

Posudek habilitační práce:

Veronika ČAPSKÁ, *Mezi texty a textiliemi. (Swéerts-)Šporkové, textové praxe a kulturní výměna na přelomu baroka a osvícenství*, Praha 2016, Scriptorium. Stran 326. ISBN 978-80-88013-33-4

Předkládaná práce je velmi zdařilou studií, která přináší inovativní pohled nejen na náboženský, literární, kulturní a hospodářsko-politický rozměr swéerts-šporkovského prostředí, ale obecně i na problematiku "náboženské kultury" českého, či vůbec středoevropského prostředí první poloviny 18. století. Nadto je, a to nejen v poměrech české historiografie kultury a zbožnosti, inovativní co do způsobů konceptualizace. Práce je založena na analýze rozsáhlého okruhu převážně psaných pramenů (tisky, korespondence atd.), a to nejen swéerts-šporkovského původu. Její ne zcela tradiční název navazuje na "pozoruhodně textilní metaforiku", s níž se mluví o "ctnostech, jež jsou oděvem křesťanské duše" (s. 186). Souvislost textů s textiliemi, ale i další rysy posuzované práce, může dobře objasnit rovněž následující rozsáhlejší citát: Gregor M. Zinck v polovině 18. století "vepisuje", jak říká Veronika Čapská, "Annu Kateřinu [Swéerts-Šporkovou] do ideálu starozákonní Šalamounovy ženy, oslavované v 31. kapitole knihy Přísloví, jež představovala klasický biblický katalog ženských ctností: >Proto také Anna Kateřina ráda sahala po růženci, jako roztáčela kolovrat, hned četla duchovní knihu nebo vedla jehlu.< Dostáváme se zde k genderově strukturované materialitě zbožnosti utvářené jednotlivými symbolickými předměty (růženec, kolovrat, kniha, jehla). Zvláště pozoruhodné ve srovnání s biblickým pretextem je Zinckovo akcentování hraběňčiny četby knih, neboť čtení textů (ani v podobě svitků) se ve starozákonním modelu ctnostné manželky a hospodyně nevyskytuje. Za sociokulturní substituci či prefiguraci čtení i psaní však lze považovat právě enormní biblický důraz na produkci a zpracovávání textilií - fenomén, jenž sociokulturní antropologové chápou jako způsob komunikace a praxi historicky velmi blízkou produkci a recepci textů. Biblická Batšeba intenzivně vyrábí textilie a je velmi aktivní v jejich tržní směně (Přísl. 31, 10-31)". (s. 146-147)

V návaznosti na svůj dosavadní zájem o socio-kulturní působnost náboženství [Čapská 2011] a kulturně-dějinnou tematizaci zbožnosti [Čapská 2014] předkládá autorka studii, která metodologicky a konceptuálně vychází z kategorie "textové praxe" a "kulturní výměny" (transkulturního transferu). Předkládanou studii by co do zvolených postupů bylo možné zařadit do antropologicky pojatých tzv. "nových kulturních dějin" (*new cultural history* [Burke 2011]). Práce se rovněž

přihlašuje ke *gender and women's history* (tzv. marginalizované psaní; ústředními postavami studie jsou Marie Eleonora a Anna Kateřina Šporkové), k sociokulturní antropologii (např. teorie daru), k teorii sociálního jednání a sociálního aktérství (odkazy na Bourdieua) či k tzv. "kulturně-materialistické" perspektivě (s. 13-18). Autorčiny analýzy jsou především zaměřeny na práci s náboženskými a preskriptivními texty v okruhu Františka Antonína Šporka, jeho dcer Marie Eleonory a Anny Kateřiny a jejího muže Františka Karla Swéerts-Šporka. Jde především o autorství, překladatelství, patronaci vydání a šíření textů. Mimo jiné studie jako svůj výsledek poskytuje obraz swéerts-šporkovské "náboženské kultury" či "zbožnosti" coby modelu "pravého křesťanství", tj. křesťanství "vnitřního", v principu nadkonfesijního.

Předkládanou práci považuji za velmi vyspělou. Podrobnější pozornost, kterou věnuji některým otázkám v následujícím textu, nemá nikterak povahu výtek. Právě naopak je dokladem přínosu posuzované práce, jež svojí analytickou podrobností a přesností nabízí příležitost klást další, pro posun našich bádání produktivní, otázky. Soustředím se níže na některé z nich, které mají buď metodologický ráz, nebo se týkají povahy raně-novověkých náboženských dějin.

