

Možnost 81

© Sh 2004

V dějinách neexistuje žádné „kdyby“, ale v dějinách je reálně vidět, že budoucnost věcí visí často na vlásku. A nás by ten vlásek měl velmi zajímat.

MOŽNOST 81

zima 2003/2004

Obsah(Sh):	Co ve filmu nebylo (Tolkien)	3
	Středověká města (Pirenne)	7
	Dějiny koncilů	11
	Význam (Geertz)	12
	Poselství	15
	Zapomnění (Bataille, Eusebius a další)	16
	Turek za rohem (Evans)	23
	1924? Bez komentáře	27
	Dějiny?	28
	Studentská práce	29
	Marnost a loučení	30



Co ve filmu nebylo

K Pánu prstenů se dá vracet z mnoha stran. Třeba i z té historické. Byla to moji milá žena, která mě v souvislosti s Tomem Bombadilem vyprovokovala ke kratšímu výlevu o tom, co je mýtotvorné, co je dějinné, o příbězích a historii v Bibli a vůbec o kultuře. Když jsem trochu udýchán skončil, usmála se na mě a líbezně řekla - a právě o tom bys měl napsat do Možnosti. Bylo po obědě a měl jsem ještě spoustu práce, ale neuplynul den a seděl jsem u toho.

Bilbova cesta tam a zase zpátky je cestou do mýtického světa tak, jak ho nejlépe známe z Řecka: obří, poklady, trochu osudu, výprava za zlatým rounem, chytrost Heraklova, když už ne jeho síla... Mýtus v této podobě má služebnou roli, umožňuje ustavit přehlednou, sdělitelnou skutečnost, ve které se lze vyznat, formuje několik jejích sloupů. Ve světě se sváří spousta sil, mocností, jsou tu předurčení, věštby, ale hrdina se může trefit posledním šípem do jediného odkrytého místa v dračím krunýři, v poslední okamžik převrátí celý příběh, zlobry je možné přemoci, přechytračit stejně jako Polyféma, zkamení při svítání. Občas se tu projeví více či méně čisté zlo, skřeti, Vrrci, ale to není nic zásadního. Základním požadavkem je uměřenost, přiměřenost, v pozdním Řecku vyjádřená v mýtu o Nemesis. Světem řeckého mýtu vládne rovnováha. Kronos (Chronos) je mrtev, vládne Dia se vyznačuje stabilitou. Tak i v Bilbově světě.

První díl knihy Pána prstenů začíná zdánlivě stejně - přichází svědectví o věštbě, osudu, přichází vzdálená hrozba černých jezdců - a Frodo s přáteli se vydávají na cestu, chtějí odnést prsten do Roklinky, zbavit se ho, protože jim komplikuje život, a zároveň prožít po vzoru Bilba nějaké to dobrodružství... Jejich dobrodružství také začínají podobně, jako Bilbova: ztrácejí se a hledají, tragikomický příběh proplétá lásku k jídlu, ke smaženým houbám zvláště, a útěk mytickým lesem, končící sevřením v pařátech stromu. Pak přichází Tom Bombadil, odkrývá prostor mýtu až někam hodně hluboko, ke své milé Voděnce, řeckými slovy odkrývá elementy mýtotočného myšlení, staví se mimo prsten a posílá hobity dál - do světa, který je jiný, do svět, který chápe mýtus zcela odlišně než Řekové, do světa, který má dějiny. Do světa, který přestává hledět na Nemesis, do světa, ve kterém se lidem, hobitům i všemu ostatnímu stvoření odkrývá zásadní spor mezi dobrem a zlem.

