorování. Jinak hrozí

to, co Chris Lorenz představuje jako oprávněné Demandtovo doplnění Weberova pojetí kauzality či jako problém „konkurující kauzality“.

Lorenz přejímá kritiku, kterou vyslovil Alexander Demandt vůči Weberovu, od Meyera převzatému výkladu příčin evropského kulturního vývoje (kulturně-relativní význam bitvy u Marathonu). Problémem této singulární kauzality podle Demandta je, že není jasná „kontrastní skupina“, vůči které činíme porovnání, jež nám umožňuje vyslovit uvedené závěry. Vždyť by šlo poukázat i na příklady městských států, které se rozvíjely v duchu řecké kultury přes perský mocenský nátlak. Lorenz tak uzavírá: Demandtův alternativní historický scénář dokládá, že je nesmyslné se odvolávat na *určitou* historickou zkušenost jako na *daná* fakta, pokud se neví, na základě jakých pravidel zkušenosti bylo této historické zkušenosti nabyto, tj. aniž bychom měli teorii původu „ontologického vědění“, o němž je u Webera svrchu řeč. Abychom mohli posoudit určité kauzální vysvětlení, musíme vědět, s jakými jinými případy byl vysvětlován fenomén porovnáván, musíme znát „kontrastní třídu“. Nemít v této situaci rozpracovanou teorii pozorování znamená riskovat, že vůči mému komparativně-kauzálnímu výkladu může vystoupit „konkurující kauzalita“. Už ze samotné povahy obecných pojmů, jež jako ideální typy používáme coby nástroje poznání, plyne, že nás vedou k selekci právě *jen* částí empirické skutečnosti. Tím se však může stát, že zůstaneme zaslepeni vůči zbytku této skutečnosti, v němž mohou být pro náš kauzální výklad potenciale rovněž významné prvky. Děje se tak vždy. Nejde tudíž o to takovou situaci zcela eliminovat, nýbrž ji reflektovat a selekci v potaz bráných prvků činit na základě explicitních kritérií.<sup>41)</sup> Vhodné je zde snad jen připomenout, co bylo řečeno ve 2. kapitole s odkazem na Volkera Kruseho o „totalitě“ jako pouhém heuristickém principu.

Vrátime-li se k tématu poměru mezi teoriemi a naracemi, můžeme říci, že v konstrukci singulárních kauzalit (nebo by alespoň v historických vědách mělo být) přítomno tolik teoretického vědění („teorie pozorování“, řečeno s Lorenzem a Rüsenuvemu „nomologické“, „hermeneutické“ a „historické teorie“), než aby je bylo možné plně podřadit narativistické logice zápletky a „kvazi-zápletky“. To lze snad v případě „kvazi-postav“, o nichž předně Ricoeur uvažuje. Ve 4. kapitole se však pokusím ukázat, že postupy, které budu později označovat jako „historické vědy“ (na rozdíl od „dějepisu“), nemohou již ze své definice mít s „kvazi-postavami“ co do činění. Zároveň však nepopírám, že v rámci „narativních

vysvětlení“, jimiž konstrukce singulárních kauzalit také jsou, je přítomno vždy určitou (někdy velmi omezenou, jindy větší) měrou vytváření neteoretické, čili narativní spojitosti a specifické spojitosti obrazu.

Závěrem této podkapitoly se znovu vrátím k poměru mezi historickými a přírodními vědami. Ricoeur i Rüsén, White i Ankersmit se v zásadě shodují v tom, že narativní povaha vysvětlení je specifickou dějepisu. Singulární kauzalita však nejsou specifickou dějepisu. Singulární kauzalitou je kosmogonicko-kosmologická teorie, vykládající vznik a vývoj vesmíru od velkého třesku, singulární kauzalitou je geologický výklad vzniku Krkonoš či Roháčů, singulární kauzalitou je genetický a botanicko či zoologicko-geografický výklad rozšíření určitých rostlinných či živočišných druhů na louky na úpatí Studniční a Luční hory v Krkonoších či do Zadní Látané doliny v Roháčích. Singulární kauzalitou je lékařský výklad vzniku onemocnění u konkrétního pacienta. Všechny tyto kauzální koncepce obsahují určité nomologické vědění (nomologické teorie), ale všechny, s výjimkou ryze astrofyzikální podoby kosmogonicko-kosmologické teorie (je-li však tato teorie opravdu čistě jen matematickou a astrofyzikální konstrukcí),<sup>42)</sup> v sobě ale obsahují i jiná propojení, která budou blízká tomu, co Rüsén označuje jako „historické teorie“, či budou prostým „narativním vysvětlením“ souvislosti v podobě konstatování prosté časové následnosti. Opravdu tedy platí, že přítomnost narativního vysvětlení určuje specifiku historie? A o to více lze klást otázku vůči ankersmitovskému a whiteovskému pojetí narativistické kritiky dějepisu, zda opravdu platí, že přítomnost narativního vysvětlení (v rámci výkladů singulární kauzalit) znamená nutně autoreferenčnost určité narativní struktury, a tím i nemožnost její vědecké verifikace či falzifikace.

Vrátíme-li se k Weberovi či Ricoeurovi, lze říci, že podstatným rysem jejich úvah, jež nám může posloužit jako přemostění k následující podkapitole, je jejich nominalismus.

### SUBSTANCIONALIZACE A DESUBSTANCIONALIZACE HISTORICKÝCH PROCESŮ A STRUKTUR

Z foucaultovské perspektivy lze tvrdit, že dějepisectví překračuje práh vědeckosti pouze tehdy, pokud reflektovaně užívá pojmů jako analytických kategorií. To samo již znamená rozvíjení určitých teorií (ať již teorií pozorování či teorií struktur a procesů). Přesto však nelze říci,

že teoretické myšlení samo zajišťuje vědeckost. Ta je podmíněna také způsobilostí teorie verifikovat, resp. falzifikovat. K tomu se, jak již svrchu řečeno, přidružuje i způsobilost sebekritického střežení rozhraní mezi teoriemi a ideologiemi. Nabízí se tak přinejmenším otázka „historicko-empirické“ vykazatelnosti platnosti/neplatnosti určité teorie a problém substancionalizace dějinných procesů a socio-kulturních struktur. Nedostatek kriticko-analytického přístupu při řešení obou těchto otázek může být v konečném důsledku pro konstituování vědecké vrstvy v dějepisectví kontraproduktivní. Teorie by mohly ztratit svou epistemologickou roli a začaly by plnit ideologickou funkci, přeměnily by se v ideologii.

V historické vědě je užívána celá škála teorií, které má na tomto místě smysl rozlišit podle toho, jakou měrou si činí nároky vypovídat o proměně a povaze celého socio-kulturního pole, jakou měrou pojednávají procesy a struktury esencialisticky, a tudíž je substancionalizují<sup>43)</sup> a jakou měrou si nárokují způsobilost vypovídat i o niterné situaci (subjektivně míněných smyslech, interpretacích prvního řádu či intencích apod.) dějinných aktérů či autorů. Můžeme tak – bez toho, že bych si činil nárok na úplnost výčtu typů teorií – od sebe odlišovat teorie, které cíleně vypovídají jen o určité vrstvě socio-kulturní skutečnosti a o specifickém typu sociálních chování (praktik) v ní. Nenárokují si způsobilost postihovat celé socio-kulturní pole v jeho jevové bohatosti, nýbrž pouze modelují určitou souvztažnost (frekvenci či konfiguraci) sledovaných jevů/chování. Typickým příkladem jsou modely historické demografie (například souvztažnost mezi specifickou manželskou plodností a kojeneckou a dětskou úmrtností). Co do své „empirické“ vykazatelnosti mají tu výhodu, že předmětem svého studia činí praktiky, jež jsou poměrně jednoznačně (bez složitých hypotetických konstrukcí) navázatelné na pramenné stopy.<sup>44)</sup>

Dále pak teorie, které vypovídají také jen o určité vrstvě socio-kulturní skutečnosti, zaměřují se však kupříkladu na proměnu a povahu způsobů myšlení, takže je není možné vykazovat pouhým poukazem na stopy vnějších chování.<sup>45)</sup> Jde o teorie typu Weberova „odkouzlení světa“, Cassirerova výkladu vývoje symbolických forem či Dijksterhuisovy teorie „mechanizace obrazu světa“.<sup>46)</sup> To, že je nějaký text interpretován jako doklad otevření nové duchovní dimenze (Cassirer), potlačení magičnosti ve výkladu světa (Weber), či uplatnění mechanistického výkladu přírodních jevů (Dijksterhuis), ještě neznamená, že by se tvrdilo,

že se proměnilo celé socio-kulturní pole. Jde spíše o konstatování „otevření“ určitých nových myšlenkových „možností“ (je zde pro příště potence myslet odkouzleně, mechanisticky apod.), aniž by se z toho smělo cokoli vyvozovat jako nutné pro niternou situaci konkrétních dějinných aktérů či autorů.

Dále jsou teorie, které si nárokují způsobilost vypovídat o celém socio-kulturním poli, nikoli však o konkrétních vědomých niterných situacích aktérů. Příkladem může být civilizační teorie Norberta Eliase (vrátíme se k ní ještě níže). Za předměty svého studia si klade „habitus“ a „sociální figurace“, tedy to, co je již jen velmi zprostředkovaně „empiricky“ dostupné, a navíc, zvláště v případě figurací, je chápáno až holisticky.

Konečně jsou zde teorie, které si sice nemusejí nárokovat způsobilost vypovídat o celém poli, avšak chtějí vypovídat o proměně niterné situace aktérů. Příkladem budiž analýza kulturní krize, spojené se vznikem „čtvrtého, osobnostně rozštěpeného člověka“, kterou pro 20. století načrtl Alfred Weber.<sup>47)</sup>

Teorie ani jednoho z těchto čtyř typů nemusí být sama o sobě problémem, pokud se s ní bude pracovat nominalisticky jako s ideálně-typickým konstruktem. Jakmile se začnou procesy či struktury pojednáváné prostřednictvím těchto teorií substancionalizovat, hrozí nebezpečí jejich transformace v ideologie, jež by dávala za pravdu narativistickým kritikám či kritikám vedeným z hlediska etiky nebo filozofie života, ale i to, že se stanou kontraproduktivními pro samotné historické vědy. Mohlo by jednak dojít kupříkladu k tomu, že bychom přílišně ztotožnili entity (demografické chování, sociální či diskurzivní praktiky, formy myšlení apod.) pojednáváné v teoriích, s prostými indikátory entit (habitu, intence apod.). Tak bychom se však mohli při snaze „empiricky“ vykazovat platnost našich teorií, obzvláště dvou posledních, začít pohybovat v kruhu.

Jakmile totiž dějinný proces či socio-kulturní strukturu substancionalizujeme, můžeme nabývat mylného dojmu, že sociální skutečností určité doby a místa byl průchozí, vždy právě jen jeden určující dějinný proces a že tato skutečnost nabývala vždy právě jen jedné určující struktury. Je jakousi „nemocí“ nejednoho dějepisného výkladu, že předpokládá, jako by pouhá následnost dějinných situací již znamenala jejich kauzální spojitost. Spojí-li se s tím i holistická tendence, nalezneme snahu pojednat jakýsi celek předchozí situace jako nespornou

komplexní příčinu dalšího vývoje. Na tom se však při troše kritického odstupu dá demonstrovat, jak mohou být substancionalně pojednáváné procesy a struktury pro naše poznání zavádějící. Pokud uvěříme v tuto jedinečnost a zároveň i v determinující schopnost struktury celého socio-kulturního pole, jsme pak nakloněni tomu tvrdit, že kupříkladu německou situaci roku 1933 byl nutně průchozí právě jen jeden model „řešení“. To však přinejmenším nemůžeme vědět. Zdá se být jak pro samotnou vědeckou analýzu, tak pro naše vlastní jednání ve společnosti „bezpečnější“ zaujmout nominalistické stanovisko, které bude v oněch strukturacích spatřovat pouze badatelské pojmové prostředky, jimiž se snažíme vystihnout určité rysy té či oné roviny socio-kulturní skutečnosti, a ne reálně a jednoznačně determinující vztahy v celku sociálního pole.

Vzorem účinné obrany vůči takovéto substancionalizaci by mohl být Weberovo pojednání sociálního vztahu jako „šance“.<sup>48)</sup> Umožňuje, abychom pro jednu a tutéž sociální skutečnost určité doby a místa teoreticky pojednali více vývojových procesů a více strukturací a abychom všechny ty, jež se nám budou jevit jako „empiricky“ vykazatelné, považovali za vůči studované skutečnosti adekvátní, byť by byly třeba i nápadně protichůdné povahy. Připomeňme jen, že úlohou těchto teorií je identifikovat, rozkrýt a vysvětlit problémy a pomoci nalézt jejich myšlenkové souvislosti, nikoli nalézt zákony, z nichž by bylo možné vyložit vyčerpávajícím způsobem veškeré dění. Metodologická sebereflexe dějepisců, zejména posledního čtvrtstoletí, se nemalou měrou ostatně vydala právě tímto směrem. Lze tak říci, že jestliže během 19. století byly dějiny „zvěčněny“ ve smyslu substancionalizace dějinného procesu i dějinných epoch (duchů dob),<sup>49)</sup> pak kritiky 20. století (počínaje kupříkladu Maxem Weberem či Georgem Simmelem přes dějepisce typu Rogera Chartiera či Carlo Ginzburga či konče – nutno přiznat – narativistickými kritiky, jako jsou Frank Ankersmit či Hayden White) vyústily v uznání ambivalentnosti jako principu socio-kulturní evoluce. Procesy, jako je například „odkouzlení světa“, se začaly studovat v jejich dialektice, například dialektika „odkouzlení“ a „znovuzačarování“. Zároveň ale bylo nutné se bránit i tendencím nově substancionalizovat evoluční procesy či socio-kulturní struktury.<sup>50)</sup>

Z tohoto hlediska viděno je vhodné být obezřetný vůči některým rysům teorií Norberta Eliase, aniž bych chtěl jakkoli snižovat jeho motivující význam pro současný socio-kulturní dějepis. Benjo Maso patrně

oprávněně ukazuje, že Elias získal od novokantovců (zejména Paula Natorpa a Ernsta Cassirera) smysl pro samu procesualitu. Podobně jako Roger Chartier upozorňuje na to, že od Cassirera přebírá patrně i nedůvěru vůči filozofické kategorii do sebe uzavřeného, autonomního individua a že chce rozpor mezi tímto konceptem individua a naturalistickým pojetím determinace řešit pomocí kategorií „figurace“, „interdependen-“ či „napjaté rovnováhy“. Platí-li, že Elias přenáší po vzoru Cassirera důraz z analýzy substance na analýzu funkce, znamená to určité nebezpečí esencialistického přístupu (to ale již stojí stranou Masova zájmu). Funkcí se u Eliase již nechápu kognitivní dispozice subjektu, nýbrž to, co má povahu sociální souvztažnosti. Zatímco poznávací dispozice subjektu mohou bezprostředně analyzovat filozofickými metodami, sociální souvztažnost není pro sociologickou či historickou analýzu takto bezprostředně přístupná. Cassirer může funkci symbolu vykazovat i odkazem na vlastní vnitřní zkušenost. Tvrdí-li však naproti tomu Elias, že figurace, kterou vytvářejí hráči kolem karetního stolku, je stejně konkrétní jako tito hráči, může tak činit v rámci teorie procesů a struktur, avšak z hlediska teorie pozorování je zřejmé, že tato konkrétnost figurace, zvláště pokud se jí budeme chápat dějepisnými „empirickými“ metodami, není přístupná bez vnášení určitých předpokladů. Nadto, jak i sám Maso ukazuje, Elias, byť uznává, že sociální figurace mohou mít velmi rozmanitou velikost, směřuje přece jen k postižení celého socio-kulturního pole.<sup>51)</sup>

#### PROBLÉM „EMPIRICKÉ“ PROKAZATELNOSTI PLATNOSTI TEORIÍ HISTORICKÝCH VĚD

Teorie, mají-li mít pro dějepisné poznání/rozumění nějakou hodnotu, musí být „empiricky“ či „historicko-empiricky“ prověřovány. Je však nutné rozlišovat toto „empirické“ prověřování ve smyslu prostého vztahování k pramennosti (tak jak to kupříkladu v souvislosti s teorií civilizačního procesu Norberta Eliase dělá Richard van Dülmen nebo Gerd Schwerhoff)<sup>52)</sup> od posouzení „empirické“ ověřitelnosti teorií historických věd ve smyslu jejího noetického (epistemologického, metodologického) posouzení. V prvním případě se totiž jak kdysi Max Weber, tak nyní třeba Volker Kruse a mnozí historikové prostě spoléhají na to, že teoretické (ideálně-typické) konstrukce lze posoudit vztahem

k pramennému materiálu. Samozřejmost takového vztahu k pramennosti však v dnešních noetických kritikách historické vědy vzala z velké části zaskvě.<sup>53)</sup>

Převédeme-li otázku možnosti prokazovat platnost teorií historických věd do epistemologické roviny, je předně nutné říci, že by bylo mylné vztahovat tyto teorie ke konkrétním událostem a jejich aktérské intencionalitě či ke konkrétním dílům a jejich intencionalitě autorské. Teorie se, jak již řečeno, vztahují k segmentům, vrstvám či částem sociální skutečnosti a k jejich proměnám v podobě procesů a restrukturací, a tudíž<sup>54)</sup> není na závalu, že se vyjadřují o skutečnostech jako o neintencionálních a neosobních. Již proto je nelze vykazovat na konkrétních událostech. Jak upozorňuje Paul Nolte, souvislosti, které sleduje například německá historická sociální věda, leží vně událostí a individuálních jednání. Události se vyznačují z epistemologického hlediska viděno právě tím, že se svou jedinečností a svérázností vymykají každému konstruovanému dějinnému modelu, jak říká Lucian Hölscher s odkazem na Paula Ricoeura.<sup>55)</sup> Historické vědy dnes již zdaleka nestudují především, natož výlučně události. Na to ostatně často zapomíná jak narativistická kritika dějepisů, tak ale překvapivě někdy i ti, kteří na ni reagují.<sup>56)</sup> Lze však zajisté říci, že čím více se dějepis zabývá individuálními (politickými) událostmi<sup>57)</sup> v jejich intencionalitě či čím více chce porozumět konkrétním autorským intencím určitých děl s přesvědčením, že jsou objektivně ve své domnělé nesporné jednoznačnosti poznatelné, tím se v něm oslabují jeho vědecké rysy a o to více se jeví narativistická a textualistická kritika dějepisectví oprávněnější, byť, jak se domnívám, jí nikdy nelze přiznat absolutní platnost.<sup>58)</sup>

Sama nemožnost vztáhnout teorie historických věd ke konkrétním událostem je nikterak nediskvalifikuje. Také kupříkladu biologickou evoluční teorii nelze vykazovat na konkrétním příběhu jednoho exempláře určitého druhu. Větší problém než v mínění se teorií s jedinečnými událostmi lze spatřovat v tom, že – mnohokrát i zde mnou pod vlivem literatury používané – termíny „empirický“ či „pozorování“ mají patrně v historických vědách namnoze jiný význam než v těch přírodních vědách, odkud byly přeneseny. I zde bychom však neměli trvat na nějaké striktní polaritě: přírodovědná „empirie“ – „empirie“ socio-kulturních věd. Jde spíše o to postupy jednotlivých věd umístit někam na škálu, vymezenou například póly: empirie klasické newtonovské fyziky – historiografické interpretační metody (tak jak o nich mluví třeba

Gadamer či Derrida). Ukáže se přitom, že historické vědy těžko mohou mluvit o nějaké jiné „empirii“ či „pozorování“ než o tom, které vede ke konstrukci měkkých faktů.

Ať již teorie vypovídají o té či oné vrstvě, části či prvku studované socio-kulturní skutečnosti, v naprosté většině případů je nelze z hlediska badatele bezprostředně vztáhnout k těm skutečnostem, o kterých si vlastně činí nárok vypovídat (například „habitus“ není „historicko-empiricky“ přímo dostupnou entitou). Musíme tak, řečeno s Roge-rem Chartierem, řešit vztahy mezi (pramennými) stopami, praktikami a reprezentacemi, jak je uvedeno v předcházející kapitole. Propojení stopa – praktika a praktika – reprezentace není možné bez vnášení badatelských teoretických předpokladů a hypotetických konstrukcí. Důležité je, aby vztah mezi nimi konstruovaný byl, jak říká Chartier s odkazem na Carlo Ginzburga, možný, koherentní a vysvětlitelný.<sup>59)</sup>

Vzhledem k tomu, že řešení vztahu stopa – praktika – reprezentace v sobě vždy obsahuje hypotetické předpoklady, lze zde o „objektivitě“, upozorňuje Chartier, mluvit jen v tom smyslu, že jde o vyloučení možnosti, že negace příslušného historikova tvrzení by mohla být také pravdivá.<sup>60)</sup> Není to nepodobné Schwerhoffem citované tezi Reinharta Kosellecka o „vetu pramenů“ či – sáhne-li do jiného soudku teoretické reflexe dějinného rozumění – Gadamerovu pojetí interpretace historického textu, v němž se dává prostor tomu, co je vůči mně v textu cizí, aby kladlo odpor mým interpretačním tezím.<sup>61)</sup> Všechna tato pojetí připouštějí, že je možné nalézt více odpovídajících, navzájem paralelních výkladů studovaných problémů. Tím jsou tato tvrzení (zejména Chartierovo) blízká konstruktivistickému paralelismu Maxe Webera (rozumivé konstrukce, jsou-li shledány jako adekvátní, jsou vůči sobě paralelní, avšak zároveň platí, že nejsou výsledkem libovůle badatele).<sup>62)</sup> O to více se ukazuje potřeba nominalistické, desubstancionalizující kritiky teorií procesů a struktur. Nadto se stvrzuje měkký charakter těchto teorií.

Při konstrukci vztahů stopa – praktika – reprezentace však vyvstává jiný problém. Může se totiž při ní velkou měrou prostupovat teorie pozorování s vlastní teorií struktur a procesů. Příkladem budiž opět Elias. To, že vnější nátlak, jenž je dokládán například rozbořením výchovné literatury, se časem zvnitřňuje a vytváří novou podobu habitusu (automaticky, podvědomě fungující aparatury sebekontroly), je na jedné straně u Eliase a badatelů z něj vycházejících předpokládaným axiomem, jenž umožňuje číst pramenné stopy právě jako indikátory

potencionálně se znitěňujícího nátlaku. Na straně druhé je to ale i obsah vlastní teorie procesu civilizování. Podobné to bude i s druhým Eliasovým axiomem, že čím hustší je síť vazeb v rámci sociální figurace, tím stabilnějším se stává habitus. Nutno říci, že čím více se prostupuje teorie pozorování s vlastními teoriemi procesů a struktur, tím více vstupuje v platnost narativistická kritická námitka o autoreferenční povaze dějinných vyprávění (v tomto případě teorií). Přece se však domnívám, že toto splývání, ba někdy až splynutí obou teoretických oblastí ještě neznamená, že by zcela přestávala platit teze o „vetu pramenů“. Otázkou nyní je, zda tuto způsobilost pramenů dávat některým interpretačním nápadům své veto, vyloučit, že opačné tvrzení je právě tak možné, nemůže posílit mikrohistorický způsob studia.

#### MIKROHISTORIE A JEJÍ DESUBSTANCIONALIZAČNÍ VÝZNAM

Na mikrohistorii bývá nazíráno přinejmenším dvojím způsobem. Buď se jí rozumí snaha o provozování *histoire totale* v malém, nebo se o ní uvažuje jako o snaze přenést Geertzovu antropologickou metodu „zhuštěného popisu“ do historického bádání.<sup>63)</sup> Zaměřit se zde chci na druhou z těchto možností. Geertzův zhuštěný popis není ani empatickým vciťováním se do studované kultury a svou emičností se chce odlišit i od klasické hermeneutiky. V rámci tohoto pojetí „antropolog či inkvizitor-historik“, říká Martin Nodl při srovnávání postupů Carlo Ginzburga a Clifforda Geertze, „mají (...) vstoupit do klece cizí kultury a tlumočit ji zevnitř“. Kultura se přitom nahlíží jako „text“ a Geertzovo „sémiologické pojetí kultury“ se tak stává, jak upozorňuje kupříkladu Chris Lorenz, obdobou Derridova textualismu.<sup>64)</sup>

Z pohledu historika se lze ptát, zda je jeho situace opravdu shodná se situací antropologa při terénním výzkumu. Martin Nodl při porovnávání Geertzova a Ginzburgova postupu upozorňuje na „napětí“, které vzniká mezi historikem a antropologem přinejmenším ve dvou bodech. Jednak jde o napětí mezi antropologovou snahou porozumět celku kultury a snahou mikrohistorika porozumět prožitkům konkrétního aktéra. „Vnímáno očima historika, i když se popisují způsoby vnímání času a prostoru na Bali, v popředí Geertzova zájmu není jejich mikrohistorický rozměr a různost individuálních přístupů obyvatel

Bali, nýbrž snaha zkonstruovat obecný model baliského vnímání času, v němž jedinečnosti představují nedůležité, a tudíž přehlédnutelné odchylky.“ Jednak si „antropolog (...) prameny svých interpretací vytváří sám a jejich čtení je již podmíněno touto konstrukcí, kdežto historik se může pouze ptát po způsobu či příčinách vzniku vlastních pramenů, avšak jejich podobu již nijak neovlivní, pouze prostřednictvím komparace s jinými prameny, jejichž vzájemná vazba je ale opět (logickou) konstrukcí historika“. Upozornění na oba rozdíly je zajisté správné, přece však je zapotřebí k němu ještě něco dodat. V prvním případě jde patrně více o rozdíl badatelského zájmu než o rozdíl situace, v níž se antropolog a historik nachází, viděno z epistemologického hlediska. I Hans Medick by totiž uznal, že individuální zkušenosti jsou nedostupné a že významy, které historik při geertzovském interpretování kultury konstruuje, nemusely být aktéřsky vědomé. Bádání tak končí u rozboru kultury jakožto nástroje, jehož pomocí aktér asi prožíval své zkušenosti. V druhém případě jde o rozdíl metod a badatelských technik, ale i zde by se našly příklady autorů (například Hans-Georg Gadamer a další z něj vycházející), kteří by zdůrazňovali, že historikem studovaný text je vlastně vždy konstruktem.<sup>65)</sup>

V tomto smyslu si Frank Fätkenheuer klade – při snaze mikrohistoricky diskutovat o teorii konfesionalizace – otázku, zda mikrohistorii patří „vlastní epistemologická hodnota“. <sup>66)</sup> Na tuto otázku lze – domnívám se – v souvislosti s tázáním se po „historicko-empirické“ možnosti doložit platnost dějinných teorií, odpovědět spíše negativně. Mikrohistorie nijak podstatně nemění problémy, které vznikají jak při řešení vztahu stopa – praktika – reprezentace, tak při interpretaci textu.<sup>67)</sup> Významné však je, a upozorňuje na to také Fätkenheuer, že mikrohistorii lze považovat za produktivní kritiku makroanalytických přístupů tam, kde posiluje odmítavé stanovisko vůči sklonům k substancionalistickému pojetí procesů a struktur. Tento desubstancionalizační či deesencializační význam mikrohistorie koresponduje s postmodernistickým, foucaultovským přesvědčením, že „objekty“, například kultura či diskurz, se dají nejlépe poznat na svých hranicích či okrajích, nebo s Ginzburgovým zájmem o „neobvyklé normální“.<sup>68)</sup> Mikrohistorie však, lze znovu říci i s odvoláním na Fätkenheuerovu citovanou práci, není – nebo by alespoň rozhodně neměla být – odmítáním teorií vůbec a odmítáním obecných kategorií jako pojmových nástrojů uchopení studované skutečnosti.

### ZÁVĚREM

Narativistická kritika dějepisectví stejně jako mikrohistorické směřování jeho části mohou být účinným korektivem vůči substancionalizaci teoreticky pojednávaných entit, a tím i vůči nebezpečí případné transformace teorií v ideologie. Narativistické kritiky jsou však jednostranné a byly-li by přijaty v plném rozsahu (White), měly by jednoznačně antiscientistický dopad. Naproti tomu se mikrohistorie pro vlastní rozvoj dějepisné vědy jeví jako nesrovnatelně produktivnější. Vědecký statut historiografie však závisí na reflektované práci s pojmy, kriticko-analytickém teoretickém myšlení a dovednosti neustále kontrolovat teorie procesů a struktur. Jednak zda nejsou koncipovány esencialisticky, jednak zda nemetamorfovaly v maligní formy ideologií (národních zájmů či konfesijních propagand apod.).



## 4. OD RÉTORICKÉ FIGURY K ANALYTICKÉ KATEGORII – K VÝVOJI POJMU „KULTURA“ V DĚJEPISECTVÍ 20. STOLETÍ

### ÚVODEM

V této kapitole chci posoudit předpoklady, které v dějepisectví kultury vytvořilo či vytváří zavedené pojmosloví, aby bádání mohlo analytickým způsobem postihnout či prokázat změnu kulturních obsahů nebo proces vývoje kultury, resp. určitého elementu v rámci kultury. Vycházím přitom z předpokladu, že lze rozlišovat mezi „dějepisem“ (či „dějepisectvím“, „historiografii“) na jedné a „historickými vědami“ na druhé straně. Historické vědy tvoří s dějepisem pouze určitý *průnik*, odlišný rozsahem v různých dobách a v různých národních historiografiích či dějepisných školách. Mimo něj zůstává rozsáhlá oblast dějepisectví (například jak prostý faktografický popis jednotlivých událostí, tak holistické popisy celých epoch), které nevykazuje znaky historických věd, a také část pole historických věd, které se nekryje s dějepisectvím (například oblast teoretického myšlení sdíleného s jinými obory potud, pokud v něm není přihlíženo k diachronní dimenzi skutečnosti). Platí to samozřejmě i o kulturním dějepisu. Čím více si bude dějepis kultury činit ambice podávat „podobenství celé epochy“ či bude hledat takové kulturní prvky, které vykazují „speciální historicitu, tedy schopnost vyjádřit a vyslovit v symbolické zkratce povahu celé kulturní epochy“, jak říká Jaroslav Marek,<sup>1)</sup> tím více se bude vzdalovat poli, v němž se prostupuje s historickými vědami. Historické vědy by se totiž (jak bude zmíněno ještě níže) měly vyznačovat přítomností explicitní teorie (a to jak teorie pozorování, tak teorie povahy kultury a procesů proměny v ní) a reflektovanou selekcí částí, vrstev či segmentů socio-kulturní skutečnosti, k nimž je bádání cíleně zaměřováno.

Aniž bych chtěl popírat, že se i historické vědy pohybují na pozadí určitých metanarací, přece se domnívám, že narativistické kritiky nejsou uplatnitelné stejnoměrně na celé pole dějepisectví. Čím více se budeme pohybovat v té jeho části, kde se prolíná s historickými vědami, o to méně budou platit narativistické kritiky. Naopak tam, kde se dějepisectví kupříkladu právě snahou vystihnout povahu kulturního celku

již s historickými vědami neprostupuje, nabývají narativistické kritiky historie na oprávněnosti a vystupují s mnohem větší platností. V tomto smyslu bych souhlasil s Josefem Válkou, říká-li, že „dnes víme lépe než nedávno, že historiografické dílo, zejména syntetické, je také dílem literárním a že jeho konstitutivním prvkem jsou též jazykové formy a rétorické tropy“. Válka současně soudí, a o to více bych mu přitakal, že „dějepis je pravdivá rozprava o tom, co se skutečně stalo a je doloženo spolehlivými svědky“.<sup>2)</sup> Dlužno ještě poznamenat, že to, že se dějepisectví ve svém plném rozsahu nepřekrývá zcela s historickými vědami, zde není vůči němu míněno nikterak nactiurhačně. Právě tak ani netvrdím, že by snahy vystihnout celek kultury či povahu epochy byly nelegitimní. Říkám jen, že svou holistickou tendencí, intuitivní metodou a nejednou beletristickým podáním leží za hranicemi možností historických věd.

V návaznosti na uvedené výchozí předpoklady bych chtěl v následujícím textu rozlišovat mezi používáním pojmu „kultury“, resp. pojmu některých jejích komponent, buď jako *analytických kategorií*, nebo jako *rétorických figur*. Zaměřím se na některé příklady, které se mi v kontextu těchto dvou pojetí zdají být symptomatické. Po sledování obecných souvislostí nakládání s konceptem „kultury“ během 20. století obrátím pozornost k způsobu zacházení s tímto pojmem v české historiografii. Mým cílem však rozhodně není podat induktivně založený přehled bádání v dějepisu kultury. Bylo by to ostatně vzhledem k množství historiografické produkce v prostoru vymezeném této kapitole nemožné. Zaměřuji se na kulturní dějepis z jistého hlediska v užším slova smyslu. Stranou svého zájmu tak záměrně ponechávám rozsáhlou oblast dějin výtvarného umění či literatury, podobně jako archeologii. K vybraným antropologickým, sociologickým či filozofickým koncepcím kultury se dostávám záměrně pouze prostřednictvím jejich vtažení do dějepisných debat či sporů o dějiny. Jde mi především o rozbor předpokladů analytické způsobilosti v rámci (obecného) kulturního dějepisu.

### ANALYTICKÉ KATEGORIE A RÉTORICKÉ FIGURY

Vycházím z předpokladu, že od sebe lze (ideálnětypicky) odlišit dva způsoby, jimiž je možné v historických vědách užívat badatelské pojmy, jako je pojem „kultury“. Toto rozlišení je do značné míry záměrným zjednodušením. Jednak proto, že je vedeno převážně jen jedním, zde

příhodným hlediskem (zkusit nějak odlišit analytický postup od postupů neanalytických), jednak proto, že je záměrně polarizující (většina konkrétních badatelských postupů a dějepisných prací by byla zařaditelná někam do prostoru mezi těmito póly). Vyjít lze z odlišení dvou typů komparativního kauzálního výkladu, jež s odkazem na Ch. Ragina představuje Ch. Lorenz.

Chris Lorenz uvažuje o přístupu, jenž explicitně vymezuje studované proměnné (označuje jej též jako *Variablen-Ansatz*), a o přístupu, který chce posuzovat jednotlivé dějinné útvary (situace, epochy apod.) jako celistvé „případy“ (označuje ho též jako *Fall-Ansatz*). Prvý přístup je většinou kvantitativní a zaměřuje se na studium a srovnávání definovaných vztahů mezi explicitně vymezenými proměnnými. Označuje jej rovněž jako přístup analytický a soudí o něm, že vnímá objekty komparace jako komplexy specifických proměnných. Druhý přístup je naopak spíše kvalitativní, posuzuje jednotlivé případy jako celek. Na rozdíl od analytického označuje tento přístup jako holistický a říká o něm, že vnímá své objekty jako celistvé souvislosti, jež by neměly být (a to nejen pro komparativní účely) beztestně děleny na separátní elementy.<sup>3)</sup>

V návaznosti na to by šlo odvodit pracovní vymezení analytických kategorií. Řekněme, že jsou to (badatelovy) pojmy, jejichž definice mají tu povahu, že alespoň některé jejich komponenty mohou sloužit jako ony proměnné. Tyto proměnné lze zároveň vztáhnout k pramenným stopám (ve smyslu užívaném například Rogerem Chartierem), jež pak mohou sloužit jako kvalitativně (v tomto bodě bych rozšířil Lorenzovo pojetí analytického přístupu) i kvantitativně vyhodnotitelné symptomy, indície či indikátory právě určitého stavu těchto proměnných (například ve smyslu, v němž o nich mluví Zdeněk Vašíček, když charakterizuje „archeologizaci historie“).<sup>4)</sup> Pracovní lze na tomto místě analytické kategorie chápat jako ideální typy Maxe Webera s důrazem na jejich nominalistický charakter a na to, že jsou vždy nástrojem (badatelsky reflektované) selekce, prostřednictvím které se chceme vztáhnout vždy jen k určité vrstvě, části či segmentu studované skutečnosti.<sup>5)</sup> V bohaté literatuře, zabývající se Weberovými ideálními typy, bych se při tom klonil k jejich pojetí, jež nabízí kupříkladu Duk-Yung Kim, a skeptičtěji bych byl k interpretacím, které může zastupovat třeba přístup Jörna Rüsena. Rüsenuv výklad by totiž umožňoval chápat pojem „kultury“ jako „druhový pojem“ či jako „historickou kategorii“, tzn. v obojím případě v jeho pojetí ne jako „ideální typ“.<sup>6)</sup>

Pro odlišení analytických kategorií od toho, co bych zde nazval „rétorickými figurami“, a pro mé snahy vyargumentovat oprávněnost nahlížet pojmy jako relativně svébytné a autonomní vůči narativním strukturám, v nichž v rámci dějepisectví mohou vystupovat, považuji za vhodné opřít se o výklad, který nabízí Paul Ricoeur s odvoláním na Marroua. Henri-Irénée Marrou považuje „ideální typy podle Maxe Webera“ za jednu z pěti kategorií pojmů užívaných historiografií. Ricoeur říká, že to platí, „pokud ideálními typy rozumíme ‚schéma relativně obecné platnosti, sestavené historikem z prvků vypořádaných studiím jednotlivých případů, organické schéma s navzájem závislými částmi (...) a stroze a přesně vyjádřené v definici, která vyčerpává jeho obsah““. A následně od Marroua přejímá i důraz na to, že podle Webera je historik „oprávněn užít ideálního typu, jen pokud má stále plně na paměti jeho striktně nominalistickou povahu“ (...) čili vždy se musí mít na pozoru, aby ‚ideální typ‘ nezvěčňoval.“<sup>7)</sup> Explicitnost definice a zejména pak nominalistický ráz ideálních typů je pro Ricoeura důvodem, proč by tyto pojmy spojoval, jak lze usuzovat z jeho dalšího výkladu, s entitami, jež označuje jako „entity druhého řádu“. „Druhořadé entity“ jsou, na rozdíl od entit prvořadých, „konstruovány“ podle Ricoeura v duchu „svobodné analýzy“. S tím souvisí, že o nich nelze mluvit jako o kvazi-postavách a že řeč, kterou se mluví o těchto druhořadých entitách, je „řeči vyprávění (...) příliš vzdálená“.<sup>8)</sup>

Celistvost, souvztažnost uvnitř „případu“, o němž mluví Lorenz jako o objektu svrchu uvedeného holistického přístupu, není souvztažností, o které uvažuje Weber při vymezování „historického individua“ jako předmětu bádání. Weberem uvažovaná souvztažnost je výsledkem (alespoň zčásti reflektovaného) výběru vedeného z hlediska kulturního významu, jež připisuje badatel selektovaným částem empirické sociální skutečnosti, které tím zároveň přeměňuje v komponenty konstruovaného „historického individua“. Holistický přístup oproti tomu rozumí „celkem“ vskutku neredukovanou celistvost skutečnosti, tak jako to činil kupříkladu v opozici vůči pozitivistické sociologii Georg von Below, či onu „totalitu“, o níž mluví Zdeněk Vašíček jako o skutečnosti, k níž se dějepisectví vztahuje pomocí konstrukce „obrazu“.<sup>9)</sup> Pojetí celku v rámci holistického přístupu tak odkazuje k tomu, co Ricoeur považuje za „entity prvního řádu“ a co zároveň označuje jako kvazi-postavy. Ve smyslu svého vymezení „historické intencionality“ by tak Ricoeur považoval kupříkladu „kulturu“ za „prvořadou entitu“ (typu

„populace“, „národ“, „civilizace“). To, že takové entity mají povahu kvazi-postav, podle Ricoeura znamená, že s nimi lze zacházet analogicky jako s jednotlivými jedinci. Mohou vystupovat v rámci kvazi-zápletek a lze o nich utvářet kvazi-vyprávění.<sup>10)</sup>

Závěrem této části lze tedy shrnout: zacházet s pojmem jako s *analytickou kategorií* znamená být si vědom jeho ideálně-typické, nominalistické povahy a reflektovaně se jeho pomocí chtít vztahovat jen k vybraným částem, segmentům či vrstvám studované skutečnosti. Oproti tomu pojem budeme užívat jako *retorickou figuru* tehdy, pokud se jeho pomocí budeme vztahovat k celku skutečnosti coby Ricoeurově kvazi-postavě.

#### POJMY COBY ANALYTICKÉ KATEGORIE VERSUS STYL HISTORIE, DISKURZIVNÍ PRAKTIKY ČI NARATIVNÍ STRUKTURY

Přístup, který v tomto pojednání volím, v sobě jistě obsahuje předpoklady, jež by bylo možné z jistých hledisek oprávněně kritizovat. Čtenáře však prosím, aby je se mnou, přes veškerou jejich možnou diskutabilitu, pro tuto chvíli sdílel.

Předně, uvažují-li o pojmech (kupříkladu o pojmu „kultury“) jako o analytických kategoriích s důrazem na jejich poznávací funkci a nominalistický ráz, zacházím s nimi jako s Weberovými ideálními typy. To znamená, že jsou coby „utopie“ pojímány jako striktně odlišné od historické skutečnosti. Jörn Rüsen pokládá takový postup za jednostranný a k omylům vedoucí, má jej za krajní příklad „subjektivního“, konstruktivistického způsobu tvoření historických pojmů, na rozdíl od způsobu „objektivního“.<sup>11)</sup> Rüsen, obdobně jako kupříkladu Reinhart Koselleck či Zdeněk Beneš a ze starších českých autorů Jan Slavík, má za vhodné alespoň v případě některých historických (historiografických, tzn. historikových) pojmů předpokládat, že plynou ze samotné historické skutečnosti (ze samotného dějinného procesu).<sup>12)</sup> Nikterak tím nepopírám oprávněnost takového názoru. Avšak chci-li zde sledovat zacházení s pojmem jako s badatelovým nástrojem poznání, výběru či utřídění, považuji za vhodné přijmout jako výchozí pracovní předpoklad weberovské stanovisko, jež staví historikovy pojmy *proti* studované skutečnosti.

Můj další předpoklad spočívá v tom, že za termíny užívanými v jednotlivých dějepisných pracích očekávám jasné a zřetelné badatelské

pojmové struktury, které lze zpětně (re)konstruovat. Tento můj postoj by bylo jistě možné kritizovat s četnými odkazy na soudobé teorie dějepisu. Kupříkladu Zdeněk Vašíček upozorňuje, že „pojem má celou řadu předstupňů. Nejprve to jsou jakési před-pojmy, pojmy-obrázky, komplexy, pseudo-pojmy, potom obecné představy a posléze pojmy obecné.“ Pro vysvětlení užívá výkladu L. S. Vygotského: „Nejpodstatnějším pro vytváření komplexu je to, že jeho základem není abstraktní nebo logická souvislost, nýbrž konkrétní a faktická souvislost jednotlivých elementů, které jsou jeho součástí. [...] Je to spíše obrázek, duševní kresba pojmu, malé vyprávění o něm,“ než soustavná definice, jež určuje obsah „komplexu“. „Komunikace“ však, dodává Vašíček, „byla vedena právě prostřednictvím komplexů a asociací a historii nezbyvá než je respektovat.“ „Proto jsou historické pojmy,“ píše dále Vašíček, „polytetické a difuzní (tj. překrývající se a neohraňované; neurážející výrazy pro vágní). Proto se musejí uvádět jejich různé významy, různé kontexty, různá použití a jejich vývoj. Proto mohou být různě interpretovány. Nebyly jiné a nemohou být jiné a historiografii zbývá jen jejich kontrolované užití.“<sup>13)</sup>

Viděno z této perspektivy zahrnuje můj postup nesporně racionalistický předpoklad, jehož míra je jistě variabilní v závislosti na povaze jednotlivých dějepisných textů či jejich částí, které zde budu brát v potaz.<sup>14)</sup> Tento předpoklad je však, domnívám se, přítomen do jisté míry vždy, když se začne posuzovat pojmosloví, popřípadě teorie obsažené v dějepisném textu jako symptomy konstituování se vrstvy historických věd v rámci dějepisectví (například Georg G. Iggers, Lutz Raphael). Obdobně i v rámci dějin pojmů a idejí v podání školy *Geschichtliche Grundbegriffe* je patrně určitou měrou tento předpoklad nutně obsažen (kupříkladu Wielandovo heslo „vývoj“).<sup>15)</sup> Ostatně, jak je ukázáno svrchu, to, že máme v dějepisectví spíše co do činění s „komplexy“ než s „pojmy“, také pro Zdeňka Vašíčka neznamená, že bychom neměli povaze pojmů v dějepisectví věnovat pozornost, právě naopak. Také někteří (řekněme umírněnější) narativističtí kritici dějepisu by připouštěli pokrok v konceptualizaci (Paul Veyne, Paul Ricoeur – oba mimo jiné nominalisticky pojednávají používání ideálních typů, vedle jiných tříd pojmů v dějepisectví),<sup>16)</sup> což by mohlo být podnětem pro zájem o historiografické pojmosloví.

Tento předpoklad rozhodně neznamená, že bych uznával možnost plného a nesporného porozumění původnímu (autorskému) významu

pojmu (či textů). Naše studie pojmosloví užitého v určitém okruhu textů (ať již historických pramenů či již textů dějepisných nebo historicko-vědních) jsou vždy větší či menší měrou (podle stupně soustavnosti zacházení s pojmy v nich) studie konstruktivistické. Nevyhýbal bych se v tomto smyslu přijmout Gadamerovu koncepci rozumění jako neukončitelného sblížení „mého“ a „jiného“. <sup>17)</sup> Lze snad uzavřít, že sám tento druhý předpoklad není ani neobvyklý, ani neoprávněný, a tudíž by neměl být ani chybný. Chybou by bylo, pokud by se zaváděl bez kritického odstupu od něj, nerefektovaně, a tím i bez vědomí toho, jaká zkruslení může jeho zavedení přinést.

Konečně je v mém postupu i předpoklad, že pojmy (a potažmo i teorie) <sup>18)</sup> jsou do určité míry *autonomní vůči narativním strukturám*, popřípadě *diskurzivním formacím*, v nichž v (dějepisných) textech vystupují. Tento předpoklad souvisí s tím, že k dějepisectví přistupují spíše se snahou rozebírat prvotně poznávací postupy badatele a ke způsobu jeho podání, tzn. k historické reprezentaci, přihlížet jen v druhém plánu. Prvý přístup má oporu u mnoha autorů a byl kdysi takřka výlučným způsobem reflexe metod historických věd. Z autorů zde citovaných je jeho představitelem třeba Max Weber. Druhý, novější přístup je motivován kupříkladu Foucaultem a snaží se při metodologické či epistemologické reflexi vycházet z rozboru samotné povahy dějepisného textu. Je zde zastoupen kupříkladu Paulem Ricoeurem.

Již z tohoto důvodu by se mému předpokladu (určité) autonomie pojmů v rámci narativních struktur či diskurzivních formací dalo z hlediska Foucaultovy archeologie vědění do jisté míry legitimně vytknout, že v sobě nese předpoklady či obtíže, resp. nedostatky „dějin idejí“, jimž se chce právě „archeologie vědění“ vyhnout. Předně by se vůči mému přístupu dalo namítnout, že větší či menší měrou spoléhá na možnost *transcendentálního pozorování*, a že se tudíž jako dějiny idejí snaží – řečeno s Michélem Foucaultem – definovat „myšlenky, reprezentace, obrazy, témata, představy, které se skrývají nebo manifestují v diskurzích“, že zkoumá „diskurzy jako *dokumenty*, jako znaky jiné věci“. Oproti tomu „archeologie“ definuje „samotné diskurzy jako praktiky, podřizující se určitým pravidelnostem“, a nahlíží vždy „na diskurz jako *monument*“. <sup>19)</sup> Přesto se domnívám, že bude-li uvedené východisko (pojmy jsou autonomní vůči narativním strukturám a diskurzivním formacím) reflektováno právě jako předpoklad, neměl by sám tento postup být problémem. Nalezli bychom pro něj ostatně mnohé opory. Příkladem může být

rozsáhlé dílo Ernsta Cassirera (při veškerém zájmu například o povahu jednotlivých „symbolických forem“ jsou analyzovány jednotlivé pojmy s ohledem na jejich myšlenkové obsahy) nebo svrchu již citované výklady Reinharta Kosellecka (jde mu o „obsah“, *Sachverhalt* pojmů, jenž je „za“ jazykem či diskurzem). <sup>20)</sup>

Jinou, rovněž zčásti legitimní námitkou vůči mému postupu může být, že navzájem poměřuji a propojuji *různá paradigmata*. Ponechám-li stranou „ontologické paradigma“, bylo by možné vznést – řečeno terminologií Miloše Havelky – otázku, zda se ve chvíli, kdy posuzuji pojem „kultury“ jako „analytickou kategorii“, nepohybuji v „mentalistickém paradigmatu“, a zda se tehdy, když jej posuzuji jako „rétorickou figuru“, nepohybuji v „paradigmatu lingvistickém“. <sup>21)</sup> To by se vlastně zčásti krylo s tím, že v prvním případě by byly rozebírány poznávací postupy historiků a role pojmů v nich, ve druhém diskurz dějepisného díla.

Uvedené předpoklady zavádím ve snaze vyhnout se na jedné straně naivnímu objektivismu, na straně druhé antiscientistnímu vyznění extrémních podob narativistické kritiky dějepisectví, a přitom nerezignovat jak na (být rozhodně ne bezprostřední či jen prostě prostředkovaný) badatelský vztah ke (stopám) skutečnosti, tak na to, co je v narativistickém a lingvistickém kriticismu produktivní. Přijmeme-li (a nebráním se tomu, musí-li to být), že historie, *dějepis(ectví)* je z *definice narativní povahy* a že je z téže definice snahou o vyprávění *celého děje* (kupříkladu ve smyslu svrchu citovaného pojetí „historické intencionality“ Paula Ricoeura), pak nezbyvá než říci, že to, o čem mi v následujícím půjde, *není dějepis(ectví)* nýbrž určité *prvky vědecké struktury v něm*. Tyto scientistní prvky jsou v dějepisectví o to silnější, čím více se odstupuje od holistických ambicí a o čem silněji se reflektuje, že průnik dějepisectví s historickými vědami vzniká jen tehdy, když se naše pozornost upíná k řešení dílčích problémů, a to nadto patrně především postupy, které by Zdeněk Vašíček ve svrchu citované práci označil za projevy archeologizace historie. Zacílení badatelského úsilí k určitému problému bude o to účinnější, čím více se bude reflektovat úloha analytických kategorií.

Na tomto místě si tedy chci všimnout analytického užití takového pojetí (vymezení) „kultury“, jež explicitně reflektuje její komponenty a popřípadě tíhne i k tomu užívat je jako proměnné při synchronní či diachronní komparaci. Tyto komponenty (proměnné) mohou mít jak povahu jednotlivých kulturních *prvků* (hodnot, symbolů), tak *variabilních funkcí*, či konečně vlastních *kulturních kategorií*. Takové užití pojmu „kultury“,

při němž jde o určité kulturní obsahy, jejich obdoby, rozdíly, proměny a působnosti, bych chtěl odlišit od rétorického užívání pojmů kultury coby Ricoeurovy kvazi-postavy či vypravěčské figury.

Soustředění pozornosti na pojmy (pojem „kultury“ coby analytickou kategorií) jako nástroje poznávání je značně selektivním, a tudíž redukcijním přístupem k dějepisectví, uvážíme-li bohatost historiografických textů a dějzpytných postupů. Abychom tuto jednostrannost vyvážili, museli bychom si všimnout také jiných otázek. Jsou jimi především jednotlivé *postupy* kulturního dějepisu, *styl* této *historie*, *témata*, která jsou vnímána jako relevantní, apod.<sup>22)</sup> Na to dále navazují otázky, týkající se skutečnosti, že v mnoha studiích jsou přítomna pouze *implicitní pojetí* (vymezení, teorie) *kultury*, která by rovněž v některých případech neměla uniknout naší pozornosti. A konečně by bylo vhodné si povšimnout i některých jiných pojmů (kupříkladu „mentality“, „duch“, „lid“), které v nejedné dějepisné práci *plní funkci* pojmu *kultury*. Tyto otázky však vystupují v tomto pojednání spíše v druhém plánu a okrajově.

#### POJEM (POJETÍ, TEORIE) KULTURY

„V polovině 19. století,“ říká Peter Burke, v době, kdy se konstituoval kulturní dějepis díly autorů typu Jacoba Burckhardta, „se zdálo, že představa kultury je v podstatě sebevysvětlující.“<sup>23)</sup> Pojem „kultury“ tak byl užíván mnohoznačně, v rozmanitých významech. Jeho reflexe (či recepce širších teorií „kultury“) se v dějepisné literatuře začala prosazovat teprve postupně s dosti různorodými závěry. Dnes je proto již nemožné podat v rámci jedné studie přehled všech výraznějších koncepcí (teorií) kultury, které nabyly ve vývoji dějepisectví 19. a 20. století na významu. Na tomto místě bych tak chtěl jako pracovního prostředku k prvotnímu utřídění využít následujícího rozlišení. Ute Daniel (a v návaznosti na ní také Gert Dressel) rozlišuje dvoje základní užívání pojmu (pojetí) „kultury“. Prvé označuje jako účelově racionální a funkcionální, druhé jako hodnotově racionální. Prvé, účelově racionální a funkcionální pojetí nahlíží kulturu především jako kulturu vysokou (elitní) a zahrnuje do ní výtvoř, resp. objevy sociální elity: umělecká díla výtvarného umění, hudby a literatury, popřípadě i vědecká zjištění. Kultura je tak zároveň pojímána jako svébytný předmět bádání, jenž stojí vedle předmětů jiných (například politiky, ekonomiky či společnosti) a jenž má

svou vlastní zákonitost. Oproti tomu druhý, hodnotově racionální přístup nahlíží kulturu jako něco (vše)obsahujícího. Kultura je na jedné straně něčím, co určuje individua i sociální skupiny, a na straně druhé tím, co je stále (znovu)vytvářeno individuální a kolektivní praxí. Kultura je vše, co souvisí se specifickými lidskými schopnostmi, jsou to všechny významy a všechna jednání. Toto druhé pojetí kultury navazuje, jak říká Dressel, mimo jiné na americkou kulturní antropologii (Clifford Geertz, Marshall Sahlins, Victor Turner). Kulturní výrazové formy a lidská jednání jsou tak pojímány jako symboly.<sup>24)</sup>

Obecně lze říci, že k účelově racionálnímu a funkcionálnímu pojetí kultury tendovaly starší práce. Bylo by zajisté možné za jeho představitele považovat Jacoba Burckhardta. Avšak již kupříkladu jeho zájem o obohacování slovní zásoby coby symptomu kulturní proměny ukazuje určité prvopočáteční tendence k pojetí hodnotově racionálnímu. Burckhardt totiž částečně anticipoval kupříkladu pozdější kategorii „duchovního nástroje“, s níž začal pracovat Lucien Febvre.<sup>25)</sup>

Nápadný přechod účelově racionálního a funkcionálního pojetí kultury k hodnotově racionálnímu lze pozorovat v debatách v rámci německé sociologie počátku 20. století. Je patrný kupříkladu u Maxe Webera a Georga Simmela v souvislosti s jejich částečnou kritikou filozofie hodnot Heinricha Rickerta, zejména Rickertova poměrně striktního protikladu „kultura“ – „příroda“ a „kultura“ – „život“. Pro můj další výklad je v této souvislosti vhodné zmínit, že u Webera lze rozlišit (například Jürgen Kocka, Duk-Yung Kim) *logicko-metodologické* pojetí kultury a pojetí *materiální kultury*. Logicko-metodologický koncept kultury vystupuje v jeho noetických analýzách. Kultura badatele je zdrojem kulturního významu, jenž badatel připisuje při tzv. vztažení k hodnotám částem studované skutečnosti, a tím je pro sebe činí kulturně, hodnotově zbarvenými. Z hlediska dále pojednávaného je významné, že Weber v tomto pojetí kultury míní „kulturním jevem“ to, co je zajímavé z hlediska badatelovy kultury, aniž by to nutně muselo být jako „kulturní jev“ vnímáno také kulturou studovaných aktérů. Dále se zde Weber pohybuje mezi pojetím hodnot jako pouhého zdroje významu (kulturního zbarvení jevu) a hodnot jako toho, co vystupuje s nárokem na etickou, estetickou, náboženskou apod. platnost, jak by je v té době vymezoval kupříkladu Ernst Troeltsch.

Naproti tomu koncept materiální kultury je u Maxe Webera již blízky dnešním antropologickým teoriím kultury. Tento pojem u Webera

souvisí, jak říká Jürgen Kocka, s pojmem „*kultury v „ontické“ rovině*“. Weberova materiální kultura má svou určitou povahu a svůj vývoj. Je vymezitelná například podle Duk-Yung Kima jako „systém jednání určité skupiny lidí“, jenž aktéroví (podílníkoví příslušné materiální kultury) umožňuje připisovat jednání smysl/význam. Materiální kultura je součástí skutečnosti pojaté Weberem jako „heterogenní kontinuum“. Tento model „heterogenního kontinua“ klade Kocka do protikladu k Marxovu pojetí skutečnosti jako „historické“ či „strukturované totality“. Z noetického hlediska viděno stojí kultura badatele a materiální kultura proti sobě. Pojetí skutečnosti jako heterogenního kontinua nedovoluje jakkoli objektivně vyvodit hierarchii badatelových hledisek, s jejichž pomocí se nutně z pozice své kultury vztahuje k vybraným komponentám kultury materiální. Proto lze o materiální kultuře vyslovovat pouze takové závěry, které budou jen parciálními poznatky a které nikdy nemohou (což je významné ve srovnání s níže pojednávaným Geertzovým konceptem rozumivé interpretace kultur pomocí mj. „zhuštěného popisu“) mít ráz ryze emického popisu. Kultura (kulturní hodnoty) jak v logicko-metodologickém, tak v materiálním smyslu je u Webera historicky relativní, neustále proměnná, obdobně jako u Troeltsche jsou „kulturní hodnoty“ veskrze historické povahy.<sup>26)</sup>

Georg Simmel v rámci své filozoficko-sociologické reflexe kultury přikračuje mimo jiné k jejímu vymezení jako cesty lidské duše od sebe samé k sobě samé, při níž se lidská duše diferencuje, a tím i vyvíjí k vyšší jednotě. Tato cesta se uskutečňuje prostřednictvím objektivních předmětů či výtvorů, s nimiž se pojí duševní energie. Vazbou na tyto objekty tak postupem času vzniká velmi rozrůzněná „objektivní kultura“, jejíž pomocí se mohou rozvíjet a uskutečňovat jednotlivé osobní, „subjektivní kultury“. Simmelova teorie kultury je jednak zajímavá určitými ozvuky hegelianismu, jednak v ní lze spatřovat (pokud bychom oněmi „objekty“, na něž je vázána duševní energie, rozuměli symboly) jisté prvky anticipace Cassirerovy teorie symbolů a symbolických forem a konečně je rozlišení „subjektivní“ a „objektivní“ kultury zajímavé ve vztahu ke Geertzovu zdůrazňování toho, že kultura je veřejná.<sup>27)</sup>

Příkladem spíše účelově racionálního a funkcionálního pojetí kultury mezi významnými německými sociology, kteří měli smysl pro dějinnost společnosti, může být Alfred Weber. Odlišuje od sebe „kulturu“, „civilizaci“ a „společnost“. Podle Volкера Kruseho rozuměl Alfred Weber „civilizací“ oblast intelektuálního pojetí světa, které poskytuje

věda a technika. „Společností“ míní oblast sociálních organizačních forem, včetně státu a hospodářství, demografické skladby a prostorového uspořádání, sociálního vrstvení a třídního boje. „Kulturou“ konečně Alfred Weber rozuměl oblast náboženských, filozofických a estetických hodnot, duševního úsilí o (sebe)vyjádření a oblast konstrukce významů světa. Kultura se podle něj především objektivuje v náboženství, filozofii, umění a také v právu.<sup>28)</sup> Obdobně se rozhraničování pojmů „civilizace“ a „kultura“ věnoval i Norbert Elias.<sup>29)</sup>

Symptodem přechodu od účelově racionálního a funkcionálního pojetí kultury k pojetí hodnotově racionálnímu je vedle postupné totalizace pojmu kultury (začíná zahrnovat i společnost, hospodářství, vědu apod.) také postupné přenášení důrazu z pojetí kultury jako soustavy náboženských, etických či estetických hodnot, které (z pohledu aktéra) mají platit, na pojetí kultury jako sémiotického systému, v němž jednotlivé znaky (z aktérského pohledu viděno) nemusejí nutně vystupovat s nárokem na platnost.

Kořeny takového hodnotově racionálního přístupu ke kultuře lze tak spatřovat kupříkladu již v novokantovské tradici u Ernsta Cassirera v jeho teorii symbolu a symbolických forem. Funkci symbolů (a potažmo, převedeno do jiné terminologie, i rolí kultury) chápe Cassirer velmi široce. Podněty pro takové pojetí získal Cassirer, jak upozorňuje John Michael Krois, z teorie kultury dnes často citovaného Abyho Warburga. Předně jde o tezi, že prvými symbolickými formami byla gestika lidského těla a prvotní rituály. V této koncepci jsou i pocity či prožitky vlastního lidského těla chápány jako zároveň fyziologické i symbolické procesy.<sup>30)</sup> Následuje proces utváření celých symbolických forem (mýtu, náboženství, umění, vědy), o němž Cassirer mluví jako o „objektivizaci“. V rámci „imanentního vývoje ducha“ (v tomto směru propojuje Cassirer novokantovství s prvky novohegelianismu) není vytvoření určitého nového symbolu (mytického obrazu, pojmu) pouhým pojmenováním něčeho již existujícího (v tom by Cassirerovo pojetí symbolických forem souznělo s Geertzovým odmítáním stratigrafického a prosazováním syntetického pojetí kultury), nýbrž je přímo konstituováním nové kvality, ba až „nové duchovní ‚dimenze‘“. Symbolickým formám je imanentní vývoj, v němž dochází k nárůstu (aktérské – řekli bychom dnes) způsobilosti odlišovat „jsoucna“ a „významy“, tj. uvědomovat si původně magicky vnímané symboly jako pouhé znaky. V tomto bodě je Cassirer blízko Weberově tezi o „odkouzlení světa“.<sup>32)</sup> Ostatně i již

zmíněné Weberovo pojetí „materiální kultury“ by naplňovalo rysy hodnotově racionálního zacházení s „kulturou“. Relativně blízké jsou Casirerovu pohledu i fenomenologické kořeny hodnotově racionálního pojetí kultury, jež souvisejí s nahlížením světa jako něčeho, co není dáno samo o sobě, nýbrž co je přístupné jedině skrze lidské interpretace a zkušenosti.<sup>33)</sup>

Hodnotově racionální přístup ke kultuře má své bohaté odezvy v dnešním kulturním dějepisu (například v rámci tzv. New Cultural History či historické antropologii). Projevem toho může být kupříkladu vymezení kultury, k němuž se přihlašuje Peter Burke. Kultura je pro něj „systémem sdílených významů, postojů a hodnot a symbolických forem (chování, předmětů), jimiž jsou vyjádřeny nebo ztělesněny“.<sup>34)</sup>

V rámci hodnotově racionálního přístupu ke kultuře lze poukázat na některé problémy spojené s různými pohledy na kulturu.

Pojetí *kultury jako systému znaků*<sup>35)</sup> či symbolů je v literatuře dnes velmi často spojováno s pracemi Clifforda Geertze, jež v tomto směru představují pro antropologická, historická či sociologická bádání svého druhu paradigma.

„Jako vzájemně působící systémy interpretovatelných znaků“ (symbolů) není podle Geertze „kultura síla, které by se daly příčinným způsobem přisoudit sociální události, chování, instituce či procesy: je to *kontext*, v jehož rámci mohou být *srozumitelně* (...) popisovány“. Myšlení je sociální a veřejné povahy. Není pro Geertze „událostí v hlavě“, ale „provozováním, signifikantních symbolů“. Symbolem je vše, co vystoupí ze své pouhé fakticity a je užito k tomu, aby našim zkušenostem dávalo smysl/význam. Kultura je veřejná, protože významy jsou veřejné. Individuální aktérské zkušenosti (prožitky), tzv. „interpretace prvního řádu“, jsou badatelsky nedostupné. Badatel však může interpretativně porozumět znakovému systému kultury (proniknout do obecně sdíleného systému smyslů/významů) a za předpokladu, že kultura je aktérovým nástrojem, jehož pomocí prožívá (interpretuje) vnitřní i vnější svět, může badatel činit tzv. „interpretace druhého řádu“, tj. interpretace interpretací. Badatel totiž může na základě porozumění systému aktérové kultury, tzn. pomocí metody „zhuštěného popisu“ a „zúčastněným pozorováním“, snahou rekonstruovat pohled samotných jednajících konstruovat obrazy (Geertz je označuje jako „fikce“ ve smyslu konstrukcí) toho, jak aktér asi mohl určité situace prožívat.<sup>36)</sup>

V rámci svého pojetí kultury odmítá Geertz „stratigrafické“ pojetí vztahů mezi různými aspekty lidské existence a doporučuje je nahradit syntetickým pojetím, v němž by biologické, psychologické, sociální a kulturní faktory byly chápány jako proměnné uvnitř jednotného analytického systému. „Kultura“ tak není jen (marxistickou terminologií řečeno) „nadstavbou“ nad vrstvami domněle obecně lidských základů (biologického či psychologického) či nad socio-ekonomickou „základnou“. Je naopak – v duchu hodnotově racionálního přístupu ke kultuře – oním všeobsažným systémem. Kultura je pro Geertze v této souvislosti systémem kontrolních mechanismů („programů“), sloužících k regulaci lidského chování, a člověka pak označuje za živočicha, jenž je při uspořádávání svého chování ponejvíce odkázán právě na tyto mimogenetické,<sup>37)</sup> vnější kontrolní mechanismy (organizované systémy signifikantních symbolů). Jde například o jazyk, umění, mýtus, rituál apod., jež člověk užívá ke své orientaci, komunikaci a sebekontrolě. To vede Geertze k závěru, že neexistuje nějaká na kultuře nezávislá lidská přirozenost.<sup>38)</sup>

Geertzovo pojetí kultury se stalo od 80. let 20. století poměrně vlivným i v dějepisném prostředí. Vedle inovace s sebou přineslo i problémy, a tudíž i epistemologické a metodologické otázky. Nejde pouze o to, zda se pro disciplínu vztahující se ke skutečnosti prostřednictvím velkou měrou písemných pramenů hodí metoda založená na terénním antropologickém pozorování.<sup>39)</sup> Jde i o to, zda lze charakteristiky vyslovené na základě studia především kultur přírodních národů přenášet na kultury „historické“, ať již tradiční či moderní.

Je možné teoreticky vymezit povahu kultury jako *obecně* sdíleného *systému* symbolů. Problémem však je toto vymezení plně přenést do historicko-empirického bádání. Nejde jen o to, že badatelská dějzpytná praxe neumožňuje nahlížet kulturu studované doby a společnosti jako jedolitou,<sup>40)</sup> nýbrž jí vyhovuje tematizace rozdílů mezi „elitní kulturou“ a „kulturou lidovou“, popřípadě odlišování „subkultury“ či „kontrakultury“ v rámci kultury, jak činí například Peter Burke.<sup>41)</sup> Za závažnější obtíž považují, že *koherece systému* kultury, spojená například s předpokladem, že kultura je autonomní symbolické univerzum, není (většinou) badatelem dokládána, nýbrž je do bádání vnášena jako *axiom*, a že *implicitně* obsaženému *holistickému nároku*, jenž v sobě tyto definice nesou, nelze badatelsky vyhovět. Výčet jednotlivých kulturních prvků není možné nikdy podat v úplnosti.<sup>42)</sup>

Řešením se ukázalo pojetí nejen kultury samé jako analytické kategorie, ale i připsání této povahy jednotlivým, vybraným a explicitně vyjmenovaným prvkům této kultury – kulturním kategoriím, jejichž souvztažnost chceme studovat. „Kultuře“ pak lze porozumět jako (ideálně-typicky konstruovanému) systému významu s – alespoň v principu – vyčíslitelným počtem prvků.<sup>43)</sup>

Tímto směrem jdou některé dějepisné studie. Nejen ve středoevropském a východoevropském prostředí se tak stala v 70. letech minulého století velmi vlivnou práce Arona J. Gureviče, rozebírající základní kategorie středověké kultury (například čas, prostor, práce, vlastnictví, hřích, Bůh, osobnost apod.). Gurevič, jak soudí Josef Petráň, „považuje za nezbytné, aby každé zkoumání kultury vycházelo z ‚dobového modelu světa‘, který představuje souhrn podstatných vztahů a koordinát, jež spojují jednotlivé kulturní kategorie“.<sup>44)</sup> Geertz by zajisté namítal, že takto sestavený „model světa“ není výsledkem důsledně „emického popisu“<sup>45)</sup> nýbrž naopak „popisu etického“, jenž v sobě nese z Geertzova pohledu neblahé důsledky hermeneutického přístupu. S Maxem Weberem bychom však mohli dodat, že vzhledem k nutnému „vztahování k hodnotám“, tomu nemůže ani být jinak („model světa“, jímž disponoval aktér minulé kultury, je ve weberovském pojetí vždy můj ideálně-typický konstrukt). Dějepisec kultury vědomě opouští ambice podat „emický popis“ v okamžiku, když reflektuje nutnost selekce, jež ho odkáže k problému – řečeno svrchu užitou terminologií – poměru mezi logicko-metodologickým pojmem kultury a pojmem kultury materiální.<sup>46)</sup>

V dějepisectví se tak během posledních tří čtyř desetiletí velmi rozšířil zájem o dějinnou variabilitu jednotlivých kulturních kategorií. Takové studium mohlo zčásti navázat na francouzskou *histoire des mentalités* a *histoire sérielle*, zčásti na sociální dějiny, nebo mohlo nalézat průsečíky s historickou demografií či dějinami náboženství atd. Příkladem, vybraným z mnoha možností, mohou být Arièsovy „dějiny smrti“, Jochenem Martinem organizované studie dějin dětství či genderových rolí, dějiny rodiny od Michaela Mitterauera či studie Carla Ginzburga o čarodějnicích.<sup>47)</sup> V rámci antropologizace (nejen kulturního) dějepisu se při dalším tematizování dějin novým propojujícím svorníkem studií jednotlivých kulturních kategorií (právě tak jako i studií jednotlivých sociálních skupin) na místo „kultury“ či kulturního systému stává (snad pod vlivem Le Goffova *Středověkého člověka*) v novějších studiích již často „člověk“.

Dějiny člověka se tak stávají nejen alternativou dějin kultury té které doby, nýbrž i určitou variantou (nikoli strukturalisticky, ale skladebně pojaté) *histoire totale*.<sup>48)</sup> Problémem však je, že nejedna z prací nepracuje s explicitní teorií kultury. Koncept kultury je v ní přítomen jen implicitně. To, že je v očích mnoha historiků součástí (nového) kulturního dějepisu, je spíše dáno tematickým okruhem, který pojednává a o kterém se obecně soudí, že je z hlediska toho či onoho pojetí kultury relevantní.

Dalším, s Geertzovým pojetím kultury spojeným, metodologickým problémem je často uváděná *analogie mezi kulturou a textem*. Pojetí „kultury“ jako „textu“ je však více či méně pouhou metaforou, jak soudí například J. M. Krois.<sup>49)</sup> Otázkou tak je, zda je toto ztotožnění účinné jen tak bez dalšího a jaký je jeho vlastní metodologický význam. Na jedné straně lze říci, že podporuje hodnotově racionální zacházení s pojmem kultury,<sup>50)</sup> na straně druhé však může být i matoucí<sup>51)</sup> a může vést až k příliš volné interpretaci. Hans Medick tak kupříkladu, když přenáší do dějepisného bádání Geertzovo pojetí kultury a z něj vyplývající metody, pojednává kulturní projevy a aktivity jako společností produkovaný „text“ a vyvozuje z toho, že například rituál konstituuje a exponuje kulturní významy, aniž by si jich jednotliví účastníci byli vždy v našem slova smyslu vědomi.<sup>52)</sup> Z analogie mezi kulturou a textem je tak některými autory vyvozována možnost konstruovat kulturní (symbolické) významy/smysly bez toho, že by musela být prokazována jejich dobová (aktérská) vědomost. To se však stalo předmětem metodických sporů, jak ukazuje debara Roberta Darntona (tuto možnost by připouštěl) s Rogerem Chartierem (požadoval by, aby se historik pokud možno snažil pramenně dokládat dobovou znalost významu určitého symbolu).<sup>53)</sup> Některé výsledky snah „čist“ kulturu jako „text“ se tak dostaly do napětí s požadavkem důsledně emického popisu.

Pojetí *kultury jako praxe* (soustavy praktik, jednání) není striktní opozicí vůči pojetí kultury jako symbolického systému, nýbrž spíše jeho doplněním. Z hlediska, jež kulturu chápe jako praxi, je, jak ukazuje například Karl H. Hörning, pojednání kultury jako systému symbolů a významů jednostranné.<sup>54)</sup> Hörning odkazuje zejména na kritiky Geertzovy kulturní antropologie, jež, zejména od sklonku 80. let, upozorňují, že pro Geertze jsou symboly vehikula, modely, veřejné texty, které fixují a uchovávají kolektivní vzorce výkladu významu a smyslu. S použitím Ricoeurovy metafory „jednání jako textu“ se Geertz dostává k vidění kultury jako tkaniva textů. Nebere však podle Hörninga



v potaz různorodost, ba až protichůdnost rozmanitých způsobů čtení těchto textů. Na kultuře jej zajímá tkanivo, nikoli tkaní samo, text, nikoli samo jeho zapisování a čtení, struktura, nikoli dějiny, říká Hörning a dodává, že proto je Geertzova kulturní analýza statická a kulturu naturalizuje. Hörning považuje za stejně významnou jako rozbor symbolického systému kultury analýzu způsobů, jimiž jsou ony kulturní konstrukty (texty) v sociálních praktikách lidí uváděny v chod, a to analýzu činěnou s ohledem na polyfonní charakter kulturních realit.<sup>55)</sup>

Pojetí kultury jako praxe došlo v dějepisectví své odezvy v podobě inovací dějin kultury (tzv. New Cultural History), které vedly k vytvoření styčných ploch s tzv. historickou antropologií a mikrohistorií (pokud se – tak jak by tvrdili někteří autoři – nejednalo až o jejich vzájemné ztotožnění). Společným předmětem zájmu se stal (vědomě) jednající a interpretující (individuální) dějinný aktér, raději ne z prostředí elitní kultury. Pochopení kultury jako *bricolage* (kutilství), jako neustálého interpretativního nakládání s kulturními objekty znamenalo i nalezení styčných bodů s tou podobou mikrohistorie, která se zajímala právě o ustanovování hranic myslitelného či hranic ještě přípustného chování v konkrétních socio-kulturních situacích jednotlivými aktéry.<sup>56)</sup> Paradigmatickou se pro tento směr bádání stala práce Carlo Ginzburga *Sýr a červi* a mikrohistorie textu o zázračně zachráněné oběšené od Rogera Chartiera.<sup>57)</sup>

Dějepisectví se tak otevřel nový tematický prostor, jenž lze označit jako socio-kulturní dějiny knihy a čtení. Vzhledem k množství náboženské literární produkce v raně novověkém období se toto téma prolíná s historickým zájmem o náboženství a formy zbožnosti. Náboženské texty zase otevírají průhled k tematice zacházení s kultovními předměty, obrazy, sochami atd. V posledních třech desetiletích tak vznikla rozsáhlá dějepisná literatura, která však nejednou pracuje jen s implicitní teorií kultury a zaujímá místo na rozmezí dějin náboženství, literárních dějin, dějin výtvarného umění a svým zájmem o sociální a diskurzivní praktiky a interpretační postupy jednotlivých aktérů naplňuje některé znaky New Cultural History nebo historické antropologie.<sup>58)</sup> Tyto studie pak mohou přispět kupříkladu k debatám o procesu „odkouzlení světa“ či o socio-kulturních souvislostech náboženských hnutí.<sup>59)</sup>

Pojetí kultury jako *bricolage* (také v návaznosti na náboženské dějiny) vede k zájmu o aktérskou sebetematizaci a o rozbor ego-dokumentů (například autobiografií či deníků). Tam, kde se „vnímavost

vůči cizímu“, kterou Gert Dressel považuje za jeden ze znaků historicko-antropologického přístupu, přenáší z logicko-metodologické roviny (badatel – studovaná kultura jako kultura „cizí“) do roviny vlastní studované kultury (aktérská recepce cizího), se objevuje zájem o způsoby, jimiž se aktér z jedné kultury potýkal s „cizostí“ kultury druhé (například cestopisy, cestování). Vhodné prameny tak umožňují posuzovat poměr mezi interpretačními schématy badatelovy kultury, „výkladovými modely“ (včetně modelu „cizího“), které aktérovi poskytovala jeho kultura, a způsobem, jímž je aktér uplatňoval při interpretaci své vlastní zkušenosti s „cizím“. <sup>60)</sup> Historik se tak může přiblížit vlastnímu aktérskému utváření významů, zapisování textů, o němž mluví Hörning.

Pojetí kultury jako praxe mimo jiné odkazuje, abych uvedl alespoň stručně ještě další aspekty spojené především s hodnotově racionálním přístupem k pojmu kultury, k otázce *kultury a moci*. V tomto směru jde nejen o snahu vykládat mocenské vztahy nikoli (pouze) jako vztahy právní či ekonomicky podmíněné, ale primárně jako vztahy kulturní, prostředkované „mentálními strukturami“ (vedle sociologie moci Maxe Webera v německém prostředí jsou počátky tohoto přístupu ve francouzském dějepisectví často spojovány s *Krali divotvárci* Marca Blocha).<sup>61)</sup> Jde také o rozsáhlou problematiku vztahů mezi sociálními elitami a lidovou kulturou. V této oblasti se od přelomu 60. a 70. let staly v dějepisné literatuře poměrně vlivnými práce Norberta Eliase a později Michela Foucaulta a Roberta Muchembleda. Pro některé historiky, zabývající se lidovou kulturou, začaly být lákavé teoretické výklady o povaze mechanismů, jejichž silou docházelo k „civilizování“, „disciplinaci“ či „zcírkevnění“ kultury lidu nátlakem vedeným z pozice elitní kultury. Kupříkladu Eliasovy teze, že v rámci civilizačního procesu dochází k zniterňování zákazů. To, co prvotně vystupuje jako vnější nátlak, se časem stává součástí automaticky fungujícího aparátu sebekontroly člověka (habitu).<sup>62)</sup>

Zájem o „habitus“ (například v jeho vzájemné provázanosti se „sociální figurací“) však otevírá pro teoretickou a metodologickou reflexi kulturních dějin problém, jenž jsem již svrchu jednou zmínil v souvislosti s otázkou, zda je nutné prokazovat, že si aktéři mohli být vědomi významu námi interpretovaných symbolů. Jde o vztah mezi jevy – řečeno terminologií Andrého Burguièrea – označenými a označujícími. Prvé jsou jevy tak, jak je námi studovaná kultura sama označila, pojmenovala. Druhé ty, které studovaná kultura neoznačovala, nebo je označovala,

pojmenovávala jinak než kultura naše. Větší badatelský důraz na jevy označující může svým způsobem znamenat přesun od dějepisného pojetí kultury k jejímu pojetí archeologickému, jak v běžně, tak ve foucaultovsky užívaném slova smyslu.<sup>63</sup>) Archeologizovaná historie má tu výhodu, že může bez ohledu na aktérskou intencionalitu vyhodnocovat většinou kvantifikovatelné řady jevů, které lze považovat za indikátory stavu či proměny určité kulturní vrstvy, segmentu či části (kupříkladu možnost využít jako indikátoru proměny kultury demografických jevů).<sup>64</sup>) Dokud si dějepis mentalit kladl za úkol zkoumat vzorce chování a formy myšlení, které jsou kolektivní povahy a aktéři je uplatňují podvědomě, mohl si dovolit s jevy zacházet jako s jevy označujícími, resp. nevěnovat přílišnou pozornost rozhraní mezi jevy označujícími a označenými. Přes veškeré kritiky, které se zejména od 80. let na dějepis mentalit začaly snášet,<sup>65</sup>) je nutné zdůraznit, že byl v mnohém velmi produktivní a produktivním i zůstává tehdy, pokud se jeho metody doplňují o další analytické postupy, umírňující jeho jednostrannost. V českém dějepisectví přelomu 80. a 90. let představil produktivnost studia označujících jevů při rozboru předhusitských socio-kulturních poměrů a jejich porovnání s poměry v Evropě František Šmahel.<sup>66</sup>)

Jestliže New Cultural History a historická antropologie v rámci kritiky dějin mentalit přenášejí důraz na individuální aktérské prožitky a praktiky, tzn. na jevy studovanou kulturou označené, přihlašuje se tak ke konceptu kultury například Geertzova ražení. Zároveň však ztrácí některé badatelské jistoty spojené s archeologizovanou historií. To, že se vedle Geertze těší v současném kulturním dějepisu oblibě také Elias či Foucault, ukazuje, že kritika dějin mentalit neznamenalá úplnou rezignaci na studium označujících jevů, ale spíše snahu o vyvážení zájmu o oba uvažované typy jevů.<sup>67</sup>) Nemizí tím však problém, jenž vystupuje kupříkladu v dějinách každodennosti (či každodenní kultury). Je jím poměrně zásadní otázka, jak vztáhnout výsledky kvantitativních studií určitého typu chování (například nemanželských porodů) či předmětů (například skladba nádobí v inventářích pozůstalostí) k systému dobových (alespoň potencionálně aktérsky vědomých) idejí, pojmů, hodnot, postojů či symbolů. Tento vztah nelze řešit „empiricky“, bez zavádění určitých předpokladů.<sup>68</sup>)

Zaměření kulturního dějepis na obraz světa a mentální struktury,<sup>69</sup>) na zažité formy myšlení, vytváří jeho průnik s Foucaultovým pojmem „epistémé“ či „diskurzivních praktik“ nebo s Kuhnovým pojmem

„paradigmatu“.<sup>70</sup>) Tak se otevírá průzor, jenž na tomto místě však pouze zmiňuji, aniž bych jej zde chtěl podrobně popisovat, mezi hodnotově racionálně pojatými dějinami kultury a dějinami vědy a vědění, popř. intelektuálními dějinami.<sup>71</sup>)

#### MEZI RÉTORICKOU FIGUROU A ANALYTICKÝM NÁSTROJEM – NĚKOLIK PŘÍKLADŮ Z ČESKÉHO PROSTŘEDÍ

Cílem tohoto textu není podat široce materiálově založený přehled o způsobu, jímž se s pojmem „kultura“ během uplynulého století zacházelo v českém myšlení o dějinách či v české historiografii. Chci pouze na několika zvolených příkladech poukázat na některé momenty či problémy, které jsou ze zde sledovaného hlediska zajímavé. Zvolil jsem proto jednak příklady z debat a sporů o „smysl českých dějin“ a jednak z vlastní historiografie.

#### Debaty o smyslu českých dějin a o české otázce

V tzv. sporu o „smysl českých dějin“ a v pozdějších a navazujících diskusích o „české otázce“ se nemalou měrou projevovaly a projevují základní neduhy a slabiny českého intelektuálního prostředí. Symptomem těchto nedostatků je „nahrazování teorie ideologií, nebo dokonce jen politickými doktrínami“, jak říká Miloš Havelka.<sup>72</sup>) Tak se ve sporu o „smysl českých dějin“ setkáváme u nejednoho autora se směřováním sociologické či historické snahy studovat aktérské vazby k hodnotám („empiricko“ deskriptivní přístup) se snahou bádáním prokazovat vlastní (nynější) nespornou (ne)platnost těchto hodnot (normativní přístup), se směřováním hodnocení ve smyslu weberovského „vztážení k hodnotám“ s hodnocením ve smyslu přitakání, popřípadě odmítnutí. Nápadným projevem těchto deficitů je neschopnost sociologizovat ideály, a to u nejednoho autora jak v rovině badatelské, tak v rovině praktické politiky.<sup>73</sup>)

Průvodním jevem (ne-li dokonce přímo příčinou) tohoto stavu věcí je malá náklonnost nejen nejednoho historika, ale i filozofa z těch, co vstoupili do sporu o „smysl českých dějin“, resp. o „českou otázku“, k používání pojmů, označujících entity vymezené v rámci sociálně

a humanitně-vědních teorií, jako analytických kategorií k rozboru socio-kulturních skutečností z různých údobí české minulosti. Procházíme-li texty vzešlé z uvedených debat a sporů,<sup>74)</sup> můžeme si v nich povšimnout poměrně malého výskytu termínu/pojmu „kultura“, natož jeho užívání jako analytické kategorie. Přesto bych zde rád upozornil na dva příklady, kdy se v debatách pojem „kultury“ objevuje. Je možná příznačné, že jde o autora (Mirko Novák) a autorku (Božena Komárková), kteří zůstali spíše mimo hlavní proud sporu a takřka zcela mimo pozornost jeho historiografické větve. Není to, bohužel, v dosavadním vývoji hlavního proudu českého dějepiscetví nic neobvyklého. Nejednou totiž v rámci metodologických debat v české historiografii platí, že míra marginalizace určitého pojednání je přímo úměrná míře jeho racionálně analytické povahy.

Mirko Novák nabídl ve 30. a 40. letech 20. století pojetí „kultury“, jež by stran výše uvedeného třídění zapadalo pod jeho účelově racionální a funkcionální podobu. „Kultura není dána jinak než v podobě hodnot.“ Hodnoty přitom Novák chápe jako předměty lidského uvědomělého „bažení“. „Své bažení po takovýchto hodnotách projevují lidé zásahy a skutky, výkony a díly, jež skládají opět vyšší skutečnost života. Ta je původní přirozené skutečnosti vývojově nadřazena a vykazuje vlastní strukturu, vlastní stupeň i zákonitosti, i když je původní přirozenou skutečností podmíněna. Je to kultura. Všecka kultura je skutečností historickou, jsouce vtělením uvědomělých lidských hnutí a záměrů ve skutky, výkony a díla s vlastním vývojem, vlastní skladbou a zákonitostí.“<sup>75)</sup>

Toto vymezení kultury (jako soustavy hodnot, po nichž je z pozice aktérů vědomě „baženo“) úzce souvisí s Novákovou koncepcí historické skutečnosti. Tu ztotožňuje s vědomými skutky, s aktérským „hodnocením“ ve smyslu vědomého „historického bažení člověka“, ve kterém „spatřuje původ historických skutků a děl“. Historický skutek je zároveň činem restrukturujícím. Novák tak, v určité návaznosti na Masaryka a Rádlu, akcentuje (aktérskou) vědomost dějinnosti (oproti psychologizaci gollovskeho „ducha doby“). Zároveň však reflektuje i zautomatizované skutky a hodnoty, které právě svým zautomatizováním sice vypadly z oblasti „historické skutečnosti“ (do té náleží jen to, co je z pohledu jednatelů vědomé), nikoli však ze „skutečnosti“ jako takové (ve své nevědomé automaticnosti může být aktérsky nereflektované chování a zvykové vazby kupříkladu předmětem sociologického studia). Nevylučuje to ani možnost jejich opětovného uvědomění, a tím

i opětovného proměnění v kulturní hodnoty, k nimž se v rámci vědomého bažení po nich mohou znovu vázat historické skutky jednatelů. To, co může z pohledu dnešního dějepisu mentalit či dějin každodennosti nebo i kulturních dějin působit dráždivě, totiž že Novák z oblasti historie explicitně vyjímá oblast nevědomého, nezáměrného, zautomatizovaného, zvykového, tedy toho, co není intencionální povahy, je tak jen otázkou definice pojmů „historická skutečnost“ a „sociální skutečnost“ či „historie“ a „sociologie“, nikoli popíráním významu aktérsky nereflektovaných komponent sociální skutečnosti. Novák navíc nabídl svým konceptem „kultury“, „hodnot“ (jejich zautomatizování a možné znovuuvědomění) v teoretické rovině jednu z možností, jak scientifikovat Masarykův postulát, že ideál humanitní je nedějinnou a zároveň naddějinnou „věcí“.<sup>76)</sup>

V souvislosti s tímto pojetím „kultury“ a „hodnot“ rozlišuje Novák „dvoji vědecké hledisko, noeticky zcela odlišné“: „Hledisko sociologické náleží, alespoň svým původem, velké skupině hledisek přírodovědných a věnuje se zákonným poměrům a souvislostem společenského dějství.“<sup>77)</sup> Pokud se obírá s duchovými hodnotami, snaží se pochopit je jako příznaky takových společenských souvislostí, nikoli v tom, co zvláštního pro člověka znamenaly a znamenají jako živé hodnoty jeho bažení a nesčetných záměrů, z tohoto bažení vznikajících. V tomto prvotním jejich smyslu, jako nesčetné cíle lidského usilování a směřování, je studuje historie sama, nedbajíc zase se svého hlediska, zda v tom historickém bažení a konání lidském nebo pod ním nějaká jiná, nehistorická souvislost je či není.<sup>78)</sup> Novák tak odlišuje sociologické studium „hodnot“ v jejich (neintencionální) sociální funkci od historické interpretace intencionální vazby aktérů ke „kulturním hodnotám“.

Mirko Novák zároveň načrtává koncept vývojového procesu skutečnosti, v němž se z „celku skutečnosti“ vyzvedává „skutečnost ducha“. Ta je „skutečností vývojově nejvyšší“, která není již vázána jen „zájmy pouhého uhájení a zachování života“. V rámci této skutečnosti ducha mimo jiné vznikají „celé soustavy znaků, sloužících vzájemnému dorozumění, z nichž na prvním a hlavním místě je lidská řeč a lidský jazyk“. Tyto znakové soustavy by však u Nováka z definice zůstaly patrně (z velké části) vně „kultury“, neboť ta je omezena jen na hodnoty coby předměty vědomého bažení aktérů.<sup>79)</sup>

Novákův koncept kultury je natolik teoreticky soustavný, aby mohl vytvářet předpoklady pro své analytické použití. Důrazem na vědomou

vazbu jednajícího k hodnotám, jež je součástí jeho vymezení „kultury“, je však protichůdná vývoji badatelských postupů kulturních dějin a výsledkům jejich metodologické sebereflexe.