Textová praxe a kulturní přenos:

Veronika Čapská vychází z konceptu "textové praxe". Touto praxí či textovými praktikami míní "sociokulturní prax[i] intenzivní produkce a reprodukce textů a také zacházení s nimi", tj. "procesy psaní, překládání, patronace, čtení a směny textů" (s. 13). Zaměření na podrobné studium průběhu konkrétních praktik (tr. literatura: *pratique sociale*) bývá uváděno jako jeden z konstitutivních rysů historické antropologie [Habermas - Minkmar 1992: 13-19]. "Praktiky" se při tom však často chápou jako něco, co je empiricky pozorovatelné, z definice metody studované jako neintencionální (jako "chování" - *behavior; das Verhalten*). Textové praktiky, textová praxe, by se však patrně pod takovéto pojetí "praktik" nedaly zařadit. Otázkou tedy je, jak (1.) situovat "textovou praxi" do spektra způsobů, jimž se v současné historické antropologii a v tzv. nových kulturních dějinách (vyjít lze kupříkladu z výkladu Petera Burkeho [2011]) s kategorií "praxe", "praktik" zachází.

(Swéerts)šporkovské prostředí, jak autorka ukazuje, tíhlo k prosazování "pravého křesťanství", tj. křesťanství nadkonfesijního (s. 45). Tomu odpovídal i vydavatelský program Františka Antonína Šporka a překladatelská činnost jeho dcer

Marie Eleonory a Anny Kateřiny. Veronika Čapská tuto jejich překladatelskou "textovou praxi" velmi fundovaně a s podrobnou precizností rozebírá v kapitole *Překládání ve věku "krásných nevěrníc" a tradice neviditelného překladatele* (s. 23-84). Právě v této kapitole je subtilními analýzami studována "kulturní výměna" ("překračování hranic" či "transferové procesy" - s. 17), spojená s přenosem zahraniční náboženské literatury do českého prostředí. Píše se zde kupříkladu: "Překlad poskytuje cenný vhled do procesu přenosu frankofonního modelu niterné zbožnosti a jeho přetváření ve středoevropském prostředí" (s. 74), což se dokládá mj. vysvětlujícím doplněním Marie Eleonory, že "vnější zbožná cvičení", jsou „...solche Andachtsübungen welche viel die Seele nichts davon empfindet bloss äusserlich seynd..." (s. 74-75). To však umožňuje klást ve vztahu k transkulturní výměně otázku, zda (2.) jde skutečně o "kulturní přenos" (včetně srozumění významů), nebo spíše o "kulturní sebereflexi", kterou za středoevropské prostředí činí právě Marie Eleonora? Při této sebereflexi by se povaha vlastní (náboženské) kultury vyjevila při konfrontaci s kulturou jinou. To by nás mohlo vést zpět k problematice kategorie "textové praxe". Nakolik by do oblasti textové praxe náleželo *srozumění textu*? Assmannovsky lze říci, že význam textu je vždy mimo text a záleží v kulturní kompetenci s textem zacházet [Assmann 2001]. Spadalo by toto *porozumění textu* do oblasti textové praxe tak, jak je tento pojem autorkou navázán na pojem "textuality" Rolanda Barthese (s. 13)?

"Náboženská kultura" a náčrt typologie zbožnosti:

Z hlediska historicko-antropologického, historicko-sociologického a kulturně-dějinného studia náboženství a zbožnosti zasluhuje především pozornost kapitola *Patronace drobné devoční literatury a emocionalizovaná zbožnost* (s. 143-173). Autorka se v ní zaměřuje na síť vazeb, která vznikla kolem Löhrerovy, Swéerts-Šporky podporované, překladatelské vydavatelské činnosti soustředěné na "devoční literaturu". Pokud jde o samotnou síť sociálních vazeb, shrnuje své závěry Veronika Čapská takto: "Procesy kulturní výměny a transferů předpokládají jako svou oporu předivo sociálních vazeb. Na příkladu dědiců Františka Antonína Šporka můžeme pozorovat velmi komplexní systém neustálého utváření a reprodukování tohoto tkaniva na mnoha různých úrovních - nezřídka formou dárcovství vázaného na různé podoby podpory, závislosti a loajality. Právě *prostřednictvím* tohoto jemného tkaniva obíhaly texty, jejichž vznik svou patronací Anna Kateřina a František Swéerts-Špork umožnili" (s. 173). Pozornost však zároveň zaměřuje na vnitřní, z hlediska dějin zbožnosti činěný rozbor tohoto souboru devoční literatury (vymezení pojmu "devoční literatura", jeho zčásti

ztotožněním s německým termínem "*Erbaungsliteratur*" - s. 144)