Tom Bombadil je k dějinám jako procesu a k historii jako způsobu porozumění dějinám lhostejný. Jeho čas není časem dějin. Jeho řeka a jeho les také nejsou řekou elfů a lesem entů. Vyprávějící historik a zároveň racionální teolog - Gandalf Šedý pak má v Roklince hodně práce s tím vysvětlit, proč nelze do cesty prstenu zapojit Toma Bombadila, proč se nelze vrátit k řešení, která nabízí mýtický svět, ve kterém se pohyboval starý dobrý Bilbo a létal drak Šmak. Teď budou létat nazgúlové - kultura pokročila, a kromě historie se z ní vydělila i racionální teologie a její rub, magie s teologickou ambicí. Svět rámovaný mýtem se rozpadl a člověk (Gandalf jako první) do něj také vstupuje zcela nově vyzbrojen: rozumí historicitě svého poslání a rozumí také historickému významu svého vlastního selhání. Je vystaven svodům magie - zkracovat si cestu, využívat k dosažení cíle různé nabízející se síly - ale v pozadí za tím už je jasně pocíťovaný a teologicky definovaný spor dobra se zlem. Ještě na začátku knihy je Gandalf mudrcem - který plave v souvislostech mýtického světa a čeká tu na znamení, krátí si chvíli rachejtlemi. Začíná mít obavy a to ho vede ke studiu análů - ale prozření na něj čeká až ve stejnou dobu jako hobity - je způsobeno zradou Sarumanovou. Gandalf se stává historikem až po velkém třesku Sarumanovy zrady, který jej plně staví do světa odpovědnosti, do dějin. První jeho výklady o prstenu jsou ještě sbírkou starožitností, nejasných proroctví, které vypráví Bilbovi. Až po útěku od Sarumana jasně interpretuje jednotlivé události, dává jim dějinný rámec. Až tady je odkryto to podstatné - jde o boj dobra se zlem, neboť jedině tak jsou dějiny dějinami.

Už dále nejde jen o to udržovat s Chodcem hranice, nejde jen o Nemesis. Nemesis je

sebeklam, řecký svět zaštitěný Diem nelze udržet. Propadne se, Chronos se zmocní vlády a promění všechny dosavadní jistoty. A Tom Bombadil??

Zarytí Tolkienovci vyčítají filmu, že celý tento kus knihy „vypustil“, ochudil tím příběh. Tom, mohylové hroby, nic z toho, co mají čtenáři tak rádi, nic z příběhu v mýtických kulisách, které jsou tak známé z běžné knižní i filmové produkce. Ale režisérovi v tom lze rozumět. Staví příběh z úplně jiného místa než Tolkien. Nemá čas na to vystavět mytický svět, aby ho pak rozložil, překonal dějinami s jejich sporem dobra a zla. Jednak se může spolehnout, že divák takový svět dobře zná, a hlavně, už v úvodu se mu daří vizualizovat zlo, ukázat jeho dějinnou ambici, kterou na začátku nikdo z pokojných obyvatel Hobitína ani nemůže chápat. V průblescích oka hledajícího prsten a v černých koních, tak realisticky svázaných s rurálním světem hobitů - v tom všem se přímo ohlašuje Zlo. A toto Zlo de facto hledá a vyzývá na souboj nepřítele - Dobro, které se teprve formuje v tom, co ho činí silným - ve slabosti a zranitelnosti, ale také ve své jistotě - racionalitě uchopení dějin. Hrdinou je slabý Frodo, hrdinou je opovrhovaný trpaslík Gimli, hrdinou je Chodec, anonymní král, hrdinou jsou ti, kteří se odhodlají postavit na jednu stranu sporu - kteří se staví na stranu dobra i přes zjevnou aktuální situaci. Staví se na stranu dobra i přes to, že z hlediska interpretace dějinné situace jde o věc beznadějnou. A hrdinou na straně dobra je také Gandalf - nejen Gandalf mág, ale také Gandalf politik a stratég.

Tom Bombadil jako silná v zásadě kladná postava by byl pro takovýto začátek filmu matoucí. Jeho „dobro - nedobro“, jeho čistota by tu neměla žádný význam. Tom není protihráčem zla, Tohle není jeho hra, rukavice ze strany Saurona není hozena Tomovi Bombadilovi. Tom je pozitivní role, snad, ale do jiného filmu.