Jiný příklad zacházení s pojmem „kultury“ nalezneme na filozofické straně debat o smyslu českých dějin a české otázce u Boženy Komárkové v textu, který navazoval na diskuse okolo prohlášení Charty 77 *Právo na dějiny*. Pojem „kultury“ zde Komárková nevymezuje, ale lze usuzovat, že implicitně je v jejím výkladu obsaženo pojetí „kultury“ jako soustavy (systému, souboru) hodnot. Kulturu uvažuje – použijeme-li Kockovy a Kimovy svrchu uvedené terminologie, kterou užívají při rozboru díla Maxe Webera – jak ve smyslu logicko-metodologickém, tak ve smyslu kultury materiální.<sup>80)</sup>

V rámci logicko-metodologického přístupu ke „kultuře“ Komárková soudí, že „každá doba píše své dějiny znovu, protože pohled na ně se mění podle [kulturních] hodnot, které nová doba přinesla. A změna hodnot přináší změnu pohledu na stejná fakta.“<sup>81)</sup> Komárková tak sdílí stanovisko, které na přelomu 20. a 30. let v českém prostředí prosazoval s odkazem na Maxe Webera zejména Jan Slavík. Ten tematizoval roli „hodnotících idejí“ či „hodnotících principů“, jež se mu někdy překrývají s „kulturními hodnotami“ či „kulturními idejemi“. Ve weberovském duchu pak soudil, že „nové kulturní ideje“, jež se objeví v badatelově kultuře, povedou k tomu, že „v témže množství historického materiálu bude možné postřehnouti nové zjevy.“<sup>82)</sup> Podobného mínění, jež bylo v té době značnou korekcí Gollovy či Pekařovy představy o objektivitě empirického pozitivistického dějepisectví, byl tehdy i Bedřich Mendl, Karel Kupka a částečně také Jaroslav Werstadt (ten možná více pod vlivem Troeltsche).<sup>83)</sup> O půl století později vytvářela Božena Komárková svým upozorněním na kulturní zdroje (možné) paralelnosti různých koncepcí dějin pro nejednoho kriticky a analyticky smýšlejícího čtenáře produktivní protiklad, ať již vůči tehdejšímu teoretickému stanovisku některých marxistických historiků, kteří zdroj relativity historického poznání spatřovali v sociálně třídním původu badatelů, nebo vůči tragikomickému dogmatismu „inkvizitorů“ marxisticko-leninské víry, kteří marxisticko-leninský historický materialismus drze prohlašovali za jedinou vědeckou metodu ve společenských vědách.<sup>84)</sup>

Ve smyslu materiální kultury uvažuje Komárková o „kultuře“ jako o holisticky pojednatelném útvaru, snad více v duchu účelově racionálního a funkcionálního pohledu na ni (pravda, místy ji vztahuje na

sociální celky). Příkladem jejího charakterizování jednotlivých kultur budiž následující ukázka: „Barokní kultura je typickým výrazem protireformační epochy, reprezentované španělskou velmocí. Je spojením renesančního naturalismu a španělského katolictví, Machiaveliho a Ignáce z Loyoly, teoretika vůle k moci a mystika se subordinací vojáka, který svému řádu uložil za nejvyšší ctnost absolutní poslušnost a disponibilitu pro službu církvi.“<sup>85)</sup> „Kulturu“, kulturní, umělecký styl („gotika“, „barok“) Komárková pojednává jako organický útvar, někdy až kvazi-bytost, jíž jsou někdy připisovány (explicitně) „hodnoty“, jindy atributy rázu až povahových rysů jedince. Nalezneme zde kupříkladu tvrzení: „Uzavřené kultury nemají budoucnost. Platí to o všech kulturách, s nimiž se křesťanství setkalo, a také o křesťanství samém, pokud zůstalo kulturou sakrální. Katolicismus dosáhl barokem petrifikované podoby, odmítal další proměny z vlastního nitra a jeho pohyb se dlouhou dobu omezoval jen na odrážení útoků, které na něj doléhaly zvenčí. Iberický poloostrov jich byl ušetřen nejdéle, a tím se také od novodobé Evropy nejvíce vzdálil. Barok je poslední etapou západního křesťanského sakralismu. Je kulturou protikladů a zlomů, a v takovém stadiu je pro všechny podobné formace pravidlem užívat vnější moci, poněvadž jiné prostředky ztratily svou účinnost.“<sup>86)</sup>

Božena Komárková tedy, přes veškerou podnětnost a přínosnost jejich konkrétních soudů, s pojmem „kultury“ nenakládá příliš analyticky. Pravda, podobné náčrty charakteru „kultur“ („dob“, „civilizací“, myšlenkových soustav či směrů) bychom našli kupříkladu u Ernsta Troeltsche, jemuž je Komárková v některých momentech svého výkladu metodicky, názorově a konfesijně blízká, či u Zdeňka Kalisty.<sup>87)</sup> „Kultura“ se u ní místy stává onou Ricoeurovou kvazi-postavou, rétorickou figurou. Tento způsob občasného nakládání s pojmem „kultury“ vynikne o to více, když si povšimneme, jak Komárková pracuje s pojmem „národ“. Komárková o „národu“ mluví zcela ve smyslu kvazi-postavy jako o jednajícím jedinci. Vlastně tím naplňuje princip Masarykovy metody z 90. let 19. století, jenž se přímo dovolával toho, že s národem je nutno badatelsky zacházet jako s jedincem, neboť i národ má „duši“, které je možné porozumět. Podobně se můžeme u Boženy Komárkové dočíst o „dědictví duchovního vakua“, „které v národní duši u velké části národa zanechala násilná protireformace.“<sup>88)</sup> Pokud jde o materiální kulturu, nevnese Komárková do debaty pojem „kultury“ jako analytickou kategorii.

### Česká historiografie

Ponecháme-li stranou úsilí o kulturní dějepis z přelomových desetiletí 19. a 20. století (Jan Erazim Vocel, Čeněk Zíbrt, Zikmund Winter, Jan Peisker), které se vyznačovalo nesmírnou materiálovou bohatostí, ale zároveň takřka úplným deficitem teoretické reflexe postupů a vlastního pojmu „kultury“ (snad jen s výjimkou Peiskerova přihlášení se k Lamprechtovi, které sdílel s Josefem Pekařem),<sup>89)</sup> zasluhuje naši pozornost práce s takovými pojmy, které v rámci dějepisných výkladů historiografie tzv. Gollovy školy mohly plnit, nebo plnily roli pojmu „kultura“. Na myslí mám především velmi oblíbený pojem „doba“ či „duch doby“, popřípadě také pojem „lid“. Hojně využívaný „duch doby“ (velmi často u Vlastimila Kybala, Josefa Pekaře, Rudolfa Holinky, s menší frekvencí u historiků typu Kamila Krofty) byl užíván pro označení kolektivní, dobově aktérsky nereflektované duchovní (psychické, psychologicky pojednatelné) tendence, jež jako určitý jednotící princip prostupovala dobovým jednáním, institucemi, uměleckými výtvy. V tom byl koncept ducha doby (u Pekaře či Kalisty explicitně odkazovaný k Lamprechtovu sociologizujícímu a psychologizujícímu pozitivismu) sice podobný francouzskému pojetí „mentalit“, avšak na rozdíl od tohoto pojmu zůstal kategorií soustavně teoreticky nevyomezovanou. Způsob jeho užití (včetně jeho alternování termínem/pojmem „kultura“ u Pekaře) tak rozhodně nebyl analytický. Právě naopak „duch doby“ (potažmo i „kultura“) zůstal typickou rétorickou figurou, Ricoeurovou kvazi-postavou.<sup>90)</sup> Totéž by platilo až do chvíle, kdy vystoupil František Kutnar se svou strukturalistickou koncepcí, i o pojmu „lid“.<sup>91)</sup>

Tak jak se v české historiografii postupně prosazovala kriticko-analytická metodická sebereflexe (prvotně zejména u Bedřicha Mendla a Jana Slavíka), narůstaly časem i předpoklady uplatnění analytičtějšího přístupu v samotné (kulturně) dějepisné praxi. Z myšlení 40. let zasluhuje zmínku přínos Zdeňka Kalisty a Františka Kutnara. Soustavné zacházení s pojmem „kultura“ je sice u nich spíše okrajovou záležitostí, oba však v rámci jiných koncepcí (Kalista v rámci tzv. „duchových dějin“, Kutnar v rámci své strukturalistické koncepce) pojednali problémy, jež nejsou z hlediska pozdějšího vývoje kulturního dějepisů nezajímavé.

Kalista v *Duchových dějinách* (vydaných vzhledem k politickým okolnostem teprve nedávno, více než půl století po jejich napsání) neprosazuje, pravda, nikterak racionálně-analytický přístup k dějinám ducha

(a potažmo kultury), nýbrž metodicky místy přímo proklamuje intuitivně-iracionální postupy. Přece se však u něj alespoň v náznaku rýsuje možnost zavést určité analytické kategorie.

„Dějiny duchové,“ píše Kalista, „mají jako svůj předmět lidského ducha, tj. onu potenci jednotlivcovu i větší či menší společnosti lidské, která jim umožňuje vytvářet duchové hodnoty (pojmy, morální imperativy), je chápat i sdílet činitelům dalším.“ „Předmětem“ duchových dějin jsou podle něj „proměny, jimiž procházejí jednotlivé projevy lidského ducha“.<sup>92)</sup> Zmínku zasluhuje, že Kalista „hodnotami“ nemínil jen etické, estetické či náboženské hodnoty, které z pohledu aktéra mají platit (a tudíž jsou předmětem onoho Novákova „bažení“), ale i myšlenkové obsahy (pojmy). Kalista však zároveň příliš nerozpracovává ani pojmový aparát, jehož pomocí by popisoval jednotlivé badatelské kroky, tzn. metodologické pojmosloví (například ve smyslu Weberova rozlišení: aktuální rozumění – rozumění výkladem, které by se Kalistovi v rámci jeho snah porozumět zajisté hodilo),<sup>93)</sup> ani pojmosloví, jež by mohl použít jako nástroj pro odlišení jednotlivých entit či vrstev „ducha“ a vztahů mezi nimi, tzn. jako analytických kategorií. Pojmy jako „styl“ či „takt“ jsou spíše výjimkou. Nadto jsou předně metaforami, a tudíž nejsou přesně vymezeny.<sup>94)</sup> Nejvíce vykazuje ráz analytického nástroje pojem „myšlenkové struktury“.

Kalistovy duchové dějiny mají výraznou holistickou tendenci (té se Kalista patrně ani nebránil), je v nich místy nejasnost v tom, co je objekt bádání a co je nástroj jeho uchopení (například „myšlenková struktura“), a není v nich konečně alespoň teoreticky odlišováno mezi aktérsky vědomým a z hlediska aktérů podprahovým prvkem duchových dějin. Souvisí to i se snahou propojit duchové dějiny s tradiční gollovskou kategorií „ducha doby“, a to i s pomocí pojmu „myšlenkové struktury“.

Na metodologické rovině Kalista totiž mimo jiné odkazuje duchové dějiny k rozboru dobové myšlenkové struktury. Studovat určitý duchový prvek (pojem, představu, mravní hodnotu) podle Kalisty znamená studovat jeho zařazení v této myšlenkové struktuře doby. „Duchové dějiny“ na některých místech jeho výkladu stojí jakoby nad paralelními či navzájem se křížícími „strukturami“, kupříkladu nad myšlenkovou strukturou doby a strukturou filozofického systému. Nejednou přitom nelze jednoznačně rozhodnout, zda „strukturu“ myšlení doby či (nad-dobového) filozofického systému chápe Kalista ve smyslu „noetickém“

(je to historikův nástroj orientace v mnohotvarosti duchových projevů), nebo „ontologickém“ (je to reálná struktura ducha). Paralelnost „myšlenkové struktury doby“ a „struktury filozofického systému“ by spíše napovídala prvému, s jistotou však toto nelze rozhodnout.<sup>95)</sup>

V Kalistově výkladu nalezneme určité napětí mezi hodnotou duchových obsahů a strukturou doby. Souvisí s ním Kalistův pohled na otázku vlastních dějin pojmů. Na jedné straně říká, že určitý „pojem“, kupříkladu pojem svobody, je „zajisté ve své podstatě týž ve všech dobách“. Na straně druhé ale platí, že se jinak jeví svoboda v duchových souvislostech třeba 14. století – mohli bychom říci v myšlenkové, duchové struktuře<sup>96)</sup> – než kupříkladu dnes. „Základ“ (to, co svrchu Kalista označuje jako „podstatu“ pojmu), „že svoboda je život podle vlastní vůle, tu zřejmě zůstal, ale vymezení tohoto základu a jeho vlastní podoba se změnilo podle duchové struktury, do jejichž souvislostí byl pojem zasazen“. Znovu se opakuje křížení ducha doby s nadčasovostí duchových hodnot. Na jedné straně lze u Kalisty nalézt snahu, jež souzní s vývojem dějin pojmů a idejí, v nichž se během druhé poloviny 20. století značně vystupňovalo úsilí o historizaci dějepiscem studovaných pojmů a idejí, tzn. o kontextualizaci textů. Na straně druhé však Kalista (podobně jako mnozí další) soustavněji nepojednává problém, jenž by šel s odvoláním na Karla R. Poppera označit jako otázku poměru „světa dvě“ a „světa tři“.<sup>97)</sup>

Tak, jak se postupně začalo v dějepisectví reflektovat, že kontinuita (světového) ducha je jen metodickým předpokladem, nikoli skutečným substrátem, zaručujícím vnitřní spojitost dějin jak v diachronním (spojitost procesů), tak v synchronním smyslu (spojitost epoch), začaly se zejména od poloviny 20. století původní duchovní dějiny transformovat do různých disciplín historických věd. Vedle dějin pojmů a idejí<sup>98)</sup> či dějin mentalit<sup>99)</sup> se tak duchovní dějiny zčásti proměnily v dějiny kultury a zčásti proluly s jejich staršími podobami.<sup>100)</sup> Odpovídalo to tomu, že se v historických vědách během 20. století stále více prosazovala vedle smyslu pro diachronní historicitu také pozornost vůči relativně uzavřeným synchroniím (Lamprechtovým „dobám“ a jejich „duchům“, Marxovým „společensko-ekonomickým formacím“, Braudelovým „strukturám“ či právě minulým „kulturám“, k nimž se historikové začali vztahovat po vzoru kulturních a sociálních antropologů jako ke kulturám „cizím“).<sup>101)</sup> V tomto smyslu – i s ohledem na způsobnost propojovat diachronní a synchronní přístupy – lze u Kalisty spatřovat

určitý předstupeň pozdějších kulturních dějin, což naznačuje kupříkladu Zdeněk Hojda.<sup>102)</sup>

Oproti Kalistovi nesporně racionálnější a analytictější koncepci socio-kulturního dějepisu nabídl František Kutnar. Kutnar uvažuje především o dvou paralelních rovinách strukturace. Jednak o strukturaci socio-ekonomické, jednak o strukturaci v rovině „historického pojmosloví“. Právě druhá je na tomto místě zajímavá. Lydia a Josef Peetráňovi v ní odůvodněně spatřují předchůdce jejich strukturálně sémiotického pojetí kultury. Kutnar tematizuje časovou a sociální variabilitu významů jednotlivých pojmů. Na mysl má zejména takové, jejichž pomocí se pojednávají sociální vazby („císař“, „sedlák“, „lid“, „národ“ apod.). Jednotlivé pojmy však nemají pouze svůj specifický obsah ve vztahu k době a sociální pozici aktérů („význak“, jak říká Kutnar), nýbrž také svoji socio-kulturní funkci („úkon“). Myslí-li nějaký aktér na určité specifické sociální pozici pojmem, jenž jí odpovídá (kupříkladu selský pojem „císaře“ v 18. století), není to jen nezávazné (marxisté by řekli nadstavbové) pojmenování vztahu, který nesporně (znovu v marxistické terminologii řečeno objektivně, základnově) existuje, nýbrž tento vztah se tímto myšlením (spolu)vytváří, konstituuje.

Kutnar přechází od problematiky historického pojmosloví ke struktuře: „Na historický jev a pojem (stát, šlechtu, poddanství, vlastnictví a podobně) musíme se dívat jako na celkovou jednotu, jako na celek, *vnitřně učeněný*, dynamický, v němž jednotlivé znaky, části, nejsou stejné ani kvantitativně, ani kvalitativně, jsou vázány mezi sebou vzájemnými vztahy. Teprve tato seřazenost a korelace částí dává jim hodnotu a vytváří osobitou povahu celku. Takto organizovaný, vybudovaný celek je jednotou skladebnou, je *strukturou* – a vztah částí navzájem a k celku je úkonem, *funkcí*.“<sup>103)</sup>

Pokud bychom strukturu „historického pojmosloví“ pojali jako kategorii, která plnila funkci pojmu „kultura“, pak lze říci, že Kutnar nabízí koncepci, jež se velkou měrou překrývá s hodnotově racionálním způsobem zacházení s pojmem kultury. Nadto je Kutnarovou snahou proměnit některé vybrané pojmy (například „lid“) v analytické kategorie. Zároveň však jeho pojetí v sobě nese charakteristické problémy strukturalismu, k nimž se níže ještě vrátím.

Přes veškerá negativa, která do vývoje českého dějepisectví přineslo období politické nesvobody let 1948–1989, a navzdory ideologicko-mocenským snahám komunistického režimu bránit svobodnému

rozvoji vědeckého myšlení a prosazovat marxisticko-leninský přímus zejména nad společenskými vědami, nalezneme v historiografii této doby nejeden produktivní prvek.<sup>104)</sup> V českém dějepisectví se postupně konstituoval – pravda, patrně jen s obtížemi udržitelný – prostor, v němž bylo možné na pomezí kulturních, intelektuálních či náboženských dějin či dějin výtvarného umění a literatury starších dob postupně publikovat i práce nejen nemarxistické, ale dokonce i světonázorově (byť třeba ne proklamativně) marxismu přímo protichůdné.<sup>105)</sup> Tento prostor byl vytyčován velkou měrou nejen *Dějiny a současnosti* z 60. let, ale i v letech 70. a 80. některými periodiky a sborníky (*Husitský Tábor*, *Studia comeniana et historica* či sborníky ze Smetanovských dní v Plzni).

Zároveň lze i v samotné (ať již nucené, či dobrovolné) marxizaci českého dějepisectví, domnívám se, spatřovat i některé pozitivní rysy. Marxizace totiž nastolila otázku, jak poměřit obecnou teorii společnosti či dějinného procesu s výsledky „empirického historického“ bádání. Tam, kde se tato teorie zaměnila za marxisticko-leninský ideologický dogmatismus, byl dopad pro vědu devastující. Tam ale, kde se uchoval (či uchránil) odstup mezi marxistickou teorií a marxisticko-leninskou ideologií, bylo možné použít některých teoretických entit, vymezených v rámci marxismu, jako analytických kategorií pro výběr a posouzení dějinného „materiálu“. Příkladem produktivity těchto snah je komparativní dějepis Miroslava Hrocha.<sup>106)</sup> V kontextu tohoto vývoje lze sledovat i způsoby zacházení s pojmem „kultury“.

V 80. letech přišel s náčrtem syntézy kulturních dějin 17. až 19. století Josef Hanzal. V úvodu své práce *Od baroka k romantismu* soudí, že „zvláště před historií kulturní“ stojí úkol podat „komplexní obraz celého období“. Kulturní historii považuje za „obor (...) v naší novodobé vědě zanedbávaný měrou až téměř neuvěřitelnou“. „Přitom je čím dál zřejmější,“ soudí dále Hanzal, „že celkové myšlenkové, citové a vůbec prožitkové základy každé epochy určují všechny projevy a výtvořky kultury i umění ve svém celku a vzájemné spojitosti. Postihovat a vyložit tyto základní a určující momenty je právě úkolem kulturněhistorické syntézy.“<sup>107)</sup>

Charakteristiky, které Hanzal připisuje „kultuře“, určitou měrou připomínají známé Pekařovo vymezení „ducha doby“. V kontrastu s oficiální marxisticko-leninskou ideologií si nešlo v době, kdy spis vyšel, nepovšimnout, že Hanzal zvažuje myšlenkové, citové a prožitkové základy epoch, nikoli jejich ekonomickou základnu. Přesto však je,

viděno z dnešního hlediska, zapotřebí říci, že Hanzalův pojem „kultury“ nabývá nejednou spíše povahy rétorické figury (není soustavně vymezen, výklad je namnoze dějový, syntetické ambice vedou k holistickému nazírání) a že Hanzal pracuje spíše s účelově racionálním a funkcionálním konceptem kultury. V tomto duchu vyznívají i některé oslavné proklamace, kupříkladu typu následující charakteristiky 17. a 18. století: „Jde o epochu, která má v dějinném osudu národa nesporně značnou hodnotu a zejména v jeho kulturním vývoji tvoří kapitolu nad jiné významnou a poučnou i pro dnešek. Navzdory nepříznivým objektivním okolnostem, těžké situaci politické, ekonomické, náboženské i jiné národ žil, zvláště jeho kultura se rozvíjela, reagujíc na nepříznivé poměry, vytvářela smysluplné hodnoty, jež pomáhaly žít a stávaly se zárodkem a semenem, z něhož pak mohla čerpat a růst i moderní česká kultura.“<sup>108)</sup> Těto pasáži je zajisté předně nutno rozumět jako polemice s jiráskovsko-nejedlovskou koncepcí „temna“, vůči níž se Hanzal výslovně vymezuje. Přece však lze kupříkladu z pozice Weberova, Troeltschova, Novákova či Geertzova, ale třeba zčásti i Slavíkova pojetí kultury, resp. kulturních hodnot, poznamenat, že kulturní hodnoty jsou z hlediska aktéra „smysluplné“ již ze své definice a z hlediska badatelského je nemožné nesporně jejich dějinnou smysluplnost prokázat.

K účelově racionálnímu a funkcionálnímu zacházení s pojmem „kultury“ lze přiřadit i opakovaně vydanou kolektivní práci *Kultura středověku*, uspořádanou Pavlem Spunarem.<sup>109)</sup> Na obě právě uvedené publikace by se mohly vztáhnout úvahy Jaroslava Marka z počátku 90. let o způsobu nakládání s „kulturou“ v dějepisectví.<sup>110)</sup> Marek se v nich kloní spíše k účelově racionálnímu a funkcionálnímu pojetí kultury. Zároveň se zabývá především problémem dějepisné syntézy při podávaném obrazu určitého kulturního celku, tzn. problémem historické reprezentace konkrétní minulé kultury. To je jistě (také) legitimní způsob (sebe)reflexe historiografie, navazující mimo jiné na Markův zájem již z 60. let o „tvar“ dějepisného díla,<sup>111)</sup> vedoucí však spíše k pojetí „kultury“ jako kvazi-postavy či rétorické figury, nikoli jako analytické kategorie.

Marek sice pochvalně zmiňuje, že kupříkladu Johan Huizinga považoval za kulturu „veškerou lidskou činnost, jejímž prostřednictvím překračuje člověk stav daný přírodou mimo něho i v něm“, což by jistě naplňovalo rysy hodnotově racionálního pojetí kultury. Marek sám by však tendoval spíše k účelově racionálnímu a funkcionálnímu pojetí kultury – uvažuje její možné odlišení od „civilizace“ a protikladnost

„duchovní kultury“ a „hmotné kultury“, mimo kulturu by místy kladl také oblast techniky a přírodních věd. Nutno však usuzovat opatrně, neboť jeho výklad je prvotně veden otázkou, jak můžeme vyjádřit povahu celé doby či celé kultury. Přitom se zde objevují ozvuky Pekařova konceptu „ducha doby“. „Musíme připomenout,“ píše Marek, „že fakty z dějin umění a filosofie či ideologie jsou vůbec nejčastějším materiálem, s nímž se v úvahách o dějinách kultury pracuje. Vyplývá to právě z jejich mimořádné hodnoty, zejména pokud jde o umění. Jeho díla jsou zkratkou, šifrou, symbolem, jenž v nás nejúčinněji vyvolává představu, že poznáváme celek dobové kultury.“ A této úvaze Marek ještě předsílá: „Zjišťuje se tedy, že historičnost, historická hodnota kulturního artefaktu, již v tomto případě míníme schopnost co nejúplněji vyjádřit a znázornit povahu doby, není úměrná jeho hodnotě umělecké.“<sup>112)</sup>

Marek uvažuje především o způsobu, jímž je termín/pojem „kultura“ užíván v historiografickém rámci. Tento diskurzivní či zčásti vlastně narativistický rozbor je jistě přínosný (kupříkladu bylo by tak možné kritizovat některé ze svrchu uvedených postupů Boženy Komárkové), přece však z hlediska, jehož se zde chci přidržet, ponechává stranou otázku analytického využití kategorie „kultury“, resp. jejích komponent, jako pojmového nástroje při vlastním bádání, tzn. nikoli při textovém podání látky. Markovi by tak bylo jistě možné rozmanitě oponovat s využitím našich předešlých argumentů. Kupříkladu postupy, které popisuje, neuvádí všichni historikové (jsou i takoví, kterým záměrně nejde o celek kultury). O (kulturních) hodnotách se zde uvažuje, jakoby existovaly o sobě mimo vlastní dějinnost a mimo aktérské či badatelské interpretace (což by se z hlediska nejednoho zde citovaného pojetí muselo nejprve prokázat). Konečně určitý kulturní artefakt může být symbolem, jenž ve mně vyvolává představu celé kulturní epochy (a naše představy o dějinách se patrně nejednou takto utvářejí – v tom lze dát Markovi za pravdu), to však ještě neznamená, že je tato představa adekvátní, tzn. že ji nemohu prověřovat pramennými stopami (vybranými, rozumí se, s ohledem na má badatelská hlediska, kladené otázky, zvolené metody a uplatněné teorie). Pokud bychom se spolehli jen na tyto symbolické zkratky celých kulturních epoch, mohlo by se nám stát, že bychom zaměnili analýzu za pouhé krasoslovnění.

V 80. letech se v českém dějepisectví však setkáváme i se soustavnou teorií kultury, jež vytváří předpoklady pro analytické postupy v kulturní historii. Je tomu tak zásluhou Josefa Petráňe a prvního dílu *Dějiny*

*hmotné kultury*, které redigoval. V rozsáhlém úvodu k nim Petráň mimo jiné přikročil k výkladu sémiotické teorie (hmotné) kultury. Z dnešního hlediska viděno snad překvapí značná převaha polské a sovětské literatury mezi pracemi, z nichž Petráň vycházel. Nutno však říci, že mezi autory, na něž navazuje, vystupují kupříkladu jak významní představitelé tartuské školy (J. M. Lotman, B. A. Uspenskij), jejichž sémiotická teorie kultury došla svého ohlasu i v prostředí západní vědy, tak obecně uznávaný A. J. Gurevič. Zároveň Petráň upozorňuje na význam Foucaultova pojmu „epistémé“ pro kulturní dějepis, což v české historiografii 80. let nebylo vůbec samozřejmostí. Především však se Petráň ve svém úvodu propracuje k *explicitní proklamaci* relativní *nezávislosti* teorie (hmotné) kultury a dějepisného bádání o ní na marxistických kategoriích historického materialismu. „Hmotnou kulturu (...) nelze ztotožnit s ekonomickou základnou společnosti, stejně jako společenské vědomí nemůžeme oddělovat od duchovní kultury, i když s ní není totožné,“ píše Petráň a pro upřesnění dodává: „Hospodářské a společenské systémy, vymezené kategoriemi historického materialismu, nejsou identické s kulturními, mají své vlastní skladby a také rozdílné parametry času a prostoru, i když se však navzájem podmiňují (to je také důvod, proč neztotožňujeme vývoj hospodářský a sociální s vývojem kulturním, jak to dělala starší pojetí kulturních dějin).“<sup>113)</sup>

Teoretické základy dějepisu (hmotné) kultury, soudí Petráň, lze tedy v obecné rovině považovat za *paralelní* vůči marxistickým teoretickým základům sociálního či hospodářského dějepisu. Petráň se přiklání k strukturálně sémiotickému pojetí kultury. Sémiotický ráz je akcentován již v prvním dílu z roku 1985. O desetiletí později v úvodu k druhému dílu *Dějiny hmotné kultury* společně s Lydií Petráňovou při „hledání znakového systému v sociální komunikaci“ mírně posiluje strukturalistický akcent. V obou dílech tak Petráňova koncepce kultury vykazuje zřetelné rysy hodnotově racionálního pojetí kultury.<sup>114)</sup> Bude zajisté věcí ještě dalších diskusí o povaze české historiografie 80. let, zda je skutečnost, že se v ní v jejich polovině objevila teorie, jež již nechce redukovat „kulturu“ na pouhý nadstavbový jev, spíše – řečeno s Josefem Válkou – projevem zahraničních inspirací, nebo naopak prosté koincidence.

„Vedle inspirace,“ soudí totiž Válka, „dochází v dějinách dějepisectví k pozoruhodnému jevu koincidence, tzn. ke shodě postupů a výsledků bádání na různých místech, bez přímého vzájemného ovlivňování.



Je to mimo jiné důkaz objektivit historického poznání v rámci určitých historických situací a paradigmat.<sup>115)</sup> S tím jde v principu souhlasit. Přece však je otázkou, co má Válka na mysli onou „objektivitou“. Zda „objektivitu“ ve smyslu možnosti rozlišovat mezi vůči skutečnosti adekvátními a neadekvátními rozumivými konstrukcemi, s tím, že oněch adekvátních může být (či vždy je) více a nezbyvá než uznat, že jsou vůči sobě paralelní (tak by o „objektivitě“ uvažoval Max Weber); nebo „objektivitu“, o níž mluví s odvoláním na Mandelbauma Roger Chartier jako o vyloučení možnosti, že opačné tvrzení by mohlo být stejně pravdivé. Vyjdeme-li z Megillova rozlišení čtyř pojetí objektivit, které přebírá Lorenz, můžeme vyloučit, že by Válka měl na mysli „objektivitu absolutní“, nezvažuje patrně ani „procedurální objektivitu“, jejímž představitelem je právě Max Weber (otázkou pak zůstává, jak moc by k této koncepci bylo možné přiřadit Chartierovo citované pojetí). Odkazy na Foucaulta či užíváním pojmu „paradigmatu“ vykazuje Válka spíše blízkost k „disciplinárnímu“ (představitelem je třeba Thomas S. Kuhn) či „dialektickému“ pojetí objektivit (příkladem právě Michel Foucault).<sup>116)</sup> V takovém případě by však byla na místě otázka, zda ona „koincidence“ potvrzuje skutečně v plném rozsahu „objektivitu historického poznání“, nebo jen povahu a funkci určitého paradigmatu, resp. epistémé. Tak či onak je třeba uznat, že Válkův odkaz problému objektivit k otázce koincidence může vyznačovat produktivní cestu, kterou by se mohla ubírat argumentace čelící snahám zcela relativizovat historické poznání/rozumění.

Petráňovo prohlášení relativní nezávislosti (teorie) kultury na kategoriích historického materialismu je tak možné považovat za projev obecnější proměny paradigmatu v historických vědách 70. a 80. let, jež spočívala ve snaze začít i vlastní socioekonomické pozice jedinců a skupin a jejich vzájemné vztahy vykládat jako kulturně konstruované. Socio-ekonomický determinismus (paradoxně společný marxistům i ekonomickým neoliberálům) se začal jevit jako antikvovaný a byl nahrazován (socio)kulturní interpretací jevů.<sup>117)</sup>

Petráňem, resp. Petráňovými přijatá a zastávaná strukturálně sémiotická teorie kultury obsahuje jednotlivé explicitně vymezované komponenty, které mohou v případě badatelského uplatnění posloužit jako analytické kategorie. Příkladem může být rozlišení činností na „bezprostřední“ a „symbolické“ (převzaté od A. Kloskowské), nebo zavádění pojmů jako jsou „socio-kulturní epistémý“. Podobně může sloužit

i pojem „rituálové situace“ či rozlišení „rituálových systémů“ („magický kosmologicko přírodní“, „církevně náboženský“ a „sociálně distinktivní“) či konečně pojem „sémiotického statusu“.<sup>118)</sup>

#### SÉMIOTICKÝ STATUS JAKO PŘÍKLAD ANALYTICKÉ KATEGORIE V DĚJEPISU KULTURY

Příkladem analytické kategorie, jež je součástí teorie „kultury“, může být u Petráňových pojem „sémiotického statusu věci“. Přejímají jej od Tokarevova žáka A. K. Bajburina. „Materiálové užitkové věci mají i funkci znaku a přecházejí tak do systému duchovní kultury.“ Sémiotický status „vyjadřuje, nakolik je předmět v dané situaci komunikace způsobilý symbolizovat něco dalšího (v kulturním spektru vážnějšího) než sám sebe. Podle toho, které vlastnosti – ‚věčnost‘ či ‚znakovost‘ se v komunikaci aktualizují, zaujímá předmět místo v škále sémiotických jevů“. Sémiotický status je „kritériem při zjišťování přechodu hmotné kultury v kulturu duchovní“.<sup>119)</sup>

Petráňovi si zároveň uvědomují metodické problémy badatelské interpretace „sémiotického statusu“ určité věci v určitém kontextu. „Určení sémiotického statusu závisí na pozici pozorovatele, která je zvláště rozdílná v situaci účastníka bezprostřední komunikace a při rekonstrukci badatelem.“ V tomto bodě jsou Petráňovi blízko Medickovu upozorňování na problém „dvojí cizosti“.<sup>120)</sup> „Podle pozice pozorovatele (účastníka-badatele) se může interpretace vzdalovat reálnému obrazu fungování věci v systému: čase, prostoru, socio-kulturním kontextu v dané konkrétní situaci. Podle situace se může i ve stejné době měnit sám sémiotický status téže věci.“ To je stanovisko blízké kupříkladu Peterem Burkem citované a Rogerem Chartierem v dějepisu kultury prosazované koncepci kultury jako *bricolage*, jež při prostupování intelektuálních dějin s dějinami socio-kulturními vede podle Chartiera v rámci studia dobových (literárních) textů k přenesení akcentu v badatelském zájmu z tvorby na konzumaci, z produkce na reprezentaci.<sup>121)</sup> „Tím spíše je obtížné,“ pokračují Petráňovi, „objevit původní status s dějinným odstupem, kdy již nefunguje a předmět může být zahrnut do jiného systému v jiném sémiotickém významu.“<sup>122)</sup>

Řečeno svrchu nastíněnou terminologií, Petráňovi jsou vnímaví vůči problému vzájemného křížení kultury v logicko metodologickém

smyslu (badatelovy kultury) a kultury ve smyslu ontickém (aktérový kultury). Patrně by tak nepřipouštěli možnost ryze emického popisu. Zároveň nás však v jejich výkladu může, kupříkladu ve srovnání s Geertzovým pojetím kultury, zaskočit představa, že se „interpretace může vzdalovat reálnému obrazu fungování věci v systému“. Jakoby se počítalo s tím, že sémiotický status nemá předmět právě vždy jen skrze (účastnické, aktérské, resp. pozorovatelské, badatelské) interpretace, nýbrž (také) reálně, určený (strukturovaným) systémem. Jako by zde Petráňovi chtěli strukturalistickým přístupem propojit dvě badatelské strategie, z nichž každá, jak upozorňuje kupříkladu Roger Chartier, vychází z jiného předpokladu. Prvá (vlastní starším, klasickým dějinám pojmů a idejí) postuluje, že ideje a formy obsahují svůj vlastní smysl/význam, jenž je zcela nezávislý na způsobu, jímž si je osvojuje subjekt či skupina subjektů. Druhá strategie spojovaná Chartierem se Sociocultural History či New Cultural History, jež oproti prvé odmítá striktní oddělení mezi například literární produkcí a konzumací, předpokládá, že dílo (idea, text) získává smysl vždy jen prostřednictvím jednotlivých interpretačních postupů, které (vždy nově) konstruují jeho význam.<sup>123)</sup>

Strukturalistické řešení však není bez obsažených předpokladů. Z nominalistického hlediska by se mu dalo vytknout, že ne zcela důsledně odlišuje „teorii pozorování“ od vlastní „teorie kultury“, či že, s odkazem na terminologii Jürgena Kocky, se příliš kloní ke koncepci skutečnosti jako „strukturované totality“ (oproti nominalistickému pojetí coby „heterogenního kontinua“).<sup>124)</sup> Měli bychom být opatrní stran přílišného spoléhání na koherenci (strukturálního) systému. Ta je přece vždy (spíše) metodickým předpokladem naší interpretace (tj. chceme sémiotický systém interpretovat jako v ontickém smyslu opravdu koherentní a strukturovaný), než aby byla dokázaným výsledkem našeho výzkumu. To platí i pro postulát, že změna významu části vždy souvisí s restrukturací systému, již přece nelze badatelsky doložit a zůstává jen předpokladem. Obdobně by šlo uvažovat i o přílišné akcentaci rituálovosti (tradiční) kultury. Z rozborů rituálů pravda často vycházejí teorie kultury jako soustavy znaků/symbolů. Nutno však uznat, že i v tradiční lidové kultuře se lze vyvýšit nad rituály (odkázat jde v teoretickém rámci na Simmelovu „subjektivní kulturu“, Weberův „subjektivně míněný smysl“ či Geertzovy „interpretace prvního řádu“; v badatelské praxi pak na mikrohistorické studie typu Ginzburgova *Sýru a červů*). Pokud totiž rituál označujeme za hlavní prostředek regulace chování jednotlivce

v kolektivu, jehož pravidla bylo možné měnit jen v celosti, změnou celého systému, musíme si také položit otázku, zda se jedná o teoretické východisko interpretace nebo závěr bádání. Strukturalistický ráz jejich konceptu kultury však Petráňovým nebrání, aby vnímali jednotlivé kulturní situace jako (potencionálně) polysémantické.<sup>125)</sup>

Přes uvedené možné námitky vůči příliš strukturalistickému rozměru sémiotického pojetí kultury lze považovat pojem *sémiotického statusu* za příklad analytické kategorie, která může být velmi produktivní při snaze postihnout kulturní změnu. Umožňuje odlišit od sebe *historicko sémantické* postupy a postupy *sémiotické analýzy* a lze jej také při veškeré ostráživosti k problému „empiričnosti“ historického bádání a při respektování problému badatelské nedostupnosti konkrétních prožitků jednotlivých dějinných aktérů<sup>126)</sup> propojit s dějepisným bádáním. V českém dějepisectví nalezneme již z 80. a 90. let příklady studií, které sice nesměřují k explicitní teorii kultury, přece však jsou mistrovskou ukázkou historicko sémantické analýzy přecházející až v rozbor (sémiotické) povahy určité kultury či kulturní vrstvy. Jedná se především o práci Vladimíra Macury<sup>127)</sup> a o pasáže některých prací Josefa Macka.<sup>128)</sup> Pojem sémiotického statusu nám umožňuje, alespoň v teoretické rovině, odlišit od sebe historicko sémantickou a historicko sémiotickou proměnu. Kupříkladu historicko sémiotická proměna významu slova „čarodějnictví“ nemusí ještě nutně znamenat, že se v kultuře, resp. v určité kulturní vrstvě proměnil sám sémiotický status osob, označovaných za „čarodějnice“, popř. sémiotický status jejich praktik.

Nedávno ukázala zajímavou a produktivní cestu, jejíž pomocí by šlo alespoň usuzovat na proměnu sémiotického statusu lidského těla, resp. jeho částí, některých předmětů a praktik, Daniela Tinková. Ve své práci, která se sice přímo nehlasí k teorii sémiotického statusu a nerozpracovává explicitní koncepci kultury, prokazuje analýzou zejména trestněprávního, ale zčásti také lékařského diskurzu proměnu, kterou lze zaznamenat během 18. a první poloviny 19. století stran posvátných předmětů a praktik či lidské sexuality. Tuto diskurzivní proměnu vztahuje k tezi o „odkouzlení světa“.<sup>129)</sup> Diskurzivní proměnu, spojenou s trestněprávní retematizací svatokrádeže, rouhačství či smilstva, by šlo považovat za dost průkaznou indicii napovídající na proměnu sémiotického statusu například hostie, kultovní nádoby, nábožensky relevantního slova či (části, orgánu) lidského těla. Otevírá se tak možnost „prokazovat“ (rozumí se na bázi výše zmíněné specifické „empiričnosti“

historických věd) proměnu určité vrstvy, části či segmentu socio-kulturní skutečnosti (socio-kulturního pole). Až potud se Petráňovými zdůrazňovaný pojem sémiotického statusu ukazuje být prospěšnou analytickou kategorií. Jediné, v čem bych byl obezřetnější, je považovat takto „prokázanou“ proměnu ihned za důkaz restrukturalizace celého sémiotického systému. Polysémantičnost, o níž Petráňovi, jak svrchu řečeno, uvažují, by, viděno z nominalistického hlediska, mohla být „odstrukturalizována“, v duchu kupříkladu Weberova pojetí sociální skutečnosti či v duchu svrchu uvedeného Geertzova mínění, že bychom v rámci výchozích teorií měli kulturu připisovat jen minimální soudržnost, jež nám sice umožní interpretovat ji jako (symbolický, znakový, sémiotický) systém, ale nezaváže nás k přijetí jakékoli pevné strukturalizace.

#### ZÁVĚRY A VÝHLEDY

Cílem tohoto pojednání nebylo podat přehled bádání dějepisu kultury, právě tak jako jím nebyla ani soustavná diskuse s narativistickými kritikami dějepisu. Chtěl jsem pouze upozornit na některé problémy, které jsou spojeny s pojmem a teorií „kultury“ při studiu dějin. Přes četné příklady rétorického zacházení s termínem/pojmem „kultura“ nalezneme i jeho analytické uplatnění. V rámci českého dějepisectví lze v tomto směru zdůraznit význam teorie (hmotné) kultury Josefa Petráně z poloviny 80. let (později inovované společně s Lydií Petráňovou). Vedle zahraničních vlivů má tak české dějepisectví kultury možnost navázat i na svůj dosavadní vývoj. Přes veškeré uznání produktivity narativistické kritiky historiografie, pokud jde o potřebu čelit naivnímu (post)pozitivistickému objektivismu, považují za nutné a možné bránit se i těm narativistickým kritikám, jež jsou extrémně relativizující a ve svém popírání jakýchkoli epistemologických a scientistních prvků v dějepisectví rovněž naivní. V rámci dějepisectví lze uchovat určitou vrstvu, již lze označit jako historickou vědu. Uchování této vrstvy je mimo jiné velmi úzce vázáno na analytické užívání některých klíčových pojmů a kategorií. Pokud si chce dějepisectví uchovat místo mezi vědami, mělo by kultivovat svoji způsobilost *prokazovat* – na bázi „měkkých“ faktů – kulturní (sociální, náboženskou atd.) změnu, popřípadě její opak v podobě *longue durée*. Právě tato způsobilost, nikoli velké syntetické, nejednou i literárně hodnotné fresky dob a náčrty velkých

příběhů, a již vůbec ne ideologické přísluhování té které vládnoucí skupině či politické straně, tedy způsobilost kombinace *diachronní a synchronní analýzy* kulturních obsahů (sociálních systémů, demografických režimů apod.) je tím, co může historická věda nabízet ostatním vědám.

## 5. ČESKÁ HISTORIOGRAFIE A SOCIOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

### ÚVODEM

Mým záměrem na tomto místě není podat induktivně založené hodnocení veškeré české historiografické produkce, která se v posledním století nějak týkala náboženství, s ohledem na její možné styčné body či průniky se sociologií náboženství. Usilovat o úplný výčet by bylo jednak s ohledem na rozsah tohoto textu nemožné, jednak v zásadě – domnívám se – také neproduktivní. Pozornost bych chtěl pouze zaměřit na některé vybrané problémy, které mohou být zajímavé i z hlediska vzájemného (možného) oslovení historických věd a sociologie. Na jedné straně půjde o to, do jaké míry může sociologie náboženství napomoci historiografii klást badatelské otázky, klasifikovat „historické jevy“ či porozumět a interpretovat jednání dějinných aktérů. Na straně druhé bych se chtěl věnovat tomu, co může dějepisectví nabídnout sociologickým debatám, zejména pokud jde o diskuse o možnosti „empiricko-historicky“ prokazovat teoreticky předpokládanou funkčnost náboženských prvků v rámci určitého socio-kulturního systému (pole, prostředí) či procesu, či o řešení otázek, jakou měrou je prokazatelná určitá proměna kulturních (náboženských) obsahů, jak a zda vůbec lze takovouto proměnu, jež je vykazována v rámci vybrané řady jevů (francouzská *histoire sérielle*) či vztážena k určitému „historickému individu“ (německá „historická sociologie“ a *Historische Sozialwissenschaft*), přenášet na povahu větších celků (epoch či obecných dějinných procesů).

Tyto otázky se snad na první pohled mohou jevit jako banální. Mám však za to, že takovými nejsou, alespoň viděno z hlediska dnešních debat v rámci teorie historických věd. Po odeznění vlivu strukturalismu či marxismu a po masivním nástupu postmoderní kritiky v podobě „lingvistického“ a „kulturního obratu“ zejména během 70. a 80. let 20. století se pro mnohé stalo samozřejmostí, že dějepisectví je určitou „fikcí faktického“ (řečeno s Reinhertem Koselleckem). Otázkou se tak rázem stala kontrolovatelnost takové konstrukce obrazu dějinné fakticity nebo to, zda teorie procesů nejsou jen prostými naracemi.

Pracovně, s jistou dávkou zjednodušení pro účely této kapitoly, lze rozlišit dva způsoby, jimiž se v dějepisectví reagovalo na postmoderní výzvu. Uvádím-li zde právě následující dva, netvrdím tím rozhodně, že jiné způsoby bychom v dějepisectví nenalezli. Právě tak následné rozlišení nemá nikterak vzbudit dojem, že první způsob je vlastně přezíváním modernity, kdežto druhý je postmodernou.<sup>1)</sup> Oba se ve svých základech mohou opírat o stejné autory (například o Maxe Webera) a u mnoha historiků můžeme spatřovat snahy tyto způsoby propojovat (například Peter Burke či Roger Chartier, oba, pravda, s větší náklonností ke druhému z nich).

První způsob by mohl být reprezentován německou školou „historické sociální vědy“, zastupovanou zčásti již v předchozích kapitolách a i zde především Hansem-Ulrichem Wehlerem a Jürgenem Kockou. Je to směr, který mimo jiné navazuje na Maxe Webera. V návaznosti na něj se uznává paralelnost možných dějepisných výkladových (re)konstrukcí právě tak jako i to, že „v každém faktu již tkví teorie“. Přece se však spoléhá, opět s paralelou u Webera, na to, že se historikovsky interpretace v zásadě dají poměřovat s „pramenně vykazatelnými skutečnostmi“. To dává Wehlerovi a Kockovi možnost obhajovat v debatách, které započaly zejména v druhé polovině 70. let, význam teorií v historické vědě a jejich autonomii vůči narativním strukturám dějepisu. S postmoderními kritikami se tento směr vyrovnává tím, že je v jeho postupech obsažen racionalistický předpoklad. Ten má na mysli i Jiří Štaif, když vymezuje svoji pozici vůči postmoderně za pomoci „pojmu intencionality“. Tento předpoklad, jak ukazují i výklady na jiných místech této knihy, se Štaifem v zásadě sdílím, snad bych oproti němu, právě tak jako i oproti některým představitelům tohoto historiografického směru, více zdůraznil, že jde právě jen o předpoklad, který je nutno doznat jako *a priori* obsažený v našich postupech.<sup>2)</sup> „Historická sociální věda“ se v jistém smyslu, stran „empirická“ blíží těm postupům francouzského dějepisu mentalit a „dějinných řad“, které usilují o vykazování procesů socio-kulturní proměny nebo povahy socio-kulturních strukturací na jasně definovatelných indikátorech, jež jsou pokud možno kvantitativně pojednatelné, popřípadě relativně jednoznačně kvalitativně vyhodnotitelné. Klasickou studii v tomto směru nabídl Michel Vovelle při snaze definovat projevy zbožnosti, tak aby se na základě jejich kvantifikace daly vyslovovat závěry o povaze a proměně této zbožnosti.<sup>3)</sup> Je zřejmé, že takové pojetí možné vazby obecných dějepiseckých tvrzení (včetně teorií) ke skutečnosti je z jistého

hlediska viděno velmi produktivní, a v tomto smyslu umožňující relativně neproblematický vztah mezi historickými vědami a (historickou) sociologií (náboženství). Avšak zároveň je i velmi redukcionistické. To se stalo zejména od 80. let předmětem četných kritik, vznášených vůči „historické sociální vědě“ či „dějinám mentalit“ z pozice konstituující se historické antropologie či New Cultural History, jak je ukázáno již kupříkladu ve 2. kapitole na příkladu Darntonovy a Chartierovy kritiky pojetí „kulturního objektu“ v dějinách mentalit a v historii řad.

Tím se již dostáváme k druhému způsobu reakce na postmoderní výzvu, který představuje právě historická antropologie (kořenící již v metodických debatách z přelomu 60. a 70. let, avšak naplno se rozvíjící o deset či patnáct let později) či nové kulturní dějiny (o nichž se začalo více mluvit o něco později). Na mysli mám přístupy, které – ať již pod vlivem Norberta Eliase, Michela Foucaulta či Clifforda Geertze (což se může na prvý pohled zdát být neslučitelné) – začaly akcentovat kulturní konstruovanost sociální skutečnosti, avšak tato její kulturalita pro ně neznamená rozplynutí dějepisného poznání v pasti „neprostupnosti jazyka“ (podrobněji o tom ve 2. a 4. kapitole; příkladem z různých důvodů jsou Peter Burke, Richard van Dülmen, Roger Chartier, Rebekka Habermas). S Jiřím Štaifem lze opakovat Chartierova slova, že pro tento směr dějepisu je nutné „odpoutat se od sociálních dějin kultury a vydat se směrem ke „kulturním dějinám společnosti“. Jestliže se v rámci „historické sociální vědy“ někdy setkáváme se snahou převádět „kulturu“ na kulturní instituce, nebo v rámci „historie řad“ na jednoznačně vykazatelné indikátory, je v tomto druhém způsobu reakce na postmoderní výzvu přítomen smysl pro kulturu jako soustavu významů. Tím se však otevírá velké pole historicko-sémantické a sémiotické problematiky, pro něž má „historická sociální věda“ či „historie řad“ smysl povětšinou až v druhém plánu. Fakticita tak nabývá ještě „měkčí“ povahy, než je tomu ve svrchu uvedeném prvním přístup. Ze starších autorů je zde možné navázat na Georga Simmela, jenž zdůrazňuje, že při každém dějepisném bádání dochází k „ucelování“ v tom smyslu, že si při četbě určitého pramenného textu musíme neustále konstruovat jak obraz duševních pohnutek aktérů, tak obraz průběhu jejich chování. Vzhledem k tomu, že se „kultura“ začne stále více nahlížet jako ze své povahy (alespoň potencionálně) mnohoznačná, jak upozorňuje například Martin Kučera, otevírá se před dějepisectvím nebezpečná „propast vzájemných zrcadlení, do níž se propadá (post)moderní noetika“, jak

říká Milena Bartlová.<sup>4)</sup> To sice neznamenalo nutnost rezignovat na to, že by historie měla svůj „režim pravdy“, přece však je zřejmé, že vztahy mezi historickými vědami a sociologií budou mít z hlediska tohoto druhého způsobu reakce dějepisectví na postmoderní výzvu již problematictější ráz než v prvním případě. Sociologie (včetně sociologie náboženství), stojí-li o „empiricko-historické“ ověřování svých teorií, nemůže přístup historické antropologie či New Cultural History ignorovat.

Pro účely tohoto pojednání se proto nejprve stručně zastavím u možných příkladů vymezení „sociologie náboženství“, „historické sociologie“ (neboť ve vztahu k dějepisné produkci má smysl uvažovat především paralely mezi historiografií a jakousi „historickou sociologií náboženství“) či u pojednání problému poměru „historické vědy“ vůči „dějepisectví“. Teprve následně se budu věnovat jednotlivým vybraným otázkám povahy dosavadních českých dějepisných prací, které se týkají náboženství (zaměřuji se především na práce věnované české reformaci) a jejich možného průniku se způsobem problematizace zažitým v rámci (historické) sociologie náboženství.

## SOCIOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Aniž bych na tomto místě chtěl jakkoli podrobně pojednávat vývoj a různé směry sociologie náboženství (čtenáře v tomto směru odkazuji na poměrně bohatou literaturu, ze které částečně v následujícím textu vycházím a odkazuji na ni), považuji za potřebné pro svůj další výklad učinit několik poznámek. Vycházet při tom snad lze z následující charakteristiky Zdeňka R. Nešpora a Dušana Lužného: „Sociologie náboženství zkoumá lidskou stránku vztahu člověka k transcendentnímu, resp. sociální jednání, projevy, vztahy a skupiny, které na tomto základě vznikají, aniž si klade otázku, zda to, z čeho bere svoji legitimitu, tedy transcendentno, existuje, nebo ne.“ Sociologii náboženství lze rovněž charakterizovat tak, že zkoumá jednak náboženské jevy jako „vetkány do nenáboženských společenských procesů“, jednak „také působení opačné, vliv náboženství na společnost“, a konečně pojednává některé sociální procesy jako takové, „které mají v poslední instanci náboženský charakter v nejširším slova smyslu“ (Miloš Havelka).<sup>5)</sup>

Obecně jsou za „otce zakladatele“ sociologie náboženství považováni Karel Marx, Émile Durkheim a Max Weber. Sociologie náboženství

těchto tří autorů koření podle Zdeňka R. Nešpora, Dušana Lužného či Johannese Weiße v osvícenské kritice náboženství. Marx v návaznosti na Ludwiga Feuerbacha vykládá náboženství prostřednictvím teorie odcizení, Durkheim zvažuje náboženství především jako integrující faktor společnosti. Weber – na rozdíl od Marxe a Durkheima, převádějících (či podle některých interpretů redukcujících) náboženství na nějakou jinou, za ním stojící skutečnost – uznává vnitřní oprávněnost (a tudíž i funkcionálně nevysvětlitelnou, neredukovatelnou platnost) náboženské zkušnosti. Ve Weberově sociologii náboženství tak nejen vystupují jiným způsobem, než je tomu u Marxe či Durkheima, tzv. „ekvivalenty náboženství“, ale zároveň, jak ukazuje Weiß, Weberovo uznání svébytnosti náboženství vede k otázkám, které by patrně funkcionalistické či redukcionistické teorie náboženství vůbec nekladly, nebo by je neformulovaly s takovou naléhavostí. Naproti tomu Marxovo a Durkheimovo pojetí náboženství umožňuje klást otázky, směřující k funkcionalistickému výkladu. Ten se v sociologii náboženství prosadil zejména v návaznosti na Talcotta Parsonse tím, jak z jeho funkcionalistické sociologie vyšli autoři typu Thomase E. O’Dea.<sup>6)</sup>

Významnými tématy sociologie náboženství tak jsou sociální řád a role náboženství při formování jeho povahy, popř. náboženské motivy změny tohoto řádu, náboženství jako faktor proměny společnosti či sociální jednání a jeho náboženská motivace. Dále to jsou povahy asociací (organizací), vznikajících na základě náboženství, tj. „církví“, „sekt“, „denominací“ či „kultů“, otázky s náboženstvím souvisejících procesů dějinné proměny kulturních obsahů (typu Weberova „odkouzlení světa“ a procesu racionalizace) a dopadů těchto proměn na postoj člověka k (tomuto) světu, jež mohou mít významný vliv na orientaci sociálních jednání. Konečně je zde i série marxovskými, durkheimovskými či parsonsovskými motivovaných otázek po ideologických či jiných socio-kulturně strukturálních funkcích náboženství, v rámci té které socio-ekonomické formace či sociálního systému. Spolu s tím pak musíme uvést i obšírnou tematiku (moderní) sekularizace či privatizace zbožnosti, popř. záměny religiozity za spiritualitu.<sup>7)</sup> K některým z těchto otázek se podrobněji vrátím níže.

Různé směry sociologie náboženství souvisejí s různými teoriemi náboženství. V jejich rámci lze sice náboženství poměrně přesně definovat, problémem však je, nakolik je možné takovéto definice bez dalšího využít při „empirickém“ historickém či sociologickém bádání.

Je-li v definici (sociologie) náboženství kupříkladu, jak svrchu řečeno, vztah člověka k transcendentnímu, je badatelským problémem nejen to, že samo transcendentno je poměrně rozmanitě koncipováno,<sup>8)</sup> ale také – a snad především – to, že projevy tohoto vztahu mají povahu jevů intencionálních. Aktérská či autorská intencionalita však není – alespoň jak uznává řada vlivných antropologů, sociologů či historiků, a jak je ostatně hojně zmiňováno i výše – badatelsky bezprostředně (či vůbec) dostupná.<sup>9)</sup> „Empirie“, vůči níž se budou jednotlivé teorie náboženství vztahovat, tak nemůže mít jinou povahu než povahu (kontrolovaně) konstruovaných obrazů, tj. povahu „měkkých faktů“. Teoretické odlišení „náboženství“ od „magie“ může být kupříkladu poměrně jednoznačné. Ať se již vyjde od Durkheimova a Maussova odlišení (náboženství směřuje k abstraktní nauce a je kolektivní; magie je smyslově konkrétní a individuální), nebo ať se přijme vymezení, jež se vžilo v reformačních raně novověkých debatách, že „náboženství“ Boha prosí, kdežto „magie“ nutí. Přesto je však velmi obtížné chtít zejména druhou z definic uplatnit, aniž by se v potaz braly aktérské prožitky. Proto je na jedné straně sice srozumitelná snaha některých antropologů či sociologů vymezovat „náboženství“ pomocí v užším slova smyslu empiricky postižitelných popsatečných jevů, jakými jsou kupříkladu rituály, či jakási samozřejmost většiny historiků, s níž za „náboženské“ považují to, co jako takové pojmenovávají dobové prameny. Avšak přesto se na straně druhé neobejdeme bez takových definic, které nás nutí snažit se nějak zprostředkovaně a pomocí interpretačních konstrukcí porozumět aktérské intencionalitě. Příkladem budiž jedno z širokých vymezení náboženství jako „existenciální vazby člověka na *Základ a Smysl*, jež nelze přesáhnout a které představují nejvyšší a svrchovanou autoritu“.<sup>10)</sup>

Soudí-li Anthony Giddens, že „všem náboženstvím je (...) společné, že používají soustavy *symbolů*, vyvolávají pocity úcty nebo bázně a jsou spojena s kolektivními *rituály* nebo *ceremoniály*“,<sup>11)</sup> přece to vlastnímu „empirickému“ bádání neposkytuje metodicky jednoznačný základ. Při tendenci značné části dnešního dějepiscectví k pojetí socio-kulturní skutečnosti jako skutečnosti neustále kulturně konstruované a při současném sklonu pojmout pod vlivem Pierra Bourdieuho kulturu jako „kutilství“ (*bricolage*), tj. soustředit badatelskou pozornost na neustále individuální aktérské interpretování významů, otevírá odkaz k symbolům spíše širokou škálu metodických a noetických problémů, o nichž bylo na nejednom místě již výše pojednáno.<sup>12)</sup>

## HISTORICKÁ SOCIOLOGIE

Jiří Šubrt označuje „historickou sociologii“ za „hraniční disciplínu, jež se u nás zatím neteší přílišné pozornosti ani ze strany sociologie, ani ze strany historie (obě vědy na ni nahlízejí s určitou nedůvěrou, možná až podezřívavostí, která pramení z celé řady – často i „mimo-vědních“ – důvodů)“. Aniz by tvrdil, že tuto disciplínu lze plně vymezit následující charakteristikou, klade Šubrt při specifikaci historické sociologie důraz na „problematiku koncepcí usilujících odhalit, charakterizovat a vysvětlit povahu a směr dlouhodobých vývojových procesů“.<sup>13)</sup>

Volker Kruse označuje, zejména s ohledem na vývoj německého sociologického myšlení, jako „historickou sociologii“ takovou sociologii, která pracuje převážně s historickými daty a usiluje o teoretické vysvětlení historických změn. S ohledem na to pak odlišuje „historickou sociologii“ od „formální“ nebo „systematické sociologie“. Jako příklad historicko-sociologických rozborů uvádí Kruse postupy Maxe Webera v rámci jeho sociologie náboženství. Tak se v Kruseho pojetí „historická sociologie“ z velké části překrývá s Weberovou koncepcí sociologie jako „vědy o skutečnosti“. Kruse dále ztotožňuje „historickou“ sociologii s Mannheimovou „dynamickou sociologií“. Dynamickou sociologii považuje Karl Mannheim za jeden ze tří druhů sociologie (vedle „formální sociologie“ a „obecné sociologie“). Dynamickou sociologii, kterou také označuje za nauku o dějinné dynamice, Mannheim vymezuje jak oproti filozofii dějin (na rozdíl od ní dynamická sociologie vylučuje z výkladu metafyzické komponenty), tak jejím odlišením od dějepisné historické vědy.<sup>14)</sup> Kruse představuje Mannheimovo odlišení historiografie a dynamické sociologie jako rozdíl mezi kontinuálním pojetím času historiků na jedné a hierarchickým pojetím času, uvažujícím vývojové stupně, dynamické sociologie na druhé straně.<sup>15)</sup> Jde o snahu vnímat události nikoli v jejich jedinečné souvislosti, nýbrž jako po sobě následující etapy.<sup>16)</sup>

Propojíme-li Šubrtův důraz na výklad dlouhodobých vývojových procesů s Kruseho akcentací teoretického výkladu dějinných změn, vytvoříme si tak v rámci – ryze pracovní nazvané – „historické sociologie náboženství“ prostor pro pojednávání nejen dlouhodobých socio-kulturních proměn (typu procesu „odkouzlení světa“), ale i pro teoretické porozumění náhlým revolucionizujícím zlomům (kupříkladu spojených s povahou „charismatického panství“), tak jak by o nich uvažoval

Max Weber a jejich studium by jako součást sociologického zájmu o náboženství chápal třebaš Anthony Giddens.<sup>17)</sup>

## „DĚJEPIS“ A „HISTORICKÉ VĚDY“

Na tomto místě je vhodné připomenout pojmová rozlišení z předcházejících kapitol. Ideálně-typicky lze stanovit rozdíl mezi „dějepisem“ (či „dějepisectvím“, „historiografií“) na jedné a „historickými vědami“ na straně druhé. Načrtnuto bylo také odlišení „příběhu“ či „narrace“ a „obrazu“ (ve smyslu jeho vymezení Zdeňkem Vašíčkem) a oproti tomu „teorie“, rozdíl mezi „spojitostí vyprávění“ (například Paul Ricoeur) a „souvislostí problémů“ (například Max Weber), poukázal jsem (s odkazem na Ricoeura) rovněž na možnost identifikovat v dějepisném textu „prvořadě entity“, jež mají povahu „kvazi-postav“ a o nichž lze vyprávět, a „entity druhořadě“, které lze badatelsky uchopovat pomocí „ideálních typů“ a o kterých, jak uznává i Ricoeur, nelze v pravém slova smyslu vyprávět. S odkazem na Chrise Lorenze jsem pak představil i odlišení mezi „analytickým přístupem“ a „přístupem holistickým“.

„Historické vědy“ by se, jak již řečeno v předchozím výkladu, měly, což není bez zajímavosti vzhledem ke Kruseho charakteristice „historické sociologie“, vyznačovat přítomností explicitních teorií, a to jak teorií pozorování, tak teorií – řekněme zjednodušeně – vlastních procesů a struktur, a reflektovanou selekcí částí, vrstev či segmentů socio-kulturní skutečnosti, k nimž je bádání cíleně zaměřováno. Historické vědy by tak naplňovaly znaky „analytického přístupu“. Tím se alespoň zčásti historické vědy vymykají z dopadu narativistických kritik dějepisectví. „Dějepis“ by se naproti tomu namnoze shodoval s „holistickým přístupem“, jenž svojí snahou uchopit „celek“ jednotlivého „případu“ naplňuje rysy Ricoeurem vymezené „historické intencionality“, a lze o něm tudíž v rámci narativistické kritiky říci, že pracuje s „(kvazi-)postavami“, o kterých formuluje „(kvazi-)zápletky“ v rámci „vyprávění“.

„Analytický přístup“ se nemalou měrou překrývá se snahou německé historické sociologie vymezit „historická individua“ jako předměty bádání či s postupy francouzské *histoire sérielle* definovat „řady“ či „řady řad“, tedy „tabulky“, v jejichž rámci lze sledovat variabilitu zvoleného jevu a její korelaci s povahou jevů jiných. Lze jej propojit i s „archeologizací historie“ a konvenuje mu kritika „klasických představ“ dějepisů,

totiž kategorií „kontinuity“, „totality“ a „kauzality“. Analytický přístup historických věd má naopak smysl pro diskontinuitní zlomy. To není bez zajímavosti s ohledem na uvedené Mannheimovo a Kruseho odlišování kontinuitního pojetí času historiků a hierarchického, tzn. nespojitého času historické sociologie. Historické vědy by se v tomto bodě přibližovaly Mannheimovu pojetí „historické sociologie“.

Je ale třeba odlišovat „totalitu“, o níž mluví kupříkladu Zdeněk Vašíček jako o dějinné „situaci“, kterou „dějepis“ zachycuje pomocí „obrazu“, od „totality“, ke které se snaží vztahovat třeba dnešní *histoire totale*, či již dříve německá historická sociologie. Volker Kruse ukazuje, že v německé historické sociologii, a v tom by se, dodejme, shodla s „historickými vědami“ či s „analytickým přístupem“, se „totalita“ nechápe jako „onticky daná“, nepracuje se s ní jako s ontologicko-metafyzickou kategorií, nýbrž je prostě jen heuristickým principem. Přihlíží se tedy k tomu, že „historické individuum“ či „řada“ byla vybrána z širšího rámce, a tudíž vztahy k dalším, v bádání zatím nezatým v potaz, prvkům tohoto rámce jsou potencionálně badatelsky relevantní. Ontologicko-metafyzické nahlížení „celku“ odmítá i současná *histoire totale*, v níž se reflektuje, že požadavku celistvosti lze vyhovět pouze sdružováním badatelských zájmů o různé vrstvy či části socio-kulturní skutečnosti.<sup>18)</sup>

Napětí mezi analytickým a holistickým přístupem poukazuje k otázce, do jaké míry může zjištěná povaha, resp. proměna určitého náboženského prvku vypovídat o povaze, resp. procesuální změně celé dějinné skutečnosti, obecněji řečeno: lze-li vůbec bezpečně a jednoznačně uplatnit výsledky bádání „historických věd“ v rámci narace „dějepisů“.

Pozornost na tomto místě zároveň zasluhuje, že metodologická a epistemologická sebereflexe historických věd dále nabízí obezřetnější pojetí „empiričnosti“, než jaké bychom našli u některých představitelů historické sociologie. Jestliže ti (například Kruse) někdy míní „empiričnost“ prostou materiálovou podloženost a jsou svolní uvažovat i o tzv. „sekundární empiričnosti“, v historiografii se stále více se samozřejmostí uznává, že „fakt“ je pouze pramenně kontrolovaným konstruktem, v jehož rámci pramenné stopy nemají způsobilost nám přímo sdělovat, co máme o minulé skutečnosti tvrdit, nýbrž mají pouze povahu potenciálního veta, jež nepropustí některé naše interpretační nápady. Zdá se tak, že někteří historikové mají dnes větší smysl pro měkkou povahu „faktů“ než ne jeden představitel „historické sociologie“.<sup>19)</sup>

Podrobnější zmínku zde však zasluhuje ještě vztah mezi historickými vědami a (historickou) sociologií ohledně teoretického myšlení. Určité rozdíly v přístupu k teoriím mohou plynout již z toho, že (jak upozorňuje kupříkladu Jürgen Kocka) zatímco systematické sociální vědy (historickou sociologii nevyjímaje) směřují spíše ke konstrukci teorií, historické vědy tendují více k tomu, aby teorie uplatňovaly, tedy i přezkušovaly či modifikovaly. Odlišnost může být i co do generalizující povahy teorií. Vedle teorií, které se vztahují k „celé společnosti a její proměně“, zde jsou i teorie, které „slouží k prozkoumání dílčích oblastí a dílčích problémů“ (Kocka). Systematická sociologie přitom tíhne více k teoriím prvního typu než historické vědy, které užívají více parciálních teorií. Pro historickou vědu, má-li teorie „empiricky“ přezkušovat, není rozdíl mezi obecnými a dílčími teoriemi jen otázkou stupně či míry jejich generalizujících snah. Je to rozdíl mezi „historicko-empiricky“ vykazatelným na jedné a nevykazatelným na druhé straně, jenž může být převeden na rozdíl mezi sledováním proměny v rámci určité „řady“ či více „řad“, nebo variantních podob „historického individua“ na jedné straně a snahou pojednat dějinný vývoj jako takový na straně druhé. Z toho plyne, co jsem řekl ve 2. kapitole v souvislosti s Chartierovou kritikou kategorie „totality“ (potažmo i „kontinuity“ a „kauzality“) a ve 3. kapitole při snaze odlišit čtyři typy teorií podle toho, o jaké vrstvě socio-kulturní skutečnosti usilují vypovídat.

V literatuře se však i o „teoriích“ v historických vědách mluví v různém smyslu. Je proto zapotřebí určité upřesnění. V dosavadním výkladu jsem používal buď Wehlerova vymezení teorií v historických vědách, nebo jsem uváděl Rüsenuovo pojetí. Nyní bych chtěl přihlédnout ještě k pojetí Kockovu. Tyto pohledy bych chtěl nejen navzájem porovnat, ale také poměřit s pohledem Ricoeurovým. Jde především o to, jak se ta která koncepce porovná s „prostorem“, jenž leží – s Kockou řečeno – „mezi striktním kauzálním vysvětlením a prostou narací“.

Hans-Ulrich Wehler charakterizuje teorie jako explicitní pojmové systémy, které jsou nepramenného původu a které slouží k identifikaci, rozkrytí a vyřešení historických problémů. Jürgen Kocka užívá velmi podobného vymezení teorií v historických vědách. Rozdíl je jen v tom, že Kocka nevztahuje teorie k „problémům“, nýbrž k „předmětům“.<sup>20)</sup> Pokud bychom historický „předmět“ či „objekt“ chápali s odkazem například na Maxe Webera, tj. v rámci „mentalistického paradigmatu“, jako badatelem konstruovaný, není mezi Wehlerovým vztazením teorií



k historickým problémům a jejich Kockovým vztahům k historickým předmětům přílišný rozdíl. Konstrukce předmětu bádání nějak souvisí se způsobilostí identifikovat problém, o němž stojí za to bádát. Pokud bychom se však přidržovali takového pojetí „historického objektu“ či „předmětu“, které jsme mohli ve 2. kapitole vidět u Rogera Chartiera, pak by mezi vazbou teorií k problémům a k předmětům rozdíl byl. Vzhledem k autoritě, kterou pro Jürgena Kocku představuje Max Weber, je ale pravděpodobněji spíše první možnost (Wehler a Kocka jsou si při vymezení teorií v historické vědě velmi blízcí, ne-li zajedno). Kocka následně rozebírá různé funkce teorií v historických vědách.

Prvotně mluví o teoriích jako prostředku kauzálního vysvětlení historické skutečnosti. Tato jejich funkce se zčásti překrývá s tím, co Rüsen označuje jako „nomologické vysvětlení“, nebo co by jak Weber, tak Ricoeur považovali za roli „nomologického vědění“ při stanovování singulární kauzality (obojí je pojednáno ve 3. kapitole). Jak však víme z předcházejících výkladů, tato funkce teorií nemusí být pro značnou část dějepisectví lákavá. Jak v rámci „hermeneutického“ pojetí dějepisného výkladu (Chris Lorenz), tak v rámci dějepisu motivovaného postupy Michela Foucaulta, jak jsme viděli na příkladu Rogera Chartiera, se ke kauzálnímu výkladu nesměruje.

Pro debaty o roli teorií v dějepisectví mohou být zajímavé jejich další Kockou uváděné funkce. Uplatňují se právě v onom prostoru mezi „striktním kauzálním vysvětlením“ a „prostou narácí“. Kocka uznává, že příklady teorií, které budou následovat, a uvažování jejich funkcí by nevyhovovalo striktnímu pojmu teorií, který má analytická věda. Přece však uvažuje o jiných než kauzálně-analytických funkcích teorií. Jde o rozkrytí historické skutečnosti či strukturu pramenného materiálu, jež či již lze odlišit od pouhého vyprávění. Byly by to teorie, které nemají své *explanandum*, tzn. nemají to, co má být vysvětleno, které jsou vlastně svého druhu deskripcemi. Jde o teorie, sloužící k identifikaci a popisu proměňujících se prvků skutečnosti v jejich provázanostech a možných strukturacích, teorie, které však neposkytují kauzální vysvětlení. V podobném duchu by Kocka chápal i funkci „modelů“, jejichž vztah k „realitě“ pojednává na způsob Weberových ideálních typů. Mohli bychom říci, že jde o teorie, směřující k vytváření pojmového aparátu jako nástroje klasifikace, typologie či soustavného popisu. Kockův odkaz na Weberovy „ideální typy“ je tak v této souvislosti plně na místě. Lze předpokládat, že tato funkce teorií je v dějepisectví

uplatňována častěji a u širšího okruhu autorů či historiografických škol než funkce první, kauzálně-analytická.

A konečně funkcí teorií v historických vědách je, že jako „nositelé významu“ vytvářejí propojení mezi zkoumaným historickým předmětem a souborem dnešních problémů. Příkladem této Kockou uváděné funkce teorií může být zčásti to, co by spadalo pod logicko-metodologické pojetí kultury, o němž je řeč v předcházející kapitole. Právě při uvažování této funkce teorií se může stát viditelným problém, jenž spočívá ve snaze propojit jazyk pramenů se současnou terminologií teorií. Otázkou, k níž se zde vyslovují Kocka, Koselleck, Rüsen a mnozí další, je, do jaké míry se můžeme vyhnout ahistorismu, chceme-li jevy z minulosti, bez ohledu na jejich dobové pojmenování, pojednávat dnešním pojmoslovím. Pro Wehlera či Kocku coby představitele školy *Historische Sozialwissenschaft* by v tom nebyla nepřekonatelná překážka. Ba naopak, je dobré si v této souvislosti povšimnout, jak v jejich vymezeních toho, co jsou teorie v historických vědách, výslovně zní, že jde o pojmové systémy, které nejsou převzaty z pramenů. Otázka, do jaké míry je v rámci dějepisectví uplatňování této funkce teorií legitimní, opakovaně vystupovala a vystupuje při rozrůžňování různých historiografických směrů a škol. Vůči „historické sociální vědě“ ji v německém prostředí od 80. let minulého století hojně nastolují zastánci dějin každodennosti, mikrohistorie či historické antropologie. Hans Medick v tomto směru například kritizuje snahy převádět „cizí“, tzn. způsob zakoušení světa aktéry minulosti, na nám „známé“, tzn. na naše teorie dějinných procesů a struktur. Starší obdobou této kritiky byla debata o metodě sociálních dějin ve francouzském dějepisectví v 50. a 60. letech, kde proti snaze podávat obraz tradiční společnosti pomocí moderních socio-profesních kategorií, jak to činil Ernst Labrousse, vystoupil Robert Moussnier s tím, že je nutné prvotně přihlížet k tomu, jak tradiční společnost sama sebe členila, tedy ke specifickému způsobu distribuce cti v ní.<sup>21)</sup> Příkladem takovýchto debat by jistě bylo možné uvést více. Teorie historických věd, které zvažuje Kocka, mají omezenou oblast své platnosti, váží se k jednotlivým problémům. Pro porovnání s tím, co o teoriích říká Rüsen či Ricoeur, je vhodné zdůraznit, že Kocka nepovažuje nemožnost kauzálně-analytického uplatnění teorie za důvod, abychom ihned mluvili o nutnosti vypravovat. Kocka také nezdůrazňuje, že by teorie v historických vědách měly mít specifickou povahu s ohledem na „časovou kvalitu“ pojednávané skutečnosti, jak

to dělá Rūsen, byť Kocka na potřebu vztahovat se k „časové zkušenosti“ upozorňuje.

Jörn Rūsen, jak jsme viděli ve 3. kapitole, odlišuje vedle „nomologických teorií“ zvláštní „teorie historické“. Víme již, že právě tyto „historické teorie“ coby „konstrukce časových průběhů“ Rūsen považuje za důležitou složku „narativního vysvětlení“. V jeho rámci poskytují historické teorie to, co nemůže vycházet ani z nomologického, ani z intencionalistického vysvětlení, totiž status koherence, který vychází z naší „časové zkušenosti“ (ostatně to, že o ni dějepisectví primárně jde, uznává i Kocka). Tímto důrazem na časovou spojitost se Rūsen liší od Mannheimova svrchu uvedeného hierarchického pojetí času. Konstatování potřeby časovou kontinuitu reprezentovat „narativním vysvětlením“ přibližuje Rūseno Ricoeurovi a jeho pojetí „zápletky“ či „kvazi-zápletky“ coby syntézy heterogenního. Této struktuře zápletky chce Ricoeur podřadit všechny případy přičítání singulární kauzality. Podstatným rozdílem je však to, že by Rūsen přiznával v „narativním vysvětlení“ této (kvazi-)zápletky menší roli než Ricoeur, neboť vedle nomologického a intencionalistického vysvětlení (jejich roli uznává jak Ricoeur, tak Rūsen) podle Rūseno do „narativního vysvětlení“ vstupují právě ony „historické teorie“. Ty u Rūseno tedy plní zčásti tu funkci, kterou Ricoeur připisuje pouze (kvazi-)zápletkám. Máme zde příležitost porovnat příklady dvou koncepcí teorií v historických vědách. Prvá (Wehlerova a Kockova) je slučitelná s opuštěním představy dějinné kontinuity, druhá (Rūsenova) se k této představě explicitně váže. Obě usilují o to být konkurencí k pojetí dějepisného výkladu jako pouhého „zápletkování“. Obě jsou ale zároveň koncipovány tak, že teorie vztahují k parciálním problémům. Wehlerovo a Kockovo pojetí by šlo interpretovat tak, že teorie historické vědě pomáhají identifikovat, rozkrývat a řešit problémy, jež mohou být dílčí jak ve smyslu diachronním, tak ve smyslu synchronním. Rūsenovo pojetí „historické teorie“ připouští parciálnost v tom duchu, že jde vždy o teorii časového průběhu určitého procesu (děje), tedy jde o teorie, které mohou vysvětlovat dílčí dějinné procesy, kterým (z definice) náleží sice diachronní kontinuita, avšak mohou být vůči sobě navzájem synchronně paralelní. Nejde tedy o „historické teorie“, které by vysvětlovaly „celé dějiny“.

Vydeme-li z toho, že pro historické vědy je vedle jejich určité toerické tendence konstitutivní zároveň také „empiricko-historická“ rovina bádání, a budeme-li se nyní tázat na poměr mezi teoriemi, jež jsou

Wehlerem, Kockou či Rūsenem připisovány historickým vědám, a teoriemi (historické) sociologie, budeme muset uvážit jednak obecnost té které sociologické teorie a jednak to, o jaké vrstvě socio-kulturní skutečnosti si ta či ona teorie činí nárok vypovídat. Je totiž zřejmé, že existují sociologické teorie, které díky své obecnosti a (značné míře) autoreferenčnosti nejsou (takřka vůbec) vztažitelné k „historicko-empirickému“ bádání. Příkladem mohou být teorie autopoietických systémů.

„Autopoietické systémy jsou takové systémy, které všechny elementární jednotky, celky, z nichž se sestávají, reprodukují síti těchto elementů, a tím se oddělují od svého okolí, ať již ve formě života, vědomí nebo komunikace,“ píše Ivan Mucha. Máme tak k dispozici sociologickou teorii, která nám sice pomůže orientovat se v našem (dnešním i každém budoucím) Zde a Nyní, avšak – domnívám se – je jen ztěží „empiricky“ uplatnitelná směrem do minulosti. Platí to i přesto, že takové teorie jsou propojovány s evolučními koncepcemi a kritériem vývoje přitom je nárůst komplexity, jenž se může manifestovat (sociální) diferenciací funkcí či růstem složitosti. Ukázkou může být Luhmannovo teoretické myšlení. Niklas Luhmann nabízí nesporně mnoho motivujících podnětů i pro historické vědy. Je tu myšlenka paralelních evolucí různých systémů s jejich vlastní rostoucí komplexitou. Jsou tu ústřední kategorie jeho teorie v podobě „variace“, „selektce“ a „restrukturace“. Konečně je tu pak jeho pojetí funkce. Luhmann nechápe funkcionalistickou metodu „jako formu kauzálního objasnění jevu, ale jako metodu hledání alternativ“.<sup>22</sup> Při uplatňování této teorie na historický (pramenový) materiál však nastane problém v tom smyslu, že sama povaha této teorie vede ke splývání teorie pozorování s vlastní teorií systému. Je-li systém z definice autoreprodukční a je-li funkce z definice hledáním alternativ, je velmi těžké tuto teorii „historicko-empiricky“ posuzovat. Jakákoli následná situace se totiž dá vyložit jako alternativa nalezená v rámci autopoietického systému v jeho předchozí situaci. Teorie se sice může jevit jako nefalzifikovatelná. Je však takovou právě jen proto, že jsme propojili teorii pozorování (následně budeme z definice vykládat jako nalézané alternativy předchozího) s vlastní teorií autopoietického systému (funkce je nalézáním alternativ). To, co se na prvý pohled jeví jako výhoda, totiž že funkce není pojata naturalizujícím způsobem, a tudíž ani její působení není vysvětlitelné nomologicky, se při historicko-vědní aplikaci může vyjevit jako tautologická past. Je pak otázkou, zda bychom se při aplikaci takové teorie v dějepisectví dostali vlastně

dál než k tomu, co pokládá Rūsen za „narativní vysvětlení“ (nadto s nejasným podílem „historické teorie“) či Ricoeur za „zápletku“, jež konfiguruje heterogenní. To, co má nesporně povahu teorie v rámci systematické sociologie, se může stát nerozlišitelné od „pouhé narace“ ve chvíli, kdy je to přeneseno do oblasti dějepisného výkladu.

Uvedené zajisté neplatí o všech sociologických teoriích, spíše naopak. Mnohé teorie, zformulované a užívané v rámci historické sociologie, se překrývají s tím, co by Kocka považoval za teorie v historických vědách s jejich příslušnými výkladovými funkcemi či co by u Rūseny bylo propojováním nomologických a historických teorií. Příkladem níže pojednaným budiž teorie o procesu „odkouzlení světa“.

V následujícím výkladu se proto zkusím zaměřit na teorie nižšího stupně obecnosti, popřípadě na některé jejich prvky (pojmy, kategorie, interpretační strategie z nich plynoucí), které mohou být pro vztah mezi historickou sociologií náboženství a historickými vědami zajímavé.

#### VZTAHY HISTORIOGRAFIE A SOCIOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ V ČESKÉM PROSTŘEDÍ

Není cílem této kapitoly pojednávat vlastní dějiny české sociologie náboženství. Ty byly v poslední době nově zpracovány zejména díky Zdeňku R. Nešporovi. Nechci ani podávat přehled a hodnocení českého dějepisného bádání o náboženských dějinách, jenž byl rovněž v různých souvislostech již načrtnut. Konečně nechci ani tuto kapitolu proměnit v náčrt sociologické klasifikace českých náboženských dějin, neboť jsem se k této možnosti vyslovil nedávno na jiném místě a částečně se k ní ještě vrátím v následující kapitole. Snažím se pouze, jak již bylo řečeno, upozornit na některé metodologické otázky.<sup>23)</sup>

Zcela záměrně zde rovněž ponechávám stranou „spor o smysl českých dějin“ a debaty o „české otázce“. Ty byly v nedávné době velmi rozsáhle zpracovány především Milošem Havelkou. Proto se omezím jen na odkaz na jeho práce<sup>24)</sup> a na konstatování, že v těchto debatách se prvopočátečně střetly pohledy politické či sociální filozofie a sociologie (včetně sociologie náboženství) zejména Tomáše G. Masaryka s přístupem gollovského dějepisu. Šlo by tak mluvit o zrodu vztahů mezi českým dějepisem a českou sociologií náboženství. Z pozice historických věd viděno je však třeba zároveň ihned říci, že se tím nezaložily

nijak bohaté styky těchto oborů, spíše naopak. Důvodů to má nesporně více. Upozornil bych alespoň na několik následujících, které nejsou bez významu i pro můj další výklad:

Česká historiografie se poměrně záhy, pokud již začala k sociologii náboženství tihnout, orientovala spíše na zahraniční autory. Od 20. let se dá vystopovat především vliv Ernsta Troeltsche (Julius Glücklich, Jan Slavík, Josef Pekař, Jaroslav Werstadt), jenž byl v konkrétních otázkách, zejména hodnocení husitství, nesporně silnější než vliv Maxe Webera, jemuž se dostávalo ohlasů spíše v otázkách metodologických (zejména Bedřich Mendl a Jan Slavík).<sup>25)</sup> I s nástupem marxismu pak platilo, že se vlastně brala více v potaz zahraniční teorie (či bohužel spíše ideologie marxismu-leninismu) než úvahy českých autorů.

V debatách a sporech českého dějepisectví s Tomášem G. Masarykem a následně s Emanuelem Rádlm zaujala nemalá část historiků nakonec, pokud jde o hodnocení dějinného významu (české) reformace, stanovisko, jež se od Masarykova či Rádlova příliš neodlišovalo (z autorů níže zmiňovaných například Jaroslav Bidlo, Kamil Krofta, Otakar Odložilík, Jan Slavík). Větším problémem však zůstávalo metodologické napětí mezi oběma tábory. To vedlo k tomu, že se v českém dějepisectví poměrně dlouho udržovala jakási polarita mezi podrobným zvládnutím pramenného textu a snahou převést jeho obsah do roviny domněle nesporné „faktivity“ na jedné straně a na straně druhé tendencí (propagovanou již kdysi Jaroslavem Gollem a následně i částečně teoreticky podepřenou Josefem Pekařem a Zdeňkem Kalistou) pojednávat dějinné celky v podobě „duchů dob“. „Duch doby“ měl však povahu rétorické figury, oné „kvazi-postavy“, jež zůstává nerozčleněna pomocí analytických kategorií. Takto vnitřně nediferencován mohl být „duch doby“ předmětem zájmu svrchu pojmenovaného holistického přístupu, nikoli však přístupu analytického. „Duch doby“ není ani „historické individuum“, ani není skladebnou kombinací jednotlivých „řad“. To znamenalo, že se takřka nevytvářely předpoklady pro produktivní stýkání se sociologií (náboženství). Určitou výjimku představovaly jen postupy Bedřicha Mendla, Jana Slavíka či Františka Kutnara. V této věci změnu přineslo v jistém smyslu paradoxně až marxistické období, což by si zasluhovalo ještě podrobnějšího docenění. V něm však brzdou produktivních styků mezi dějepisectvím a sociologií byla zvýšená míra ideologického dozoru.<sup>26)</sup>

Konečně ani po roce 1989 zcela nezmizely překážky produktivního ovlivnění historických věd a sociologie náboženství. Část dějepisectví

totiž reagovala na pád marxisticko-leninského přímusu někdy až explicitní programovou antiteoretičností. Jiní historikové, kteří by tematicky měli k sociologii náboženství blízko a kteří se zajímají o metodické a teoretické posuny v historické vědě, se pod vlivem New Cultural History, New Intellectual History či historické antropologie začali věnovat spíše mikrohistoricky směřovaným studiím, nebo studiím, které vycházejí ze sémiotického pojetí kultury a směřují k drobnohlednému zpracování pramenného textu, tentokrát – na rozdíl od gollovského období – s vědomím, že jeho výsledkem je konstrukce „měkkých faktů“. Sociologie náboženství však tihne spíše k makroanalytickému přístupu. Historie tohoto ražení se – má-li teoretické ambice – věnuje spíše teoriím pozorování, sociologie náboženství směřuje více k teoriím vlastních procesů a struktur. Tak jsou opět (nejen) v českém dějepisectví práce, které se snaží propojit sociologii náboženství s historickým bádáním, spíše výjimečné.

Styčných bodů mezi oběma obory však může být mnohem více, než by se na prvý pohled zdálo při sledování pouhých explicitních vzájemných odkazů.

#### NÁBOŽENSKÁ HOMOGENITA TRADIČNÍ SPOLEČNOSTI?

Z Durkheimovy či durkheimovské sociologie náboženství vyplývá, že „mechanická solidarita“ tradičních, předmoderních společností velmi úzce souvisí s povahou víry v nich. „Individualita jednotlivých členů“ v tradiční společnosti „prakticky neexistuje a stavy vědomí jsou společné pro všechny členy společnosti: individuální vědomí se překrývá s vědomím kolektivním“. Pro soudržnost tradiční (předmoderní, segmentární) společnosti má tak v durkheimovském pojetí zásadní význam náboženství. To je chápáno jako „společný systém věr a praktik, vztažujících se k posvátným věcem. [...] Přičemž tento systém věr a praktik sjednocuje ty, kteří ho dodržují, do jednoho společenství.“<sup>27)</sup> „Duší náboženství je tedy pro Durkheima idea společnosti, a náboženské síly jsou proto lidskými silami. Člověka transcendingující náboženské síly jsou ve své podstatě silami společnosti.“ Náboženství tak představuje druh sociálních kolektivních reprezentací.<sup>28)</sup> Oproti tomu společnost s „organickou solidaritou“ má zdroj své soudržnosti ve vzájemném směřování diferencovaných sociálních funkcí. Náboženství v ní tak již neplní takovou měrou onu integrující roli.<sup>29)</sup>

Evropská společnost by tak, z tohoto hlediska viděno, měla až do doby industrializace či urbanizace vykazovat tendenci k náboženské, resp. konfesijní homogenitě. Tuto představu sdílejí i někteří historici, když pojednávají státy latinsko-křesťanského kulturního okruhu jako státy až do francouzské revoluce z roku 1789 konfesijní (René Rémond).<sup>30)</sup> Je to však názor příliš zjednodušující a jednostranný. Již pouhé „sekundárně-empirické“ využití historiorografické literatury to přinejmenším ve dvojnásobném smyslu ukazuje.

Česká historiografie poskytuje vzhledem k povaze některých prvků českých náboženských dějin pro dobu od druhé poloviny 15. do začátku 20. let 17. století četné příklady náboženské tolerance v českých zemích a v polském prostoru s tím, že v dobovém evropském kontextu nadmíru neobvyklé byly tolerantní poměry na Moravě a v Malopolsku. Byla to tolerance jak zčásti právně zakotvená, tak i v širší míře faktická. Jejím indikátorem může být především postoj k některým radikálním reformačním směrům či skupinám. Jde především o toleranci vůči zwingliánsky orientovaným habrovanským a vůči novokřtěneckým komunitám na Moravě či o toleranci k antitrinitářským skupinám v Polsku, jež sice zůstaly mimo sandoměřskou dohodu (1570), přece však byly fakticky trpěny.<sup>31)</sup>

Josef Macek ukazuje, že tato tolerance byla doprovázena i jevy náboženské nesnášenlivosti, přece však (alespoň v období 1471–1526, o kterém mluví) převážila. Uvažuje na jedné straně její ryze pragmatické důvody (byla vynucena faktickými okolnostmi). Případy „náboženské snášenlivosti nebyly zpravidla doprovázeny žádnými obecnými úvahami o nezbytnosti tolerance. Byly přesto výrazem niterného individuálního přesvědčení, že není nutné zatracovat přátele, sousedy a známé jen proto, že sdílejí křesťanskou víru jiné náboženské instituce. Jsou to zkrátka doklady praktické snášenlivosti, vynucené poměry.“ Na druhé straně však uvádí i příklady explicitní tolerance. Jde jednak kupříkladu o tolerantní politiku Konráda a Johanky z Krajku na Mladé Boleslavi, jednak třeba o smýšlení Prokopa Ryšavého z Jindřichova Hradce. „Dokonce i ve slavném spisu Johna Locka“ – soudí Macek – „vydaném anonymně v Nizozemí v roce 1689 pod názvem *Epistola de tolerantia*, se ozvou myšlenky, jež formuloval Prokop Ryšavý a česká reformace. John Locke klade důraz na svědomí (u Prokopa je to „svobodný soud“), odmítá násilnou perzekuci kacířů a požaduje důsledné oddělení moci světské od náboženství (v kutnohorském náboženském míru je obdobně znemožněno vrchnostem předpisovat poddaným víru.“<sup>32)</sup>

Uvážíme-li, že o rozhodujícím modernizačně-restrukturujícím zlomu, spojeném s urbanizací a industrializací, lze v evropském kontextu hovořit od druhé poloviny 18. a v českých zemích od 19. století<sup>33)</sup> a že teprve tento zlom by znamenal výrazné přeskupení a diferenciaci sociálních funkcí, jsou pak uvedené příklady náboženské tolerance důvodem k určité obezřetnosti vůči svrchu uvedeným tezím o rozhodující roli náboženské jednoty pro soudržnost tradiční společnosti.

Bylo by možné namítnout, že zatímco na zemských úrovních se prosazovala tolerance, docházelo v souvislosti s praxí jednotlivých vrchností, které ve druhé polovině 16. století začaly pro svá panství vydávat církevní řády (nejstarší známý pochází z roku 1558 pro moravské statky Viléma z Pernštejna), někdy i přímo konfese (nejstarší známá prostějovko-uherskobrodská z roku 1566), postupně ke konfesijní homogenizaci některých dominií. Bylo by to i v logice jakési vícevrstevnaté intenzifikace moci (panství), o níž na úrovni států, vrchností i jednotlivých domů mluví pro raný novověk Richard van Dülmen. Bylo by to i v souzvuku s již předbělohorským, postupným posilováním právní vázanosti poddaných k vrchnostem a s uzavíráním jednotlivých panství vůči zásahům zeměpanské moci. František Hrubý tuto praxi některých vrchností vykládá jako snahu přenést luterský model zemských církví (*Landeskirche*) z říšských poměrů, kde působil na úrovni jednotlivých knížectví, na Moravu, do roviny jednotlivých panství. Přesto však platí, že poddaní měli v Čechách Rudolfovým Majestátem z roku 1609 zajištěnou možnost volby mezi katolictvím a Českou, resp. Augsburskou konfesí nezávisle na svých vrchnostech a tato volba, přes narůstající počet projevů intolerance od přelomu 16. a 17. století, byla patrně namnoze skutečností. Obdobně tomu bylo podle Hrubého a Hrejsy i na Moravě. Nadto historické výzkumy pro 15.–18. století ukazují, že výjimkou nebyla ani konfesijní heterogenita v rámci rodiny/domácnosti či přímo uvnitř manželského páru.<sup>34)</sup> Přikloníme-li se k tezi vyslovené kupříkladu Peterem Laslettem, že zdrojem stability tradiční (předindustriální a protoindustriální) společnosti bylo, že se v ní v rámci rodin/domácností překrývaly, a tím i zdvojovaly svazky příbuzenské a v užším smyslu rodinné se zaměstnaneckými a že moderní společnost stabilitu ztratila právě v důsledku disociace rodiny a podniku,<sup>35)</sup> musíme dodat, že ona soudržnost tradiční rodiny (domácnosti, domu) nutně nevyžadovala náboženskou homogenitu.