Na základě podrobných analýz toho souboru textů Veronika Čapská říká: "Výběr devočních tisků k vydání a šíření ukazuje, že swéerts-šporkovský program byl zaměřen na kultivaci osobního vztahu s Bohem, asketickou introspekci a praxi. Nabízí se chápat jej v kontextu dobových hnutí náboženského zvroucnění, charakterizujících postkonfesionalní éru, v níž začalo být zvýšenou měrou pocíťováno jako nedostatečné omezit se na znalost věrouky a formální konfesní přínáležitost. Důraz byl kladen na niterné prožívání náboženství a emocionalizovanou zbožnost. Oblibě se těšila devoční literatura, jež podporovala pojetí křesťanství jako internalizovaného náboženského citění a která se nezřídka na hranici náboženské nonkonformity nebo ji překračovala". (s. 165)

Autorka tak nabízí cenný obraz specifické zbožnosti, vázané na swéerts-šporkovské prostředí. Pracuje při tom s pojmy "náboženské zvroucnění", "emocionalizovaná zbožnost". Otázkou je, zda pak tato zvroucnělá a emotivizovaná zbožnost mohla zároveň být také zbožností zniterněnou či individualizovanou ("vnitřní křesťanství" - s. 183; motiv "...protože my sami jsme chrámem Božím..."; "...weil wir selbst Tempel Gottes sein..." - s. 187). Že ano, by nasvědčovalo kromě uvedeného také i propagování "modlitby srdcem", "není pouhé synonymum pro vnitřní modlitbu, ale spíše pro reflexivní přístup k modlitbě, jež má být uplatňován i při modlitbě slovy. Taková modlitba pak nemá být mnohomluvná, ale spíše střízlivá a soustředěná". (s. 155) Tato modlitba srdcem může mít až mystický rozměr tam, kde se uvažuje o "naprosté[m] ponoření [...] srdce do láskyplného srdce Ježíšova" (s. 168). Nabízí se tak příležitost využít těchto závěrů k vřazení swéerts-šporkovské zbožnosti do obecnějších (nábožensko-sociologických či historicko-antropologických) souvislostí. Za tímto účelem nastiňují následně několik otázek, které, již proto, že překračují autorkou představený záměr práce (s. 9-18), lze na tomto místě považovat především za podněty k diskusi.

Obecně řečeno, otázkou je, zda (3.) by mohl být swéerts-šporkovský případ považován za symptom určité obecnější postkonfesionalizační (a případně rovněž pozdněbarokní či postbarokní) a zároveň také předosvícenské (prejosefinistické) "náboženské kultury", jejímiž nositeli by byly skupiny, které by na půdě jednotlivých křesťanských konfesí představovaly svého druhu *náboženskou elitu* (nikoli ve smyslu elity sociální, tj. stavovské, nýbrž elity ve smyslu náboženské výlučnosti, náboženských entuziastů). Oprávněnost takového způsobu dotazování posilují úvahy o paralelách socio-kulturního

postavení a náboženského ladění jansenistů a (evangelických, zejména luteránských) pietistů (shoda v oddanosti křesťanským zásadám lásky [Im Hof 2001: 146-148]; kvazi-náboženský protějšek by v jistém ohledu o něco později tato společenstva měla v zednářských ložích [Kroupa 2006: 81-108]). Na tuto otázku lze odpovědět prostřednictvím řešení dalších otázek dílčích.

Prvou z nich je otázka, jak (3a) by swéerts-šporkovská emotivizovaná (na s. 75 se též říká: "afektivní") zbožnost vyzněla z hlediska teorie "odkouzlení světa". Pokud bychom odkouzlení (*die Entzauberung*) chápali ve Weberově smyslu také jako odmagičtění prostředků spásy [Müller - Sigmund 2014: 117-118], naráželi bychom v posuzovaném souboru textů na prvky typu "bolestného škapulíře" (s. 166) či na pokyn jedné vrchnostenské instrukce, v němž je na roveň kladeno rozdávání "duchovních knih" a "růženců" (s. 186). Odkouzleně by nevyznívala swéerts-šporkovská zbožnost ani tehdy, pokud bychom odkouzlení chápali v širším, obecně sekularizačním smyslu [Tinková 2004; Havelka 2012a; Müller - Sigmund 2014: 47-48 a 117-118]. S odkouzleným světem by tak mohl korespondovat především snad jen důraz na introspekci (v němž by snad bylo možné nacházet určitý "předstupeň" moderní individualizované a privatizované zbožnosti [Havelka 2012b]), jenž by však mohl zároveň ladit i s určitým mystickým rozměrem textů z swéerts-šporkovského okruhu.