I v knize má s tímto motivem autor dost práce, Gandalf v Roklince správně říká, že tohle není spor, který by se Toma týkal. Ale porozumí pozorný čtenář proč? Podívejme se na to z hlediska Silmarillionu. Tomův rozpor má svůj odraz i tam. Silmarillion používá významný mýtický motiv, podobný jaký lze nalézt v Bibli - v Genesis, ale rozvíjí ho zcela jinak. Jeho stvoření (andělské) už v sobě obsahuje potenciál odpadnutí, možnost vytvoření vlastního hudebního partu. Stvoření je stvořením harmonie a melodie je otevřením se andělského vzdoru. Teprve v čase, ve kterém se harmonie mění v hudbu, se tak otevírá prostor zla - jak zla chtěného (záměrné porušení partu a jeho záměna), tak zla opomenutí, zla stvoření, které je nikoli kreací, ale kreaturou. Tolkien sleduje v Silmarillionu nějaký čas, po který se rozvíjí

stvoření - melodie, která žije bez porušení. A v tomto úseku „dějin bez zla“ koření bytosti jako je Tom Bombadil. A pak je tu druhá linie, porušení, která se pomalu prosazuje, mísí s pozůstatky čisté melodie světa. Katarze přijde v dějinách, nikoliv v návratu. Tolkien jako křesťan se pochopitelně nechce dostat příliš daleko, nechce, aby řešení sporu mezi dobrem a zlem vycházelo ze segmentu „původně čistého stvoření“. Je to koneckonců logické, světu nelze vzít svobodnou vůli, bylo by po příběhu, po možnosti melodie, ať se v aktuálním dějinném pohledu zdá sebe víc kakofonií a uší drásajícím hlukem.

Proč však se dějiny u Tolkienu tak dlouho skrývají? Proč se musí teprve prolomit do Gandalfovy naivní důvěry v Sarumana? Gandalf i Saruman pocházejí stejně jako Tom Bombadil z hloubi dávné nezkažené harmonie - a budoucí společenstvo se v Roklince schází právě v okamžiku, kdy je zřejmé, že zlo již dosahuje do všech koutů stvoření, i do těch nejstarších. Gandalfa ještě čeká Balrog a po něm „bílé období“ jeho působení, ale pak už jeho role končí.



Henri Pirenne: Středověká města,
nákladem Historického klubu 1928,
podtitul: Studie z dějin hospodářských a sociálních.

Tuhle knihu jsem uviděl v knihovně přítele P.A. a obratem jsem mu jí vyškubl pod záminku zapůjčení. Zajímá mě kdeco, a hromadu knih, které „si chci přečíst“, čas od času přeskládávám a trpím, když příliš přeroste a musím z ní odkládat dlouhodobé ležáky. Ale Pirenna jsem otevřel rovnou, bez mezipřistání mezi Čaadajevem a Schelerem. A odplatil mi to vrchovatě.

Evropa je v něčem samozřejmá a je velmi těžké vytvořit si dostatečný odstup, aby člověk mohl popsat to podstatné. Konec života měst římského typu, města v období „úpadku“ sedmého a osmého století, a začátek něčeho zcela jiného ve století desátém a jedenáctém, skvělé téma. Jednak proto, že se tu něco rodí, můžeme sledovat vznik naší vlastní identity, a neméně zajímavá je i forma, ve které je tento historický obraz načrtnut. Toto „nové“ v historii pojednává Pirenne přímočaře a s naprostou samozřejmostí, opřenu o dobře rozkročenou dvojici přístupů: dějiny mají smysl, jsou racionální, a jsou to naše dějiny proto, že my Evropané jsme racionální. To, co se odehrává, je možné vyložit jako hospodářsko-sociální realitu, která má vlastní souvislosti, zákonitosti. Skrze ně je možné sledovat „logiku vývoje“, to pak umožňuje interpretovat jednotlivé historické události. Pirenne je v tomto pohledu posledním moderním historikem Evropy, všechno to, co je pro něj samozřejmé, je dnes již rozviklaným předmětem postmoderní otázky, „dějin multikulturalismu všedního dne“.

Pirenne říká, že pro život měst je podstatný obchod, a sleduje roli Středozevního moře pro prostor pozdního západního Říma a následovnických barbarských států, sleduje důsledky, které měla na města po celé západní Evropě arabsko-islámská invaze do Středomoří a přerušeni obchodu. Sleduje roli měst v tomto mezidobí, kdy města byla především biskupskými sídly, a všimá si dopadu, který na města mělo znovuobnovení obchodu, nyní již ze dvou ohnisek: na severu (Flandry, zejména Bruggy) na jihu (Benátky, Janov), všimá si změny, která je tím způsobena.