Dalším původním předpokladem, jenž souvisí s durkheimovskou kategorií kolektivních reprezentací, která sehrála významnou roli při

utváření metod školy *Annales*, bylo původní přesvědčení, že středověkou či raně novověkou společností významnou měrou jednotila její *mentalita*. Vývoj dějin mentalit však poměrně brzy vedl k opuštění představy o jednotné mentalitě. Přispěla k tomu mimo jiné mediévistická badání. Pokud v této souvislosti přihlédneme k české mediévistice, nalezneme kupříkladu u Františka Šmahela či Josefa Macka souhrnnější vyhodnocení jednotlivých badání, která ukazují, že pro předhusitskou a husitskou dobu, ale ještě i pro 15. a 16. století musíme počítat v náboženských otázkách s poměrně velkou názorovou heterogenitou, odlišující *literati* a *illiterati*, kleriky, poučené laiky a lid, neboť shledáváme „některé rysy laické zbožnosti s prvky pověrečného či přímo magického rázu“.<sup>36)</sup>

„Náboženství jako systém chápání a výkladu světa“ – soudí Josef Macek – „i jako symbolická akce se v jagellonském věku ještě nestalo silou, která by do hloubky a plně opanovala duchovní život, myšlení a cítění všech společenských tříd a vrstev. Christianizace postupovala dál a lopotně zdolávala překážky. Křesťanská víra stále ještě nebyla náboženstvím plně poznaným, uvědoměným, smí-li se to tak vyjádřit, nýbrž především souborem vnějších akcí, symbolů a gest.“ Důvody této ještě nedokončené christianizace vidí jednak v propojování a soupeření víry s magií, pověrou, čarodějnictvím a strachem, jednak ale také v „praktické racionalitě“. Míni jí „souhrn poznávacích způsobů a poznatků, jež lidem dodávala smysly ověřitelná zkušenost. Praktická racionalita se uplatňovala především v ekonomice, ve finančnictví, v kupectví, v počtářství, v hornickém podnikání, v mořeplavbě, ale i v politickém životě“. Částečně tím Macek navazuje na svoji „sociálně psychologickou typologii šlechty“ jagellonské doby.<sup>37)</sup>

K podobným závěrům o názorové různorodosti v rámci společností a epoch dochází i velmi bohatá literatura, jež se věnuje poměru mezi elitní a lidovou kulturou v raném novověku (16.–18. století). Z této rozsáhlé produkce uvádím jako příklad rozlišení tří „rituálových systémů“, které nastiňují Lydia Petráňová a Josef Petráň. Jde o systém „magický kosmologicko-přírodní“, „církevněnáboženský“ a „sociálnědistinktivní“.<sup>38)</sup> Jsou to jednotlivé symbolické systémy či diskurzivní vrstvy. Jednající dějinní aktéři jsou interpretováni tak, že se nemusejí pohybovat výlučně pouze v jednom systému či jedné vrstvě, právě naopak. Dějepis náboženských a kulturní dějin počítá s „bikulturností“ aktérů (Peter Burke) či s jejich *patchwork-identity* (Hubert Knoblauch). Ostatně již

starší literatura uvažovala o tom, že jednající individuuum v sobě propojuje různé „okruhy“, jež se vytvářejí okolo jednotlivých idejí, resp. „kulturních hodnot“ (Ernst Troeltsch).<sup>39)</sup>

Dějepisná bádání však zároveň ukazují, že v raném novověku (na rozdíl od středověku) začalo docházet k tlaku elitní kultury na kulturu lidovou. Cílem tohoto tlaku bylo vnutit lidové kultuře určité formy myšlení a způsoby chování. Historické vědy se v tomto bodě setkaly s významnou historicko-sociologickou civilizační teorií Norberta Eliase. Někteří autoři, za všechny uvádím jako příklad Richarda van Dülmena, poukazují na to, že disciplinující nátlak nebyl tak úzce spojen s monopolem státní moci, jak se domníval Elias, nýbrž že lze prokázat i podobné úsilí vrchností, městských rad či církví. Mluví se tak o „zcírkevňování“ lidové kultury.<sup>40)</sup> Tento koncept se pak prostupuje s teorií procesu (prv) „konfesionalizace“. Za tu se označuje úsilí katolické a protestantských církví, zejména v období 1525–1648, aby veškerý život laiků byl prostoupen nejen náboženskými, ale přímo konfesijními postoji<sup>41)</sup> či snaha o vytvoření svěbytných „konfesijních kultur“.<sup>42)</sup> Některé české a moravské vrchnostenské náboženské řády z druhé poloviny 16. a počátku 17. století by pak bylo možné pokládat za příklady těchto konfesionalizačních a disciplinačních snah.<sup>43)</sup>

Přijmeme-li, že proces konfesionalizace byl úspěšný (o čemž se diskutuje, ani ne tak pokud jde o sám tento proces coby vykazatelný v rámci určité „řady“ vybraných normativních textů, nýbrž spíše co do míry jeho zduar a co do intenzity, s níž zasáhl do jednotlivých rovin socio-kulturní skutečnosti),<sup>44)</sup> přivádí nás to k hypotéze, jež je v určitém napětí s durkheimovskými laděnými tezemi o roli náboženství pro kohezi tradiční společnosti. Nabízí se totiž možnost říci, že míra náboženské (konfesijní) homogenity v latinsko-křesťanské evropské tradiční společnosti během středověku a raného novověku spíše narůstala. Mohla tedy soudržnost evropské středověké společnosti skutečně zajišťovat společně sdílenou úctu k posvátným věcem a praktikám? Pravda, alespoň pokud jde o christianizované elity, můžeme od počátků středověku spatřovat jak na jedné straně snahy o určitou sakralizaci králů či nacházíme postavy králů, resp. knížat-světců, tak ale i na druhé straně snahy o dualitu světské a duchovní (stejně jako i zeměpanské a stavovské) moci, tj. – řečeno terminologií Maxe Webera – jak snahy o vzájemné prostupování „politického“ a „hierokratického svazku“, tak snahy o jejich oddělování s tím, že převahy nabyly dualistický, politický

a hierokratický svazek rozlišující princip.<sup>45)</sup> Naopak právě prostupování politického a hierokratického svazku bylo – snad s výjimkou Kalvínových teokratických ambicí v Ženevě – většinou rysem lidového chiliasmu, jenž byl nejen radikální nejen věroučně, ale i sociálně. To se často projevovalo tím, že odmítal legitimnost stávajícího sociálního řádu. Příkladem je chiliasmus či adventismus doby husitského Tábora, chiliasmus stoupců Tomáše Müntzera, povaha münsterské komuny či chiliasmus a náboženský radikalismus českého sektářství a blouznivectví 18. a 19. století.<sup>46)</sup>

Viděli jsme tedy, že historiografie může již jen pouhou „sekundární empiričností“ poskytnout prostředky k produktivní korekci některých teorií sociologie včetně sociologie náboženství. V souvislosti s funkcí teorií v historických vědách, kterou Kocka pojmenovává jako přenášení významů (z dnešní doby a dnešního jazyka do minulosti), je však nutné mít na zřeteli otázku, nakolik jsou pojmy, s nimiž při tom zacházíme, jako kupříkladu je „náboženství“, „víra“, „náboženská“ či „konfesijní homogenita“, resp. „heterogenita“, „tolerance“, „osobní identita“ a mnohé další, opravdu teoretickými konstrukty, nebo jen termíny ze slovníku, sloužícího k (ideologické) sebeidentifikaci modernity. Jinak řečeno, můžeme se Rüsénovou terminologií ptát, zda k těmto pojmům, resp. ke specifickým socio-kulturním entitám, které označují, máme patřičné „historické teorie“ jejich dějinné proměny. Střetnutí velkých teorií sociologie náboženství s postupy historické antropologie či New Cultural History ukázalo, jak je svrchu naznačeno, že tomu tak ne vždy bylo a je.

Sekundárně-empirické posuzování tezí a teorií sociologie náboženství je však značnou měrou vázáno na redukci náboženství na pouhé instituce v jejich mocensko-právním rozměru. Značný sociální či dějinný celek, k němuž jsou při tom vztahovány náboženské charakteristiky, je zároveň konstruován – jinak tomu ani nemůže být – vytvářením „narace“ či sestavováním „obrazu“. Přijmeme-li kritiku tohoto postupu a – s Foucaultem či Chartierem – necháme rozplynout „totalitu“ na jednotlivé „rovnocenné historické objekty“, popř. pod vlivem teorií o paralelních evolucích jednotlivých systémů opustíme představu jednotící dějinné „kontinuity“ a „kauzality“ a budeme pojednávat jen jednotlivé „řady“ v jejich možných korelacích, ukáže se potřeba uznat „kulturní konstruovanost“ toho, co je „náboženské“. Zároveň se vyjeví i nutnost neustálé kombinace konstrukce „náboženského“

v rámci logicko-metodologického pojetí kultury (tj. konstrukce, kterou provádí, vědomě či nereflektovaně, badatel z hlediska své kultury) se socio-kulturní konstrukcí „náboženského“ v rámci „materiální kultury“ (ve Weberově slova smyslu, tj. tak, jak je konstruoval aktér). Otázky, co je vlastně náboženský vývoj, či co vlastně bylo v evropské kultuře odkouzleno, nabydou nového významu.

#### NÁBOŽENSKÁ NEBO SOCIÁLNÍ HNUTÍ? LATENTNÍ A IDEOLOGICKÉ FUNKCE NÁBOŽENSTVÍ V DĚJINÁCH?

Citlivým tématem, jež se ukazuje při stycích (historické) sociologie náboženství s historickými vědami a k jehož řešení namnoze již nepostačuje prostý odkaz k sekundární empiričnosti historiografické literatury, je charakter jednotlivých dějinných událostí a hnutí co do jejich „pravé“, „skutečné“ povahy či „podstaty“. Zejména vychází-li se z Marxova, Durkheimova či funkcionalistického pojetí náboženství, nabízí se možnost interpretovat konkrétní náboženské projevy či texty jako ideologická vyjádření „ne-náboženských“ zájmů<sup>47)</sup> či jako momenty, kdy náboženství plní nejen své „manifestní“, ale i „latentní funkce“. Bylo by chybou očekávat od historické vědy, že může jakkoli „empiricky“ pro konkrétní situace bezpečně rozhodnout, *zda lze či nelze* určité náboženské obsahy vyložit jako *funkci* či *ideologickou artikulaci* (domněle hlubších či substancionálně pojatých) socio-ekonomických vztahů, popř. náboženské obsahy chápat jako *symptom* obecného stavu společnosti (například krize feudalismu), kultury (například rozpad tradičního symbolického systému) či „ducha doby“ nebo „mentality“. Historik se vždy věnuje jak explicitní, tak implicitní rovině pramene. To, jaké latentní obsahy bude historik za či pod prameny předpokládat (a bude tudíž předpokládat, že by v pramenech mohly být implicitně obsažené jejich stopy), nezáleží ani tak na povaze pramenů samotných (na jejich explicitním obsahu), ale na historikově teorii „možné historie“, jak s odkazem na Kosellecka upozorňuje Zdeněk Vašíček.<sup>48)</sup>

Volba hledisek, z nichž budem v rámci teorie možné historie studovat určitou situaci, jež je pramenně artikulována jako náboženská,<sup>49)</sup> není (nutně) pramenného původu, a nelze o ní tedy „empiricko-historicky“ rozhodnout. Zvlášť přijmeme-li model socio-kulturní skutečnosti jako „heterogenního kontinua“, jak jej s odkazem na Maxe

Webera pojmenovává Jürgen Kocka, budeme muset uznat, že nelze oprávněnost našich badatelských hledisek jakkoli zdůvodnit odkazem na jejich (údajnou) objektivní nutnost, s níž by měla vyplývat ze samotného dějinného procesu. Odvoditelnost objektivní správnosti výchozích badatelských kritérií by naopak připouštěl model skutečnosti jako „strukturované totality“, který Kocka pojednává s odkazem na Marxe.<sup>50)</sup> V rámci modelu „strukturované totality“ je oprávněné (či oprávněnější) chtít náboženské projevy interpretovat jako implicitní vyjádření ne-náboženských zájmů, postojů či vztahů. V rámci modelu „heterogenního kontinua“ (k němuž se přikláním) je nutné uznat paralelnost možných výkladů v závislosti na arbitrárnosti výchozích hledisek.

Nezáleží tak (alespoň ve většině případů) na vlastní povaze pramených zpráv, nýbrž spíše na individuální volbě badatele či rázu určité dějepisné školy, na tom, jakou měrou tenduje k historickým vědám, zda upřednostňuje synchronní či diachronní analýzu a kontextualizaci atd., zda bude určitý jev (děj, událost, hnutí) interpretovat jako náboženský, nebo jako pouze nábožensky artikulovaný, zda bude dávat prioritu vlastním náboženským faktorům nebo například hospodářským a sociálním faktorům, které uváděly určité náboženské hnutí v chod.<sup>51)</sup> Můžeme se kupříkladu setkat jak se snahou interpretovat nábožensky motivovaná proroctví v rámci dobových kulturních kategorií, tak s tvrzením (v souvislosti s Komenským), „že tolik vysmívané revelace nelze odbýt jako projev zaslepené náboženské naivity, nad kterou mohou kultivovaní vzdělanci jen s přezíravým úsměvem pokrčit rameny, ale že revelace jsou především dobovým nástrojem politického tlaku, jež Komenský vyvíjel na mocnosti své doby“.<sup>52)</sup>

Netvrdím však, že o náboženské povaze jevu nelze nikdy rozhodnout a že nám prameny nemohou být nijak nápomocny. Nalezneme jak příklady prací, které chtěly jako náboženské interpretovat selská povstání v Čechách z roku 1680 a zejména 1775 (Antonín Rezek), o kterých pozdější podrobnější pramenný výzkum ukázal, že náboženské motivy v nich nebyly, nebo byly jen velmi podružné. Právě tak lze uvést příklad opačný. O opočenském povstání z roku 1732 lze celkem s jistotou mluvit jako o hnutí prioritně, ne-li výlučně náboženském (Ivo Kořán, Petr Šorm). Konečně máme i taková hnutí, v jejichž programech se explicitně doplňují požadavky náboženské a světské. Příkladem mohou být ohlasy německé selské války roku 1525 v Tyrolsku (jež interpretoval Josef Macek) či v českých zemích (jak ukazuje Eduard Maur).<sup>53)</sup>

Nejrozsáhlejší diskuse o tom, zda určité dění je *hnutím náboženským* nebo *sociálním*, či dokonce *národním*, se v českém dějepisectví týkaly a týkají husitství. Nechci zde ani tuto otázku řešit, ani podávat třeba jen náznak přehledu husitologických bádání. Mám pouze v úmyslu na několika příkladech naznačit, jak se v dějepisectví proměňovaly metody uplatněné při řešení této otázky, a jak se tudíž vytvářely a proměňovaly možné styčné plochy historických věd a sociologie náboženství.

Příkladem starších snah o interpretaci husitství jako (také) sociálního hnutí, mohou být debaty, jež se zčásti prostupovaly se „sporem o smysl českých dějin“ a které se pojily k otázce „demokratičnosti“ husitství. Pokud by se, viděno optikou 20. a 30. let 20. století, doložila jeho „demokratičnost“, bylo by možné o husitství uvažovat jako o nábožensky artikulovaném pokusu o změnu sociálního řádu, resp. prvopočátku této změny, jenž by startoval dějinný proces, zakládající dnešek. V těchto debatách však bylo problémem, že sám termín „demokracie“, „demokratičnost“ byl užíván nevymezeně a jednotliví diskutující se v jeho implicitním pojetí mnohokrát navzájem mýjeli.

Příkladem může být Pekařova reakce z 20. let na Troeltschovo hodnocení husitství. Josef Pekař namítá Troeltschovi, „že poznání Táboara skutečného viní thesi o táboarské demokracii z omylu“. Vychází při tom z rozboru pramenných textů, prostředkujících táboarské učení, a to s jasným akcentem na jejich explicitní sdělení, jež ukazuje, že v nich není nijaká stopa „demokratického vědomí“. Co se týče období prvotní táboarské obce, „jde o asketický komunismus z lásky křesťanské, opírající se o biblickou zprávu o prvotní církvi“. Dále soudí, že „duch, jenž k nám mluví“ z táboarského učení, „nemyslí patrně na to, jak by své opravné touhy smířil s dosavadním řádem světa, nýbrž je to duch naplněný více nebo méně nadějí převratné proměny. Všude však pozorujeme, že „ty myšlenky převratu spojeny jsou s vírou, že Kristus sám podle zaslíbení svého povede tu velkou osvobozující revoluci: Všechny jsou vybudovány výhradně na Písmě a i konkrétní představy jejich o nové budoucnosti drží se slov a obrazů Písma.“<sup>54</sup>) Pro pozdější dobu lze pak doložit, že se i táboarské písemnosti vrací k stavovskému dělení společnosti. Nejedná se tedy nikde „o racionální požadavky změn sociálních, hospodářských nebo politických“<sup>55</sup>)

Pekařova interpretace je silně ovlivněna základní snahou gollovského dějepisu o synchronní kontextualizaci jevů. Ta se však nedělala analyticky, nýbrž spíše rétorickým odkazem na „ducha (gotické) doby“.

Ernst Troeltsch přistupuje k diachronní kontextualizaci. Odmítá sice představu obecného jednotícího dějinného procesu, která by umožňovala veškeré historické projevy náboženského myšlení interpretovat jako „přípravné stupně k absolutnu“. Tematizuje však procesualitu proměny jednotlivých idejí. To mu umožňuje shledávat ve starších vrstvách náboženského myšlení implicitně přítomné rysy, které nabývají na významu teprve tehdy, čteme-li je se znalostí pozdějšího vývoje. Jeho hodnocení české reformace je zapotřebí číst s ohledem na tuto jeho metodu a v kontextu celého díla. „Demokratičnost“ navíc nevztahuje Troeltsch, na rozdíl od Pekaře, k politickému systému či explicitnímu politickému programu, nýbrž k otázce postavení individua a jeho svědomí v rámci náboženských institucí. V táboritství shledává projev „křesťanského přirozeného práva demokratické svobody a rovnosti“ a smysl pro působení „evangelijního Božího zákona, tj. evangelijního individualismu“. Spatřuje to v právu, které má každý laik, posoudit, co je Boží zákon a co mu odpovídá, v tom, že v táboarském učení ustupuje do pozadí institucionální pojetí církve a náprava je svěřena do rukou obce božích bojovníků (nikoli knížat a pánů).<sup>56</sup>)

Pro nás může být zajímavé to, že s Pekařem vstoupil do sporu mj. o „demokratičnost“ husitství Jan Slavík. „Demokratičnost“, resp. „demokratičnosti“ mínil opět něco jiného než Pekař či než Troeltsch. Spojoval ji s větším podílem nižších stavů (zejména měst) na moci. V tomto duchu hodnotí i lipanskou porážku táboarsko-sirotčích vojsk v duchu Masarykova, ve sporu o smysl českých dějin diskutovaného tvrzení, že „u Lipan padla demokracie česká“. Ani Slavík, stejně jako Troeltsch, na rozdíl od Pekaře nehledá v pramenech explicitně přítomné moderní demokratické politické myšlení. Slavíkova práce je pro nás zde významná také (ne-li především) s ohledem na svůj podtitul: *Studie historicko-sociologická*. Tím, co obsahuje, navíc naplňuje svrchu uvedenou Kruseho charakteristiku „historické sociologie“ jako snahy teoreticky vysvětlit dějinnou změnu. Slavík vykládá proměnu české společnosti během 15. století pomocí teorie sociální revoluce coby teorie dějinného sociálního procesu, zčásti inspirovan Maxem Weberem, zčásti Karlem Marxem a dalšími teoretiky. Slavík se tak dostává k závěru, jenž se pro další autory stal předmětem četných úvah a diskusí: „Jestliže se tedy mluví o revoluci husitské jako o hnutí náboženském, třeba si uvědomit, že v podstatě jde o sociální revoluci zdůvodněnou nábožensky.“ V tomto smyslu ukazuje, jak se v Husově učení mimo jiné objevuje sociální problematika, snaží se



v duchu analogie s jinými revolucemi identifikovat předrevoluční sociální krizi. Ta mu však nesplývá jen s ekonomickou rovinou existence. „Krise zemanstva“ pro něj nespočívá v chudnutí kvůli zadluženosti, ale v tom, že zadlužování u měšťanů vyvolávalo u nižší šlechty, která si za vlády Václava IV. zvykla na vyšší životní nároky, „psychologickou bídu“. Po rozboru průběhu husitství konstatuje, že u Lipan zvítězila „reakce“, což lze vyvodit z analogie s jinými revolucemi.<sup>57)</sup> „Sociální revolucí“ Slavík nechápe jako Weberův ideální typ (odpovídalo by pojetí skutečnosti jako „heterogenní kontinuity“), ale jako Marxův vnitřně zákonitý dějinný proces (skutečnosti jako „strukturovaná totalita“). V rámci toho je náboženství chápáno jako ideologie, jeho latentní funkcí je artikulovat sociální konflikt. K Slavíkovu pojetí se nedavno vrátil Alexander Patschovsky.<sup>58)</sup>

Vrátíme-li se k teorii dějepisu a náboženství, můžeme si klást otázku, nakolik je zde přítomná určitá teorie, ať již „historická“ (v Rüsenevě smyslu) či umožňující kauzálně-analytický výklad (ve smyslu prvé Kockou uváděné funkce teorií, popřípadě ve smyslu Rüsena „nomologického vysvětlení“). Čím méně se na těchto výkladech bude podílet alespoň implicitní teorie (například teorie procesu postupné artikulace přirozeného páva, spojené se zrozením moderního pojetí individua; teorie revolučního cyklu; teoreticky propracovaný koncept „demokracie“), tím méně tedy půjde o pouhá „narrativní vysvětlení“. Pro posouzení vzájemného vztahu dějepisců a sociologie náboženství je zároveň dobré zmínit, že Pekař i Slavík se vlastně obejdou bez jakékoli teorie náboženství samotného.

Otázkou z hlediska sociologie zajímavou je postavení a funkce církve, resp. náboženství v rámci socio-kulturního pole (prostoru) v době před vypuknutím husitského hnutí. Jiří Kejř píše kupříkladu o „krizi církevního systému“, kterou dokládá odkazem na obsah vizitačních protokolů pro pražské arcijáhensví z let 1379–1382. „Čteme o sobecké hrabivosti i o nepředstavitelné bídě, o mravním úpadku i o nízké úrovni vzdělání. Jak také mohli duchovně vést lid ti, kdo se opijeli, nežízne oddávali hře v kostky, měli nemanželské děti se svými hospodyněmi, nedodržovali základní kněžské povinnosti a neměli ani předepsané knihy pro výkon svého úřadu.“<sup>59)</sup> Souzní to se staršími rozbory Chelčického kritiky té části kněží, kteří jsou neřádní.<sup>60)</sup> „Na jedné straně nahromaděné bohatství, na druhé rozvrat – takový byl obraz církve, který vystoupil před zraky věřících. Vytvářela se výbušná situace, která během

let dozrála v otevřený odpor.“ Kejřův kvalitativní rozbor, opřený o dobová pramenná svědectví, vede k závěrům, jež by šly terminologií Ernsta Troeltsche pojmenovat tak, že církev přestávala plnit roli, která jí náležela s ohledem na učení o „dvojstupňové morálce“.<sup>61)</sup> Svoji povahou to ale je součástí konstrukce „zápletky“ či součástí „narrativního vysvětlení“.

Kvalitativní rozbor pramenů, zacházíme-li s nimi jako se „svědky“ dobových postojů, nám může ukázat mnohé cenné skutečnosti. Přece však dějiny mentalit a dějiny řad šly z velké části cestou kvantifikujícího uchopení stop minulé socio-kulturní skutečnosti. S prameny se tak v rámci „archeologizace historie“ začalo zacházet (také) jako s „indikátory“. Lze namítnout, že se přitom rezignovalo na intencionalitu socio-kulturních jevů a na dobové (aktérské) konstruování „objektů“. Není to však námitka zcela přesná, jak o tom bylo pojednáno již svrchu při referování debat Rogera Chartiera s Robertem Darntonem. A navíc platí, že většina badatelů reflektuje rozdíl v zacházení s prameny jako se „svědky“ a jako s „indikátory“ a tyto postupy užívá komplementárně. V tomto ohledu jsou zde pro nás významné především studie Františka Šmahela, jenž vyjadřuje situaci církve ve společnosti pomocí kvantifikovatelných „indikátorů“: hustota farní sítě a sítě dalších církevních institucí, s tím související počet obyvatel připadajících odhadem na jednoho duchovního, a z toho odhaduje, jakou roční finanční zátěž v rámci určitého regionu představovaly platy odcházející církevními institucím. Na základě toho usuzuje: „Hustotou svých institucí a počtem duchovenstva pražská předhusitská arcidiecéze dosáhla maxima v celé své historii. Obojí vzhledem k počtu obyvatel přesahovalo ekonomickou únosnost českých zemí a míru jejich potřeb.“ Tuto zátěž obyvatelstva pak považuje za „jeden z kořenů sociální otázky v kraji“. Podobně zachycuje i jevy, které mohou být považovány za symptomy dobových skupinových mentalit. Jde například o zbožné odkazy, které lze chápat jak jako projev osobní zbožnosti, tak sociální prestiže, ale i jako symptom sociální situace odkazujících i jako svědectví neustálého přelévání majetku do církevních rukou.<sup>62)</sup>

Propojení těchto postupů s tradičnějšími rozbory (dobové explicitní kritiky, programy, věrouka apod.) umožňuje nejen navázat na již starší analýzy vazeb předhusitských českých zemí na papežskou kurií a jejich důsledků (Kamil Krofta), ale i komparaci českých poměrů v rámci Evropy či konečně napojení na historicko-demografický výzkum, jenž mimo jiné prokazuje výskyt morové epidemie na jihu Čech relativně krátce

před vypuknutím náboženského hnutí (Eduard Maur). Šmahel dále klade husitské hnutí do kontextu politických a opravných či revolučních hnutí, či je situuje v rámci debat o krizi feudalismu/středověku. Tato komparativní kontextualizace, v níž alespoň pokud jde o městské cechovní revoluce, má Šmahel předchůdce v Bedřichu Mendlovi, může poukázat na to, že v rámci husitské revoluce jsou pojednávány některé problémy, které mají obecnější rozměr a obdoby jinde v Evropě. To by mohlo podpořit některá tvrzení, která chtějí alespoň *určité* prvky husitského reformního programu prohlásit za náboženskou artikulaci sociálních požadavků. Zároveň však podrobný rozbor předhusitských „sociálních poměrů“ v tábořském mikroregionu ukazuje, že o předhusitské krizi nelze usuzovat tak jednoznačně a schematicky, jak to činila starší literatura (Jan Slavík, Josef Macek). Nelze kupříkladu jednoznačně mluvit o chudnutí drobné šlechty jako celé sociální skupiny ani o dramatickém zhoršování postavení poddaných. To budiž zase varováním před tím, aby se určité nábožensko-reformní postoje vázaly právě k určitým sociálním skupinám a dovozovaly z povahy proměny jejich sociálního postavení.<sup>63)</sup>

### KVAZI-NÁBOŽENSKÉ JEVY

Vzhledem k výše uvedeným charakteristikám náboženství (například existenciální vazba ke Smyslu a Základu; vztah k transcendentnu) nabízí sociologie náboženství (podobně jako sociální a kulturní antropologie či religionistika) dějepisectví možnost pojednat některé jevy jako – řekněme – „kvazi-náboženské“. Je přitom možné navázat na Giddensem tlumočené Durkheimovo stanovisko, že náboženství má své místo i v moderních, třebaž na prvý pohled sekularizovaných společnostech. Ty „musejí upevňovat svoji soudržnost v rituálech, jež potvrzují jejich hodnoty; lze proto očekávat, že se objeví nové ceremoniální aktivity, jež ty dosavadní nahradí“. Durkheim měl podle Giddense na mysli „oslavu humanistických a politických hodnot“.<sup>64)</sup> „Kvazi-náboženské“ jevy však nemusíme vymezovat pouze cestou durkheimovského důrazu na provozování (vnějšně pozorovatelných) rituálů a užívání symbolů v rámci kvazi-náboženských ceremoniálů. I u Maxe Webera bychom našli opory pro to, abychom vazby k nejvyšším a posledním hodnotám v „subjektivně míněných smyslech“ individuálních

sociálních jednání pojali jako „kvazi-náboženské“ motivy těchto jednání, a to i tehdy, když by je aktér sám v kategoriích jeho kultury jako náboženské nepojmenovával. Vykazují totiž rysy „hodnotově-racionálního jednání“ s vazbou na hodnoty, jež jsou žity jako transcendentní<sup>65)</sup> a jako zdroj Smyslu a Základu.

Dějepisci jsou při svých bádáních většinou prvotně orientováni na terminologii, kterou jim poskytují prameny. Proto patrně nejeví takový zájem o možnost porozumět některým jevům jako „kvazi-náboženským“. Nechci zde tuto otázku podrobně rozvíjet. Upozorním jen na dva příklady, kdy se – hypoteticky – možnost této interpretace nabízí. Jedním mohou být kupříkladu osvěcenské zednářské lóže. Mají své symboly i rituály (tím by naplňovaly vnější znaky, jež jsou akcentovány v durkheimovském přístupu) a jejich členové svá jednání váží k hodnotám, které chápou jako transcendentní (to by vyhovovalo weberovskému pohledu).<sup>66)</sup> Ostatně stran obecnějších „kvazi-náboženských“ rysů osvěcensví odkazují na níže uvedený výklad Daniely Tinkové o záměně desatera za princip sociální užitečnosti.

Jiným příkladem „kvazi-náboženských“ jevů by alespoň v některých svých rysech mohly být (modení) národy, jejich instituce, národní hnutí se svými symboly, rituály i možnou hodnotovou vazbou příslušníků národa k nim. V širším evropském rámci upozorňuje kupříkladu Hagen Schulze na to, že liberalistický a k rovnosti národů tendující „nacionalismus *risorgimento*“ byl v poslední čtvrtině 19. století nahrazen „integrálním nacionalismem“. Ten kladl národ jako „absolutní hodnotu“ a mohl někdy vyústit až v nacionální sobectví, v rasistických podobách spojené se sociálním darwinismem.<sup>67)</sup> Ponecháme-li stranou (na tomto místě jak z pohledu historických věd, tak z pohledu sociologie náboženství nepatřičně) etické hodnocení integrálního nacionalismu, můžeme jej, právě díky absolutizaci národních hodnot, jež aktérům umožňuje prožívat vazbu k transcendentně vnímanému Smyslu a Základu, považovat za svého druhu „kvazi-náboženský“ jev.

Ostatně i ve vztahu k českému národnímu hnutí není bez zajímavosti, že právě v době, kdy vstoupilo do fáze C masového hnutí (dle typologie Miroslava Hrocha),<sup>68)</sup> zaznamenáváme proměnu v povaze zbožnosti. Pro dobu zhruba 1850–1880 lze totiž mluvit o „vytlačení křesťanství a konkrétně katolicismu na okraj, o jeho zahnání do „katolického gheta““ (Martin C. Putna).<sup>69)</sup> Nový zájem o náboženství v 90. letech 19. století měl pak již poměrně neortodoxní ráz. Ryze hypoteticky se tak lze

prát, zda by nešlo mluvit o záměně původního „náboženství“ za „kvazi-náboženství“ a o následné snaze některých intelektuálů vymanit se z tohoto „kvazi-náboženství“ návratem k původní náboženské víře, avšak v duchu liberalismu a kulturního vývoje již v nedogmatických podobách. Zároveň platí, že některé „náboženské“ jevy mohou mít i své „ne-náboženské“ motivy. Příkladem budiž přeskupování konfesionalního složení obyvatel českých zemí, kupříkladu vznik starokatolického hnutí může mít své národně politické (paralela hnutí *Los von Rom* s *Kulturkampfem* v Německu) i liberalistické (nepřijatelnost dogmatu o papežské neomylnosti) souvislosti.<sup>70)</sup> Proměňování národního hnutí v „kvazi-náboženské“ by bylo sledovatelné i po vnější stránce, kupříkladu přebírání prvků církevních festivit.<sup>71)</sup> I zde, stejně jako v předchozí kapitole, bude platit, že o tom, zda bude nějaký jev interpretován jako „kvazi-náboženský“, rozhodují spíše hlediska, která si badatel zvolí jako výchozí než vlastní „historicko-empirický“ materiál. Přesto se lze domnívat, že pokus „čist“ některé jevy jako „kvazi-náboženské“ nám nabízí možnost interpretativně jim porozumět novým způsobem. Uvážíme-li, kolik uskupení a politických stran v českém prostředí alespoň v některých fázích svého vývoje vykazovalo ráz jakýchsi „kvazi-církví“ či „kvazi-sekt“, bude nám třeba lépe srozumitelné, proč se zde tak často setkáváme s „nahrazováním teorie ideologiemi, nebo dokonce jen politickými doktrínami“.<sup>72)</sup>

Viděli jsme, že jakmile jde o to rozhodnout, jakou povahu mělo to které hnutí, nevystačíme si již s prostou „sekundární empirií“ (jako v případě náboženské homogenity či heterogenity), nýbrž se nápadně ukáže to, co Kocka označuje jako třetí funkci teorií v historické vědě. Zároveň se i nápadně ukazuje, jak oproti původnímu narativisticko-rétorickému zacházení s kategoriemi typu „ducha doby“ přináší novější dějepis způsobilost odlišovat od sebe dílčí vývojové procesy (značnou měrou díky druhé, klasifikační funkci teorií). V tom by bylo možné vidět paralely s Luhmannovým pojednáváním souběžných evolucionárních autopoietických systémů. Významnějšími však patrně pro tuto proměnu dějepisectví byly kritiky kategorií „kontinuita“, „kauzalita“ a „totalita“. Nenalezli jsme, jak se ale dalo očekávat, ani mnoho pokusů o nomologické výklady (v Rüsénově smyslu) či o uplatnění striktně kuazálně-analytické funkce teorií (prvá Kockou uváděná funkce; příkladem mohou být některé neideologické interpretace souvislostí husitství s krizí feudalismu). Z podrobněji uváděných příkladů by snad jen

Slavíkuv výklad husitství v logice revolučního procesu naplňoval znaky „nomologického vysvětlení“. Šlo by to tvrdit i z hlediska Rüsénova pojetí rozdílu mezi výkladovou funkcí „nomologické teorie“ a „historické teorie“. Revoluce má sice svoji časovou kvalitu (pojednání časové kvality je právě záležitostí „historických teorií“), avšak probíhala ve Slavíkově pojetí podle určité zákonitosti. Tudíž je jím vysvětlena nomologicky.

Zatím jsme uvažovali o dějepisectví především v podobě svrchu pojmenovaného prvního způsobu odpovídání na postmoderní výzvu. Pro takový směr, představovaný „historickou sociální vědou“ či „dějinami řad“, není příliš těžké nalézt styčné body s historickou sociologií, včetně sociologie náboženství. Otázkou je, co se na možnosti těchto styků změni z hlediska jiných dějepisných směrů a škol.

#### ODKOUZLENÍ SVĚTA, ŘÁDY RACIONALITY

Otázky, jejichž položení umožňuje Weberova sociologie náboženství, mají kupříkladu následující podobu: Jak mohou *zcela partikulární* kulturní konstelace, na jejichž charakteru se podstatně podílejí *partikulární*, ba *singulární* náboženská, nábožensko-etická a teologická pojetí světa, napomoci určité kulturní formě, aby se *obecně prosadila*, napomáhat jejímú nároku na univerzálnost a její univerzalizující dynamice?<sup>73)</sup> Klasickým příkladem výsledku takového kladení otázek je Weberova teorie procesu „odkouzlení světa“, vedoucího kromě jiného k moderní racionalitě, západnímu kapitalismu a moderní vědě. Proces odkouzlení se projevuje v náboženské oblasti mimo jiné postupným odmítáním magických prostředků spásy. Zlomové momenty v něm Weber spatřuje v učení starozákonních proroků, v helénské vzdělanosti a v kritickém postoji evropské reformace 16. století vůči katolické koncepci spásy (podrobněji v dalších kapitolách). Metodologicky je třeba teorií procesu „odkouzlení světa“ nazírat jako jednu z vůči sobě paralelních ideálně-typických konstrukcí,<sup>74)</sup> jež souvisí s Weberovým pojetím „objektivit“, které bývá označováno jako „procedurální“.

Otázkou tak je „empirická“ prokazatelnost procesu „odkouzlení světa“. Ta je různá podle toho, chceme-li odkouzlení vykazovat v rámci *určité řady (série)* vybraných jevů (textů, předmětů), *v rámci určitých diskurzů*, které představují vždy jen vybraný námi zvolený segment a zvolenou vrstvu socio-kulturní skutečnosti, či konečně v rámci *celých kultur*

a řádů jejich *racionalit*. Historické vědy by se při tom měly mít na pozoru, aby si uchovaly dostatek analytičnosti a aby, zejména ve třetím případě, pojednávají-li proměnu v rámci povahy celých synchronií, jim ony „řády racionalit“ nesplynuly s rétorickými „kvazi-postavami“. Právě tak jako při zdůraznění spíše diachronní procesuality „odkouzlení světa“ je nutné odlišovat mezi prostou souvislostí vyprávění (Ricoeur by mluvil o „kvazi-zápletkách“, ke kterým se v rámci singulárních kauzalit váží „kvazi-vyprávění“) a (alespoň potencionálně analytickou) teoretickou konstrukcí časové spojitosti, o níž mluví Jörn Rüsen.

Můžeme se ptát, nakolik by šlo teorii „odkouzlení světa“ vztáhnout k českým náboženským dějinám. Zvolíme-li si řadu věroučných textů, které vzešly z české reformace během 15. – 17. či 18. století, nebude zatěžko prokázat v nich *odkouzlení nauky*. Budeme-li sledovat pojetí svátostí, uvidíme, že vedle omezení jejich počtu na křest a večeři Páně byla postupně odmítána starokališnická představa spasitelnosti přijímání pod obojí. Od dob Tábora 20. let 15. století se přes rodící se Jednotu bratrskou a habrovanské postupně prosazuje učení o duchovním a posvátném přijímání těla a krve Páně, které nakonec obsahuje i Česká konfese z roku 1575. Vedle této „odkouzlené“, odmagičtěně lutersko-filipistické koncepce lze najít i radikálnější přiblížení až k ryze symbolickému kalvinistickému pojetí svátostí, a to zejména u Bratří na počátku 17. století.<sup>75)</sup> Pokud si však jako „řadu“, na které chceme „odkouzlení“ ověřovat, zvolíme ikonoklasické jevy, získáme mnohem rozporuplnější obraz. Právě tak nejednoznačně vyzní porovnání odkouzlenosti pojetí svátostí v textech elitní kultury s postojem ke svátostem, jenž by byl zjistitelný v rámci „řad“ vybraných z (nekatolické či evangelické) lidové kultury. K těmto otázkám se vrátím v následující kapitole.

Situace se, metodologicky viděno, značně změnila a zkomplikuje, budeme-li se ptát, řečeno terminologií užívanou Petráňovými, na *sémiotický status* určitého objektu (předmětu či praktiky) co do jeho magičnosti či odkouzlenosti v rámci určitého *celistvého systému* (kultury, socio-kulturního pole) a budeme-li mít povahu sémiotického statusu několika vybraných objektů za indikátor odkouzlenosti, resp. začarovanosti tohoto systému jako takového. Z tohoto hlediska viděno vyšly nedávno v českém prostředí dvě zajímavé a přínosné práce, Daniely Tinkové (2004) a Zdeňka R. Nešpora (2006).

Daniela Tinková prokazuje „odkouzlování“ trestně-právního diskurzu 18.–19. století stran náboženských deliktů. Neuvažuje však

o „odkouzlení“ či „odkouzlování světa“ vždy v tomtéž smyslu, jaký mu připisuje Max Weber.<sup>76)</sup> „Jakákoli forma ‚tabu‘,“ soudí Tinková pro období přelomu 18. a 19. století poté, co představila vývoj právního diskurzu a praxe v otázce svatokrádeže, „je nemyslitelná bez interdiktů; stejně tak ‚posvátno‘ je definováno i vědomím ‚porušení‘ *sacrilegia*. Existence rouhačů a svatokrádežníků je neodmyslitelně spjata s existencí, nebo spíše s uvědomováním si posvátna. Vyprázdňení pojmu ‚posvátno‘ nutně vede i k vyprázdňení obsahů spojených s pojmy ‚rouhač‘ a ‚svatokrádežník‘.“<sup>77)</sup> Považuje-li to za projev „odkouzlování“, pak patrně pracuje s pojmem „odkouzlení světa“ jako s širší kategorií než Weber. Rozhodujícím symptomem procesu „odkouzlení světa“ je v pojetí Maxe Webera postupné vytlačování magických prvků z náboženství a odmítání magických prostředků spásy jako pověrečných.<sup>78)</sup>

Weberovu pojetí „odkouzlení“ jako odmagičtění je Tinková blízko tam, kde mluví o osvícenské tendenci k „interiorizaci a spiritualizaci víry a náboženství – tendenci, která se projevovala stále narůstající nedůvěrou vůči snahám propojovat duchovní entity s objekty poznatelnými smysly“. Tuto tendenci spojuje se „snahou stíhat svatokrádež jako pouhou – byť těžší – formu loupeže“.<sup>79)</sup>

„Odkouzlování světa“ však zároveň u Daniely Tinkové souvisí s vyzrazňováním pojmu „posvátna“, popř. pojmů „rouhačství“ či „svatokrádežník“. Weberovo „odkouzlení světa“ nutně neznamená vyprázdňení posvátna, nýbrž naopak spíše jeho spiritualizaci. Protestant se ve Weberově pojetí vysvobodil „odkouzlením světa“ z pout – s magií spjaté – světu odříkající askeze, resp. „mimosvětské askeze“ a nalezl nový postoj ke světu, „vnitrosvětskou“, resp. „světskou askezi“. To je postoj vysoce nábožensky motivovaný.<sup>80)</sup> Širší pojetí „odkouzlení světa“ je u Tinkové patrné i tam, kde se píše o „magickém“ světě tradičních společností a jejich „hodnotové racionalitě“.<sup>81)</sup> Implicitně jako by se zde předpokládalo, že odmagičtěný svět je automaticky světem „účelové racionality“. Ve Weberově koncepci by samo „odkouzlení světa“ ve smyslu jeho odmagičtění (a tím i položení většího důrazu na náboženskou etiku) však nemuselo nutně znamenat nastolení účelové racionality. Jednání kalvinistů, puritánů či pietistů je pro něj jednáním ve světě nesporně „odkouzleném“, přece však je to namnoze jednání „hodnotově-racionální“, mj. proto, že je z velké části v rámci vnitrosvětské askeze nábožensky relevantní.<sup>82)</sup>

Problémem, jehož si je Daniela Tinková vědoma, je, že vzhledem ke své metodě může prokázat pro dobu 18. – 19. století nápadně

„odkouzlení“ především právního (popř. též medicínského) diskurzu. Otázkou však je, nakolik lze proměnu této diskurzivní roviny považovat za symptom „odkouzlení“ celé „kultury“ či celého socio-kulturního pole. Ostatně Weber mluví o odkouzlení (obrazu) světa. Netřeba říkat, že se myslí „svět“ viděný z pozice jednajícího dějinného aktéra. Pro další bádání se tak ukazuje potřeba teoreticky zpracovat vzájemné vztahy mezi pojmy „diskurz“ (například ve Foucaultově smyslu, v němž jej Tinková užívá), „kultura“ (například ve smyslu Weberovy „materiální kultury“ či Geertzova pojmu „kultury“), „svět“ a to třeba ještě v návaznosti na analýzu kategorií, jako je „veřejnost“. <sup>83)</sup> Pojmy, jako je „rouháni“ či „svatokrádež“, s proměnou právního diskurzu v 18. století přece nezmizely z kultury jako celku či z (obrazu) „světa“ nejednoho aktéra.

A tak lze na jedné straně spíše mluvit o odkouzlení ve smyslu restrukturace či proměny hierarchie diskurzů v rámci pole, jež bychom mohli nazývat „socio-kulturním“ či veřejností. Tato restrukturace či rekonfigurace diskurzů však nevyklučuje možnou dialektiku „odkouzlení“ a „znovuzačarování“ (*Wiederverzauberung*) světa. <sup>84)</sup> Při snaze prokázat proměnu v rámci celého „pole“ musíme být obezřetní, abychom neskoukli k – svrchu pojmenovanému – „holistickému přístupu“ a udrželi se na půdě s historickými vědami ještě slučitelné skladebné *histoire totale*. Snaha popisovat rekonfiguraci diskurzivních vrstev, soudím, tomuto požadavku ještě vyhovuje. Na druhé straně však lze mluvit o proměně kulturních obsahů, kterou Daniela Tinková prokazuje v rámci vybraných diskurzivních formací, a tím i o možné proměně individuálních způsobů prožívání vnějšího i vnitřního „světa“ dějinných aktérů, budeme-li „diskurz“ či „kulturu“ chápat jako aktérský nástroj prožívání světa. Otázkou pak je, zda a jak tyto změny spolu mohly souviset. Do jaké míry může být chápána proměna konfigurace například mezi náboženským a právním diskurzem v rámci elitní kultury jako indikátor změny kulturních obsahů v kultuře lidové či v rámci jednotlivých „subkultur“ nebo „kontrakultur“?

„Odkouzlování světa“ se u Tinkové zčásti překrývá se „sekularizací“: „Modernizace nahradila ‚absolutismus zákona Božího‘ ‚principem sociální užitečnosti‘. Odkouzlování světa přispělo k vymanění společnosti – a právě trestněprávní justice je toho exemplárním příkladem – ze světa křesťanské kosmologie, k jejímž úhelným kamenům patřil obraz Boha-mstitele, hříšné podstaty člověka a Posledního soudu, které poznamenaly i pojetí justice světské. Mírou morality kontrolovatelné

veřejnou mocí se stala společenská užitečnost: morální nároky se přesunuly z náboženství na to, co bychom nazvali etikou. Oddělení indexu trestných činů a desatera implikovalo i dekriminalizaci řady zločinů spojených spíše s morálním proviněním-hříchem než se škodou způsobenou společností. Oddělení zločinu od hříchu a dekriminalizace náboženských a mravnostních deliktů však tvoří pouze část této sekularizační tendence. <sup>85)</sup>

Koncept „odkouzlení světa“ se může u Tinkové svou šíří odlišovat od Weberova také proto, že se při své komparativní studii badatelsky zabývá především katolickými zeměmi (Francie, české a italské habsburské země; výjimkou je její zájem o příklad Pruska). V katolickém prostředí značně splývá osvícenská racionalita s odkouzlením světa (to je oproti protestantským zemím, kde podle Webera přišlo s reformací již v 16. století, opožděno) a s nástupem modernizačních procesů. <sup>86)</sup> Na tento – řekněme – proreformační ráz katolického osvícenského reformismu v podobě josefismu <sup>87)</sup> upozorňuje rovněž Zdeněk R. Nešpor. <sup>88)</sup> Tím však již přecházíme k otázce „řádů racionalit“.

V českém dějepisectví se, jak ostatně ukazuje již svrchu citované Pekařovo a Mackovo tvrzení, často setkáváme se ztotožňováním racionality s modernitou či s představou o jakési nadkulturní racionalitě, jež splývá s tou naší. Vedle právě uvedených může být dalším příkladem způsob, jímž Jaroslav Bidlo vysvětluje úspěch antitrinitarismu v Malopolsku v 16. století. Mluví o tamní „rationalisticky naladěné společnosti“ a „svobodomyšlných hloubatelech“ v ní. <sup>89)</sup> Jakoby racionalita musela být vždy modernisticky odkouzlující. Oproti tomu kupříkladu weberovská sociologie vytváří podmínky pro typologické odlišení (kulturně relativních) racionalit, na které navazují i někteří historikové, například Richard van Dülmen. <sup>90)</sup> V českém dějepisectví se v tomto duchu snažil odkrýt specifika lidového racionalismu kupříkladu již František Kutnar. <sup>91)</sup> Následuje jej v tom i Zdeněk R. Nešpor, jenž prohloubil badatelské zaměření na povahu lidové nekatolické a po roce 1781 i neevangelické sektářské zbožnosti. <sup>92)</sup> Upozorňuje přitom na specifické vnitřní napětí, jež je obsaženo v této lidové racionalitě a v jejím vztahu k náboženským otázkám a které ústí jak v projevy, které se zdají být sourodé s modernitou, tak v projevy magičnosti, pověřenosti či chiliasmu. <sup>93)</sup>

Především však Nešpor odlišuje dvě specifické *synchronie*, které pro něj jsou patrně vyššími útvary než *diachronní* (možná odkouzlující)

evangelická tradice. Pro české 18. století mluví o „racionalitě ‚ekonomie spásy‘, postavené ovšem na racionalitě, která nebyla sounpodstatná s moderní racionalitou ‚odkouzleného‘ světa“. Dodává, že „jak v elitní, tak v lidové české zbožnosti 18. století proto neshledáváme, že by nekatolická, luterským pietismem ovlivněná zbožnost tendovala k moderní racionalitě, nebo představovala její zárodky, a tím by se lišila od katolické, z hlediska modernity iracionální zbožnosti“. A na jiném místě říká, že rozdíl mezi českými tajnými nekatolíky, resp. tolerovanými evangelíky na jedné a katolíky na druhé straně, se „nepřekrýval s hranicí mezi odkouzleným světem a světem začarovaným“, neboť „nekatolická zbožnost, na rozdíl od ‚vysoké‘ protestantské teologie nebo osvícenského katolicismu až na malé výjimky nevykazovala rysy odkouzleného světa“. A dále soudí, že „podstatnější“ než rozdíl mezi katolickou a protestantskou a popřípadě i sektářskou zbožností byla odlišnost „dvou rozdílných rádnů racionality“, tj. odlišnost mezi tradiční racionalitou a osvícenstvím nesenou racionalitou moderního ražení.<sup>94)</sup>

Pojednáváme-li „odkouzlení světa“ jako vystřídaní dvou synchronií, dvou rádnů racionalit, blíží se náš postup Foucaultově snaze nalézt *epistemologické zlomy*.<sup>95)</sup> Takový postup je patrně také zároveň ve shodě s tím, co Karl Mannheim míní oním „hierarchickým“ pojetím času, jímž se podle něj historická sociologie odlišuje od dějepisu. Položení důrazu na sled dvou synchronií by však zároveň nemělo překrýt původní v zásadě k diachronní analýze směřující otázku, jak je možné, že partikulární kulturní konstelace mohou vést k obecnému prosazení se určitých kulturních forem.

Ostatně české náboženské dějiny nabízejí otázku, která je právě uvedeně povahy. Její odpovězení je zajímavé jak pro sociologii náboženství či pro sociologii vědění, tak pro dějepisectví samotné. Jak je možné, že hodnotový svět poměrně malý, nábožensko-eticky velmi přísný, a tudíž počtem marginální skupiny, Jednoty bratrské,<sup>96)</sup> se – jistě během času interpretacemi přeznačen – stal základem velmi vlivné koncepce českých dějin, totiž terminologií Miloše Havelky řečeno, „evangelicko-demokratické“ perspektivy, která zčásti přecházela v „nacionálně-pokrokařskou“ a která byla v zásadě vlivnější než perspektiva „katolicko-konzervativní“.<sup>97)</sup> Navíc z „evangelicko-demokratické“ a „nacionálně-pokrokařské“ perspektivy vzešla – alespoň dočasně – úspěšná národně-politická ideologie. Vysvětlení nabízí kupříkladu Zdeněk V. David, když upozorňuje na myšlenkovou a hodnotovou sourodost české reformační

tradice s postojem osvícenských liberálních katolických intelektuálů. Ti v duchu josefinismu viděli v české (bratrské) reformaci 16. století – krom vrcholu české kultury a jazyka – „sympatické prvky svobody myšlení a vyjadřování“.<sup>98)</sup> Za pozornost stojí, že zájem této obrozenecké skupiny o předbělohorké evangelické tisky, jenž přispěl k obecnějšímu rozšíření české reformační tradice a k iniciaci vzniku oné „evangelicko-demokratické“ koncepce českých dějin, do značné míry nekorespondoval s knižní základnou předtolerančního nekatolictví a tolerančního evangelictví. Podrobnější výzkumy totiž ukazují, že mezi tajnými nekatolíky a následně tolerovanými evangelíky v 18. století začala početně nad uchovávanými předbělohorskými tisky dominovat exilová literatura (zejména překlady lutersko-pietistických textů), poměrně bohatě importovaná do českých zemí.<sup>99)</sup>

#### POJMY SOCIOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ JAKO ANALYTICKÉ KATEGORIE V DĚJEPISECTVÍ

Pojmoslovný aparát sociologie náboženství může v historických vědách sloužit jako analytické kategorie. Pokud se s těmito pojmy bude zacházet jako s ideálně-typickými nástroji poznání, mohou přispět ke strukturaci obrazů poznávané socio-kulturní skutečnosti a vytvořit podmínky třeba ke komparativním studiím. České dějepisectví zatím patrně nejvíce tíhlo k používání pojmů, které označují různé typy náboženských organizací („církev“, „sekta“, „mystika“, „denominace“, „kult“).<sup>100)</sup> V samotném dějepisu se nejvíce zacházelo s pojmem „církev“ a „sekty“, avšak velmi dlouho, namnoze až doposavad se historikové přidržují pojmenování skupiny, které nabízejí samy pramenné texty, takže o sociologickou typologii takřka nejde.<sup>101)</sup> Nešpor se v částečné návaznosti na starší studie (Antonín Rezek, František Kutnar) věnuje skupinám tzv. „blouznivců“ toleranční doby jako sociologickému typu sekty.<sup>102)</sup> České náboženské dějiny však poskytují mnohem více příležitostí k analytickému uplatnění pojmů sociologie náboženství.

Příkladem takové možnosti, zůstaneme-li u pojmu „církev“ a „sekty“, je rozbor proměn v Jednotě bratrské, zejména v 90. letech 15. století, kdy by se dalo říci, že – Troeltschovou terminologií řečeno – se Jednota změnila ze „sekty“ v „církev“, resp. – řečeno terminologií Giddense přijatou od Howarda Beckera – v „denominaci“ (připouští pro své členy,

byť podmíněčně, světskou přísahu, vpouští do sborů ty, co mají podíl na moci světa).<sup>103)</sup> Jak starší (Jaroslav Goll), tak novější studie (Josef Macek, Jindřich Halama) poskytují k takovým rozborům přinejmenším dostatek sekundárně-empirických podkladů. Nábožensko-sociologická analýza by mohla přispět i k prohloubení komparace Jednoty bratrské s hnutími kupříkladu rázu valdenských, například stran náboženského významu světské práce,<sup>104)</sup> která by nebyla jen rozbořem myšlenkových filiací, ale i typologických shod či rozdílů. Náběhy k takovému srovnávání nalezneme ostatně v českém dějepisectví stran náboženství již dávno (již Antonín Rezek, zmínku zasluhuje též studie Rudolfa Holinky; souvztažnosti mezi valdenskými a Jednotou představil dále Amedeo Molnár).<sup>105)</sup>

Druhým příkladem kategorií, které by bylo vhodné uplatnit jako analytické nástroje na české náboženské dějiny, jsou Weberovy typy pojetí spásy a teorie jejich dopadu na motivaci sociálního jednání. Max Weber rozlišuje pojetí „spásy pomocí svátostí a institucionální milosti“. To podle něj nevede k soustavné racionalitě života. Dále mluví o „spáse skrze víru“. Tento typ sice podporuje náboženský individualismus, ale s moderní racionalitou se míjí svým mystickým laděním. A konečně je zde pojetí „spásy z milosti predestinace“. To je podle Webera typ, který v kalvinistické podobě vede ke vzniku moderního způsobu soustavného vedení života.<sup>106)</sup> S odkazem na dosavadní bádání (například Ferdinand Hrejsa, Jaroslav Goll, Jaroslav Bidlo, Otakar Odložilík, Jan Hanák, Kamil Krofta, Jiří Kejř, Amedeo Molnár, František Šmahel) lze říci, že české náboženské dějiny – co do rozboru věrouky – poskytují příklady prvního typu v katolické předhusitské podobě a v učení umírněných pražských mistrů a následně (staro)utrakvistické církve (lpění na spasitelnosti kalicha, sedmi svátostech, příslušnosti k obecné církvi). Diskutovat by šlo, kdy začíná z věroučného hlediska vyhovovat česká reformace druhému typu. Případli by pod něj patrně novoutrakvisté, přebírající učení o spáse pouhou vírou a odvozující Českou konfesi z roku 1575 z Augustany. Platilo by to o nich jak v jejich většinově zastoupené filipistické podobě, tak v podobě výlučných luteránů (lze tak usuzovat zejména z podrobných rozborů vývoje věrouky, které nabídl již Ferdinand Hrejsa). Pod druhý typ, využijeme-li rozborů Hanákových a Odložilíkových, bychom mohli patrně zařadit i Jednotu bratří habrovanských. Zajímavá by z tohoto hlediska byla opět Jednota bratrská. Ta by některé rysy druhého typu vykazovala již na

skonku 15. století (postavení spasitelnosti víry proti významu skutků pro spásu).<sup>107)</sup> Od 20. let 16. století by pak šlo díky její luteranizaci Jednotu k druhému typu přiřadit s větší jistotou. Od 80. let 16. století by pak vykazovala díky své kalvinizaci, jež skončila okolo roku 1620, Jednota až některé rysy typu třetího (příklon až k ryze symbolickému pojetí večere Páně, důraz na kázeň ve sboru; nepřijala však zcela důsledně predestinační nauku, zejména pokud jde o předurčení k ztracení).<sup>108)</sup> Badatelsky náročnější by však bylo propojit toto typologické rozčlenění věrouky se snahami porozumět proměnám motivace sociálního jednání. V tomto směru byly podniknuty zajímavé kroky stran třetího typu v souvislosti s rodem Smiřických (Jaroslav Čechura).<sup>109)</sup>

S odkazem na tuto typologii se také lze tázat, zda rekatolizace, jež byla z hlediska věrouky návratem k prvnímu typu, vedla, vzhledem ke své vnucené povaze,<sup>110)</sup> k podstatným socio-kulturním či mentalitním proměnám a jakého rázu tyto proměny byly. Otázka o to zajímavější, pokud by se podařilo prokázat, že reformace pronikla v duchu Weberovy teorie i do samotné oblasti motivací sociálního jednání dějinných aktérů. To zde kladu, rozumí se, jen jako ryzí hypotézu. Literatura dnes již bohatě dokládá jak kupříkladu průnik katolické podoby zbožnosti do politicko-ideové symboliky a argumentace,<sup>111)</sup> či funkčnost jezuitských kolejí,<sup>112)</sup> tak vnímavost širších laických vrstev k prvkům katolické zbožnosti<sup>113)</sup> nebo vznik entuziastických katolických náboženských bratrstev<sup>114)</sup> a konečně vnímavost vůči baroknímu sakrálnímu umění.<sup>115)</sup> Otázkou, k níž může pobízet Weberova typologie, však je, co znamenala rekatolizace pro povahu motivace sociálních jednání, zda ji neproměnila v duchu prvního Weberova typu, a zda by tudíž nebylo možné říci, že rekatolizace byla protichůdná modernizačním procesům v širším socio-kulturním měřítku.

Třetím příkladem možného využití kategorií sociologie náboženství v dějepisném bádání můžeme navázat na již svrchu uvedené odlišení „mimosvětské askeze“ a „askeze světské“. S ním nemalou měrou souzní odlišení orientace sociálního jednání k onomu světu a orientace na tento svět. Tato typologická polarizace může být, domnívám se, užita jako produktivní analytický nástroj při posuzování dějinného významu (české) reformace co do jejího podílu na zrodu moderního individualismu. Nejedna autor, na rozdíl od Pekařova úsilí vykládat českou reformaci 15. století z ducha gotické doby, spatřoval jak v husitství, tak v evropské reformaci zjevné zárodky moderního individualismu.

Příkladem může být akcent, který kladl Kamil Krofta na „vlastní jádro husitství“, jež spatřoval v přesvědčení, že „každý jednotlivec, křesťan sám, může rozhodovat o tom, jak rozumět Zákonu božím.“<sup>116)</sup> Podobně vyznívá i úsudek Jaroslava Bidla, „že německá a švýcarská reformace“ vychází „z jedné a téže zásady, z neodolatelné touhy duše nabýti osobní, pevné a individuální svobodné jistoty o spáse“<sup>117)</sup> či interpretace náboženské stavovské politiky na Moravě v 16. století, v níž František Hrubý spatřuje „požadavek plné individuální svobody“.<sup>118)</sup> Vneseme-li však do interpretace rozlišení orientace na onen svět a k tomuto světu, ukáže se, že zdaleka ne všechny případy, které by se na prvý pohled mohly zdát být prvopočátkem moderního individualismu, by s ním byly skutečně sourodé. V tomto smyslu říká Jiří Kejř v souvislosti s Husovým odvoláním se ke Kristu, že „nelze se ubránit pocitu, že Hus věří už v brzký Boží soud. Eschatologický náboj je tu, byť ne nápadně, přece jen zřetelně přítomen.“<sup>119)</sup> Nabízí se tak otázka, kdy se reformační náboženský individualismus spojil s příklonem k tomuto světu, nebo otázka, kdy přestal být reformační náboženský individualismus spjat s pesimistickým hodnocením lidské subjektivity jako bytostně hříšné, jako pout, z nichž může být člověk vysvobozen jen tehdy, přijme-li evangelijní zvěst.<sup>120)</sup> Přinesl – alespoň pokud jde o českou reformaci – přívětivější pohled na lidskou subjektivitu již Komenský,<sup>121)</sup> nebo až k reformačním idejím inklinující osvícenští katoličtí intelektuálové?<sup>122)</sup> V dalším textu se k této problematice ještě vrátíme v souvislosti s kategoriemi, jako je „prostor zkušenosti“ a „horizont očekávání“.

Analytické kategorie sociologie náboženství zde plnily především druhou a třetí funkci teorií v historických vědách, tak jak ji pojmenovává Kocka. Obtíž však představuje to, že takřikajíc „hladký“ způsob uplatnění těchto teorií by byl průchozí jen v makroanalyticky orientované „historické sociální vědě“ s ohledem na její povahu, tak jak je představena v úvodu této kapitoly. Ukazuje se zde právě nápadně ona funkce teorií jako „nositelů významu“. Teorie, popřípadě ideálně-typicky vymezený pojem, nám sice může napomoci selektovat ze socio-kulturní skutečnosti minula určité prvky a porozumět jim z hlediska našich dnešních kulturních hodnot či našich dnešních významů, které s nimi spojujeme, něco takového se však z hlediska historické antropologie či New Cultural History bude jevit jako nevhodný postup. V rámci těchto dějepisických směrů by naopak byla akcentována potřeba porozumět motivacím jednání a způsobům zakoušení světa jednotlivých aktérů

v kontextu jejich kultury coby systému znaků. K tomu se ukazuje, v souladu s kritikou kategorie „totality“, že kultura je „symbolickým polem“ naplněným nejednou velmi mnohoznačnými reprezentacemi.<sup>123)</sup> Pojmy, jako je „demokracie“, „svědomí“, „lidská práva“ (jak jsme je mohli vidět u Troeltsche či u Komárkové), „racionalita“ (jak o ní uvažuje Bidlo či Macek) či „metodický způsob vedení života“ (Weberův pojem), jsou součástí povětšinou implicitních „historických teorií“ v Rüsénově smyslu. Pomocí těchto pojmů vnášíme do minulých situací specifický význam (Kockova třetí funkce teorií), neboť implicitně předpokládáme vývoj v určité oblasti (vývoj k demokracii, k modernímu pojetí lidských práv, k moderní racionalitě). Vůči takovým postupům lze však vznášet námitky, opírající se o kritiky pojmů „kontinuity“ a „kauzality“.

Mohlo by se tedy zdát, že svět „historické sociální vědy“ (tíhnoucí k teoretickému myšlení, a tím blízký historické sociologii) je neslučitelný s jakoby neteoretickým světem „nových kulturních dějin“ či „historické antropologie“, že teoretické konstrukty diachronních souvislostí lze „porazit“ důslednou a drobnohlednou synchronní kontextualizací. Takový závěr by však byl velmi ukvapený a zjednodušující.

Předně, jak bylo řečeno již výše, teorie historických věd, pojednávající jednotlivé procesy či řešící parciální problémy, se nevztahují ke konkrétním dějům či prožitkům individuálních dějinných aktérů. Dále pak by bylo omylem si myslet, že ona pečlivá a drobnohledná synchronní kontextualizace je prosta předpokladů.

I když budu chtít studovat „kulturní objekt“, tak jak jej konstruoval aktér či aktéři (jak to prosazuje pod vlivem Geertzova požadavku emického popisu Robert Darnton či Hans Medick), nikdy se zcela nevyhnu implicitnímu užívání Rüsénových „historických teorií“ nebo tomu, abych neužíval svých pojmů jako, jak říká Koselleck, „heuristickeho vstupu“. Již v teorii pozorování pracuji s koncepty, jako je „významové pole“ či „symbol“. A i při vlastním pojednání povahy studovaných „kulturních objektů“ platí, že se o ně zajímáme ve vztahu k obecnějším tezím, které však v sobě alespoň implicitně obsahují teorie procesů a struktur.

Předpokladem je i to, že za „znaky“, jež jsou nám zprostředkovány pramenně, jsou „reprezentace“, tj. že plnily pro studované aktéry symbolickou funkci. Tento předpoklad je však obdobou svrchu zmíněného racionalistického předpokladu. S tím souvisí i další předpoklad, jemuž budu v následujícím textu věnovat více pozornosti, totiž že „aktér“ je



převoditelný na „pole“, v němž se nachází. To má své obdoby i v sociologii, popřípadě v sociologii náboženství. Jistě platí, že osobní identitu lze jen těžko redukovat na připisování identity pomocí kulturních kategorií či diskurzivních praktik. Přece se pro účely badání (například v duchu Bergerova a Luckmannova pojetí) předpokládá, že subjektivní skutečnost je v dialektickém vztahu ke společnosti.<sup>124)</sup> To všechno je však symptomem implicitní přítomnosti teorií. Problém nepředstavuje jejich obsaženost, nýbrž jejich nerefektovanost.

#### NITERNÁ SITUACE DĚJINNÉHO AKTÉRA, INDIVIDUÁLNÍ „ŽIVOTNÍ SVĚTY“

Uvedené teorie sociologie náboženství, již s ohledem na její definice a na vymezování samotné povahy náboženství, se větší či menší měrou snaží vyjadřovat o niterné situaci dějinných aktérů. V tom se stýkají s jinými velkými historicko-sociologickými teoriemi, které se snaží nějak pojednat proměnu lidských typů v rámci socio-kulturního dějinného procesu. I v této oblasti se však učinil posun co do způsobu „empirického“ vykazování platnosti teorií. Alfred Weber kupříkladu ještě spoléhá na možnost podat výklad, jak je do podoby typu „čtvrtého člověka“ dezintegrován původní „třetí člověk“, tj. typ integrovaný kolem ideje svobody a lidskosti.<sup>125)</sup> Proces fixování určitého lidského typu vykládá sice jako prosazení se dominance určité sedimentované (kulturní) vrstvy, tedy něčeho vnějšího, přece však spoléhá na možnost vypovídat o vnitřní, intencionální situaci aktérů. Norbert Elias v rámci pojednání civilizačního procesu, když věnuje pozornost přeměně vnějšího tlaku (zákazů) v tlak vnitřní (podprahové fungování aparatury sebekontroly – habitů), obrací svoji pozornost již k něčemu, co je z definice neintencionální povahy, k habitů.<sup>126)</sup> Oba uvedení autoři se však spoléhají na to, že určité diskurzivní (pramenné) stopy nějakým způsobem, jenž však nemůže být nikdy konstruován jinak než za pomoci do hry vstupujících teorií pozorování či badatelských hypotéz, vypovídají o niterné situaci dějinných aktérů. V případě Alfreda Webera jsou to kupříkladu prvky ideologie, které jako by bez velké komplikace mohly vypovídat o specifické intencionalitě, spojené s určitým dějinným typem člověka, u Norberta Eliase jsou to pak třeba mravokárné a výchovné texty, které mohou vypovídat o následně podvědomě fungujícím habitů.

Historické vědy jsou dnes v tomto směru mnohem obezřetnější. Je tomu tak zejména v posledních dvou či třech desetiletích pod vlivem New Cultural History a historické antropologie, propagujících návrat k historickému aktérovi. Dokládá to kupříkladu již výše zmíněná diskuse o raně novověkém procesu konfesionalizace. V ní se Frank Fätkenheuer ptá, jakou explikativní hodnotu má makroanalytická konfesionalizační teorie (uznává ji přitom ale jako vhodný výchozí koncept) vůči individuálním životním světům dějinných aktérů. *De*-konstrukce obecné makroanalytické kategorie konfesionalizace je podle něj předpokladem pro *re*-konstrukci historických individuálních životních světů.<sup>127)</sup> Mikrohistorické řešení otázky, nakolik konfesionalizační úsilí vskutku zasáhlo do individuálních životních světů, však vyžaduje vyjasnění klíčových pojmů. Fätkenheuer 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 způsobů vnímání a zakoušení světa a popřípadě také jako rekonstrukci jeho začlenění do sociální sítě. „Životní svět“ se tak vlastně jeví jako paralela k pojmu „totality“.<sup>128)</sup> Zároveň Fätkenheuer upozorňuje, že není vhodná představa, podle níž by 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 nutné připustit, že v rozmanitých kontextech byla náboženská identita různě silná. Fätkenheuer užívá konceptu „multiplicitní identity“ (Andrew J. Weigert),<sup>129)</sup> což koresponduje s výše uvedeným konceptem *patchwork-identity*.

Máme sice i pro české náboženské dějiny příklady studií, které se na základě podrobných pramenů (vesměs egodokumentů) snaží porozumět niterné motivaci vybraných jednotlivců, ať již jde o Winkelbaueřův rozbor motivů náboženské konverze šlechty na počátku 17. století a v pobělohorské době<sup>130)</sup> či o Nešporovu charakteristiku zbožnosti Františka Jana Vaváka.<sup>131)</sup> Přece však platí, že niterná situace dějinného aktéra stejně jako jeho individuální „životní svět“ jsou v principu badatelsky nedostupné a že nezbyvá než (re)konstruovat jejich obraz na základě rozborů kulturních kategorií či diskurzivních praktik, o nichž víme (například z egodokumentů), nebo se můžeme domnívat, že je

měli aktéři k dispozici a že jejich pomocí asi uspořádávali své zkušenosti vnitřního i vnějšího světa.

V posledních letech je v této souvislosti věnována poměrně značná badatelská pozornost studiu egodokumentů (náboženských autobiografií, deníků). I v jejich případě však lze, jak ukazuje Ulrike Gleixner na příkladu württemberských pietistických textů z 18.–19. století, vznášet otázku, nakolik nás vlastně informují o způsobu aktérského prožívání sebe a světa, nebo spíše o povaze určitého žánru, diskurzu, a následně i otázku po vztahu mezi tímto žánrem a (osobní) identitou.<sup>132)</sup> To platí nemalou měrou i o autobiografickém psaní českých evangelických exulantů 18. století.<sup>133)</sup> Souběžně s rozbořením egodokumentů, popř. jako jeho náhrada, se začala věnovat rozsáhlá badatelská pozornost náboženské knize, její distribuci v lidovém prostředí a zacházení s ní.<sup>134)</sup> V českém prostředí se badatelský zájem prvotně soustředil na čtení tajných nekatolíků 18. století již proto, že svoji náboženskou identitu sami vymezovali právě tím, že jsou „čtenářové“, nikoli odkazem k určité konfesi.<sup>135)</sup> Časem ale přistoupil i zájem o katolickou náboženskou knihu určenou pro širší čtenářstvo.<sup>136)</sup> Tyto studie nám dávají možnost pokusit se (re)konstruovat obraz vnitřního i vnějšího světa, v němž mohl žít někdejší čtenář.

Až na výjimečné možnosti mikrohistorického, prosopografického či biografického přiblížení se niternému světu některých aktérů lze říci, že individuální aktérské životní světy jsou naším konstruktem, a že tudíž o jejich povaze (například míře jejich náboženskosti, resp. světskosti, odkouzlenosti, resp. magičnosti) nelze bezpečně „empiricko-historicky“ rozhodnout. Právě tak jako nelze bezpečně „empiricky“ rozhodnout o povaze určité epochy (holisticky pojaté „totality“).

## ZÁVĚREM

Byť přímých a záměrných styků mezi sociologií náboženství a dějepisectvím v českém prostředí není mnoho, přesto se ukazuje, že zde jsou poměrně značné styčné plochy. Na nich se na jedné straně může odehrávat obohacování historických věd o teorie a analytické kategorie, jež budou přebírány ze sociologie, na druhé straně mohou historické vědy nabízet způsobilost prověřovat tyto teorie „empiricky“ v duchu svého pojetí měkkosti faktů. Sociologie může nabídnout historickým

vědám podněty ke kultivaci jejich analytičnosti, historické vědy sociologii náboženství sklon k desubstancionalizaci velkých teorií, pokud nezůstaly na půdě ideálně-typických konstrukcí.

Tento proklamativní závěr je nutno ještě specifikovat. Předně uvedené platí jen při zavedení racionalistického předpokladu či předpokladu transcendence vědomí, jež vstupuje do hry kdykoli, když chceme doklady o proměně kulturních kategorií či diskurzivních praktik použít jako indikátory procesů (náboženského) prožívání světa. Teoretický status historických věd právě tak jako i historické sociologie (náboženství) lze uchovat jen tehdy, rezignujeme-li na snahu pojednat povahu a proměnu dějinného „celku“. Jinak zavdáváme podněty k oprávněným narativistickým kritikám. Z ideologicky podbarvených metanarací je nutné vymanit také jednotlivé kategorie (příkladem je „demokracie“, „lidská práva“, „racionalita“) a proměnit je v analytické pojmy navázané na (historické) teorie. Teoretický status historických věd nutně nevyžaduje lpět na „časovosti“ jako na „obsažné“ kvalitě. Souzní tak s kritikami kategorií „kontinuity“, „kauzality“ a „totality“. Teorie historických věd se vztahují vždy jen k určitým vrstvám, částem či segmentům socio-kulturní skutečnosti. To umožňuje jejich vzájemnou paralelnost (obdobnou s tezemi o paralelnosti evolucí autopoietických systémů), zároveň je to ale činí slučitelnými se závěry o mnohoznačnosti kultury, o multiplicitní identitě aktérů či o jejich biculturalitě. Byť jsou teorie nástrojem selekce a konstrukce („náboženský jev“, „odkouzlenost“) obrazů minulosti, nevylučuje se tím možnost jejich „empiricko-historického“ prověřování.

## 6. MOŽNOSTI HISTORICKO-ANTROPOLOGICKÉ A KULTURNĚ-DĚJINNÉ INTERPRETACE ČESKÉHO TAJNÉHO A TOLERANČNÍHO NEKATOLICTVÍ 18. STOLETÍ

### ÚVODEM

V této kapitole bych chtěl v návaznosti na dosavadní literaturu poukázat na některé možné interpretace povahy českého tajného i tolerovaného nekatolictví 18. století. Půjde mi předně o otázky vážící se k debatám o zárodcích modernity v raně novověké (lidové) kultuře a společnosti a k debatám o této kultuře samotné. Na tomto místě ponechám stranou některé otázky, jež jsou již bohatě pojednány, jako je rozbor vlastní cesty k náboženské toleranci, sledování průběhu konkrétních kauz a procesů s heretiky (a katolíky) a o studie, věnované významu knihy a náboženské četby pro vlastní náboženský život českých tajných nekatolíků 18. století. Tato kapitola nemá ani ambice podat nějaký vyčerpávající přehled všech možných historicko-antropologických a nábožensko-sociologických výkladů českého nekatolictví dané doby, ani nechce přinést interpretace, jež by si nárokovaly závaznou platnost. Jde spíše o úvahu, představující různé výkladové možnosti.

V předcházející kapitole jsem již představil „sociologii náboženství“ v souvislosti s „historickou sociologií“. Také o „historické antropologii“ jsem již nejednou mluvil. Proto jen stručně připomenu, že se její jednotlivá vymezení někdy i navzájem odlišují. Shoda by snad byla v tom, že historická antropologie či *Anthropological History* usiluje o (re)konstrukci pohledu dějinného aktéra, proto se příklání ke Geertzovu pojetí kultury, jeho metodě „zhuštěného popisu“ a „zúčastněného pozorování“, dále se zajímá o konkrétní průběhy jednotlivých sociálních a kulturních praktik (tak ji vymezují například Rebekka Habermas a Niels Minkmar). Je tedy vnímavá k aktérské subjektivitě a individuálním životním zkušenostem aktérů, k jejich „životním světům“, dodal by třeba Gert Dressel. To vše ji zajímá zejména se zřetelem k nižším sociálním vrstvám a lidové kultuře, jak upozorňuje Richard van Dülmen. Otázkou pak je, jakou měrou se takto pojatá historická antropologie prostupuje s mikrohistorií (Susanna Burghartz, Martin Nodl) či s tzv. New Cultural History (Roger Chartier). Můj následný výklad nenaplní zdaleka všechny tyto

rysy historické antropologie, zejména důraz na mikrohistorické uchopení prožitků konkrétního dějinného aktéra. S některými jejími prvky, zejména se zájmem o aktérskou kulturu, se však prolíná.<sup>1)</sup>

### BYLI „TAJNÍ NEKATOLÍCI“ OPRAVDU TAJNÍ?

Jednou z významných otázek sociologie náboženství či historicko-antropologického bádání je, zda bylo určité prostředí schopné ustát náboženskou (či konfesijní) heterogenitu. Někteří autoři (kupříkladu Ernst Troeltsch) považují vznik možnosti v rámci určitého sociálního pole volit konfesi za jeden z faktorů utváření moderny.<sup>2)</sup> Jak ukazuje příklad českého prostředí, jež bylo již od 15. století na určitou konfesijní heterogenitu zvyklé, nelze však tento jev spojovat výlučně s modernitou. Pobělohorská etapa rekatolizace,<sup>3)</sup> jež se částečně překrývala s procesem tzv. (první) konfesionalizace,<sup>4)</sup> vyústila v poslední čtvrtině 17. století ve vytvoření konfesijně jednotných Čech a Moravy. Nový nástup rekatolizace za vlády Karla VI. byl vlastně určitým doznáním ne úplného zdaru dosavadních snah. Josefská tolerance přichází v době, kdy v intelektuálních vrstvách vládne přímo proti-konfesionalizační klima. V německém prostředí se po polovině 18. století setkáváme s kladně hodnotícím chápáním *Christentum* až jako opaku ke *Kirchentum*, či se synonymickým užíváním *christlich* a *menschlich* (takový postoj se však i u samotného protestantského duchovenstva toleranční doby prosazoval relativně pomalu, jak ukazuje například Ondřej Macek).<sup>5)</sup> Do 19. století tak vstupovala středoevropská společnost se samozřejmým uznáním konfesijní heterogenity. Následný nástup tzv. druhé konfesionalizace již nebyl snahou o obnovení konfesní homogenity společnosti, ale spíše úsilím o větší semknutí, či až snad uzavření konfesijních obcí v rámci nábožensky heterogenní společnosti.<sup>6)</sup>

Politicko-právní vývoj však nelze jednoduše promítat<sup>7)</sup> do vývoje společnosti a (lidové) kultury. Úspěch rekatolizace, nejen mocenský, ale i ideový (katolicismus se stal pro většinu společnosti, která možná ještě v generaci prarodičů byla většinou evangelická, již během 17. století patrně i způsobem vnímání světa), nemusel znamenat, že konfesijní homogenita byla v laickém prostředí měst a zejména venkova plně zniterněna jako neodmyslitelný a prosazovaný rys světa. Posuzovat, zda tomu tak opravdu bylo, má smysl jednak odděleně pro různá období

(pro 17. století; pro dobu karolinské a tereziánské intolerance; pro toleranční dobu), jednak i pro různá prostředí (rozdíl mezi sociálním prostředím, tj. prostředím „obce“, a prostředím domu/rodiny).

Pro všechna tři období získáme odpovědi větší či menší měrou ambivalentní, neboť bude možné uvést jak zprávy o laické (lidové) konfesijní toleranci, tak o intoleranci. V 17. století jsou oblasti, kde lze předpokládat poměrně hladký průběh rekatolizace a kde lze historicko-demografickými argumenty i zpochybnit úvahy o hromadné emigraci do blízkých protestantských zemí (pro některá panství Litoměřického kraje to uvedla Markéta Seligová),<sup>8)</sup> tak i oblasti, pro něž lze doložit komplikovanější průběh rekatolizace, včetně konfliktů mezi tamními obyvateli navzájem (mluví o tom kupříkladu v souvislosti s horským terénem Jiří Wolf pro Krušnohoří; jeho studie a studie Evy Kalivodové ostatně umožňují uvažovat o jakési specifické horalské rezistenci vůči náboženskému nátlaku, dané nejen krajinným reliéfem, ale snad i mentalitními rysy horského obyvatelstva).<sup>9)</sup> Pro některé oblasti (například Boleslavsko) lze ze Soupisu podle víry z roku 1651 doložit jak konfesijní heterogenitu v obci, tak v rodině.<sup>10)</sup>

Uvedené zprávy ze 17. století by se snad daly také vyložit jako projevy ještě nedokončené rekatolizace a občasné příklady konfesijní heterogenity jako dočasné nutnosti. O to zajímavější jsou zprávy o předtolerančních poměrech z 18. století. Kupříkladu materiál z arcidiecézních fondů, zpracovaný již kdysi Ferdinandem Hrejsou, studia Ivo Kořána pro Opočensko a Bydžovska či bádání Marie-Elizabeth Ducreux, týkající se způsobů distribuce a čtení „kacířských“ knih, právě tak jako nejedna novější studie (například práce Zdeňka R. Nešpora, Michala Řezníčka, Petra Šorma, Lenky Martínkové, Jana Kiliána, Evy Novotné, Milana Novotného, Jany Oppeltové a Věry Slavíkové),<sup>11)</sup> ukazují, že náboženské smýšlení a jeho projevy „tajných“ nekatolíků (četba evangelických knih či Písma, případná shromáždění se zpěvy, či dokonce s vysluhováním večere Páně) nemuselo být jejich sousedům věcí zcela utajenou. Nezdá se, že by se tito „tajní nekatolíci“ nezúčastňovali katolického náboženského života. Mnozí z nich po prozrazení (státním, vrchnostenským či církevním úřadům) a potrestání vyznali katolickou víru a zůstávali nadále členy příslušné poddanské obce (nejednou s nekatolickou recidivou). Na jedné straně je pravdou, že byli někdy úřadům prozrazeni na základě udání ze sousedství. Na straně druhé lze však předpokládat, že katolíci sousedé o nich nejednou povědomí měli, aniž by je udávali, a že napříště

v obci žili s (napravenými) heretiky, navráťivšími se do katolické církve. V tomto bodě je možné za produktivní pro další bádání považovat mikrohistorická studia ke zjištění mimo jiné toho, jaká byla v obci pozice osob po jejich vyšetřování, popř. potrestání pro nekatolictví, zda byla poškozena jejich sociální prestiž (mezi nimi byl i rychtář, jak ukazuje Eva Novotná), zda byli z usedlých vytlačeni mezi podruhy apod.

Toleranční doba, snad trochu paradoxně oproti právě řečenému, přináší na svém počátku v mnoha místech vzniku sborů augsburského či helvétského vyznání konflikty s katolíky.<sup>12)</sup> Nutno však říci, že kupříkladu místy velmi vášnivé spory o pohřby nekatolíků do (katolické) posvátné půdy mohou sice svědčit o napětí mezi konfesemi, přece však odmítání pohřbu na doposavad výlučně katolickém hřibově nemusí ještě nutně být odmítáním náboženské heterogenity poddanské obce. Zároveň, jak ukázal na příkladu Františka Jana Vaváka Zdeněk R. Nešpor, toto prvotní mezikonfesijní napětí se záhy uvolnilo.<sup>13)</sup> Jedním z dokladů toho mohou být i poměrně četné konfesijně smíšené sňatky, na něž nedávno upozornila Alice Velková.<sup>14)</sup>

Při všech úvahách o náboženském obsahu tradiční lidové kultury nelze tvrdit, že by pro ni v 17. a 18. století byla náboženská heterogenita nesnesitelná či nepřijatelná. Těžko říci, zda to souvisí se samotnou povahou lidové kultury, nebo zda je to projevem poddanské (sousedské či stavovské) solidarity a způsobilosti oddělit věci světské od náboženských (tohoto oddělení se dovolává jak na evangelické straně například tzv. Memorial opočenských poddaných, tak na straně katolické Vavák).<sup>15)</sup> Tendenci vnímat náboženskou obec jako úzce se prostupující s obcí světskou či ztotožňovat náboženské a politické svazky nalezneme u českých nekatolíků spíše výjimečně. Je jednak součástí života některých exilových, luterským pietismem ovlivněných sborů (například Hernhutt a berlínská obec),<sup>16)</sup> jednak ji nacházíme u některých tolerančních sektářů ražení Václava Grilla.<sup>17)</sup> V těchto souvislostech viděno lze odmítnout snahy interpretovat vystoupení nekatolíků v 18. století jako (třeba i nevědomou) náboženskou artikulaci sociálních problémů.<sup>18)</sup>

### „ODKOUZLENÍ SVĚTA“

K řešení další z nábožensko-sociologických a historicko-antropologických otázek, totiž otázky „odkouzlení světa“ a podobně i otázky povahy a původu (z moderního hlediska) racionalistických snah o zjednodušení věrouky a redukci rituálních praktik, lze přistoupit přinejmenším dvojitým způsobem. Buď můžeme naše interpretace konstruovat s větším zřetelem k předpokládané procesualitě (ať ve smyslu Weberových ideálně-typických konstrukcí, ať ve smyslu Cassirerova spolehání na imanentní vývoj ducha), a tudíž i se sklonem k upřednostňování spíše diachronní analýzy, nebo můžeme pracovně vycházet ze spolehnutí se na (relativní) stálost struktur (lidové) kultury, jež umožňuje uplatňovat více synchronní analýzu a komparativní přístup. Obou přístupů zde chcí užívat v tom smyslu, v němž mluví Nikola Langreiter a Margareth Lanzinger o kategoriích „změny“ a „kontinuity“ jako o pracovních nástrojích sloužících k pozorování sociálních figurací a rozpoznání vzájemné provázanosti sociálních podmínek a kultury, resp. struktur a individuí.<sup>19)</sup>

#### Proces odkouzlení světa

Max Weber pojímá proces odkouzlení světa jako postupné vytěsňování „magických prostředků blaženosti“ z náboženství. Jeho zlomová období by shledával u starozákonních proroků, v helénském vědeckém myšlení a v evropské reformaci 16. století. Obdobně by mluvil o vývoji ducha směrem k rozkrytí ryzí duchovnosti Ernst Cassirer.<sup>20)</sup> Oba autoři tak konstatují procesuální proměnu kultury či duchovnosti, prvý jako ideálně-typický konstrukt, druhý jako něco, co je skutečným rozkrýváním nových duchovních dimenzí. Nechápují ji však (zejména Weber) ani jako zákon vývoje. Neříká se, že (židovsko-křesťanský kulturní) svět bude již napříště vždy odkouzlen, ani ji nechtějí vykládat jako změnu, která byla vždy aktersky vědomá, spíše naopak. Tak se tato teorie (zejména ve Weberově podání) nerozchází s dnešním metodologickým důrazem na měkký charakter teorií kulturních a sociálních věd.<sup>21)</sup> Současná literatura mluví například o „ambivalenci evolučního procesu“ a o nutnosti studovat „odkouzlení světa“ v dialektickém poměru k jeho „znovuzačarování“.<sup>22)</sup> Novější bádání zároveň ukázala, že evropský kulturní vývoj nelze chápat jako postupné lineární přibývání

modernity (například vývoj imaginace čarodějnictví a revenací ukazuje, že antické a raně středověké pojetí bylo v mnoha rysech bližší moderně než pojetí maleficia a návratů ze zásvěti vrcholného středověku a raného novověku).<sup>23)</sup>

„Odkouzlení světa“ je tak zapotřebí, jak bylo v jiných souvislostech již ukázáno v předchozí kapitole, spíše pojednávat jako reverzibilní proměnu v hierarchii různých, vůči sobě paralelně existujících diskurzů, v níž magické formy nezanikají, ale stávají se pouze (možná dočasně) druhotnými či marginálnějšími, oproti formám (v moderním smyslu) racionálnějšími. Weberovy a Cassirerovy teorie však přece jen lze použít pro vytváření interpretačního rámce, v němž budeme posuzovat kulturu českých tajných nekatolíků 18. století i její poměr ke kultuře katolické.

Zdeněk R. Nešpor píše pro české 18. století o „racionalitě ‚ekonomie spásy‘, postavené ovšem na racionalitě, která nebyla soupodstatná s moderní racionalitou ‚odkouzleného‘ světa“. Hranice mezi odkouzleností a začarovností v 17., 18. století podle něj rozhodně není shodná s hranicí mezi tajnými nekatolíky a katolíky. S těmito tvrzeními lze v obecné rovině souhlasit. Souhlasil bych také s tím, že „podstatnější“ než rozdíly podob zbožnosti jednotlivých konfesijních směrů byla odlišnost „dvou rozdílných řádů racionality“, tj. mezi tradiční racionalitou a osvícenstvím nesenou racionalitou moderního ražení.<sup>24)</sup> Přece však bych byl v těchto otázkách opatrnější. Nechci však rozhodně zaujímat jakousi metodologicky únosnější dobu Masarykovy interpretace české reformace jako základu české modernity, humanity a demokracie oproti habsbursko-katolické reakci.<sup>25)</sup> V rámci této neukvapenosti má smysl se nejprve zastavit u vymezení pojmu magie a následně poukázat na některé příklady.