V této souvislosti se nabízí druhá otázka, totiž (3b) otázka srovnatelnosti této mystiky s jí soudobými směry protestantské mystiky (které kupříkladu Troeltsch [1934: 53-63] považuje za konstitutivní pro euroamerickou modernitu). "Modlitba srdcem" zároveň otevírá průhled k mystickým motivům, přítomným v rozebíraném souboru tisků. V něm se kupříkladu uvažuje o tom, jak "dospět ke stálému sjednocení s Bohem v lásce" (s. 155; něm. originál: "... *die beständige Liebesvereinigung mit Gott zu erwerben...*", s. 156). Toto mystické sjednocení s Bohem v lásce (*Liebesvereinigung*) by mohlo korespondovat s až erotizující mystikou některých protestantských autorů 17. století (např. motiv Krista ze svého prsu kojícího [na hrudi tišícího - *stillen*] duše [Gleixner 2005: 36-41]) či mystikou, která ovládla ochranovskou Jednotu krátce po jejím vzniku [Křížová 2007]. Avšak s touto mystikou lásky by nebyla zcela totožná například kvakerská spiritualistická mystika [Troeltsch 1912: 911-916]. Můžeme se tak ptát, zda ona, svrchu uvažovaná specifická entuziastická náboženská společenstva vykazovala analogické rysy mysticismu, nebo zda by bylo možné typologicky odlišovat přinejmenším jeho dvě podoby: jednak mystiku emotivizovanou (popř. až erotizovanou) a jednak (racionalistickou) spiritualistickou mystiku [Troeltsch 1912: 733-737, 773-789, 824-831 a 849-862]? Odpověď by bylo možné hledat i v rámci

Weberových úvah o různých pojetích spásy a jejich vlivu na způsob života [Weber 1998: 290-307]. Důraz na "*Liebesvereinigung mit Gott*" by mohl odpovídat typu spásy pouhou vírou, zdá se však - i na základě swéerts-šporkovského zájmu o "morální ekonomii" (s. 175-198) - že by to nevyklučovalo "metodičnost vedení života" (*methodische Lebensführung*; Čapská jej uvažuje v souvislosti s konceptualizací "řádu" v preskriptivních textech vydávaných Františkem Karlem a Annou Kateřinou Swéerts-Šporkovými - s. 176), jež by ve Weberově typologii s pojetím spásy pouhou vírou a s mystickým laděním příliš nesouzněla. "Metodické vedení života" by odpovídalo ve Weberově typologii spíše pojetí spásy predestinací. To by bylo vlastní také, ve šporkovském prostředí vlivnému, jansenismu (např. s. 80). Dokládá-li Veronika Čapská v preskriptivních textech swéerts-šporkovského okruhu nápadné propojení křesťanství a hospodářského řádu (např. "...Slovo Boží, učení Ježíše Krista, stále více přednášeno, posloucháno, přijímáno, a podle něj se řídil život..." - 186), je pak otázkou, zda by to šlo vysvětlit právě jako jansenistický vliv (domnívám se, že to by byla odpověď patrně příliš zjednodušující), nebo zda by to bylo možno užít k určité falzifikaci Weberovy teorie?

Navázat tak lze (3c) otázkou možného vřazení Löhnerova "projekt[u] asketické >proměny sebe samého<" (s. 155), v němž se mluví o "pohrdání sebou samým" (s. 155; něm. originál: "*der Verlaugnung seiner selbst*", 156). Tuto askezi, propagovanou v swéerts-šporkovském okruhu, by bylo možné zkusit zařadit do Weberovy dichotomie: "mimosvětské askeze" a "světské askeze" ("*weltablehende Askese*" a "*innerweltliche Askese*" [Weber 1998: 278-284; Müller - Sigmund 2014: 117-122]. Otázkou je, zda by se tato dichotomie nejevila vůči askezi "pohrdání sama sebou" jako příliš ostře polarizující? "Pohrdání sama sebou" může poosvícenskému čtenáři znít až jako barokně hysterické flagelantství. Otázkou však je, zda k tomu nespovídá (dobový) český překlad: "pohrdání" ("*Verlaugnung seiner selbst*" by šlo přeložit také jako "sebezapření", což může rázem znít moderně racionalisticky), či (viděno v perspektivě historické sémantiky) nakolik byl tento výraz již v 18. století vnímán jako historizující metafora.