Literatura nabízí různá vymezení magie. Na tomto místě je příhodné použít toho, které, jak říká Richard Kieckhefer, koření v náboženských diskusích 16. století a které se rozšířilo v antropologické literatuře konce 19. a počátkem 20. století. Tento způsob definování magie (na rozdíl od postupů středověkých) „se soustřeďuje na zamýšlený účinek rituálu, nikoli na vymezovanou sílu“. Zdá se být pro diskutování svrchu načrtnutých otázek příhodný proto, že magii vymezuje v porovnání s náboženstvím. „Podle tohoto přístupu se náboženství vyznačuje především tím, že Boha nebo bohy pokorně prosí, zatímco pro magii je charakteristické, že si pomoc božských bytostí nebo sil vynucuje.“ Právě z takto pojatého vymezení vycházela, jak dodává Kieckhefer, v 16. století

protestantská kritika katolictví (pro magické prvky v jeho rituálu). Takového vymezení magie používá z českých historiků kupříkladu Josef Macek.<sup>26)</sup>

Myslím, že Kieckheferovo vymezení je zapotřebí ještě o něco rozšířit. V potaz bychom měli vzít i pojetí Maxe Webera. Ten „magičnost“ často připisuje katolickému pojetí svátostí. „Magii“ klade do opozice vůči „nauce“, na jiných místech spojuje „magii“ s „mysteriálními kultury“. V souvislosti s nimi pak mluví o „spáse díky svatosti manipulace jako takové“. Oporu bychom mohli nalézt také u Ernsta Cassirera tam, kde vykládá vývoj písma od obrázkového znaku ke znaku pojatému již plně jako „čistý smyslový znak, symbol“, v němž již došlo – jak říká Cassirer – k oddělení „jsoouca“ a „významu“. Písemný znak původně rovněž spadá do „magické sféry“, slouží k „magickému zmocňování“ a „magické obraně“. „Teprve když tento magický afekt vybledne,“ přestane být písemný (můžeme ale říci obecně: magicky pojímány) znak chápán jako „do jisě míry substancionální souhrn účinků, jež z něho vycházejí jako jakýsi démonický dvojník předmětu“. K vymezení pojmu magie by nám mohlo také napomoci tvrzení Huldrycha Zwingliho, které bývá spojováno s jeho ryze symbolickým (řekněme tedy „odmagičtěným“, „odkouzleným“) pojetím svátostí. Zwingli, když říká, „že všechny svátosti jsou daleko toho, aby zprostředkovaly milost, že ji ani nepřenášejí, ani neudělují“, argumentuje mimo jiné tím, že „Duchu není třeba nějakého vodiče nebo dopravního prostředku, neboť sám je silou a nositelem, který všechno přináší, a sám nemusí býti přinášen.“<sup>27)</sup>

Problémem všech těchto definic je, že magii vymezují z pohledu aktéra. To sice na jedné straně vypadá velmi lákavě pro historicko-antropologické badatelské snahy, avšak na straně druhé v metodologicko-kritické reflexi vyvstává otázka, zda je aktérovo stanovisko v případech, které by nás zajímaly, vůbec badatelsky dostupné. Kieckhefer sám, ihned poté, co představil vymezení: náboženství prosí – magie nutí, říká, že tato definice není pro bádání příliš vhodná: „Především nám prameny sdělují velmi málo o tom, jak středověcí lidé přesně chápali sílu svých činů.“ Dále pak, „obyčejní lidé ve středověké Evropě pravděpodobně nerozlišovali příliš ostře mezi donucením a prosbou“. A to, co je zde řečeno o středověké (lidové) kultuře, lze zajisté přenést i na (lidovou) kulturu jiných dob. Kieckhefer se tak dotýká problému, jenž je hojně diskutován v rámci historické antropologie či dějin kultury. V těchto diskusích kupříkladu Hans Medick zájem o dějinného aktéra a jeho prožitky

nakonec odkazuje k rozboru aktérovy (geertzovsky pojaté) kultury, neboť aktérovy prožitky, zkušenosti nejsou (bezprostředně) badatelsky dostupné.<sup>28)</sup> Je tak zřejmé, že i přes upřesnění definice pojmu magie nebude možné dát na svrchu uvedenou otázku jednoznačnou odpověď.

Při sledování toho, jak je tajnými nekatolíky, tolerovanými evangelíky či sektáři odmítána lidská manipulace a zpředmětnění (prostředků) Boží milosti (spásy), bychom se měli pokusit (alespoň v teoretické rovině) rozlišovat, zda se tak dělo ve vztahu k v užším slova smyslu náboženským představám. Jsou zde přitom k úvaze přinejmenším dvě možnosti: odmítány byly prostě jako neúčinné, a tudíž nepatřičné (ve smyslu odkouzlení); odmítány byly z důvodů strachu z nich a z jejich užití (tj. byly vnímány v zásadě magicky, jen s tím, že se „překlopilo“ jejich hodnocení od katolického pozitivního v negativní – byly tudíž prvky [znovu]začarovaného světa). V prvním smyslu byly viděny jako nepotřebné, neúčinné ke spáse, a tudíž coby lidské výmysly zavrženíhodné, ve druhém smyslu jako až démonické síly ohrožující jejich uživatele či příjemce na spáse. Lze si ale také představit, že jejich odmítání mělo náboženský ráz v širším slova smyslu či až ve smyslu profánním. Na mysli mám kupříkladu vymezování své (konfesijní) identity směrem navenek v rámci obce, nebo třeba až prostou taškařici. Možnosti připadajících v úvahu je zajisté mnohem více. Jak již bylo svrchu řečeno, badatelsky je toto rozlišení takřka neuplatnitelné. Při snaze o jeho aplikaci je nutné mít na paměti jak to, že aktéřská intencionalita není bezprostředně dostupná, tak to, že tato kategorizace se namnoze míjí s dobovým myšlením, či konečně, že tajní nekatolíci nebyli nějakou názorově homogenní skupinou a že ve zprávách o jejich postojích a v jejich výpovědích může být v těchto otázkách značná různost.

V souvislosti s odmagičtěním zbožnosti by mohly být nejčastěji uváděny příklady (zdánlivě) věroučně radikálních postojů většiny českých tajných nekatolíků, resp. tolerovaných evangelíků k večeři Páně (požadavek jejího podávání nejen pod obojí, ale i s lámáním chleba) a jejich odmítavý postoj k obrazům a sochám. Tyto názory jsou v 18. století v zásadě v českém nekatolictví novým rysem, jenž nelze pojednat jako přežívání prvků české předbělohorské reformace. Pokud jde o svátost večeře Páně, poskytovala česká reformační tradice 16. a počátku 17. století jen málo případů jejího ryze symbolického pojetí, jež důsledně odděluje manipulovatelné znaky (chléb a víno) od označovaného (vlastní Boží milosti). Bylo by možné uvést snad jen učení habrovanských

a texty tzv. filipistické konfese z roku 1566 z Uherskobrodská a bratrského vyznání v jeho verzi z roku 1607.<sup>29)</sup> A příkladů praxe lámání chleba je ještě méně. Obdobně ikonoklasmus husitského období byl někdy na přelomu 15. a 16. století překonán a postoj k obrazům a sochám zůstával pak v české reformaci až do 17. století poměrně velmi tolerantní.<sup>30)</sup> „Kalvinofilní“ ráz značné části českých tajných nekatolíků je někdy vykládán jako výsledek jejich snah být co nejvíce odlišnými od katolictví (Ferdinand Hrejsa), někdy jako výsledek „reformovaného intermezza“ (tj. krátkého, ale intenzivního působení uherských kalvinských kazatelů v Čechách někdy koncem první čtvrtiny 18. století – Zdeněk R. Nešpor). Tento ráz zaskočil po roce 1781 ze Slovenska příšle kazatele augsburškého vyznání. Prešpurský superintendant Michal Institoris Mošovský, korespondující si s pastory augsburškého vyznání v Čechách, nevnímal toto smýšlení značné části českých evangelíků jako prvky nějaké odkouzlující racionality, nýbrž spíše naopak jako podléhání nové služebnosti, jak to ukazují studie Evy Kowalské.<sup>31)</sup>

Mošovského interpretaci bychom snad měli patrně dát za pravdu i my. Již proto, že se zároveň mezi tajnými nekatolíky setkáváme i s názory, že večeře Páně pod obojí je spasitelná (do úst tajných nekatolíků vkládaný výrok: „Ten, kdo nepřijímá obojího, neujde pekla hořícího.“). František Rozrazewski považuje v rekatolizačním úsilí za nutné diskutovat nekatolickou tezi: „Večeře pod obojí mě na soudu Božím ospravedlňuje.“<sup>32)</sup> Přece však nalezneme i výpovědi, které by mohly být interpretovány jako doklady zastoupení symbolického (odkouzleného) pojetí večeře Páně v lidové kultuře. Stoupenec „beránkové víry“, morašický rychtář Václav Kroulík, vypovídá roku 1782: „Já se držím kšaftu Krysta Pána, že jako beránek na smrt kříže šel; já věřím pod lámáním chleba a pod obojím, a nevěřím, že je v chlebě tělo živé, nýbrž jen posvátný chléb, a s pouhou důvěrností k Bohu jej přijímám.“ Kroulík sám by se v případě nutnosti volby podle tolerančního patentu rozhodl pro helvétské vyznání. Podobně zníterňujícím způsobem vyznává i odpověď Václava Beneše, rovněž z Morašic. Na otázku: „Co srozumíváte skrze lámání chleba a pití vína z kalicha?“ odpověděl: „To věřím, že jak chléb přijímá se má, že musím sobě v srdci mysliti, že ihned živé tělo Krysta Pána přijímám.“<sup>33)</sup>

Kroulíkova a Benešova výpověď je jimi vlastnoručně podepsána. To není bezvýznamné, neboť v nejednom případě téhož rozsáhlého výslechového protokolu litomyšlských poddaných z roku 1782 se dočítáme, že vyslychaná osoba se nepodepsala, neboť neumí psát, a nadto

ještě odmítla udělat i tři křížky s odůvodněním, aby Krysta Pána znovu neukřížovala. Vyznává-li Kroulíkova a Benešova odpověď spíše „odkouzleně“, pak celek protokolu lze prohlásit za ukázkou ambivalence odkouzleně-začarovaného světa kultury venkovských nekatolíků. Vedle obav z magicky vnímané praxe udělání křížků na papír totiž nalezneme i řadu výroků, které vyznávají převážně v duchu ohlasů protestantské racionality. Příkladem budiž: „vedle toho máme pochybnosti, že se praví, že po smrti je očistec, my ale věříme, že ne po smrti, nýbrž na světě jest“; „protože orodování svatých nic není platné a rytinám se klaněti nechceme“; „v tom mám [výhrady], že v zákoně Páně se nemohu dočíst o mši svaté, že jest večerí Páně“.<sup>34)</sup> Na jedné straně je zde gertzovský či medickovský požadavek, abychom jednotlivé případy „četli“ v kontextu kultury. Na straně druhé je však otázkou, kladenou s ohledem na weberovské snahy o ideálně-typickou konstrukci intencionality individuálních sociálních jednání, zda si můžeme dovolit Kroulíkovo a Benešovo vidění světa podříditi celku, v němž je takovou měrou zastoupena obava z dělání křížků. Kultura je, zdá se, vždy otevřena do více směrů možných aktérských interpretací. To, že ji chápeme jako uzavřený významový systém, je náš pracovní předpoklad (neboť každá interpretace v sobě nutně nese určité, třeba i nereflektované spoléhání na homogenitu významového pole). A nadto, kde bereme jistotu, že odmítání signovat výslech křížky není jen jakousi „mazanou schválností“?

Vedle většinového požadavku lámání chleba se však u tajných nekatolíků setkáváme i se spíše luterským pojetím večeře Páně (s hostií) a třeba i v podobě, jež patrně vykazuje vliv lutersko-katolického synkretismu stran ritu (líbání krucifixu apod.), jak pro Krucembursko ukazuje Eva Novotná. Mimochodem (jako varování před tendencemi spoléhat na jednodušnost lidové nekatolické kultury) porovnání jejího článku s výkladem Anny Tůmové pro panství Nové Město na Moravě dokládá, jak se postoje geograficky blízkých komunit mohly lišit. Na Krucembursku zůstala augsburská orientace, na Novoměstsku byl vlivný reformovaný směr.<sup>35)</sup>

Právě tak i v otázce ikonoklasmu se nám nabízí dvojaký pohled. Setkáváme se jak s odmítáním obrazů a soch, které má spíše poklidnější ráz, tak s projevy v zásadě až magické ikonofobie. Tuto ambivalentnost lidové kultury lze metaforicky vyjádřit odkazem na výrok, jenž má mnoho již starších obdob, pronesený ve Sloupnici na Litomyšlsku při útoku na sochu Jana Nepomuckého: „Když je Bůh, proč se nebrání?“<sup>36)</sup>

Jiným příkladem může být postoj ke *škapulírům*. Ty byly, i díky náboženským bratrstvům, vnímány jako integrální součást katolické zbožnosti. Francouzský pozorovatel, vévoda de Chevreuse, zaskočený českou katolickou pověřeností a zároveň její orientací na vnější efekt, uvádí začátkem 40. let 18. století škapulíře jako jeden ze znaků této piety.<sup>37)</sup> Na nekatolické straně k nim nalezneme často postoj negativní. Někdy lze mluvit až o nejen odkouzlujícím, ale i dehonestujícím zesměšňování (příkladem je sloupnické označení škapulíře za „tašku na vši“,<sup>38)</sup> jindy jsou prostě odmítnuty jako nevhodné, jak to dokazuje Evou Novotnou zmiňovaný případ z přibyslavsko-polenské kauzy z roku 1732.<sup>39)</sup> Narazíme však i na případy, jež by bylo možné interpretovat spíše jako doklady magického vidění světa mezi tajnými nekatolíky. Právě pro přibyslavský vikariát máme pro 30. leta 18. století ve vikářské relaci z roku 1762 zprávu o Alžbětě Rosické, která přijala „kacířskou večeri Páně“ od Martina Rohlíčka. Přitom, jak přetlumočuje Ferdinand Hrejsa slova vikáře Josefa Varhánka, „maje škapulíř, nemohla přistoupiti, jsouce neviditelnou mocí zdržována. I odložila svaté to znamení a pak zlomyslně přistoupila.“ Zůstává zajisté otázkou, zda moc škapulíře takto prožívala samotná Alžběta, nebo zda ji tak interpretoval vikář Varhánek.<sup>40)</sup>

Je otázkou (vzhledem k povaze pramenného materiálu asi těžko řešitelnou), zda bychom náznaky odkouzlování světa našli i v katolickém lidovém prostředí. Přes svrchu nastíněné důvody větší obezřetnosti při posuzování role českého lidového nekatolictví/protestantismu při odkouzlování světa souhlasím se Zdeňkem R. Nešporem v tom, že do celku českého prostředí vstupují projevy, které bychom mohli interpretovat v duchu procesu odkouzlení, především s působením katolického osvícenství (typu postyly Václava Matěje Krameria, jež dokládá „protestantizaci“ katolicismu v osvícenství).<sup>41)</sup>

#### Ambivalentní rysy v lidové kultuře jako „longue durée“

K uplatnění synchronní analýzy vyzýval v rámci jiného metodického kontextu v českém dějepisectví již Antonín Rezek a především František Kutnar. U něj můžeme nalézt inspiraci kupříkladu v úvaze o „čistě racionalistickém výkladu jevů náboženských“, jenž se objevuje „i v lidu“. „To vidíme i ve spiritismu, který se (..) stává [v 19. století] dobovou náhradou starého náboženského blouznílosti. Není tu genetická souvztažnost, nýbrž nová podoba téhož jevu co do kvality.“<sup>42)</sup>

Nechci zde klást proti sobě jako dvě „dlouhá trvání“ protestantskou a katolickou kulturu, byť se dnes běžně s pojmem konfesijních či náboženských kultur pracuje. Nadto představa, že protestantská kultura je svou racionalitou a abstraktní duchovností opakem emotivity a obraznosti kultury katolické, byla zastávána mnohými intelektuály již v osvícenství. Philipp Konrad Marheineke kupříkladu považoval roku 1810 protestantismus za říši rozumu, poznání a myšlení a odlišoval jej tak od katolicismu, který se podle něj vyznačuje fantazií, citovostí a smyslem pro umění.<sup>43)</sup> Snad si nejjeden z osvícenců neuvědomoval, že tuto představu nelze promítat příliš do minulosti, neboť protestantismus měl také svou mystickou (příkladem ze 17. století budiž Heinrich Müller a jeho *Himmelscher Liebes-Kuß*) či emotivně vypjatou barokně teatrální tvář (příkladem Hernhutt Nicolaa Ludwiga Zinzendorfa).<sup>44)</sup>

Uvažuji zde pracovně „lidovou kulturu“ jako relativně neodvislou od konfesijní situace jejích představitelů. Nahlížím-li ji jako určitý celek (o problému homogenity kultury byla již řeč v předcházejícím výkladu) a určitou stálost, pak je to rovněž pracovní hypotéza a nechci tím lidové kultuře upírat vnitřní rozmanitost či tvrdit, že lidové kultuře nenáležela nijaká dynamika. Je ale velmi pravděpodobné – a to nejen pro osvícenství – že její vnitřní proměnlivost neměla dynamiku raně novověké a novověké elitní kultury.<sup>45)</sup>

Lidová kultura raně novověkého období rozhodně není nějakým homogenním prostředím. Její různorodost není ani pouze věcí regionálních odlišností, ani věcí stavovských či řemeslných specifik, nýbrž, mohlo by se říci, namnoze vychází z určitého vnitřního napětí, jež je v lidové kultuře jakoby stále přítomno. Zřetelně to vyplývá například z prací Carlo Ginzburga.

Na jedné straně tu je Menocchio či Scolio jako představitelé „lidového materialismu“,<sup>46)</sup> jenž, jak soudí Ginzburg, byl „materialismem náboženským“.<sup>47)</sup> Vyznačuje se „praktickou religiozitou“ s důrazem na desatero a lásku k bližnímu, odhodnocením svátostí, antitrinitaristickými rysy přecházejícími až v panteismus a náboženskou toleranci.<sup>48)</sup> Jsou to názory podle Ginzburga blízké k „náboženskému radikalismu novokřtěnců“ či vyvěrající z „podzemního proudu venkovského radikalismu“.<sup>49)</sup> Menocchio se přitom patrně zúčastňoval katolického náboženského života (zpovědi, přijímání, křtů svých dětí apod.). Na druhé straně je zde benandantství, postupně inkvizicí asimilované k čarodějnictví, spojené třeba s tím, že se nad „košilkami“, jež vyznačovaly porod



benandanta, nechávaly sloužit mše, či s představou, že duše benandantů/malendantů ve spánku opouští jejich těla a v podobě myši či kočky odchází na noční zápas/sabaty.<sup>50</sup> Lidová kultura ale není v Ginzburgově pojetí statickým systémem. Jako dynamický faktor do ní vstupuje je knižtisk, jenž jednak podporuje způsobilost abstraktního myšlení, jednak je homogenizačním faktorem.<sup>51</sup>

Obdobně i v rámci kultury středověkého období nalezneme v laickém, lidovém prostředí jak případy odmítání milost zprostředkující moci svátostí, soch, obrazů, relikviářů apod., spojené někdy s křesťansko-komunistickými, někdy s chiliastickými či milenaristickými představami,<sup>52</sup> či konečně s antitrinitářskými prvky,<sup>53</sup> tak i (většinou) akceptací církevních forem zbožnosti (či alespoň nekonfliktnost s nimi) a sklony k magii.<sup>54</sup>

V tomto smyslu by snad bylo možné – zajisté hypoteticky a s nemalou dávkou interpretačního vzletu – říci, že alespoň někteří z tajných nekatolíků a tolerančních sektářů 18. století představují jakýsi „menocchiovský pól“ v tehdejší, jinak většinou katolictví prožívající či akceptující lidové kultuře s jejím pověřčným a magickým „protipólem“.<sup>55</sup> Povahu tohoto „menocchiovského pólu“ nabývá zbožnost tajných evangelíků či nekatolíků právě až v době protireformační. V předbělohorském období se jeví evangelická zbožnost „lidu“ spíše jako konzervativní a pověřčná, alespoň jak soudí Hrejsa.<sup>56</sup> Můžeme si tak položit otázku, zda rozdíl před a pobělohorské povahy evangelické/nekatolické zbožnosti nesouvisí právě s tím, že se z výrazně většinové stala zbožností marginální. Využijeme-li možností synchronní analýzy a budeme-li se pohybovat již značnou měrou mimo prostor empiricko-historiografického diskurzu, můžeme se i tázat, zda pro tajné nekatolíky 18. století právě tato jejich pozice nesplynula s jakousi nikou, kterou v lidové kultuře obecně představuje onen „menocchiovský pól“, zda by ono nejednou zmiňované kalvinofilství, popřípadě i radikálnější postoje typu israelitické sekty na Bydžovsku ze 40. let<sup>57</sup>) nebylo interpretovatelné prostě jako projev tohoto vnitřního napětí raně novověké lidové kultury.

Přítom nemusíme tajné nekatolíky považovat ani za příslušníky jejich vlastní svěbytné „náboženské kultury“, ani není nutné mít obavy, že představa takového „menocchiovského pólu“ narušuje předpokládanou homogenitu celé lidové kultury té doby. Homogenita kultury je právě jen badatelským předpokladem. Postavení tajných nekatolíků v rámci lidové kultury by však šlo popsat pomocí pojmů „subkultury“

či „kontrakultury“ (oba však lze pro ně užít jen s určitými výhradami), s nimiž pracuje Peter Burke.<sup>58</sup>) Tajní nekatolíci se tak podíleli zároveň na celkové (lidové) kultuře a sdíleli patrně mnohé její prvky s katolickou většinou. Víme ostatně, že mnozí z nich se účastnili i přes svou disentanční pozici katolického náboženského života. Dostávali se tak do situace, která mohla být obdobná třeba právě s pozicí Menocchia a kterou by Burke, byť především v případě příslušníků vyšších vrstev a elitní kultury, označoval jako *bikulturalitu*.<sup>59</sup>)

S ohledem na zatím svrchu uvedené lze říci: Nahlížíme-li „lidovou kulturu“ z perspektivy mediévisty či barokisty, můžeme vyjmenovat mnoho jejich „středověkých“ či „magicko-pověřčných“ prvků třeba ještě pro pozdní 19. století. Studujeme-li naopak „lidovou kulturu“ z perspektivy modernismu, nalezneme třeba již v raném středověku ne jeden „odkouzlující“ prvek. Vedle závěru, že lidová kultura v sobě nese (patrně nejen pokud jde o zbožnost) jakýsi permanentí ambivalentní náboj (projevující se mimo jiné možností rozlišovat v ní subkultury a kontrakultury), můžeme přistoupit i k jinému výkladu. „(Lidová) kultura“ coby systém společně sdílených významů (idejí, hodnot, postojů apod.) je jen ideálně typicky konstruovanou, teoretickou entitou, kterou můžeme sice namnoze použít jako prostředek pro vytváření interpretačního rámce, v němž chceme vysvětlovat sledované jevy, nesmíme ji však esencionalisticky považovat za nespornou realitu. Vše můžeme vykládat také tak, že v evropském kulturním prostoru přinejmenším posledního tisíciletí byla vždy možná určitá pluralita diskurzu, z nichž některé vykazují značnou trvanlivost. Badatelskou otázkou pak je, které z nich se mohly vedle sebe vyskytovat a jaká byla jejich hierarchie či jak se proměňovala jejich funkce.<sup>60</sup>)

Ambivalentní náboj mají i jednotlivé subkultury či kontrakultury. Projevuje se tím, že jejich jednotlivé prvky (například důraz na prostotu bohoslužby, odpor ke kultu svatých, akcentaci praktické zbožnosti) lze jak z hlediska dobových pozorovatelů (srov. například již zmíněné práce Evy Kowalské), tak z hlediska novějších badatelů interpretovat *dvojace*. Mohou být nejednou považovány za příbuzné s osvětskou či moderní racionalitou,<sup>61</sup>) lze je ale také interpretovat jako projev nové pověřčnosti či služebnosti (příklad: spor o lámání chleba ve sborech augsburského vyznání po roce 1782) .

Přístup akcentující „dlouhé trvání“ může však jen těžko vysvětlit proměny, k nimž došlo v diskurzích elitní kultury. Po konfesionalizačním,

disciplinačním nátlaku přichází v západoevropském prostředí, místy již od druhé poloviny 17. století nejprve ve vzdělanecké kritice a později (hlavně až v 80. letech 18. století), sekularizující a odkouzluující snahy v právní oblasti. Projevují se dekriminalizací hříchu, rouhání, svatokrádeže atd.<sup>62)</sup> Následně (od poloviny 18. století) se intelektuální vrstvy katolického prostředí začínou v rámci osvícenství přihlašovat k zásadám evropské reformace 16. století a – svým způsobem překvapivě či paradoxně – se názorově (odkouzluující odmítání pověrečných prvků náboženského života, křesťanský ekumenismus a tolerance, ba až redukce náboženství na lásku k bližnímu, desatero a evangelium) přiblíží některým postojům onoho, pracovně řečeno „menocchiovského pólu“ lidové kultury.<sup>63)</sup>

#### „PROSTOR ZKUŠENOSTI“ A „HORIZONT OČEKÁVÁNÍ“

Při rozboru posuzovaných představ můžeme použít jako analytických kategorií také pojmy „prostor zkušenosti“ a „horizont očekávání“, které zavedl Reinhart Koselleck.<sup>64)</sup> Na tomto místě chci nechat mimo diskusi – řekněme – esencionalistický, a tudíž z mého hlediska viděno, kritizovatelný ráz Koselleckova zacházení s těmito kategoriemi.<sup>65)</sup> Ostatně sám Koselleck je prezentuje jako součást metahistorického pojmového aparátu. Přes možné výhrady, vyslovitelné v rámci teoretické diskuse o povaze a vymezení vlastní dějinnosti, je určitě přínosné použít kategorie „Erfahrungsraum“ a „Erwartungshorizont“ v „oblasti empirického výzkumu“ při sledování, jak v konkrétních podobách ovlivňují sociální jednání představy aktérů o jejich dějinné situaci.<sup>66)</sup>

Koselleck míní „zkušenosti“ něco do určité míry jiného, než se rozumí základními zkušenostmi aktérů v dnešní historicko-antropologické literatuře. Koselleckova „zkušenost“ je více vázaná na představu dějinnosti a na povahu dějinného času. „Zkušenost“, o níž jako o „předmětu“ bádání uvažují kupříkladu Hans Medick či Gert Dessel, není coby aktérský prožitek vnějšího i vnitřního světa tak úzce z definice vázána k časovosti dějin. Přesto musíme, chceme-li Koselleckův „prostor zkušenosti“ a „horizont očekávání“ užít jako analytické kategorie při historicko-empirickém výzkumu, i na ně přenést metodické výhrady o dostupnosti individuálních zkušeností, jež jsou svrchu zmíněny ohledně studia magie.

Nechci zde navazovat na Koselleckovy metahistorické úvahy, nechci se ani příliš vázat na rozbor té oblasti dějin myšlení, na níž Koselleck své teze o poměru „prostoru zkušenosti“ a „horizontu očekávání“ vykazuje (tj. příklady z oblasti filozofického a politického myšlení), považuji však uvedené kategorie za příhodné k tomu, aby nám otevřely jeden z možných zorných úhlů, z nichž lze interpretativně nahlížet jednotlivé prvky myšlení českých tajných nekatolíků 18. století a náboženského myšlení té doby vůbec.

Pokud odhlédneme od aktérské intencionality, resp. od toho, jaké možnosti k prožitku vlastních zkušeností poskytovala dějinnému aktérovi jeho kultura jako celek, můžeme říci, že některé prvky „prostoru zkušenosti“ (zejména odkouzluující, spiritualizující a zbožnost zniterňující a individualizující prvky) českých tajných či tolerančních nekatolíků 18. století se nám mohou jevit jako sourodé s modernisticky pojednaným „prostorem zkušenosti“. Pokud uvážíme Koselleckův výklad strukturování „prostoru zkušenosti“, můžeme říci, že tyto prvky, jež se jeví jako sourodé, mohou být i součástí našeho<sup>67)</sup> dnešního „prostoru zkušenosti“. Neboť jeho součástí se mohou stávat prvky z různých dějinných dob, různým způsobem již přepracované, ať v podobě vědomých interpretací, ať v podobě neintencionálně užívaných diskurzivních praktik. Ony prvky náboženského myšlení nekatolíků 18. století nás mohou zaujmout jako s naším světem sourodé namnoze právě proto, že je vyjímáme z dobového kulturního kontextu a posuzujeme bez ohledu na celek způsobu myšlení, v němž vystupovaly. Je zřejmé, že konstatování shody mezi některými elementy tehdejšího a moderního „prostoru zkušenosti“ nelze považovat za ztotožňování nekatolické náboženské kultury 18. století (či obecně protestantské kultury raného novověku) s kulturou moderní. Přece však nám Koselleckem nabídnuté analytické kategorie umožňují přikročit k interpretaci, která nebude chtít klást proti sobě jako striktní opozita jakoby do sebe uzavřené celky: tradiční kultura – moderní kultura; začarovaný, magický svět – odkouzlený svět apod.

Nápadně nesourodé naproti tomu s modernistickým „horizontem očekávání“ vyznívají významné rysy tohoto horizontu u některých nekatolíků 18. století, zejména u tolerančních sektářů. Jde především o tzv. „marokánská proroctví“, na něž ze starších historiků upozorňoval kupříkladu již František Kutnar, nejnověji pak Zdeněk R. Nešpor a Petr Janeček. Marokánská proroctví se rozmohla především u tolerančních

sektářů a nabývala u nich jak sociálně radikálních, tak trpných podob, v nichž se nejednou propojovaly nábožensko-chiliastické a politické vize, spojené často s očekáváním změny, kterou má přinést rok 1801.<sup>68)</sup>

Hranice oddělující ty, kteří byli vůči proroctvím vnímaví, od těch, kteří byli skeptičtí, však jednak určitě nebyla ostrá a jednak patrně neopisovala hranici oddělující jednotlivé tolerované či netolerované konfesijní skupiny. Příkladem může být postoj Františka Jana Vaváka k nábožensko-politicky laděnému proroctví nekatolíků o budoucím příchodu nezemřelého Josefa II. z berlínského úkrytu a o tom, že z Čech vypudí katolíky. Vavák mu přiznává „jistou alespoň potencionální možnost naplnění“. To však neznamená, že by Vavák jakkoli sdílel eschatologicko-chiliastický styl myšlení. Ráz těchto proroctví, v nichž se do určité míry – terminologií Maxe Webera řečeno – v myslích aktérů prostupoval „politický“ a „hierokratický svazek“, měl své umírněnější, převážně či ryze profánní, politické obdoby v přesvědčení, které ještě začátkem 20. let 19. století sdíleli někteří poddaní (náležející ke katolické většině), že totiž byly lidu přinejmenším utajeny některé osvobozující patenty Josefa II.<sup>69)</sup> Rovněž je zapotřebí říci, že vypjatá eschatologicko-chiliastická očekávání nebyla patrně vlastní všem, dokonce patrně ani ne většině českých tajných nekatolíků, resp. tolerovaných evangeličků 18. století. Lze tak alespoň hypoteticky usuzovat vzhledem k velmi časté absenci této tematiky jak ve farářských realcích z 60. let 18. století, tak z výslechových protokolů tajných nekatolíků z celého 18. století.<sup>70)</sup>

Na druhé straně je zapotřebí vidět, že eschatologická očekávání jsou samozřejmým rysem strukturace křesťanského středověkého a raně novověkého „horizontu očekávání“ a že chiliastické představy a vnímavost vůči proroctvím byly poměrně hojně zastoupeny také, či spíše právě v prostředí protestantských vzdělanců. Legitimní otázkou pak je, zda některé odkouzluující, spiritualizující či individualizující, z moderního hlediska viděno jakoby zbožnost racionalizující prvky, nemají v kontextu dobové kultury či dobového náboženského myšlení tento svůj ráz právě jen ve vztahu k specificky (eschatologicky ba až chiliasticky) pojatému „horizontu očekávání“.

Narážky na eschatologicko-chiliastická očekávání nalezneme i v Rosenkruciánských manifestech Johanna Valentina Andreae.<sup>71)</sup> Podobně jako v těchto manifestech najdeme u Šimona Partlice pojetí dějin, považující (na základě interpretace 2. a 7. starozákonní knihy Daniel) přítomnost za období „čtvrté monarchie“ a prorocky očekávající příchod

„monarchie páté“.<sup>72)</sup> Biblicky založená, nejednou chiliasticky laděná prorocství nalézala ohlas i u některých příslušníků vrstev, jež můžeme řadit ke kulturním elitám ještě v první polovině 17. století (příkladem může zčásti být ostatně i Komenský), avšak, jak ukazuje Richard van Dülmen, zdá se, že právě období třicetileté války bylo dobou posledního významného vzruchu těchto revelací.<sup>73)</sup> Proroci 17. století nadto již nedošli takového ohlasu jako chiliasticky ladění reformátoři v 15. a 16. století (radikální táborští kněží, Thomas Müntzer, novokřtěnění kazatelé), jejichž vize vyvolaly sociální hnutí.

Během 17. století došlo, alespoň v rámci elitní kultury, k tomu, co můžeme označit jako postupné restrukturování „horizontu očekávání“. Koselleck upozorňuje, že již na konci 17. století přichází Gottfried Wilhelm Leibniz s tím, že *progresus est in infinitum perfectionis*, čímž přikládá cíli dokonalosti časovost a jeho naplňování přenesl do procesu světových dějin. Počátek postupné proměny „horizontu očekávání“ následoval s určitým odstupem po výrazné změně způsobu myšlení, která se, jak uvádí Peter Burke, v západoevropské kultuře odehrála někdy okolo roku 1650. Charakterizuje ji jako přechod od tradičního k modernímu nazírání světa, jenž se mimo jiné projevil i změnou v zacházení se symboly a jenž Burke s odkazem na někdejší Huizingovy teze označuje také jako přechod od tradičního symbolismu ke kauzálnímu myšlení.<sup>74)</sup>

To, že se v rámci intelektuálních vrstev během 18. století postupně zažíval historizující pohled na svět, ještě neznamená, že by eschatologicko-chiliastická očekávání v této době zcela vymizela. Kupříkladu součástí „náboženské kultury“ württemberských pietistů<sup>75)</sup> byla v 18. a první polovině 19. století poměrně velmi hojně zastoupená a silná milenaristická očekávání příchodu tisícileté říše Boží na zemi. Její počátek byl rovněž spojován s konkrétním rokem. Nastat měla roku 1836. Pietistická württemberská kultura byla přitom rozvíjena v měšťanském vzdělačském prostředí. V návaznosti na starší náboženskou literaturu (čten byl kupříkladu hojně Johann Arndt) se v ní uznávala potřeba poznávat Boha také čtením v Knize Přírody, a byly tudíž rozvíjeny přírodní vědy a historie. A tak můžeme říci, že ač z moderního hlediska viděno jsou marokánská prorocství nutně hodnotitelná jako nesourodá s moderním „horizontem očekávání“, naděje, které spojovali někteří čeští nekatolíci a zejména toleranční sektáři s rokem 1801, je nijak razantně neodlišují od některých, jim soudobých projevů lutersko pietistického prostředí. Nadto nelze, jak vidno, eschatologicko-chiliastické konstruování

„horizontu očekávání“ prohlásit jednoznačně za rys pouze venkovské lidové kultury.

### SEBETEMATIZACE, INDIVIDUALIZACE ZBOŽNOSTI

Vývoj, jenž konstituoval evropskou modernitu, v sobě nesl rozmanitě, nejednou až protichůdné prvky, jež lze pojednat jako (dílní) procesy kulturně dějinné a sociálně dějinné proměny. Vedle procesu konfesionalizace, blízkého s procesem zcírkevňování a disciplinace lidové kultury, lze mluvit o (částečně protichůdném) procesu odkouzlení. Zároveň se mluví o procesu spiritualizace a o procesu konstituování moderního individua.<sup>76)</sup> V raném novověku jsou jak na katolické, tak na protestantské straně pozorovatelné snahy o individualizaci zbožnosti. Větší pozornost při diskotování procesů spiritualizace a konstituování moderního individua bývá věnována protestantismu, zejména těm jeho směrům, které z náboženských důvodů podněcovaly individuální sebetematizaci věřících (kalvinistické puritánské a mystické směry, luterský pietismus). Vzhledem k debatě o vlivu pietismu a dalších protestantských směrů na české nekatolíky/evangelíky se nabízí otázka, zda by bylo možné stopovat období uvedených procesů i v českém prostředí.

V učeném diskurzu v rámci evangelického prostředí se postupně proměňovalo pojetí lidské subjektivity od Lutherova a Kalvínova pohledu na lidskou vůli a přirozenost jako na něco zotročujícího, od čeho musí být člověk osvobozen silou evangelia, přes Andreaeho vnímavost k lidské vznešenosti a ušlechtilosti, jež dává člověku právo považovat se za mikrokosmos; až po Leibnizovo zjemnění predestinační nauky a (do určité míry „molinizujícímu“) uznání významu lidské vůle, jež pak dochází svého plného vyjádření například v Kantově metafyzice mravů. V české evangelické tradici představuje v tomto směru významnou paralelu Andreaeho Komenský.<sup>77)</sup> Snaha propojit styl myšlení rodící se moderní vědy s diskutováním nábožensky relevantních témat vedla k retematizaci a akcentaci kategorií vůle (příkladem vedle Leibnize na protestantské straně budiž na jansenisticko-katolické straně Blaise Pascal)<sup>78)</sup> či svědomí. Pokud i katolíci osvícenští intelektuálové považovali reformaci 16. století za myšlenkově sourodou se svým úsilím a pokud byl v českém prostředí tento pocit hodnotové spřízněnosti posilován ještě lingvistickým obrozeneckým zájmem o českojazyčnou literaturu

16. století, pak šlo především o blízkost s racionalistickým pojetím zbožnosti Zwingliho ražení. Rozhodně to nebyl návrat k Lutherově či Kalvínově antropologii.<sup>79)</sup>

Samotné zdůraznění kategorií „vůle“ a „svědomí“, popř. dalších z tohoto hlediska významných kategorií (například „srdce“, jež představovalo v mnoha textech zejména 16. století kategorii nejčastěji užívanou pro označení integritní lidské niternosti; v lidové kultuře je v tomto smyslu hojně užíváno ještě v 18. století)<sup>80)</sup> mohlo přispět ke konstituování moderního individua.<sup>81)</sup> V kalvinistickém i luterském puritánském a pietistickém prostředí k tomu však ještě přistupuje důraz na sebezpytování, písemné pojednávání vnitřní náboženské zkušenosti jak v každodenním horizontu, tak v perspektivě celoživotní. Právě to bývá často zdůrazňováno v souvislosti s tezemi o konstituování moderního individualismu.

Otázkou však je, nakolik se kategorie „vůle“, „svědomí“ či „srdce“, používané či definované v rámci filozofického či teologického myšlení elitní kultury, opravdu stávaly nástroji, jejichž prostřednictvím konkrétní aktéři (ať již příslušející k elitní, ať již k lidové kultuře) sami sebe tematizovali a strukturovali svou vnitřní zkušenost. Historicko-empirický výzkum v rámci literatury hlásící se k New Cultural History, historické antropologii či mikrohistorii se ve snaze odpovědět na takovéto otázky zaměřil na rozbor egodokumentů, zejména autobiografických textů, deníků, korespondence apod.<sup>82)</sup>

Protestantské (zejména puritánské a pietistické) egodokumenty 17.–19. století (deníky, autobiografie, nábožensky povznášející korespondence) se snad na prvý pohled mohou zdát bezprostředním historickým pramenem pro studium geneze moderního individualismu. Avšak podrobnější rozbor a metodologické kritiky ukazují, že tomu tak zcela není.<sup>83)</sup> Diskutovány jsou především dvě otázky. Jednak, jak ukazuje rozbor anglosaských puritánských egodokumentů 17. století, nejde v nich mnohdy ani tak o reflexi Já coby morálně-volního subjektu, nýbrž o tematizaci svého života jako naplňování Boží vůle. Jednak lze v případě pietistického autobiografického psaní 18. a 19. století sice říci, jak ukazuje na württemberském příkladu, že deníky a autobiografie představovaly určitou techniku sebetematizace, a že je tak lze chápat jako součást procesu konstituování moderního individualismu, přece však toto psaní je nutně pojímat spíše jako metodu, jejíž pomocí se jednotlivci učili dávat individuálním zkušenostem a pocitům pietistický

(tj. kolektivní kulturou či diskurzivní praktikou nesený) význam. Tím zároveň navenek vyznačovali způsobilost své niterné zkušenosti pietisticky adekvátně (tj. pravověrně) prožít.<sup>84</sup>) I zde tedy musíme připustit metodickou nutnost úkroku k foucaultovsky pojatému diskurzu či geertzovsky pojaté kultuře, o níž předpokládáme, že aktérům poskytuje nástroje k sebezprožívání.<sup>85</sup>)

Pokud jde o české tajné nekatolíky, resp. tolerované evangelíky 18. století, bude se nám takový úkrok tak jako tak hodit, neboť máme autobiografické prameny dochované především z exilových sborů. Pro vlastní prostředí českých zemí musíme zaměřit pozornost především na to, jak se v diskurzivních praktikách objevují termíny, jako je „svědomí“ či „srdce“. Vedle prací, které na tyto otázky již upozornily (František Kutnar, Ivo Kořán), zasluhují pozornost z novějších ty práce,<sup>86</sup>) které ukazují na tendence k zniternování zbožnosti u českých tajných nekatolíků a sektářů, například důraz na „obřezání v srdci“ u bydžovských izraelitů. Avšak samotné zniternění zbožnosti (které může kořenit prostě v situaci člověka, prožívajícího okolnosti svého specifického, od většiny odlišného náboženského smýšlení) nemusí ještě znamenat rozvíjení pietistických forem sebetematizace v celoživotním horizontu.

Je tak otázkou dalších srovnávacích studií, zda se v prostředí tajných nekatolíků, resp. tolerovaných evangelíků, vyvinuly jiné způsoby sebetematizace než u české katolické většiny.

#### PRVKY GENDEROVÉ ANALÝZY

Patrně jednou z největších kulturně dějinných proměn, které se odehrály v euroamerickém civilizačním okruhu ve 20. století, je zásadní *restrukturace genderových vztahů*. Není proto divu, že se genderové hledisko stává v posledních desetiletích stále častěji uplatňovaným způsobem nazírání minulosti. Děje se tak i ve vztahu k náboženské tematice.

Ženská zbožnost byla pro mnoho středověkých a raně novověkých autorů zbožností specifickou (tj. odlišnou od té, jakoby „normální“, „pravé“, tedy mužské) a tato její specifčnost měla dvojaký charakter. Na jedné straně se často mluví o větší vnímavosti žen vůči různým reformním či opravným hnutím v rámci církve nebo vůči herezím (ať již jsou v této souvislosti zmiňovány pochvalně, ať již autory stojícími vně těchto hnutí spíše s misogynským příděchem jako doklad zvrácenosti

toho či onoho hnutí). Na straně druhé se zejména od sklonku 15. století objevuje – někdy až gynofobický – obraz žen jako té části lidstva, jež má blíže k ďáblu, démonům, a tím i k maleficiu, a která je již proto z hlediska (nejen) náboženského a priori hodna nedůvěry.<sup>87</sup>) Je zajisté věcí diskusí, jaké prvky tohoto postoje přetrvávaly ještě v 18. století. V něm lze však v genderové otázce pozorovat přinejmenším dvě další, v našich souvislostech zajímavé změny. Jednak od konce 17. do první poloviny 19. století lze pozorovat proměnu v mínění o rovnosti/nerovnosti pohlaví. V této otázce (alespoň pokud jde o intelektuální diskurzy v rámci elitní kultury) se od uznání rovnosti pohlaví (spojené s raně osvícenskými argumenty o nepohlavnosti duše a rovnosti racionálních bytostí) postupně, akcentací nejprve přirozeně-právního a následně třeba i anatomického diskurzu, přešlo k explicitnímu zastávání myšlenky nerovnosti mužů a žen.<sup>88</sup>) Ve druhé polovině 18. století začalo v měšťanských vrstvách docházet v souvislosti s tzv. disociací rodiny a podniku k oddělování soukromé a veřejné sféry, což mělo za následek i nové vymezení mužských a ženských rolí (ženě náleží sféra domácnosti s péčí o – nyní již od čeledi oddělované – děti; mužovi patří veřejná sféra spojená s výkonem povolání). Toto rozdělení mužských a ženských sfér postupně pronikalo i do nižších vrstev a na venkov. Dělo se tak od první poloviny 19. století v některých, zejména západnějších oblastech Evropy místy i cíleným působením kněží, pastorů či učitelů.<sup>89</sup>) Takto vyznívají i výzkumy pietistických deníků a (auto)biografií württemberských měšťanů 18. a 19. století, které podnikla Ulrike Gleixner. Původní pietistický důraz na spirituální rovnocennost obou pohlaví, který se promítl i do manželství (například Philipp Jacob Spener přiznává muži i ženě v rodině duchovní odpovědnost, zatímco v pojetí Lutherově náležela pozice duchovní hlavy domácnosti výhradně muži),<sup>90</sup>) se koncem 18. století proměňuje v zatlačení ženy do domácnostní mateřské pozice, zdůvodněné (osvícenským) důrazem na přirozenost ženina mateřství. Po celé období je zároveň patrný rozdíl mezi deníky dívek a mladých žen (větší akcentace pokory a kajícího) a mužů (důraz na povolání).<sup>91</sup>)

Podobně jako v případech sebetematizace i zde nemáme k dispozici dostatek pramenů, z nichž bychom mohli bezprostředně sledovat proměny postojů k mužské a ženské zbožnosti tajných nekatolíků/tolero- vaných evangelíků a to, jak se jejich náboženská kultura promítala do strukturace genderových vztahů. Ze starších studií upozornil na roli žen, na jejich neohrožené postoje a obranu víry i náboženských knih

již Ivo Kořán.<sup>92)</sup> Procházíme-li případy vyšetřování jednotlivých kauz heretiků, nalezneme jak příklady toho, kdy je vyšetřován manželský pár, v nichž muž vlastně mluví za svou ženu, tak i příklady, kdy vystupuje samostatně muž nebo žena. Ženy rozhodně patřily k těm, kteří vymezovali své náboženství „čtenářstvím“, a také samy četly náboženskou literaturu. Máme doklady jak toho, že mladá dívka se z náboženských důvodů sama rozhodne odejít do exilu, tak ale i toho, že v exilových sborech byla pozice žen dost svázaná rigidním, někdy až misogynně vyznívajícím systémem náboženské kázně. Z pohledu rekatolizátorů byly ženy prezentovány jako vnímavější vůči katolictví, ale i jako podezřelejší z většího tíhnutí k herezi.<sup>93)</sup>

Pokud se vystoupení některých tajných nekatoliček jeví jako samostatné, je zapotřebí upozornit na to, že jde především o venkovské poddané. Pozice ženy ve venkovské lidové kultuře byla v 18. a 19. století patrně vždy samostatnější (pečovala o dvůr a realizovala produkty z něj – mléko, vejce apod. – na trhu) než ženy v měšťanském prostředí. Právě z něj se nový (a záhy ženským hnutím kritizovaný) model (muži patří veřejnost, ženě domácnost) šířil. Kázeňské umravňující snahy, zatlačující ženu do domácnosti a vdovu do vdovského kůru, se pak mohly v pietismem ovlivněných sborech prosazovat právě jako projev této nové měšťanské kultury. Je tak otázkou, zda větší váhu v genderových poměrech hrály konfesijní specifika, nebo zda naopak převážily na náboženské orientaci nezávislejší obecnější tendence socio-kulturní proměny.

Také v případě otázky genderových poměrů je nutné odkázat na budoucí studie, které by měly vést především ke srovnání situace u tajných nekatolíků s poměry u většinové katolické populace.

## ZÁVĚREM

Cílem této kapitoly bylo poukázat na některé interpretační možnosti při studiu českého nekatolictví 18. století. Viděli jsme, že otázky kladené v souvislosti se směřováním nynější historiografické literatury nemusejí být vždy jednoznačně zodpověditelné, ať již z důvodů povah pramenů nebo pro dosavadní nedostatek studií, jež by byly vhodným komparačním materiálem, či konečně i z metodologických důvodů, že určité otázky nejsou prostě historicko-empiricky řešitelné. Navíc se ukazuje,

že v nejednom bodě docházíme k nutnosti konstatovat určitou dvojnáznačnost, jíž se vyznačují studované kulturní poměry, pokud je nahlížíme z pozice modernity. I přesto se lze domnívat, že historický (zejména kulturně dějinný a historicko-antropologický) výzkum českého tajného nekatolictví přináší zjištění, která mohou být produktivní i při antropologických a sociologických snahách porozumět vývoji hodnotových orientací v české společnosti během 19. a 20. století.

## 7. NOVOVĚKÁ RACIONALIZACE A ODKOUZLENÍ SVĚTA. NĚKOLIK POZNÁMEK K MOŽNOSTI POJEDNAT PROCES KULTURNĚ-DĚJINNÉ PROMĚNY

### ÚVODEM

V této kapitole nabízím pouze několik především metodologických poznámek k debatám o procesu moderní racionalizace, a to zejména ve vztahu k náboženským dějinám. Půjde mi zejména o problematiku kulturní relativity jednotlivých racionalit; o otázku, zda je proces racionalizace vykazatelný na jevech, které studujeme jako intencionální, či naopak jako neintencionální. Zároveň bych chtěl upozornit na rozdíl studia racionalizačního procesu v rámci řady vybraných objektů a v rámci „celého“ socio-kulturního pole (prostoru) a konečně také na souběh racionalizačních procesů s procesy jinými, kupříkladu s procesem odkouzlení světa.<sup>1)</sup>

### KULTURNÍ RELATIVITA RACIONALITY, PARADIGMATICKÉ ZLOMY

Zejména během druhé poloviny 20. století byla přijata (multi)kulturalita jako druhý (vedle historicity) relativizující rozměr zkoumané skutečnosti.<sup>2)</sup> Relativizace z toho plynoucí se vztahuje i na racionalitu. Necháme-li nyní stranou debaty o tom, zda principy formální logiky této relativizaci rovněž podléhají či nikoli,<sup>3)</sup> lze pro účely tohoto pojednání upozornit na tři momenty spojené s kulturně-dějinnou relativitou racionality, resp. racionalizace.

Předně je zde možnost rozlišovat různé typy racionality. Kupříkladu v souvislosti s rozbořením prací Maxe Webera byla rozlišena „praktická racionalita“, „teoretická racionalita“, „formální racionalita“ a „racionalita materiální“. Následně lze posuzovat vztah těchto typů racionality k typům sociálního jednání (zejména pokud jde o rozdíl mezi „účelově racionálním“ a „hodnotově racionálním“ jednáním) a ke způsobu života.<sup>4)</sup>

V této souvislosti lze mluvit o relativitě při studiu racionality sociálního jednání ve smyslu metodologickém. Je totiž otázkou, zda určitému

sociálnímu jednání lze vskutku porozumět v jeho aktérské hodnotově-racionální, či naopak účelově-racionální orientaci? Ukazuje se, že to, zda budeme určité jednání interpretovat jako hodnotově či účelově orientované, je spíše věcí naší badatelské interpretační strategie. Zároveň se ale ukazuje relativita i v rovině – řekněme – „ontické“, tj. relativita samotných studovaných kultur, resp. jejich hodnotových systémů. V tomto smyslu platí, že každá snaha prokázat domněle „objektivní nespornost“ určité racionality (například „objektivitu“ ekonomické racionality, stran níž se ve vzájemném popírání paradoxně shodují jak marx-leninští, tak liberální ekonomové) oproti pouhé „kulturní relativitě“ všech ostatních racionalit (například snahy o racionalizaci sociálního jednání z hlediska humanitního ideálu, sociální solidarity a ekologické ochrany života) v sobě vždy nese nereflektovaný esenci-onalistický předpoklad, že nesporně známe substancionální principy, které strukturuji socio-kulturní celek, a že tudíž můžeme odlišit „základnu“ a „nadstavbu“ apod.

Ve smyslu kulturní relativity racionality říká Max Weber, že „existuje například ‚racionalizace‘ mystické kontemplace, tedy chování, jež – viděno z jiných oblastí života – je specificky ‚iracionální‘; právě tak jako existují racionalizace vědy, techniky, vědecké práce, výchovy, války, právní péče i administrativy. A kromě toho je dále možné, aby se každá z těchto oblastí ‚racionalizovala‘ z pohledu krajně odlišných posledních hledisek a cílových orientací.“<sup>5)</sup> Tato velmi odlišná poslední hlediska však nelze nikterak objektivně racionalizovat či v jejich platnosti nesporně prokázat, právě naopak. To však znamená, že pro povahu určitého kulturního procesu či kulturního celku nemůže být určující pouze sama její (i)racionalita, nýbrž také (či spíše předně) právě její „poslední“ či „nejvyšší hlediska“. Ta však nejsou věcí vědomé, vyargumentovatelné volby, nýbrž „volby“ paradigmatické, mentální, kulturní. Studium procesu novověké (ale i jakékoli jiné) racionalizace tak odkazuje k jeho iracionálním základům, a tudíž také k tomu, co lze s Thomasem S. Kuhnem považovat za změnu paradigmatu či s Michelem Foucaultem za epistemologický zlom.

Problémem mnoha dějepisných prací dále je, že se s pojmem „racionality“, tak jako s mnoha dalšími pojmy, zachází nereflektovaně. Ve zde sledovaných souvislostech bych chtěl upozornit především na dva s tím spojené problémy. Jednak se často automaticky ztotožňuje racionalita s modernitou a s tím souvisí i to, že se s racionalitou implicitně ihned

pojí určité hodnotící či ideologické přitakání, resp. odmítnutí, podle našeho postoje k modernitě. Jednak nejednou není vlastně vyjasněno, co je opakem racionality. Je to afektualita (například Lucien Febvre či Norbert Elias), mýtus (Lucien Lévy-Bruhl), mystika, rituál, empirický chaos, heterogenita individuálních vůlí? Nebo je to to, co zůstane, jak bychom mohli říci s Rudolfem Ottou, odmyslíme-li si z náboženství veškerou nauku, to co je pocitem numinózního, iracionálním základem kategorie posvátna, co je pouze v lidské duši probuditelné, vyvolatelné, ne však naučitelné?<sup>6)</sup>

Uvědomíme-li si, že z určitého hlediska viděno, bestialita holocaustu byla svojí systematickostí, proorganizovaností a svým technickým rozměrem projevem vysoké racionality, může nás nevyjasněnost pojmů „racionalita“ a „racionalizace“ v prvním bodě dovést k ukvapenému zvratu našeho mínění o racionalitě a až k žurnalistickým floskulím typu, že „moderní věda může za Osvětím“, a k nekritickému hledání kořenů všeho zla v osvícenství.<sup>7)</sup> Právě holocaust ukazuje, že „racionalní“ může být v naprostém rozporu s „morálním“ a může se zcela míjet s hodnotovými základy evropské modernity.

Nevyjasněnost v bodě druhém znamená, že se v nejedné práci explicitně nevymezuje, vůči čemu se proces racionalizace měl vlastně prosazovat, a tudíž se ale ani přesně nevyjasní, na jakých jevech lze tento proces vykazovat. Pokud se při snaze sledovat spojitosti mezi náboženstvím, církevním životem a racionalitou vrátíme k Ottovu pojetí posvátna, pak můžeme říci, že každá formulace věrouky, každá *teologizace* zbožnosti je již menší či větší měrou *racionalizací*. Racionalizací je snaha pojednat prvky lidové zbožnosti a magie pomocí určité ucelené pojmové soustavy (teoretická racionalita). Tak se Ginzburgova asimilace benandantů k čarodějnictví bude z hlediska raně novověké demologie jevit jako racionalizace (jak o tom ostatně mluví Richard van Dülmen), jsou-li psychické či psychosomatické problémy člověka pojednány jako posedlost ďáblem, jsou z tohoto hlediska rovněž racionalizovány, jsou-li vidění, o jejichž „explozi“ v 17. století dnes mluví některá literatura, převáděna do soustavných výkladů, spojována s revelačními teoriemi, jsou rovněž racionalizována. Racionalizací je i výklad snů o zesnulých jako jejich revenací a napojení těchto snů na učení o očistci. Jako racionalizující z hlediska dobových věrouk jednotlivých konfesí se nám pak mohou jevit i snahy v rámci tzv. raně novověké konfesionalizace ovlivňovat sociální jednání širokých laických vrstev (materiální

racionalita).<sup>8)</sup> Mluvíme-li o „novověké racionalní vědě“ (v rámci paradigmatu Newton), neznamená to přece, že by „starověká a středověká věda“ (v rámci paradigmatu Aristoteles) byla iracionální (tomismus je příkladem vysoce racionalního myšlenkového systému).<sup>9)</sup>

Právě tak, pohlédneme-li na dějiny 19. a 20. století, může se nám jako pokus o racionalizaci socio-kulturního prostoru jevit každá snaha o prosazení reálného uplatnění jakékoli soustavné (organické) sociálně-etické nauky (teorie), ať jde kupříkladu o marxismus nebo o ultramontanismus. V podobném duchu můžeme o racionalizačních snahách mluvit ve chvíli, kdy národní hnutí z doby liberalistického risorgimenta přecházelo do podoby integritního nacionalismu a spojovalo se se sociálně-darwinistickými či rasistickými ideologiemi, nebo se stalinským (a u nás nejedlovským) nacionál-bolševismem.<sup>10)</sup>

Stanovíme-li si téma „Církev a zrod moderní racionality“,<sup>11)</sup> je nutné zdůraznit, že podstatně v něm není ani tak tázání se po racionalitě, nýbrž problém, co znamená ono adjektivum moderní. Chtěl bych v této souvislosti jen letmo upozornit na tři momenty: 1) Nejedna studie, která se zabývá souvislostmi mezi náboženskými dějinami a dějinami euro-amerických politických systémů, ukazuje, že sourodost (popř. napětí a odpor) moderního modelu občanské společnosti s tím či oním konfesijním proudem křesťanství nijak přímo nesouvisí s mírou racionality prvního či druhého. Jako rozhodující se shledávají okolnosti, které mohly být z hlediska té které věrouky jen okrajové a vůči teoriím vlastního politického systému prvoplánově i namnoze indiferentní. Kupříkladu Ernst Troeltsch obecně poukazuje na nesourodost katolictví a luterství s moderní demokracií, oproti kalvinismu. Obdobně René Rémond vidí rozdíl ve vztahu k demokracii a občanské společnosti mezi kalvinismem (vstřícnější postoj díky jeho presbyterianismu) na jedné a katolictvím a luterstvím (negativnější postoj kvůli jejich episkopálnímu principu) na straně druhé. Budeme-li posuzovat s Boženou Komárkovou dějiny z hlediska postupného vývoje k hodnotám anglosaského smyslu pro lidská práva (ztotožnitelného s masarykovským ideálem humanitním) a učiníme-li si kritériem tohoto posuzování schopnost (politické či církevní) moci uzнат svobodu individuálního lidského svědomí, můžeme se dostat až k formulacím, které akcentují analogie barokního katolicismu a sovětského systému. Mohli bychom jen dodat, že není divu v tom smyslu, že oba tyto systémy lze považovat za příklady „materiální racionality“. Komárková říká: „Sakrální formace barokního katolicismu



a radikálně sekularizovaný sovětský systém jsou stejně uzavřené vůči vnějším vlivům, stejně intolerantní navenek i uvnitř a mají stejnou jistotu o vlastní pravdě, která jim v jejich myslích dává jednoznačné právo vnucovat ji každému, kdo je v dosahu jejich moci.“<sup>12)</sup>

2) Studie z oblasti dějin vědy, dějin kultury, náboženských dějin či historicko-antropologické studie ukazují, že více než o nějaké proměně ve smyslu nárůstu míry „teoretické racionality“ (nakolik by ji šlo vůbec zjistit), nebo alespoň vedle něj, lze mluvit pro 16. a 17. století o změně „náboženské senzibility“ (Roger Chartier), „mentalitní struktury“ (Robert Mandrou) či stylu myšlení ve smyslu prosazení se exaktnosti v podobě doslovnosti (zlomové je období let 1520–1530) a následně kauzálního způsobu myšlení namísto staršího symbolismu (léta 1650–1660 – Peter Burke s odvoláním na Johana Huizingu).<sup>13)</sup> Nejde tedy ani tak o změnu ve způsobnosti formulovat teorie a konstruovat koherentní pojmové systémy, nýbrž spíše o změnu v oblasti (mnohdy jen implicitně přítomných) kritérií, podle nichž se rozhoduje, co je skutečné a co nikoli. Tato kritéria jsou však, jak již svrchu řečeno, namnoze paradigmatické (tj. nikoli striktně logické) povahy. Problematika původu moderní racionality mimo jiné odkazuje k teorii procesu odkouzlení světa.

3) Otevírá se tedy nejen weberovsky laděná otázka, zda je moderní západní racionalita vskutku odlišná od racionalit ostatních, zda se jen v rámci moderny Západu prosadila „formální racionalita“.<sup>14)</sup>

#### PROCES RACIONALIZACE A PROCES ODKOUZLENÍ SVĚTA - NĚKOLIK METODOLOGICKÝCH POZNÁMEK

Přinejmenším počínaje 19. stoletím lze v evangelických intelektuálních kruzích shledávat tendenci ke spojování své nábožensko-kulturní identity s racionalitou. Tak, jak se toto prostředí otevíralo poměrně velmi rychle (radikální) myslence dějinnosti veškeré skutečnosti, a tudíž i ideji historické kritiky jako přední vědecké metody (včetně jejího uplatnění v rámci teologie), přecházelo toto sebevymezení racionalitou v tematizaci sebe sama jako podílníků racionalizačního dějinného procesu. I když mimo jiné novokantovskou kritikou padly původní hegelovské opory pojednávání takového procesu (u Hegela jsou dějiny objektivací světového ducha, a již proto jsou zároveň racionalizačním procesem),

a i když byl důraz na historickou metodu v teologických otázkách částečně ztlumen (řešení problému historické a kulturní relativity světových názorů na jedné a nároku na platnost, s nímž vystupuje evangelijní zvěst, na druhé straně), přece se kupříkladu v prostředí tzv. „kulturního protestantismu“ smysl pro racionalizační dějinný proces uchoval.<sup>15)</sup>

Jedním ze základních projevů tohoto smyslu je výklad původu a specifické povahy západní moderní racionality, který v rámci své historicky a nemalou měrou i komparativně orientované sociologie náboženství podal Max Weber. Svéráz této racionality (v Kalbergově klasifikaci „materiální“ a „formální racionality“) je spojen se zvláštním, zejména kalvinismem iniciovaným, metodickým způsobem života.<sup>16)</sup> Vedle protestantské (zejména kalvínské, puritánské, pietistické a metodistické) náboženské etiky spatřuje Weber další významný faktor dějinného konstituování moderní okcidentální racionality ve výrazném posunu, ne-li dovršení procesu odkouzlení světa. Hlavním symptomem tohoto procesu je pro Webera při jeho vykazování postupné vytlačování magických prvků z náboženství. „Velký proces dějin náboženství,“ říká Weber, „proces odčarování světa, který započal starožidovskými proroky, ve spojení s helénským vědeckým myšlením, a zavrhl všechny magické prostředky blaženosti – byl tak dovršen“ v evropské reformaci. Ta totiž již neměla důvěru v magicko-svátostné hledání spásy.<sup>17)</sup>

Důraz na proces *odmagičtění* (obrazu) světa a na jeho raně novověké vyústění bychom našli i u dalších autorů. Příkladem může být Ernst Cassirer, když mluví o oddělování „jsoucna“ a „významu“, jež jakoby bylo imanentní vývoji všech „symbolických forem“, nebo též Alfred Weber ve svých kulturně-sociologických studiích.<sup>18)</sup>

Pro účely mého dalšího výkladu je zapotřebí načrtnout několik poznámek k metodologické povaze teorií Maxe Webera. Vzhledem k jeho noetice a nominalistickému založení sociologie je vhodné jeho teorie (včetně teorie původu moderní racionality a odkouzlení světa) nahlížet v zásadě shodně s tím, jak se o teoriích dnes mluví v německé historické sociální vědě, totiž – jak bylo již řečeno v předcházejících výkladech – jako o explicitních a konzistentních pojmových systémech, které slouží k identifikaci, rozkrytí a vysvětlení historických problémů (Hans-Ulrich Wehler). Lze v tom spatřovat analogii s míněním právě Maxe Webera, že ve vědách o kultuře jde o myšlenkové souvislosti problémů.<sup>19)</sup> Takto zamýšlené teorie nemohou být konstruovány a uplatňovány ani s esencionalistickými, ani s holistickými nároky. Vztahují se k částem, vrstvám

či segmentům socio-kulturní skutečnosti, tj. k „objektům“, které vznikají selektivní badatelskou konstrukcí coby například tzv. „historická individua“ ve smyslu, jenž se zažil v německé historické sociologii. Weber v této souvislosti píše: „Jestliže vůbec existuje nějaký vykazatelný objekt poznání, pro který by onen obrat měl smysl, tak to může být pouze ‚historické individuum‘, tzn. komplex souvislostí v určité dějinné skutečnosti, ze které pojmově vytvoříme celek s ohledem na jeho kulturní význam.“<sup>20)</sup>

Weber chce porozumět „kulturnímu působení“ reformace. „Objekty“, o nichž chce bádát, konstruuje s ohledem na jejich „kulturní význam“. „Kulturním“ zde rozumí vztahované ke „kultuře“ badatele. Vedle této badatelské kultury pracuje Weber zároveň s pojmem „materiální kultura“, tzn. jak říká Jürgen Kocka, s pojmem „kultury v ‚ontické‘ rovině“. Weberova materiální kultura má svou určitou uskupenost a svůj vývoj. Je vymežitelná například podle Duk-Yung Kima jako „systém jednání určité skupiny lidí“, jenž aktérovi (podílníku příslušné materiální kultury) umožňuje připisovat jednání smysl/význam. Materiální kultura je součástí skutečnosti, pojaté Weberem jako „heterogenní kontinuum“. Tento model „heterogenního kontinua“ dává Kocka do protikladu k Marxovu pojetí skutečnosti jako „historické“ či „strukturované totality“.<sup>21)</sup> Z noetického hlediska viděno stojí kultura badatele a materiální kultura proti sobě. Pojetí skutečnosti jako heterogenního kontinua nedovoluje jakkoli objektivně, nesporně vyvodit hierarchii badatelských hledisek, s jejichž pomocí se z pozice své kultury vztahuje k vybraným komponentám kultury materiální. Proto lze o materiální kultuře vyslovovat pouze takové závěry, které budou jen parciálními poznatky.

Heterogenní kontinuum je sice (alespoň dle badatelského předpokladu) nějak spojitě (například sémanticky či sémiologicky), to však neznamená, že by bylo objektivně či jednoznačně (v samotné ontické rovině) strukturovaným celkem. Mnohost a rozmanitost prvků (jevů, chování, jednání atd.), které obsahuje, nelze nikterak převést či redukovat na jejich jakýsi substrát či substanci. Platí to jak z badatelského hlediska, tak i z pozice aktéra (socio-kulturní pole není jednoznačně determinujícím „silovým“ polem, ale právě jen jakousi nesourodou spojitostí, která je, alespoň potencionálně, stále otevřena více, ne však nesčítelně, možnostem jednání, aktérského interpretování atd.). Tím se právě odlišuje model „heterogenního kontinua“ od modelu „strukturované totality“. Weberovo heterogenní kontinuum by tak nespadlo,

ani pod „ontologický“, ani pod „metodologický holismus“, o němž mluví Chris Lorenz, a vymykalo by se Chartierově, o Foucaulta opřené kritice reliktů Hegelova myšlení v dějepisectví. Řečeno terminologií Miloše Havelky, koncepce „heterogenního kontinua“ by patrně odpovídala „mentalistickému paradigmatu“ filozofie dějin, zatímco pojetí skutečnosti jako „strukturované totality“ by neslo rysy „paradigmatu ontologického“.<sup>22)</sup>

Pro úvahy o procesech racionalizace a odkouzlení světa je důležité, že v rámci pojednávání skutečnosti pojaté jako heterogenní kontinuum je možné tematizovat z různých hledisek množství vývojových procesů, samozřejmě pokud se ukáží jako materiálově vykazatelné (tedy jako adekvátní ideálně-typické konstrukce našeho porozumění souvislostem problémů). Tyto procesy pak mohou být nejen vůči sobě paralelní, ale i protichůdné. Pohled Maxe Webera by tak vyhovoval nejen názorům nejednoho badatele, ale nebyl by ani v rozporu s míněním posledních desetiletí, že nelze prokázat platnost tezí o nějakém jednoznačném evolučním vzestupu lidstva k modernitě. Weberovo pojetí by nikterak nevylučovalo možnost mluvit o dialektice odkouzlení a znovuzačarování světa.<sup>23)</sup>

V návaznosti na právě řečené bych se chtěl zmínit o několika vybraných problémech, které spatřuji při studiu procesů raně novověké západní racionalizace a odkouzlení světa.

Jednou z otázek je, zda se teorie procesu racionalizace, popř. procesu odkouzlení světa týká intencionálních jevů, nebo jevů neintencionálních. Mohlo by se zdát, že těch prvních. Problémem však je, že aktérské intence („empirické smysly“ jednání – Max Weber; „interpretace prvního řádu“ – Clifford Geertz) či intence autorů textů nejsou badatelsky bezprostředně dostupné. Musí být interpretovány (konstruuje ideálně-typický smysl jednání – Weber; provádíme „interpretaci druhého řádu“ – Geertz).<sup>24)</sup> V případě racionalizačního a odkouzlovacího procesu konstruuje interpretace aktérských/autorských intencí většinou buď na základě rozboru určitých myšlenkových soustav (věrouky, etických nauk, vědeckých teorií apod.), nebo na základě rozboru kultury (resp. vybraných kulturních kategorií a jejich vztahů) či diskurzivních formací. Spoléháme pak na to, že takto získáváme představu o nástrojích vnímání vnějšího i vnitřního světa, které měl aktér asi k dispozici, a že s jejich pomocí můžeme lépe konstruovat obraz jím „subjektivně míněného smyslu“.

Uvážíme-li však povahu takového postupu, můžeme říci, že pro vykazování platnosti teorií racionalizace či odkouzlení světa vlastně nepotřebujeme nutně zacházet s jevy jako s intencionálními. Povaha těchto teorií samotných nám to plně umožňuje. Nemají-li ani esencionalistické, ani holistické ambice, mohou být prostě koncipovány tak, že se týkají jen neintencionálních vrstev skutečnosti, že se nevztahují k intencionalitě konkrétních událostí. Weberovi ostatně nejde o to, aby prokázal racionalitu každého konkrétního „subjektivně míněného smyslu“ jednotlivých sociálních jednání, ale o to, aby porozuměl původu specifických kulturních obsahů, které nadto vznikaly (namnoze) aktérsky nezáměrně.<sup>25)</sup> Obrácení pozornosti ke „kulturním obsahům“ umožňuje volit badatelské postupy, které nebudou příliš vzdáleny některým prvkům archeologie vědění Michela Foucaulta. Ta se „nesnaží rekonstruovat, co si mohli lidé myslet, chtít, zakoušet, o co usilovali, po čem toužili přesně v té chvíli, kdy jimi byl diskurz vysloven; nemá v úmyslu poskládat ono prchavé jádro, v němž autor a dílo směřují svou identitu“.<sup>26)</sup>

Jsme tak v situaci, která se snad může při letmém pohledu jevit paradoxní, jež však má své teoretické a metodologické zdůvodnění. Procesy kulturně-dějinné proměny (racionalizace, odkouzlení), které by se měly týkat niterné situace dějinných aktérů, jsou, v rámci postupující archeologizace historie, řečeno termínem Zdeňka Vašíčka,<sup>27)</sup> stále častěji badateli reflektovaně vykazovány na diskurzivních, ikonografických či statistických stopách, které jsou (větší či menší měrou hypoteticky) pojaty jako indikátory stavu/proměny kultury, popř. diskurzivních formací apod.<sup>28)</sup> Tuto proměnu perspektivy je možné vysledovat i na způsobu, jímž jsou pojednávány proměny s racionalizací v pojetí nejednoho autora úzce související, totiž proces individualizace či proces zniternění etických norem. Starší koncept, jenž bychom mohli spojit kupříkladu s Troeltschem, mluví o „duchu křesťanství“ a o „úplném zvnitřnění jeho základů“.<sup>29)</sup> Spoléhá na možnost interpretativně proniknout do prostoru, jenž se vytváří v duši a ve kterém individuální personální Já může zaujmout vnitřní odstup od vlastních pudových, smyslových či sociálních podnětů. Jde tedy o zniternění ve smyslu vytváření mravního vědomí.<sup>30)</sup> Novější, stále rozšířenější koncept naopak vychází z Eliasova pojetí habitu či Foucaultova pojetí diskurzu a zniternění chápe jako výsledek civilizačního nátlaku či vlivu (moci) diskurzu. V pojetí některých badatelů nejde již ani tak o vytváření mravního vědomí,

jako spíše o stabilizaci podprahově (podvědomě) fungujícího aparátu sebekontroly. V pojetí jiných autorů se sice explicitně nerezignuje na snahu vypovídat o něčem aktérsky niterném, respektuje se však to, že méně zprostředkovaně než ono niterné jsou badatelsky dostupná buď „kulturní kategorie“ určité doby, nebo oblast „chování“, jež jsou možnými indikátory stavu habitu, a že ještě bezprostředněji je dostupná oblast diskurzivních praktik. Vlastní bádání se tak obrací k rozboru těchto přístupnějších rovin. Tak, i když se třeba (explicitně či implicitně) vypovídá v dějepisné práci o něčem aktérsky niterném, teze či teorie o jeho povaze, resp. proměně se poměřují s jevy, které jsou v rámci zvolených metod nahlíženy v zásadě jako jevy neintencionální.<sup>31)</sup>

Další otázkou je, zda chceme studovat proces racionalizace, popř. odkouzlení světa v rámci řady jasně definovaných, vybraných „objektů“ bádání, nebo proces racionalizace ve smyslu změny osobnostní struktury člověka během jeho dějinné evoluce, či konečně proces racionalizace ve smyslu prosazení určitým způsobem kulturně zbarvené racionální soustavy jednání v celém socio-kulturním poli (uvedený výčet možností není zajisté úplný). V každém z těchto případů je naše způsobilost tyto procesy „historicko-empiricky“ prokazovat jiná, právě tak jako je rozdílná i míra teoretických předpokladů, které vstupují do konstrukce jejich výsledného obrazu.

Přidržíme-li se toho, že jde o posouzení „kulturního působení“ určitých idejí a o jejich vliv na proměnu „kulturních obsahů“, můžeme říci, že v prvním případě je naše způsobilost vykazovat proces racionalizace či odkouzlení světa poměrně značná. Pokud si jasně vymezíme „historické individuuum“, následně sestavíme „řadu objektů“, jež jsou jednotlivými případy tohoto historického individua, a pokud definujeme kritéria racionality či odkouzlenosti, nebude příliš těžké rozhodnout, zda je teorie studovaného procesu vůči určité řadě vybraných „objektů“ adekvátní či nikoli. Proměna určitého „kulturního obsahu“ však ještě nemusí znamenat proměnu osobností struktury individuí, celé kultury či socio-kulturního pole. Snaha vztáhnout proměnu v rámci řady k proměně entit typu osobnostní struktury, kultury či sociální struktury v sobě vždy obsahuje teoretické předpoklady. Z jejich povahy pak vyplývá náš postup. Budeme-li kupříkladu vycházet z pojetí socio-kulturní dějinné skutečnosti coby „strukturované totality“, budeme nakloněni rozlišovat mezi „podstatnými“ řadami objektů a řadami podružnými. Proměnu v rámci „podstatné“ řady (u hegelianů například vývoj

určité ideje; u marxistů vývoj výrobních sil a výrobních vztahů) budeme nahlížet jako indikátor proměny samotného dějinného substrátu (dějinné substance, jíž je vývoj imanentním). Pak nebudeme mít daleko k tomu, abychom z vývoje této „podstatné“ řady dedukovali závěry o povaze všech dalších prvků (a jejich případných vývojových řad) v celém socio-kulturním poli. Toto pole budeme nahlížet jako funkcionálně propojený celek (výroky typu: racionalita kapitalistického výrobního způsobu nutně rodí racionalitu moderní vědy).

Pokud se přidržíme koncepce skutečnosti jako „heterogenního kontinua“, což bych měl za výrazně vhodnější přinejmenším proto, že to je metodicky obezřetnější, nebudeme si moci dovolit odlišování „podstatných“ a „podružných“ řad. Budeme muset uznat principiální *paralelnost* těchto řad, snažit se sledovat jejich korelace, sestavovat – s Foucaultem řečeno – „řady řad“, čili „tabulky“. Vzhledem k tomu, že nelze objektivně rozhodnout o hierarchii badatelských hledisek, nelze právě tak ani rozhodnout o hierarchii námi sestavených řad a o jejich vzájemné kauzální podmíněnosti. Snaha vystihnout povahu celku může ústít jen v jakousi skladebnou *histoire totale*. Rozhodnutí o vzájemné provázanosti celku však vychází buď z apriorních teoretických předpokladů, nebo je větší či menší měrou věcí historikovy intuice. Pokud nám jde o původ a prosazení se moderní západní racionality v širším socio-kulturním poli, nemůžeme se však bez snahy nějakým způsobem poměřovat a kombinovat zvolené řady objektů obejít. To nás vede k dalšímu bodu.

A konečně je otázkou poměru mezi určitým procesem racionalizace či odkouzlení vykazovaným na jedné nebo několika řadách zvolených objektů na jedné a změnou paradigmatu či epistemologickým zlomem na straně druhé. Pokud se ptáme na samotné prosazení se moderní západní racionality v rámci socio-kulturního pole, nalezneme v literatuře povětšinou odpovědi, které odkazují k osvícenskému zlomu.<sup>33)</sup> V této souvislosti jsem v předcházejících kapitolách již uvedl kupříkladu mínění Zdeňka R. Nešpora o střídání „řádů racionalit“.<sup>34)</sup>

Dostáváme se tak k otázce rozdílu mezi původem (ve smyslu studia řady) a prosazením se (ve smyslu obecné kulturní, mentalitní proměny, paradigmatického zlomu, v celém socio-kulturním poli) moderní západní racionality. Netřeba zajisté zdůrazňovat, že důvody (či – chcete-li – příčiny) zrodu a původu moderní racionality nemusely být shodné s důvody jejího socio-kulturního prosazení.<sup>35)</sup>

## PARALELNOST PROCESŮ – JEDEN PŘÍKLAD

Ulrike Gleixner upozorňuje v souvislosti se svým bádáním o württemberském pietismu, že pro 18. a 19. století je nutné uznat souběžnost (na první pohled protichůdných) procesů sekularizace a rechristianizace, jenž je spojen se spiritualizací.<sup>36)</sup> K tomu bychom v duchu výše již řečeného mohli mimo jiné dodat ještě onen proces odkouzlení a racionalizace. Budiž to jen dalším poukazem na to, že tyto procesy není možné jakkoli substancionalizovat a že je badatelsky vhodné přidržovat se modelu socio-kulturní skutečnosti jako „heterogenního kontinua“, jímž je současně průchozí množství různě orientovaných jednání, které se dají pojednat jako součásti proměn tematizovatelných jako vývojové procesy. Nejde pouze o rozdíl, který by bylo možné nalézt mezi „elitní kulturou“ a „kulturou lidovou“.<sup>37)</sup> Jde spíše o to, abychom možnost tematizovat jeden proces neprohlašovali ihned za znalost proměny celku. Příklad, nabádající k opatrnosti, můžeme vidět v dějinách přírodních věd.

Max Weber, když souhrnně charakterizuje racionalitu moderního Západu, uvádí jako jeden z jejích projevů to, že „jen v okcidentu existuje ‚věda‘ ve vývojovém stadiu, jež dnes uznáváme jako ‚platné‘“. Vývoj této vědy Weber načrtává v zásadě jako kontinuální od antiky po jeho časy.<sup>38)</sup> Smyslem spíše pro procesuální charakter dějin vědy než pro paradigmatické zlomy se tak Weber v základních obrysech shoduje s některými svými současníky, kupříkladu s Paulem Natorpem.<sup>39)</sup> Teprve práce mladších autorů (Thomas S. Kuhn, Alexandre Koyré, E. J. Dijksterhuis a Michel Foucault) přinesly spíše opačnou perspektivu, více akcentující paradigmatický zlom spojený se vznikem moderní vědy v 17. století. Tento zlom znamenal i vystřídání jednoho (kulturně specifického) rázu racionality jejím rázem jiným.

Galilei stejně jako Descartes, říká Alexandre Koyré, zavrhl pestrý, kvalitativní svět smyslového vnímání a každodenní zkušenosti a nahradil jej bezbarvým, abstraktním, archimedovským světem.<sup>40)</sup> Obraz (fyzikálního) světa tím určitým způsobem racionalizovali (prosadil platnost specifické podoby „teoretické racionality“). Dosavadní, aristotelský, ale třeba i paracelsovský obraz světa se od tohoto nelišil tím, že by nebyl racionální, nýbrž že byl racionální jinak (s důrazem na kvalitativní určení jednotlivých jsoucen). Novost nespočívá v samotném principu podrobení jevů určité „teoretické racionalitě“, nýbrž v novém hledisku,

z něž je racionalizováno, v novém paradigmatu. Koyré mluví o zmatekmatizování obrazu světa, Dijksterhuis o jeho zmechanizování v 17. století. V descartovské linii vývoje přírodní vědy se tak ustanovil nový výkladový model, v němž, jak soudí E. J. Dijksterhuis, není přijatelný žádný jiný princip vysvětlení než materie a pohyb a v němž se zároveň veškeré vzájemné fyzikální působení materiálních těles redukuje pouze na jejich kontakt.<sup>41)</sup> Tento model (patrně i proto, že vyhovoval deistickému pojetí světa) se v 18. století pro některé osvícence změnil až v ideologii.<sup>42)</sup>

Můžeme se jednat, nakolik se tento racionalizační proces matematizace a mechanizace obrazu světa mohl překrývat s jeho odkouzlením, jednak také na to, jaké další procesy vývoje myšlení by bylo možné v rámci přírodovědy 17. a 18. století pojednat.

Při hledání projevů procesu odkouzlení světa či alespoň jeho analogii v rámci vývoje přírodních věd musíme být obezřetní hned v několika smyslu. V textech mnoha autorů, kteří stáli u počátků moderní přírodní vědy, je totiž sama „magie“ hodnocena nejednou příznivě. Tento postoj, rozdílný od teologického kritizování magických prvků zbožnosti a pověr, souvisí s dvojakým pojetím „magie“. V souvislosti s poznáváním přírody se totiž nemíní magií snaha nutit Boha (oproti náboženskému postoji, který Boha prosí), nýbrž snaha poznat a popřípadě ovládnout skryté síly přírody. Jako taková je „magie“ již kladně hodnotitelná (příkladem tohoto postoje v širším, než úzce přírodovědném, vzdělaneckém okruhu jsou *Rosenkruciánské manifesty*).<sup>43)</sup> Období s odkouzlováním v náboženské rovině lze však spatřovat v přírodovědném myšlení přinejmenším ve dvou směrech. Jednak můžeme pozorovat, že se postupně mění významy obecně kulturou připisované přírodním jevům (již nejsou „znamením“ boží vůle či jeho hněvu, ale spíše oslavou jeho moci – například debaty okolo komety z roku 1680–1681).<sup>44)</sup> Jednak, což se již týká užší oblasti proměny vlastního přírodovědného myšlení, v souvislosti se změnou základního výkladového schématu dochází k tomu, co někteří badatelé označují jako zmrtvění látky či zmrtnění těles. Jestliže starší styl myšlení tíhnul k tomu spatřovat původce fyzikálního děje, kterému nějaké těleso podléhá, v tomto tělese samotném (příkladem Buridanova teorie impetu), přichází 17. století se zásadním obratem. Vše, co se s tělesem děje, má svůj původ vně tělesa. Souvisí s tím přeznačení základních pojmů, jako je „síla“, „místo“, „prostor“, „kauzalita“ a další.<sup>45)</sup>

Příkladem pokročilejších podob této proměny budiž, literaturou často citované, zaměnění pojmu *anima motrix* za pojem *vis*, které učinil Johannes Kepler při úpravě *Mysteria Cosmographica* ke druhému vydání. Oproti původní variantě, v níž zdroj planetárního pohybu sídlil coby „hybná duše“ ve Slunci, novější pojetí spoléhá na prostou sílu. Kepler chce nahradit výklad světa coby božského oduševnělého bytí (*instar divini animalis*) výkladem světa jako hodinového stroje (*instar horologii*). Tento Keplerův posun hodnotí jako významný pro dějiny přírodních věd jak Ernst Cassirer, tak E. J. Dijksterhuis. Cassirer zdůrazňuje posun od animistického pojetí síly (v něm je síla stále ještě realitou, nějak ve světě přítomnou) k pojetí matematicko-funkcionalistickému, v němž se, i v souvislosti s Keplerovým pojmem harmonie, skutečnost převádí na souvztažnost. Obdobně i Dijksterhuis má záměnu „duše“ za „sílu“ za velmi významnou v tom smyslu, že se tím tělesa již plně vnímají jako umrtvená, a jako taková jsou snáze plně podrobitelná zákonům mechaniky.<sup>46)</sup>

V souvislostech zde sledovaných je pak důležité, že z hlediska formální logiky (z hlediska, řekněme, míry „teoretické racionality“) se zaměněním pojmu „duše“ a „síla“ vlastně nic nestalo. Oba pojmy mají (takřka) stejnou extenzi. Způsobnost „hybné duše“ ve Slunci pohybovat planetami slábne se čtvercem vzdálenosti. Začnu-li ji označovat jako „sílu“, měním situaci spíše z psychologického či paradigmatického hlediska.

Vedle těchto analogií procesu odkouzlení světa však v dějinách přírodních věd paralelně nalezneme i procesy, které bychom mohli označit za snahu o novou spiritualizaci obrazu přírody. Jejím důvodem bylo, že se již v 17. století začalo ukazovat, že striktně mechanický model světa je nedostačující. Kupříkladu Isaac Newton stejně jako Gottfried Wilhelm Leibniz poukazovali na to, že Descartovo přesvědčení o uchovávaní množství pohybu ve vesmíru nelze fyzikálně dokázat. Newton zdůrazňoval, že tělesa nejsou dokonale elastická, a tudíž že by jejich kontakty muselo ve vesmíru pohybu neustále ubývat. Řešení viděl, zcela teistickým způsobem, v tom, že pohyb ve vesmíru musí neustále udržovat Bůh. Leibniz nabízel řešení, které více vyhovovalo pozdější osvícenské oblibě deismu. Jednak místo zachování množství pohybu mluví o zachování množství „působnosti“ či „síly“ ve vesmíru (tj. dnešní terminologií: zachování množství energie ve světě). Jednak rozhodně odmítá striktně mechanický model světa. Vedle těles zavádí ještě nerozlehlý, nejsoucí mechanické povahy, princip pohybu („spění“ – *conatus*), který

ztotožňuje s duchem (či s kosmologickou myslí – *mens*). Konečně se v tomto směru dostává i ke své kategorii *monády*.<sup>47)</sup> Tak se souběžně s mechanizací obrazu světa s jeho odkouzlováním dá také sledovat proces jeho oduševňování či zduchovňování. Tyto procesy se nevyklučují, spíše doplňují.

### ZÁVĚREM

Otázku povahy a původu moderní racionality nelze řešit pouhým poukazem na to, že ten který konfesijní proud měl svou věrouku, své školství, svoji specifickou racionalitu spásy atd. Otázka moderní racionality musí spíše směřovat jednak k obecnějším kulturním proměnám (změny paradigmat, proměny stylů myšlení, epistemologické zlomy), jednak k faktorům průlomu určitého specifického typu racionality do širšího socio-kulturního pole (zejména otázka osvícenské racionalizace rozmanitých oblastí života, samozřejmě v její adorno-vské dialektice). Řečeno svrchu odkazovanou weberovskou terminologií: nejde o otázku původu „praktické“ či „teoretické racionality“, nýbrž jde o to, kdy a kde koření specifické podoby „materiální racionality“, které souvisejí s modernitou Západu, a o otázku „rationality formální“. Je zapotřebí mít na paměti, že čím více se budeme snažit od „archeologického“ vykazování racionalizačního či odkouzlovacího procesu na jedné řadě zvolených objektů, které lze z definice studovat třeba i jako neintencionální jevy, přecházet ke studiu racionalizace, odkouzlení, spiritualizace a dalších kulturně-dějinných proměn buď jako restrukturační osobnostního založení člověka, nebo jako proměnu socio-kulturního pole, tím větší měrou bude náš postup interpretativní a neobejde se bez teoretických předpokladů, vycházejících z antropologie, teologie, sociologie a dalších věd.

### ZÁVĚREČNÉ SHRNUÍ A ÚVAHY

V úvodu této knihy jsem položil otázku, zda jsou historické vědy schopny nějakým způsobem prokazovat proměnu kulturních obsahů. V následném výkladu sedmi kapitol jsem se snažil prokázat, že za určitých podmínek ano. Uznání této způsobilosti přitom nevyžaduje, abychom trvali na existenci nějaké nesporné objektivnosti historického poznání. Dokonce lze říci, že právě naopak.

Reinhart Koselleck v nedávno, žel již posmrtně publikované úvaze, sepsané však už v roce 1976, mluví o dějepisce-tví jako o „fikci faktického“. Historické poznání vytváří podle jeho mínění „fiktivní“ obrazy dějin. Ty se ale vztahují určitým způsobem ke skutečnosti. Podmínkou toho je jednak racionální metoda, jednak to, co Koselleck označuje jako uplatňování veta pramenů. Historikovy „fikce faktického“ tak mohou být podle jeho soudu při splnění uvedených podmínek komunikovatelné a kontrolovatelné.<sup>1)</sup> Koselleck je tak velmi blízko tomu, co jsme mohli vidět zejména v prvních čtyřech kapitolách u Maxe Webera či Rogera Chartiera. Slova o kontrolovatelné fikci pak mají svoji obdobu i u Clifforda Geertze. Od Maxe Webera či Hanse-Ulricha Wehlera se však Koselleck zčásti liší tím, že má na zřeteli implicitně jakoby fikce (celých) „dějin“, kdežto oni explicitně vztahují badatelské konstrukty k záměrně selekcí vytvořeným „objektům“ bádání, k „historickým individuím“.

To, že Koselleck takto uvažuje o „dějinách“ v zásadě implicitně jako o celých, nediferencovaných, z nichž se sice dají vyjmout partikulární procesy (děje), které jsou však pro něj znovu „dějinami“ či „dějinnou skutečností“, patrně souvisí s jeho způsobem nakládání s kategorií „času“ jako s něčím kvalitativně obsažným. V povaze „dějin“ je, jak soudí v úvahách, které by ale sám označil za „metahistorické“ (jak ukazují v 6. kapitole), neustálá restrukturační „nesoučasné současnosti“ v rámci jednání lidí, jež se odehrává vždy v podmínkách jejich „prostoru zkušenosti“ a jež je vázáno k určitému „horizontu očekávání“. „Čas“ a jednání s vědomím „dějinného času“ je tak pro Kosellecka zárukou určité spojitosti „dějin“. Takový pohled by vyhovoval způsobu myšlení „dějepisců“ (tak jak jsem se jej pokusil pojmově odlišit od „historických věd“)

a byl by patrně dost blízký tomu, co Paul Ricoeur označuje jako „historickou intencionalitu“. Tu by šlo charakterizovat jako snahu historie (dějepisectví) souvisle podat (vyprávět) dějiny určitého celku (narace „celých“ dějin jak v diachronním, tak v synchronním smyslu). Podání celých dějin je však iluzorní. Dějepisectví vždy selektuje. Otázkou je, zda reflektovaně či živelně.

„Historické vědy“ usilují o reflektovanou selekci, uvědomují si svoji konstruktivní povahu a roli pojmů a teorií při snaze dějepisně porozumět. Přístup Maxe Webera či Rogera Chartiera nevyžaduje nutně chápat dějinný čas jako něco kvalitativně obsažného. Bádání se vědomě vztahuje k částem, vrstvám či segmentům socio-kulturní skutečnosti, „objekty“ historické vědy (v německé historické sociologii někdy též označované jako „historická individua“; francouzská škola Annales mluví v tomto smyslu v rámci *histoire sérielle* o prvcích konstruovaných „řad“, „sérií“) lze myslet i jako radikálně diskrétní. „Kontinuita“, „totalita“ a „kuzalita“ jsou pochopeny jako myšlenkové konstrukty, které lze uplatnit jako určitý způsob nazírání socio-kulturní skutečnosti, ale uplatňovány také být nemusejí. „Kontinuitu“ a „diskontinuitu“ lze používat jako komplementární způsoby interpretace, strukturace historického porozumění, jak to činí kupříkladu Roger Chartier či Nikola Langreiter a Margareth Lanzniger. Obdobně lze naložit i s pojmem „totality“ (Volker Kruse – 2. kapitola) či „kauzality“. Zejména pokud zaujmeme nominalistické stanovisko (Weberovy ideální typy, zčásti i Chartierovy úvahy o „historickém objektu“), můžeme s principy „kontinuity“, „kauzality“ a „totality“ nakládat, aniž bychom jim museli nutně připisovat existenci v ontologickém či metafyzickém smyslu. Postupy takto pojatých „historických věd“ lze produktivně propojovat s „archeologizací historie“, tak jak jsem zde na mnoha místech o ní mluvil s odkazem na Michela Foucaulta a Zdeňka Vašíčka. Pramenné stopy se stávají indikátory procesů. Teorie těchto procesů se mohou vztahovat k jevům, jež jsou z definice chápány jako neintencionální. Ze všeho stručně shrnutého v tomto odstavci plyne, že „historické vědy“ nemusejí s dějinným časem zacházet jako s kvalitativně obsažnou kategorií, nýbrž jej mohou pojmut spíše jako neutrální rozměr procesů socio-kulturní změny (jak je tomu kupříkladu u Maxe Webera). Není to však podmínkou, jak ukazuje příklad Fernanda Braudela či Jörna Rüsena.

Především ve 3. a 4. kapitole se ukazuje, že čím více se v rámci dějepisectví konstituují svrchu charakterizované „historické vědy“, čím

více se v nich se základními kategoriemi a pojmy zachází jako s analytickými nástroji, ne jako s rétorickými figurami, tím menší měrou se na historicko-vědní část dějepisectví vztahuje narativistická kritika, a to nejen ve své striktní podobě (Hayden White), ale i v umírněnějších formách (Paul Ricoeur). Netvrdím však, že by narativistická kritika dějepisectví byla vůči „historickým vědám“ irelevantní. Může i v jejich rámci poukazovat na přítomnost „narativního vysvětlení“. Snažil jsem se však vyargumentovat, že sama přítomnost „narativního vysvětlení“ ještě jednak neznámá nemožnost vztáhnout obraz, konstruované historickými vědami, ke skutečnostem (nelze tedy říci, že by rozhodujícími pro naše tvrzení byly ideologické, rétorické či estetické důvody, a nikoli důvody epistemologické). Jednak přítomnost „narativního vysvětlení“ nevylučuje uplatnění teorií v rámci historických věd. Konečně pak tvrdím, že přítomnost „narativních vysvětlení“ v dějepisectví (včetně „historických věd“) není důvodem k tvrzení, že se historické vědy principiálně liší od (všech) přírodních věd. Narativita nezakládá specifiku dějepisectví. S tím souvisí i moje snaha doložit, že historické porozumění nemusí (a ani nemůže) být ospravedlněním, že lze v dějepisectví nejen identifikovat ideologické figury, ale také je poznávací/rozumějící povahou historických věd do značné míry eliminovat, že lze rozpoznat – terminologií Miloše Havelky řečeno – „symbolická centra“ a značnou měrou oslabovat jejich ideologickou funkci.

Mohu tak snad přistoupit k tvrzení, že za výše uvedených podmínek může dějepisectví v podobě historických věd vytvářet prostor, v němž se může produktivně stýkat s jinými vědami, nejen se sociologií (například v podobě historické sociologie) či sociální, kulturní či obecnou antropologií, ale také s přírodními vědami (jak se zde snažím ukázat ještě níže). Historické vědy mohou například v rámci dějin kultury či historické antropologie prokazovat určitou proměnu kulturních obsahů. Musejí při tom ale reflektovat své meze (selektivita, paralelnost konstruovaných obrazů, mnohost dějin, kontrolovatelnost fikcí faktického), vědomě rezignovat na snahu porozumět „celým dějinám“ a podávat jejich spojitý obraz. Jiným vědám mohou nabídnout kriticky vystavěné a pramennými stopami kontrolovatelné teorie (například procesuální proměny kulturních obsahů). Musejí se však při tom ubránit snahám „dějepisů“ považovat takové teorie za schopné vypovídat o průběhu konkrétních událostí v jejich aktérské intencionalitě.

Netvrdím, že prostor produktivního styku historických věd s jinými vědami, který jsem se zde snažil pojmenovat, je jediný možný.

A rozhodně také netvrdím, že „dějepis“, jenž jsem pracovním odlišil od „historických věd“, je bezcenný. Toto odlišení nemá nikterak vyústit v dehonestaci „dějpisu“. Uznávám literární kvality nejednoho dějepisného díla, přiznávám dějpisu nesporně, řekněme, kulturotvornou roli. Soudím však, že „dějepis“, tak jak jsem se ho snažil vymezit ve 4. kapitole, do onoho prostoru, v němž se historické vědy stýkají s vědami jinými, nemá šanci produktivně vstupovat. Právě tak nikterak nezpochybňuji archivářský, knihovnický či muzejní zájem a péči o písemné a hmotné prameny. Nejen pro jejich samotnou hodnotu, ale již jen pro to, že bez vztahu k pramenným stopám by teorie historických věd neměly význam.

Netvrdím ani konečně, že svrchu uvedené vlastnosti a způsoblosti historických věd jsou prosty apriorních předpokladů. Právě naopak. Tyto předpoklady ostatně již vycházejí ze samotné skutečnosti, že se při svém výkladu pohybují především v rámci „mentalistického paradigmatu filozofie dějin“ či na půdě „procedurálního pojetí objektivit“ poznání/rozumění historických věd.

Abych ještě jednou z hlediska, jež je patrně pro čtenáře historiografické literatury neobvyklé, souhrnně promyslel podstatné argumenty mého výkladu a abych poukázal na povahu některých předpokladů, jež jsou v historických vědách při posuzování procesů kulturně-dějinné proměny či povahy kultury přítomny, zvolil jsem snad netradiční, přece však, soudím, produktivní krok. Na samý závěr se pokusím porovnat některé prvky myšlení historických věd s úvahami evolučního biologa a teoretika Marcella Barbieriho. Jeho teorie není, pravda, v rámci biologických věd obecně přijímána. Pro nás na tomto místě však může být zajímavým komparativním materiálem, neboť Barbieri se snaží sémantizovat přírodu a z této pozice se vyslovuje i o kulturní evoluci.

#### NATURALIZACE KULTUR ČI SÉMANTIZACE/ SÉMIOLOGIZACE PŘÍRODY?

Marcello Barbieri usiluje o formulování biologické sémantické evoluční teorie. V jejím rámci „ke klasickým koncepcím evoluce genetickým driftem a přírodním výběrem musíme (...) přidat evoluci přírodními úmluvami“, soudí. Při vývoji dochází k nárůstu složitosti. Platí to jak

o epigenezi, jež je vymezitelná jako sbíhavý (konvergentní) nárůst složitosti, tak při evoluci, jež je rozbíhavým (divergentním) nárůstem složitosti. Při vývoji buňky, embrya a dalších vyšších organismů dochází opakovaně a na různých úrovních podle Barbieriho k „rekonstrukci struktury z neúplných informací“. Proto podle něj nestačí k výkladu jen energie a informace (tak jak s nimi počítají dosavadní biologické výklady evoluce), nýbrž „by se měl udělat krok, který by rozlišoval mezi energií, informací a významem“. S „významem“ souvisejí v Barbieriho pojetí organické kódy (genetický kód je jen jedním jejich typem, je navíc jakousi „zmraženou nahodilostí“) a organické paměti. Je tudíž zapotřebí od sebe odlišit „běžné katalytické procesy“ a „procesy kodifikované“, nebo jinak řečeno rozlišovat mezi „informativními procesy“ a „sémantickými sestavami“. Organické kódy působí na základě toho, co Barbieri označuje jako „přírodní úmluvy“. Tak může jeho sémantická evoluční teorie znít: „Vznik a evoluci života uskutečňovaly přírodní výběr a přírodní úmluvy. Velké makroevoluční události jsou vždy sdruženy se vznikem nových organických kódů.“ Jejich evolučně posledním Barbieriho stanoveným případem jsou lingvistické kódy.<sup>2)</sup>

V žádném případě si zde nečiním nárok vyslovovat se k Barbieriho teorii po stránce evoluční biologie. K něčemu takovému nejsem kompetentní. Přece však (vzhledem k tomu, že Barbieri se odvolává na analogie mezi druhy a kulturami, jak ještě níže podrobněji rozvádím) se lze k této práci vyslovit s ohledem na otázky, které jsou významné z hlediska teorie a metodologie historických věd.

Problémem Barbieriho teorie je, soudím z pohledu vně biologie, samo ustanovování oněch významů. Buď se děje podle nějakého jasněho pravidla, nebo je v pravém, řekněme kulturně-vědním slova smyslu interpretací. Prvou možností Barbieriho vylučuje, neboť pak bychom si vystačili pouze s „informativními“ či „katalytickými procesy“, což, jak jsme výše viděli, Barbieri odmítá. Zároveň však také ví, že „kodifikované procesy“ či „sémantické sestavy“ nejsou uchopitelné běžnou přírodovědnou metodou. „Hlavní potíž spočívá v tom,“ soudí, „že postrádáme matematické vyjádření významu, z čehož vyplývá, že sémantické procesy nelze zkoumat kvantitativními metodami.“<sup>3)</sup> Otevírá se tak prostor pro vzájemnou komunikaci mezi přírodními vědami a vědami kulturními, sociálními či humanitními. Pohybovat se v něm může být velmi zajímavé pro příslušníky obou „táborů“. Zároveň to však musí být pohyb velmi obezřetný, při němž se bude opatrně zvažovat, co je



skutečně „empiricky“ (již tomuto termínu samotnému se v rámci teoretické či evoluční biologie a v rámci historických věd rozumí jinak) prokazatelná paralela mezi biologickou a kulturní vrstvou skutečnosti, co je duchaplně načrtnutá analogie, jež však má spíše heuristický význam, než aby byla teorií, jež ustála pokusy o její falzifikaci, a co konečně je jen metaforické či alegorické rčení.

Ostatně Anton Markoš upozorňuje v doslovu k Barbieriho práci na obtíž s vlastním pojetím biologické sémantiky. V té je podle něj „znaků (...) konečný počet a pravidel také: to znamená, že přiřazování může provádět stroj, vhodně naprogramovaný počítač“. Ten může „obsahovat kódovou tabulku a převádět jeden druh znaků na jině. Vlastně bychom měli definici sémantiky opravit: Sémantika studuje přiřazování znaků k jiným znakům podle předem daných pravidel; takže jaké pak významy?“ Oproti (biologické) sémantice Barbieriho klade Markoš „sémiotiku, což je něco podobného, avšak znaky ani pravidla nejsou napevno, musí se vynaložit určité úsilí a vždy znovu“. Při něm „musí být významy neustále vyhledávány z kontextů“. Ponechme nyní stranou, že Markoš tuto kritiku Barbieriho směřuje k „biosémiotice“,<sup>4)</sup> a přidržme se pohledu z hlediska teorie historické vědy.

Markošovy námítky vůči Barbieriho sémantické biologii můžeme převést do terminologie Jörna Rüsena, kterou zde představují především ve 3. kapitole. Významy organických kódů jsou buď ustanovovány podle nějakých pevných pravidel. Pak k jejich pochopení vlastně stačí to, co Rösen označuje jako „nomologické teorie“, a půjde tedy o „nomologické vysvětlení“. To by však patrně Barbierimu příliš nevyhovovalo, neboť tím by se všechny „organické kódy“ staly v principu tímtež, co jsou kódy genetické, totiž jakousi „zmraženou nahodilostí“. V důsledku toho by se patrně nedalo mluvit o „přírodních úmluvách“, tak, jak je Barbieri zamýšlí, a k výkladu by opět stačily jen dva principy (energie a informace). Nebo pro sémantickou evoluční teorii a pro ustanovování významů v ní přírodními úmluvami nepostačuje „nomologické vysvětlení“. Pak ale – řečeno Rüsenu terminologií – Barbieri potřebuje něco na způsob „historických teorií“, jež jsou součástí „narativního vysvětlení“. Pro evoluční biologii to může být zajímavé právě v tom smyslu, v němž Markoš staví proti Barbieriho sémantice (bio)sémiotiku. Pro nás na tomto místě v tom, že se mimo jiné i zde opět ukazuje, že nutnost užívat (také) narativního vysvětlení rozhodně nezakládá specifikum dějepisectví (či historických věd).

Barbieri však může být pro můj výklad zajímavý i tím, že při formulaci biologicko-sémantické teorie se přinejmenším dvakrát dovolává analogií či paralel biologické a kulturní evoluce či druhu a kultury.

„Před vznikem lidské řeči,“ píše Barbieri, „zabydlovaly Zemi dva typy objektů: tvorové živého světa a neživé objekty fyzikálního světa jako například kameny, mraky, řeky, blesky a vulkány. S jazykem se dostal třetí typ objektů a naši planetu začaly zaplňovat lidské artefakty, jako jsou třeba nože, kola, hodiny, knihy a větrné mlýny.“ Artefakty se pak snaží Barbieri vysvětlit pomocí biologické terminologie. V ní se „genotypem“ v organismech rozumějí molekuly DNA a „fenotypem“ se v organismech rozumějí proteiny, buňky a další epigenetické produkty. Pomocí této terminologie vysvětluje: „Genotyp pera, jímž píši, představuje myšlenku, která se zrodila v mysli jeho vynálezce a bezpočetněkrát se replikovala v plánech jeho masové produkce. Skutečné pero, které právě svírám v ruce, je neživý objekt, protože se jedná o pouhý fenotyp, který je od svého genotypu fyzicky oddělen, ale nikdy bych jeho existenci nedokázal pochopit, kdybych neměl neustále na paměti, že tento fyzikální objekt vzešel z objektu mentálního.“ Barbieriho to vede k závěru: lidské artefakty jsou „organismy“, třebaže „organismy velmi zvláštní odrůdy, neboť jejich fenotypy jsou od jejich genotypů zcela izolovány. Jsou skutečně jakousi novou životní formou, a jejich zjevení se na Zemi proto představovalo reálnou epizodu, z čehož vyplývá, že se kulturní dědičnost zakládá na přenosu získaných vlastností. Jinými slovy, kulturní dědičství se přenáší jakýmsi lamarckovským mechanismem, zatímco biologické dědičství spoléhá na mechanismus Mendelův, který je mnohem pomalejší. Kulturní evoluce je zpravidla mnohem rychlejší než evoluce biologická, a proto lze téměř veškeré rozdíly mezi živým a kulturním zpětně vysledovat k rozdílu, který existuje v jejich dědičnosti.“<sup>45)</sup>

K tomuto Barbieriho výkladu kulturní evoluce se níže ještě vrátím. Na tomto místě bych k němu chtěl učinit jen několik poznámek. Předně pouze letmo upozorňuji na to, že biolog a evoluční teoretik Barbieri mluví pro mne, jak mohli čtenáři již srozumět, libozvučně o „kulturní evoluci“, zatímco ne jeden současný historik bude na slova, jako je „vývoj“, resp. „evoluce“ (slovo „pokrok“ se raději ani neodvažuji vyslovit), reagovat a priori podrážděně s tím, že to jsou přece jen ideologické konstrukty! Přes tuto prvotní pochvalu mám za potřebné upozornit na některé prvky Barbieriho koncepce, které nejsou zcela v souladu s tím,

jak by na proces proměny či vývoje kultury, popř. na její povahu, nahlíželi kulturní antropologové či historikové.

To, co Barbieri říká o prostředkování kulturního dědictví, vlastně z určitého hlediska viděno ladí s Geertzovým míněním, že kultura je extragenetická, neboť lamarckovský model evoluce nespočívá na genetice. Problematičnost případných pokusů o přímé přenášení této Barbieriho teorie vývoje kultury do kulturní antropologie či historie se však začne ukazovat, jakmile si položíme otázku, zda jsou mentální objekty v jistém smyslu identické s artefakty nebo ne. Barbieri takovou totožnost netvrdí, ale zdá se, že by k ní určitým způsobem alespoň tendoval v tom smyslu, že předpokládá, jako by artefakt (ono fyzické pero, tedy v Barbieriho pojetí fenotyp) více či méně jednoznačně odkazoval k „mentálnímu objektu“, k jeho plánu, ke genotypu. Kulturní antropologové či historici však vědí, že právě jeden z podstatných problémů, který je při bádání a interpretování trápí, je, že na určitý artefakt se může vázat nepřeborné množství významů. Určitý artefakt tak nemá způsobilost odkazovat právě k jednomu specifickému mentálnímu objektu. Mentálními objekty, předměty, jimiž se zaobírá lidská mysl, pak jsou i ryze fyzikální objekty, které nemají povahu artefaktů, popřípadě nemají povahu artefaktů alespoň v užším slova smyslu. Na mysl mám například nebeská tělesa. Ta patrně hrála při rozvoji lidských kultur významnou roli. Připisování jim kulturních významů je možné předpokládat, alespoň na základě mytologických analýz či archeoastronomických interpretací některých archeologických lokalit, již pro prelogické období. Znamená to tedy, že kulturu nelze převést pouze na její artefakty. Kultura je mnohem bohatší a vrstevnatější než souhrn artefaktů. Nepostupuje tak ani archeologie, byť by snad byla v tomto bodě Barbieriho postupu blíže než kulturní antropologie či dějepis kultury.<sup>6)</sup> Barbieriho postup je srozumitelný v tom, že artefakty jsou, na rozdíl od významů, empiricky poměrně bezpečně uchopitelné, a tudíž, což má pro něj nemalý význam, i kvantifikovatelné. Otázkou, ke které se ještě vrátím, však je, zda nás ve chvíli, kdy chceme posuzovat a nějak empirickým materiálem prokazovat kulturní evoluci, tato redukce kultury na sumu jejích artefaktů neuvádí z metodologického či noetického hlediska do jiné situace, než když nám jde o kulturu právě jako o soustavu symbolických významů, idejí, pojmů, hodnot a postojů. Je to otázka, která se týká alespoň zčásti i Barbieriho mimo jiné i proto, že argumentuje také analogií biologických „druhů“ a „kultur“.

K analogii „druhu“ a „kultury“ se Barbieri dostává v souvislosti s Ghiselinovým řešením problému, zda se na „druh“ má nahlížet nominalisticky či realisticky. Michael T. Ghiselin nabízí sice nominalistické řešení, v němž se za reálné považují pouze jedinci, avšak za tyto jedince prohlašuje jednotlivé druhy. Barbieri cituje jeho šest kritérií individuality: nedoložitelnost příkladem; prostoro-časová omezení; konkrétnost; nedodržování zákonů; absence definujících vlastností; ontologická autonomie. „Druhy jsou supraorganismální jedinci, protože vyhovují všem šesti kritériím individuality. Zároveň si plně uvědomujeme, že biologické druhy, vyjádřeno ontologicky, jsou jedinci ve stejně fundamentálním smyslu jako organismy a že se organismy k druhům mají jako části k celku, a nikoli jako členové ke třídám.“ Barbieri se dále věnuje Ghiselinově tezi, že „mezi biologickými druhy a určitými kulturními jednotkami, zejména jazyky, existují jisté, nesmírně nápadné analogie. Jsou tam ale také významné rozdíly, a tak identifikace jejich částí a celků může být nesnadná.“<sup>7)</sup>

Barbieri analogii s jazykovými prvky kultury přenáší rázně na kulturu jako takové. Upozorňuje na výhrady vůči těmto analogiím mezi druhem a kulturou. „Dnes většina biologů prohlašuje, že jde o podobnosti povrchní a že rozdíly je příliš mnoho a jsou příliš hluboké: kultura postrádá pohlavnost, nemá žádnou mendelovskou dědičnost, chybějí jí tkáně a orgány, nemá zřetelný embryonální vývoj.“ Barbieri ale namítá: „Tito oponenti však nenahlízejí dost hluboko, protože v kulturách hledají především biologické znaky a v biologii nepátrají po znacích kulturních (konvenčních). Ostatně pokud se život vyvíjí nejen prostřednictvím přírodního výběru, nýbrž také za pomoci přírodních úmluv, pak by na nehlubší úrovni, v samém jádru fundamentální změny, měly existovat kódy podobně jako v kultuře,“ soudí Barberi a uzavírá: „Mimo jiné by to znamenalo, že kultury opravdu představují ‚supraorganismální celky‘ tak jako druhy.“<sup>8)</sup>

Také na tomto místě bych chtěl Barbieriho výklad posuzovat z dvojího hlediska: Jednak jako příklad biologické teorie, jejíž výstavba nám může napomoci v argumentaci proti snahám vidět striktní propast mezi dějepisectvím na jedné a ostatními (přírodními) vědami na druhé straně. Jednak proto, že pro Barbieriho má analogie „druh“ – „kultura“ značný význam v rámci jeho sémantické evoluční teorie, v níž napojuje kulturní evoluci na evoluci biologickou. Může to tak být zajímavé pro hledání odpovědi na otázku, nakolik lze vlastně (v rámci historických věd) prokázat proces dějinné proměny kulturních obsahů.

\* \* \*

Zejména ve 4. kapitole jsem prosazoval nominalistický způsob zacházení s kategoriemi, jako je „kultura“. Snažil jsem se ukázat, že tento nominalistický přístup nás může uchránit před tím, abychom s „kulturou“ nezacházeli jako s „rétorickou figurou“ či s Ricoeurovou terminologií řečeno „kvazi-postavou“. Ponechávám zcela na rozhodnutí biologů, zda Barbieri, právě když převádí to, co říká opatrně Ghiselin o analogii mezi druhy a některými jazykovými útvary, na analogii druhu a kultury, nepracuje jak s „kulturou“, tak potažmo ale i s „druhem“ právě jako s „kvazi-postavou“. Pro mne je zde spíše důležité, že se v rámci biologie objevuje obdobný problém, který by někteří narativističtí kritikové dějepisu měli za výlučně historiografický (totiž narativní konstrukce celistvosti) a prohlašovali by jej za jeden z důvodů, proč je dějepisectví odlišné od ostatních oborů.

Barbieri až příliš zbrkle převádí sémiotické (pole) na pouhé sémantické (pole). Upozorňuje na to ostatně i Markoš. Historik by patrně neaccentoval při odlišování postupů sémantiky a sémiotiky totéž co biolog. Pro historickou sémantiku, tak jak jsme o ní mluvili třeba s odkazem na Josefa Macka, i pro historickou sémiotiku, kterou představuje kupříkladu výklad Lydie a Josefa Petráňových (srov. 4. kapitolu), půjde vždy o snahu porozumět významu na základě kontextualizace. Přesto však to, že jde v prvním případě o význam slov, kdežto v druhém o význam znaků obecně, není zanedbatelný rozdíl. V rámci jednoho jazyka můžeme přece nalézt velikou kulturní diverzitu (rozdílnost symbolických forem, hodnot, významů, postojů, idejí, srov. například 6. kapitolu) jak v čase, tak v geografickém prostoru či konečně v různých vrstvách socio-kulturního pole. Z toho plyne rozdíl v jistotě, s níž lze určit výskyt druhu a s níž určujeme „výskyt“, popř. „hranice“ určité kultury. Výskyt jazyka lze pravda určit bezpečněji (i když některá nářečí, obsahující věty typu: „machni vrátka cu“, dají nejednomu lingvistovi pořádně zabrat).<sup>9)</sup>

Propojíme-li připomínky k Barbieriho snaze prohlásit „kulturu“ za „supraorganismální celek“ s těmi, které jsou nadhozeny výše, ke snaze nahlížet „kulturu“ jako svého druhu sumu artefaktů, je na místě položit si otázku, zda Barbieri, když mluví o kulturní evoluci, nemluví vlastně o něčem (až principiálně) odlišném od toho, co by pod kulturní evolucí, popř. dějinným procesem proměny kulturních obsahů, rozuměla značná část představitelů kulturní antropologie či historických věd.

## PROCES DĚJINNÉ PROMĚNY KULTURNÍCH OBSAHŮ A KULTURNÍ EVOLUCE

Právě položená otázka však není řečnické povahy. Nesměřuji její pomocí k tomu, abych jeden z diskurzů, biologický či historicko-vědní, nakonec označil za „chybný“ a druhý za „správný“. Oba jsou nesporně opodstatněné. Zaměřím se předně na dvě otázky. Biologické myšlení může poskytnout historickým vědám příklad v tom, že je s to zformulovat jasná kritéria, podle nichž lze posoudit, zda je určitá proměna ve smyslu evoluční teorie „vývojem“ či nikoli. Jak jsou na tom z tohoto hlediska historické vědy? Dále pak se bude třeba vrátit k tomu, co v sobě z hlediska historických věd skrývá problém, že artefakt neodkazuje jednoznačně k akterůskému vnímanému významu. Projevuje se to zejména při sémiotickém pojetí kultury, natož při dnes propagovaných snahách pojednávat kulturu jako *bricolage*. Nakolik se situace biologa uvažujícího o kulturním vývoji a historika studujícího určité jevy jako možné symptomy kupříkladu procesu odkouzlení světa shoduje či liší? Sama hostie či víno v kalichu, samotná přítomnost oltářního obrazu v kostele (abychom se přidrželi tematiky zejména z 5. a 6. kapitoly), tj. samotný výskyt artefaktů, ještě nemusí vypovídat naprosto nic jednoznačného o odkouzlenosti/začarovanosti světa příslušného faráře či účastníků bohoslužby. Budu-li trvat na tom, že jsou všichni zúčastnění příslušníky jedné kultury, musím uznat, že v jejím rámci není tato (v našem případě bohoslužebná) situace jednoznačně kodifikována, nýbrž že jejím rysem je, alespoň v možnosti, polysémantičnost či polysémiotičnost. Bez toho, že bych si činil ambice dát odpověď, bych přece jen chtěl nadhodit otázku, zda přechod (budeme-li ho předpokládat) od původní jasné kodifikovanosti k pozdější polysémiotičnosti není něčím, k čemu by ti evoluční biologové, kteří trvají na analogii „druhu“ a „kultury“ coby supraorganismálních celků, měli zaujmout stanovisko.

Nejprve se zastavme u otázky kritérií vývoje. Nejen z Barbieriho výkladu vyplývá, že pro biologickou evoluční teorii je takovým kritériem nárůst složitosti, a to jak nárůst epigenetický, konvergentní, tak evoluční, divergentní. Přeneseno z biologické roviny na úroveň kulturní evoluce v uvedeném Barbieriho pojetí vyhovuje nárůst počtu a rozmanitost artefaktů tomuto kritériu vývoje.

Jak by ale vůči tomuto kritériu obstály některé teorie socio-kulturního vývoje či dílčích procesů kulturní proměny, jež jsou vlivné v rámci

historických věd? Možná překvapivě by tomuto kritériu vyhověly výklady „historismu“ (dějiny jsou individualizačním procesem, tudíž zakládají národní či kulturní identitu), neboť by bylo možné tvrdit, že ve světových dějinách narůstá složitost v podobě kulturní rozmanitosti. Možná by vyhovovaly i některé teze „historicismu“ (svým způsobem Hegel i Marx – vyšší stadia uskutečňujícího se ducha ve světě či vyšší socio-ekonomické formace jsou v zásadě složitější než nižší). Avšak vůči mnoha projevům historismu i historicismu by se dalo namítat, že ve svém základě nejsou vědeckými teoriemi, nýbrž spíše velkými metanaracemi.<sup>10)</sup> V tomto bodě se v zásadě shodnu s narativistickými kritikami.

Lze ale také uvést příklady koncepcí vývoje, které mají již více povahu vědních teorií než (ideologicky podbarvených) metanarací.<sup>11)</sup> Z teorií uvedených zde na jiném místě vybírám tři příklady. Teorie Émila Durkheima o proměně segmentárních společností ve společnosti s dělbou práce by svrchu uvedenému kritériu vývoje vyhovovala. K tomuto přerodu dochází v souvislosti s diferenciací sociálních funkcí, která vede k nutnosti tyto sociální funkce směřovat. Jak co do rozmanitosti sociálních funkcí, tak co do množství sociálních vazeb, jež vznikají touto směnou, se jedná o nárůst složitosti systému. „Symbolické formy“ Ernsta Cassirera se vyvíjejí směrem k rozkrývání nových duchovních dimenzí, v nich jsou definovány nové a nové pojmy. Jedná se tedy o nárůst složitosti. Konečně Norbert Elias předpokládá v rámci civilizačního procesu vývoj jak „habitu“ (byl by vlastně konvergentním vývojem), tak „sociálních figurací“ (divergentní vývoj). V obou případech jde o nárůst složitosti. Houstne síť sociálních vztahů, jejich jemnější rozlišení se zprostředkovaně projevuje v povaze habitu.

Abychom se vyvarovali ukvapeného jednoznačného závěru, je potřebné se ptát, zda je tento nárůst složitosti vždy skutečně „historicko-empiricky“ doložitelný, nebo jen teoreticky postulovaný. Pozornost jsem tomu věnoval již ve 3. kapitole. I kdybychom řekli, že si můžeme pro tuto chvíli dovolit tuto otázku odsunout, vynoří se přinejmenším ještě jedna otázka:

Měli bychom se totiž ptát, zda je kupříkladu proces odkouzlení světa, tak jak o něm uvažuje Max Weber, nebo v pojetí, které nabízí Marcel Gauchet,<sup>12)</sup> vývojovým procesem podle výše uvedeného kritéria? Řekl jsem, že v rámci vybrané řady, ve vztahu k badatelsky konstruovaným „historickým individuím“, za podmínek představených v 1. kapitole, lze na vybraných částech, vrstvách či segmentech socio-kulturní

skutečnosti (například rozbořem určitých diskurzivních vrstev) prokazovat proměnu kulturních obsahů.<sup>13)</sup> Tuto proměnu lze i konstruovat jako určitou procesualitu. Kontinuita takového procesu může být jen pracovním předpokladem. Je ale tento „proces proměny“ také „vývojem“ ve výše uvedeném smyslu? Je odkouzlený obraz světa či jeho určitých vybraných částí složitější či jednodušší než obraz začarovaný? Není odkouzlení a racionalizace spíše zjednodušením? Je to tedy podle uvedeného kritéria vývojový proces? Nárůst složitosti by to mohl být, pravda, třeba v tom smyslu, že by se uznalo, že souběžně se začarovaným prožíváním světa se jako alternativní možnost postupně zrodilo jeho odkouzlené prožívání. Řekl-li jsem, že by kategorie totality měla zůstat jako určitý heuristický princip (s odvoláním na Volkera Kruseho), musím uznat, že i kdybych v rámci vybrané řady či v rámci kombinace několika vybraných řad třeba i nějaký nárůst složitosti mohl prokazovat, ještě to nutně nevyovídá o nárůstu složitosti (celého) obrazu světa.

Především v 5. a 7. kapitole mluvím o kulturní relativitě racionalit. Již z toho důvodu by bylo pošetilé chtít rozhodnout, zda je složitější obraz světa u Aristotela, Augustina, Tomáše Akvinského či u moderních myslitelů. Právě tak by se patrně jen těžko rozhodovalo, zda se větší složitostí systému vyznačuje byrokratická racionalita úředníků 17. století či sovětských činovníků nebo francouzské státní byrokracie 20. století. Podle čeho rozhodnout? Podle počtu definovaných pojmů, či podle počtu rozlišitelných úředních úkonů?

Způsobem, jak si s tím poradit, může být nalezení jiného kritéria vývoje.<sup>14)</sup> Zkusme kupříkladu za kritérium vývoje kultury stanovit neustále jemněji rozlišující způsobilost vztahovat naše teorie či pojmy k empirii, jež se projevuje především v oblasti přírodních věd. Oporu pro takové úvahy nám může zčásti poskytnout třeba Ernest Gellner.<sup>15)</sup> Je to vlastně opět kritérium nárůstu složitosti, specifikované však jejím vztahem k otázce empirické ověřitelnosti konstrukce obrazu světa.

Toto kritérium vývoje zde nezavádím jako nesporně platné a jediné správné. Nárok na objektivní platnost a správnost by mohl být pro takovéto kritérium vývoje (ostatně jako i pro jiná kritéria) vznášen jen tehdy, pokud bychom vycházeli z představy „strukturované totality“, o které jsem s odkazem na Jürgena Kocku mluvil v 7. kapitole. V rámci koncepce „strukturované totality“ se předpokládá, že naše badatelská kritéria jsou sice dějinně podmíněna, ale zároveň mají i způsobilost přivést nás k „objektivnímu“ poznání. Hlediska, z nichž nazírám dějinný

proces, soudí se, organicky a (u Hegela i Marxe) zákonitě vyplývají z tohoto dějinného procesu samotného. V Hegelově pojetí je dějinný proces objektivně procesem racionalizace, neboť je uskutečňováním světového ducha. Ten se v dějinách objektivuje, aby sám sebe poznal. Z toho by plynulo, že v rámci koncepce „strukturované totality“ je výše uvedené kritérium vývoje (rostoucí způsobilost poznávat) nutně správným kritériem. Vystihuje jakési jádro, jakousi červenou nit dějinného procesu (cestu lidstva k poznání, jež je zároveň cestou ducha k sebepoznání, tedy je oním „objektivním“ stadiem ducha, kterým musí duch projít ze stavu „subjektivního ducha“ do stavu „ducha absolutního“).

To, co je na stránkách této knihy řečeno, poukazuje však k potřebě přidržovat se pojetí skutečnosti coby „heterogenního kontinua“, o němž s odkazem na Kocku píše více v 7. kapitole. Závaznou platnost našich výchozích badatelských hledisek nelze nikterak vyvodit ze samotného dějinného procesu. Mnou nadhozené kritérium vývoje je tak jen jedno z možných. Jeho vhodnost je teprve nutno ověřit. Daly by se vůči němu vyslovit i mnohé metodologické námitky atd. Toto kritérium zde uvádím především proto, že odkazuje k dalšímu významnému problému.

Za pomoci tohoto kritéria bychom sice snad mohli odkouzlení světa vedoucí k moderní racionalitě prohlásit, zejména s ohledem na moderní vědu, za vývojový proces či za projev kulturní evoluce. Avšak museli bychom tak učinit s vědomím, že se tím dopouštíme hereze například vůči Kuhnově pojetí paradigmatu ve vědě či vůči Foucaultově archeologické metodě a jeho koncepci epistémé či diskurzivní formace. S Johannem Weißem bychom se pak museli sami sebe ptát, zda jsme etnocentrické stanovisko, vůči němuž bychom si tak či onak chtěli uchovat kritický odstup, pouze nezaměnili za stanovisko „vědestředné“. Jestliže jsme svrchu kupříkladu s Maxem Weberem či s Reinhartem Koselleckem řekli, že v povaze metody je racionalita, jež zajišťuje komunikovatelnost a kontrolovatelnost našich konstrukcí obrazu skutečnosti, stává se pak otázkou, zda naše stanovisko může vůbec být jiné než určitou měrou vždy vědestředné (ve smyslu moderní racionální vědy).

Zároveň jsem svrchu opřel svoji částečnou kritiku Barbieriho o to, že artefakty neodkazují k mentálním obrazům bez dalšího. To zakládá potřebu (kterou Barbieri nepopírá, spíše jen podceňuje) kulturu nejen kvantifikovat (zjišťovat frekvenci výskytu či časo-prostorovou konfiguraci artefaktů, resp. praktik), nýbrž také (z pohledu historických věd

lze říci především) kultuře, kulturním významům rozumět. Ukazuje se také, že rozumění kultuře (či kulturním významům) nemůže patrně být nikdy pouze emickým popisem. Geertzův požadavek emičnosti je nutno chápat jako proklamaci určitého ideálního metodického záměru, kterému však nelze nikdy zcela dostat, neboť vždy budeme mít co do činění s operací, kterou Weber označuje jako „vztazení k hodnotám“. Otázkou však je, zda vůbec můžeme jiným kulturám rozumět, a pokud ano, tak jak to, že ano. Neobsahuje naše rozumění nějaký předpoklad? Je to otázka možná paradoxně naléhavěji dopadající na biology typu Barbieriho než na kulturní antropology či historiky. V kulturních vědách jsme dnes již celkem zvyklí připustit, že ta či ona metoda prostě obsahuje určitý předpoklad, který nelze zcela eliminovat, nýbrž se s ním musí pracovat reflektovaně. Ale co Barbieri, jak má propojit představu „speciestypového myšlení“<sup>16)</sup> na jedné straně s tvrzením, že „kultura“ jsou stejně supraorganismální jedinci jako „druhy“ na straně druhé?

V návaznosti na předcházející dva odstavce bychom tedy měli podrobněji promyslet povahu předpokladů, které jsou obsaženy v našich postupech, když chceme posuzovat procesy kulturně dějinné proměny, popř. kulturní vývoj. Měli bychom se pokusit tyto předpoklady již pouhým dotazováním na ně převést z implicitní podoby, v níž jsou nejčastěji obsaženy, do roviny jejich uvědomovaného zavádění. Budou-li přítomny explicitně, můžeme v dalším kroku posuzovat, zda jsou to předpoklady nutné, bez nichž se naše badatelské konstrukce neobejdou, nebo zda bychom je mohli z našich úvah vyloučit. Nejde mi zde o to vyjmenovat plnou škálu takovýchto, zatím známých, předpokladů obsažených v dějepisném myšlení. Půjde mi o příklad. S Karlem Šimou se můžeme třeba ptát, zda naše bádání vlastně neobsahuje určitý předpoklad existence antropologických konstant.<sup>17)</sup> Zda vlastně nejsme vždy vázáni k určité, z naší vlastní (individuální či kulturní) zkušenosti vycházející představě toho, co chápeme jako „lidství“, „člověka“. Navázat bychom mohli s odkazem na Maxe Webera otázkou, zda v našich postupech není „racionalistický předpoklad“. Řečeno ještě jinak: není většinou zamlčeným základem našeho rozumění spoléhání na to, co Popper označuje jako „třetí svět“?

## OBEJDEME SE BEZ POPPEROVA „TŘETÍHO SVĚTA“?

Jaroslav Marek upozorňuje na vhodnost toho, aby i historikové vzali v potaz Popperovo rozlišení tří světů. Úvahy tohoto druhu – jak soudí – „umožňují vyhnout se největšímu nebezpečí bezbřehého subjektivismu, ohrožujícího historika, kdykoli se vzdálí od pevných realit. Racionalizují takové těkavé pojmy, jako jsou duch, duše, intuice, introspekce, a dovolují vstoupit na pevnější terén, než který nabízí amatérská psychologie. Řečeno ve zkratce – musíme vědět, že ‚existují tři světy. První je fyzikální svět, svět fyzikálních stavů; druhý je svět vědomého, svět duchovních stavů; a třetí je svět idejí v objektivním smyslu. Je to svět teorií o sobě v jejich logických vztazích, svět argumentace o sobě, problémů a problémových situací o sobě.“

Karl R. Popper v návaznosti na Bernarda Bolzana a Gottloba Fregeho přejímá rozlišení mezi „pravdami o sobě“ či „tvrzeními o sobě“ a „(subjektivními) procesy myšlení“ a soudí, že „myšlenky ve smyslu obsahu nebo samotných tvrzení a myšlenky ve smyslu procesů myšlení patří do dvou zcela rozdílných ‚světů‘“. Prvé do „třetího světa“ („světa 3“), druhé do „druhého světa“ („světa 2“). Ve světě 2 existují subjektivně a dobově podmíněné psychologické vztahy. Ve světě 3 jsou vazby logické, což znamená zároveň nadindividuální a nezávislé na době. Popper neztotožňuje svět 3 s platonskou říší idejí, nýbrž jej má za „produkt lidského myšlení“. „Svět 3 – svět problémů, teorií a kritické argumentace“ pokládá „za jeden z výsledků vývoje lidského jazyka, který zpětně na tento vývoj působí“. „Je tak reálný jako ostatní lidské produkty, reálný jako kódovací soustava – jazyk.“ Popper přiznává objektům světa 3 jistou vývojovost či určitou postupnost jejich artikulace a objekty světa 3 prohlašuje i za předmět zájmu historiků vědy. Ti „zkoumají objekty světa 3“ a může je „zajímat ještě vztah mezi teoriemi ze světa 3 a procesy myšlení ze světa 2“. Popper připouští, že určit rozhraní světa 2 a světa 3 je někdy obtížné.<sup>18)</sup>

Čtenář snad může být zaskočen poměrně příkrým protikladem, jenž se tu náhle objevil. Na jedné straně je snaha chápat kulturu jako „kutilství“ (*bricolage*), tedy pojednávat významy jako neustále individuálně ustanovované, nebo snaha stanovovat sémioticky status artefaktů či praktik odkazem na strukturovanou souvztažnost významových vazeb, v nichž se nachází a o kterých se předpokládá, že v rámci různých kultur, subkultur či kontrakultur mohou být velmi rozmanité, a tudíž

i významy jednoho a téhož artefaktu či praktiky jsou velmi variabilní. Na druhé straně stojí – na prvý pohled pro někoho snad až antikvovaně osvícensky znějící – Markova proklamace potřeby, aby se historik věnoval také světu tvrzení o sobě, tedy něčemu, o čem se nejeden historik (někdy bohužel i s jakousi uspokojující úlevou) domnívá, že to přísluší matematice a filozofii, nikoli však té jeho „vědě“ o té „opravdové skutečnosti“, která „skutečně byla“. Možná, že takto vyhocené formulován (třeba v podobě: mikrohistorické studium raně novověkých venkovských magických rituálů – rozbor argumentů o sobě) vypadá tento rozpor jako neřešitelný. Avšak ani v tomto mém textu vlastně není ničím novým. V umírněnější podobě jsem o něm mluvil přinejmenším dvakrát v 1. kapitole. Jednak v podobě odlišení „pojmosloví oboru“ a „kultury oboru“, jednak při odkazu na Weberovo rozlišování „aktuálního rozumění“ a „rozumění výkladem“. Snažil jsem se ukázat, že by mělo jít spíše o dva doplňující se postupy než o striktní protivy.

Dnešní dějepisectví ve svých postupech, řečeno zčásti obrazně Popperovou terminologií, zaměřuje pozornost především na procesy, jež se odehrávají ve „světě 2“. Souvisí to se současnými teoriemi kultury, s tím, co přináší kulturně-dějinná bádání, s vlivem ať již Derridových či Gadamerových kritik snah dobrat se původního (autorského) významu textů, resp. s Foucaultovým pokusem najít metodu, která nebude závislá na předpokladu transcendence vědomí. Tento zájem o procesy „světa 2“ je oprávněný, a jak ukazují nejrůznější bádání, i přínosný. Je to vlastně právě tento zájem o procesy, jež se odehrávají ve „druhém světě“, který mi zde umožnil vyslovit připomínky k Barbieriho sémanticko-biologické koncepci kultury. Znamená to ale, že Markovo nabádání k vnímavosti vůči Popperově „světu 3“ a k jeho rozhraní se „světem 2“ není opodstatněné? Právě naopak. Markův požadavek je rovněž legitimní. Historické vědy by „třetí svět“ neměly ztratit ze svého zřetele nejen proto, že se k němu nějakým způsobem cíleně vztahují přinejmenším v rámci dějin pojmů a idejí, dějin myšlení, intelektuálních dějin či dějin kultury, ale také proto, že je na místě otázka, zda není určitý implicitní předpoklad existence „světa 3“ přítomen pokaždé, když se snažíme formulovat určitou teorii historického procesu (zvláště pak, když se jedná o teorii procesu odkouzlení a racionalizace).

Historii můžeme archeologizovat, jak o tom mluví Zdeněk Vašíček. Můžeme s Michelem Foucaultem podstoupit pokus o důsledné uplatnění archeologie vědění, tzn. pokus pouhým popisem diskurzů zjišťovat

jejich regularity a přitom se vyhnout, jak Foucault proklamuje, jakékoli interpretaci (to je převádění popisovaného diskurzu na nějaký jiný diskurz). Ale opravdu se přitom vyhneme krokům, které by bylo možné označit jako „aktuální rozumění“? Opravdu mohu vybrat texty, abych diskurzy v nich zastoupené podrobil archeologickému popisu, a přitom se vyhnout tomu, abych již nějak „aktuálně“ nerozuměl? Mohu chtít ryze archeologicky popsat kupříkladu zrod psychiatrického diskurzu, a přitom bez určitého, byť jen implicitně přítomného, aktuálního rozumění odlišit texty, které je vhodné užít, od těch, které jsou k tomuto účelu nevhodné? Jinak řečeno, interpretativní a (ve Foucaultově smyslu slova) archeologické postupy užíváme v historických vědách vždy tak, že se navzájem doplňují. Nelze se pro jeden výhradně rozhodnout a druhého se beze zbytku zbavit. Je však potřebné snažit se vždy (v rámci toho, co je zde s Chrisem Lorenzem ve 3. kapitole označeno jako „teorie pozorování“) reflektovat, jakému z nich mé jednotlivé badatelské kroky právě náležejí, a jaké to tudíž v sobě skrývá předpoklady či omezení.

Povahu racionalistického předpokladu lze mimo jiné přiblížit poukazem na příklad postupů Maxe Webera. Za tímto účelem je však zapotřebí zastavit se u pojmů nominalismus a esencionalismus. Čtenáře tak naposledy v této knize prosím o strpení s obsírnější výkladovou vsuvkou.

Jak jsem na nejednom místě této knihy prohlašoval, považuji pro historické vědy za vhodné, aby zacházely se svými pojmy nominalisticky. Upozornil jsem, že si jsem vědom toho, že to je stanovisko snad až příliš vyostřené, neboť z určitého hlediska viděno i sociální systémy či procesy mohou mít svoji „substanci“, a tím i svého druhu (v širším slova smyslu, než zde užívám) svoji „intencionalitu“.<sup>19)</sup> Její připuštění by nemuselo ještě ihned znamenat, že bychom od pojetí skutečnosti jako „heterogenního kontinua“ přešli k jejímu Hegelovu či Marxovu pojetí jako „strukturované totality“. Ostatně i Barbieriho – řekněme – biologické systémy, záleží-li na kódy prostředkovaných „přírodních úmluvách“, by patrně také měly onu intencionalitu v širším slova smyslu. Přece se však chci i nadále držet poměrně vyhraněně nominalistické pozice a o intencionalitě uvažovat v užším smyslu (ve smyslu individuálních vědomých aktérských či autorských záměrů, smyslu, reflektovaných významů). Tím ale nepopírám, že stanovit rozmezí mezi nominalistickým a esencionalistickým (realistickým) stanoviskem může být někdy i dost složitá záležitost.

Karl R. Popper při uvažování o metodě přírodních a společenských věd odlišuje od sebe na jedné straně metodologický esencionalismus, který si klade otázky typu: „Co je hmota?“, „Co je stát?“, „Co je spravedlnost?“, a který je přesvědčen, že existuje reálná podstata těchto dotazovaných entit, která odpovídá příslušnému pojmu. Na straně druhé pak metodologický nominalismus klade otázky typu: „Jak se tento kus hmoty chová?“, nespolehá se na nespornost podstaty a slova používá jen jako nástroje sloužící k popisu. „Nabízí se tedy tvrzení“, soudí Popper, „že zatímco metody přírodních věd jsou od základu nominalistické, sociální vědy musejí přijmout metodologický esencionalismus.“<sup>20)</sup> S tímto stanoviskem nelze ani v povšechné rovině do důsledku souhlasit. Popper má pravdu v tom, že společenské vědy často k esencionalistickému stanovisku tíhnou, avšak to, co jsem zde uváděl s odkazy na Webera či Ricoeura, ukazuje, že hranice mezi dějepisem či historickými či sociálními vědami na jedné straně a přírodními vědami na straně druhé rozhodně není zároveň hranicí mezi esencionalistickým a nominalistickým přístupem.

Max Weber či Georg Simmel jsou, jak ukazuje kupříkladu Miloslav Petrušek, sociologickými nominalisty v tom smyslu, že „společnost“ je pro ně jen „jménem“ pro označení sumy jednajících (a v Simmelově případě i reálně) interagujících individuí. Weber i Simmel jsou nominalisté také ve svých noetických úvahách o povaze historického a společensko-vědního rozumění. Přece však se můžeme u nich setkat s tím, co by bylo možné považovat za svého druhu esencionalismus. Spočíval by právě v určitém racionalistickém předpokladu či určitém, alespoň dílčím předpokladu transcendence vědomí. Jde o to, že se, jak upozornil Georg Simmel, za „vnějšími procesy“ (chováním lidí) při pohledu na dějiny a společnost prostě zcela samozřejmě předpokládají „duševní pochody“ a že to je přímo předpoklad (podle Simmela jedno z *a priori* historie) jak zajímavosti, tak srozumitelnosti lidských chování pro pozorovatele dějin.<sup>21)</sup>

Ve Weberově sociologii je určitý sklon k esencionalismu přítomen v jeho důrazu na roli vědomí v dějinách a společnosti. Programem Weberovy sociologie je porozumět sociálním jednáním jedinců. Znamená to porozumět vědomé orientaci těchto jednání. Orientace jednání je sledování určitého, „subjektivně zamýšleného smyslu jednání jednajícím“.

Weber důsledně rozlišuje jednání v ideálně typické rovině (tj. badatelský pojmový konstrukt průběhu určitého jednání s ohledem na jeho intencionalitu) a jednání v „empirické“ rovině (to, které opravdu

proběhlo a bylo aktérem spojeno s nějakým „empirickým“ subjektivním smyslem, tedy smyslem, který daný aktér při onom jednání opravdu záměrně sledoval). Tímto jednoznačným oddělením ideálního typu „subjektivně míněného smyslu“ jednání od jeho „empirického smyslu“ se Weber patrně mimo jiné snaží co nejvíce eliminovat důsledky, které plynou z předpokladu transcendence vědomí. Určité napětí a sklon k esencionalismu je ve Weberově myšlení v tom, že na jedné straně lze s odvoláním na jeho noetická pojednání říci, že badatel má k dispozici vždy vlastně jen svoji ideálně-typickou konstrukci průběhu určitého jednání a v něm zamýšleného smyslu, na straně druhé však Weber počítá s vědomou orientací jednání zamýšlením jeho smyslu i v „empirické“ rovině. Uznává, pravda, že „reálné jednání probíhá ve velkém množství případů v mlhavé polovědomosti nebo nevědomosti jeho ‚zamýšleného smyslu‘,“ a právě tak soudí, že „skutečně efektivní, tj. zcela vědomě a jasně smysluplné jednání je v realitě vždy jen mezním případem“. Avšak právě při pojednávání racionality se ukazuje Weberův, řekněme, „esencialistický“ důraz na přítomnost vědomí i v empirické rovině (ve skutečně historické situaci). Všechny případy, které jsou podle Webera popsitelné pojmem jakéhokoli z typů racionality, uváděných v 7. kapitole, musejí splňovat obecnou podmínku. Musí se jednat o vědomé ovládnutí fragmentální a neucelené skutečnosti se snahou vtisknout jí určitou pravidelnost, tedy racionalizovat ji.

V rámci Weberovy noetiky jsou ideálně-typické obrazy konstrukce vědními, usilujícími o logickou čistotu, tudíž jsou svým způsobem případem – Weberovou terminologií řečeno – teoretické racionality. Z toho však vyplývá určité metodické napětí.

Napětí mezi racionalitou ideálně-typických konstrukcí sociologie či dějepytu a možnou iracionalitou empirických, skutečných motivů jednání. A to jak takovou iracionalitou, kterou chci (jako badatel) jako iracionalitu pojednat, tak tou, kterou nepředpokládám, která však mohla být skutečným motivem jednání, jež chci ve své ideálně-typické konstrukci pojednat jako jednání motivované racionálně. Weber načrtává program „rozumějící sociologie“ a sám říká, že její metoda je „racionalistická“. To však – upozorňuje – rozhodně neznamená, že by zde byl jakýsi „racionalistický předpoklad sociologie“. Je to jen „metodický prostředek“ jak rozumět, a tudíž to ani není „víra ve skutečnou převahu racionality“ v životě. Weber ale nepřipouští, že by výsledný obraz jednání (zobrazeného jako racionální či neracionální) byl dán badatelským

úmyslem, neboť ideálně-typické konstrukce jsou podle jeho mínění pramenně kontrolovatelné. To však, domnívám se, zakládá možnost upozornit na druhé napětí.

Jedná se o napětí mezi požadavkem jednoznačnosti ideálně-typických konstrukcí a požadavkem jejich adekvátnosti vůči empirickým jednáním a jejich empirickým smyslům, tzn. smyslům tak, jak byly opravdu určitou studovanou osobou míněny. Weber připouští, že adekvátnosti může být snáze dosahováno právě v případě „racionálních (hodnotově nebo účelově racionálních) pojmů a pravidel“, určujících empirická jednání. Napětí mezi ideálním typem a skutečným jednáním by zde nemělo být tak velké jako v případě iracionálních jednání. „Avšak sociologie se také snaží pojednat iracionální (mystické, prorocké, pneumatiké, afektuální) jevy v teoretických, a to sice vůči smyslu adekvátních pojmech.“ Platí, že čím více jsou studovaná jednání vzdálena od námi uctívaných hodnot, tím složitěji je můžeme učinit pro sebe „srozumitelně znovuprožitelnými“. I tím je dáno, že, jsme-li lidmi spíše racionální kultury (kultury vyznačující se podle Webera specifickou moderní racionalitou), je pro nás snazší dosáhnout větší adekvátnosti ideálně-typických konstrukcí racionálních jednání vůči jejich empirickým průběhům než u jednání iracionálních.<sup>22)</sup>

Ve 3. kapitole ukazují, že se teorie v historických vědách mohou vztahovat (a také velmi často vztahují) k částem, vrstvám či segmentům socio-kulturní skutečnosti jako k jevům neintencionálním. Týká se to ostatně i samotného Maxe Webera. Proces odkouzlení světa a vzniku moderní racionality je v jeho pojetí procesem, který se sice projevuje v individuálních motivacích sociálního jednání (v intencích aktérů), avšak probíhá jako (v užším slova smyslu) neintencionální, nezáměrný, aktérsky nevědomý a patrně i nechtěný vývoj. Mohlo by se tedy zdát, že jsme se tím vymanili ze sevření obou oněch výše uvedených napětí. Ideálně-typická konstrukce procesu odkouzlení se nemusí vztahovat k jevům jako k jevům intencionálním. Využil jsem toho i v 5. a 6. kapitole, když jsem, s odkazem na Danielu Tinkovou, poukazoval na možnost vykazovat některé znaky odkouzlování rozbořem určitých diskurzivních vrstev či formací. Zdálo by se, že jsme tedy, lidově řečeno, „za vodou“, že jsme se problému racionalistického předpokladu zbavili, tím že jsme pozornost obrátili k jevům jako jevům – z badatelské pracovní definice – neintencionálním. Avšak domnívám se, že tomu tak není, nebo alespoň není docela.



Badatelské zaměření na diskurzivní formace či na geertzovskyy pojatou kulturu mi sice může výrazně napomoci v tom, abych co možná nejvíce potlačil onen Weberem uváděný „racionalistický předsudek“, avšak nezbavím se tím zcela „racionalistického předpokladu“ (mohu-li si dovolit takto řečnický proti sobě postavit „předsudek“ a „předpoklad“). Jednak proto, že, jak jsem řekl výše, interpretační a archeologické postupy jsou v našem bádání vlastně vždy propojeny. Rozhodujeme se sice o tom, který z nich v danou chvíli akcentujeme, tím ale nemůžeme ten druhý zcela vyloučit. Jednak ale také proto, že my máme o proces odkouzlení či racionalizace určitý – řekl by Weber – „kulturní zájem“. Zajímá nás jako příslušníky moderní racionální kultury. Z této kulturně dějinné pozice se na tyto procesy dotazujeme. A i když přitom nebudeme bádáním zjištěné diskurzivní pravidelnosti či kulturní kategorie jednoznačně promítat do mysli zcela konkrétních aktérů, přece je větší či menší měrou chápeme jako symptomy či indikátory toho, jak aktéři asi mohli strukturovat svoji zkušenost vnějšího či vnitřního světa. Proces odkouzlení a racionalizace by nás bez vztahu k člověku jako (racionálně) jednajícím či symbolizujícím bytosti asi příliš nezajímal. Kdybychom neměli sami zkušenost symbolického formování a jednání, byli bychom k takovému procesu patrně neteční.

Nedomnívám se však, že by přítomnost tohoto – řekněme – „kva-zi-esencialistického, racionalistického předpokladu“ uváděla historické vědy či sociologii do situace, která by byla principiálně odlišná od povahy všech přírodních věd. Vrátime-li se totiž k modelu kulturní evoluce Marcella Barbieriho, můžeme říci, že i v jeho úvahách je určitý racionalistický předpoklad přítomen. Děje se tak přinejmenším tehdy, když artefaktům (fenotypům, fyzickým perům) připisuje právě jeden určitý mentální obraz (genotyp, plán pera). Řekl jsem, i s odvoláním na to, co zde píše o povaze kultury, že takovéto jednoznačné přiřazení nemůžeme aplikovat bez zavedení předpokladu. Ten lze v jistém smyslu označit jako „racionalistický“.

\* \* \*

Již zcela závěrem. Historické vědy mají v podobě měkkých fakt a měkkých teorií schopnost prokazovat proměnu kulturních obsahů, popřípadě konstruovat obraz procesuality této proměny. Musejí se při tom reflektovaně pohybovat v soustavě: výchozí teoretické předpoklady –

kladené otázky – zvolené metody – pramenné stopy. Jedině v této souvztažnosti lze řešit otázku, zda je výsledný obraz kulturní proměny adekvátní. Zároveň se při tom nemohou historické vědy vyhnout závádění určitých předpokladů (typu předpokladu racionalistického). Právě tak musejí někdy volit „narativní vysvětlení“ tam, kde nelze vysvětlit teorií. Přítomností předpokladů a narativního vysvětlení se však nikterak principiálně neodlišují od (alespoň některých) přírodních věd. Zejména pracují-li s explicitní teorií pozorování, mohou své závěry nabídnout i k dispozici některým přírodním vědám (příkladem budiž možnost diskutovat biologické teorie kulturní evoluce). Čím méně je v dějepisectví přítomno teoretické myšlení a čím více se usiluje o podání souvislého vyprávění „celých dějin“, tím méně je dějepisectví způsobilé nějakou proměnu kulturních obsahů skutečně prokazovat. V tomto smyslu je dobré odlišovat kompetenci „historických věd“ od schopností „dějepisu“.

## POZNÁMKY

## 1. DĚJEPISNÉ POROZUMĚNÍ A OSPRAVEDLNĚNÍ

1) Původní článek, jenž je podstatnou součástí této kapitoly, reagoval na situaci, která se vyostřila v roce 2002, kdy se část českých dějepisců pokusila jakoby „vědecky“ podpořit nacionalistické prvky v české politice. Zmíněný spor je zpřístupněn na internetových stránkách Dějin a současnosti (www.dejas.cz).

2) Literatura však ze srozumitelných důvodů často nerozlišuje mezi „historismem“ a „historicismem“ a pro oba směry používá jeden termín „historismus“. Diskusi o povaze a kritice historismu/historicismu ponechávám na tomto místě stranou. Odkazují jen na několik základních studií: JONATHAN BOLTON (ed.), *Nový historismus/New Historicism*, Brno 2007; RUDOLF BULTMANN, *Dějiny a eschatologie*, Praha 1994; MILOŠ HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995; MILOŠ HAVELKA, *Dějiny a smysl. Obsah, akcenty a posuny „české otázky“*, Praha 2001; JAROSLAV MAREK, *O historismu a dějepiscetví*, Praha 1992; KARL R. POPPER, *Bída historicismu*, Praha 1994; GUNTER SCHOLTZ, *Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880–1945)*, in: *Geschichtsdiskurz*, díl 4: *Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945*, (edd.) Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin, Frankfurt am Main 1997, s. 19–50.

3) HORST-JÜRGEN HELLE, *Simmel o Marxovi. Spor o metodu makrosociologie*, Sociologický časopis 28/1992, s. 22–37; ERNST TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, Praha 1934, s. 173–174; FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistorisches Geschichtsdenken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre*, in: *Geschichtsdiskurz*, díl 4, s. 217–244.

4) Karl R. Popper dokládá, že holismus a esencionalismus jsou dva z řady předpokladů, jimiž se vyznačuje historicismus. Oproti tomu kritikové historismu/historicismu jsou často nominalisté (příkladem mohou být jak Max Weber, tak Georg Simmel). Srov. K. R. POPPER, *Bída historicismu*, s. 21–23, 29–34, 69–75; MILOSLAV PETRUSEK, *Proč číst Simmela na konci tisíciletí?*, in: Georg Simmel, *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*, Praha 1997, s. 173–182; JAN HORSKÝ, *Racionalita dějinného jednání. Podněty Weberovy sociologie pro dějepisné bádání*, *Soudobé dějiny* 6/1999, s. 82–85.

5) ZDENĚK KALISTA, *Cesty historikovy*, Praha 1947, s. 113–114; CHRIS LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in der Geschichtstheorie*, Köln-Weimar-Wien 1997, s. 401–410.

6) GEORG SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, in: Georg Simmel, *Gesamtausgabe*, díl 2, (ed.) H.-J. Dahme, Frankfurt am Main 1989, s. 344.

7) ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1994<sup>2</sup>, s. 975–979.

8) Ostatně u mnoha autorů je tento termín užit tak, že není jasné, zda jím míní to, o čem je bádáno, nebo to, co je výsledným obrazem bádání.

9) GERT DRESSEL, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien-Köln-Weimar 1996, s. 156–166.

10) HAYDEN WHITE, *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main 1990, s. 40–77; R. BULTMANN, *Dějiny a eschatologie*, s. 96, 113.

11) Srov. G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 62–155.

12) FERNAND BRAUDEL, *Dlouhé trvání*, in: *Antologie francouzských společenských věd: Antropologie, sociologie, historie (Cahiers du CeFReS 8)*, Praha 1995, s. 145–186.

13) G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 171; GEORG G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivy k postmoderní výzvě*, Praha 2002, s. 97–98; HANS MEDICK, „Misionare in Ruderboot“? *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, (ed.) Alf Lüdtke, Frankfurt am Main-New York 1989, s. 48–84, zde s. 59–61.

14) Například IRENE HARDACH-PINKE, *Zwischen Angst und Liebe. Die Mutter-Kind-Beziehung seit dem 18. Jahrhundert*, in: *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*, (edd.) Jochen Martin, August Nitschke, Freiburg-München 1986, s. 525–590, zejména s. 532–538.

15) K. R. POPPER, *Bída historicismu*, s. 23–24, 69–74.

16) ROGER CHARTIER, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, Frankfurt am Main 1992, s. 27–34; TÝŽ, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998, s. 242–244.

17) MICHEL FOUCAULT, *Archeologie vědění*, Praha 2002, s. 19–20.

18) G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 184–193; G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, s. 96.

19) G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, s. 115.

20) MAX WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, (ed.) Miloš Havelka, Praha 1998, s. 7–63.

21) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 389–390.

22) THOMAS S. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997, s. 54–61; JERZY TOPOLSKI, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 42–181; G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*; MILOŠ HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“*, *Dějiny - teorie - kritika* 1/2004, s. 191–211.

23) Na tomto místě není s dostatek prostoru pro pojednání vzájemného poměru mezi Foucaultovou „diskurzivní formací“ a Kuhnovým „paradigmatem“. Zdá se, že Foucaultova „epistéme“, o níž bude řeč na jiném místě, postihuje do určité míry hlubší rovinu myšlení než Kuhnovo „paradigma“. Nechci zde ani soustavně řešit poměr „paradigmatu“ či „diskurzivní formace“ na jedné a „kultury oboru“ na druhé straně. Paradigma je patrně jen podmnožinou „kultury oboru“.

- 24) M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 210–212.
- 25) ZDENĚK VAŠÍČEK, *Podmínky volby*, Praha 2003, s. 180–181.
- 26) Vymezení pojmu „symbolického centra“ podává M. HAVELKA, *Dějiny a smysl*, s. 6–18, zejména s. 11.
- 27) PIERRE BOURDIEU, *Homo academicus*, Frankfurt am Main 1992.
- 28) Metoda je tím, co máme vskutku dostupné, neboť ji zavádíme my sami. Tím je metoda pro nás mnohem bezprostředněji uchopitelná než studované sociální či kulturní skutečnosti. Na jedné straně je tak možné metodu mnohem bezpečněji analyzovat než skutečnost samu, na straně druhé je však nutné mít se na pozoru, abychom to, co zavádíme v rámci metody (například určitý pojem jako nástroj uchopení skutečnosti: „pole“, „diskurzivní praktiky a regularity“, „paradigma“), nesubstancionalizovali, neztotožňovali s povahou skutečnosti samotné.
- 29) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 371–374.
- 30) ERNST CASSIRER, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt am Main 1994, s. 25; ZDENĚK BENEŠ, *Zdeněk Kalista v kontextu rozumějící historiografie*, in: Zdeněk Kalista a kulturní historie. Z Českého ráje a Podkrkonoší, Supplementum 6, Semily 2000, s. 13–24, zejména s. 15; PETER BURKE, *Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1990, s. 85–106.
- 31) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, zejména s. 65–67, 81–82, 84–87, 90–93, 97–125. Lorenz užívá termínu „die Auffassung der historischen Erklärung“. Vedle „pozitivistického“ a „hermeneutického pojetí vysvětlení“ uvažuje Lorenz ještě jako případnou „třetí cestu“ srovnávací model vysvětlení, s. 231–284.
- 32) JERZY TOPOLSKI, *Rozumienie historii*, Warszawa 1978, s. 8–34.
- 33) Jedná se o odlišení podobné německému *Handeln – Verhalten* či francouzskému *représentations sociales – sociales pratiques*. Zároveň je ale zřejmé, že „objekt“ je do značné míry konstituován metodou, úhlem pohledu badatele.
- 34) BRIAN FAY, *Současná filozofie sociálních věd. Multikulturní přístup*, Praha 2002, s. 138–152.
- 35) E. CASSIRER, *Der Mythos des Staates*, s. 21.
- 36) HANS-GEORG GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, Praha 1994, s. 40–53. Protiklad Gadamerova a Weberova pojetí rozumění je zde záměrně vyhocen. Gadamerův nástin nově hermeneutiky je blízký úvahám některých historiků tam, kde poukazuje na nutnost neustálým kladením otázek sblížovat „mé“ a „jiné“, či tam, kde předpokládá účinnost dějinného bytí ve smyslu způsobilosti klást odpor mým interpretačním nápadům. Na jiném místě této práce upozorňují například na období mezi touto Gadamerovou tezí a Koselleckovým „vetem pramenů“. Rozdíl, na nějž chcí předešlím upozornit, představuje rozdíl mezi fenomenologickým uchopením dějinnosti, resp. „smyslu“ dějin, na základě vnitřní zkušenosti (srov. například JAN PATOČKA, *Kacířské eseje o filozofii dějin*, Praha 1990, s. 72–74; JIŘÍ MICHÁLEK, *Co je filozofie?*, Praha 1992, s. 57–68) a snahou sociologie, historiografie či kulturní a sociální antropologie konstruovat porozumění, při němž je nutně užito něčeho vnějšího (chování, praktik) jako indicí

- něčeho niterného (srov. například JAN SOKOL, *Malá filozofie člověka a slovník filozofických pojmů*, Praha 1998, s. 149n.).
- 37) MILOŠ HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, in: Max Weber, *Sociologie náboženství*, Praha 1998, s. 81–115; M. WEBER, *Metodologie*, s. 7–63.
- 38) G. SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, s. 297–423, zejména s. 325.
- 39) MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie*, Tübingen 1972<sup>2</sup>, s. 1–2; M. WEBER, *Metodologie*, s. 135–136.
- 40) CLIFFORD GEERTZ, *Interpretace kultur*, Praha 2000, s. 13–42, 45–67; STANISLAV KUŽEL, *Zákoutí antropologické „orientace popisu podle aktéra“*, in: Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscetví doby Gollovy školy, (ed.) Jan Horský, Ústí nad Labem 1999, s. 87–118.
- 41) C. GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 22–26; H. MEDICK, *„Misionare in Ruderboot“?*, s. 59–61. Medickův výklad podrobněji rozebíráme ve studii: ZDENĚK R. NEŠPOR, JAN HORSKÝ, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepiscetví, sociologie a sociální antropologie*, in: Kuděj – Časopis pro kulturní dějiny 6/1/2004, s. 61–81, zejména s. 70–76.
- 42) M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie*, s. 1–4; M. WEBER, *Metodologie*, s. 136–141; M. HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 81–115; J. HORSKÝ, *Racionalita dějinného jednání*, s. 85–87.
- 43) RUDOLF BULTMANN, *Ježíš Kristus a mytologie*, Praha 1994, s. 31.
- 44) Plyne to například z Weberova výkladu: „mnohým konečným ‚účelům‘ a ‚hodnotám‘, podle nichž jednání nějakého člověka může být orientováno na základě jeho zkušenosti, často nejsme s to porozumět úplně evidentně, nýbrž za určitých okolností je sice můžeme intelektuálně uchopit, ale na druhé straně čím radikálněji se odchyluje od našich posledních hodnot, tím obtížnější pro nás je, abychom jim porozuměli *znovuprožíváním* prostřednictvím vciťující fantazie. Podle dané situace se pak musíme spokojit s tím, že je vyložíme jen *intelektuálně*“ a „srozumitelně ukážeme průběh jimi motivovaného jednání“. Tuto obtíž („pro ty, kteří jich sami nejsou schopni“) Weber vztahuje mimo jiné k „mnohým nábožensky a charitativně výjimečným výkonům“ (M. WEBER, *Metodologie*, s. 138).
- 45) G. SCHOLTZ, *Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880–1945)*, s. 19–20.
- 46) G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, s. 42–43.
- 47) G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, s. 112–113.
- 48) M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie*, s. 2–4; M. WEBER, *Metodologie*, s. 136–139; M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 210–212. K této problematice u Foucaulta srov. JIŘÍ SUK, *Foucaultův příchod do Čech. „Archeologická“ a „genealogická“ metoda z perspektivy historika*, Soudobé dějiny 11/2004, č. 4, s. 51–65; JIŘÍ RŮŽIČKA, *Subjektivace a techniky sebe samého. Foucaultova cesta ke třetí ose*, in: *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*, (ed.) Lucie Storchová, Praha 2007, s. 139–155.
- 49) JÖRN RÜSEN, *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik*,

díl 2: *Die Prinzipien der historischen Forschung*, Göttingen 1986, s. 19–79; PAUL RICOEUR, *Čas a vyprávění*, díl 1: *Zápletka a historické vyprávění*, Praha 2000, zejména s. 11, 34, 88–126; FRANÇOISE MAYEROVÁ, ZDENĚK VAŠÍČEK, *Minulost a současnost, paměť a dějiny*, Soudobé dějiny 11/2004, č. 4, s. 9–32, zejména s. 13. Rozlišení „diskurzu příběhu“ a „diskurzu obrazu“ podává ZDENĚK VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, Praha 2006, s. 91–97. K vymezení pojmů „prostor zkušenosti“ a „horizont očekávání“ REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 2000, s. 349–375.

50) MIRKO NOVÁK, *Hodnoty a dějiny*, Praha 1947, s. 22, 28, 34, 45, 55; G. SCHOLTZ, *Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880–1945)*, s. 24–25; G. SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, s. 387–388; M. HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 85–86; TÝŽ, *Symbol – centrum – typus. Tři perspektivy řešení vztahu případu a zobecnění ve vědách o člověku*, AUC 1999, *Philosophica et historica* 4, *Studia philosophica* XIV – Hegelovou stopou, s. 247–256; ERNST CASSIRER, *Filozofie symbolických forem*, díl 1–2, Praha 1996, zejména díl 2, s. 181–298.

51) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 384–388.

52) MAX WEBER, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik 19/1904, s. 22–78. K řešení této otázky nabízí Weber svou noetickou teorii, ve které mluví o „kulturním významu“, jenž vzniká při vztážení „kulturních jevů“ k „hodnotovým idejím“, a v níž rozpracovává známou teorii ideálních, čistých typů jako apriorních pojmů, jež jsou nástroji (a nikoli výsledky) poznání a jež slouží ke zvládnutí oné neomezenosti a chaotičnosti empirické skutečnosti.

53) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 388; M. HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 78–79.

54) M. HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 72, 78–79.

55) M. HAVELKA (ed.), *Spor o smysl*, s. 750.

56) M. HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 73.

57) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 423.

58) M. HAVELKA, *Dějiny a smysl*, s. 6–18.

59) Podrobněji CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 371–374. Detailně se této problematice věnují ve studiích: JAN HORSKÝ, *Historická demografie a nové metodické pohledy na sociální dějiny*, *Historická demografie* 19/1995, s. 135–153; TÝŽ, *„Duch doby“ v českém dějepisectví a francouzský dějepis mentalit*, s. 235–252.

60) Pro nedostatek místa zde musím nechat nepojednanými černé otázky povahy „historické paměti“. Omezím se proto jen na odkaz na několik zajímavých článků k této problematice, které u nás v poslední době vyšly: F. MAYEROVÁ, Z. VAŠÍČEK, *Minulost a současnost, paměť a dějiny*, s. 9–32; RADMILA ŠVAŘÍČKOVÁ-SLABÁKOVÁ, *O paměti, historii, vědomí a nevědomí. Současná bádání v paměťových studiích*, *Dějiny – teorie – kritika* 4/2007, s. 232–255; MILOŠ HAVELKA, *Poznání – paměť – identita a několik obecnějších úvah*, *Dějiny – teorie – kritika* 4/2007, s. 256–270.

61) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 418–419.

62) G. SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, s. 342–344.

63) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 416–417.

64) R. BULTMANN, *Dějiny a eschatologie*, s. 11, 14, 69–73.

65) GREGOR SCHÖLLGEN, *Handlungsfreiheit und Methodenzwang. Das Dilemma der Handlungstheorie Max Webers*, *Saeculum – Jahrbuch für Universalgeschichte* 33/1982, s. 209–220.

66) R. BULTMANN, *Dějiny a eschatologie*, s. 121–124.

## 2. METODOLOGICKÉ MYŠLENÍ SOUČASNÉ HISTORICKÉ VĚDY: ROGER CHARTIER

1) G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě*, s. 20–21. Cituje s odkazem na *Actes/Proceedings of the Nineteenth International Congress of Historical Sciences*, Montreal 1995, s. 174.

2) Nutno upozornit, že toto vymezení historie vztahem ke skutečnosti je možné považovat za axiom.

3) ROGER CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, in: *Philosophie et histoire*, (ed.) Paul Veyne, Paris 1987, s. 115–135. Text vyšel znovu v mírně upravené podobě jako 10. kapitola (s názvem *Philosophie et histoire*) Chartierovy knihy *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, s. 234–254. V německém překladu Ulricha Raulffa vyšel pod názvem *Die unvollendete Vergangenheit. Beziehungen zwischen Philosophie und Geschichte* v rámci Chartierovy knihy *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, s. 24–43.

4) R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 125: „Il faut démystifier l'instance globale du réel comme totalité à restituer.“ Zde Chartier cituje Foucaulta.

5) Není nezajímavé tento Chartierův, resp. Foucaultův postoj porovnat například s JÜRGEN KOCKA, *Sozialgeschichte, Begriff – Entwicklung – Probleme*, Göttingen 1977, s. 23–47, jenž odlišuje model „strukturovaný“, resp. „historické totality“ (reprezentovaného Marxovým myšlením) od modelu „heterogenního kontinua“ (přítomného u Maxe Webera). Názevem na povahu reality by se Chartier blížil modelu „heterogenního kontinua“. Odlišoval by se však v tom, že v tomto modelu se klade důraz na konstrukci objektu bádání badatelem. Tomu tak, jak je ukázáno níže, ale u Chartiera není.

6) R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 125.

7) R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 124–125. Nejde vlastně v jistém smyslu o „objekty“, nýbrž o „objektivizace“, produkované diferencovanými praktikami, které je konstruují, pokaždé v originální figury, nepřevoditelné jedna v druhou. Právě proto by se „přírodní“ pojetí „objektu“ jevílo jako základní předpoklad, jež zabraňuje konstruovat historickou objektivaci jako korelaci praktik.

8) Weber soudí: „Jestliže vůbec existuje nějaký vykazatelný objekt poznání, pro který by onen obrat měl smysl, tak to může být pouze ‚historické individuum‘, tzn. komplex souvislosti v určité dějinné skutečnosti, ze které pojmově vytvoříme celek s ohledem na jeho kulturní význam.“ – srov. MAX WEBER, *Die*

protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, Weinheim 1996<sup>2</sup>, s. 11; TÝŽ, *Metodologie, sociologie a politika*, s. 196.

9) M. WEBER, *Metodologie*, s. 159: „Sociální vztah – i když se jedná o tzv. ‚sociální útvary‘ jako ‚stát‘, ‚církve‘, ‚družstvo‘, ‚manželství‘ atd., – spočívá výlučně a pouze v šanci, že co do svého smyslu ohlašovaným způsobem došlo, dochází anebo dojde ke vzájemně zaměřenému jednání. Na tom je třeba trvat vždy, aby nedocházelo k ‚substancionálnímu‘ pojetí těchto pojmů.“

10) Chartier na citovaném místě rozebíraného textu mluví obecně o praktických. Je však vhodné k nim zde doplnit adjektivum „sociální“, neboť například o „diskurzivních praktikách“ by neplatilo, že jsou badatelsky dostupné jen zprostředkovaně, jak vyplývá z výkladu ještě na jiných místech.

11) ROGER CHARTIER, *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices*, Baltimore-London 1997, s. 51–103; týž, *New Cultural History*, in: *Kompas der Geschichtswissenschaft*, (edd.) Joachim Eibach, Günther Lottes, Göttingen 2002, s. 193–205.

12) R. CHARTIER, *On the Edge of the Cliff*, s. 51–72. Chartierovy teoretické úvahy o kontinuitě a diskontinuitě mají svoji paralelu v jeho rozboru příčin francouzské revoluce – srov. MILAN ŘEPA, *Kulturní předpoklady francouzské revoluce u Rogera Chartiera*, in: *Interpretace francouzské revoluce*, (edd.) Jiří Hanuš, Radomír Vlček, Brno 2004, s. 142–146.

13) R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 119–121; TÝŽ, *Au bord de la falaise*, s. 238–342. Chartier píše: „une pensée de la totalité – qui identifie le principe unique, l'esprit substantiel universellement présent dans les différentes formes‘ ou ‚sphères‘ qui le réalisent en un moment donné (...) – et une pensée de la continuité – qui postule l'unité de l'Esprit à travers ses différentes, successives et nécessaires particularisations historiques“, s. 121, resp. s. 240.

14) R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 121; TÝŽ, *Au bord de la falaise*, s. 240; MICHEL FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 16–17.

15) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 288–289.

16) ZDENĚK VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, s. 94–99.

17) ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, díl 1, Berlin 1922, s. 16–17; HORST-JÜRGEN HELLE, *Simmel o Marxovi. Spor o metodu makrosociologie*, *Sociologický časopis* 28/1992, s. 22–37; M. WEBER, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, s. 22–87; TÝŽ, *Metodologie*, s. 7–63.

18) VOLKER KRUSE, „Geschichts – und Sozialphilosophie“ oder „Wirklichkeitswissenschaft“? *Die deutsche historische Soziologie und die logischen Kategorien Rene Königs und Max Webers*, Frankfurt am Main 1999, s. 122–125, citováno ze s. 124; M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, s. 11; TÝŽ, *Metodologie*, s. 196.

19) Srov. například PETER SCHÖTTLER, „Histoire totale“, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft*. Hundert Grundbegriffe, (ed.) Stefan Jordan, Stuttgart 2002, s. 142–144.

20) R. CHARTIER, *On the Edge of the Cliff*, s. 28–28; P. RICOEUR, *Čas a vyprávění*, díl 1, s. 229–240.

21) R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 126–128; TÝŽ, *Au bord de la falaise*, s. 245–247. Ulrich Raulff dokonce překládá jako poznávací schopnost (*Erkenntnisfähigkeit*) historie (srov. R. CHARTIER, *Die unvollendete Vergangenheit*, s. 35), což je však již možná určitý interpretační posun vůči Chartierovu textu.

22) R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 127; TÝŽ, *Au bord de la falaise*, s. 246. Vycházím zde zároveň zčásti z překladu R. CHARTIER, *Die unvollendete Vergangenheit*, s. 35, který je v těchto pasážích určitým převedením francouzské terminologie do kategorií německé teorie poznání, což nemůže nebýt již jistá interpretace. Ta však může být pro naše účely vcelku vhodná.

23) R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 130–131; TÝŽ, *Au bord de la falaise*, s. 250–251: (1) „constituer comme des représentations les traces, de quelque ordre qu'elles soient – discursif, iconographique, statistique, etc. – qui signalent les pratiques constitutives de toute objectivation historique“; (2) „établir hypothétiquement un rapport entre les séries de représentations, construites et travaillées comme telles, et les pratiques qui en sont le référent externe“.

24) R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 130–131: „objectivité“, comprise, selon la formule de Mandelbaum, comme „excluant la possibilité que sa négation puisse être également vraie“. Není bez zajímavosti, že tento odkaz na Mandelbaumovo pojetí „objektivit“ Chartier z druhého vydání rozebíraného textu vypustil – *Au bord de la falaise*, s. 251–252.

25) Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, s. 63; k teorii možných dějin srov. s. 85, 94–95; REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, s. 204–207.

26) M. WEBER, *Die „Objektivität“*, s. 22–87; TÝŽ, *Metodologie*, s. 7–63; CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 371–373.

27) MILOŠ HAVELKA, *Úvod do filozofie dějin: tradice, možnosti, koncepty*, in: *Filozofie dějin: Problémy a perspektivy*, (ed.) Ivana Holzbachová, Brno 2004, s. 29–69, zejména s. 51–58. V rámci „mentalistického paradigmatu“ se má za to, že „existenci nějakého objektu můžeme tvrdit jen pak, jestliže víme, jakou podobu má v našem vědomí, pokud máme k dispozici princip a metodu jeho mentální konstrukce“ (s. 53) – citát v textu na s. 56.

28) R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 125; TÝŽ, *Au bord de la falaise*, s. 246.

29) Srov. Chartierovu předmluvu k francouzskému vydání knihy NORBERT ELIAS, *La société de cour*, Paris 1985, s. 1–28. Její německý překlad vyšel jako 3. kapitola Chartierovy knihy *Die unvollendete Vergangenheit*, s. 44–60. Dále srov. TÝŽ, *On the Edge of the Cliff*, s. 107–143.

30) ROGER CHARTIER, *Text, Symbols, and Frenchness*, *The Journal of Modern History* 57/1985, s. 682–695. Chartier zde kriticky rozebírá práci ROBERTA DARNTONA, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York 1984.

31) Znovu zde vystupuje již výše zmíněný problém, kdo konstituuje „objekt“, o němž historik bádá. Je možné, že uvedené Chartierovo stanovisko z textu *L'histoire ou le récit véridique* bylo ovlivněno již touto debatou s Darntonem.

32) R. CHARTIER, *Text, Symbols, and Frenchness*, s. 683: „Cultural objects; are not of the same nature as the serialized data studied by economic history or demographic history, since „they are not manufactured by the historian but by the people he studies. They give off meaning. They need to be read, not counted.“ Darnton zdůrazňuje aktérské koncipování „kulturního objektu“ mimo jiné v souvislosti s odkazem na Geertzovo pojetí kultury, a tudíž i s Geertzovým důrazem na „emičnost popisu“ (tedy z pozice aktéra). Ten by však, jak plyne z výše uvedeného, rozhodně neobstál v rámci „procedurálního“ i „dialektického“ a patrně i „disciplinárního pojetí objektivity“, v rámci „mentalistickeho paradigmatu“ či ve srovnání s Weberovou koncepcí „historického individua“ coby „objektu“ bádání. To, co vyčítá dějinám mentalit a dějinám řad Darnton (a tím zde i Chartier), ale není zcela přesné. Sledujeme-li, řekněme, kvantitativními metodami četnost a objem „zbožných odkazů“ činěných církevními institucím, popřípadě demografické jevy, je pravda, že konstruujeme diachronní spojitosti „řad“ a korelace mezi nimi, které patrně unikaly pozornosti dobových aktérů. Přece však ony kvantifikované „objekty“ nejsou pouhými produkty badatele, které by byly zcela mimo aktérskou kulturu. Vždyť jde například o „zbožný dar“, „rentu“, „sňatek“, tedy o objekty, které byly nějak dobově pojmenovány a interpretovány.

33) Ve smyslu zájmu o průběhy konkrétních „chování“, „praktik“. To by vedle přijetí metod Geertzovy kulturní antropologie považovali za důležitý rys „historické antropologie“ REBEKKA HABERMAS, NIELS MINKMAR, *Einleitung*, in: *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historische Anthropologie*, Berlin 1992, s. 7–19.

34) Ve smyslu kvantitativně vyjádřitelného zastoupení sledovaných indikátorů. Takový postup však s sebou nese výhody „archeologizované historie“ – Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, s. 50.

35) V tomto smyslu později Chartier cituje Ginzburgovu kritiku dějepisu mentalit – R. CHARTIER, *New Cultural History*, s. 196.

36) R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 121–123. Příslušná pasáž Chartierova výkladu zní: „la perspective d'une histoire culturelle autre, centre plus sur les pratiques que sur les distributions, plus sur les productions de significations que sur les répartitions d'objets“.

37) R. CHARTIER, *New Cultural History*, s. 194–197.

38) R. CHARTIER, *Text, Symbols, and Frenchness*, s. 683.

39) R. CHARTIER, *Text, Symbols, and Frenchness*, s. 690. Chartier se ptá: „How can one postulate that symbolic forms are organized into a „system“? Tato otázka má vést k odmítnutí předpokladu existence „a shared and unified symbolic universe“ (s. 690).

40) PETER BURKE, *Variety kulturních dějin*, Brno 2006, s. 190–218.

41) CLIFFORD GEERTZ, *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha 2000, s. 27–28.

42) R. CHARTIER, *Text, Symbols, and Frenchness*, s. 688. Jde o definici, podle které symbol je „any object, act, event, quality, or relation which serves as a vehicle for a conception“. Nutně vede k otázce: „Is this in any true sense a workable definition?“

43) R. CHARTIER, *Text, Symbols, and Frenchness*, s. 688–690.

44) P. RICOEUR, *Čas a vyprávění*, díl 1, s. 94–95.

45) HANS MEDICK, „Misionare in Ruderboot?“ *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, s. 48–84, zejména s. 49–51.

46) R. CHARTIER, *Text, Symbols, and Frenchness*, s. 685.

47) R. CHARTIER, *Text, Symbols, and Frenchness*, s. 692–695.

48) Srov. k tomu například JOHN MICHAEL KROIS, *Kultur als Zeichensystem*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, díl 1: *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, (edd.) Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch, Stuttgart-Weimar 2004, s. 109–110; KARL H. HÖRNING, *Kultur als Praxis*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, díl 1: *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, s. 106–118, zejména s. 139–151.

49) Srov. ROGER CHARTIER, *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, in: *Mentalitäten-Geschichte. Zur Rekonstruktion geistiger Prozesse*, (ed.) Ulrich Raulff, Berlin 1987, s. 69–96, zejména s. 86–92.

50) PETER BURKE, *Lidová kultura v rané novověké Evropě*, Praha 2005, s. 24; TÝŽ, *Variety kulturních dějin*, s. 215; R. CHARTIER, *New Cultural History*, s. 199–205.

51) ROGER CHARTIER, *La pendue miraculeusement sauvée. Étude d'un occasionnel*, in: *Les usages de l'imprimé (XV<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle)*, (ed.) Roger Chartier, Paris 1987, s. 83–127. Německý překlad vyšel v Chartierově knize *Die unvollendete Vergangenheit*, s. 101–145.

52) Srov. R. CHARTIER, *New Cultural History*, s. 199–200; TÝŽ, *Lesewelten. Buch und Lektüre in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main-New York 1990.

53) R. CHARTIER, *New Cultural History*, s. 203.

54) R. CHARTIER, *New Cultural History*, s. 204.

### 3. MÍSTO (VELKÝCH) TEORIÍ V HISTORICKÝCH VĚDÁCH V DOBĚ NARATIVISTICKÉ KRITIKY A MIKROHISTORICKÝCH BĀDÁNÍ

1) Například QUENTIN SKINNER (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, New York 1985, s. 215.

2) Například GÉRARD NOIRIEL, *Die Wiederkehr der Narrativität*, in: *Kompass der Geschichtswissenschaft*, s. 355–370.

3) Jedním ze známých pojednání problematiky teorií v dějepisectví je PETER BURKE, *History and Social Theory*, Cambridge-Oxford 1992. Při pohledu na teorie v dějepisectví se s tímto výkladem částečně shodují, více však, jak bude ještě níže řečeno, vycházím z pojetí teorií v rámci německých historických a sociálních věd.

4) M. HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“*, s. 191–211, citát na s. 199.

5) EMIL ANGEHRN, *Kultur und Geschichte – Historizität der Kultur und kulturelles Gedächtnis*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, díl 1: *Grundlagen*

und Schlüsselbegriffe, s. 385–400. Pokantovské stanovisko moderního myšlení nahlíží lidi jako dějinné a kulturní bytosti. Historičta a kulturalita jsou tak dva základní způsoby nazírání sociální skutečnosti. V návaznosti na Angehrna lze říci, že o teoriích procesů a o teoriích struktur zde mluvím v širokém slova smyslu jako o snahách vystihnout obecnější rysy studované skutečnosti a souvislosti jejich komponent. V prvním případě se klade důraz více na dějinnost (proměnlivost v čase). Odpovídá tomu spíše diachronní analýza. V případě druhém směřuje badatelský zájem více k vystižení povahy a souvztažnosti systémů, jež lze v rámci studované skutečnosti definovat. Volí se tak spíše synchronní analýza.

6) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, s. 349–356, 389–391.

7) S uvedeným souvisí určitý ústup intencionalistického výkladového modelu v dějepisectví během uplynulého půlstoletí. Projevoval se nejen marxismem či strukturalismem, ale je nápadný i v dějepisných směrech, které proklamují „návrat člověka do dějin“ (například historická antropologie, New Cultural History, New Intellectual History), avšak přece se obrací k metodám, které studují jevy jako neintencionalní či s tím, že je jejich původní aktéřská/autorská intence badatelsky nedostupná (Eliasův „habitus“, Geertzova „kultura“, Foucaultův „diskurz“, Derridova „intertextualita“ apod.). Z bohaté literatury srov. RICHARD VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*, Wien-Köln-Weimar 1993, s. 372–401; G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 166–174; CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 97–126, 147–169. Mnoho teorií, ač mají ambice vypovídat (esencionalisticky) o povaze samotné skutečnosti, se přece ukazuje po kritickém uvážení spíše jako produktivní teorie pozorování (jako metodická východiska či ideálně-typické nástroje poznání), které je nutné doplňovat jinými, jim souběžnými metodami (teoriemi). Bylo to kdysi řečeno kupříkladu o marxismu (srov. HORST-JÜRGEN HELLE, *Simmel o Marxovi. Spor o metodu makrosociologie*, Sociologický časopis 28/1992, s. 22–37) a dnes by bylo možné podobné stanovisko zaujmout třeba vůči Foucaultově archeologické metodě a jejímu vymezování se vůči dějinám idejí (MICHEL FOUCAULT, *Archeologie vědění*, například s. 205–212). Na tomto místě není dostatek prostoru věnovat se více souvislostem zmíněného ústupu intencionalistických výkladů.

8) FRIEDRICH NIETZSCHE, *Nečasové úvahy*, díl 1, Praha 1992, s. 91, 141, 161; KARL R. POPPER, *Otevřená společnost a její nepřítelé*, díl 2, Praha 1994, s. 40–43; TÝŽ, *Bída historicismu*, Praha 1994, s. 29–34, 69–73; RUDOLF BULTMANN, *Dějiny a eschatologie*, s. 11, 14, 68–73; CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 359–360.

9) HANS-ULRICH WEHLER, *Anwendung von Theorien in der Geschichtswissenschaft*, in: *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, (edd.) Jürgen Kocka, Thomas Nipperdey, München 1979, s. 17–18; JÜRGEN KOCKA, *Sozialgeschichte, Begriff – Entwicklung – Probleme*, Göttingen 1977, s. 99–108; CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 356.

10) M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, s. 23; DUK-YUNG KIM, *Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie*, Opladen 2002,

s. 102. Samozřejmě, že i u Webera to není materiál, nýbrž metoda, jež vede k uchopení problému.

11) V. KRUSE, „Geschichts – und Sozialphilosophie“ oder „Wirklichkeitswissenschaft“?, s. 112–116. Weberův pojem „historického individua“ (například evropský moderní kapitalismus, západní racionalita apod.) se v této sociologii stal analytickou kategorií. Její pomocí se při vztahování k hodnotám konstruuje objekt historicko-sociologického studia. Kupříkladu v případě sociologie náboženství Maxe Webera je komplexita jevů redukována vztahem náboženství k hospodářskému smýšlení. Nejde o individuum, jednotlivinu, tak jak by ji nazírali historikové, soudí kupříkladu Karl Mannheim, nýbrž o objekt studia, jež je v některých badatelem zvolených znacích ideálně-typicky vyhocen pro účely analýzy. Mnohdy se jedná o jakési „historické makro-individuum“. Na výsledné konstrukci „historického individua“ se podílejí jak badatelovy výchozí hodnoty, k nimž je vztahováno, tak části, vrstvy či komponenty studované skutečnosti.