Konečně, vyšli-li jsme výše od Im Hofem uvažovaných paralel jansenismu a pietismu a je-li možné v ladění swéerts-šporkovské zbožnosti shledávat také jansenistické kořeny, nebyla by bez zajímavosti (3d) otázka porovnání textových praktik tohoto okruhu (např. duchovní biografie Anny Kateřiny - s. 101-142) s četbou a autobiografickým psaním v luterském pietistickém prostředí (podrobně popsáno např. pro Württembersko 18. a 19. století [Gleixner 2005: 140-179, 208 a 394-396]).

Všechny uvedené otázky [body (3a) až (3d)] jsou zde však položeny jako *podnět do diskuse*, nemají nikterak zpochybňovat kvalitu předložené práce. Právě naopak, možnost takové otázky klást úzce souvisí s nesporně velkou přínosností studie Veroniky Čapské pro širší kulturní dějiny, a to přínosností jak obsahově-materiálovou, tak metodicky inovativní.

Disociace etiky a ekonomie:

V kapitole *Psaní ekonomických preskriptivních textů a hledání systému morální ekonomie* (s. 175-198) se autorka snaží odstoupit od dosavadního "narativu pokroku" (s. 176, 183), jenž byl podle ní na hospodářské instrukce (preskriptivní texty) Františka Karla doposavad uplatňován. Nabízí jednak komplexnější interpretaci těchto textů (jako propojení křesťanských etických hodnot s hospodářskými předpisy, včetně agrotechnických inovací - s. 183, 185-189), shledává v nich i prvky (raně) osvícenského smýšlení a smyslu pro pokrok (s. 189), jednak inovativně poukazuje na autorský podíl Anny Kateřiny na těchto textech. Závěrem kapitoly upozorňuje na to, jak se kolem poloviny 18. století postupně - oproti původní organické jednotě křesťanského a hospodářského řádu - s kameeralismem prosazuje "disociace etiky a ekonomie" (s. 198). Bylo by zajímavou otázkou (4.) zkusit promyslet synchronicitu a paralelnost této disociace etiky a ekonomie s disociací rodiny a podniku, o níž mluví Peter Laslett [1988: 35-130].

Závěr:

Předkládanou práci považuji za velmi zdařilou, metodologicky a konceptuálně vyspělou. Je nejen v kontextu české historiografie inovativní. Proto ji s radostí *doporučuji k dalšímu habilitačnímu řízení*.

V Praze dne 27. 4. 2017

doc. PhDr. Jan Horský, Ph.D.

* * *

Literatura:

Jan ASSMANN, *Kulturní paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha 2001, Prostor.

Peter BURKE, *Co je kulturní historie?*, Praha 2011, Dokořán.

Veronika ČAPSKÁ, *Představy společnosti a strategie sebezprezentace. Řád Servitů v habsburské monarchii (1613-1780)*, Praha 2011, Scriptorium.

Veronika ČAPSKÁ, *Zbožnost*, in: Lucie Storchová et al., *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*, Praha 2014, Scriptorium, s. 319-337.

Ulrike GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005, Vandenhoeck & Ruprecht.

Rebekka HABERMAS - Niels MINKMAR (Hrsg.), *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historische Anthropologie*, Berlin 1992, Wagenbach Verlag.

Miloš HAVELKA, *"Odkouzlení" versus sekularizace?!*, *Sociológia* 44, 2012, s. 564-578. (citováno jako 2012a)

Miloš HAVELKA, *Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v Evropě v 19. a 20. století*, in: Miloš Havelka a kol., *Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v českých zemích 19.- a 20. století*, Červený Kostelec 2012, Pavel Mervart, s. 9-42. (citováno jako 2012b)

Ulrich IM HOF, *Evropa a osvícenství*, Praha 2001, Nakladatelství Lidové noviny.

Jiří KROUPA, *Alchymie štěstí. Pozdní osvícenství a moravská společnost 1770-1810*, Brno 2006, ERA.

Markéta KŘÍŽOVÁ, *Vyprávění otců a dědů. Obnovení Jednoty bratrské ve světle ochranovských pramenů*, in: Zdeněk R. Nešpor (ed.), *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, Ústí nad Labem 2007, Albis international, s. 289-309.

Peter LASLETT, *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*, Wien - Köln - Graz 1988, Böhlau Verlag.

Hans-Peter MÜLLER - Steffen SIGMUND (Hrsg.), *Max Weber Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, J. B. Metzler Stuttgart - Weimar 2014, J. B. Metzler.

Daniela TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004, Argo.

Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, dotisk 1994, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Ernst TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, přeložil a uspořádal Jaroslav Werstadt, Praha 1934, Historický klub.

Max WEBER, *Sociologie náboženství*, Praha 1998, Vyšehrad.

* * *