12) Podrobněji argumentují ve studiích: JAN HORSKÝ, *Dějepisné porozumění a ospravedlnění*, Soudobé dějiny 11/2004, č. 4, s. 68–72; TÝŽ, *Změníme „kulturu“ dějepisectví ve prospěch multikulturalismu?*, in: Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit (antropologická perspektiva), (edd.) Marek Jakoubek, Tomáš Hirt, Plzeň 2005, s. 239–345.

13) Kritiku hegelianských kořenů dějepiseckého holismu podává R. CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, s. 242–244.

14) K předcházejícím třem odstavcům srov. JÖRN RÜSEN, *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik*, díl 2: *Die Prinzipien der historischen Forschung*, Göttingen 1986, s. 19–79, zejména s. 27, 43–47, 65–66.

15) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 354.

16) Podrobněji EMANUEL RÁDL, *O smysl našich dějin. Předpoklady k diskuzi o této otázce*, Praha 1925, s. 12–22, 67–81; M. HAVELKA, *Dějiny a smysl*, s. 44–67; TOMÁŠ HERMANN, *Emanuel Rádl a české dějepisectví. Kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*, Praha 2002, zejména s. 123–132.

17) MAX WEBER, *Schriften zur Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1991, s. 116–117. Odlišnost historie od přírodních věd by Weber na tomto místě svého výkladu spatřoval spíše intencionalisticky v tom, že historik má co dočinění s vysvětlováním procesů a osobností, jimž by měl být připisován význam a mělo by jim být rozuměno bezprostředně na základě analogie s naším vlastním duchovním bytím (s. 116). Kulturní vědy od věd přírodních odlišuje především jejich snaha o porozumění smyslu, jež připisoval svým jednáním aktér. Právě ta podle Webera dělá jejich pohled odlišným od pohledu naturalistického, dnes bychom řekli od pohledu výlučně neintencionalistického (s. 145–147). Weber ale uznával, že „smysl“ jednání lze badatelsky jen ideálně-typicky konstruovat a že takový postup v sobě obsahuje racionalistický předpoklad, že jednání bylo vědomé a že jej lze racionálně vyložit – podrobněji k tomu J. HORSKÝ, *Racionalita dějinného jednání. Podněty Weberovy sociologie pro dějepisné bádání*, s. 82–87. To však neznamená, že by Weber vylučoval možnost studovat také ty aspekty socio-kulturní skutečnosti, jež lze pojednat jako neintencionalní. Neintenciona-

listicky vykládá dějinné proměny typu vzniku moderního kapitalismu pomocí kategorie „příbuznosti volbou“, v tomto případě náboženské etiky a etiky podnikání – M. WEBER, *Die Protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, s. 49–51.

18) ZDENĚK KALISTA, *Cesty historikovy*, Praha 1947, s. 43–45, 80–81, 94–95, 105–106, 120. Kalista mj. jakoby předpokládal, že rozumějící pronikání do ducha jiné doby je zvláštní noetickou operací, která náleží právě jen historikovi a úzce souvisí s „tvorivou metodou“ historiografické disciplíny. Nadto, což vynikne ve srovnání s výše zmiňovaným pohledem Weberovým, to, že historik nemůže studovat svůj předmět *proprio senso*, nesouvisí jen s tím, že studovaná socio-kulturní skutečnost je minulá, ale rovněž – a snad především – s tím, že je také *intencionální* povahy (či že se tato její povaha při bádání předpokládá). To však – což Kalista přehlíží, ač intencionální charakter historické skutečnosti sám zdůrazňuje – netrápí jen historika, ale i sociologa či etnografa. Kalista by přitom sociologii či etnografii postavil jako přítomnostní vědy do protikladu k historii.

19) Ostatně proto se pomocné vědy historické dají skutečně označit za vědy (trídí, systematizují, podrobují typologii atd. své „předměty“), na rozdíl od faktografického politického událostního dějepisu, jenž se domnívá, že je s to podat objektivní, kauzálně nesporný výklad spojitosti jedinečných událostí.

20) Těžko pochybovat o tom, že kupříkladu biologie, geologie, klimatologie, meteorologie, astronomie a další přírodní vědy rovněž studují své skutečnosti také jako historické. O sociologii ani nemluvě.

21) Nutno uznat, že vychování moderním historickým vědomím si patrně neumíme představit dějinný předmět, jenž by nepodléhal proměně.

22) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 351.

23) Pokud by platilo to druhé, pak nevidím příkrý rozdíl mezi stálostí definice „mrazu“ či „plynu“ ve fyzice a definic weberovských ideálních typů ve vědách o kultuře. Rozdíl by byl spíše v tom, s jakou přesností lze tyto pojmy na studovaný materiál uplatnit. Ostatně kupříkladu ve výkladu Ernsta Cassirera, jenž podává s odkazem na Heinricha Hertze (ERNST CASSIRER, *Filozofie symbolických forem*, díl 1, s. 15–59, zejména s. 17), není podstatný rozdíl mezi původem a funkcí pojmů (symbolů, obrazů) ve fyzikálních vědách a Weberovými ideálními typy – k tomu srov. ZDENĚK VAŠÍČEK, *Tvorba pojmů ve společenských vědách*, *Věda, technika, společnost* 9 (22)/2000, č. 3, s. 39–59.

24) M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 278–287.

25) M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 278. Nastává to tehdy, „když se v průběhu fungování diskurzivní formace oddělí soubor výpovědí, jenž usiluje (i když neúspěšně) o prosazení norem verifikace a koherence a vykonává vzhledem k vědění dominantní funkci“. Bylo by možné zvažovat, jakou měrou by se toto Foucaultovo vymezení překročení prahu epistemologizace překrývalo v rámci dějin dějepisectví s tím, co bývá dnes obecně označováno jako profesionalizace dějepisu – k tomu srov. GEORG G. IGGERS, *Historisches Denken im 19. Jahrhundert. Überlegungen zu einer Synthese*, in: *Geschichtsdiskurz*, díl 3: *Die Epoche der Historisierung*, (edd.) Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin, Frankfurt am Main 1997, s. 461; LUTZ RAPHAEL, *Die „Neue Geschichte“ – Umbrüche und*

*Neue Wege der Geschichtsschreibung in internationaler Perspektive (1880–1940)*, in: *Geschichtsdiskurz*, díl 4, s. 51–89, zejména s. 53.

26) M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 283. Práh vědeckosti je podle Foucaulta překročen, „když (...) epistemologická figura podléhá určitému počtu formálních kritérií, když její výpovědi neodpovídají pouze archeologickým pravidlům formování, ale i jistým zákonům konstrukce tvrzení“. V návaznosti na toto vymezení lze užít jako kritéria vědeckosti historiografie reflektované zacházení s pojmy a uvědomění si jejich epistemologické funkce. Georg G. Iggers kupříkladu nabádá, aby se v souvislosti s dějepisectvím 19. století mluvilo o vědě jen opatrně, neboť se v něm tehdy jen velmi omezeně prosadil koncept racionální vědy pracující s anonymními abstraktními pojmy, jak ji zamýšlel Max Weber. Lutz Raphael považuje za významné pro vývoj dějepisectví, že do něj od druhého desetiletí 20. století začaly více pronikat společenskovědní teorie a přispěly k tvorbě vlastních dějepisných pojmů (a tím i k jeho scientifikaci) – G. G. IGGERS, *Historisches Denken im 19. Jahrhundert*, s. 461; L. RAPHAEL, *Die „Neue Geschichte“*, s. 60.

27) M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 278. Jeho překročení souvisí s tím, že „vědecký diskurz může definovat axiomy, jež jsou pro něj nezbytné, prvky, jež využívá, struktury tvrzení, jež jsou pro něj legitimní, a přijatelné transformace, kdyby mohl na základě sebe sama rozvinout formální stavbu, kterou tvoří“.

28) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 127–128, 170–176.

29) Sama snaha zahájit kritiku dějepisectví nikoli analýzou jeho poznávacích postupů, nýbrž analýzou toho, jak se o dějinách komunikuje, je nesporně legitimní. Není ostatně výsadou narativistů – srov. ZDENĚK VAŠÍČEK, *Obrazy minulosti. O bytí, poznání a podání minulého času*, Praha 1996.

30) Jak ukázaly diskuse let 2002–2003 (například některé příkré reakce na článek MICHAELA VOŘÍŠKA, *Podivná věda ve sporu o dějiny. K debatě o společenské úloze českých historiček a historiků*, *Dějiny a současnost* 25/2003, č. 4, s. 34–38), nedokáží někteří čeští historikové kriticko-analyticky přistoupit k otázce poměru mezi vědou a ideologií. Na jedné straně živelně spoléhají na nespornou objektivitu svého poznání, na straně druhé se snaží dějepisně ospravedlnovat „české národní zájmy“. Nevidí, že jejich domněle objektivistické stanovisko je nemalou měrou ideologické. Problém spočívá v tom, že se v českém dějepisectví během uplynulého století vlastně příliš neusilovalo o nalezení kritérií k odlišení teorie a ideologie. Tak se podle Miloše Havelky „přistupuje na – v českých zemích obvyklé, ale bezpochyby podezřelé – nahrazování teorií ideologiemi nebo dokonce jen politickými doktrínami“ – M. HAVELKA, *Dějiny a smysl*, s. 9. S Georgem G. Iggersem bychom mohli říci, že ideologizace dějepisu souvisí s nedostatkem racionální metody – G. G. IGGERS, *Historisches Denken im 19. Jahrhundert*, s. 463. To však neznamená, že by znakem ideologie musela být nápadná iracionalita. V českém prostředí se snahy o kritické rozlišení teorií a ideologií ze srozumitelných důvodů objevily dříve v sociologii než v historii. Příkladem může být Jan Mertl. Soudí, že „vésti hranici mezi ideologií a čistou vědeckou teorií není v konkrétních případech snadné, neboť rozlišujícím kritériem není zde pouze správnost teorie, nýbrž také cíl, k němuž autor svou teorii směřuje a který jest



mnohdy velmi obtížno z teorie samé poznati“. Mertl připouští, že „ideologický způsob myšlení se často do sociálních věd vloudí i mimo vědomí a vůli myslitelů“. A tak „bylo by opravdu velmi obtížné nalézt v oblasti sociálních věd teorii, která by nebyla alespoň nepatrnou měrou prostoupena ideologickými prvky“. S odkazy například na Marxe, Webera, Mannheima (z nějž mimo jiné vychází i Hyden White) a Sorela se Mertl snaží podat charakteristiku ideologie, a chce tak přispět ke snaze „o očištění sociálních věd od ideologických prvků“. Bez toho „bychom museli na možnost vědeckého poznání v oblasti sociální skutečnosti zcela resignovat“ – JAN MERTL, *Politické strany, jejich základy a typy v dnešním světě*, Praha 1931, s. 34–40, citát na s. 36.

31) M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 277. Pro uhájení vědeckého statusu (alespoň části) dějepisectví vůči výtkám narativistů považují za inspirující Foucaultův výklad klinického myšlení či politické ekonomie a jeho důraz na to, že přítomnost ideologie v diskurzivní formaci ještě nevylučuje možnost její vědeckosti (s. 269–270, 277–279).

32) K otázce sociomorfního modelování in biologii srov. STANISLAV KOMÁREK, *Dějiny biologického myšlení. Apendix: Vznik, vývoj a eko-etologické významy křídelných kreseb u motýlů*, Praha 1997, s. 9–11, 65n, 86n. To, jak se v anatomii uplatňoval estetický ideál tělesné krásy, jak se do ní promítaly kulturní konstrukce genderu a jak anatomie zpětně mohla tyto konstrukty „potvrzovat“ jako „přirozené“, ukazuje například studie EDITH STOLZENBERG-BADER, *Weibliche Schwäche – männliche Stärke. Das Kulturbild der Frau in medizinischen und anatomischen Abhandlungen um die Wende des 18. bis 19. Jahrhundert*, in: Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, (edd) Jochen Martin, Renate Zoepffel, díl 2, Freiburg-München 1989, s. 751–818. Obdobně vyznívá i studie DANIELY TINKOVÉ, *V zájmu „přirozenosti věcí“. Genderové identity, „bio-moc“ a osvícenská věda*, in: Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002–2003, s. 571–612. Dále srov. MAREN LORENZ, *K čemu je antropologizace historie? Několik poznámek ke kontraproduktivní polarizaci poznávacích zájmů v humanitních vědách*, *Dějiny – teorie – kritika* 2/2005, s. 227–246.

33) Lze však namítnout, že i to, že pro historiografii je konstitutivní vztah ke skutečnosti, jež byla nezávislá na historickém textu a předcházela jej, jak tvrdí s odvoláním na Rogera Chartiera Georg G. Iggers, je patrně také svého druhu axiom zakládající historickou vědu – G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivnosti k postmoderní výzvě*, s. 20–21. V diskusním příspěvku k prvému vydání textu této kapitoly (JAN HORSKÝ, *Místo (velkých) teorií v historických vědách v době narativistické kritiky a mikrohistorických bádání*, in: *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná?*, s. 11–34), říká Karel Šima, že „odhaluje-li narativistická kritika ‚estetické, rétorické či ideologické faktory‘ historického výkladu, dotýká se právě ideologických základů historiografického diskurzu, tj. jeho rozvržení v rámci opozic subjektivního/objektivního, minulosti/dějin, uměleckého/vědeckého, scientistního/antiscientistního. Toto ideologické pozadí historie jako vědy je předmětem převážné kritiky z narativistických pozic (srov. například Keith Jenkins), která tak není axiomem, jak píše Jan Horský,

ale naopak si staví základní axiomy historické vědy jako problematizovatelné východisko.“ – KAREL ŠIMA, *Komentář*, in: *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná?*, s. 36–37. Děkuji za tuto námitku. Chtěl bych ji využít k upřesnění svého stanoviska. Určité nedorozumění je snad dáno již samotnou nevyjasněností termínu „ideologie“. Můžeme třeba vyjít ze slovníkového hesla (JAN KELLER, *Ideologie*, in: *Velký sociologický slovník*, díl 1, (edd.) Hana Maříková, Miloslav Petrusek, Alena Vodáková, Praha 1996 s. 415) a v charakteristice ideologie si povšimnout následujících rysů: Jan Keller spatřuje v marxistickém pojetí ideologie především základní myšlenku „odvozenosti forem myšlení od charakteru zájmů, které jsou dány především třídní pozicí“. „Falešnost ideologického myšlení spatřuje marxismus ve snaze prezentovat určitý dílčí zájem jako zájem celku, zájem společenský. Zároveň posunuje problém ideologie z roviny interpretace bytí do roviny praktické přeměny světa.“ Dále považují za vhodné zdůraznit to, co říká Keller o Karlu Mannheimovi. Jde jednak o rozlišení „partikulárních“ a „totálních ideologií“. Partikulární mívají „povaahu tvrzení, která nejsou pravdivá, neboť ten kdo je pronáší, má zájem skryt před druhými či sám před sebou skutečný stav věcí. Totální ideologie zahrnuje celý myšlenkový svět určité epochy, určité kultury, či určité skupiny lidí.“ Keller dále upozorňuje na Mannheimovo pojetí „funkcionalizace“ ideologií, tj. prokazování jejich podminěnosti. Ta souvisí s tím, co chápe jako jejich „falešnost“, jež spočívá „v tom, že jde o myšlení, které není vedeno snahou poznat skutečnost, nýbrž zájmem ovládnout ji. Ideologickému vědomí nejde o pravdu, nýbrž o moc.“ Do třetice je pro diskuse na tomto místě zajímavé ještě uvést, co Keller říká o frankfurtské škole, která zkoumala „ideologickou funkci technické a vědecké racionality (...) proces, v jehož průběhu se rozum proměňuje z kritika starých ideologií v pilíř ideologií nových“. Moje a Šimovo stanovisko se tak liší možná již jen tím, že já vycházím z užšího pojetí ideologie (spíše ve smyslu Mannheimových partikulárních ideologií), kdežto Šima z pojetí širšího. V tomto smyslu (Mannheimových totálních ideologií) pak může mluvit o „ideologickém základu“ či „ideologickém pozadí“ historie či historiografického diskurzu. Domnívám se však, že užší pojetí ideologie je v rámci této diskuse vhodnější. Jednak proto, že u partikulárních ideologií je zřetelnější jejich mocenská funkce, a tudíž i jejich někdy i vědomá a záměrná falešnost (jsou v rozporu se zdravým rozumem či s obecně přístupnou „zkušeností“). Jednak ale také – a to je v diskusích o významu narativistické kritiky snad důležitější – proto, že budu-li ideologií rozumět onu totální ideologii, pak musím říci, že je v „základu“ či v „pozadí“ každého vědění či vědy. Přitom ale narativistickým kritikám dějepisectví jde přece o to prokázat specifčnost dějepisného diskurzu. Pokud by se ukázalo, že ideologické základy má každá věda, potom mizí důvod tvrdit, že v dějepisectví, na rozdíl od (ostatních) věd, rozhodující roli hrají ideologické, estetické či rétorické důvody, nikoli důvody epistemologické, jak tvrdí striktní narativistická kritika (ostatně tu a toto její tvrzení zde diskutuji). Pak by bylo možné zvažovat pouze míru ideologické závislosti toho kterého výkladu. Narativistická kritika dějepisectví by se tak stala kritikou stejné kvality, jako když se diskutuje míra ideologické závislosti třeba evoluční

biologie. Možnost takové debaty nikterak nezpochybňuji. A to zejména tehdy, pokud se v ní uzná, že odhalení ideologické funkce, kterou může plnit racionální věda, resp. některé její prvky, ještě neznámá, že jsme zjistili, že racionální věda (či její prvky) tuto ideologickou funkci vždy nutně plnit musí. V žádném případě však netvrdím, že je axiomem narativistická kritika jako taková. Říkám jen, že axiomatickou povahu má tvrzení striktně narativistické kritiky, že v dějepisectví nerozhodují epistemologické, nýbrž ideologické, estetické a rétorické důvody (což tvrdí White, nikoli však kupříkladu Ricoeur). Něco takového musím totiž buď zavést jako axiomatické tvrzení, popřípadě to prokázat. S důkazem je ale přinejmenším dvojnásobný problém. Jednak ten, že i kdybych rozbořím desítky či stovky prací prokázal, že ve vykladu historiků, jejichž texty rozebírám, tomu tak je (tj. rozhodují ideologické, estetické, rétorické důvody, nikoli epistemologické), tak jsem tím ještě neprokázal, že z hlediska metodologie či noetiky to tak být musí. To, že to tak v nesčetných pracích je, neznámá ještě přece ihned, že to z hlediska metody oboru (v rámci v 1. kapitole pojmenovaného „pojmosloví oboru“) není rozpoznatelné jako chyba. Jednak ale také, pokud tvrdím, že ten který autor má pro své kladení událostí (jevů) do určité souvislosti důvody ideologické, estetické či rétorické (ne však epistemologické), implicitně tím připouštím, že počítám s možností konstatovat rozdíl mezi tím, jak je dějinný vývoj v určité práci (literárně) podán, a tím, jak „skutečně“ proběhl, tzn. implicitně připouštím, že jsou nějaké epistemologické důvody pro tvrzení historických věd. Pak mi ale nezbyvá než buď připustit, že moje teze o neúčinnosti epistemologických důvodů v dějepisectví byla jen vstupní hypotézou, která se však nepotvrdila, nebo na té bezvýznamnosti epistemologických důvodů trvat, ale reflektovat to, že jsem ji zavedl jako axiom.

34) J. RÜSEN, *Rekonstruktion der Vergangenheit*, s. 37–47.

35) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 189–191, 207–284.

36) K tomuto a k předcházejícím odstavcům srov. M. WEBER, *Schriften zur Wissenschaftslehre*, s. 111, 114–115. Pro Webera je „historický fakt“ již výsledkem myšlenkové abstrakce, která v tato „fakta“ přepracovala (i za pomoci badatelových „hodnot“ a mimopramenných teoretických konstrukcí) „části empirické skutečnosti“ – k tomu srov. MILOŠ HAVELKA, *Symbol – centrum – typus. Tři perspektivy řešení vztahu případu a zobecnění ve vědách o člověku*, s. 247–256, citováno ze s. 253. Havelka ukazuje, jak Heinrich Rickert touto cestou vymezuje pojem „historických center“. „Určité události, které jsou historicky vždy jen jedinečné a neopakovatelné,“ se nám tak ukáží „jako zvláštní historická centra, jako události, které působí až do současnosti, což umožňuje, abychom to, co bylo jedinečné, rozpoznali jako kulturně významné, jako odpovídající hodnotám, které my samy vyznáváme, jako lidé patřící do určité doby a kultury.“

37) P. RICOEUR, *Čas a vyprávění*, díl 1, s. 257–270.

38) P. RICOEUR, *Čas a vyprávění*, díl 1, s. 261–262.

39) P. RICOEUR, *Čas a vyprávění*, díl 1, s. 268; M. WEBER, *Metodologie*, s. 187–189; J. RÜSEN, *Rekonstruktion der Vergangenheit*, s. 66–67.

40) ZDENĚK VAŠIČEK, *Archeologie, historie, minulost*, s. 91, 97.

41) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 217–219, 270, 274–277.

42) Jde přinejmenším o to, že si lze představit teoretické konstruování kosmologického procesu, jež pojednává pro určitý čas zcela jedinečné konfigurace (tedy singularity). Již pro tuto jejich jedinečnost o nich nelze zcela deterministicky vypovídat na základě nějaké nomologické teorie, jež by vzešla ze zobecnění pravidel zkušenosti. Dají se pojednat snad sice nomologicky, avšak jako determinované jen s velmi malou pravděpodobností. Čím menší tato pravděpodobnost bude, tím více lze říci, že v kosmogonicko-kosmologické teorii nastává situace, jež je přinejmenším velmi blízká tomu, co kupříkladu Rügen označuje jako „narativní vysvětlení“. Nechci na tomto místě tuto otázku podrobněji rozvádět. Lze však říci, že je to jeden z problémů, které mají své ohlasy mimo jiné v „teorii chaosu“. Ve vztahu k ní se dnes objevují snahy navrhnout novou podobu překonání rozdílu přírodních (nomologických) a sociálních, kulturních či humanitních (idiografických) věd. V české dějepisné literatuře pojednal kupříkladu o významu teorie chaosu v historických vědách již TOMÁŠ WEISER, *Co je teorie chaosu a jaký význam může mít pro vědu o dějinných ve 21. století*, *Dějiny a současnost* 24/2002, č. 5, s. 26–32. Dnes bych byl patrně vůči aplikaci této teorie v dějepisectví příznivěji nakloněn než ve své opatrné skepsi, kterou jsem projevil v komentáři Weiserova článku – JAN HORSKÝ, *Teorie chaosu – nový „všelék“ na bolesti dějepyců?*, *Dějiny a současnost. Kulturně historická revue* 24/2002, č. 5, s. 33–35. Přesto bych stále trval na tom, že teorie chaosu jako taková je příliš obecná, než aby mohla bezprostředně posloužit jako teoretický základ k řešení jednotlivých problémů historických věd. Může mít spíše povahu určitého obecnějšího teoretického rámce, což ostatně uznává i Weiser.

43) Mimo explicitně substancionalisticky zaváděných teorií bylo mnoho kategorií a teorií v dějepisectví (jako patrně i v jiných vědách) substancionalizováno nezáměrně, mimoděk. Původně byly zavedeny jako pouhé nástroje poznání či prostředky popisu, avšak zacházením s nimi se jejich teoretické obsahy začaly namnoze implicitně pokládat za skutečnost samu. Došlo k tomu, před čím varoval Max Weber jako před směřováním teorie a dějin – *Metodologie, sociologie a politika*, s. 47.

44) Srov. například JÜRGEN SCHLUMBOHM, *Lebensläufe, Familien, Höfe. Die Bauern und Heuerleute des osnabrückischen Kirchspiels Belm in proto-industriellen Zeit, 1650–1860*, Göttingen 1994, s. 152–190.

45) Pokusem vykazovat také teorie proměny myšlení pouhým odkazem na praktiky, konkrétně praktiky diskurzivní, je Foucaultova „archeologie“. Přes jeho snahu odlišit ji jednoznačně od „dějin idejí“ (M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 205–225) se domnívám, že je tato metoda produktivní především tehdy, pokud se užívá komplementárně s interpretativními metodami, běžnými v rámci dějin pojmů a idejí – k tomu srov. JIŘÍ SUK, *Foucaultův příchod do Čech. „Archeologická“ a „genealogická“ metoda z perspektivy historika*, s. 51–65.

46) EDWARD J. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, například s. 512–558; PETER BURKE, *Historiker, Anthropologen und Symbole*, in: *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur*

Historische Anthropologie, (edd.) Rebekka Habermas, Niels Minkmar, Berlin 1992, s. 21–41; ERNST CASSIRER, *Filozofie symbolických forem*, díl 2, Praha 1996, například s. 268–297; MAX WEBER, *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*, Praha 1997, s. 246.

47) ALFRED WEBER, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München 1963; TÝŽ, *Der dritte oder der vierte Mensch. Von Sinn des geschichtlichen Daseins*, München 1963; VOLKER KRUSE, „Geschichts – und Sozialphilosophie“, s. 227–241.

48) M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, s. 158–161.

49) WOLFGANG WIELAND, *Entwicklung, Evolution*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, díl 2, (edd.) Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Stuttgart 1998, s. 199–228, zejména s. 213–214.

50) KLAUS EDER, *Kulturelle Evolution und Epochenschwellen – Richtungsbestimmungen und Periodisierungen kultureller Entwicklungen*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, s. 416–430, zejména s. 424–425.

51) NORBERT ELIAS, *Was ist Soziologie?*, München 1970, s. 142; R. CHARTIER, *Die unvollendete Vergangenheit*, s. 44–69, zejména s. 51–53; BENJO MASO, *Elias and the Neo-Kantians: Intellectual Backgrounds of The Civilizing Process*, *Theory, Culture & Society. Explorations in Critical Social Science* 12/1995, č. 3, s. 43–79; JIŘÍ ŠUBRT, *Civilizační teorie Norberta Eliase*, Praha 1996, s. 31–84.

52) Srov. například R. VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, s. 361–371; GERD SCHWERHOFF, *Zivilisationsprozeß und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht*, *Historische Zeitschrift* 266/1998, s. 561–605, zejména například s. 593–595.

53) Podrobněji to rozebírám ve své recenzi knih: VOLKER KRUSE, „Geschichts- und Sozialphilosophie“ oder „Wirklichkeitswissenschaft“? *Die deutsche historische Soziologie und die logischen Kategorien Rene Königs und Max Webers*, Frankfurt am Main 1999; DUK-YUNG KIM, *Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie*, Opladen 2002 – obě v *Dějiny – teorie – kritika* 2/2005, s. 293–302, zejména s. 295–296.

54) Samozejmně, jsou-li korektně formulovány a nahlíželi-li se na ně nominativně.

55) PAUL NOLTE, *Historische Sozialwissenschaft*, in: *Kompas der Geschichtswissenschaft*, s. 53–68, citováno ze s. 54; LUCIAN HÖLSCHER, *Ereignis*, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, (ed.) Stefan Jordan, Stuttgart 2002, s. 72.

56) V tomto směru soudím, že i Chris Lorenz či Roger Chartier někdy vedou s kritiky typu Haydena Whitea debatu tak, jako by události byly ústředním objektem dějepisného zájmu – srov. CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 127–179; R. CHARTIER, *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices*, s. 28–38.

57) „Událostí“ zde rozumím to, co je z hlediska ontologického intencionální povahy, nebo co je z epistemologického hlediska jako intencionální nahlíženo,

a tudíž se požaduje, aby tak bylo i vykládáno. Takový pohled se nemalou měrou překrývá s Braudelovým pojetím „konvenčních událostí“. Tu proměnu či děj, který je, resp. z povahy metody má být nahlížen jako neintencionální, bych označil jako prostou „procesualitu“, „restrukturaci“ apod. Jsem si přitom vědom, že pojem „událostí“ nabyde jiného smyslu, jakmile se začne nazírat v rámci lingvistických, narativistických a textualistických kritik konstruktivisticky jako to, čemu historický význam dá teprve začlenění do souvislosti dějepisného vyprávění. Za událost se pak může označovat i to, co nebylo akčnější intencionální, resp. co dějepisectví ani jako intencionální studovat nechce – srov. FERNAND BRAUDEL, *Dlouhé trvání*, in: *Antologie francouzských společenských věd: Anthropologie, sociologie, historie*, (Cahiers du CeFREs 8), Praha 1995, s. 145–186; L. HÖLSCHER, *Ereignis*, s. 72–74; HAYDEN WHITE, *Tropics of Discourse*, Baltimore-London 1978. Lze snad jen poznamenat: narativistickým kritikám nesporně patří zásluha, že přispěly k odhalení naivně-objektivistického přesvědčení faktografického událostního dějpisu, že studuje události v jejich nesporném vnějším průběhu i vnitřním myšlenkovém obsahu Whiteovy úvahy o zápletkách – plots, srov. například HAYDEN WHITE, *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main 1990, s. 60n. Avšak je otázkou, zda se prvořadě jedná vskutku o rozdíl v pojetí události, nebo spíše o rozdíl v tom, co se rozumí „historickým“, „dějinným“ – srov. k tomu například FRANÇOISE MAYEROVÁ, ZDENĚK VAŠIČEK, *Minulost a současnost, paměť a dějiny*, s. 9–32, zejména s. 16; MILOŠ HAVELKA, *Úvod do filozofie dějin: tradice, možnosti, koncepty*, in: *Filozofie dějin: Problémy a perspektivy*, s. 64–69.

58) Produktivitu lingvistických a narativistických kritik lze zajisté uznat, aniž bychom museli jejich závěry přijmout v plném rozsahu – srov. například GEORG G. IGGERS, *Zur „Linguistischen Wende“ im Geschichtsdenken und in der Geschichtsschreibung*, *Geschichte und Gesellschaft* 21/1995, s. 557–579; M. HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“*, s. 206–211. Na tomto místě nechci rozvádět možné argumenty (některé z nich představuje například CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 180–186), jež lze vůči lingvistickému a narativistickému kriticismu vznášet.

59) R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, in: *Philosophie et histoire*, s. 130–131; TÝŽ, *Au bord de la falaise*, s. 250–251.

60) R. CHARTIER, *Au bord de la falaise*, s. 130–131.

61) G. SCHWERHOFF, *Zivilisationsprozeß*, s. 581; HANS-GEORG GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, Praha 1994, s. 40–58.

62) MILOŠ HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 15–115, zejména s. 72–79.

63) Kromě toho se vyskytují i další způsoby jejího vymezení (například hledání styčných ploch s prosopografií či úvahy o poměru mezi případovými studiiemi a mikrohistorií, někteří ji dokonce takřka až identifikují s historickou antropologií), kterým se však na tomto místě nechci věnovat a jen odkazuji na vybranou literaturu: GIOVANI LEVI, *On Microhistory*, in: *New Perspectives on Historical Writing*, (ed.) Peter Burke, Oxford 1991, s. 93–113; G. DRESSEL,

*Historische Anthropologie*, s. 188, 246–249; HANS MEDICK, *Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte und Mikro-Historie im Blickfeld der Kulturanthropologie*, *Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 6/1992, s. 167–178; SUSANNA BURGHARTZ, *Historische Anthropologie/Mikrogeschichte*, in: *Kompas der Geschichtswissenschaft*, s. 206–218; MARTIN NODL, *Mikrohistorie a historická antropologie*, *Dějiny – teorie – kritika* 1/2004, s. 237–252.

64) Tak jako nelze podle Derridy interpretovaný, dosud neznámý význam textu vysvětlit z domněle objektivně známého kontextu, nýbrž jen intertextualistickým propojováním (vždy vlastně ve svém významu otevřených čili neznámých) textů, nelze podle Geertze kulturu vysvětlit z jejího kontextu, tvořeného domněle objektivními kulturotvornými faktory – CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 167–168, 178–179. V předchozím textu je citováno z M. NODL, *Mikrohistorie*, s. 246. K uplatnění Geertzovy metody v historii srov. též HANS MEDICK, „Misionare in Ruderboot?“ *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, s. 48–84; REBEKKA HABERMAS, NIELS MINKMAR, *Einleitung*, in: *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historische Anthropologie*, s. 7–19; STANISLAV KUŽEL, *Zákoutí antropologické „orientace popisu podle aktéra“*, in: *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*, s. 87–118; CLIFFORD GEERTZ, *Interpretace kultur*, Praha 2000, s. 13–65. Srovnání antropologa, historika a inkvizitora podává CARLO GINZBURG, *Der Inquisitor als Anthropologe*, in: *Rebekka Habermas, Niels Minkmar (edd.), Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historische Anthropologie*, Berlin 1992, Verlag Klaus Wagenbach, s. 42–55.

65) M. NODL, *Mikrohistorie*, s. 246–247, pozn. 22; H. MEDICK, „Misionare in Ruderboot?“, s. 59–61; CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 147–153.

66) FRANK FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*, Göttingen 2004, s. 20–37, zejména s. 34.

67) Podrobněji argumentují v JAN HORSKÝ, „*Duch doby*“ v českém dějepisectví a francouzský dějepis mentalit, s. 235–252, zejména s. 247–251; J. HORSKÝ, Z. R. NEŠPOR, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie*, s. 61–81.

68) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 158; PAVEL HIML, *Doménico Scandella a Carlo Ginzburg: Kariéra jednoho mlynáře a jednoho historika*, in: *Carlo Ginzburg, Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2000, s. 201–218, zejména s. 208.

#### 4. OD RÉTORICKÉ FIGURY K ANALYTICKÉ KATEGORII – K VÝVOJI POJMU „KULTURA“ V DĚJEPISECTVÍ 20. STOLETÍ

1) JAROSLAV MAREK, *Kultura jako téma a problém dějepisectví*, ČČH 90/1992, s. 491–506, citováno ze s. 492, 498–499.

2) JOSEF VÁLKA, *Nejen 60. léta*, in: *Filozofie dějin. Problémy a perspektivy*, s. 223–234, citát na s. 223.

3) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 238.

4) R. CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, s. 250–251; Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, například s. 70–71.

5) Podrobnější argumentaci v tomto smyslu srov. J. HORSKÝ, *Místo (velkých) teorií v historických vědách v době narativistické kritiky a mikrohistorických bádání*, s. 13–15.

6) JÖRN RÜSEN, *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik*, díl 2: *Die Prinzipien der historischen Forschung*, Göttingen 1986, s. 80–86; DUK-YUNG KIM, *Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie*, s. 503–508. Kimův výklad je podle mého názoru přesnější interpretaci Weberova pojetí (srov. M. WEBER, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, s. 22–87; český překlad *Metodologie, sociologie a politika*, s. 7–63) než způsob, jímž o Weberových ideálních typech mluví na některých místech Rügen. Kim upozorňuje, že Weberovy ideální typy nejsou v pravém slova smyslu ani verifikovatelné, ani falzifikovatelné. Nejde ani tak o jejich věrnost vůči realitě, nýbrž o to, aby plnily poznávací účely, s nimiž je badatel užívá. Je otázkou, nakolik toto Kimovo mínění odpovídá Weberovu požadavku vůči historikům, jejichž úlohou má být zjistit, jak daleko jsou ideálně-typické konstrukce vzdáleny od skutečnosti (M. WEBER, *Metodologie*, s. 44). Kim pak odlišuje čtyři formy ideálních typů u Webera, podle míry jejich abstraktnosti: 1) ideálnětypické konstrukce druhových pojmů; 2) idejí (myšlenek, jež ovládají jedince a jejich jednání); 3) ideálů (explicitně vyjadřované cíle jednání); 4) ideálnětypické konstrukce, vztahující se ke komplexnějším pojmovým operacím (s. 504). Rügen naopak odlišuje „historické pojmy“ od „ne-historických pojmů“. Jako historické chápe ty, které vyjadřují explicitně nebo implicitně časovou kvalitu obsahů lidské minulosti (s. 80). Jsou to pojmy jako „pozdně antické hospodářství“. Tyto „historické pojmy“ by podle Rügena Weber považoval za ideální typy. Naproti tomu pojmy „ne-historické“ (například „hospodářství“) by měl podle něj Weber považovat za „druhové pojmy“ a jakoby je klást do opozice vůči ideálním typům. Tím by však Rügen oproti Weberovi výrazně zužoval rozsah definice „ideálního typu“ (s. 80–81). K této problematice srov. MILOŠ HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 15–115. Vedle „historických“ a „ne-historických pojmů“ a také „vlastních jmen“ rozlišuje v dějepisectví Rügen ještě „historické kategorie“, jako je třeba „kontinuita“, „pokrok“, „vývoj“, „revoluce“, „epocha“, jejichž pomocí vyjadřujeme obecné časové souvislosti obsahů a pouze na jejich základě jsou prvotně tyto obsahy vysvětlitelné jako dějinné (s. 81).

7) P. RICOEUR, *Čas a vyprávění*, díl 1, s. 286. Ricoeur zde od Marroua však přejímá zčásti nepřesné pojetí Weberových ideálních typů. M. WEBER, *Metodologie*, s. 43–52, považuje ideální typy za výsledek apriorní úvahy o tom, co je typické, a patrně by se bránil formulacím Marrouova rázu, že by ideální typy vznikly „z prvků vyzorovaných studiem jednotlivých případů“. Weber ukazuje, že právě tento indukativní původ ideálních typů není možný, neboť teprve jejich vymezení coby nástroje poznání vlastní pozorování umožňují.

8) P. RICOEUR, *Čas a vyprávění*, díl 1, s. 287.

9) M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, s. 11; GEORG VON BELOW, *Die Entstehung der Soziologie*, Jena 1928; Z. VAŠÍČEK, *Archeologie*, například s. 94–99. Vašíček pojednává „obraz“ jako alternativu k „příběhu“. Nejen díky tomu lze jeho práci považovat za kritiku striktně narativistických teorií dějepisu. Podrobněji argumentuji v recenzi na knihu ZDENĚKA VAŠÍČKA, *Archeologie, historie, minulost*, Praha 2006, uveřejněné v *Dějiny – teorie – kritika* 4/2007, s. 107–112.

10) P. RICOEUR, *Čas a vyprávění*, díl 1, například s. 254–255, 268–269, 275–276.

11) J. RÜSEN, *Rekonstruktion der Vergangenheit*, s. 83–85.

12) R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, s. 127, 349–350; ZDENĚK BENEŠ, *Pojmy jako předmět historiografického studia. (Příklad: Gollova historická škola a její zakladatel)*, *ČCH* 93/1995, s. 359–395. Podle Kosellecka se historik pohybuje stále ve dvou rovinách: buď zkoumá obsahy, které byly již dříve artikulovány v (pramenném, aktérském) jazyce, nebo rekonstruuje obsahy, které dříve ještě nebyly jazykově artikulovány, které však pomocí svých hypotéz a metod vylupuje z pozůstatků. V prvním případě mu slouží pojmy převzaté z jazyka pramenů jako heuristický vstup do pojednání minulé skutečnosti. V druhém případě užije historik pojmů či vědeckých kategorií vytvořených až ex post, jež jsou užity, aniž by byly vykazatelné v pramenném obsahu (s. 349–335). Zdeněk Beneš uvažuje o pojmech, které pronikají do historické vědy z jiných oblastí lidského myšlení. „Tyto termíny se buď zrodily v jiných vědních oborech, jiné byly převzaty z oblastí zcela mimovědeckých. A jako takové byly integrovány do katalogálního a pojmového aparátu příslušné vědní disciplíny, a tímto kontextem jim byl také připsán nový, od původního odlišný význam. Při tom si ale, protože jde mnohdy o slova běžného jazyka, mohly ponechat i svůj původní význam, který nový kontext stále ještě asociuje. Tady leží jeden ze základních kamenů polysémantičnosti těchto termínů, a tudíž také jeden z hlavních zdrojů jejich pojmové nejasnosti a neostrosti. Řečeno stručně, obsah těchto pojmů není vytvářen přímo ze studia historického procesu, jako tomu je u takových pojmů jako například kapitalismus, stav, panovnický absolutismus atp., ale historický proces je jejich prostřednictvím (vlastně do značné míry pomocí analogií či alegorií) vysvětlován“ (s. 365). Jan Slavík se postupně propracoval k pojetí „historického pojmosloví“ jako teorie „historického procesu“. Pojmy tak zčásti nahlíží jako více či méně plynule vyrůstající z dějinného procesu – JAN SLAVÍK, *Historické pojmosloví*, in: *Druhý sjezd československých historiků* (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepisectví v letech 1935–1948, (ed.) Antonín Kostlán, Praha 1993, s. 229–235.

13) Z. VAŠÍČEK, *Archeologie*, s. 94–95.

14) Je to předpoklad podobný tomu, s nímž ve své rozumějící sociologii pracuje Weber při studiu sociálních jednání. Podrobněji argumentuji v článku *Racionalita dějinného jednání. Podněty Weberovy sociologie pro dějzpytné bádání*, *Soudobé dějiny* 6/1999, č. 1, s. 71–90, zejména s. 85–87.

15) GEORG G. IGGERS, *Historisches Denken im 19. Jahrhundert. Überlegungen zu einer Synthese*, in: *Geschichtsdiskurs*, díl 3, s. 461; LUTZ RAPHAEL, *Die „Neue Geschichte“ – Umbrüche und Neue Wege der Geschichtsschreibung in internationaler Perspektive (1880–1940)*, in: *Geschichtsdiskurs*, díl 4, s. 51–89, zejména s. 60; WOLFGANG WIELAND, *Entwicklung, Evolution*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, díl 2, s. 199–228.

16) PAUL VEYNE, *Comment on écrit l'Histoire*, Paris 1971; P. RICOEUR, *Čas a vyprávění*, díl 1, s. 240–247.

17) H.-G. GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, zejména s. 40–52.

18) Podrobněji v podobném smyslu argumentuji ve studii *Místo (velkých) teorií v historických vědách*, zejména s. 15–23.

19) Citované srov. M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 210–211.

20) Způsob Foucaultova rozboru historiografie srov. například MICHEL FOUCAULT, *Slova a věci*, Brno 2007, s. 263–295. Foucault se sám vyslovuje o Cassirerových postupech, byť nejsou archeologií, pochvalně. Oceňuje, že ve své analýze osvícenství Cassirer odkryl nedílnou vrstvu diskurzu a myšlení, pojmů a slov – srov. MICHEL FOUCAULT, *Une histoire restée muette*, in: Michel Foucault, *Dits et écrits*, díl 1: 1954–1975, Paris 1994, s. 573–577. Příkladem Cassirerova postupu dále budiž: ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, díl 1, Berlin 1922; TÝŽ, *Filozofie symbolických forem*, díl 1–2, Praha 1996. Krom výše citované Koselleckovy práce srov. REINHART KOSELLECK, *Begriffsgeschichte*, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, s. 40–44.

21) M. HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“*, s. 191–211.

22) Bylo by možné odkázat na množství reflexivních článků, které pojednávají povahu a proměny dějepisu kultury či příbuzných směrů historiografie. Z mnohých vybírám: PETER BURKE, *Variety kulturních dějin*, zejména s. 9–29, 169–218; HEIDE WUNDER, *Kulturgeschichte, Mentalitätengeschichte, Historische Anthropologie*, in: *Fischer Lexikon Geschichte*, (ed.) Richard van Dülmen, Frankfurt am Main 1990, s. 65–76; R. CHARTIER, *New Cultural History*, s. 193–205; JOSEF PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury*, díl 1/1, Praha 1985, s. 16–107; LYDIA PETRÁŇOVÁ, JOSEF PETRÁŇ, *Dějepis hmotné kultury*, in: *Dějiny hmotné kultury*, díl 2/1, Praha 1995, s. 9–30. V české historiografii vyšel nedávno sborník *Kultura jako téma a problém dějepisectví*. Na tomto místě je třeba upozornit především na jeho dvě úvodní studie. S pojetím kultury, které v této kapitole prezentují, nemalou měrou ladí a je pro ně inspirativní studie Martina Kučery. Zřiká se sice možnosti podat definici kultury (čímž by se od mého pohledu odlišoval), za produktivní pro vlastní dějepisné bádání však považují jeho snahu odmyslet

si „ontické založení kultury“ a soustředit se na „to, kterak se nám onen ‚soubor‘ kulturních učiněností, daností, či entit a procesů zjevuje z historické skutečnosti“. To umožňuje zaměřit badatelskou pozornost k různým „významovým, tzn. i výkladovým (interpretačním) vrstvám“ kultury. Tím se mimo jiné vytváří náš smysl pro kulturní mnohoznačnost – srov. MARTIN KUČERA, *Kultura jako kategorie dialektické hermeneutiky. Skica k budoucímu možnému řešení problému*, in: *Kultura jako téma a problém dějepisců*, (edd.) Tomáš Borovský, Jiří Hanuš, Milan Řepa, Brno 2006, s. 25–34, citováno ze s. 27. Zajímavá a zajisté i přínosná je ve vztahu k tématu této kapitoly i studie Milana Řepy. Pro nominalistické ladění mého výkladu je však problémem, pokud chce Řepa vnímat „kulturu v její nezastupitelné úloze – jako nedílný a přitom rozsáhlý celek, který je v sobě schopen sjednotit různorodé historické jevy, události, procesy“ – MILAN ŘEPA, *Umění, kultura, civilizace: několik zastavení namísto úvodu*, s. 11–23, citována s. 12. To přece není (v ontickém smyslu) úloha kultury, nýbrž výkladová funkce pojmu „kultury“, a to zejména tehdy, zacházím-li s ním jako s rétorickou figurou či jako s „kvazi-postavou“. Ve svém výkladu budu nesporně více než Řepa zdůrazňovat napětí mezi socio-kulturní skutečností na jedné a pojmovým aparátem, jímž ji chceme pojednávat, na druhé straně.

23) P. BURKE, *Variety kulturních dějin*, s. 191.

24) UTE DANIEL, „Kultur“ und „Gesellschaft“. *Überlegungen zum Gegenstandsreich der Sozialgeschichte*, *Geschichte und Gesellschaft* 19/1993, s. 69–99, zde zejména s. 77; G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 166–175, zejména s. 167–168.

25) WOLFGANG HARDTWIG, *Jacob Burckhardts „Kultur der Renaissance“ und Max Webers „Protestantische Ethik“*. *Ein Vergleich*, in: *Renaissance und Renaissancismus von Jacob Burckhardt bis Thomas Mann*, (ed.) August Buck, Tübingen 1990, s. 13–23; LUCIEN FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au 16<sup>e</sup> siècle: La religion de Rabelais*, Paris 1968, s. 24–29, 141–142, 323–337, 344, 424.

26) ERNST TROELTSCH, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, s. 22, 28; M. WEBER, *Methodologie*, s. 7–63, 244–245; JÜRGEN KOCKA, *Sozialgeschichte, Begriff – Entwicklung – Probleme*, Göttingen 1986, s. 25, 36–39; D.-Y. KIM, *Georg Simmel und Max Weber*, s. 200–225, citováno ze s. 205.

27) Vycházím zde z rozboru D.-Y. KIM, *Georg Simmel und Max Weber*, s. 210–225.

28) V. KRUSE, „Geschichts – und Sozialphilosophie“ oder „Wirklichkeitswissenschaft“?, s. 228. Kruse vychází z rozboru děl: ALFRED WEBER, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München 1960; TÝŽ, *Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Dasein*, München 1963.

29) NORBERT ELIAS, *Über der Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, díl 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten*, Frankfurt am Main 1976, s. 1–64; TÝŽ, *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie*, díl 1: *Proměny chování světských horních vrstev*, Praha 2006, s. 65–118.

30) ERNST CASSIRER, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt am Main 1994, s. 7–69; TÝŽ, *Filozofie symbolických forem*, díl 1, díl 2; IVO T. BUDIL, *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, Praha 1992,

s. 83–116, ohledně Cassirera s. 109; JOHN MICHAEL KROIS, *Kultur als Zeichensystem*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, díl 1, s. 109–110.

31) „Objektivizaci“ Cassirer chápe jako „prostředek, jak povýšit individuální na obecně platné“. Každá „základní duchovní funkce“ má ten „rys“, že „obsahuje původně tvořivou a nikoli pouze napodobující sílu ducha“, tj. „obsahuje samotnou energii ducha, jejímž prostřednictvím prostý výskyt jevů nabývá určitého významu“, specifického ideálního obsahu“. To je zrodem symbolu: E. CASSIRER, *Filozofie symbolických forem*, díl 1, s. 20.

32) E. CASSIRER, *Der Mythos*, s. 59–64; TÝŽ, *Filozofie symbolických forem*, díl 2, s. 271–273. Hlavním symptomem procesu odkouzlení světa je pro Webera při jeho vykazování postupné vytlačování magických prvků z náboženství. „Velký proces dějin náboženství“, říká Weber, „proces odčarování světa, který započal starožidovskými proroky, ve spojení s helénským vědeckým myšlením, a zavrhl všechny magické prostředky blaženosti – byl tak dovršen v evropské reformaci. Ta totiž již neměla důvěru v magicko-svátočné hledání spásy.“ – M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, s. 62, 178; TÝŽ, *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*, s. 246.

33) G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 160.

34) PETER BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, s. 15.

35) Často se odkazuje k definici „znaku“, kterou zavedl Charles S. Peirce (z hlediska Cassirerova či Geertzova by šlo říci: symbolu): „Znak je smyslově uchopitelnou entitou (a), zastupující entitu materiální nebo ideální povahy (b), vzhledem ke společné dispozici (c), sdílené mluvčím i adresátem.“ – srov. I. T. BUDIL, *Mýtus*, s. 90–91; J. M. KROIS, *Kultur als Zeichensystem*.

36) C. GEERTZ, *Interpretace kultury*, s. 13–67. Náčrt možné kritiky Geertzovy metody srov. například STANISLAV KUŽEL, *Zákoutí antropologické „orientace popisu podle aktéra“*, in: *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscůviny doby Gollovy školy*, s. 87–118.

37) Geertzův koncept je zde blízký Cassirerovu pojetí člověka jako tvora způsobilého symbolizovat (I. T. BUDIL, *Mýtus*, s. 109). Se snahou pojednat sémiotický rozměr lidské existence jako to, co člověka vyděluje z živočišné říše či biosféry, se setkáváme i u jiných autorů. Příkladem budiž Lotmanovo odlišení kultury coby „sémiosféry“ od „biosféry“ (J. M. KROIS, *Kultur als Zeichensystem*, s. 111). V této souvislosti však zasluhují alespoň zmínku pokusy některých biologů a genetiků, představujících však ve svém oboru menšinu, využít současných sémiotických teorií kultury pro pojednání povahy a funkce informace (chápané širěji než pouze jako informace genetické) v živé přírodě. Příkladem budiž MARCELLO BARBIERI, *Organické kódy. Úvod do sémantické biologie*, Praha 2006. Tyto snahy sice na jednu stranu ukazují obecnější lákavost (a snad i do budoucna produktivnost) sémiotického pojetí kultury, jsou však na druhé straně kritizovatelné jak z pozic genetiky a biologie (srov. ANTON MARKOŠ, *Doslov k českému vydání*, in: M. Barbieri, *Organické kódy*, s. 219–223), tak z pozice vlastních antropologických, sociologických či kulturologických teorií kultury. Ty by patrně v nejednom bodě nemohly souhlasit s Barbieriova snahou vyložit kulturu

jako systém navazující na sémioticky pojednatelnou biosféru v rámci „sémantické evoluční teorie“ (s. 175–193). Přesto však netvrdím, že by Barbieriho výklady nemohly být pro teorii kultury podnětnými.

38) C. GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 45–67.

39) K rozdílu mezi prací historika a antropologa mj. stran užívání pojmu „kultur“ srov. M. NODL, *Mikrohistorie a historická antropologie*, s. 237–252.

40) Nutno však říci, že Geertz nepovažuje kulturu za sevřený celistvý systém, byť je mu to nejdnou podsouváno. Geertz říká, že „kulturní systémy musejí mít nějakou minimální míru soudržnosti, jinak bychom je nenazývali systémy“. A s tím souvisí i jeho mínění, že „soudržnost nemůže být hlavním testem validity kulturního popisu“ – C. GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 28.

41) P. BURKE, *Lidová kultura*, s. 15, 70; TÝŽ, *Variety kulturních dějin*, s. 193–194, 210–213. Pojem subkultura „předpokládá diverzitu ve společném rámci“, pojem kontrakultura „zahrnuje pokus převrátit hodnoty dominantní kultury“. Jinde Burke kontrakulturu charakterizuje tak, že se od okolního světa neliší, ale odmítá ho. Jako příklad uvádí novokřtěnce v raně novověké společnosti.

42) Podrobněji argumentují ve své studii *Poznámky ke vztahu historických věd a sociologie*, in: *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*, (ed.) Jiří Šubrt, Plzeň 2007, s. 525–548, zejména s. 538–543.

43) Nutno ale podotknout, že Geertz by takový postup odmítal jako nepřijatelné uplatnění hermeneutického přístupu. Snahu stanovit „klíčové symboly“, okolo nichž je systém kultury organizován, by považoval za rozporuplnou zejména ve vztahu ke snaze zavádět předpoklad jen minimální míry soudržnosti kulturního systému – C. GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 27–28. Otázkou však je, zda historický (či sociologický apod.) interpretativní přístup nemusí být vždy určitou měrou právě takový, tj. zda nemusí být vždy hermeneutikou, kterou Geertz odmítá?

44) J. PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury*, díl 1/1, s. 55. Petráň dodává, že Gurevičův postup „do jisté míry (...) postihuje pojem ‚épistémé‘ u M. Foucaulta jako systém, který zahrnuje celek myšlení i kultury nebo myšlení jedné kultury ve sledu epoch a v určitém historicko-geografickém vymezení“ (s. 55). Gurevič došel značného ohlasu v západoevropském dějepisectví (srov. například pozitivní hodnocení jeho vlivu na rozvoj socio-kulturního dějepisu a jeho antropologizaci v práci: R. VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, s. 372–401) díky německému vydání své práce (ARON J. GURJEWITSCH, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, Dresden 1978). Ta však byla za tímto účelem – i přes odpor autora, alespoň podle jeho vzpomínek (srov. ARON JAKOVLEVIČ GUREVIČ, *Historikova historie*, Praha 2007, s. 209.) – doprovázena Mohrovým ideologicky pravověrným doslovem (příslloveční „soudruzi z NDR“ nadto tento zásah do autorova textu označili za „wissenschaftliche Bearbeitung“.

45) C. GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 18n. Geertz předpokládá, že metodou „zhuštěného popisu“ můžeme porozumět kultuře z pozice v ní žijícího aktéra, aniž bychom do jejího obrazu vnášeli naše hodnotová hlediska. To je jádro „emického popisu“. Odmítá „eticový“ přístup, jímž míní právě vnášení našich hodnot do studované cizí kultury.

46) Na nutnost selekce upozorňuje kupříkladu J. PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury*, díl 1/1, s. 54. „Nejprve musíme klasifikovat kulturní jevy, utřídit je podle určitých daných znaků a jejich významu, abychom mohli vědeckým postupem vybrat soubory, jež považujeme za podstatné, stanovit kategorie kultury, jež mohou reprezentovat spletitý a široký historický komplex kultury.“

47) Srov. PHILIPPE ARIÈS, *L'histoire devant la mort*, Paris 1977 (*Dějiny smrti*, Praha 2000); JOCHEN MARTIN, AUGUST NITSCHKE (edd.), *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*, Freiburg-München 1986; JOCHEN MARTIN, RENATE ZOEPPFEL (edd.), *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, Freiburg-München 1989. Ke studiu genderových kategorií srov. LUCIE STORCHOVÁ, *Konceptualizace genderu v Historische Anthropologie*, in: *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná?* s. 59–79; JANA RATAJOVÁ, *Dějiny ženy a koncept genderu v české historiografii*, *Kuděj – Časopis pro kulturní dějiny* 7/2005, s. 159–173. Z četných německých prací k dějinám rodiny srov. MICHAEL MITTERAUER, *Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen*, Wien-Köln 1990. Novější přehledová práce ANDREAS GESTRICH, JENS-UWE KRAUSE, MICHAEL MITTERAUER, *Geschichte der Familie*, Stuttgart 2003. Tuto tematiku zčásti představuje, pravda více k metodě historické demografie než k dějepisu kultury se přiklánějící práce JAN HORSKÝ, MARKÉTA SELIGOVÁ, *Rodina našich předků*, Praha 1996. Přehled bádání nabízí též JOSEF GRULICH, *Historická demografie a dějiny rodiny v Evropě a v České republice po roce 1950*, *Historická demografie* 26/2002, s. 123–146. K čarodějnictví srov. CARLO GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino 1989 (*Noční příběh. Sabat čarodějnic*, Praha 2003).

48) JACQUES LE GOFF (ed.), *Středověký člověk a jeho svět*, Praha 2003. Pod Le Goffovým vlivem srov. například v českém dějepisectví studii MARTIN NODL, FRANTIŠEK ŠMAHEL (edd.), *Člověk českého středověku*, Praha 2002; VÁCLAV BŮŽEK, PAVEL KRÁL (edd.), *Člověk českého raného novověku*, Praha 2007.

49) J. M. KROIS, *Kultur als Zeichensystem*, s. 111. Užívání termínů, jako je „text“ či „diskurz“, pro ne ryze jazykové skutečnosti je pro něj nejen metaforou, ale také ilustrací toho, jak obecně se prosadil poznatek, že kultura je systémem znaků.

50) Chris Lorenz upozorňuje na význam, jenž měl při „textualizaci minulosti“ právě Clifford Geertz. Jeho doporučení interpretovat kulturu jako text, jež mezi historiky našlo svého zastávce kupříkladu v Hansi Medickovi, vykládá Lorenz s ohledem na Derridův textualismus (význam interpretovaného textu není dán kontextem, ale vzniká vždy jen v rámci kombinace s jinými texty, v rámci intertextuality). Právě tak jako nemůže být text vykládán z nějakého reálného, domněle nesporně daného a objektivně zjištěného kontextu, nemůže být ani kultura, pojmávaná jako systém symbolů, vykládána z něčeho, co stojí mimo ni (z nějaké reálné socioekonomické základny, neurofyziologického „podloží“ apod.). Tak jako text tvoří také kultura autonomní symbolické universum: CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 165–167, 179; HANS MEDICK, „Missionare in Ruderboot?“ *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen*

und Lebensweisen, s. 59–61. Potud by platilo, že analogie mezi kulturou a textem slouží předně jako obhajoba „syntetického pojetí“ kultury oproti jejímu pojetí „stratigrafickému“.

51) Lze totiž namítnout, že Geertz o kultuře místy také mluví výslovně jako o „kontextu“, v němž jsou jediné srozumitelně vysvětlitelná chování, jednání, instituce atd. Analogií „textu“, jenž má být kontextualizací vyložen, tak není „kultura“ jako celek, ale spíše jednotlivé kulturní prvky v kontextu kultury. Dále text je badateli, soudím, nesrovnatelně větší měrou „dán“ než kultura. Ne zajiště ve své významové rovině, ale v tom smyslu, že ony „smyslově vnímatelné entity“ (přidržíme-li se Peirceova vymezení znaku), za nimiž se významy potenciálně skrývají, jsou v zásadě prostě omezeného počtu. Namnoze se kryjí se slovy (uznávám, že těmito smyslově uchopitelnými entitami mohou být i diskurzivní pravidelnosti, které nemusejí být v textu na prvý pohled „dány“, ale i tak lze říci, že těchto smyslově vnímatelných entit je omezený počet). Naproti tomu v rámci kultury je těchto smyslově vnímatelných entit v zásadě nespočetně. Hranice textu jsou tak mnohem zřetelnější „empiricky“ dány než hranice kultury. Celek textu je, co do své „empirické“ stránky, v zásadě dán, kdežto celek kultury je co do své „empirické“ stránky jen teoreticky předpokládán. Tento rozdíl však má své důsledky jak při konstrukci kontextu, v němž chceme vyložit určitý sledovaný jev, tak v diskusích o poměru mezi fikcí a skutečností. Problémy, které mohou z analogie kultury a textu plynout, si například v rámci anglosaského literárněvědního „nového historismu“ uvědomuje i Catherine Gallagher se Stephenem Greenblattem, když se věnují otázce, zda je kultura stejně koherentní jako text. Zda – parafrázujeme Burkeho výklad – by v textu byly nějaké „subtexty“ či „kontratexty“, které by odpovídaly „subkulturám“ či „kontrakulturám“? – CATHERINE GALLAGHEROVÁ, STEPHEN GREENBLATT, *Nový historismus v praxi*, in: *Nový historismus / New Historicism*, s. 257.

52) H. MEDICK, „*Misionare in Ruderboot?*“, s. 59–61. Podrobněji tuto otázku rozebíráme ve studii: J. HORSKÝ, Z. R. NEŠPOR, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepiscetví, sociologie a sociální antropologie*, s. 61–81.

53) Srov. debatu: ROBERT DARNTON, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York 1984; ROGER CHARTIER, *Text, Symbols, and Frenchmen*, *The Journal of Modern History* 57/1985, č. 4, s. 682–695; ROBERT DARNTON, *The Symbolic Element in History*, *The Journal of Modern History* 58/1986, s. 218–234; DOMINICK LA CAPRA, *Chartier, Darnton, and the Great Symbol Massacre*, *The Journal of Modern History* 60/1988, s. 95–112; JAMES FERNANDEZ, *Historians Tell Tales: Of Cartesian Cats and Gallic Cockfights*, *The Journal of Modern History* 60/1988, s. 113–127; HAROLD MAH, *Suppressing the Text: The Metaphysics of Ethnographic History in Darnton's Great Cat Massacre*, *History Workshop. A Journal of Socialist and Feminist Historians* 31/1991, s. 1–19. Zařazení těchto sporů do kontextu vývoje dějepiscetví srov. například G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě*, s. 117–118.

54) KARL H. HÖRNING, *Kultur als Praxis*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, díl 1, s. 139–151, zejména s. 140–141.

55) K. H. HÖRNING, *Kultur als Praxis*, s. 140–141. Nutno však říci, že Hörningova kritika a kritiky, o nichž referuje, nejsou vůči Geertzovi zcela spravedlivé, byť mají svoji oprávněnost. Geertz (krom toho, co je řečeno výše) přece jednak věnuje také pozornost sféře chování a jednak lze říci, že není pokaždé tak pozorný vůči individuálnímu zapisování a čtení významů, vůči individuálním a nejednou velmi rozmanitým praktikám, které nesou významy apod., prostě proto, že kultura je pro něj z definice veřejná a individuální aktréské interpretace (interpretace prvního řádu) jsou z definice badatelsky nedostupné. Obdobně i výtky, že kulturu pojímá jako statickou, potřebuje určité upřesnění. Je totiž v povaze každé interpretace kultury (ať sémantického či sémiotického pole), že musíme určité významy prvotně (Max Weber by řekl ideálně-typicky) konstruovat v jejich (zajisté jen v metodě předpokládané) jednoznačnosti a stálosti (v jakési pročištětější „logice“ symbolů, kódů a textů, kterou Hörning kritizuje na s. 140). Teprve následně neustálým dotazováním je ve vztahu k „pramennému materiálu“ (na základě principu „veta pramenů“ – srov. R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, s. 204–207) lze upřesňovat vůči konkrétnějším situacím, tj. zohledňovat jejich socio-kulturní variabilitu a dynamiku, třeba až po zjištění jejich jakékoli strukturálně statické vizi se vymykající polysémické rozmlženosti. Nejde tedy o to, zda má být předpoklad obecnosti a stálosti významů analyzovaných symbolů radikálně odmítnut či nikoli, nýbrž je tu otázka míry jeho uplatnění a míry jeho nutné korekce následujícím badáním. Dlužno však upozornit, že z pozic jak sémiotického, tak praxeologického pojetí kultury by bylo možné vznést námitku, že ono tázání, o němž mluvíme, příliš upomíná důraz, jenž na „tázání“ jako „univerzálního zprostředkovatele dialektiky“ mého a jiného, starých a nových předsudků apod. klade Gadamerova hermeneutika (H.– G. GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, s. 51). Jak v rámci teorie kultury jako znakového systému, tak v rámci teorie kultury jako praxe se však zdůrazňuje, že snaha porozumět kultuře je odlišná od tradiční duchovědné hermeneutiky – srov. C. GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 27–28; REBEKKA HABERMAS, NIELS MINKMAR, *Emleitung*, s. 7–19, zejména s. 15–17; J. M. KROIS, *Kultur als Zeichensystem*, s. 115–118.

56) Diskuse o vzájemném vymezení (nových) kulturních dějin, historické antropologie a mikrohistorie a o vymezení těchto směrů historických věd srov. SUSANNA BURGHARTZ, *Historische Anthropologie/ Mikrogeschichte*, in: *Kompas der Geschichtswissenschaft*, s. 206–218; G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, zejména s. 188, 196–249; RICHARD VAN DÜLMEN, *Historická antropologie. Vývoj – problémy – úkoly*, Praha 2002 (německý originál: RICHARD VAN DÜLMEN, *Historische Anthropologie*, Köln-Weimar-Wien 2001); JOSEF GRULICH, *Zkoumání „malíčkosti“ (okolnosti vzniku a významu mikrohistorie)*, *Český časopis historický* 99/2001, s. 519–547; PAVEL HIML, *Domenico Scandella a Carlo Ginzburg: Kariéra jednoho mlynáře a jednoho historika*, in: Carlo Ginzburg, *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2000, s. 201–218; J. HORSKÝ, Z. R. NEŠPOR, *Historická antropologie?*, s. 61–81; R. CHARTIER, *New Cultural History*, s. 193–205; M. NODL, *Mikrohistorie a historická antropologie*, s. 237–252.

57) CARLO GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugugno del '500*,



Torino 1976 (*Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2000); R. CHARTIER, *La pendue miraculeusement sauvée. Étude d'un occasionnel*, s. 83–127. V českém prostředí se setkáme se zajímavým pokusem o drobnohlednější posouzení sociálního konfliktu ve studii: JAROSLAV ČECHURA, *Broumovská rebelie*, Praha 1997.

58) Z prací ustanovujících v tomto smyslu metodu srov. například HANS ERICH BÖDEKER, GERALD CHAIX, PATRICE VEIT (edd.), *Le livre religieux et ses pratiques. Étude sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne – Der Umgang mit dem religiösen Buch, Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit*, Göttingen 1991; ROGER CHARTIER, *Lesewelten. Buch und Lektüre in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main-New York-Paris 1990. V českém prostředí jsou z tohoto hlediska zajímavé práce věnované četbě tajných nekatolíků z protireformačního období: MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *Knihy a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, Literární archiv 27/1994 (Česká literatura doby barokní), s. 61–87. Katolické literatuře a jejímu socio-kulturnímu dosahu věnuje pozornost například MILOŠ SLÁDEK, *Vierťuň Kristoslav a pobělohorská rekatolizace Čech*, Literární archiv 27/1994, s. 229–246; TÝŽ, *Zázračná uzdravení a dobrotivá „vzhlednutí“ v literatuře českého baroka*, Literární archiv 27/1994, s. 247–257; MILOŠ SLÁDEK (ed.), *Svět je podvodný verbří aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvých dvou třetin 18. století*, Praha 2005. Ze studií navazujících na dějiny umění zasluhuje zmínku kupříkladu diskuse z poloviny 80. let o ikonoklasmu v české reformaci: JOSEF KRÁSA, *Husitské obrazoborectví: Poznámky k jeho studiu*, Husitský Tábor 8/1985, s. 9–17; KAREL STEJSKAL, *Funkce obrazu v husitství*, Husitský Tábor 8/1985, s. 19–27; JANA NECHUTOVÁ, *Prameny předhusitské a husitské ikonofobie*, Husitský Tábor 8/1985, s. 29–37; JAN CHLÍBEC, *K vývoji názorů Jana Rokycany na umělecké dílo*, Husitský Tábor 8/1985, s. 39–58; NOEMI REJCHRTOVÁ, *Obrazoborecké tendence utrakvistické mentality jagellonského období a jejich dosah*, Husitský Tábor 8/1985, s. 59–68; JARMILA VACKOVÁ, *Ikonoklasmus evropské reformace – Nizozemí 1566*, Husitský Tábor 8/1985, s. 69–81; VRATISLAV NEJEDLÝ, *Obrazoborecké tendence v českých dějinách 17. a 18. století: Rozdíly a shody s husitským ikonoklasmem*, Husitský Tábor 8/1985, s. 83–87. Obdobně by bylo možné uvést studii: ZDENĚK HOJDA, *Pomník – svatyně národa*, in: *Sacrum et profanum*, (EDD.) Marta Ottlová, Milan Pospíšil, Praha 1998, s. 45–64.

59) K této problematice v české literatuře srov. ZDENĚK R. NEŠPOR, *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004; TÝŽ, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006. Pro kulturně dějinné vyhodnocení náboženských představ mají význam kupříkladu i následující drobnější studie: VÍT VLNAS, *Barokní člověk a barokní světec*, in: Pocta Josefu Petráňovi. Sborník prací z českých dějin k 60. narozeninám prof. dr. Josefa Petráňe, Praha 1991, s. 385–396; PETR MAŤA, *Die Renaissance des Fegefeuers im barocken Böhmen*, in: *Menschen – Handlungen – Strukturen. Historisch-anthropologische Zugangsweisen in den Ge-*

schichtswissenschaften, (edd.) Václav Bůžek, Dana Štefanová, České Budějovice 2001, s. 139–160. Avšak o všech pracích uvedených v této i v předchozí poznámce platí, že pracují převážně pouze s implicitní koncepcí kultury.

60) Z novějších studií podrobně nábožensky motivované autobiografické a sebereflexivní psaní srov. ULRIKE GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005. K otázce vnímavosti vůči cizímu srov. G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 180–185. Příklad rozboru raně novověkých cestopisu v uvedeném duchu srov. LUCIE STORCHOVÁ (ed.), *Mezi boufy lotrův se pustiti. České cestopisy o Egyptě 15.–17. století*, Praha 2005, zejména na autorčin výklad na s. 407–445.

61) Z bohaté literatury k tomuto tématu srov. ROGER CHARTIER, DANIEL ROCHE, *Sociale (histoire)*, in: *La Nouvelle Histoire*, (edd.) Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Paris 1978, s. 515–521; ALF LÜDTKE (ed.), *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien*, Göttingen 1991. Příkladem studie českého historika, jenž se věnuje otázkám mocenských vztahů v jejich širším socio-kulturním rozměru, je práce: PAVEL HIML, *Die „armen Leute“ und die Macht. Die Untertanen der südböhmischen Herrschaft Český Krumlov/Krumlau im Spannungsfeld zwischen Gemeinde und Kirche (1680–1781)*, Stuttgart 2003.

62) Z rozsáhlých debat ke svrchu citované práci Norberta Eliase srov. R. VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, zejména s. 361–371; GERD SCHWERHOFF, *Zivilisationsprozeß und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht*, *Historische Zeitschrift* 266/1998, s. 561–605; JIŘÍ ŠUBRT, *Civilizační teorie Norberta Eliase*, Praha 1996. K Muchembledovým teoriím a jejich vztahu k Foucaultovi srov. DANIELA TINKOVÁ, „Represe lidové kultury“ a „anthropologie moci“. *Civilizační teorie Roberta Muchembleda v rámci diskusí o konceptu raněnovověké „lidové“ kultury ve francouzské historiografii 60.–80. let*, in: *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Praha 2005, s. 109–124.

63) Srov. Z. VAŠÍČEK, *Archeologie*, například s. 36, 57, 72, 111, 131; H. WUNDER, *Kulturgeschichte*, s. 80–81; ANDRÉ BURGUIÈRE, *Anthropologie historique*, in: *La Nouvelle Histoire*, s. 137–165.

64) Historicko-demografické bádání vyústilo v řadu studií, které poskytují jak například zevní popis domácnostních struktur, vzniklých specifickou konfigurací demografického chování a sociálních praktik (za všechny kupříkladu klasická studie: PETER LASLETT, RICHARD WALL (edd.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge-London-New York-Melbourne 1972), tak studie frekvencí určitých, sociálně či kulturně relevantních demografických jevů (PETER LASLETT, KARLA OOSTERVEEN, RICHARD M. SMITH (edd.), *Bastards and its Comparative History*, London 1980). Problémem však často zůstává, jak tyto studie vztáhnout k vlastním kulturním dějinám. To platí i o historicko-demografickém bádání v českém prostředí. To dosahovalo již od 60. let velmi dobré úrovně. Přesto lze však říci, že zjišťovaná demografická fakta byla chápána spíše jako indikátory povahy sociálních struktur a procesů než jako indikátory povahy a proměny kultury. Z bohaté produkce jako příklady vybírám: LUDMILA

KÁRNÍKOVÁ, *Vývoj obyvatelstva českých zemí 1754–1914*, Praha 1965; PAVLA HORSKÁ, MILAN KUČERA, EDUARD MAUR, MILAN STLOUKAL, *Dětství, rodina a stáří v dějinách Evropy*, Praha 1990; LUDMILA FIALOVÁ, PAVLA HORSKÁ, MILAN KUČERA, EDUARD MAUR, JIŘÍ MUSIL, MILAN STLOUKAL, *Dějiny obyvatelstva českých zemí*, Praha 1996.

65) Z rozsáhlých diskusí o dějinách mentalit srov. například P. BURKE, *Variety kulturních dějin*, s. 169–189; ULRICH RAULFF (ed.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1987; MARTINA GREČENKOVÁ, „Dějiny mentalit“ a jejich proměny, in: Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002–2003, s. 219–234. K ohlasům dějin mentalit v českém prostředí srov. například MARIE KOLDINSKÁ, „Manýristická mentalita“; k užívání jednoho pojmu v soudobém českém dějepiscetví, in: Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002–2003, s. 291–310.

66) Například FRANTIŠEK ŠMAHEL a kol., *Dějiny Tábora*, díl 1/1: *Do roku 1421*, České Budějovice 1988, s. 143–214; TÝŽ, *Husitská revoluce*, díl 1: *Doba vymknutá z kloubů*, Praha 1992, s. 71–323; TÝŽ, *Husitská revoluce*, díl 2: *Kořeny české reformace*, Praha 1992, s. 8–180.

67) Například s jakým uznáním se Foucault setkává u Chartiera, podobně jako i Eliasova sociologie: R. CHARTIER, *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices*, s. 29–144.

68) K problematice studia dějin každodenní kultury se zde s ohledem na vymezený prostor nevyjadřuji, odkazují například na výklad J. PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury*, díl 1/1, s. 74–87.

69) Například ROBERT MANDROU, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique 1500–1640*, Paris 1974, s. 333–343.

70) M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*; TÝŽ, *Slova a věci*; THOMAS S. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997. Na možnost využití Foucaultova pojmu „epistémé“ v dějepisu kultury upozornili již: JOSEF PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury*, díl 1/1, s. 55; L. PETRÁŇOVÁ, J. PETRÁŇ, *Dějepis hmotné kultury*, s. 9–30, zejména s. 26–27.

71) V českém dějepiscetví měly dějiny vědy již v 50. letech poměrně vysokou úroveň. Řada zajímavých studií byla v 50. a 60. letech uveřejněna ve Sborníku pro dějiny přírodních věd a techniky. Bádání pak vyústila v syntézu: LUBOŠ NOVÝ a kol., *Dějiny exaktních věd v českých zemích do konce 19. století*, Praha 1961. Jednotlivé studie, které se věnují průnikům mezi kulturními, intelektuálními dějinami a dějinami vědy, však začaly vznikat až později. Srov. jako vybrané příklady: LUBOMÍR KONEČNÝ, *Petr Pavel Rubens, Galileo Galilei a bitva na Bílé hoře*, in: *Ars Baculum Vitae. Sborník studií z dějin umění a kultury k 70. narozeninám prof. PhDr. Pavla Prieise, DrSc.*, (edd.) Vít Vlnas, Tomáš Sekyrka, Praha 1996, s. 139–142; VLADIMÍR URBÁNEK, *Proroctví, astrologie a chronologie v dílech exulantů Paula Felgenhauera a Šimona Partlice*, in: *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*, (ed.) Michaela Hrubá, Ústí nad Labem 2001, s. 156–173. Na tradici dějin vědy z 60. let tak mohou dále navázat i dnešní bádání v této oblasti. Jejich příkladem za všechny budiž: JOHN ROBERT CHRISTIANSON, ALENA

HADRAVOVÁ, PETR HADRAVA, MARTIN ŠOLC (edd.), *Tycho Brahe and Prague. Crossroads of European Science*, Frankfurt am Main 2002.

72) M. HAVELKA, *Dějiny a smysl*, zejména s. 9.

73) Podrobněji argumentuji ve studii: JAN HORSKÝ (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscetví doby Gollovy školy*, s. 153–185; TÝŽ, „Smysl dějin“ – „národ“ – a priori. *Možná past diskurzivních a myšlenkových stereotypů? Několik úvah a poznámek u příležitosti vydání druhého dílu Havelkovy edice Spor o smysl českých dějin*, *Dějiny – teorie – kritika* 4/2007, s. 75–94.

74) Vyjít lze z textů editovaných v edici: MILOŠ HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995; TÝŽ (ed.), *Spor o smysl českých dějin*, díl 2: *1938–1989. Posuny a akcenty české otázky*, Praha 2006.

75) MIRKO NOVÁK, *Hodnoty a dějiny*, Praha 1947, s. 55, 88.

76) M. NOVÁK, *Hodnoty a dějiny*, s. 119. Podrobněji argumentuji ve studiích: J. HORSKÝ, „Duch doby“ v českém dějepiscetví a francouzský dějepis mentalit, s. 235–252; TÝŽ, *Problém dějinného vědomí u Emanuela Rádl*, in: Emanuel Rádl – vědec a filozof, (edd.) Tomáš Hermann, Anton Markoš, Praha 2004, s. 428–450.

77) Ač se Novák v *Hodnotách a dějinách* v některých otázkách odvolává na Georga Simmela, pojetí sociologie má durkheimovské, tedy takové, kterému by Simmel, obdobně jako Max Weber či Ernst Troeltsch opoušel. Rozdíl vůči Troeltschovu pojetí sociologie je o to zajímavější, že Novákovo pojetí „kulturních hodnot“ není od Troeltschova příliš vzdálené. Jsou předmětem vědomého usilování a vyzvedávají se nad přirozenou skutečnost tím, že jsou uvědoměny.

78) M. NOVÁK, *Hodnoty a dějiny*, s. 55–56.

79) M. NOVÁK, *Hodnoty a dějiny*, s. 137–163, citováno z s. 145–146. Novákův koncept procesu vytváření duchovní skutečnosti v základních rysech upomíná Cassirerovo pojetí vytváření jednotlivých symbolických forem. Výklad je však natolik stručný, že nelze podrobněji posoudit shody a rozdíly s Cassirerem.

80) BOŽENA KOMÁRKOVÁ, *Česká otázka v průběhu století (tři poznámky)*, in: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin*, díl 2: *1938–1989*, s. 482–508, zejména s. 486–497.

81) B. KOMÁRKOVÁ, *Česká otázka v průběhu století*, s. 495.

82) JAN SLAVÍK, *Pekař kontra Masaryk. Ke sporu o smysl českých dějin; Dějiny a přítomnost. Víra v Rakousko a věda historická; Básnická perioda českého dějepiscetví – všechny tři studie jsou součástí edice: M. HAVELKA (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, s. 599–621, 622–672, 739–747.

83) KAREL KUPKA, *K Pekařově periodizaci československých dějin*, in: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, s. 748–750; JAROSLAV WERSTADT, *Rozhled po filozofii českých dějin*, in: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, s. 777–809; M. HAVELKA, *Dějiny a smysl*, s. 112–117; JAN HORSKÝ, *Bedřich Mendl a noetika Maxe Webera*, in: Bedřich Mendl profesor hospodářských dějin Univerzity Karlovy, 1892–1992, Velké osobnosti filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Praha 1997, s. 71–78. K logicko-metodologickému pojetí kultury srov. M. HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 15–115, zejména s. 72. Určitým problémem jak u Slavíka, tak u Werstadta však

bylo, že v jejich výkladech na některých místech splývaly kulturní (hodnotící) ideje s ideály, což by Weber odmítal. Podrobněji argumentuji v práci: JAN HORSKÝ, *Noetika kulturních věd Maxe Webera a české dějepisectví*, Ústí nad Labem 1994, s. 24–27; TÝŽ, *Kulturwerte im deutschen und tschechischen Denken über die Geschichte*, in: *Die Böhmischen Länder in der deutschen Geschichtsschreibung seit dem Jahre 1848*, díl 1, Ústí nad Labem 1996, s. 9–29; TÝŽ, (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost*, s. 153–185.

84) Kupříkladu František Graus byl, v jinak ne nezajímavém článku *K otázkám metodiky středověkých dějin*, ČSČH 4/1956, s. 99–115, toho mínění, „že vědecká metoda marxismu-leninismu musí mít i svou vědeckou metodiku, tj. historik-marxista se musí lišit od buržoasního historika i svým pracovním postupem“ (s. 110). Tento radikalismus v následné diskusi tlumil Václav Husa, který soudil, že některé postupy může mít marxistický historik společně s historikem „buržoazním“ – VÁCLAV HUSA, *Metoda – metodika – metodologie*, ČSČH 6/1958, s. 311–315. Novějším příkladem, sice důsledného, přece však vždy v zásadě kultivovaného marxismu z prostředí českého dějepisectví 80. let může být text JAROSLAV KUDRNA, *Marxovo a Engelsovo pojetí dějin*, in: Miroslav Hroch a kol., *Úvod do studia dějepisu*, Praha 1985, s. 43–49. Naopak ukázkou dogmatismu marxisticko-leninského myšlení jsou i téže publikaci úvahy o „straničtosti“ historické vědy: TAMARA BAJCUROVÁ, *Straničtost historické vědy*, s. 55–59, ústící v dnes našťásti již jen úsměvné mínění, že čím je poznání straničtější, tím je objektivnější. České dějepisectví se však dokázalo v letech 1948–1989 namnoze ubránit tlaku takového vulgárně ideologického dogmatismu. Za velmi trefné hodnocení v tomto směru považuji propojení metodologické a historiografické reflexe s osobními vzpomínkami v textu: JOSEF VÁLKA, *Nejen 60. léta*, in: *Filozofie dějin. Problémy a perspektivy*, s. 223–234.

85) B. KOMÁRKOVÁ, *Česká otázka v průběhu století*, s. 486.

86) B. KOMÁRKOVÁ, *Česká otázka v průběhu století*, s. 486–487.

87) Metodicky je Troeltschovi blízká náčrtem způsobu, jímž chce v „dějinách dokumentárně sledovat“ „vývoj [kulturních] hodnot“, či svým postojem k marxismu – B. KOMÁRKOVÁ, *Česká otázka v průběhu století*, s. 495–496, 501; E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 965–986. Kromě již citované práce Troeltschovy srov. E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*; ZDENĚK KALISTA, *Století andělů a ďáblů. Jihočeský barok*, Jinočany 1992.

88) B. KOMÁRKOVÁ, *Česká otázka v průběhu století*, například s. 488, 493. V textu se vyskytují obraty jako: deficit národní povahy; český národ nemá pochopení pro rovinu sub species eterni; zlom devastoval u velké části národa jeho duši (...) není již schopen do ní pojmut dimenzi transcendence apod. Pro 20. století uvažuje Komárková již větší rozrůzněnost v rámci „národa“, pracuje i s pojmem „subkultury“ (s. 497).

89) Srov. k tomu přehledný výklad: FRANTIŠEK KUTNAR, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, Praha 1973–1977. Druhé vydání vyšlo jako: FRANTIŠEK KUTNAR, JAROSLAV MAREK, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, Praha 1997; J. PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury*, díl 1/1, s. 62–107.

90) Podrobněji, krom literatury citované v předchozí poznámce, srov. ZDENĚK BENEŠ, *Pekařova periodizace českých dějin*, in: *Z Českého ráje a Podkrkonoší*, s. 13–22; JAN HORSKÝ, EVA PAVLÍKOVÁ, *Pojmoslovný aparát českého dějepisectví mezi „francouzským“ a „německým“ stylem dějzpytného myšlení*, in: *Francouzská inspirace pro společenské vědy v českých zemích (Cahiers du CeFReS 29)*, Praha 2003, s. 205–225; J. HORSKÝ, „*Duch doby*“ v českém dějepisectví a francouzský dějepis mentalit, s. 235–252.

91) K této otázce rozebírám jednotlivé historiografické texty ve sborníku: J. HORSKÝ (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost*, s. 116–152, 186–203, 248–271.

92) ZDENĚK KALISTA, *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002, citovano ze s. 194, 200. Podrobnější rozbor této Kalistovy úvahy podává ZDENĚK BENEŠ, *Zdeněk Kalista v kontextu rozumějící historiografie*, in: *Zdeněk Kalista a kulturní historie*, *Z Českého ráje a Podkrkonoší*, Supplementum 6, Semily 2000, s. 13–24. Dále srov. moji recenzi na Kalistovy *Cesty historikovy* v *Dějiny – teorie – kritika* 1/2004, s. 352–359.

93) M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie*, s. 2–4; TÝŽ, *Metodologie*, s. 136–139.

94) Z. KALISTA, *Cesty historikova myšlení*. Způsob zacházení s těmito pojmy souvisí s intuitivností jeho metody. Kalista například soudí, že při studiu tohoto stylu „nelze stanovit žádných metodických pravidel“, aby nedocházelo k „omezení badatelovy duchovní bdělosti“ (s. 222). To je právě projevem onoho (vlastně záměrného) nedostatku snahy vymezit si pojmy jako analytické kategorie.

95) Z. KALISTA, *Cesty historikova myšlení*, s. 202–208.

96) Na rozdíl od *Cest historikových*, v nichž Kalista mínil „myšlenkovou strukturou“ náš nástroj poznávání (to podrobně rozebírám ve studii J. HORSKÝ (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení*, s. 198–200, 203), užívá Kalista v *Dějích duchových* těchto pojmů dvojznačně jak ve smyslu noetickém, ve smyslu nástroje poznání (to či ono můžeme „nahlížet“ tou či onou strukturou), tak ve smyslu toho, o čem se bádá, či toho, co je výsledkem našeho poznávání (Z. KALISTA, *Cesty historikova myšlení*, s. 202, 234–237, 256). Zároveň je také nutno upozornit, že – byť přenáší pojem „struktury“ do „ontologické“ roviny – liší se Kalista od striktního strukturalismu tím, že by nepovažoval „duchové prvky“ za vymezitelné pouze vztahy, ve kterých se nacházejí v rámci dobové duchové, myšlenkové struktury. Kalistův pohled je v tomto směru pro dějiny pojmů a idejí zajisté mnohem produktivnější než přísně strukturalistická koncepce.

97) Z. KALISTA, *Cesty historikova myšlení*, s. 195–196, 256; GÜNTHER LOTTES, *Neue Ideengeschichte*, in: *Kompas der Geschichtswissenschaft*, s. 261; LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Neue Geistesgeschichte*, in: *Kompas der Geschichtswissenschaft*, s. 272–274; KARL R. POPPER, *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*, Praha 1995, s. 173–179.

98) R. KOSELLECK, *Begriffsgeschichte*, s. 40–44; LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Ideengeschichte*, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, s. 174–178; GANGOLF HÜBINGER, *Kulturgeschichte*, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, s. 199–202.

- 99) P. BURKE, *Variety kulturních dějin*, s. 159–189.
- 100) GANGOLF HÜBINGER, *Geistesgeschichte*, in: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, s. 101–104.
- 101) G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 166–175, 180–185; EMIL ANGEHRN, *Kultur und Geschichte – Historizität der Kultur und kulturelles Gedächtnis*, in: Handbuch der Kulturwissenschaften, díl 1, s. 385–400.
- 102) ZDENĚK HOJDA, *Kulturní dějiny u Zdeňka Kalisty a dnes*, in: Zdeněk Kalista a kulturní historie, Z Českého ráje a Podkrkonoší, s. 25–31.
- 103) Srov. zejména Kutnarovo teoretické pojednání ve studii: FRANTIŠEK KUTNAR, *Základní otázky historického pojmosloví*, in: Druhý sjezd československých historiků (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepisectví v letech 1935–1948, s. 229–235, citováno ze s. 233. Dále rozbor: L. PETRÁNOVÁ, J. PETRÁŇ, *Dějepis hmotné kultury*, in: Josef Petráň a kol., *Dějiny hmotné kultury*, díl 2/1, Praha 1995, s. 23; KAREL ŠTEFEK, *K problematice strukturalismu v Kutnarově díle*, in: Podíl Františka Kutnara a agrárního dějepisectví na formování obrazu české minulosti, Semily 1998 (Z Českého ráje a Podkrkonoší, Supplementum 4), s. 184–191; J. HORSKÝ (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost*, s. 9–87, 186–203.
- 104) Uvažovat lze v této souvislosti o významu francouzských a polských vlivů, jež napomáhaly české historiografii ubránit se ideologickému tlaku komunistického režimu. K tomu srov. také MARTIN NODL, *Dějepisectví mezi vědou a politikou. Úvahy o historiografii 19. a 20. století*, Brno 2007, s. 103–169. Srov. též některé studie ve sborníku: ZDENĚK BENEŠ, BOHUMIL JIROUŠEK, ANTONÍN KOSTLÁN (edd.), *František Graus – člověk a historik. Sborník z pracovního semináře Výzkumného centra pro dějiny vědy konaného 10. prosince 2002*, Praha 2004.
- 105) Srov. například JAROMÍR ČERVENKA, *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*, Praha 1970; PAVEL FLOSS, *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*, Praha 1976; ZDENĚK HORSKÝ, *Kepler v Praze*, Praha 1980; STANISLAV SOUSEDÍK, *Valerian Magni. Kapitola z kulturních dějin Čech 17. století*, Praha 1983; JAN P. KUČERA, JIŘÍ RAK, *Bobuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*, Praha 1983; NOEMI REJCHRTOVÁ, *Václav Budovec z Budova*, Praha 1984; AMEDEO MOLNÁR, *Na rozhraní věků. Cesty evropské reformace*, Praha 1985; PETR POKORNÝ, *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha 1986; PAVEL PREISS, *Italští umělci v Praze. Renesance – Manýrismus – Baroko*, Praha 1986. Příkladem může být též český podíl na sborníku: HANS-BERND HARDER, HANS ROTHE (edd.), *Studien zum Humanismus in den Böhmischen Ländern*, Köln-Wien 1988. Můj výběr je nahodilý. Záměrně (pro nedostatek místa) jsem mimo něj ponechal rozsáhlou literaturu z dějin umění, právě tak jako necitují ani jednotlivé zajímavé články ze sborníků a časopisů, které zmiňuji v následujícím textu.
- 106) Srov. například MIROSLAV HROCH, *Evropská národní hnutí v 19. století. Společenské předpoklady vzniku novodobých národů*, Praha 1986. Poměrně kritické diskuse se však někdy vedly již v 50. letech. Kupříkladu oproti snaze uplatnit na české dějiny Marxův model původní akumulace kapitálu, odvozený na příkladu Anglie (ALOIS MÍKA, *K otázce počátků původní akumulace kapitálu v českých zemích*, ČSČH 5/1957, s. 632–663), vystoupil Josef Válka s kritikou, ve které poukazyval

- na neuplatnitelnost této teorie pro české poměry (JOSEF VÁLKA, *Druhé nevolnictví a původní akumulace v 16. století*, ČSČH 6/1958, s. 316–324). V téže době nezávisle na marxistických tezích diskutoval otázky vzniku kapitalismu JOSEF JANÁČEK, *Příspěvek k otázce kupeckého zisku v 16. století*, ČSČH 5/1957, s. 276–289.
- 107) JOSEF HANZAL, *Od baroka k romantismu. Ke zrození novodobé české kultury*, Praha 1987, citováno ze s. 8.
- 108) J. HANZAL, *Od baroka k romantismu*, s. 7–8.
- 109) PAVEL SPUNAR a kol., *Kultura středověku*, Praha 1972.
- 110) J. MAREK, *Kultura jako téma a problém dějepisectví*, s. 491–506.
- 111) J. MAREK, *O historismu a dějepisectví*, zejména s. 91–99.
- 112) J. MAREK, *Kultura jako téma a problém dějepisectví*, citováno ze s. 493, 498.
- 113) J. PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury*, díl 1/1, s. 16–107, citováno ze s. 57.
- 114) Patrně je to kupříkladu z následující formulace: „Totální souhrn všech kulturních jevů neobsáhne ve svém díle žádný historik už z toho prostého důvodu, že funkce těchto jevů integrálně pronikají veškeré dějiny společnosti a nelze je z nich dost dobře vydělit jako část dějinné skutečnosti.“ – J. PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury*, díl 1/1, s. 54. Odkazy na strukturálně sémiotické pojetí srov. v L. PETRÁNOVÁ, J. PETRÁŇ, *Dějepis hmotné kultury*, například s. 23.
- 115) J. VÁLKA, *Nejen 60. léta*, s. 223–234, citováno ze s. 224.
- 116) M. WEBER, *Die „Objektivität“*, s. 22–87; TÝŽ, *Metodologie*, s. 7–63; ROGER CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, in: Philosophie et histoire, Paris 1987, s. 115–135, citováno ze s. 131. CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 371–373.
- 117) Srov. například PETER BURKE, *History and Social Theory*, Cambridge-Oxford 1992, s. 118–126.
- 118) J. PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury*, díl 1/1, s. 58–59; L. PETRÁNOVÁ, J. PETRÁŇ, *Dějepis hmotné kultury*, s. 24–28, 34, 36–37.
- 119) L. PETRÁNOVÁ, J. PETRÁŇ, *Dějepis hmotné kultury*, s. 24–28, citováno ze s. 25.
- 120) L. PETRÁNOVÁ, J. PETRÁŇ, *Dějepis hmotné kultury*, s. 25; H. MEDICK, „Misionare in Ruderboot?“, s. 59–61. Medick mluví o problému dvojí cizosti, jenž se projevuje jednak při interpretaci určitého prvku studované kultury badatelem, jenž je příslušníkem kultury jiné, jednak při interpretaci aktéra uvnitř jeho vlastní kultury. Proto podle Medicka nelze pozorované způsoby chování a kulturně symbolické projevy převést na nějaký jednoznačný smysl/význam.
- 121) L. PETRÁNOVÁ, J. PETRÁŇ, *Dějepis hmotné kultury*, s. 25; P. BURKE, *Lidová kultura*, s. 24. V tomto smyslu odkazuje Peter Burke na Rogera Chartiera, odmítajícího vymezovat lidovou kulturu prostřednictvím specifické distinkce kulturních objektů (odlišující ji od kultury elit), nýbrž spíše prostřednictvím rozdílů v praktikách, v užívání těchto objektů, protože „každodenní konzumace je druh produkce nebo tvoření, neboť vyžaduje, aby lidé vnucovali objektům významy“. Dále srov. ROGER CHARTIER, *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, in: *Mentalitäten-Geschichte. Zur Rekonstruktion geistiger Prozesse*, s. 69–96, zejména s. 86–92.
- 122) L. PETRÁNOVÁ, J. PETRÁŇ, *Dějepis hmotné kultury*, s. 25.

123) R. CHARTIER, *Intellektuelle Geschichte*, s. 89.

124) J. HORSKÝ, *Místo (velkých) teorií v historických vědách*, s. 12–13; J. KOCKA, *Sozialgeschichte*, s. 25, 36–39.

125) Srov. například: „To, co nazýváme tradiční kulturou, není monosématickým obecným modelem, ale polysématickým systémem, v němž stejné prvky tvoří sémiotické subsystémy vzájemně se lišící. Jednotlivci se v nadindividuálních systémech tradiční kultury, konfiguracích, choval spontánně, aniž by si stále explicitně znovu formuloval a uvědomoval jejich smysl: přijímal vzory chování a modely v jistém závazném rituálu.“ – JOSEF PETRÁŇ, LYDIA PETRÁŇOVÁ, *Každodennost tradiční kultury*, in: Josef Petráň a kol, *Dějiny hmotné kultury*, díl 1/1, Praha 1995, s. 31–68, citováno ze s. 33, 36.

126) K problému badatelské nedostupnosti individuálních aktérských prožitků srov. krom svrchu citovaného stanoviska Clifforda Geertze, například v souvislosti se zájmem o aktérské magické/náboženské prožívání určité situace, výklad v monografii: RICHARD KIECKHEFER, *Magie ve středověku*, Praha 2005, s. 24–33. „Empiričnost“ se v historiografii v současných metodologických kritikách míní něco kvalitativně jiného než empiričností v přírodních či exaktních vědách. Lze o ní uvažovat například jen ve smyslu debat o tzv. paradigma inducí – srov. CARLO GINZBURG, *Spurensicherung. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*, Berlin 1983, s. 7–57; R. CHARTIER, *Au bord de la falaise*, s. 250–251. Citování autorů patří k těm historikům, kteří jsou v otázce „empiričnosti“ dějepisného bádání opatrnější než někteří představitelé historické sociologie (srov. například V. KRUSE, *Geschichts- und Sozialphilosophie*, s. 172–181). Podrobněji argumentují ve studii: J. HORSKÝ, *Poznámky ke vztahu historických věd a sociologie*, s. 530–536.

127) VLADIMÍR MACURA, *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*, Jinočany 1995 (poprvé tato kniha vyšla v roce 1983).

128) Srov. například JOSEF MACEK, *Jagellonský věk v českých zemích (1471–1526)*, díl 4: *Venkovský lid. Národnostní otázka*, Praha 1999, s. 67–85. Kupříkladu historicko sémantický vývoj pojmu/termínu „čarodějnice“ v českém prostředí (s. 78).

129) DANIELA TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šilenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004. Některá teoretická východiska své práce autorka ozebírá ve studii *Biomoc a „politická anatomie lidského a společenského těla“*. Foucaultův koncept „biomoci“ ve vztahu k otázce modernizace států, zrození humanitních věd a medicalizace společnosti na přelomu 18. a 19. století, in: *Conditio humana – konstanta (č) historická proměnná?* s. 115–137.

## 5. ČESKÁ HISTORIOGRAFIE A SOCIOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

1) V základech obou lze spatřovat mimo jiné i Maxe Webera. Toho by kupříkladu Wolfgang Welsch považoval za jednoho ze zakladatelů postmoderního vidění společnosti – WOLFGANG WELSCH, *Naše postmoderní moderna*, Praha 1994, například s. 102–103. Právě tak by k prvnímu proudu patřil třeba i Georg G. Iggers. Zařadil bych jej sem právě pro jeho snahu opřít se o Weberovu racio-

nální metodu, spoléhající na nadkulturní platnost logických forem (souvisí s tím, co bylo v předcházejících kapitolách pojmenováno jako „procedurální pojetí objektivitvity“). Iggers by ale přitom neodmítal kupříkladu lingvistické postmoderní kritiky jako takové, nýbrž pouze některá jejich vyústění – GEORG G. IGGERS, *Zur „Linguistischen Wende“ im Geschichtsdenken und in der Geschichtsschreibung*, *Geschichte und Gesellschaft* 21/1995, s. 557–579; TÝŽ, *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivitvity k postmoderní výzvě*, například s. 109–136.

2) JIŘÍ ŠTAIF, *Sociální a kulturní dějiny. Několik poznámek k postmoderní diskusi*, in: *Kultura jako téma a problém dějepisectví*, s. 35–47. Štaif říká: „Stále se totiž domnívám, že rozpor mezi jazykem, jeho vnitřním uspořádáním a skutečnostmi ležícími mimo něj lze přijatelně řešit prostřednictvím staršího filozofického pojmu intencionality. Pokud totiž myslím, mluvím, píši, pak se tato má aktivita něčeho týká, ať již její předmět leží uvnitř mého vědomí (jazyka) nebo do něj vstupuje z vnějšku. Mezi tímto ‚uvnitř‘ a ‚vně‘ potom leží zprostředkující sféra vědění, jež je majetkem širokého dobového vědomí, resp. kultury zhruba ve smyslu Foucaultovy epistémé.“ (s. 35–36). Souhlasil bych, avšak s tou výhradou, že nelze s takovou samozřejmostí propojovat kategorie „vědění“, „vědomí“ a Foucaultovu „epistémé“/„kultura“. Štaif tím, že zavádí „pojem intencionalitvity“, pracuje s předpokladem transcendence vědomí (nebo řečneme s racionalistickým předpokladem). Kategorie, jako je „epistémé“ či „vědění“, se však Foucault snaží zavést právě proto, aby se tomuto předpokladu vyhnul. Snaha vyhnout se mu je pak důležitá pro konstituování jiných způsobů, jak čelit postmoderní výzvě, než je tento Štaifův, který, jak jsem řekl, považuji za v principu možný, byť založený na uvedeném racionalistickém předpokladu. Max Weber (ostatně snad právě také v souvislosti s tímto předpokladem) sice s Goethem uznává, že „in der ‚Tatsachen‘ steckt eben (...) ‚Theorie‘“. Zároveň ale předpokládá, že historik může (při splnění určitých metodických podmínek) nabýt „Wissen von bestimmten quellenmäßig erweislichen (...) ‚Tatsachen‘“ (vědomí o prameně vykazatelných „faktech“) – srov. M. WEBER, *Schriften zur Wissenschaftslehre*, s. 113–115.

3) MICHEL VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1978.

4) MILENA BARTLOVÁ, *Reprezentace*, in: *Kultura jako téma a problém dějepisectví*, s. 63–70, citováno ze s. 63; P. BURKE, *History and Social Theory*, s. 118–126; RICHARD VAN DÜLMEN, *Historická antropologie. Vývoj – problémy – úkoly*, Praha 2002; R. CHARTIER, *New Cultural History*, s. 193–205; M. KUČERA, *Kultura jako kategorie dialektické hermeneutiky. Skica k budoucímu možnému řešení problému*, s. 25–34; J. ŠTAIF, *Sociální a kulturní dějiny*, s. 44–45. Podle Simmela, když při historickém rozumění za „vnějšími procesy“, tj. za chováním lidí, předpokládáme „duševní pohnutky“, tj. intence aktérů, a právě tak když za výpověďmi o intencionalitě předpokládáme určité průběhy chování, vždy nutně konstruktivně „ucelujeme“, dotváříme náš obraz určitého děje či jiné entity z minulosti – G. SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, zejména s. 307–308.

5) ZDENĚK R. NEŠPOR, DUŠAN LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, Praha 2007, s. 7; M. HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 19–21.

6) Z. R. NEŠPOR, D. LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 46–68; ANTHONY GIDDENS, *Sociologie*, Praha 1999, s. 420–424; JOHANNES WEISS, *Das Eigenrecht der Religion und die Eigenart Max Webers*, in: Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, (edd.) Hartmut Lehmann, Jean Martin Ouédraogo, Göttingen 2003, s. 301–310, citováno ze s. 304, 307. Podle teorie „ekvivalent náboženství“ lze tvrdit, že například moderní nacionalismus (HAGEN SCHULZE, *Stát a národ v evropských dějinách*, Praha 2003, s. 155–159, 254), ale také třeba sport je v moderní společnosti úspěšný, neboť začal plnit tu hlouběji v podstatě sociálních vztahů založenou funkci, kterou doposud plnilo náboženství (Weiß ve výše citovaném článku na s. 304–305).

7) Z. R. NEŠPOR, D. LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 65–71; A. GIDDENS, *Sociologie*, s. 426–428, 440; J. WEISS, *Das Eigenrecht der Religion und die Eigenart Max Webers*; M. HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 20–21.

8) HUBERT KNOBLAUCH, *Religion, Identität und Transzendenz*, in: Handbuch der Kulturwissenschaften, díl 1, s. 349–363.

9) Jen heslovitě upomínám: ideálně-typické konstrukce subjektivně míněného smyslu jednajících osob; interpretace druhého řádu interpretací řádu prvního; metodický předpoklad určenosti subjektu diskurzem jako cesta jak se vyhnout transcendentálnímu zkoumání – srov. M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, s. 7–63, 135–171; C. GEERTZ, *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, s. 13–65; M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 203–225, 273.

10) IVO T. BUDIL, *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, Praha 1992, citováno ze s. 117–118, dále též s. 60–63, 117–153. K tomu srov. Z. R. NEŠPOR, D. LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 61–65; A. GIDDENS, *Sociologie*, s. 424, 421–422; R. KIECKHEFER, *Magie ve středověku*, Praha 2005, s. 24–33; J. MACEK, *Jagellonský věk v českých zemích (1471–1526)*, díl 4, s. 71. Otázkou však je, zda lze pozorovatelsky zevně odlišit „náboženský“ rituál od „magického“ rituálu.

11) A. GIDDENS, *Sociologie*, s. 414.

12) Zde srov. například: P. BURKE, *History and Social Theory*, s. 118–126; TÝŽ, *Variety kulturních dějin*, s. 215.

13) J. ŠUBRT (ed.), *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*, s. 5.

14) V. KRUSE, „Geschichts – und Sozialphilosophie“ oder „Wirklichkeitswissenschaft“?, s. 27–30, 112, 114–115; KARL MANNHEIM, *Strukturen des Denkens*, Frankfurt am Main 1980, s. 113–134.

15) V. KRUSE, „Geschichts – und Sozialphilosophie“ oder „Wirklichkeitswissenschaft“?, s. 115.

16) K. MANNHEIM, *Strukturen des Denkens*, s. 132.

17) A. GIDDENS, *Sociologie*, s. 422–424.

18) Kromě odkazu na předcházející kapitoly srov.: M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 16; TÝŽ, *Slova a věci*, s. 44–45; R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 115–135; TÝŽ, *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices*, s. 54; V. KRUSE, „Geschichts und Sozialphilosophie“ oder „Wirklichkeitswissenschaft“?, s. 122–125; CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 288–289, 349–356,

389–391; P. RICOEUR, *Čas a vyprávění*, díl 1, s. 254–255, 268–269, 275–276; PETER SCHÖTTLER, *Histoire totale*, in: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, s. 142–144; Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, s. 94–99; M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, s. 11.

19) R. CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, s. 250–251; R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, s. 204–207; V. KRUSE, „Geschichts- und Sozialphilosophie“ oder „Wirklichkeitswissenschaft“?, s. 164–203; Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, s. 70–71; JAN HORSKÝ, *Poznámky ke vztahu historických věd a sociologie*, in: Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů, s. 525–548, zejména s. 530–536.

20) JÜRGEN KOCKA, *Gegenstandsbezogene Theorien in der Geschichtswissenschaft: Schwierigkeiten und Ergebnisse der Diskussion*, in: Theorien in der Praxis des Historikers, (ed.) Jürgen Kocka, Göttingen 1977 (Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Sonderheft 3), s. 178–188, citováno ze s. 178–181, 184–185. Kocka vymezuje teorie v historických vědách následovně: Jsou to „explicitní a koherentní systémy pojmů a kategorií, které mají sloužit k identifikaci, rozkrytí a vysvětlení určitých historických předmětů (objektů), které mají být zkoumány“. Jde o systémy pojmů a kategorií, „které nejsou dány přímo prameny a nemohou být z nich vyvozeny“ (s. 178).

21) H. MEDICK, „Misionare in Ruderboot?“, s. 48–84, zejména s. 59–61; ROGER CHARTIER, DANIEL ROCHE, *Sociale (histoire)*, in: La Nouvelle Histoire, s. 515–521.

22) NIKLAS LUHMANN, *Sociální systémy. Nárys obecné teorie*, Brno 2006; IVAN MUCHA, *Autopoiesis*, in: Velký sociologický slovník, díl 1, s. 116; IVAN MUCHA, *Niklas Luhmann: Systémová teorie a evoluce*, in: Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů, s. 360–369, zejména s. 365–368.

23) Srov. například: ZDENĚK R. NEŠPOR, *Dvojitá tradice české sociologie náboženství*, Sociologický časopis 40/2004, s. 447–468; TÝŽ, *Česká sociologie náboženství v letech 1948–1989*, Sociologický časopis 43/2007, s. 675–698; TÝŽ, *Studium českých náboženských dějin v období dominance Gollovy školy*, in: Jaroslav Goll a jeho žáci, České Budějovice 2005, s. 553–589; JAN HORSKÝ, ZDENĚK R. NEŠPOR, *Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století*, ČČH 103/2005, s. 43–86.

24) M. HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*; TÝŽ (ed.), *Spor o smysl českých dějin*, díl 2: 1938–1989; TÝŽ, *Dějiny a smysl*. K některým otázkám se podrobněji vyslovuji ve studii: „Smysl dějin“ – „národ“ – a priori. Možná past diskurzivních a myšlenkových stereotypů?, s. 75–94.

25) JULIUS GLÜCKLICH, *Nové názory o vývoji křesťanských církví a skupin*, ČČH 20/1914, s. 188–199, 297–329, 379–386; E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*; JAROSLAV WERSTADT, *Rozhled po filozofii českých dějin*, in: M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, s. 777–809; JAN HORSKÝ (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*, Ústí nad Labem 1999.

26) Kromě svrchu citovaných prací Havelkových dále srov. ZDENĚK BENEŠ,

*Pekařova periodizace českých dějin*, in: Z Českého ráje a Podkrkonoší, Supplementum 1, Semily 1994, s. 13–22; TÝŽ, *Pojmy jako předmět historiografického studia*. (Příklad: Gollova historická škola a její zakladatel), ČČH 93/1995, s. 359–395; TOMÁŠ HERMANN, *Emanuel Rádl a české dějepísectví. Kritika českého dějepísectví ve sporu o smysl českých dějin*, Praha 2002; J. HORSKÝ, E. PAVLÍKOVÁ, *Pojmoslovný aparát českého dějepísectví mezi „francouzským“ a „německým“ stylem dějzpytného myšlení*, s. 205–225; J. HORSKÝ, „Smysl dějin“ – „národ“ – a priori.

27) Z. R. NEŠPOR, D. LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 52–54; ÉMILE DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*, Praha 2002.

28) Z. R. NEŠPOR, D. LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 55.

29) Z. R. NEŠPOR, D. LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 53; ÉMILE DURKHEIM, *Společenská dělba práce*, Brno 2004.

30) RENÉ RÉMOND, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003.

31) JAROSLAV BIDLO, *Jednota bratrská v prvním vyhnanství*, díl 1: 1548–1561, Praha 1900; TÝŽ, *Jednota bratrská v prvním vyhnanství*, díl 2: 1561–1572, Praha 1903; TÝŽ, *Jednota bratrská v prvním vyhnanství*, díl 3: 1572–1586, Praha 1909; TÝŽ, *Jednota bratrská v prvním vyhnanství*, díl 4: 1587–1595, Praha 1932; JAN HANÁK, *Bratři a starší z Hory lilecké*, ČMM 52/1928, s. 39–124, 277–348; ČČM 53/1929, s. 1–44; FERDINAND HREJSA, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912; TÝŽ, *Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou*, ČČH 44/1938, s. 296–327; FRANTIŠEK HRUBÝ, *Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou*, ČČH 40/1934, s. 265–309; 41/1935, s. 1–40, 237–258; TÝŽ, *Luterství a novotraktivismus v českých zemích v 16. a 17. století*, ČČH 45/1939, s. 33–44; JOSEF MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001; OTAKAR ODLOŽILÍK, *Jednota bratří Habrovanských*, ČČH 29/1923, s. 1–70, 301–357; JAROSLAV PÁNEK, *Moravští novokřtěníci (Společenské a politické postavení předbělohorských heretiků, sociálních reformátorů a pacifistů)*, ČČH 92/1994, s. 242–256.

32) J. MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, zejména s. 39–40, 386–388, 405–406, 411. Zmínku zasluhuje, že Mackovo připodobnění Prokopa Ryšavého Johnu Lockovi má svoji obdobu v sociálně-filozofickém či politiko-filozofickém českém myšlení kupříkladu u Boženy Komárkové. Ta upozorňuje na odlišnost anglosaského a francouzského pojetí demokracie a soudí, že v české reformaci lze spatřovat prvky (důraz na svobodu individuálního svědomí, právně stvrzený vývoj „naší kultury“ k anglosaskému modelu. Rekatolizace a obrození však vedly k modelu francouzskému – B. KOMÁRKOVÁ, *Česká otázka v průběhu století (tři poznámky)*, s. 482–508, zejména s. 495–497. Komárková zde uvažuje podobně jako Ernst Troeltsch. Ten vidí „spřízněnost volbou“ mezi moderní „politickou demokracií“ a radikálním kalvinistickým vnitrocírkevním puritanismem a pietismem. Ten důrazem na svobodnou volbu příslušnosti k církvi/sektě vede k „individualisticko-demokratické myšlence“, jež z náboženské oblasti přechází – pro anglosaský model demokracie a občanské společnosti produktivně – do oblasti politické – E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*,

s. 733–734, 912–914. Troeltsch ostatně považuje kalvinismus za konfesijní proud, jenž na rozdíl od katolicismu a luterství nemá vnitřní problém s přijetím moderní demokracie – E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, s. 9–63. Obdobně i René Rémond spatřuje v kalvinismu (díky jeho presbyterianismu) jiný vztah k demokracii a občanské společnosti než má (s ohledem na episkopální princip) katolictví, anglikanismus a luterství – R. RÉMOND, *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 32–33. Podobně jako Komárková se v české politické a sociální filozofii klonil k Troeltschovu pojetí významu reformace (a přenášel je na význam české reformace pro české dějiny) Emanuel Rádl. Stejně jako Komárková ani on však na Troeltsche explicitně neodkazuje – EMANUEL RÁDL, *Válka Čechů s Němci*, Praha 1993, s. 114–162.

33) P. HORSKÁ, E. MAUR, J. MUSIL, *Zrod velkoměsta. Urbanizace českých zemí a Evropa*, zejména s. 7–53.

34) R. VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, s. 16–61; JAN HORSKÝ, DANA ŠTEFANOVÁ, *Rekatolizace a rodinné, sociální a kulturní životní světy (panství Frydlant – sonda do Soupisu podle víry z roku 1651)*, in: Rekatolizace v českých zemích, Pardubice 1995, s. 131–144; F. HREJSA, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*, s. 36, 463–492; TÝŽ, *Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou*, s. 313; F. HRUBÝ, *Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou*, s. 306; KAMIL KROFTA, *Dějiny selského stavu*, Praha 1949, s. 87–286; J. MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, s. 388; ZDENĚK R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 405–407; ALICE VELKOVÁ, *Skladba obyvatelstva podle náboženství na tzv. státních statcích roku 1802*, Historická demografie 29/2005, s. 109–137.

35) PETER LASLETT, *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*, Wien-Köln-Graz 1988, s. 11–34, 103–148.

36) F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 2: *Kořeny české reformace*, s. 15.

37) Typologii šlechty podal JOSEF MACEK, *Jagellonský věk v českých zemích (1471–1526)*, díl 2: *Šlechta*, Praha 1994, s. 209–221. Citováno z J. MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, s. 17, 22. Mackův výklad je problematický. Snaží se podat právě to, co by Zdeněk Vašíček označil jako „obraz“ celé situace stran zbožnosti jagellonské doby. Výsledný obraz je však zčásti ambivalentní. To může na jedné straně korespondovat se skutečným stavem věcí (společnost či kultura nebyla homogenně prostoupena křesťanskou vírou a zbožností), na druhé straně to však může souviset i s Mackovou metodou a výchozími předpoklady. Můžeme si kupříkladu povšimnout, že při vymezování „praktické racionality“ vlastně implicitně předpokládá, že existuje určitá na kultuře nezávislá (nadkulturní) lidská zkušenost, a že tudíž ona „praktická racionalita“ není kulturně relativní. Tím by se však lišil jak kupříkladu od pohledu na racionalitu a její typy u Maxe Webera, tak od většiny dnešní antropologicky laděné literatury, která by vycházela z toho, že zkušenost není možná vně kultury, protože kultura je právě nástrojem osvojení si světa.

38) J. PETRÁŇ, L. PETRÁŇOVÁ, *Každodennost tradiční kultury*, in: Josef Petráň a kol., *Dějiny hmotné kultury*, díl 2/1, s. 53–68.

39) P. BURKE, *Variety kulturních dějin*, s. 195, 216; H. KNOBLAUCH, *Religion*,

*Identität und Transzendenz*, s. 360; E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Überwindung*, s. 52–54.

40) N. ELIAS, *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie*, díl 1: *Proměny chování světských horních vrstev*, Praha 2006; *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie*, díl 2: *Proměny společnosti. Násim teorie civilizace*, Praha 2007; J. ŠUBRT, *Civilizační teorie Norberta Eliase*, Praha 1996; R. VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, s. 62–102, 194–235, 361–371. Ve francouzském prostředí jsou vedle Eliasových teorií (R. CHARTIER, *On the Edge of the Cliff*, s. 107–144) v tomto smyslu vlivné i názory Roberta Muchembleda – k nim D. TINKOVÁ, „*Represe lidové kultury“ a „antropologie moci“*, s. 109–124.

41) F. FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*, s. 11–48.

42) THOMAS KAUFMANN, *Dreissigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtlicher Studie zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998, s. 7, 145.

43) EVA MIROŠOVSKÁ, *Příspěvek ke studiu náboženských poměrů na ledečském panství*, Lidé města 10(1)/2008, s. 90–109.

44) ANNA OHLIDAL, „*Konfessionalisierung*“: *Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?*, Acta Comeniana 15–16/2002, s. 327–342.

45) JACQUES LE GOFF, *Král*, in: *Encyklopedie středověku*, (edd.) Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, Praha 2002, s. 305–320; H. SCHULZE, *Stát a národ v evropských dějinách*, s. 10; DUŠAN TŘEŠTÍK, *K sociální struktuře přemyslovských Čech*, ČSČH 19/1971, s. 537–567; M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie*, s. 25–30.

46) RICHARD VAN DÜLMEN, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, Frankfurt am Main 1987; FRANTIŠEK KUTNAR, *Sociálně myšlenková tvářnost obrozeneckého lidu*, Praha 1948, s. 165–206; AMEDEO MOLNÁR, *Na rozhraní věků. Cesty evropské reformace*, Praha 1985, s. 224–239, 340–345; Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 436–437, 440, 446; VÍT VLNAS, *Novokřtěnci v Münsteru*, Praha 2002.

47) ROBERT KALIVODA, *Husitská ideologie*, Praha 1961; MARKÉTA MACHOVCOVÁ, MILAN MACHOVEC, *Utopie blouznivců a sektářů*, Praha 1960.

48) Připomínám jen tezi, že „mají prameny sice právo veta, ale samy se k němu nevslovují. To, co dělá dějiny dějinami, není samo z pramenů odvoditelné, argumentuje, je zapotřebí teorie možných dějin, abychom vůbec přivedli prameny k řeči.“ – R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, s. 204–207; Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, s. 11, 63, 85, 94–95.

49) Popřípadě i naopak můžeme chtít situaci, která není v pramenech jako náboženská pojmenována, interpretovat jako náboženskou či kvazi-náboženskou.

50) J. KOCKA, *Sozialgeschichte, Begriff – Entwicklung – Probleme*, s. 9–47.

51) J. HORSKÝ (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*, s. 317–347; ZDENĚK R. NEŠPOR, *Socioekonomické faktory náboženského vývoje podle českých předmarxistických sociologů a filozofů náboženství*, in: *Kulturní a sociální*

skutečnost v dějezpntném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy, s. 348–357.

52) ROBERT KALIVODA, *K povaze praxeologického myšlení J. A. Komenského*, *Studia Comeniana et Historica* 15(29)/1985, s. 55–60, citováno ze s. 55.

53) ANTONÍN REZEK, *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy*, díl 1, Praha 1887, s. 53, 133; JOSEF MACEK, *Tyrolská selská válka a Michael Gaismair*, Praha 1961, s. 245–258; IVO KOŘÁN, „*Opočenská rebelie*“ z roku 1732, *Práce muzea v Hradci Králové* 13/1970, s. 98–134; EDUARD MAUR, *K programu lidových hnutí v Čechách a na Moravě roku 1525*, ČSČH 24/1976, s. 205–243; PETR ŠORM, *Tajní nekatolíci ve východních Čechách (Opočensko a Dymokursko)*, in: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 165–182.

54) V tom je třeba dát Pekařovi za pravdu. Porovnání s programy německé selské války 1525 ukazuje, že v tábořských textech skutečně takřka absentuje světská tematika právě tak jako i vědomí o potřebě lidské reformní aktivity.

55) JOSEF PEKAŘ, *Žižka a jeho doba*, Praha 1992, s. 177–198, citováno ze s. 177, 182, 186, 189.

56) E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 401–410, citováno ze s. 404, 975–977.

57) JAN SLAVÍK, *Husitská revoluce. Studie historicko-sociologická*, Praha 1934, zejména s. 38–39 (citát), 38–49, 98. Srov. JAROSLAV BOUČEK, *Jan Slavík. Příběh zakázaného historika*, Jinočany 2002.

58) ALEXANDER PATSCHOVSKY, *Revolučnost husitské revoluce*, ČČH 99/2001, s. 231–252.

59) JIŘÍ KEJŘ, *Husité*, Praha 1984, s. 46–47, citát v textu následujícím je ze s. 48.

60) JAROSLAV GOLL, *Chelčický a Jednota v XV. století*, Praha 1916, s. 26–31; KAMIL KROFTA, *Listy z náboženských dějin českých*, Praha 1936, s. 205–221.

61) E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, s. 28–29.

62) F. ŠMAHEL (a kol.), *Dějiny Tábora*, díl 1/1: *Do roku 1421*, s. 153, 156, 158.

63) K. KROFTA, *Listy z náboženských dějin českých*, s. 12–25; JOSEF MACEK, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, Praha 1952; BEDŘICH MENDL, *Sociální krise a zápasy ve městech čtrnáctého věku*, Praha 1926; EDUARD MAUR, *Příspěvek historického demografa k objasnění počátků lidového kacířství na Táborsku*, *Husitský Tábor* 4/1981, s. 101–106; TÝŽ, *Příspěvek k demografické problematice předhusitských Čech (1346–1419)*, AUC, *Philosophica et historica* 1, *Studia historica* 34/1989, s. 7–72; F. ŠMAHEL (a kol.), *Dějiny Tábora*, díl 1/1, s. 143–186; TÝŽ, *Husitská revoluce*, díl 1: *Doba vymknutá z kloubů*, s. 71–188.

64) A. GIDDENS, *Sociologie*, s. 422.

65) M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, s. 137–138.

66) JIŘÍ KROUPA, *Alchymie štěstí. Pozdní osvětenství a moravská společnost 1770–1810*, Brno 2006, s. 81–108.

67) H. SCHULZE, *Stát a národ v evropských dějinách*, s. 254–264.



68) M. HROCH, *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*, s. 49–52.

69) MARTIN C. PUTNA, *Religiozita v 19. století: zbožnost nezbožných*, in: Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století, (edd.) Zdeněk Hojda, Roman Pahl, Praha 2003, s. 9–16, citováno ze s. 9.

70) KRISTINA KAISEROVÁ, *Konfesiční myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*, Úvaly u Prahy 2003.

71) ZDENEK HOJDA, *Pomník – svatyně národa*, in: Sacrum et profanum, s. 45–64.

72) M. HAVELKA, *Dějiny a smysl*, s. 9.

73) J. WEISS, *Das Eigenrecht der Religion und die Eigenart Max Webers*, s. 307.

74) M. HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 72–75.

75) J. HANÁK, *Bratři a starší z Hory lilecké*; F. HREJSA, *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*, s. 244–245, 313–315; O. ODLOŽILÍK, *Jednota bratří Habrovan- ských*.

76) Tím ani neříkám, že je to chyba, ani nechci klást Weberovo pojetí odkouzlení světa jako dogma. Chci pouze upozornit na určitou odlišnost mezi Weberovou teorií procesu odkouzlení světa a způsobem, jímž s tímto pojmem pracuje Daniela Tinková.

77) D. TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, s. 224.

78) M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, s. 62, 178.

79) D. TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, s. 224.

80) M. WEBER, *Sociologie náboženství*, s. 265–307.

81) D. TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, s. 213.

82) RAINER DÖBERT, *Max Webers Handlungstheorie und die Ebenen des Rationalitätskomplexes*, in: Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung, (ed.) Johannes Weiß, Frankfurt am Main 1989, s. 210–249; M. WEBER, *Methodologie, sociologie a politika*, s. 154–171.

83) Například ve smyslu jejího vymezení JÜRGENA HABERMASE, *Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*, Praha 2000.

84) K. EDER, *Kulturelle Evolution und Epochenschwellen – Richtungsbestimmungen und Periodisierungen kultureller Entwicklungen*, s. 416–430, zejména s. 424–425. Daniela Tinková uvádí některé příklady z doby restaurace, které by mohly být považovány za doklady snah o „znovuzačarování“ právního diskurzu. V tomto směru instruktivní ukázkou mohou být debaty ve Francii roku 1825 stran úsilí znovu ustanovit trestný čin „svatokrádeže“ – D. TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlení světa*, s. 221–224). Tehdejší spory mimo jiné ukazují, že však nelze snahu o navrácení „magických prvků“ do právního diskurzu ztotožňovat se „znovuzačarováním“ celé kultury či dobového obrazu světa. V tom by se pojetí Tinkové v zásadě shodovalo s úvahami Ulrike Gleixner. Ta upozorňuje, že je pro 18. a 19. století nutné odlišovat paralelní či až protichůdné procesy sekularizace a rechristianizace či spiritualizace – U. GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, s. 393. Spiritualizace v pojetí Gleixnerové se zčásti překrývá s „interiorizací víry“, o které píše Tinková.

85) D. TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, s. 369.

86) ULRICH IM HOF, *Evropa a osvícenství*, Praha 2001, s. 34–46, 142–153, 165–172.

87) EDUARD WINTER, *Josefismus a jeho dějiny. Příspěvek k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1840*, Praha 1945.

88) Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 334–335, 340, 361–362.

89) J. BIDLO, *Jednota bratrská v prvním vyhnání*, díl 2, s. 35.

90) R. VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, s. 16–102.

91) F. KUTNAR, *Sociálně myšlenková tvárnost*, s. 160–187.

92) Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004.

93) Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 431–445, 448–449, 459–460, 483–485, 582–587, 593–598.

94) Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 593, 597–598.

95) M. FOUCAULT, *Slova a věci*, s. 44–45.

96) J. MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, s. 314; JINDŘICH HALAMA, *Sociální učení českých Bratří 1464–1618*, Brno 2003.

97) M. HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin*, díl 2, s. 39.

98) ZDENEK V. DAVID, *Národní obrození jako převtělení Zlatého věku*, ČČH 99/2001, s. 486–518, citováno ze s. 401.

99) JAN KUČERA, *Příspěvek k problémům lidového náboženství v Čechách v 17. a 18. století*, Sborník historický 23/1976, s. 5–33; MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století*, AUC – HUCP 33/1992, 1–2, s. 51–80; TÁŽ, *Knihy a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, s. 61–87. IVO KOŘÁN, *Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století*, ČČH 96/1998, s. 72–100; ZDENEK R. NEŠPOR, „Vzduch k Bohu dychtící“. *Rozprava o (300) nepísňových lidových náboženských rukopisech z 18.–19. století*, Český lid 94/2007, s. 225–256; EVA NOVOTNÁ, *Tajní nekatolíci v 18. století na Krucebursku*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, s. 125–147; ANNA TŮMOVÁ, *Příspěvek ke studiu tajného nekatolictví v 18. století na panství Nové Město na Moravě*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, s. 148–164.

100) E. TROELTSCH, *Die Sozialleben der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 965–986; TYŽ, *Z dějin evropského ducha*, s. 16–19, 53–63; A. GIDDENS, *Sociologie*, s. 425–427.

101) Z. R. NEŠPOR, *Pojem „církev“ a „sekta“ v českém předmarxistickém dějepísectví*, s. 204–247.

102) Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve?*

103) J. GOLL, *Chelčický a Jednota v XV. století*, s. 230–231; J. MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, s. 13–40, 286–354; J. HALAMA, *Sociální učení českých Bratří 1464–1618*.

104) AMEDEO MOLNÁR, *Valdénští. Evropský rozměr jejich vzdoru*, Praha 1991, s. 63–71.

105) A. REZEK, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání*

telerančního patentu až na naše časy, s. 3–17, 54–56; RUDOLF HOLINKA, *Sektářství v Čechách před revolucí husitskou*, Bratislava 1929.

106) M. WEBER, *Sociologie náboženství*, s. 292–307.

107) J. GOLL, *Chelčický a Jednota v XV. století*, s. 165–169.

108) Srov. F. HREJSA, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*, s. 313–315, 394–395, 397–398, 401–403, 563–568; A. MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 300–357.

109) JAROSLAV ČECHURA, *Domínium Smiřických – protokapitalistický podnikatelský velkostatek předbělohorských Čech*, ČČH 90/1992, s. 508–536.

110) JAROSLAV PÁNEK, *Nástup rekatolizace ve střední Evropě*, in: *Rekatolizace v českých zemích*, s. 3–15.

111) MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *Symbolický rozměr pouti do Staré Boleslavi*, ČČH 95/1997, s. 585–620.

112) IVANA ČORNEJOVÁ, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Praha 1995.

113) MILOŠ SLÁDEK, *Vieriův Kristuslav a pobělohorská rekatolizace Čech*, *Literární archiv* 27/1994, s. 229–246; TÝŽ, *Zázračná uzdravení a dobrotitivá „vzhlédnutí“ v literatuře českého baroka*, *Literární archiv* 27/1994, s. 247–257; V. VLNAS, *Barokní člověk a barokní světec*, s. 385–396; TÝŽ, *Jan Nepomucký, česká legenda*, Praha 1993.

114) JIŘÍ MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000.

115) JAN ROYT, *Česká fides. Víra, zbožnost a církev. Barokní pietas*, in: *Sláva barokní Čechie. Umění, kultura a společnost 17. a 18. století*, (ed.) Vít Vlnas, Praha 2001, s. 15–21 + katalog 22–62.

116) K. KROFTA, *Listy z náboženských dějin českých*, s. 264–265.

117) J. BIDLO, *Jednota bratrská v prvním vyhnání*, díl 2, s. III.

118) F. HRUBÝ, *Luterství a novotrakvismus v českých zemích v 16. a 17. století*, s. 32.

119) JIŘÍ KEJŘ, *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*, Ústí nad Labem 1999, s. 49.

120) A. MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, s. 312–317.

121) NOEMI REJCHRTOVÁ, *Komenský – představitel českého specifika evropské reformace?*, ČČH 90/1992, s. 335–342.

122) Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 334–340.

123) Zde užito v sémiotickém smyslu: „Reprezentace je proces (a jeho výsledek), jímž se zastupuje nějaká skutečnost ve formálním aparátu lidské komunikace a vnímání; rozumí se, že tím dochází k určité redukci či jiné proměně výchozí skutečnosti.“ – M. BARTLOVÁ, *Reprezentace*, s. 63. O „reprezentacích“ se mluví přitom jak ve smyslu logicko-metodologického pojetí kultury, tj. ve smyslu historikových reprezentací určitých prvků minulé skutečnosti, tak ve smyslu ontickém, ve smyslu „materiální kultury“, tj. ve smyslu reprezentací, jejichž prostřednictvím se ke skutečnosti vztahovali dějinní aktéři. Historikovi jde o porozumění obsahům těchto aktérských reprezentací. Badatelské úsilí pokročit od znakové roviny historických pramenů k symbolickým reprezentacím aktérů se však nemůže řídit nějakým jednoznačným pravidlem. I když s Rogerem Chartierem řekneme, že symbol je znak, který zahrnuje vztah reprezentace, a i když budeme trvat na tom, že by historik měl pro jednotlivé studované symboly nějak pramenně prokazovat přítomnost (vědomí, znalosti) tohoto „vztahu reprezenta-

ce“ ve studované kultuře, resp. v jejím segmentu či vrstvě, nezbaví nás to nutnosti interpretovat – R. CHARTIER, *Text, Symbols, and Frenchness*, s. 682–695, citováno ze s. 688. Interpretace se však neobejde bez zavádění předpokladů. Předně je předpokladem to, že za „znakem“ je „reprezentace“. Dále pak, i když se budeme snažit co nejvíce přiblížit konkrétnímu aktérovi či autorovi určitého textu, přece musíme předpokládat homogenitu určitého, námi konstruovaného sémantického či sémiotického pole (pojednáno je o tom více ve 2. a 4. kapitole).

124) PETER L. BERGER, THOMAS LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 1970; NIKLAS LUHMANN, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977; R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, s. 349–350.

125) ALFRED WEBER, *Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins*, München 1953, s. 42–45.

126) N. ELIAS, *O procesu civilizace*, díl 2, s. 237–336.

127) F. FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion*, s. 47.

128) F. FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion*, s. 14–15. K tomu snad jen dodejme, že by bylo lepší mluvit o pramenně kontrolované skladebné konstrukci „životního světa“. Pojem „životního světa“ je tak vlastně u Fätkenheuera jakousi mikrohistorickou paralelou pojmu „totality“ v tom významu, s jakým s ním, jak svrchu řečeno, pracuje kupříkladu Kruse. Je tak nutné být stejně obezřetný, jako když pracujeme s představou „celku“ v rámci *histoire totale*, a uvědomit si, že se tudíž na „životní svět“ vztahuje to, co říká Zdeněk Vašíček o „obrazu“ určité „situace“.

129) F. FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion*, s. 17.

130) THOMAS WINKELBAUER, *Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století*, ČČH 98/2000, s. 476–540.

131) Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 386, 402–408.

132) U. GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum*, s. 141–145, 208, 394–396.

133) EDITA ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*, Praha 1999; MARKÉTA KRÍŽOVÁ, *Vyprávění otců a dědů. Obnovená Jednota bratrská ve světle ochranných pramenů*, in: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, s. 310–328.

134) HANS ERICH BÖDEKER, GERALD CHAIX, PATRICE VEIT (edd.), *Le livre religieux et ses pratiques. Étude sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne – Der Umgang mit dem religiösen Buch, Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit*, Göttingen 1991.

135) M.-E. DUCREUX, *Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století*; TÁŽ, *Knihy a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*; I. KOŘÁN, *Židovská sekta na Bydžovsku*.

136) Krom již svrchu citovaných prací Miloše Sládka srov. MILOŠ SLÁDEK (ed.), *Svět je podvodný verbír aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvých dvou třetin 18. století*, Praha 2005.

## 6. MOŽNOSTI HISTORICKO-ANTROPOLOGICKÉ A KULTURNĚ-DĚJINNÉ INTERPRETACE ČESKÉHO TAJNĚHO A TOLERANČNÍHO NEKATOLICTVÍ 18. STOLETÍ

1) SUSANNA BURGHARTZ, *Historische Anthropologie/Mikrogeschichte*, s. 206–218; G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 156–278; R. VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, s. 372–401; R. HABERMAS, N. MINKMAR (edd.), *Das Schweim des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historische Anthropologie*, s. 7–19; J. HORSKÝ, Z. R. NEŠPOR, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie*, s. 61–81; R. CHARTIER, *New Cultural History*, s. 193–205; M. NODL, *Mikrohistorie a historická antropologie*, s. 237–252.

2) E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 733–737, 773–789, 827–831. Troeltsch to konstatuje zejména pro anglický a nizozemský vnitrocírkevní puritanismus a pietismus.

3) Její násilně administrativní ráz nebyl ani ve středoevropském prostoru samozřejmostí – k tomu srov. J. PÁNEK, *Nástup rekatolizace ve střední Evropě*, s. 3–15.

4) Konfesionalizace je chápána někdy jako úsilí církvi, aby veškerý život laiků byl prostoupen nejen náboženskými, nýbrž přímo konfesijně specifickými postojí. Chronologicky bývá vymezována lety 1525–1648. V některých rysech splývá s procesy disciplinace či zcírkevnění života. Debaty o konfesionalizaci shrnují nejnověji: A. OHLIDAL, „Konfesionalisierung“ *Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?*, s. 327–342; F. FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*, s. 11–48. O procesu „zcírkevnění“ srov. například R. VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, s. 16–61, 194–235.

5) TRUTZ RENDTORFF, *Christentum*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, díl 1, s. 772–814; ONDŘEJ MACEK, *Doctrina et pietas. Předpoklady ke studiu teologického profilu českých a moravských evangelických farářů rané doby toleranční*, in: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, s. 382–411.

6) Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, s. 467–606.

7) Je zde rozdíl mezi právními představami zeměpanské moci a vrchností, mezi zněním právních norem a soudní praxí, rozdíl v politice jednotlivých vrchností k nekatolíkům, tolerovaným evangelíkům či tolerančním sektářům (srov. níže citované práce Zdeňka R. Nešpora). Je rozdíl mezi právem a kulturou atd.

8) MARKÉTA SELIGOVÁ, *Kontakty hornopolických poddaných s luteránstvím (Příspěvek ke studiu nekatolictví v severních Čechách v 1. polovině 18. století)*, *Lidé města 17(3)/2005*, s. 63–81; TÁŽ, *Luteránský element v životním běhu hornopolických poddaných*, in: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, s. 310–328.

9) JIŘÍ WOLF, *Katolické misie u luteránů ve východní části Krušných hor mezi léty 1660–1730*, in: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a nábožen-*

skou tolerancí, s. 220–232; EVA KALIVODOVÁ, *Odlesk rezistencí aneb bipolarita protireformačních politik mezi Českým královstvím a Francií*, in: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, s. 233–253.

10) Srov. například J. HORSKÝ, D. ŠTEFANOVÁ, *Rekatolizace a rodinné, sociální a kulturní životní světy (panství Frydlant – sonda do Soupisu podle víry z roku 1651)*, s. 131–144.

11) FERDINAND HREJSA, *Čeští kacíři dvacet let před tolerancí*, *Reformační sborník 1/1921*, s. 80–192; I. KOŘÁN, „Opočenská rebelie“ z roku 1732, s. 98–134; JAN KUČERA, *Příspěvek k problémům lidového náboženství v Čechách v 17. a 18. století*, *Sborník historický 23/1976*, s. 5–33; I. KOŘÁN, *Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století*, *ČČH 96/1998*, s. 72–100; M.-E. DUCREUX, *Knihy a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, s. 61–87. Novějšími studiiemi míním zejména příspěvky z nedávné konference, jež jsou publikovány ve sborníku: Z. R. NEŠPOR (ed.), *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, s. 12–18, 84–111; MILAN ŘEZNÍČEK, *Možnosti využití fondů vikariátních úřadů v bádání o nekatolických doby předtoleranční a toleranční (na příkladu fondu Vikariátní úřad Nymburk)*, s. 19–25; PETR ŠORM, *Tajní nekatolíci ve východních Čechách (Opočensko a Dymokursko)*, s. 165–182; LENKA MARTÍNKOVÁ, *Agenda pravitas haereticorum z jihovýchodních Čech jako pramen pro studium tajného nekatolictví v 18. století*, s. 32–50; JAN KILIÁN, *Mělník pobělohorskou baštou katolicismu? Odchylky, přestupky, výstřelky*, s. 112–124; EVA NOVOTNÁ, *Tajní nekatolíci v 18. století na Krucembursku*, s. 125–147; MILAN NOVOTNÝ, *Reversy navrátilců do církve. Nekatolíci ve farnosti České Heřmanice v sedmdesátých letech 18. století*, s. 183–190; JANA OPPELTOVÁ, VĚRA SLAVÍKOVÁ, *Postavení a role katolického faráře v malém světě nábožensky rozdělené obce. Farnost Horní Sloupnice a její duchovní správci*, s. 267–285.

12) Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 385, 437, 454, 483, 522–527, 534–538. V toleranční době přistupuje ještě „třetí strana“ sporů, tj. toleranční sektáři či „blouznivci“.

13) Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 402–408.

14) ALICE VELKOVÁ, *Skladba obyvatelstva podle náboženství na tzv. státních státních roku 1802*, *Historická demografie 29/2005*, s. 109–137.

15) JOSEF VÍTĚZSLAV ŠIMÁK (ed.), *Několik dokladů k bouři opočenské r. 1732*, *VČA 26/1917*, s. 67–70; Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 386.

16) Srov. například MARKÉTA KRÍŽOVÁ, *Building a new identity: the first decades of existence of the Moravian Church*, in: *Menschen – Handlungen – Strukturen. Historisch-anthropologische Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften*, s. 407–422; E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*, s. 9–257.

17) JOSEF VÍTĚZSLAV ŠIMÁK, *Tři stati Antonína Rezka o českých blouznivcích*, *ČČH 24/1918*, s. 120–164; Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 436–437. Specifická Grillova eschatologie, spojená s učením o svátosti Ducha svatého, představované panovníckým pomazáním, by mohla sloužit jako argument pro ty, kteří v lidové kultuře i v 18. století nalézají prvky středověkého vidění světa. Panovnícké pomazání by k nim zajisté náleželo – srov. MARC BLOCH, *Králové*

*divotvárci. Studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*, Praha 2004, s. 37–91.

18) Ze studií přinášejících argumenty proti interpretaci vystoupení tolerančních sektářů jako projevu venkovské chudiny srov například: MILADA MALÁ-ZAJÍCOVÁ, *Otázka sociálního postavení nekatolíků v rámci obce na panství litomyšlském*, in: Kulturní a sociální skutečnost v dějepytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy, s. 358–385. Netvrdím však, že některá raně novověká náboženská hnutí zároveň i ráz hnutí v moderním slova smyslu sociálních, příkladem budiž rok 1525 – EDUARD MAUR, *K programu lidových hnutí v Čechách a na Moravě roku 1525*, ČSČH 24/1976, s. 205–243.

19) Srov.: NIKOLA LANGREITER, MARGARETH LANZINGER, *Kontinuität im Wandel – Wandel in der Kontinuität*, in: *Kontinuität – Wandel. Kulturwissenschaftliche Versuche über ein schwierige Verhältnis*, (edd.) Nikola Langreiter, Margareth Lanzinger, Wien 2003, s. 11–26, zejména s. 18. „Kontinuitou“ zde míní Langreiter a Lanzinger přetrvávání (ve smyslu *longue durée*), nikoli kontinuitu v tom smyslu, jak jsme o ní zatím v této práci hlavně uvažovali a jak ji jako jeden z předpokladů klasického historického myšlení kritizuje Michel Foucault a s ním i Roger Chartier. „Procesualitu“ i relativní „stálost“ kultury zde užívám jako ideálně-typických nástrojů uchopení problematiky. V tomto smyslu se Cassirera dovolávám, aniž bych jeho ideu procesu ducha chtěl využít jinak než jako „desubstancioanlizovanou“ inspiraci.

20) E. CASSIRER, *Filozofie symbolických forem*, s. 279–297; M. WEBER, *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*, s. 246.

21) Výklad o měkké povaze teorií historických věd podává CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 340–435. Weberova teorie „odkouzení“ a značnou měrou i Cassirerův výklad vývoje symbolických forem od jejich magické k čistě symbolické povaze vyhovuje zároveň jak stanovisku například německých Historische Sozialwissenschaften (například Paul Nolte), že teorie sociálně a kulturně dějinných procesů nelze vykazovat na konkrétních událostech v jejich aktérské intencionalitě, tak i pohledu školy Alltagsgeschichte a historické antropologie (v podání Hanse Medicka). Podrobněji o tom mluvím v předcházejících kapi-tolách.

22) K. EDER, *Kulturelle Evolution und Epochenschwellen – Richtungsbestimmungen und Periodisierungen kultureller Entwicklungen*, s. 424–425.

23) K proměnám pojetí čarodějnictví srov například: EDITH ENNENOVÁ, *Ženy ve středověku*, Praha 2001, s. 256–260. K otázce revenací JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Revenanti. Živí a mrtví ve středověké společnosti*, Praha 2002. Barokní podoby imaginace návratů ze zsvětí v českém prostředí pojednává například: J. WOLF, *Očistec a revenanti v lidové kultuře českého baroka. Případ pekaře Exelia z let 1648–1649*, s. 71–78.

24) Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 593, 597–598.

25) Srov například výklad a obhajobu tohoto Masarykova pojetí českých dějin v EMANUEL RÁDL, *O smysl našich dějin. Předpoklady k diskusi*, Praha 1925,

s. 44–66. V porovnání se zde citovanou dějepisnou literaturou nadto tento výklad chápe reformaci jako protiklad osvěcenství.

26) R. KIECKHEFER, *Magie ve středověku*, s. 24–33, citováno ze s. 30–31; J. MACEK, *Jagellonský věk v českých zemích (1471–1526)*, díl 4, s. 71.

27) E. CASSIRER, *Filozofie symbolických forem*, díl 2, s. 271–272; M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie*, s. 227–381; TÝŽ, *Sociologie náboženství*, s. 117–367; HULDRYCH ZWINGLI, *Počet z víry a výklad víry. Dva vyznavačské texty curyšského reformátora*, Praha 1953, s. 43–44.

28) C. GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 22–26; R. KIECKHEFER, *Magie ve středověku*, s. 31; STANISLAV KUŽEL, *Zákoutí antropologické „orientace popisu podle aktéra“*, in: Kulturní a sociální skutečnost v dějepytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy, s. 87–118; H. MEDICK, *„Misionare in Ruderboot?“ Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, s. 59–61; N. LANGREITER, M. LANZINGER, *Kontinuität im Wandel – Wandel in der Kontinuität*, s. 21.

29) JAN HANÁK, *Bratři a starší z Hory lilecké*, ČMM 52/1928, s. 39–124, 277–348; 53/1929, zejména s. 1–44; F. HREJSA, *Česká křesťanství, její vznik, podstata a dějiny*, s. 36, 313–314. V tzv. Filipistické konfesi z roku 1566 je formulován čl. VIII. O svátostech: Jsou to „viditelná znamení neviditelné milosti Božské – Večeře Páně (...) jest pravého těla a pravé krve Kristovy svátost záležející na dvou věcech: první, která se vidí, druhá, která se nevidí, ale o níž se skrze slovo Boží slyší, ustanovená a nařízená ku připomínání utrpení a smrti Kristovy podstoupené za hříchy naše k utvrzení v nás víry, k duchovnímu sycení duší našich a k vyznamenání společnosti, kterou už jsme spojeni s Kristem Pánem a jeho svatou církví“. Text Bratrského vyznání z roku 1607: „A ač [1.] obojí přijímají pravou svátost (in margine: Pravou svátostí míníme zevnitřní živelné a zemské věci, jež jsou chléb a víno) zevnitřně [2.] však sami v Krista věřící pravdu svátosti (in margine: Pravdou pak svátosti rozumíme věci duchovní a nebeské, jež jsou tělo a krev Páně) duchovně skrze víru a tak spasitelně.“

30) F. HREJSA, *Česká křesťanství*, s. 520–521, 548–549; J. KRÁSA, *Husitské obrazoborectví. Poznámky k jeho studiu*, s. 9–17; K. STEJSKAL, *Funkce obrazu v husitství*, s. 19–27; J. NECHUTOVÁ, *Prameny předhusitské a husitské ikonofobie*, s. 29–37; J. CHLIBEC, *K vývoji názorů Jana Rokycany na umělecké dílo*, s. 39–58; N. REJCHRTOVÁ, *Obrazoborské tendence utrakvistické mentality jagellonského období a jejich dosah*, s. 59–68; OTA HALAMA, *Otázka svatých v české reformaci, její proměna od doby Karla IV. do doby České křesťanství*, Brno 2002. Během 15. a 16. století rodící se kult Jana Husa a souběžně s ním i důraz na kalich měl záhy i své ikonografické projevy – srov JAN ROYT, *Ikonografie Mistra Jana Husa v 15. až 16. století*, in: Jan Hus na přelomu tisíciletí, Husitský Tábor, Supplementum 1, Tábor 2001, s. 405–451; M. BARTLOVÁ, *Ikonografie kalicha, symbolu husitství*, in: Jan Hus na přelomu tisíciletí, s. 453–487.

31) F. HREJSA, *Česká křesťanství*, s. 523–524, 554–556, 568, 607, 611–613, 618, 638; Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, s. 16; TÝŽ, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 322; EVA KOWALSKÁ, *Problémy*

s konfesijnou identitou českých protestantů po roku 1781, Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, s. 364–381.

32) Vyplyvá to z A. REZEK, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy*, s. 57; MARIE-E. DUCREUX, *Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století*, s. 51–80; TÁŽ, *Knihy o kacířství*, s. 65; M. SLÁDEK, *Vierův Kristoslav a pobělohorská rekatolizace Čech*, s. 232.

33) VÁCLAV SCHULZ (ed.), *Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství litomyšlském v století XVIII.*, Praha 1915, č. 68, s. 92–93. Mimo jiné obrat „posvátný chléb“ by mohl korespondovat s tradicí původního bratrského dogmatu z roku 1526, že Kristovo tělo ve večeři Páně přijímáme „duchovně a posvátně, to jest pravě a mocně“ – srov. O. ODLOŽILÍK, *Jednota bratří Habrovanských*, s. 29. Benešova výpověď by vyznívala spíše v duchu augsburského vyznání. Beneš ale neupřesňuje, k jaké z tolerovaných konfesí by se svou „beránkovou vírou“ přiklonil.

34) VÁCLAV SCHULZ (ed.), *Listář náboženského hnutí*, č. 68, s. 92–139, citováno ze s. 110–111, 136.

35) K této synkresi srov. EVA KOWALSKÁ, *Heretici, bludáři a prozelyti. Formovanie a vnímanie konfesijnej identity českých protestantů po roku 1781*, AUC *Philosophica et Historica* 5/1999 (2003), s. 135–146. Dále E. NOVOTNÁ, *Tajní nekatolíci v 18. století na Krucebursku*; ANNA TŮMOVÁ, *Příspěvek ke studiu tajného nekatolictví v 18. století na panství Nové Město na Moravě*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, s. 148–164.

36) Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 383. Dále srov. J. VACKOVÁ, *Ikonoklasmus evropské reformace – Nizozemí 1566*, s. 69–81; V. NEJEDLÝ, *Obrazoborecké tendence v českých dějinách 17. a 18. století: Rozdíly a shody s husitským ikonoklasmem*, s. 83–87.

37) EDUARD MAUR, 12. 5. 1743. *Marie Terezie. Korunovace na usmířenou*, Praha 2003, s. 90.

38) J. OPPELTOVÁ, V. SLAVÍKOVÁ, *Postavení a role katolického faráře v malém světě nábožensky rozdělené obce*.

39) E. NOVOTNÁ, *Kauza podezřelých z kacířství na Polensko-Přibyslavsku roku 1732*, s. 134–138.

40) F. HREJSA, *Čeští kacíři dvacet let před tolerancí*, s. 80–192, citováno ze s. 151–152; JIŘÍ MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000.

41) Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 361–362.

42) A. REZEK, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského*, s. 3. Rezek poukazuje na to, že některé obdoby ve středověkých a novověkých herezích lze vyložit prostě povahou Písma, a není tedy nutné dokládat myšlenkové filiace. Rezek však chce studovat i tyto filiace v duchu „genetického“ pojetí dějepisu (s. 5). F. KUTNAR, *Sociálně myšlenková tvárnost obrozeneckého lidu*, s. 151–206. Ve své metodické poznámce (s. 157–159) Kutnar kritizuje starší postupy (jak Rezkův, tak patrně i JAROSLAVA PROKEŠE, *Novobydžovské gheto a tzv. sekta bydžovských Izraelitů v polovině osmnáctého století*, Ročenka Společnosti pro dějiny Židů v Československé republice 8/1936, s. 147–272), když odmítá „stanovisko (...) úzce genetické a archivaálně materiállové“. Lidové náboženství nechce studovat jako nějakou upadlou

vyšší kulturu. „Je třeba především pochopit jej jako sociálně psychologický fenomen minulého lidu a lidovosti a je třeba se soustředit k obsahové analýze jevu samotného, hledat jeho vnitřní skladbu, funkci jeho částí a vidět v něm aktivní formu lidového náboženského myšlení a cítění.“ (s. 158). Kutnar přitom na jedné straně připouští značnou variabilitu náboženských představ v lidovém myšlení, na straně druhé se snaží odhalit jednotné sociálně-psychologické rysy lidu.

43) T. RENDTORFF, *Christentum*, s. 772–814, zejména s. 788.

44) K tomu srov. U. GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, například s. 36–40; MARKĚTA KRÍŽOVÁ, *Hernhut – Ochrana a tradice staré jednoty bratrské*, Husitský Tábor 13/2002, s. 127–168.

45) Srov.: N. LANGREITER, M. LANZINGER, *Kontinuität im Wandel – Wandel in der Kontinuität*, s. 19.

46) CARLO GINZBURG, *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2000, Argo. Zde PAVEL HIML, *Domenico Scandella a Carlo Ginzburg: Kariéra jednoho mlynáře a jednoho historika*, s. 201–218, upozorňuje, že Ginzburg „lidové kultuře připisuje“ čtyři základní znaky formulované D. La Caprou: „fundamentální materialismus, rovnostářství, (náboženskou) toleranci a pozemský utopismus“.

47) C. GINZBURG, *Sýr a červi*, s. 100–101. Ginzburg užívá termínu „materialismus“ patrně pod marxistickým vlivem. Soudím však, že se pro označení Menocchiových názorů nehodí, jednak proto, že o „materialismu“ se v jistém smyslu dá mluvit až v souvislosti s některými proudy postdescartovské filozofie, jednak také proto, že, jak sám Ginzburg říká, pro Menocchia „Bůh, Duch svatý a duše neexistují jako oddělené substance; existuje pouze látka prodchnutá božskostí“ (s. 101). Jde tedy spíše o panpsychismus či panteismus.

48) C. GINZBURG, *Sýr a červi*. Krom proslavené kosmogonie (s. 89–91) a radikálního odhodnocení svátostí prezentuje Menocchio jako jádro, na něž je celé náboženství vlastně zredukovatelné, lásku k bližnímu (s. 49–53). Je to, jak upozorňuje Ginzburg, vlastně redukce i vůči učení italského evangelického reformátora *Tullia Crispoldiho*, spatřujícího jádro náboženství v „zákonu odpuštění“ pro „Boží slávu“ (s. 73), Menocchioví bylo vytýkáno, že při akcentaci lásky k bližnímu zapomíná na lásku k Bohu. Menocchio, snad pod vlivem četby Miguela Serveta, kombinuje antitrinitarismus s panteismem: „Bůh seslal Ducha svatého“, aby Krista tím „vyvolil za svého syna“ (...) všechno, co vidíme, je Bůh, nebe, země, moře, vzduch, propast pekla, vše je Bůh“ (s. 99). Bůh prostupuje světem („jsme pokřtěni, hned jak se narodíme, poněvadž Bůh nás křtí tím, jak žehná všem věcem“, s. 50; „každá voda je posvěcená Bohem“, s. 101). Jsou dva duchové (dobrý a zlý, oba sídlí v srdci), sedm duší a čtyři živly (s. 103–104). Menocchio uznává existenci ďábla a soudí o něm, že „ďábel má ve zvyku vstupovat do věcí a vkládat tam jed“ (s. 101). Scolio vidí základ (tři rovnocenných) náboženství v „týchž deseti přikázáních“, kterým jednotlivá náboženství (křesťanství, islám, judaismus – podobně jako Menocchio) pak přidávají své různé výklady, křesť má být až v dospělosti, večeře Páně je coby prostředek milosti zcela odmítnuta a má být „občas prováděna“ ku „připomínce“ Boží. Scolio zastává dále antitrinitaristické stanovisko, odmítá jakkoli komplikovaný kult (s. 144–150).

49) C. GINZBURG, *Sýr a červi*, s. 50, 147. Novokřtěnecství, alespoň severně od Alp, se však vedle radikálně reformačního postoje vyznačovalo, na rozdíl od Menocchia, zároveň i výrazně spiritualisticky orientovanou teologií. Srov. například: RICHARD VAN DÜLMEN, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, Frankfurt am Main 1987. Důsledně spiritualistické pojetí svátosti u novokřtěnců například (s. 186, 193). Jako příklad radikálního teologického spiritualismu novokřtěnců lze uvést učení o křtu Hanse Huta, jež zdůrazňuje význam duchovního křtu, tj. niterného křtu, a křest vodní chápe jen jako vnější znamení, křest krve jako přijetí výzvy následovat Krista. Podobně radikální spiritualismus, opřený o 5. kapitolu Janova evangelia, představovalo tehdy v Čechách teologické myšlení Jana Čížka (srov. O. ODLOŽILÍK, *Jednota bratří Habrovanských*, s. 26) a zároveň i novokřtěnci na Moravě – J. PÁNEK, *Moravští novokřtěnci (Společenské a politické postavení předbělohorských heretiků, sociálních reformátorů a pacifistů)*, s. 242–256.

50) CARLO GINZBURG, *Benandanti. Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*, Praha 2002. Ginzburgovo hodnocení jevu například na s. 38.

51) C. GINZBURG, *Sýr a červi*, s. 92; TÝŽ, *Benandanti*, s. 104. Vedle knihtisku bylo v raném novověku homogenizačním faktorem podle Ginzburga ještě kázání a divadlo.

52) MONIQUE ZERNER, *Hereze*, in: *Encyklopedie středověku*, s. 181–194, zejména, s. 182–183.

53) R. HOLINKA, *Sektářství v Čechách před revolucí husitskou*, s. 182–183. Specifický antitrinitarismus katarů (Bůh seslal tři demony/anděly: P. Marii, Krista a Jana Evangelistu). Antitrinitarismus raně novověkého rázu, jehož ohlasy jsme mohli vidět u Menocchia a později i u některých tolerančních sektářů, je záležitostí patrně až poservetovskou. V českém prostředí byl zastoupen okrajově již v 16. století – srov. O. ODLOŽILÍK, *Jednota bratří Habrovanských*, s. 351–352. K roku 1543 zpráva o antitrinitarismu Jana Kalence, který popíral, že Duch svatý je Boží osobou, měl jej jen za dar, prst a moc Boží, utěšitele – tedy blízké Servetovu: Duch sv. není osobou, ale Boží energie; Kristus je pro Kalence synem Božím, má od něj vykupitelské poslání, jeho úloha je Bohem předzjednaná, poslal jej „učiněného z ženy“, Kristus koná dobro a uzdravuje nemoci, „neb Bůh byl s ním“, vykonal „vůli Otcovu“, umřel za naše hříchy, vstal z mrtvých, z moci Boží pro naše ospravedlnění, a proto, že byl sám ponížěn, jej Bůh povýšil, a učinil pánem a králem a Bohem našim, sedí nyní po pravici Otcově; Kalenec neshledává v Písmu důvod pro učení o sv. Trojici.

54) F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 2: *Kořeny české reformace*, s. 7–22.

55) Z řady studií věnujících se české barokní katolické zbožnosti srov. V. VL-NAS, *Barokní člověk a barokní světec*, s. 385–396; M. SLÁDEK, *Zázračná uzdravení a dobrotivá „vzhládnutí“ v literatuře českého baroka*, s. 247–257; PETR MAŤA, *Die Renaissance des Fegefeuers im barocken Böhmen*, in: *Menschen – Handlungen – Strukturen. Historisch-anthropologische Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften*, s. 139–160.

56) F. HREJSA, *Luterství, kalvinismus a podobenství na Moravě před Bílou horou*,

s. 296–327, zejména s. 318, kde Hrejsa upozorňuje, že v 16. a počátkem 17. století byl „lid“ nábožensky spíše konzervativnější, a nebyl tak příliš nakloněn přijímat augsburskou konfesi. Dokládat by to snad měla formulace, jež se podle něj často objevuje v evangelických církevních řádech a ustanovuje „zachovávatí do-savadní zvyklosti a bohoslužebné řády“. V tomto smyslu se jako výjimečný jeví kalvinistický církevní řád pro statky pana Jana Jetřicha z Kunovic z roku 1603, jenž zavádí při večeři Páně kvašený chléb (místo hostie – což je v českých zemích v té době velmi výjimečné ustanovení), avšak s dodatkem, že lidem, kteří nejsou silnější ve víře a o náboženském smyslu té věci nejsou poučení, se má nadále posluhovat oplatkem (hostií), „protože taková ‚navyklost lidská hluboce v srdcích jest vkořeneňa“ (s. 321–323). Dále srov. F. HREJSA, *Česká konfesse*, s. 381–383. Zde podobně vyznívá výklad o kalvinisticky laděném kazateli Pavlu Kyrmezerovi, který byl v letech 1575–1580 děkanem v Uherském Brodě. Mimo jiné se snažil zavést praxi lámaného chleba a omezit počet svátků pouze na neděle. Nakonec byl však přece ochoten ustoupit „tvrdošijnosti lidí modlářských a pověřených“.

57) Stoupenci této sekty odmítají božství Kristovo (byl to „parchant“) a neposkvrněné početí Panny Marie, projevují některé israelitské prvky, ale zniternějí obřizky (vírou, v srdci se stávají syny Abrahámovými), nejedí vepřové, slaví sobotu, mají specifické eschatologicko-chilistické názory. Prvotně se ale pohybovali v rámci tamních tajných nekatolíků, kteří byli dobovými prameny označováni jako luteráni – I. KOŘÁN, *Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století*, s. 73–84. Podobného radikalismu, byť až na výjimky neisraelitského ladění, nabylo i toleranční sektářství, srov. Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na práhu nové doby*, například s. 430–452.

58) P. BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, s. 70; TÝŽ, *Variety kulturních dějin*, s. 193–194, 210–213. Burke pojímá kulturu obecně ve shodě se sociální a historickou antropologií jako „systém sdílených významů, postojů, hodnot a symbolických forem“. Pojem subkultura „předpokládá diverzitu ve společném rámci“, pojem kontrakultura „zahrnuje pokus převrátit hodnoty dominantní kultury“. V *Lidové kultuře* Burke kontrakulturu charakterizuje tak, že se od okolního světa neliší, ale odmítá ho. Jako příklad uvádí novokřtěnce (s. 70). Pokud však srovnáme způsob, jímž se oni vyčleňovali ze zbytku společnosti (život v haushábenech, popř. snahy o komunu v Münsteru), se způsobem začlenění do většinové katolické komunity českých tajných nekatolíků, můžeme jen stěží říci, že čeští tajní nekatolíci byli v plném slova smyslu kontrakulturou.

59) P. BURKE, *Variety kulturních dějin*, s. 195, 216. Určitý prostor pro tento jev by z teoretických úvah českých autorů vytvářela třeba koncepce Františka Kutnara, byť by více než Burke spoléhal na jakousi základní homogenitu lidové kultury. Kutnar poukazuje na jedné straně na „poměrně neveliký rozdíl v duševním obsahu jednotlivců nižších vrstev společenských“, jenž by umožňoval studovat „lid“ (= kulturu) jako cosi homogenního, a na straně druhé mluví o náboženském racionalismu a individualismu stoupců radikálně opravných hnutí a tzv. blouznivců jako o jednom z projevů „lidu“, jehož protějškem je katolická zbožnost – F. KUTNAR, *Sociálně myšlenková tvářnost*, s. 8, 158–159.

60) Funkci určitého diskurzu či diskurzivní praktiky lze do určité míry histo-



78) Srov. PETR HORÁK, *Svět Blaise Pascala*, Praha 1985, s. 265–291.

79) U. IM HOF, *Evropa a osvícenství*, s. 135–136; Z. V. DAVID, *Národní obrození jako převrácení Zlatého věku*, s. 486–518.

80) JAN HORSKÝ, „I proto, že sem nekopal roli srdce svého.“ *Príspevek k problematice sebetematizace u českých tajných nekatolíků v 18. století*, Dějiny – teorie – kritika 3/2006, s. 49–71; TÝŽ, *Príspevek k problému sebetematizace českých tajných nekatolíků*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, s. 352–363.

81) K této otázce srov. E. CASSIRER, *Filozofie symbolických forem*, díl 2, s. 181n.; H. KNOBLAUCH, *Religion, Identität und Transzendenz*, s. 349–363.

82) Nejnověji F. FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion*; U. GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum*; REINER LÄCHELE, *Pietistische Öffentlichkeit und religiöse Kommunikation. Die „Sammlung Auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes“ (1730–1761)*, Epfendorf 2004.

83) M. KRÍŽOVÁ, *Vyprávění otců a dědů. Obnovená Jednota bratrská ve světle ochranovských pramenů*, s. 310–328.

84) U. GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum*, s. 164–165, 161, 179, 208, 394–396.

85) Souvislost takového přístupu s historickou antropologií srov. například G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 160, 166–174.

86) I. KOŘÁN, *Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století*, s. 72–100; ZDENĚK R. NEŠPOR, *Srdce věřícího a srdce Páně ve východočeském tolerančním sektářství*, in: *Srdce Ježíšovo. Teologie – symbol – dějiny*, (edd.) Kristina Kaiserová, Jiří Mikulec, Jaroslav Šebek, Praha-Velehrad-Roma-Ústí nad Labem 2005, s. 127–136; JANA KRUŽÍKOVÁ, *Sekta tzv. izraelitů v severovýchodních Čechách*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, s. 191–216.

87) Srov. například: JEAN DELUMEAU, *Strach na Západě ve 14.–18. století. Obležená obec*, díl 2, Praha 1999, s. 142–190; E. ENNENOVÁ, *Ženy ve středověku*, s. 118–131, 146–150, 256–260; C. GINZBURG, *Noční příběh. Sabat čarodějnic*, s. 109–145; F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 2: *Kořeny české reformace*, s. 7–22.

88) Srov. například: U. IM HOF, *Evropa a osvícenství*, s. 205–210; EDITH STOLZENBERG-BADER, *Weibliche Schwäche – männliche Stärke. Das Kulturbild der Frau in medizinischen und anatomischen Abhandlungen um die Wende des 18. bis 19. Jahrhundert*, in: *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, (edd.) Jochen Martin, Renate Zoepffel, Freiburg-München 1989, s. 751–818; D. TINKOVÁ, *V zájmu „přirozenosti věcí“*. *Genderové identity, „bio-moc“ a osvícenská věda*, s. 571–612.

89) Vyplývá to kupříkladu ze studií: RICHARD VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století)*, díl 1: *Dům a jeho lidé*, Praha 1999, s. 237–246; IRENE HARDACH-PINKE, *Zwischen Angst und Liebe. Die Mutter – Kind – Beziehung seit dem 18. Jahrhundert*, in: *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*, s. 525–590, zejména s. 561–563.

90) Srov. též rozbor domácích kázání v RENATE DÜRR, *Mägde in der Stadt. Das Beispiel Schwäbische Hell in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main-New York 1995, s. 54–107.

91) U. GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum*, s. 40–141, 209–212, 396, 400–402.

Nadto Spenerem prosazované zásady nenacházejí vždy ohlas v pietistických egodokumentech. Nalezneme zde i schéma: muž = (duchovní) hlava, žena = (podřízené) tělo (s. 229–230).

92) I. KOŘÁN, „*Opočenská rebelie*“, s. 98–134. Podíl žen je patrný i mezi bydžovskými heretiky označovanými jako „luteráni“ a v rámci izraelitské sekty – TÝŽ, *Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století*, s. 72–100.

93) HEDVIKA KRCHAŘOVÁ, *Nekatolíci v dílech některých profesorů arcibiskupského semináře v Praze*, Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, s. 254–266.

## 7. NOVOVĚKÁ RACIONALIZACE A ODKOUZLENÍ SVĚTA. NĚKOLIK POZNÁMEK K MOŽNOSTI POJEDNAT PROCES KULTURNĚ-DĚJINNÉ PROMĚNY

1) Podrobněji vymezují některé pojmy a argumentují ve studii: J. HORSKÝ, *Racionalita dějinného jednání. Podněty Weberovy sociologie pro dějzpytné bádání*, s. 71–90; TÝŽ, *Moderní věda, rosenkruciánské myšlení a čeští evangelici. Několik poznámek k českému vydání knihy Frances A. Yatesové*, Dějiny vědy a techniky 34/2001, s. 169–184; TÝŽ, *Problém hodnotových orientací při studiu lidové kultury*, in: *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*, s. 27–49; TÝŽ, „I proto, že sem nekopal roli srdce svého.“ *Príspevek k problematice sebetematizace u českých tajných nekatolíků v 18. století*, Dějiny – teorie – kritika 3/2006, s. 49–71.

2) K tomu srov. EMIL ANGEHRN, *Kultur und Geschichte – Historizität der Kultur und kulturelles Gedächtnis*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, díl 1, s. 385–400; TOMÁŠ HIRT, *Svět podle multikulturalismu*, in: *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit (antropologická perspektiva)*, s. 9–76.

3) Ve vztahu k metodologii historických věd k tomuto problému srov. GUNTER SCHOLTZ, *Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880–1945)*, in: *Geschichtsdiskurs*, díl 4, s. 19–50.

4) Tyto teorie jsou rozpracovány a pojmy jsou vymezeny v: K. ALLERBECK, *Zur formalen Struktur einiger Kategorien der verstehende Soziologie*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34/1982, s. 665–676; RAINER DÖBERT, *Max Webers Handlungstheorie und die Ebenen des Rationalitätskomplexes*, in: *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, s. 210–249; STEPHEN KALBERG, *Max Webers Typen der Rationalität: Grundsteine für die Analyse Rationalisierungs-Prozessen in der Geschichte*, in: *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, (edd.) W. M. Sprondel, C. Seyfarth, Stuttgart 1981, s. 9–38. V Kalbergově citované studii (s. 13–19) nalezneme vymezení čtyř typů racionality, o nichž podle Kalberga uvažoval Max Weber: 1) „Praktická racionalita“ je jakýkoli „způsob vedení života“, jenž posuzuje světové aktivity ve vztahu ke zcela pragmatickým zájmům jednajícího jedince (zájmy každého – „einzelne Ich“), akceptuje dané skutečnosti a uvažuje účelově racionálně prostředky k dosažení cílů (Kalbergova interpretace Webera). 2) „Teoretická racionalita“ je úsilím o vědomé



ovládnutí skutečnosti nikoli jednáním, nýbrž pomocí vytváření stále preciznějšího a všestrannějšího pojmosloví. 3) „Materiální racionalita“ orientuje (stejně jako praktická racionalita) jednání přímo k jeho určitým vzorcům, avšak nikoli na základě účelově racionálního kalkulu, nýbrž s ohledem na hodnotové postuláty, tj. nikoli jednotlivé hodnoty, nýbrž konstelace hodnot, vyjadřuje schopnost lidí jednat hodnotově racionálně (Kalbergova interpretace Webera). 4) Na rozdíl od pojmů praktické, teoretické a materiální racionality, jež jsou podle Kalbergovy interpretace Webera uplatnitelné jako nástroje popisu situací v libovolných kulturách a civilizacích, je „formální racionalita“ spojována jen se sociálními a mocenskými strukturami, jež souvisejí s industrializací. Formální racionalita je účelově racionální kalkulací, avšak nikoli ve vztahu k pragmatickým zájmům jedince, nýbrž ve vazbě na obecně platná pravidla, předpisy a zákony, tj. na univerzálně použitelná formální pravidla, jež se vztahují na všechny státní občany. Toto typologické rozlišení racionalit je vhodné propojovat s typy sociálního jednání. Allerbeck (s. 665–676) rozlišuje u Webera čtyři typy sociálního jednání co do jejich motivace. Sociální jednání může být buď nemotivované, to je jednání tradiční, nebo motivované. A to je ovládnuto buď „neboť-motivem“, to je jednání afektuální, nebo „proto-aby-motivem“. Ten může být opět dvojitý povahy: buď je založeno na schématu účel-prostředek, to je jednání účelově racionální; nebo je založeno závazáním se určitou vlastní (vnitřní) hodnotou, to je jednání hodnotově racionální.

5) M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, s. 32–33; TÝŽ, *Metodologie, sociologie a politika*, citováno ze s. 181 a obdobně na s. 224–225.

6) RUDOLF OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1991, s. 7.

7) Debata o roli moderní racionality v holocaustovém běsnění zachycuje ENZO TRAVERSO, *Trhlina v dějinách. Esej o Osvětlení a intelektuálech*, Praha 2006.

8) Z velmi širokého okruhu literatury vybírám například: CARLO GINZBURG, *Benandanti. Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*, Praha 2002; R. VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, s. 16–103, 194–235; P. BURKE, *Variety kulturních dějin*, s. 30–49; Příklady studií k české tematice: PAVEL HIML, *Ďábel v síti byrokracie*, *Dějiny a současnost* 18/1997, č. 5, s. 31–35; č. 6, s. 7–11; V. URBÁNEK, *Prorokství, astrologie a chronologie v dílech exulantů Paula Felgenhauera a Šimona Partlice*, s. 156–173; P. MAŤA, *Die Renaissance des Fegefeuers im barocken Böhmen*, s. 139–160; J. WOLF, *Öcistec a revenanti v lidové kultuře českého baroka. Případ pekaře Exelia z let 1648–1649*, s. 71–78. K debatě o tzv. „konfesionálním paradigmatu“ krom již citované práce Dülmenovy srov. například: THOMAS KAUFMANN, *Dreissigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtlicher Studie zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998, s. 7, 145; A. OHLIDAL, „Konfessionalisierung“: *Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?*, s. 327–342; F. FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion. Mikrohistorische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*, s. 11–48. K souvislosti konfessionalizace s proměnami demografického chování srov. ANDRÉ BURGUIÈRE, CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER, MARTINE

SEGALEN, FRANÇOISE ZONABEND, *Geschichte der Familie*, díl 3: *Neuzeit*, Frankfurt am Main-New York 1996, s. 142–169; P. LASLETT, *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*, s. 185–216.

9) THOMAS S. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997. Hodnocení tomismu v tomto smyslu podává E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 252–357.

10) R. RÉMOND, *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 105–112; H. SCHULZE, *Stát a národ v evropských dějinách*, s. 250–264.

11) Tak zněl název kolokvia, pořádaného 17. května 2007 Historickým ústavem AV ČR, pro které byl původně text této kapitoly připraven.

12) E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, s. 9–124; TÝŽ, *Die Soziallehren*. Zde dále například poukazuje na to, že v prostředí kalvínského puritanismu a pietismu 17. a 18. století přerůstalo pojetí církve až v individualisticko-demokratické ideje, a tak se pojetí církve u těchto proudů stalo příbuzné volbou s moderní politickou demokracií (s. 734). Obdobně hodnotí kupříkladu také význam kvakerské mystiky (s. 912–914) – R. RÉMOND, *Náboženství a společnost*, s. 32–33; B. KOMÁRKOVÁ, *Česká otázka v průběhu století (tři poznámky)*, s. 482–507, citováno ze s. 499.

13) R. CHARTIER, *La pendue miraculeusement sauvée. Étude d'un occasionnel*, s. 83–127; ROBERT MANDROU, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique 1500–1640*, Paris 1974, s. 333; P. BURKE, *Historiker, Anthropologen und Symbole*, s. 21–41; JOHAN HUIZINGA, *Podzim středověku*, Praha 1999, s. 335–382.

14) M. WEBER, *Metodologie*, s. 172–184; S. KALBERG, *Max Webers Typen der Rationalität*, s. 9–38.

15) Z bohaté literatury k této problematice srov. ANDREAS ANTER, *Charisma und Anstaltsordnung. Max Weber und das Staatskirchenrecht seiner Zeit*, in: Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, s. 29–49; RUDOLF BULTMANN, *Dějiny a eschatologie*, Praha 1994; TÝŽ, *Ježíš Kristus a mytologie*, Praha 1995. FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistorisches Geschichtsdenken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre*, in: *Geschichtsdiskurz*, díl 4, s. 217–244, zejména s. 220–221; GANGOLF HÜBINGER, *Kirchen und Staat im Deutschen Kaiserreich*, in: Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, s. 17–28; KURT NOWAK, *Historische oder dogmatische Methode? Protestantische Theologie im Jahrhundert des Historismus*, in: *Geschichtsdiskurz*, díl 3, s. 282–297, zejména s. 290–292; TRUTZ RENDTORFF, *Christentum*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, díl 1, s. 772–814, zejména s. 788. E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, s. 154–158.

16) M. WEBER, *Sociologie náboženství*, s. 265–308; TÝŽ, *Metodologie*, s. 185–245.

17) M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, citováno ze s. 62, 178. Český překlad převzat z M. WEBER, *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*, s. 246.

18) E. CASSIRER, *Filozofie symbolických forem*, díl 2, s. 268–296; ALFRED WEBER, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München 1950.

19) D.-Y. KIM, *Georg Simmel und Max Weber*, s. 102; CH. LORENZ, *Konstruktion*

der Vergangenheit, s. 356; HANS-ULRICH WEHLER, *Anwendung von Theorien in der Geschichtswissenschaft*, in: *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, s. 17–18; M. WEBER, *Metodologie*, s. 23.

20) M. WEBER, *Metodologie*, s. 196; TÝŽ, *Die protestantische Ethik*, s. 11; V. KRUSE, „Geschichts- und Sozialphilosophie“ oder „Wirklichkeitswissenschaft“? *Die deutsche historische Soziologie und die logischen Kategorien Rene Königs und Max Webers*, s. 112–116. Weberův pojem „historického individua“ (historisches Individuum – ku příkladu evropský moderní kapitalismus, západní racionalita apod.) se, jak ukazuje Volker Kruse, v této sociologii stal analytickou kategorií. Její pomocí se při vztahování k hodnotám konstruuje objekt historicko-sociologického studia. Kupříkladu v případě sociologie náboženství Maxe Webera je komplexita jevů redukována vztahením náboženství k hospodářskému smýšlení. Nejde o individuum, jednotlivinu, tak jak by ji nazírali historikové, soudí kupříkladu Karl Mannheim, nýbrž o objekt studia, jenž je v některých, badatelem zvolených znacích ideálně-typicky vyhocen pro účely analýzy. Mnohdy se jedná o jakési „historické makro-individuum“. Na výsledné konstrukci „historického individua“ se podílejí jak badatelova hlediska a jeho výchozí hodnoty, k nimž je vztahováno, tak části, vrstvy či segmenty studované skutečnosti.

21) M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, s. 50–51; TÝŽ, *Metodologie*, s. 244–245; J. KOCKA, *Sozialgeschichte, Begriff – Entwicklung – Probleme*, s. 25, 36–39; D.-Y. KIM, *Georg Simmel und Max Weber*, s. 205.

22) CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 289–298; R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 115–135; TÝŽ, *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices*, s. 50–71; M. HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“*, s. 191–211.

23) R. VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, s. 16–61; K. EDER, *Kulturelle Evolution und Epochenschwellen – Richtungsbestimmungen und Periodisierungen kultureller Entwicklungen*, s. 416–430, zejména s. 424–425.

24) C. GEERTZ, *Interpretace kultury*, s. 20–26; J. HORSKÝ, Z. R. NEŠPOR, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie*, zejména s. 70–76; H. MEDICK, „Misionare in Ruderboot?“ *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, zejména s. 59–61; M. WEBER, *Metodologie*, s. 135–162.

25) M. WEBER, *Metodologie*, s. 245; TÝŽ, *Die protestantische Ethik*, s. 51. Při hledání souvislosti mezi reformací a moderní racionalitou je podle Maxe Webera „možné postupovat pouze tak, že budeme nejdříve zkoumat, zda a ve kterých bodech je rozeznatelná, spřízněnost volbou“ mezi určitými formami náboženské víry a etikou povolání. Tím bude podle možnosti také objasněn způsob a obecný směr, v němž v důsledku takových „spřízněností volbou“ náboženská hnutí působila na vývoj materiální kultury. Teprve tehdy, až toto bude jednoznačně zjištěno, bychom se mohli pokusit zhodnotit, v jaké míře je třeba vznik moderních obsahů kultury připisovat oněm náboženským motivům a v jaké míře motivům jiným.“

26) M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 212.

27) Z. VAŠIČEK, *Archeologie, historie, minulost*, s. 50. Archeologizace historie souvisí s ústupem významu dějepisectvé orinetace na intencionální události a s nárůstem zájmu o studium kulturních, sociálních atd. procesů. Jejím projevem je jiné zacházení s prameny než v „klasickém“ dějepisectví. „S ‚hrnci‘ nenakládáme jako se svědky, nýbrž jako s indikátory. Jednak mohou svědkové lhát, ale především vyprávějí jen to, co vyprávět chtějí – naše otázky je nezajímají. ‚Hrnce‘ se o nás nezajímají také, ale lze se jich ptát bezmála na vše, spokojíme-li se s jejich jednoduchým jazykem, omezeným na ano a ne. Naštěstí lze za indikátory považovat i svědky.“

28) R. CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, s. 250–252.

29) E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, s. 170.

30) Pokud se metodologicky reflektují konstruktivní kroky obsažené v takovém postupu, lze v něm zajisté produktivně pokračovat. Využít by se k tomu daly studie například typu: JINDŘICH HALAMA, *Sociální učení českých Bratří 1464–1618*, Brno 2003; MILOŠ SLÁDEK (ed.), *Svět je podvodný verbíř aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*, Praha 2005. Obdobně by šlo i interpretovat to, jak se v osvěcenských právních reformách dekriminalizací náboženských deliktů vytvářel prostor pro individuální vnitřní aktérské svědomí a pro zniternění náboženského postoje. K tomu srov. D. TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šlešství v čase odkouzlování světa*, s. 155–231.

31) N. ELIAS, *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie*, díl 1: *Proměny chování světských horních vrstev*; M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*; J. ŠUBRT, *Civilizační teorie Norberta Eliase*. Otázce poměru mezi pouhým uplatňováním diskurzivních praktik a vlastní sebetematizací v pietistickém autobiografickém psaní se věnuje nejnověji U. GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*. Ta se mimo jiné vyslovuje k problematice poměru mezi užitým literárním žánrem v autobiografických textech a vlastním vnitřním prožitkem identity (s. 396).

32) M. FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 16–17.

33) V historiografii se setkáme s různými způsoby popisu a výkladu této osvěcenské proměny. Například – výběr je ryze nahodilý – se uvažuje o proměně v sociální organizaci vědění (PETER BURKE, *A Social History of Knowledge*, Cambridge 1997), o roli osvěcenských učených společností při prosazení nového stylu komunikace – k tomu srov. R. VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, s. 331–360; U. IM HOF, *Evropa a osvícenství*, zejména s. 90–137. Problém lze studovat i z obrácené perspektivy rozbořením důvodů, proč v určitém prostředí neuspěl osvěcenským zrozený model sociální moderny – BEDŘICH LOEWENSTEIN, *Projekt moderny. O duchu občanské společnosti a civilizace*, Praha 1995.

34) Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, s. 593, 597–598.

35) V této souvislosti zasluhuje zmínku, že Weber sleduje předně diachronní linii kulturního působení protestantských náboženských idejí při vzniku moder-

ní racionality. Osvícenství zmiňuje vlastně jen okrajově – M. WEBER, *Metodologie*, s. 218; TÝŽ, *Die protestantische Ethik*, s. 63.

36) U. GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum*, s. 393.

37) Rozdíl mezi elitní a lidovou kulturou se projeví, kupříkladu klademe-li si vůči českému evangelictví 16.–18. století otázku „odkouzlenosti světa“ – J. HORSKÝ, Z. R. NEŠPOR, *Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století*, s. 43–86; JAN HORSKÝ, *Možnosti historicko-antropologické a kulturně dějinné interpretace českého tajného a tolerančního nekatolictví 18. století*, in: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, s. 412–444.

38) M. WEBER, *Metodologie*, s. 172.

39) PAUL NATORP, *Kant und Marburger Schule*, Kant-Studien 17/1912, s. 192–221, citováno z s. 200. „Im wesentlich gleichen Sinne betone ich den Prozeßcharakter der Erkenntnis, ihren Charakter als *Fieri*, nicht starres, abgeschlossenes Faktum, das heißt Werden, eben nach Plato.“

40) ALEXANDRE KOYRÉ, *Leonardo, Galilei, Pascal. Die Anfänge der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Frankfurt am Main 1998, s. 85.

41) E. J. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, například s. 512–558.

42) U. IM HOF, *Evropa a osvícenství*, s. 165–172.

43) Srov. například R. KIECKHEFER, *Magie ve středověku*, s. 24–35; F. A. YATES, *Rozenkruciánské osvícenství*, s. 270–293.

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

45) Z novějších studií kupříkladu ke změně pojetí přírodní kauzality srov. JOLE RICHARD SHACKELFORD, *Providence, Power, and Cosmic Causality in Early Modern Astronomy: The Case of Tycho Brahe and Petrus Severinus*, in: *Tycho Brahe and Prague: Crossroads of European Science*, s. 46–69.

46) E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, díl 1, s. 330, 345, 355–364; E. J. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, s. 344–347.

47) ALEXANDRE KOYRÉ, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Praha 2004, zejména s. 124–148; JOSEPH MOREAU, *Svět Leibnizova myšlení*, Praha 2000, s. 41–57, 105–163.

## ZÁVĚREČNÉ SHRNUTÍ A ÚVAHY

1) REINHART KOSELLECK, *Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit*, Zeitschrift für Ideengeschichte 1/2007, č. 3, s. 39–54, zejména s. 50–51.

2) M. BARBIERI, *Organické kódy*, citováno ze s. 130, 176, 186, 192.

3) M. BARBIERI, *Organické kódy*, s. 190.

4) A. MARKOŠ, *Doslov k českému vydání*, citováno ze s. 222–223.

5) M. BARBIERI, *Organické kódy*, s. 183–184.

6) Stran této problematiky odkazují například na Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, například s. 36, 57.

7) MICHAEL T. GHISELIN, *Cultures as supraorganismal wholes*, Perspectives in Ethology 13/2000, s. 73–87 – cituji podle M. BARBIERI, *Organické kódy*, s. 191–192.

8) M. BARBIERI, *Organické kódy*, s. 192.

9) Lze se ale také ptát následovně: *Homo sapiens* jako druh je jedincem. Jednotliví lidé (tedy „organismy“) se k druhu mají jako jeho části. Zní to možná dráždivě, ale ponechme biologům, aby se k tomu vyslovili. Tento druh-jedinec však ve svém vývoji vytvořil „kultury“, jež mají opět povahu ryzejších individuí. Není v tom skryt rozpor?

10) Ostatně již v 19. století byly vznášeny námitky vůči empirické nepodloženosti Hegelovy filozofie dějin, jež byla shledávána, tedy alespoň v některých bodech, nehajitelnou s ohledem na výsledky dějepisného poznání. Srov. k tomu například MICHAL PULLMANN, *Koncept revoluce v díle Antona Heinricha Springera*, ČČH 97/1999, s. 506–538.

11) Není mým cílem na tomto místě podávat nějaký klasifikující přehled teorií vývoje společnosti, kultury či civilizace. Čtenáře odkazují na rozsáhlé práce, které se rozbohem takových koncepcí zabývají, například: IVO T. BUDIL, *Za obzorem Západu. Proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase*, Praha 2001; JIŘÍ ŠUBRT (ed.), *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*, Plzeň 2007.

12) MARCEL GAUCHET, *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*, Brno 2004.

13) Současné české dějepisectví poskytuje příklady studií, které ukazují na diskurzivní praktiky či kulturní kategorie jako na nástroje sebeidentifikace, resp. sociální marginalizace. Srov. například: PAVEL HIML, *Zrození vagabunda. Neusedlí lidé v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2007; LUCIE STORCHOVÁ, *Inscenace Bohuslava Hasištejnského z Lobkovic a sebeidentifikační praktiky českých humanistů poloviny 16. století*, Sborník Národního muzea, řada C – Literární historie 52/2007, s. 9–18. Lze tak mluvit o prokázání určité povahy a potažmo i proměny kulturních obsahů. I kdybychom těchto studií využili ke konstrukci určitých procesů této proměny od raného novověku po dnešek, nemohli bychom přece ihned jednoznačně tvrdit, že tento proces je vývojem ve smyslu uvedeného kritéria. Jak posoudit, zda procesy marginalizace či postupy konstrukce vlastní identity jsou dnes „složitější“ než v raně novověkém období? Říkám-li, že nemůžeme jednoznačně rozhodnout,

zda jsme či nejsme na stopě vývojového procesu ve smyslu nárůstu složitosti, rozhodně tím netvrdím, že by samotné dějepisné porozumění určitým kulturním obsahům nebylo proto plnohodnotné. Právě naopak.

14) Ostatně Barbieri, od něhož jsem kritérium nárůstu složitosti ryze pracovně převzal, předpokládá, že evoluční vývoj je diskontinuitní v tom smyslu, že se v něm vždy konstituují nové organický kód na určité úrovni, na níž se pak již ustálí. Jde o myšlenkové schéma blízké tomu, v němž Karl Mannheim uvažuje o „hierarchickém“ pojetí času v historické sociologii (srov. 5. kapitolu). Byť Barbieri počítá s kulturní evolucí, neznamená to ještě, že při dosažení určité úrovně musí být každá proměna kultury ihned nárůstem její složitosti ve smyslu vývoje.

15) ERNEST GELLNER, *Rozum a kultura. Historická úloha racionality a racionalismu*, Brno 1999, zejména s. 155–160.

16) M. BARBIERI, *Organické kódy*, s. 182, říká: „Mentální vývoj je sledem dvou rekonstrukčních procesů z neúplných informací, z nichž každý konvergentně zvyšuje složitost. První proces vytváří speciistypové myšlení (univerzální gramatika), zatímco druhý vede k myšlení individuálnímu.“

17) KAREL ŠÍMA, *Antropologická konstanta – slepé místo historicko-antropologického bádání?*, in: *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná?* s. 39–54.

18) Srov. recenzi Jaroslava Marka v ČČH 97/1999, s. 812–816, na knihu JIŘÍHO KOŘALKY, *František Palacký (1798–1876). Životopis*, Praha 1998. Marek odkazuje na KARL R. POPPER, *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreissig Jahren*, München 1984, s. 180. Srov. dále: KARL R. POPPER, *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*, Praha 1995, zejména s. 173–175, 178–179. Popper zde dále mimo jiné říká: „Tvrzení o sobě mohou být ve vzájemných logických vztazích; jedno může vyplývat z druhého a logicky mohou být tvrzení kompatibilní nebo nekompatibilní. Na druhé straně subjektivní procesy myšlení mohou být jen v psychologických vztazích“. Dále na jiném místě: „Ono ‚to‘, to něco, co nemusím mít, čím si nemohu vůbec být jist, že to mám, do té doby, než to napíši nebo alespoň zformuluji do jazyka tak jasně, že na to mohu pohlížet kriticky z mnoha stran: ono ‚to‘ je myšlenka v objektivním smyslu, objekt světa 3, kterého se pokouším zmocnit.“ Lze uvážit, dovoluji si poznamenat, zda by to, co zde Popper říká ve smyslu postupné artikulace myšlenky individuálním subjektem, nebylo možné přenést do roviny historického procesu.

19) Jiří Růžička poukazuje v diskusním komentáři k prvému vydání textu 3. kapitoly této knihy (J. HORSKÝ, *Místo (velkých) teorií v historických vědách v době narativistické kritiky a mikrohistorických bádání*, s. 11–34) na to, že mluvíme o „intencionálních jevech“ v užším slova smyslu. Intenci spojuji pouze s vědomím jednáčích aktérů. Avšak, jak říká Růžička, v jistém (širším) smyslu „struktura či proces jsou stejně tak intencionálními jako vědomě konající individua“ – JIŘÍ RŮŽIČKA, *Komentář*, in: *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná?*, s. 35–36. Růžička rovněž upozorňuje na souvislost tohoto mého užšího pojetí intencionality s mým voláním po desubstancionalizaci procesů a struktur. Uznávám, že z hlediska systémových teorií, jak mi namítá Růžička, „by nebylo nijak zvlášť heretické mluvit o tom, že každý systém nějakou ‚substancí‘ obsahuje. Ta by

ovšem nespočívala v tom, že by ‚propouštěla‘ pouze jeden určitý typ jednání.“ Substancí přitom rozumím „určitý substrát věci, který přetrvává všechny akcidentální proměny, a tím tak představuje garanci její identity“. Moje formulace jsou možná dány snahou o setrvání na důsledně nominalistickém stanovisku, na což ostatně upozorňuje jak Růžička, tak vydavatelka sborníku Lucie Storchová (s. 7–9). Toto stanovisko je pro mne významné i ve 4. kapitole. Připouštím, že by bylo tudíž vhodnější než o substancionalizaci procesů a struktur mluvit o jejich zvěčňování (ve smyslu opozice nominalismus/realismus).

20) K. R. POPPER, *Bída historicismu*, s. 30–31.

21) M. PETRUSEK, *Proč číst Simmela na konci tisíciletí?*, zejména s. 173–176; G. SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, s. 303.

22) M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie*, s. 1–3, 9–10; TÝŽ, *Metodologie, sociologie a politika*, zejména s. 135–171; GREGOR SCHÖLLGEN, *Handlungsfreiheit und Methodenzwang. Das Dilemma der Handlungstheorie Max Webers*, *Saeculum – Jahrbuch für Universalgeschichte* 33/1982, s. 209–220, zejména s. 212–213.

## BIBLIOGRAFIE

- ANGEHRN EMIL, *Kultur und Geschichte – Historizität der Kultur und kulturelles Gedächtnis*, in: Handbuch der Kulturwissenschaften, díl 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, (edd.) Friedrich Jäger, Burkhard Liebsch, Stuttgart-Weimar 2004, s. 385–400.
- ANTER ANDREAS, *Charisma und Anstaltsordnung. Max Weber und das Staatskirchenrecht seinter Zeit*, in: Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, (edd.) Hartmut Lehmann, Jean Martin Ouedraogo, Göttingen 2003, s. 29–49.
- ALLERBECK KLAUS, *Zur formalen Struktur einiger Kategorien der verstehende Soziologie*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34/1982, s. 665–676.
- ARIÈS PHILIPPE, *L'histoire devant la morte*, díl 1: *Le temps des gisants*; díl 2: *La mort ensauvagée*, Paris 1977 (*Dějiny smrti*, díl 1: *Doba ležících*; díl 2: *Zdivočelá smrt*, Praha 2000).
- BAJCUROVÁ TAMARA, *Stranickost' historické vedy*, in: Miroslav Hroch a kol., Úvod do studia dějepisu, Praha 1985, s. 55–59.
- BARBIERI MARCELLO, *Organické kódy. Úvod do sémantické biologie*, Praha 2006.
- BARTLOVÁ MILENA, *Ikonografie kalicha, symbolu husitství*, in: Jan Hus na přelomu tisíciletí, Husitský Tábor, Supplementum 1, Tábor 2001, s. 453–487.
- BARTLOVÁ MILENA, *Reprezentace*, in: Kultura jako téma a problém dějepisectví, (edd.) Tomáš Borovský, Jiří Hanuš, Milan Řepa, Brno 2006, s. 63–70.
- BELOW GEORG VON, *Die Entstehung der Soziologie*, Jena 1928.
- BENEŠ ZDENĚK, *Pekařova periodizace českých dějin*, in: Z Českého ráje a Podkrkonoší, Supplementum 1, Semily 1994, s. 13–22.
- BENEŠ ZDENĚK, *Pojmy jako předmět historiografického studia. (Příklad: Gollova historická škola a její zakladatel)*, ČČH 93/1995, s. 359–395.
- BENEŠ ZDENĚK, *Zdeněk Kalista v kontextu rozumějící historiografie*, in: Zdeněk Kalista a kulturní historie. Z Českého ráje a Podkrkonoší, Supplementum 6, Semily 2000, s. 13–24.
- BENEŠ ZDENĚK, JIROUŠEK BOHUMIL, KOSTLÁN ANTONÍN (edd.), *František Graus – člověk a historik*, Praha 2004.
- BERGER PETER L., LUCKMANN THOMAS, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 1970.
- BIDLO JAROSLAV, *Jednota bratrská v prvním vymanství*, díl 1: 1548–1561, Praha 1900; díl 2: 1561–1572, Praha 1903; díl 3: 1572–1586, Praha 1909; díl 4: 1587–1595, Praha 1932.
- BLOCH MARC, *Králové divotvůrci. Studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*, Praha 2004.
- BÖDEKER HANS ERICH, CHAIX GERALD, VEIT PATRICE (edd.), *Le livre religieux et ses pratiques. Etude sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne – Der Umgang mit dem religiösen Buch, Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit*, Göttingen 1991.
- BOLTON JONATHAN (ed.), *Nový historismus/New Historicism*, Brno 2007.
- BOUČEK JAROSLAV, *Jan Slavík. Příběh zakázaného historika*, Jinočany 2002.
- BOURDIEU PIERRE, *Homo academicus*, Frankfurt am Main 1992.
- BRAUDEL FERNAND, *Dlouhé trvání*, in: Antologie francouzských společenských věd: Antropologie, sociologie, historie (Cahiers du CeFRÉS 8), Praha 1995, s. 145–186.
- BUDIL IVO T., *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, Praha 1992.
- BUDIL IVO T., *Za obzor Západu. Proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase*, Praha 2001.
- BULTMANN RUDOLF, *Dějiny a eschatologie*, Praha 1994.
- BULTMANN RUDOLF, *Ježíš Kristus a mytologie*, Praha 1995.
- BURGHARTZ SUSANNA, *Historische Anthropologie/Mikrogeschichte*, in: Kompas der Geschichtswissenschaft, (edd.) Joachim Eibach, Günther Lottes, Göttingen 2002, s. 206–218.
- BURGUIÈRE ANDRÉ, *Anthropologie historique*, in: La Nouvelle Histoire, (edd.) Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Paris 1978, s. 137–165.
- BURGUIÈRE ANDRÉ, KLAPISCH-ZUBER CHRISTIANE, SEGALÉN MARTINE, ZONABEND FRANÇOISE, *Geschichte der Familie*, díl 3: *Neuzeit*, Frankfurt am Main-New York 1996.
- BURKE PETER, *Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1990.
- BURKE PETER, *Historiker, Anthropologen und Symbole*, in: Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historische Anthropologie, (edd.) Rebekka Habermas, Niels Minkmar, Berlin 1992, s. 21–41.
- BURKE PETER, *History and Social Theory*, Cambridge-Oxford 1992.
- BURKE PETER, *A Social History of Knowledge*, Cambridge 1997.
- BURKE PETER, *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929–1989)*, Praha 2004.
- BURKE PETER, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Praha 2005.
- BURKE PETER, *Variety kulturních dějin*, Brno 2006.
- BŮŽEK VÁCLAV, KRÁL PAVEL (edd.), *Člověk českého raného novověku*, Praha 2007.
- CASSIRER ERNST, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, díl 1, Berlin 1922.
- CASSIRER ERNST, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt am Main 1994.
- CASSIRER ERNST, *Filosofie symbolických forem*, díl 1–2, Praha 1996.
- ČECHURA JAROSLAV, *Broumovská rebelie*, Praha 1997.
- ČECHURA JAROSLAV, *Domínium Smiřických – protokapitalistický podnikatelský velkostatek předbělohorských Čech*, ČČH 90/1992, s. 508–536.
- ČERVENKA JAROMÍR, *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*, Praha 1970.
- ČORNEJOVÁ IVANA, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Praha 1995.
- DANIEL UTE, *„Kultur“ und „Gesellschaft“. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte*, Geschichte und Gesellschaft 19/1993, s. 69–99.
- DARNTON ROBERT, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York 1984.
- DARNTON ROBERT, *The Symbolic Element in History*, The Journal of Modern History 58/1986, s. 218–234.

- DAVID ZDENĚK V., *Národní obrození jako přetělení Zlatého věku*, ČČH 99/2001, s. 486–518.
- DELUMEAU JEAN, *Strach na Západě ve 14.–18. století. Obležená obec*, díl 2, Praha 1999.
- DELUMEAU JEAN, *Dějiny Ráje. Zahradá rozkoše*, Praha 2003.
- DIJKSTERHUIS EDWARD J., *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956.
- DÖBERT RAINER, *Max Webers Handlungstheorie und die Ebenen des Rationalitätskomplexes*, in: Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung, (ed.) Johannes Weiß, Frankfurt am Main 1989, s. 210–249.
- DRESSEL GERT, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien-Köln-Weimar 1996.
- DUCREUX MARIE-ELIZABETH, *Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století*, AUC – HUCP 33/1992, 1–2, s. 51–80.
- DUCREUX MARIE-ELIZABETH, *Knihy a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, Literární archiv 27/1994 (Česká literatura doby barokní).
- DUCREUX MARIE-ELIZABETH, *Symbolický rozměr pouti do Staré Boleslavi*, ČČH 95/1997, s. 61–87.
- DÜLMEN RICHARD VAN, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, Frankfurt am Main 1987.
- DÜLMEN RICHARD VAN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*, Wien-Köln-Weimar 1993.
- DÜLMEN RICHARD VAN, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století)*, díl 1: *Dům a jeho lidé*, Praha 1999.
- DÜLMEN RICHARD VAN, *Historická antropologie. Vývoj – problémy – úkoly*, Praha 2002.
- DURKHEIM ÉMILE, *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Australii*, Praha 2002.
- DURKHEIM ÉMILE, *Společenská dělba práce*, Brno 2004.
- DÜRR RENATE, *Mägde in der Stadt. Das Beispiel Schwäbische Hell in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main-New York 1995.
- DVOŘÁK RUDOLF, *Poslední robotní vzpoura na Moravě roku 1821*, Brno 1907.
- EDER KLAUS, *Kulturelle Evolution und Epochenschwellen – Richtungsbestimmungen und Periodisierungen kultureller Entwicklungen*, in: Handbuch der Kulturwissenschaften, díl 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, (edd.) Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch, Stuttgart-Weimar 2004, s. 416–430.
- ELIAS NORBERT, *La société de cour*, Paris 1985.
- ELIAS NORBERT, *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie*, díl 1: *Proměny chování světských horních vrstev*, Praha 2006.
- ELIAS NORBERT, *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie*, díl 2: *Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*, Praha 2007.
- ELIAS NORBERT, *Was ist Soziologie?*, München 1970.
- ENNENOVÁ EDITH, *Ženy ve středověku*, Praha 2001.
- FAY BRIAN, *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*, Praha 2002.
- FÄTKENHEUER FRANK, *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*, Göttingen 2004.
- FEBVRE LUCIEN, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle: La religion de Rabelais*, Paris 1968.

- FERNANDEZ JAMES, *Historians Tell Tales: Of Cartesian Cats and Gallic Cockfights*, The Journal of Modern History 60/1988, s. 113–127.
- FIALOVÁ LUDMILA, HORSKÁ PAVLA, KUČERA MILAN, MAUR EDUARD, MUSIL JIŘÍ, STLOUKAL MILAN, *Dějiny obyvatelstva českých zemí*, Praha 1996.
- FLOSS PAVEL, *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*, Praha 1976.
- FOUCAULT MICHEL, *Une histoire restée muette*, in: Týž, Dits et écrits, díl 1: 1954–1975, Paris 1994, s. 573–577.
- FOUCAULT MICHEL, *Archeologie vědění*, Praha 2002.
- FOUCAULT MICHEL, *Slova a věci*, Brno 2007.
- FRIEDRICH MARTIN, *Der Komet von 1680/81 im Urteil evangelischer Theologen*, in: Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik, díl 1, (ed.) B. Mahlmann-Bauer, Wiesbaden 2004, s. 418–423.
- GADAMER HANS-GEORG, *Problém dějinného vědomí*, Praha 1994.
- GALLAGHEROVÁ CATHERINE; GREENBLATT, STEPHEN, *Nový historismus v praxi*, in: Nový historismus/ New Historicism, (ed.) Jonathan Bolton, Brno 2007, s. 257.
- GAUCHET MARCEL, *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*, Brno 2004.
- GEERTZ CLIFFORD, *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha 2000.
- GELLNER ERNEST, *Rozum a kultura. Historická úloha racionality a racionalismu*, Brno 1999.
- GESTRICH ANDREAS, KRAUSE JENS-UWE, MITTERAUER MICHAEL, *Geschichte der Familie*, Stuttgart 2003.
- GHISELIN MICHAEL T., *Cultures as supraorganismal wholes*, Perspectives in Ethology 13/2000, s. 73–87.
- GIDDENS ANTHONY, *Sociologie*, Praha 1999.
- GINZBURG CARLO, *Der Inquisitor als Anthropologe*, in: Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historische Anthropologie, (edd.) Rebekka Habermas, Niels Minkmar, Berlin 1992.
- GINZBURG CARLO, *Syr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2000.
- GINZBURG CARLO, *Benandanti. Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*, Praha 2002.
- GINZBURG CARLO, *Noční příběh. Sabat čarodějnic*, Praha 2003.
- GLEIXNER ULRIKE, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005.
- GLÜCKLICH JULIUS, *Nové názory o vývoji křesťanských církví a skupin*, ČČH 20/1914, s. 188–199, 297–329, 379–386.
- GOLL JAROSLAV, *Chelčický a Jednota v XV. století*, Praha 1916.
- GRAF FRIEDRICH WILHELM, *Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistorisches Geschichtsdenken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre*, in: Geschichtsdiskurs, díl 4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945, (edd.) Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin, Frankfurt am Main 1997.
- GRAUS FRANTIŠEK, *K otázkám metodiky středověkých dějin*, ČSČH 4/1956, s. 99–115.
- GREČENKOVÁ MARTINA, *„Dějiny mentalit“ a jejich proměny*, in: Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002–2003, (edd.) Antonín Kostlán, Markéta Devátá, Praha 2003, s. 219–234.
- GRULICH JOSEF, *Zkoumání „malíčkosti“ (okolnosti vzniku a významu mikrohistorie)*, ČČH 99/2001, s. 519–547.

- GRULICH JOSEF, *Historická demografie a dějiny rodiny v Evropě a v České republice po roce 1950*, *Historická demografie* 26/2002, s. 123–146.
- GUREVIČ ARON J., *Historikova historie*, Praha 2007.
- GURJEWITSCH ARON J., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, mit einem Nachwort von Hubert Mohr, Dresden 1978.
- HABERMAS JÜRGEN, *Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*, Praha 2000.
- HABERMAS REBEKKA, MINKMAR NIELS (edd.), *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historische Anthropologie*, Berlin 1992.
- HALAMA JINDŘICH, *Sociální učení českých Bratří 1464–1618*, Brno 2003.
- HALAMA OTA, *Otázka svatých v české reformaci, její proměna od doby Karla IV. Do doby České konfese*, Brno 2002.
- HANÁK JAN, *Bratři a starší z Hory lilecké*, ČMM 53/1929, s. 1–44.
- HANZAL JOSEF, *Od baroka k romantismu. Ke zrození novodobé české kultury*, Praha 1987.
- HARDACH-PINKE, IRENE, *Zwischen Angst und Liebe. Die Mutter – Kind – Beziehung seit dem 18. Jahrhundert*, in: *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*, (edd.) Jochen Martin, August Nitschke, Freiburg-München 1986, s. 525–590.
- HARDER HANS-BERND, ROTHE HANS, KOLÁR JAROSLAV, WOLLMAN SLAVOMÍR, (edd.), *Studien zum Humanismus in den Böhmisches Ländern*, Köln-Wien 1988.
- HARDTWIG WOLFGANG, *Jacob Burckhardts „Kultur der Renaissance“ und Max Webers „Protestantische Ethik“*. Ein Vergleich, in: *Renaissance und Renaissancismus von Jacob Burckhardt bis Thomas Mann*, (ed.) August Buck, Tübingen 1990, s. 13–23.
- HAVELKA MILOŠ (ed.), *Spor o smysl českých dějin*, díl 1: 1895–1938, Praha 1995.
- HAVELKA MILOŠ, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, in: Max Weber, *Sociologie náboženství*, Praha 1998, s. 13–115.
- HAVELKA MILOŠ, *Symbol – centrum – typus. Tři perspektivy řešení vztahu případu a zobecnění ve vědách o člověku*, AUC – Philosophica et historica 4/1999, *Studia philosophica XIV – Hegelovou stopou*, s. 247–256.
- HAVELKA MILOŠ, *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989*, Praha 2001.
- HAVELKA MILOŠ, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“*, *Dějiny – teorie – kritika* 1/2004, s. 191–211.
- HAVELKA MILOŠ, *Úvod do filozofie dějin: tradice, možnosti, koncepty*, in: *Filozofie dějin: Problémy a perspektivy*, (ed.) Ivana Holzbachová, Brno 2004, s. 29–69.
- HAVELKA MILOŠ (ed.), *Spor o smysl českých dějin*, díl 2: 1938–1989. *Posuny a akcenty české otázky*, Praha 2006.
- HAVELKA MILOŠ, *Poznání – paměť – identita a několik obecnějších úvah*, *Dějiny – teorie – kritika* 4/2007, s. 256–270.
- HELLE HORST-JÜRGEN, *Simmel o Marxovi. Spor o metodu makrosociologie*, *Sociologický časopis* 28/1992, s. 22–37.
- HERMANN TOMÁŠ, *Emanuel Rádl a české dějepísectví. Kritika českého dějepísectví ve sporu o smysl českých dějin*, Praha 2002.
- HIML PAVEL, *Ďábel v síti byrokracie*, *Dějiny a současnost* 18/1997, č. 5, s. 31–35, č. 6, s. 7–11.

- HIML PAVEL, *Domenico Scandella a Carlo Ginzburg: Kariéra jednoho mlynáře a jednoho historika*, in: Carlo Ginzburg, *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2000, s. 201–218.
- HIML PAVEL, *Die „armen Leute“ und die Macht. Die Untertanen der südböhmischen Herrschaft Český Krumlov/Krumlau im Spannungsfeld zwischen Gemeinde, Obrigkeit und Kirche (1680–1781)*, Stuttgart 2003.
- HIML PAVEL, *Zrození vagabunda. Neusedlí lidé v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2007.
- HIRT TOMÁŠ, *Svět podle multikulturalismu*, in: *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit (antropologická perspektiva)*, (edd.) Marek Jakoubek, Tomáš Hirt, Plzeň 2005, s. 9–76.
- HOJDA ZDENĚK, *Kulturní dějiny u Zdeňka Kalisty a dnes*, in: Zdeněk Kalista a kulturní historie. *Z Českého ráje a Podkrkonoší*, *Suplementum* 6, *Semily* 2000, s. 25–31.
- HOJDA ZDENĚK, *Pomník – svatyně národa*, in: *Sacrum et profanum*, (edd.) Marta Ottlová, Milan Pospíšil, Praha 1998, s. 45–64.
- HOLINKA RUDOLF, *Sektářství v Čechách před revolucí husitskou*, Bratislava 1929.
- HÖLSCHER LUCIAN, *Ereignis*, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, (ed.) Stefan Jordan, Stuttgart 2002, s. 72.
- HORÁK PETR, *Svět Blaise Pascala*, Praha 1985.
- HÖRNING KARL H., *Kultur als Praxis*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, díl 1: *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, (edd.) Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch, Stuttgart-Weimar 2004, s. 139–151.
- HORSKÁ PAVLA, KUČERA MILAN, MAUR EDUARD, STLOUKAL MILAN, *Dětství, rodina a stáří v dějinách Evropy*, Praha 1990.
- HORSKÁ PAVLA, MAUR, EDUARD, MUSIL JIŘÍ, *Zrod velkoměsta. Urbanizace českých zemí a Evropa*, Praha-Litomyšl 2002.
- HORSKÝ JAN, *Noetika kulturních věd Maxe Webera a české dějepísectví*, Ústí nad Labem 1994.
- HORSKÝ JAN, *Historická demografie a nové metodické pohledy na sociální dějiny*, *Historická demografie* 19/1995, s. 135–153.
- HORSKÝ JAN, ŠTEFANOVÁ DANA, *Rekatolizace a rodinné, sociální a kulturní životní světy (panství Frydlant – sonda do Soupisu podle víry z roku 1651)*, in: *Rekatolizace v českých zemích*, Pardubice 1995, s. 131–144.
- HORSKÝ JAN, *Kulturwerte im deutschen und tschechischen Denken über die Geschichte*, in: *Die Böhmisches Länder in der deutschen Geschichtsschreibung seit dem Jahre 1848*, díl 1, Ústí nad Labem 1996, s. 9–29.
- HORSKÝ JAN, SELIGOVÁ MARKÉTA, *Rodina našich předků*, Praha 1996.
- HORSKÝ JAN, *Bedřich Mendl a noetika Maxe Webera*, in: *Bedřich Mendl profesor hospodářských dějin Univerzity Karlovy, 1892–1992*, Praha 1997.
- HORSKÝ JAN (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepísectví doby Gollovy školy*, Ústí nad Labem 1999.
- HORSKÝ JAN, *Racionalita dějinného jednání. Podněty Weberovy sociologie pro dějzpytné bádání*, *Soudobé dějiny* 6/1999, č. 1, s. 71–90.
- HORSKÝ JAN, *Moderní věda, rosenkruciánské myšlení a čeští evangelíci. Několik poznámek k českému vydání knihy Frances A. Yatesové*, *Dějiny vědy a techniky* 34/2001, s. 169–184.
- HORSKÝ JAN, *Teorie chaosu – nový „všelék“ na bolesti dějzpytu?*, in: *Dějiny a současnost* 24/2002, č. 5, s. 33–35.

- HORSKÝ JAN, „*Duch doby*“ v českém dějepisectví a francouzský dějepis mentalit, in: Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002–2003, (edd.) Antonín Kostlán, Markéta Devátá, Praha 2003, s. 235–252.
- HORSKÝ JAN, PAVLÍKOVÁ EVA, Pojmoslovný aparát českého dějepisectví mezi „francouzským“ a „německým“ stylem dějzpytného myšlení, in: Francouzská inspirace pro společenské vědy v českých zemích, (Cahiers du CeFRoS 29), Praha 2003, s. 205–225.
- HORSKÝ JAN, *Dějepisné porozumění a ospravedlnění*, Soudobé dějiny 11/2004, č. 4, s. 66–81.
- HORSKÝ JAN, NEŠPOR ZDENĚK R., *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie*, Kuděj – Časopis pro kulturní dějiny 6/2004, č. 1, s. 61–81.
- HORSKÝ JAN, *Problém dějinného vědomí u Emanuela Rádl*, in: Emanuel Rádl – vědec a filosof, (edd.) Tomáš Hermann, Anton Markoš, Praha 2004, s. 428–450.
- HORSKÝ JAN, *Místo (velkých) teorií v historických vědách v době narativistické kritiky a mikrohistorických bádání*, in: *Conditio humana – konstanta* (či historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii, (ed.) Lucie Storchová, s. 11–34.
- HORSKÝ JAN, *Problém hodnotových orientací při studiu lidové kultury*, in: *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Praha 2005, s. 27–49.
- HORSKÝ JAN, *Změníme „kulturu“ dějepisectví ve prospěch multikulturalismu?*, in: *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit* (antropologická perspektiva), (edd.) Marek Jakoubek, Tomáš Hirt, Plzeň 2005, s. 236–257.
- HORSKÝ JAN, NEŠPOR ZDENĚK R., *Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století*, ČČH 103/2005, s. 43–86.
- HORSKÝ JAN, „*I proto, že sem nekopal roli srdce svého*.“ Příspěvek k problematice sebetematizace u českých tajných nekatolíků v 18. století, *Dějiny – teorie – kritika* 3/2006, s. 49–71.
- HORSKÝ JAN, „*Smysl dějin*“ – „*národ*“ – *a priori*. Možná past diskurzivních a myšlenkových stereotypů? Několik úvah a poznámek u příležitosti vydání druhého dílu *Havelkovy edice Spor o smysl českých dějin*, *Dějiny – teorie – kritika* 4/2007, s. 75–94.
- HORSKÝ JAN, *Poznámky ke vztahu historických věd a sociologie*, in: *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých historických procesů*, (ed.) Jiří Šubrt, Plzeň 2007, s. 525–548.
- HORSKÝ JAN, *Možnosti historicko-antropologické a kulturně dějinné interpretace českého tajného a tolerančního nekatolictví 18. století*, in: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 412–444.
- HORSKÝ JAN, *Příspěvek k problému sebetematizace českých tajných nekatolíků*, in: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 352–363.
- HORSKÝ ZDENĚK, *Kepler v Praze*, Praha 1980.
- HREJSA FERDINAND, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912.
- HREJSA FERDINAND, *Čeští kacíři dvacet let před tolerancí*, *Reformační sborník* 1/1921, s. 80–192.
- HREJSA FERDINAND, *Luterství, kalvinismus a podoba na Moravě před Bílou horou*, ČČH 44/1938, s. 296–327.

- HROCH MIROSLAV, *Evropská národní hnutí v 19. století. Společenské předpoklady vzniku novodobých národů*, Praha 1986.
- HROCH MIROSLAV, *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*, Praha 1999.
- HRUBÝ FRANTIŠEK, *Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou*, ČČH 40/1934, s. 265–309; 41/1935, s. 1–40, 237–258.
- HRUBÝ FRANTIŠEK, *Luterství a novoutrakvismus v českých zemích v 16. a 17. století*, ČČH 45/1939, s. 33–44.
- HÜBINGER GANGOLF, *Geistesgeschichte*, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, (ed.) Stefan Jordan, Stuttgart 2002, s. 101–104.
- HÜBINGER GANGOLF, *Kulturgeschichte*, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, (ed.) Stefan Jordan, Stuttgart 2002, s. 199–202.
- HÜBINGER GANGOLF, *Kirchen und Staat im Deutschen Kaiserreich*, in: *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, (edd.) Hartmut Lehmann, Jean Martin Ouedraogo, Göttingen 2003, s. 17–28.
- HUIZINGA JOHAN, *Podzim středověku*, Praha 1999.
- HUSA VÁCLAV, *Metoda – metodika – metodologie*, ČČH 6/1958, s. 311–315.
- CHARTIER ROGER, ROCHE DANIEL, *Sociale (histoire)*, in: *La Nouvelle Histoire*, (edd.) Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Paris 1978, s. 515–521.
- CHARTIER ROGER, *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, in: *Mentalitäten-Geschichte. Zur Rekonstruktion geistiger Prozesse*, (ed.) Ulrich Raulf, Berlin 1987, s. 69–96.
- CHARTIER ROGER, *Text, Symbols, and Frenchness*, *The Journal of Modern History* 57/1985, č. 4, s. 682–695.
- CHARTIER ROGER, *L'histoire ou le récit véridique*, in: *Philosophie et histoire*, Paris 1987, s. 115–135.
- CHARTIER ROGER, *La pendue miraculeusement sauvée. Étude d'un occasionnel*, in: *Les usages de l'imprimé (XV<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle)*, (ed.) Roger Chartier, Paris 1987, s. 83–127.
- CHARTIER ROGER, *Lesewelten. Buch und Lektüre in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main–New York–Paris 1990.
- CHARTIER ROGER, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, Frankfurt am Main 1992.
- CHARTIER ROGER, *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices*, Baltimore–London 1997.
- CHARTIER ROGER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998.
- CHARTIER ROGER, *New Cultural History*, in: *Kompas der Geschichtswissenschaft*, (edd.) Joachim Eibach, Günther Lottes, Göttingen 2002, s. 193–205.
- CHLÍBEC JAN, *K vývoji názorů Jana Rokycany na umělecké dílo*, *Husitský Tábor* 8/1985, s. 39–58.
- CHRISTIANSON ROBERT JOHN, HADRAVOVÁ ALENA, HADRAVA PETR, ŠOLC MARTIN (edd.), *Tycho Brahe and Prague. Crossroads of European Science*, Frankfurt am Main 2002.
- IGGERS GEORG G., *Zur „Linguistischen Wende“ im Geschichtsdenken und in der Geschichtsschreibung*, *Geschichte und Gesellschaft* 21/1995, s. 557–579.



- IGGERS GEORG G., *Historisches Denken im 19. Jahrhundert. Überlegungen zu einer Synthese*, in: Geschichtsdiskurs, díl 3: Die Epoche der Historisierung, (edd.) Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulín, Frankfurt am Main 1997, s. 459–470.
- IGGERS GEORG G., *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivity k postmoderní výzvě*, Praha 2002.
- IM HOF ULRICH, *Evropa a osvícenství*, Praha 2001.
- IRA JAROSLAV, *Dějiny politických pojmů: Nové roviny, nové přístupy a nové otázky*, Dějiny – teorie – kritika 1/2004, s. 213–226.
- JANÁČEK JOSEF, *Príspevek k otázce kupeckého zisku v 16. století*, ČSČH 5/1957, s. 276–289.
- JANEČEK PETR, *Píseň o králi Marokánovi jako synkreze literární a folklorní tematiky a motiviky*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 51–81.
- KAISEROVÁ KRISTINA, *Konfesionální myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*, Úvaly u Prahy 2003.
- KALBERG STEPHEN, *Max Webers Typen der Rationalität: Grundsteine für die Analyse Rationalisierungs-Prozessen in der Geschichte*, in: Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns, (edd.) W. M. Sprondel, C. Seyfarth, Stuttgart 1981, s. 9–38.
- KALISTA ZDENĚK, *Cesty historikovy*, Praha 1947.
- KALJVODA ROBERT, *Husitská ideologie*, Praha 1961.
- KALISTA ZDENĚK, *Století andělů a ďáblů*, Jinočany 1992.
- KALISTA ZDENĚK, *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002.
- KALIVODA ROBERT, *K povaze praxeologického myšlení J. A. Komenského*, Studia Comeniana et Historica 15/29 – příloha, 1985, s. 55–60.
- KALIVODOVÁ EVA, *Odlesk rezistencí aneb bipolarita protireformačních politik mezi Českým královstvím a Francií*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 233–253.
- KANT IMMANUEL, *Základy metafyziky mravů*, Praha 1974.
- KÁRNÍKOVÁ LUDMILA, *Vývoj obyvatelstva českých zemí 1754–1914*, Praha 1965.
- KAUFMANN THOMAS, *Dreissigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtlicher Studie zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998.
- KEJŘ JIŘÍ, *Husité*, Praha 1984.
- KEJŘ JIŘÍ, *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*, Ústí nad Labem 1999.
- KELLER JAN, *Ideologie*, in: Velký sociologický slovník, díl 1, (edd.) Hana Maříková, Miloslav Petrusek, Alena Vodáková, Praha 1996, s. 415.
- KIECKHEFER RICHARD, *Magie ve středověku*, Praha 2005.
- KILÍAN JAN, *Mělník poblohorskou baštou katolicismu? Odchylky, přestupky, výstřelky*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 112–124.
- KNOBLAUCH HUBERT, *Religion, Identität und Transzendenz*, in: Handbuch der Kulturwissenschaften, díl 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, (edd.) Friedrich Jäger, Burkhard Liebsch, Stuttgart-Weimar 2004, s. 349–363.
- KOCKA JÜRGEN, *Gegenstandsbezogene Theorien in der Geschichtswissenschaft: Schwierigkeiten und Ergebnisse der Diskussion*, in: Theorien in der Praxis des Historikers, (ed.) Jürgen Kocka, Göttingen 1977 (Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Sonderheft 3), s. 178–188.
- KOCKA JÜRGEN, *Sozialgeschichte, Begriff – Entwicklung – Probleme*, Göttingen 1986.
- KOLDINSKÁ MARIE, „Manýristická mentalita“; k užívání jednoho pojmu v soudobém českém dějepisectví, in: Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002–2003, (ed.) Antonín Kostlán, Markéta Devátá, Praha 2003, s. 291–310.
- KOMÁREK STANISLAV, *Dějiny biologického myšlení. Apendix: Vznik, vývoj a ekotologické významy křídlelních kreseb u motýlů*, Praha 1997.
- KOMÁRKOVÁ BOŽENA, *Česká otázka v průběhu století (tři poznámky)*, in: Miloš Havelka (ed.), Spor o smysl českých dějin, díl 2: 1938–1989. Posuny a akcenty české otázky, Praha 2006, s. 482–508.
- KONEČNÝ LUBOMÍR, *Petr Pavel Rubens, Galileo Galilei a bitva na Bílé hoře*, in: Ars Baculum Vitae. Sborník studií z dějin umění a kultury k 70. narozeninám prof. PhDr. Pavla Preisse, DrSc., (edd.) Vít Vlhas, Tomáš Sekyrka, Praha 1996, s. 139–142.
- KOŘÁN, IVO, „Opočenská rebelie“ z roku 1732, *Práce muzea v Hradci Králové* 13/1970, s. 98–134.
- KOŘÁN, IVO, *Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století*, ČČH 96/1998, s. 72–100.
- KOSELLECK REINHART, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 2000<sup>4</sup>.
- KOSELLECK REINHART, *Begriffsgeschichte*, in: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, (ed.) Stefan Jordan, Stuttgart 2002, s. 40–44.
- KOSELLECK REINHART, *Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit*, Zeitschrift für Ideengeschichte 1/2007, č. 1/3, s. 39–54.
- KOWALSKÁ EVA, *Heretici, bludáři a prozelyti. Formovanie a vnímanie konfesijnej identity českých protestantov po roku 1781*, AUC – Philosophica et historica 5/1999 (2003), s. 135–146.
- KOWALSKÁ, EVA, *Problémy s konfesijnou identitou českých protestantov po roku 1781*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 364–381.
- KOYRÉ ALEXANDRE, *Leonardo, Galilei, Pascal. Die Anfänge der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Frankfurt am Main 1998.
- KOYRÉ ALEXANDRE, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Praha 2004.
- KRÁSA JOSEF, *Husitské obrazoborectví. Poznámky k jeho studiu*, Husitský Tábor 8/1985, s. 9–17.
- KROFTA KAMIL, *Listy z náboženských dějin českých*, Praha 1936.
- KROFTA KAMIL, *Dějiny selského stavu*, Praha 1949.
- KROIS JOHN MICHAEL, *Kultur als Zeichensystem*, in: Handbuch der Kulturwissenschaften, díl 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, (edd.) Friedrich Jäger, Burkhard Liebsch, Stuttgart-Weimar 2004, s. 106–118.
- KROUPA JIŘÍ, *Alchymie šesti. Pozdní osvícenství a moravská společnost 1770–1810*, Brno 2006<sup>4</sup>.
- KRUŽÍKOVÁ JANA, *Sekta tzv. izraelitů v severovýchodních Čechách*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 191–216.
- KŘÍŽOVÁ MARKÉTA, *Building a new identity: the first decades of existence of the Moravian Church*, in: Menschen – Handlungen – Strukturen. Historisch-anthropologische

- Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften, (edd.) Václav Bůžek, Dana Štefanová, České Budějovice 2001, s. 407–422.
- KŘÍŽOVÁ MARKĚTA, *Hernbutt – Ochranov a tradice staré Jednoty bratrské*, Husitský Tábor 13/2002, s. 127–168.
- KŘÍŽOVÁ MARKĚTA, *Vyprávění otců a dědů. Obnovená Jednota bratrská ve světle ochranovských pramenů*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 310–328.
- KUČERA JAN, *Příspěvek k problémům lidového náboženství v Čechách v 17. a 18. století*, Sborník historický 23/1976, s. 5–33.
- KUČERA JAN P., RAK JIŘÍ, *Bobuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*, Praha 1983.
- KUČERA MARTIN, *Kultura jako kategorie dialektické hermeneutiky. Skica k budoucímu možnému řešení problému*, in: Kultura jako téma a problém dějepisců, (edd.) Tomáš Borovský, Jiří Hanuš, Milan Řepa, Brno 2006, s. 25–34.
- KUDRNA JAROSLAV, *Marxovo a Engelsovo pojetí dějin*, in: Míroslav Hroch a kol., Úvod do studia dějepisu, Praha 1985, s. 43–49.
- KUHN THOMAS S., *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997.
- KUCHAŘOVÁ HEDVIKA, *Nekatolíci v dílech některých profesorů arcibiskupského semináře v Praze*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 254–266.
- KUPKA KAREL, *K Pekařově periodizaci československých dějin*, in: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995, s. 748–750.
- KUTNAR FRANTIŠEK, *Sociálně myšlenková tvářnost obrozeneckého lidu*, Praha 1948.
- KUTNAR FRANTIŠEK, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisců, 1973–1977* (KUTNAR FRANTIŠEK, MAREK, JAROSLAV, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisců*, Praha 1997).
- KUTNAR FRANTIŠEK, *Základní otázky historického pojmosloví*, in: Druhý sjezd československých historiků (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepisců v letech 1935–1948, (ed.) Antonín Kostlán, Praha 1993, s. 229–235.
- KUŽEL STANISLAV, *Zákoutí antropologické „orientace popisu podle aktéra“*, in: Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisců doby Gollovy školy, (ed.) Jan Horský, Ústí nad Labem 1999, s. 87–118.
- LA CAPRA DOMINICK, *Chartier, Darnton, and the Great Symbol Massacre*, The Journal of Modern History 60/1988, s. 95–112.
- LACHELE REINER, *Pietistische Öffentlichkeit und religiöse Kommunikation. Die „Sammlung Auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes“ (1730–1761)*, Ependorf 2004.
- LANGREITER NIKOLA, LANZINGER, MARGARETH, *Kontinuität im Wandel – Wandel in der Kontinuität*, in: Kontinuität – Wandel. Kulturwissenschaftliche Versuche über ein schwierige Verhältnis, (edd.) Nikola Langreiter, Margareth Lanzinger, Wien 2003, s. 11–26.
- LASLETT PETER, WALL RICHARD (edd.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge-London-New York-Melbourne 1972.
- LASLETT PETER, OOSTERVEEN KARLA, SMITH RICHARD M. (edd.), *Bastardy and its Comparative History*, London 1980.
- LASLETT PETER, *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*, Wien-Köln-Graz 1988.

- LE GOFF JACQUES, *Král*, in: Encyklopedie středověku, (edd.) Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmidt, Praha 2002, s. 305–320.
- LE GOFF JACQUES (ed.), *Středověký člověk a jeho svět*, Praha 2003.
- LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM, *Theodicea. Pojednání o dobrodětě Boha, svobodě člověka a původu zla*, Praha 2004.
- LEVI GIOVANI, *On Microhistory*, in: New Perspectives on Historical Writing, (ed.) Peter Burke, Oxford 1991, s. 93–113.
- LOEWENSTEIN BEDŘICH, *Projekt moderny. O duchu občanské společnosti a civilizace*, Praha 1995.
- LORENZ CHRIS, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in der Geschichtstheorie*, Köln-Weimar-Wien 1997.
- LORENZ MAREN, *K čemu je antropologizace historie? Několik poznámek ke kontraproduktivní polarizaci poznávacích zájmů v humanitních vědách*, Dějiny – teorie – kritika 2/2005, s. 227–246.
- LOTTES GÜNTHER, *Neue Ideengeschichte*, in: Kompas der Geschichtswissenschaft, (ed.) Joachim Eibach, Günther Lottes, Göttingen 2002, s. 261–269.
- LÜDTKE ALF (ed.), *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien*, Göttingen 1991.
- LUHMANN NIKLAS, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977.
- LUHMANN NIKLAS, *Sociální systémy. Nárys obecné teorie*, Brno 2006.
- MACEK JOSEF, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, Praha 1952.
- MACEK JOSEF, *Tyrolská selská válka a Michael Gaismair*, Praha 1961.
- MACEK JOSEF, *Jagellonský věk v českých zemích (1471–1526)*, díl 2: *Šlechta*, Praha 1994.
- MACEK JOSEF, *Jagellonský věk v českých zemích (1471–1526)*, díl 4: *Venkovský lid. Národnostní otázka*, Praha 1999.
- MACEK JOSEF, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001.
- MACEK ONDŘEJ, *Doctrina et pietas. Předpoklady ke studiu teologického profilu českých a moravských evangelických fardů rané doby toleranční*, in: Zdeněk R. Nešpor (ed.), *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, Ústí nad Labem 2007, s. 382–411.
- MACURA VLADIMÍR, *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*, Jinočany 1995.
- MAH HAROLD, *Suppressing the Text: The Metaphysics of Ethnographic History in Darn-ton's Great Cat Massacre*, History Workshop. A Journal of Socialist and Feminist Historians 31/1991, s. 1–19.
- MACHOVCOVÁ MARKĚTA, MACHOVEC MILAN, *Utopie blouznivců a sektářů*, Praha 1960.
- MALÁ-ZAJÍCOVÁ MILADA, *Otázka sociálního postavení nekatolíků v rámci obce na panství litomyšlském*, in: Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisců doby Gollovy školy, (ed.) Jan Horský, Ústí nad Labem 1999, s. 358–385.
- MANDROU ROBERT, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique 1500–1640*, Paris 1974.
- MANNHEIM KARL, *Strukturen des Denkens*, (edd.) David Kettler, Volker Meja, Nico Stehr, Frankfurt am Main 1980.

- MAREK JAROSLAV, *Kultura jako téma a problém dějepiscův*, ČČH 90/1992, s. 491–506.
- MAREK JAROSLAV, *O historismu a dějepiscův*, Praha 1992.
- MARKOŠ ANTON, *Doslov k českému vydání*, in: Marcello Barbieri, *Organické kódy*. Úvod do sémantické biologie, Praha 2006, s. 219–223.
- MARTIN JOCHEN, NITSCHKE AUGUST (edd.), *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*, Freiburg-München 1986.
- MARTIN JOCHEN, ZOEPFEL RENATE (edd.), *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, díl 1/1, Freiburg-München 1989.
- MARTÍNKOVÁ LENKA, *Agenda pravitatis haereticorum z jibovýchorních Čech jako pramen pro studium tajného nekatolictví v 18. století*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 32–50.
- MASO BENJO, *Elias and the Neo-Kantians: Intellectual Backgrounds of The Civilizing Process*, Theory, Culture & Society. Explorations in Critical Social Science 12/1995, č. 3, s. 43–79.
- MAŤA PETR, *Die Renaissance des Fegefeuers im barocken Böhmen*, in: Menschen – Handlungen – Strukturen. Historisch-anthropologische Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften, (edd.) Václav Bůžek, Dana Štefanová, České Budějovice 2001, s. 139–160.
- MAUR EDUARD, *K programu lidových hnutí v Čechách a na Moravě roku 1525*, ČSČH 24/1976, s. 205–243.
- MAUR EDUARD, *Příspěvek historického demografa k objasnění počátků lidového kacírství na Táborsku*, Husitský Tábor 4/1981, s. 101–106.
- MAUR EDUARD, *Příspěvek k demografické problematice předhusitských Čech (1346–1419)*, AUC – Philosophica et historica 1, Studia historica 34/1989, s. 7–72.
- MAUR EDUARD, *12. 5. 1743. Marie Terezie. Korunovace na usmířenou*, Praha 2003.
- MAYEROVÁ Françoise, VAŠIČEK ZDENĚK, *Minulost a současnost, paměť a dějiny*, *Současná dějiny* 11/2004, č. 4, s. 9–32.
- MEDICK HANS, *„Misionare in Ruderboot?“ Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, (ed.) Alf Lüdtke, Frankfurt am Main-New York 1989, s. 48–84.
- MEDICK, HANS, *Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte und Mikro-Historie im Blickfeld der Kulturanthropologie*, Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis 6/1992, s. 167–178.
- MENDL BEDŘICH, *Sociální krise a zápasy ve městech čtrnáctého věku*, Praha 1926.
- MERTL JAN, *Politické strany, jejich základy a typy v dnešním světě*, Praha 1931.
- MICHÁLEK JIŘÍ, *Co je filosofie?*, Praha 1992.
- MÍKA ALOIS, *K otázce počátků původní akumulace kapitálu v českých zemích*, ČSČH 5/1957, s. 632–663.
- MIKULEC JIŘÍ, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000.
- MIROŠOVSKÁ EVA, *Příspěvek ke studiu náboženských poměrů na ledečském panství*, *Lidé města* 10(1)/2008, s. 90–109.
- MITTERAUER MICHAEL, *Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen*, Wien-Köln 1990.

- MOLNÁR AMEDEO, *Na rozhraní věků. Cesty evropské reformace*, Praha 1985.
- MOLNÁR AMEDEO, *Valdénští. Evropský rozměr jejich vzdoru*, Praha 1991<sup>2</sup>.
- MOREAU JOSEPH, *Svět Leibnizova myšlení*, Praha 2000.
- MUCHA IVAN, *Autopoiesis*, in: Velký sociologický slovník, díl 1, (edd.) Hana Maříková, Miloslav Petrušek, Alena Vodáková, Praha 1996, s. 116.
- MUCHA IVAN, *Niklas Luhmann: Systémová teorie a evoluce*, in: Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů, (ed.) Jiří Šubrtr Plzeň 2007, s. 360–369.
- NATORP PAUL, *Kant und Marburger Schule*, Kant-Studien 17/1912, s. 192–221.
- NECHUTOVÁ JANA, *Prameny předhusitské a husitské ikonofobie*, Husitský Tábor 8/1985, s. 29–37.
- NEJEDLÝ VRATISLAV, *Obrazoborecké tendence v českých dějinách 17. a 18. století. Rozdíly a shody s husitským ikonoklasmem*, Husitský Tábor 8/1985, s. 83–87.
- NEŠPOR ZDENĚK R., *Pojem „církve“ a „sektu“ v českém předmarxistickém dějepiscův*, in: Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscův doby Gollovy školy, (ed.) Jan Horský, Ústí nad Labem 1999, s. 204–247.
- NEŠPOR ZDENĚK R., *Socioekonomické faktory náboženského vývoje podle českých předmarxistických sociologů a filosofů náboženství*, in: Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscův doby Gollovy školy, (ed.) Jan Horský, Ústí nad Labem 1999, s. 348–357.
- NEŠPOR ZDENĚK R., *Dvoji tradice české sociologie náboženství*, Sociologický časopis 40/2004, s. 447–468.
- NEŠPOR Z. R., *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004.
- NEŠPOR ZDENĚK R., *Srdce věřícího a srdce Páně ve východočeském tolerančním sektářství*, in: Kristina Kaiserová, Jiří Mikulec, Jaroslav Šebek (edd.), *Srdce Ježísovo. Teologie – symbol – dějiny*. Sborník z konference konané na Vranově u Brna 30. ledna 2002, Praha-Velehrad-Roma-Ústí nad Labem 2005, s. 127–136.
- NEŠPOR, ZDENĚK R., *Studium českých náboženských dějin v období dominance Gollovy školy*, in: Jaroslav Goll a jeho žáci, České Budějovice 2005, s. 553–589.
- NEŠPOR ZDENĚK R., *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006.
- NEŠPOR ZDENĚK R. (ed.), *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, Ústí nad Labem 2007.
- NEŠPOR ZDENĚK R., *„Vzduch k Bohu dychtící“*. Rozprava o (300) nepisňových lidových náboženských rukopisech z 18.–19. století, *Český lid* 94/2007, s. 225–256.
- NEŠPOR ZDENĚK R., *Česká sociologie náboženství v letech 1948–1989*, Sociologický časopis 43/2007, s. 675–698.
- NEŠPOR ZDENĚK R., LUŽNÝ, DUŠAN, *Sociologie náboženství*, Praha 2007.
- NIETZSCHE FRIEDRICH, *Nečasové úvahy*, díl 1, Praha 1992.
- NODL MARTIN, ŠMAHEL FRANTIŠEK (edd.), *Člověk českého středověku*, Praha 2002.
- NODL MARTIN, *Mikrohistorie a historická antropologie*, *Dějiny – teorie – kritika* 1/2004, s. 237–252.
- NODL MARTIN, *Dějepisectví mezi vědou a politikou. Úvahy o historiografii 19. a 20. století*, Brno 2007.

- NOIRIEL GÉRARD, *Die Wiederkehr der Narrativität*, in: Kompass der Geschichtswissenschaft, (edd.) Joachim Eibach, Günther Lottes, Göttingen 2002, s. 355–370.
- NOLTE PAUL, *Historische Sozialwissenschaft*, in: Kompass der Geschichtswissenschaft, (edd.) Joachim Eibach, Günther Lottes, Göttingen 2002, s. 53–68.
- NOVÁK MIRKO, *Hodnoty a dějiny*, Praha 1947.
- NOVOTNÁ EVA, *Kauza podezřelých z kacířství na Polensko-Přibyslavsku roku 1732*, in: Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku, (edd.) Zdeněk R. Nešpor, Praha 2005, s. 125–146.
- NOVOTNÁ EVA, *Tajní nekatolíci v 18. století na Kruceubursku*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 125–147.
- NOVOTNÝ MILAN, *Reversy navrátilců do církve. Nekatolíci ve farnosti České Heřmanice v sedmdesátých letech 18. století*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 183–190.
- NOVÝ LUBOŠ a kol., *Dějiny exaktních věd v českých zemích do konce 19. století*, Praha 1961.
- NOWAK KURT, *Historische oder dogmatische Methode? Protestantische Theologie im Jahrhundert des Historismus*, in: Geschichtsdiskurs, díl 3: Die Epoche der Historisierung, (edd.) Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin, Frankfurt am Main 1997, s. 282–297.
- ODLOŽILÍK OTAKAR, *Jednota bratří Habrovanských*, ČČH 29/1923, s. 1–70 a 301–357.
- OHLIDAL ANNA, „Konfessionalisierung“: Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?, *Acta Comeniana* 15–16/2002, s. 327–342.
- OPPELTOVÁ JANA, SLÁVIKOVÁ VĚRA, *Postavení a role katolického faráře v malém světě nábožensky rozdělené obce. Farnost Horní Sloupnice a její duchovní správci*, in: Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 267–285.
- OTTO RUDOLF, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1991.
- PÁNEK JAROSLAV, *Moravští novokřtenci (Společenské a politické postavení předbělohorských heretiků, sociálních reformátorů a pacifistů)*, ČČH 92/1994, s. 242–256.
- PÁNEK JAROSLAV, *Nástup rekatolizace ve střední Evropě*, in: Rekatolizace v českých zemích, Pardubice 1995, s. 3–15.
- PATOČKA JAN, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, s. 72–74.
- PATSCHOVSKÝ ALEXANDER, *Revolučnost husitské revoluce*, ČČH 99/2001, s. 231–252.
- PEKAŘ JOSEF, *Žižka a jeho doba*, Praha 1992.
- PETRÁŇ JOSEF a kol., *Dějiny hmotné kultury*, díl 1/1, Praha 1985; díl 2/1, 1995.
- PETRUSEK MILOSLAV, *Proč číst Simmela na konci tisíciletí?*, in: Georg Simmel, Peníze v moderní kultuře a jiné eseje, Praha 1997, s. 159–192.
- POKORNÝ PETR, *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha 1986.
- POPPER KARL R., *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, München 1984.
- POPPER KARL R., *Bída historicismu*, Praha 1994.
- POPPER KARL R., *Otevřená společnost a její nepřítelé*, díl 2, Praha 1994.
- POPPER KARL R., *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*, Praha 1995.

- PREISS PAVEL, *Italští umělci v Praze. Renesance – Manýrismus – Baroko*, Praha 1986.
- PROKEŠ JAROSLAV, *Novobydžovské ghetto a tzv. sekta bydžovských Israelitů v polovině osmnáctého století*, *Ročenka Společnosti pro dějiny Židů v Československé republice* 8/1936, s. 147–272.
- PULLMANN MICHAL, *Koncept revoluce v díle Antona Heinricha Springera*, ČČH 97/1999, s. 506–538.
- PUTNA MARTIN C., *Religiozita v 19. století: zbožnost nezbožných*, in: Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století, (edd.) Zdeněk Hojda, Roman Prahel, Praha 2003, s. 9–16.
- RÁDL EMANUEL, *O smysl našich dějin. Předpoklady k diskusi o této otázce*, Praha 1925.
- RÁDL EMANUEL, *Válka Čechů s Němci*, Praha 1993.
- RAPHAEL LUTZ, *Die „Neue Geschichte“ – Umbrüche und Neue Wege der Geschichtsschreibung in internationaler Perspektive (1880–1940)*, in: Geschichtsdiskurs, díl 4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945, (edd.) Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin, Frankfurt am Main 1997, s. 51–89.
- RATAJOVÁ JANA, *Dějiny ženy a koncept genderu v české historiografii*, *Kuděj – Časopis pro kulturní dějiny* 7/2005, s. 159–173.
- RAULFF ULRICH (ed.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1987.
- REJCHRTOVÁ NOEMI, *Václav Budovec z Budova*, Praha 1984.
- REJCHRTOVÁ NOEMI, *Obrazoborecké tendence utrakvistické mentality jagellonského období a jejich dosah*, *Husitský Tábor* 8/1985, s. 59–68.
- REJCHRTOVÁ NOEMI, *Komenský – představitel českého specifika evropské reformace?*, ČČH 90/1992, s. 335–342.
- RÉMOND RENÉ, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003.
- RENDTORFF TRUTZ, *Christentum*, in: Geschichtliche Grundbegriffe, *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, díl 1, Stuttgart 1998<sup>4</sup>, s. 772–814.
- REZEK ANTONÍN, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání telexerančního patentu až na naše časy*, díl 1, Praha 1887.
- RICOEUR PAUL, *Čas a vyprávění*, díl 1: *Zápletka a historické vyprávění*, Praha 2000.
- ROYT JAN, *Česká fides. Víra, zbožnost a církev. Barokní pietas*, in: Sláva barokní Čechie. Umění, kultura a společnost 17. a 18. století, (ed.) Vít Vlnas, Praha 2001, s. 15–21 + katalog 22–62.
- ROYT JAN, *Ikonografie Mistra Jana Husa v 15. až 16. století*, in: Jan Hus na přelomu tisíciletí, Husitský Tábor, Supplementum 1, Tábor 2001, s. 405–451.
- RÜSEN JÖRN, *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik*, díl 2: *Die Prinzipien der historischen Forschung*, Göttingen 1986.
- RŮŽIČKA JIŘÍ, *Komentář*, in: *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*, (ed.) Lucie Storchová, Ústí nad Labem 2007, s. 35–36.
- RŮŽIČKA JIŘÍ, *Subjektivace a techniky sebe samého. Foucaultova cesta ke třetí ose*, in: *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*, (ed.) Lucie Storchová, Ústí nad Labem 2007, s. 139–155.

- ŘEPA MILAN, *Kulturní předpoklady francouzské revoluce u Rogera Chartiera*, in: Interpretace francouzské revoluce, (edd.) Jiří Hanuš, Radomír Vlček, Brno 2004, s. 142–146.
- ŘEPA MILAN, *Umění, kultura, civilizace: několik zastavení namísto úvodu*, in: Kultura jako téma a problém dějepisců, (edd.) Tomáš Borovský, Jiří Hanuš, Milan Řepa, Brno 2006, s. 11–23.
- ŘEZNÍČEK MILAN, *Možnosti využití fondů vikariátních úřadů v bádání o nekatolických doby předtoleranci a toleranci (na příkladu fondu Vikariátní úřad Nymburk)*, in: Čestí nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 19–25.
- SELIGOVÁ MARKÉTA, *Kontakty hornopolických poddaných s luteránstvím (Příspěvek ke studiu nekatolictví v severních Čechách v 1. polovině 18. století)*, Lidé města 17(3)/2005, s. 63–81.
- SELIGOVÁ MARKÉTA, *Luteránský element v životním běhu hornopolických poddaných*, in: Čestí nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 310–328.
- SHACKELFORD JOLE RICHARD, *Providence, Power, and Cosmic Causality in Early Modern Astronomy: The Case of Tycho Brahe and Petrus Severinus*, in: Tycho Brahe and Prague: Crossroads of European Science, (edd.) John Robert Christianson, Alena Hadravová, Petr Hadrava, Martin Šolc, Frankfurt am Main 2002, s. 46–69.
- SCHLUMBOHM JÜRGEN, *Lebensläufe, Familien, Höfe. Die Bauern und Heuerleute des osnabrückischen Kirchspiels Belm in proto-industriellen Zeit, 1650–1860*, Göttingen 1994.
- SCHMITT JEAN-CLAUDE, *Revenanti. Živí a mrtví ve středověké společnosti*, Praha 2002.
- SCHÖLLGEN GREGOR, *Handlungsfreiheit und Methodenzwang. Das Dilemma der Handlungstheorie Max Webers*, Saeculum – Jahrbuch für Universalgeschichte 33/1982, s. 209–220.
- SCHOLTZ GUNTER, *Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880–1945)*, in: Geschichtsdiskurs, díl 4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945, (edd.) Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin, Frankfurt am Main 1997, s. 19–50.
- SCHORN-SCHÜTTE LUISE, *Ideengeschichte*, in: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, (ed.) Stefan Jordan, s. 174–178.
- SCHORN-SCHÜTTE LUISE, *Neue Geistesgeschichte*, in: Kompass der Geschichtswissenschaft, (edd.) Joachim Eibach, Günther Lottes, Göttingen 2002, Göttingen 2002, s. 272–274.
- SCHÖTTLER PETER, *„Histoire totale“*, in: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, (ed.) Stefan Jordan, s. 142–144.
- SCHULZ VÁCLAV (ed.), *Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství litomyšlském v století XVIII.*, Praha 1915.
- SCHULZE HAGEN, *Stát a národ v evropských dějinách*, Praha 2003.
- SCHWERHOFF GERD, *Zivilisationsprozess und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht*, Historische Zeitschrift 266/1998, s. 561–605;
- SIMMEL GEORG, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, in: Georg Simmel, Gesamt- ausgabe, díl 2, (ed.) von H.-J. Dahme, Frankfurt am Main 1989, s. 297–423.

- SKINNER QUENTIN (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, New York 1985.
- SLÁDEK MILOŠ, *Vierův Kristoslav a pobělohorská rekatolizace Čech*, Literární archiv 27/1994 (Česká literatura doby barokní), s. 229–246.
- SLÁDEK MILOŠ (ed.), *Svět je podvodný verbíř aneb výběr z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*, Praha 2005.
- SLÁDEK MILOŠ, *Zázračná uzdravení a dobrotivá „vzhlédnutí“ v literatuře českého baroka*, Literární archiv 27/1994 (Česká literatura doby barokní), s. 247–257.
- SLAVÍK JAN, *Husitská revoluce. Studie historicko-sociologická*, Praha 1934.
- SLAVÍK JAN, *Historické pojmosloví*, in: Druhý sjezd československých historiků (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepisců v letech 1935–1948, (ed.) Antonín Kostlán, Praha 1993, s. 229–235.
- SLAVÍK JAN, *Básnická perioda českého dějepisců*, in: Miloš Havelka (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895–1938, Praha 1995, s. 739–747.
- SLAVÍK JAN, *Dějiny a přítomnost. Víra v Rakousko a věda historická*, in: Miloš Havelka (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895–1938, Praha 1995, s. 622–672.
- SLAVÍK JAN, *Pekař kontra Masaryk. (Ke sporu o smysl českých dějin)*, in: Miloš Havelka (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895–1938, Praha 1995, s. 599–621.
- SOKOL JAN, *Malá filosofie člověka a slovník filosofických pojmů*, Praha 1998.
- SOUSEDÍK STANISLAV, *Valerian Magni. Kapitola z kulturních dějin Čech 17. století*, Praha 1983.
- SPUNAR PAVEL a kol., *Kultura středověku*, Praha 1972.
- STEJSKAL KAREL, *Funkce obrazu v husitství*, Husitský Tábor 8/1985, s. 19–27.
- STOLZENBERG-BADER EDITH, *Weibliche Schwäche – männliche Stärke. Das Kulturbild der Frau in medizinischen und anatomischen Abhandlungen um die Wende des 18. bis 19. Jahrhundert*, in: Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, díl 2, (edd.) Jochen Martin, Renate Zoepffel, Freiburg-München 1989, s. 751–818.
- STORCHOVÁ LUCIE (ed.), *Mezi houfy lotrův se pustiti. České cestopisy o Egyptě 15.–17. století*, Praha 2005.
- STORCHOVÁ LUCIE, *Inscenace Bohuslava Hasištejnského z Lobkovic a sebeidentifikační praktiky českých humanistů poloviny 16. století*, Sborník Národního muzea v Praze, řada C – Literární historie 52/2007.
- STORCHOVÁ LUCIE, *Konceptualizace genderu v Historische Anthropologie*, in: *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*, (ed.) Lucie Storchová, Praha 2007, s. 59–79.
- STORCHOVÁ LUCIE (ed.), *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*, Ústí nad Labem 2007.
- SUK JIŘÍ, *Foucaultův příchod do Čech. „Archeologická“ a „genealogická“ metoda z perspektivy historika*, Soudobé dějiny 11/2004, č. 4, s. 51–65.
- ŠÍMA KAREL, *Antropologická konstanta – slepé místo historicko-antropologického bádání?*, in: *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*, (ed.) Lucie Storchová, Praha 2007, s. 39–54.

- ŠIMA KAREL, *Komentář*, in: *Conditio humana – konstanta (č): historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*, (ed.) Lucie Storchová, Praha 2007, s. 36–37.
- ŠIMÁK JOSEF VÍTĚZSLAV (ed.), *Několik dokladů k bouři opočenské r. 1732*, VČA 26/1917, s. 58–77.
- ŠIMÁK JOSEF VÍTĚZSLAV, *Tři stati Antonína Rezka o českých blouznivcích*, ČČH 24/1918, s. 120–164.
- ŠKODA JAN (ed.), *Max Weber, Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*, Praha 1997.
- ŠMAHEL FRANTIŠEK a kol., *Dějiny Tábora*, díl 1/1: *Do roku 1421*, České Budějovice 1988.
- ŠMAHEL FRANTIŠEK a kol., *Dějiny Tábora*, díl 1/2: *1422–1452*, České Budějovice 1990.
- ŠMAHEL FRANTIŠEK, *Husitská revoluce*, díl 1: *Doba vymknutá z kloubů*, Praha 1992; díl 2: *Kořeny české reformace*, Praha 1993.
- ŠORM PETR, *Tajní nekatolíci ve východních Čechách (Opočensko a Dymokursko)*, in: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 165–182.
- ŠTAIF JIŘÍ, *Sociální a kulturní dějiny. Několik poznámek k postmoderní diskusi*, in: *Kultura jako téma a problém dějepisců*, (EDD.) Tomáš Borovský, Jiří Hanuš, Milan Řepa, Brno 2006, s. 35–47.
- ŠTEFEK, KAREL, *K problematice strukturalismu v Kutnarové díle*, in: *Podíl Františka Kutnara a agrárního dějepisců na formování obrazu české minulosti*, Semily 1998, Supplementum 4, s. 184–191.
- ŠTĚŘÍKOVÁ EDITA, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*, Praha 1999.
- ŠUBRT JIŘÍ (ed.), *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*, Plzeň 2007.
- ŠUBRT JIŘÍ, *Civilizační teorie Norberta Eliase*, Praha 1996.
- ŠVAŘÍČKOVÁ-SLABÁKOVÁ RADMILA, *O paměti, historii, vědomí a nevědomí. Současná bádání v paměťových studiích*, *Dějiny – teorie – kritika* 4/2007, s. 232–255.
- TINKOVÁ DANIELA, *V zájmu „přirozenosti věcí“. Genderové identity, „bio-moc“ a osvícenská věda*, in: *Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002–2003*, (edd.) Antonín Kostlán, Markéta Devátá, Praha 2003, s. 571–612.
- TINKOVÁ DANIELA, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004.
- TINKOVÁ DANIELA, *„Represe lidové kultury“ a „antropologie moci“*. *Civilizační teorie Roberta Muchembleda v rámci diskusí o konceptu raněnovověké „lidové“ kultury ve francouzské historiografii 60.–80. let*, in: *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Praha 2005, s. 109–124.
- TINKOVÁ DANIELA, *Biomoc a „politická anatomie lidského a společenského těla“*. *Foucaultův koncept „biomoci“ ve vztahu k otázce modernizace států, zrození humanitních věd a medikalizace společnosti na přelomu 18. a 19. století*, in: *Conditio humana – konstanta (č): historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*, (ed.) Lucie Storchová, Praha 2007, s. 115–137.
- TOPOLSKI JERZY, *Rozumienie historii*, Warszawa 1978.
- TOPOLSKI JERZY, *Metodologia historii*, Warszawa 1984.
- TRAVERSO ENZO, *Trhlina v dějinách. Esej o Osvětlení a intelektuálech*, Praha 2006.

- TROELTSCH ERNST, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924.
- TROELTSCH ERNST, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912.
- TROELTSCH ERNST, *Z dějin evropského ducha*, Praha 1934.
- TŘEŠTÍK DUŠAN, *K sociální struktuře přemyslovských Čech*, ČSČH 19/1971, s. 537–567.
- TŮMOVÁ ANNA, *Příspěvek ke studiu tajného nekatolictví v 18. století na panství Nové Město na Moravě*, in: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 148–164.
- URBÁNEK VLADIMÍR, *Proroctví, astrologie a chronologie v dílech exulantů Paula Felgenhauera a Šimona Partlice*, in: *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*, (ed.) Michaela Hrubá, Ústí nad Labem 2001, s. 156–173.
- VACKOVÁ JARMILA, *Ikonoklasmus evropské reformace – Nizozemí 1566*, Husitský Tábor 8/1986, s. 69–81.
- VÁLKA JOSEF, *Druhé nevolnictví a původní akumulace v 16. století*, ČSČH 6/1958, s. 316–324.
- VÁLKA JOSEF, *Nejen 60. léta*, in: *Filozofie dějin. Problémy a perspektivy*, (ed.) Ivana Holzbachová, Brno 2004, s. 223–234.
- VAŠÍČEK ZDENĚK, *Obrazy minulosti. O bytí, poznání a podání minulého času*, Praha 1996.
- VAŠÍČEK ZDENĚK, *Tvorba pojmů ve společenských vědách*, *Věda, technika, společnost* 9(22)/2000, č. 3, s. 39–59.
- VAŠÍČEK ZDENĚK, *Podmínky volby*, Praha 2003.
- VAŠÍČEK ZDENĚK, *Archeologie, historie, minulost*, Praha 2006.
- VELKOVÁ ALICE, *Skladba obyvatelstva podle náboženství na tzv. státních statcích roku 1802*, *Historická demografie* 29/2005, s. 109–137.
- VEYNE PAUL, *Comment on écrit l'Histoire*, Paris 1971.
- VLNAS VÍT, *Barokní člověk a barokní světec*, in: *Pocta Josefu Petráňovi. Sborník prací z českých dějin k 60. narozeninám prof. dr. Josefa Petráňe*, Praha 1991, s. 385–396.
- VLNAS VÍT, *Jan Nepomucký, česká legenda*, Praha 1993.
- VLNAS VÍT, *Novokřtění v Münsteru*, Praha 2002.
- VORÍŠEK MICHAEL, *Podivná věda ve sporu o dějiny. K debatě o společenské úloze českých historiček a historiků*, *Dějiny a současnost* 25/2003, č. 4, s. 34–38.
- VOVELLE MICHEL, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1978.
- WEBER ALFRED, *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*, München 1950.
- WEBER ALFRED, *Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins*, München 1953.
- WEBER MAX, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* 19/1904, s. 22–78.
- WEBER MAX, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie*, Tübingen 1972<sup>5</sup>.
- WEBER MAX, *Schriften zur Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1991.
- WEBER MAX, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920

- herausgegeben und eingeleitet von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß, Weinheim 1996<sup>2</sup>.
- WEBER MAX, *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*, Praha 1997.
- WEBER MAX, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998.
- WEBER MAX, *Sociologie náboženství*, Praha 1998.
- WEHLER HANS-ULRICH, *Anwendung von Theorien in der Geschichtswissenschaft*, in: Theorie und Erzählung in der Geschichte, (edd.) Jürgen Kocka, Thomas Nipperdey, München 1979, s. 17–40.
- WEISER TOMÁŠ, *Co je teorie chaosu a jaký význam může mít pro vědu o dějinách ve 21. století*, *Dějiny a současnost* 24/2002, č. 5, s. 26–32.
- WEISS JOHANNES, *Das Eigenrecht der Religion und die Eigenart Max Webers*, in: Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, (edd.) Hartmut Lehmann, Jean Martin Ouedraogo, Göttingen 2003, s. 301–310.
- WELSCH WOLFGANG, *Naše postmoderní moderna*, Praha 1994.
- WERSTADT JAROSLAV, *Rozhled po filosofii českých dějin*, in: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995, s. 777–809.
- WHITE HAYDEN, *Tropics of Discourse*, Baltimore-London 1978.
- WHITE HAYDEN, *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main 1990.
- WIELAND WOLFGANG, *Entwicklung. Evolution*, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, (edd.) Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, díl 2, Stuttgart 1998, s. 199–228.
- WINKELBAUER THOMAS, *Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století*, *ČČH* 98/2000, s. 476–540.
- WINTER EDUARD, *Josefismus a jeho dějiny. Příspěvek k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1840*, Praha 1945.
- WOLF JIŘÍ, *Očistec a revenanti v lidové kultuře českého baroka. Případ pekaře Exelia z let 1648–1649*, in: *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Praha 2005, s. 71–78.
- WOLF JIŘÍ, *Katolické misie u luteránů ve východní části Krušných hor mezi léty 1660–1730*, in: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, (ed.) Zdeněk R. Nešpor, Ústí nad Labem 2007, s. 220–232.
- WUNDER HEIDE, *Kulturgeschichte, Mentalitätengeschichte, Historische Anthropologie*, in: *Fischer Lexikon Geschichte*, (ed.) Richard van Dülmen, Frankfurt am Main 1990, s. 65–76.
- YATES FRANCES A., *Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes*, zweite Auflage, Stuttgart 1997.
- YATES FRANCES A., *Rozenkruciánské osvícenství*, Praha 2000.
- ZERNER MONIQUE, *Hereze*, in: *Encyklopedie středověku*, (edd.) Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmidt, Praha 2002, s. 181–194.
- ZWINGLI HULDRYCH, *Počet z víry a vyklad víry. Dva vyznavačské texty curyšského reformátora*, Praha 1953.

## JMENNÝ REJSTŘÍK

## A

- Akvinský Tomáš, svatý 233  
 Allerbeck Klaus 306  
 Andraea Johann Valentin 198, 200  
 Angehrn Emil 254  
 Ankersmit Frank 79–80, 91  
 Ariès Philippe 112  
 Aristoteles 46, 209, 233  
 Arndt Johann 199  
 Aron Raymon 83–84  
 Augustin, svatý 46, 233

## B

- Bajburin A. K. 131  
 Barbieri Marcell 15, 224–230, 234,  
 237–238, 242, 269–270, 312  
 Bartlová Milena 139, 292  
 Becker Howard 173  
 Below Georg von 101  
 Beneš Václav 190–191  
 Beneš Zdeněk 12, 102  
 Berger Peter L. 178  
 Bidlo Jaroslav 151, 171, 174, 176–177  
 Bloch Marc 14, 115  
 Bolzano Bernard 236  
 Bourdieu Pierre 36–37, 55, 141  
 Braudel Fernand 20, 26, 46, 124, 222,  
 263  
 Bultmann Rudolf 42, 53, 72  
 Burckhardt Jacob 106–107  
 Burghartz Susanna 182  
 Burguière André 115  
 Buridan Jan 218  
 Burke Peter 65, 67–68, 106, 110–111,  
 131, 137–138, 155, 195, 199, 210,  
 270, 272, 281, 301

## C

- Cassirer Ernst 31, 40, 46, 48, 58, 66, 68,  
 89, 92, 104, 108–110, 186–188, 211,  
 219, 256, 267, 269, 278, 296

## Č

- Čechura Jaroslav 175  
 Čížek Jan 300

## D

- Daniel Ute 106  
 Darnton Robert 63–67, 113, 138, 163,  
 177, 251–252  
 David Zbyněk V. 172  
 Demant Alexandr 87  
 Derrida Jacques 94–95, 237, 254, 264, 271  
 Descartes René 217  
 Dijksterhuis Edward J. 89, 217–218–219  
 Dilthey Wilhelm 37, 42  
 Dressel Gert 32, 106–107, 115, 196  
 Ducreux Marie-Elizabeth 184  
 Dülmen Richard van 92, 138, 154, 156,  
 171, 182, 199  
 Durkheim Émile 19, 24–25, 50, 69,  
 139–141, 152, 158, 164, 232

## E

- Elias Norbert 19, 56, 62, 69, 77, 91–92,  
 94, 109, 115, 138, 156, 178, 208, 214,  
 232, 254, 275–276, 288

## F

- Fajkus Břetislav 11  
 Fätkenheuer Frank 96, 179, 293

Fay Brian 40  
 Febvre Lucien 107, 208  
 Feuerbach Ludwig 140  
 Foucault Michel 16–19, 21, 29–30,  
 32–33, 43–44, 56–58, 61–62, 68, 78,  
 80, 82, 104, 115–116, 130, 138, 146,  
 157, 170, 172, 207, 213–214, 217,  
 222, 237–238, 245, 249, 254, 257,  
 258, 267, 276, 296  
 Frege Gottlob 236  
 Friedrich Martin 310

**G**

Gadamer Hans-Georg 22, 40, 94, 96,  
 104, 237, 246, 273  
 Galilei Galileo 79  
 Gallagher Catherine 272  
 Gaucher Marcel 232  
 Geertz Clifford 41, 44, 50, 52, 55,  
 64–66, 95, 107–114, 116, 127, 131,  
 134, 138, 170, 182, 213, 221, 228,  
 235, 252, 254, 264, 270–273, 282  
 Gellner Ernst 233  
 Ghiselin Michael T. 229–230  
 Giddens Anthony 141, 143, 164, 173  
 Ginzburg Carlo 60, 62, 91, 94–95, 96,  
 112, 114, 132, 193–194, 299  
 Gleixner Ulrike 203, 217, 290, 303  
 Glücklich Julius 151  
 Goll Jaroslav 38, 120, 122, 151, 174  
 Graus František 278  
 Greenblath Stephen 272  
 Grill Václav 185, 295  
 Gurevič Aron J. 112, 129, 270

**H**

Habermas Rebekka 138, 182  
 Halama Jindřich 174  
 Hanák Jan 174  
 Hanzal Josef 126–127  
 Havelka Miloš 12, 16–17, 32, 35, 50, 54,  
 61, 83, 105, 117, 139, 172, 213, 257  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 18, 25, 29,  
 50, 57, 62, 72, 210, 213, 234, 238, 311

Herder Johann Gottfried 25  
 Hertz Heinrich 256  
 Himl Pavel 11  
 Hojda Zdeněk 125  
 Holinka Rudolf 122, 174  
 Hölscher Lucian 93  
 Hörning Karl H. 113–115, 273  
 Hrejsa Ferdinand 154, 174, 184, 190,  
 192, 194, 297, 301  
 Hroch Miroslav 126, 164  
 Hrubý František 154  
 Huizinga Johann 210  
 Humboldt Wilhelm von 37  
 Hus Jan 35, 176  
 Husa Václav 278  
 Husserl Edmund 179  
 Hut Hans 300

**CH**

Chartier Roger 16, 27–30, 51, 54–69,  
 82, 91–92, 94, 100, 113–114,  
 130–131, 132, 137–138, 145–146,  
 157, 163, 182, 210, 213, 221–222,  
 249–252, 258, 262, 276, 281,  
 292–293, 296  
 Chelčický Petr 163

**I**

Iggers Georg G. 26, 29, 51, 55, 103,  
 257–258, 282–283  
 Ignác z Loyoly 121

**J**

Janeček Petr 197  
 Jenkins Keith 258  
 Josef II., císař 198

**K**

Kalberg Stephen 211, 305–306  
 Kalenec Jan 300  
 Kalista Zdeněk 24, 76–77, 121–125,  
 151, 256, 279

**L**

Kalivodová Eva 184  
 Kalvín Jan 157, 200  
 Kant Immanuel 80, 200  
 Karel VI., císař 183  
 Kejš Jiří 162–163, 174, 176  
 Keller Jan 259  
 Kepler Johannes 79, 219  
 Kieckhefer Richard 187–188  
 Kilián Jan 184  
 Kim Duk-Yung 100, 107–108, 120, 212  
 Knoblauch Hubert 155  
 Kocka Jürgen 72–73, 78, 107–108, 120,  
 131, 137, 145–149, 157, 159, 162,  
 166, 177, 212, 233–234, 285  
 Komárek Stanislav 11  
 Komárková Božena 118, 120–121, 128,  
 177, 209, 286–287  
 Komenský Jan Amos 176, 200  
 Kořán Ivo 159, 184, 202, 204  
 Koselleck Reinhart 15–16, 20, 45, 60,  
 68–69, 74, 94, 102, 104–105, 136,  
 147, 158, 196–197, 199, 221, 234,  
 266–267, 273, 302  
 Koutecká Eva 11  
 Kowalská Eva 190, 195  
 Koyré Alexandr 217–218  
 z Krajků Johanka 153  
 z Krajků Konrád 153  
 Kramerius Václav Matěj 192  
 Kratochvíl Zdeněk 11  
 Krofta Kamil 122, 151, 163, 174, 176  
 Krois Michael J. 109, 113  
 Kroulík Václav 190–191  
 Kruse Volker 59, 74, 92, 108, 142–144,  
 308  
 Kučera Martin 138, 267  
 Kuhn Thomas S. 17–18, 32, 61, 116,  
 130, 207, 217, 234, 245  
 Kupka Karel 50, 120  
 Kutnar František 122–123, 125,  
 151, 171, 173, 192, 197, 202, 280,  
 298–299, 301  
 Kybal Vlastimil 122

**M**

Macek Josef 133, 153, 155, 159, 164,  
 174, 188, 230, 286–287  
 Macek Ondřej 183  
 Macura Vladimír 133  
 Machiavelli Niccolò 121  
 Mandelbaum Jacques 60, 130, 251  
 Mandrou Roger 210  
 Mannheim Karl 59, 74, 142, 144, 148,  
 172, 255, 259, 308, 312  
 Marek Jaroslav 55, 98, 127–128,  
 236–237  
 Marheineke Philipp Konrad 193  
 Markoš Anton 11, 226, 230  
 Marrou Henri-Irénée 101, 2644  
 Martínková Lenka 184  
 Marx Karl 19, 24–25, 50, 72, 124,  
 139–140, 158–159, 161–162, 212,  
 234, 238, 249, 258, 280  
 Masaryk Tomáš G. 48, 118–119, 121,  
 151, 187, 296



Maso Benjo 91–92  
 Maur Eduard 11, 159, 164  
 Mauss Marcel 141  
 Mayerová Françoise 45  
 Medick Hans 42, 50, 66, 96, 113, 177,  
 188, 196, 271, 281, 296  
 McGill Alan 17, 37, 60, 130  
 Mendl Bedřich 120, 122, 151, 164  
 Menocchio 193, 195, 299–300  
 Mertl Jan 257–258  
 Meyer Eduard 83, 87  
 Michálek Jiří 11  
 Minkmar Niels 182  
 Mitterauer Michael 11, 112  
 Molnár Amedeo 174  
 Mošovský Michal Institoris 190  
 Moussnier Robert 147  
 Mucha Ivan 149  
 Muchembled Robert 115, 275, 288  
 Müller Heinrich 193  
 Müller Max 37  
 Müntzer Tomáš 157

**N**

Natorp Paul 92  
 Nešpor Zdeněk R. 11, 22, 139–140,  
 150, 168, 171, 184–185, 187, 190,  
 192, 197, 216, 294  
 Neubauer Zdeněk 11  
 Newton Isaac 76, 209, 219  
 Nodl Martin 12, 95, 182  
 Nolte Paul 92, 296  
 Novák Mirko 48, 118–119, 127, 277  
 Novotná Eva 184, 191–192  
 Novotný Milan 184

**O**

O'De Thomas E. 140  
 Obeidová Dina 12  
 Odložilík Otakar 151, 174  
 Opletová Jana 184  
 Otto Rudolf 208

**P**

Parsons Talcott 140  
 Partlic Šimon 198  
 Patschovsky Alexander 162  
 Peirce Charles S. 269  
 Peisker Jan 122  
 Pekař Josef 120, 122, 126, 128, 151,  
 160–162, 175, 289  
 z Perštejna Vilém 154  
 Petrář Josef 112, 125, 128–129, 131,  
 133–134, 155, 168, 230, 270, 282  
 Petráňová Lydie 125, 131, 133–134,  
 155, 168, 230, 282  
 Popper Karl R. 18, 28, 55, 72, 124, 236,  
 239, 245, 312  
 Prokop Ryšavý z Jindřichova Hradce  
 153  
 Pullmann Michal 11  
 Putna Martin C. 165

**R**

Rádl Emanuel 76, 118, 151, 287  
 Ranke Leopold von 25, 42, 51, 76  
 Raphael Lutz 103  
 Raulff Ulrich 261  
 Rémond René 209  
 Rezek Antonín 159, 173–174, 192, 298  
 Rickert Heinrich 39, 48, 76, 81, 83  
 Ricoeur Paul 16, 20–21, 46, 59, 66,  
 69, 74, 82–88, 93, 101–104, 106,  
 113, 121–122, 143, 145–148, 168,  
 222–223, 230, 239, 260, 266  
 Rohlíček Martin 192  
 Rosická Alžběta 192  
 Rozrazewski František 190  
 Rudolf II., císař 154, 286  
 Rösen Jörn 16, 21, 24, 38, 44–45, 51,  
 69, 73–75, 81–82, 85, 87–88, 100,  
 102, 145–150, 157, 166, 168, 177,  
 222, 226, 261, 265  
 Růžička Jiří 11, 312  
 Řepa Milan 268  
 Řezníček Michal 184

**S**

Sahlins Marshall 107  
 Scolio 193, 299  
 Seligová Markéta 11, 184  
 Servet Miguel 299  
 Schulze Hagen 165  
 Schwerhoff Gerd 92  
 Simmel Georg 24, 38, 41, 48, 58, 91,  
 107–108, 132, 138, 239, 244, 277  
 Slavík Jan 102, 120, 122, 127, 151,  
 161–162, 164, 167, 266, 277  
 Slavíková Věra 184  
 Spener Philipp Jakob 305, 310  
 Spunar Pavel 127  
 Storchová Lucie 11, 22  
 Šima Karel 11, 235, 258–259  
 Šmahel František 116, 155, 164, 174  
 Šorm Petr 159, 184  
 Štraif Jiří 137–138, 283  
 Šubrt Jiří 142

**T**

Tinková Daniela 11, 133, 165, 168–171,  
 241, 290  
 Topolski Jerzy 32, 39  
 Troeltsch Ernst 25, 107, 120–121, 127,  
 151, 156, 160–161, 163, 177, 183,  
 209, 214, 277–278, 286, 294  
 Tuček Jan 11  
 Tůmová Anna 191  
 Turner Victor 107

**U**

Urbánek Vladimír 11  
 Uspenskij Boris Andrejevič 129

**V**

Válka Josef 99, 129–130  
 Vašíček Zdeněk 12, 16, 21, 35, 45, 54,  
 60, 86, 100–101, 103, 143–144, 158,  
 214, 222, 237, 287, 293  
 Vavák František Jan 179, 185

Velková Alice 185  
 Veyne Paul 21, 59, 84, 103  
 Vico Giannbattista 37  
 Vocol Jan Erazim 122  
 Vovelle Michel 137

**W**

Weber Alfred 90, 108–109, 158, 178  
 Weber Max 16–18, 20–21, 24, 29–30,  
 32, 37, 39–44, 48–52, 54, 56–57,  
 59, 61, 64, 72–73, 75–76, 78, 80–85,  
 87–89, 91–92, 94, 100–102, 104,  
 107–110, 112, 115, 120, 123, 127,  
 130, 132, 134, 137, 139–140, 142–  
 143, 145–146, 151, 156, 158–159,  
 161–162, 164, 167, 169–171, 174–  
 175, 177, 186–188, 198, 206–207,  
 211–212–214, 217, 221–222, 232,  
 234–235, 238–242, 244, 246–250,  
 255–256, 258, 260–261, 265–267,  
 269, 273, 277–278, 282–283, 287,  
 290, 305–306, 308–309  
 Wehler Hans-Ulrich 20, 72–73, 78, 80,  
 82–83, 137, 145, 147–149, 211, 221  
 Weigert Andrew J. 179  
 Weiser Tomáš 261  
 Weiß Johannes 140, 234  
 Welsch Wolfgang 282  
 Werstadt Jaroslav 121, 151, 277  
 White Hayden 26, 59, 79–81, 85, 91, 97,  
 223, 260, 262–263  
 Windelband Wilhelm 39, 48, 76  
 Winklebauer Thomas 179  
 Winter Zikmund 122  
 Wolf Jiří 184  
 Wund Wilhelm 42

**Z**

Zíbrt Čeněk 122  
 Zinzendorf Nicola Ludwig 193  
 Zwingly Huldrych 188, 201

JAN HORSKÝ

DĚJEPISECTVÍ MEZI VĚDOU A VYPRÁVĚNÍM

Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy

Vydalo nakladatelství Argo,

Miličova 13, 130 00 Praha 3,

argo@argo.cz, www.argo.cz,

roku 2009 jako svoji 1229. publikaci.

Obálku a přebal podle grafického návrhu Roberta V. Nováka

zhotovilo Studio Marvil, s. r. o.

Odpovědný redaktor Martin Nodl.

Technický redaktor Milan Dorazil.

Sazba Studio Marvil, s. r. o.

Vytiskla tiskarna PBtisk.

Vydání první.

ISBN 978-80-257-0124-9

Naše knihy distribuuje knižní velkoobchod KOSMAS.  
sklad: KOSMAS s. r. o. Za Halami 877, 252 62 Horoměřice  
tel: 226 519 383, fax: 226 519 387  
e-mail: odbyt@kosmas.cz  
www.firma.kosmas.cz

Knihy je možno pohodlně zakoupit v internetovém knihkupectví  
www.kosmas.cz