„Ve starověku splývalo tudíž zřízení městské se zřízením státním. A když Řím rozšířil své panství na celou oblast kolem Středozevního moře, učinil zřízení to základem správní organizace celé své říše. Zřízení to v západní Evropě přetrvalo germánské vpády, v Gallii, v Hispanii, v Africe, v Itálii shledali jsme nepochybné jeho stopy ještě dlouho po pátém století ... V osmém století ... postup islamu do Středozevního moře zničil obchod, který dosud ještě udržoval jakýsi život ve městech, a tím odsouzena byla města k nevyhnutelnému úpadku. Ale nebyla odsouzena k smrti. Třeba zmenšena, třeba sebevíce oslabena, města trvala dále.“

Města podle Pirenna získala novou roli, zůstala zachována jako správní centra církve, zachovala si vztah ke svému venkovskému zázemí, ale nikoli už roli „kmenového centra“ nebo sídla správy. Města se ke svému venkovskému zázemí začala vymezovat jinak, ne jako sídla správy, sídla majitelů půdy. V různých místech, různými procesy plnými zvratů, směřovala k tomu, že se nově ustavila jako samostatné, na okolním území svojí správou nezávislé celky.

Vznik „městského stavu“ středověku je obrovskou záhadou - tohle je jedno z dobrých vysvětlení. Vrchnostenská správa nebyla nikdy v západní Evropě homogenní, města měla již v době, kdy o nějaké samosprávě nemůže být ani řeči, trochu zvláštní postavení, uzavřené „do sebe“. Města nebyla sídly místních vládců, vázaných na svoje velkostatky a později hrady, Evropa od krize obchodu se Středním východem nikdy nebyla jen součtem vrchnostenské vlády.

„Ptáme-li se po původu věcí, nebývá téměř nikdy po ruce dostatek zpráv...“
Pirenne má odvalu přímo se ptát po původu věcí a snaží se ukázat, jak nově vzniká v nějaké konkrétní konstelaci: zejména v prostředí, které je otevřené pro směnu, dělbu práce, zájem produkovat přebytky pro obchod a zejména svobodu, která tohle vše umožňuje. Ale uznává, že vnější podmínky, ostatní prvky takové konstelace, jsou neméně důležité. Vidí tedy jakýsi imanentní princip svobody, trhu a pak jednotlivé danosti, které v konkrétní situaci působí, ale vidí i to, že nezahrnuje vše: Germáni sice např. zničili pozdní Řím, ale neznali do té doby běžné námořní loupění, pirátství. Tato konstelace umožnila další vývoj - Germáni chtěli jen půdu a Středozemní moře pro ně ještě několik set let mohlo hrát roli „mírové platformy“ zprostředkující obchod a kulturní výměnu.

Arabové naopak při svém postupu Středomořím v první vlně likvidovali přístavy, obchod. jejich náboženství je zavazovalo k tomu neničit zemědělské zázemí, obchod však pro ně význam neměl. Dalo by se říci, že tím přímo způsobili krizi ve francké části Evropy, donutili ji, aby se za nesmírnou cenu „zbavila posledních forem Říma“, „postavila na vlastní nohy“. Podobně jde historicky vykládat význam normanských nájezdů. Před rokem 1000 už v byla Evropa takřka „vydestilovaná“, nezbylo zde téměř nic ze starých forem, zbyla kmenová zemědělská společnost a církevní správní struktura se svojí pamětí, sídlící zpravidla ve městech. A z této paměti znovu vyrostla ambice, která potomky Germánů i Normanů hnala až k dobytí Jeruzaléma, vytvořila novou, mnohotvárnou, vnitřně rozrůzněnou společnost, která byla schopna se postupně stále více otevírat... samozřejmě ke svobodě, dělbě práce a obchodu, jak by dodal Pirenne.

A tady jsme u hlavní otázky, je možné se na to dívat zcela odlišnými pohledy, které koneckonců reprezentují současné politické přístupy.

Je možné říci, že sledujeme-li jako základní téma podmínky obchodu a roli měst, umožňuje nám to pochopit některé aspekty změn, které se odehrály v pro nás málo známém období mezi šestým a desátým stoletím. Ale co to znamená „umožňuje pochopit“? Prosadil se v těchto konstelacích „prostor svobody“? - A tedy bylo to vše, co se odehrálo, jen dílčími kapitolami v dějinách „osvobozování se“ společnosti?

Nebo je to jinak a takovéhle zobecnění a předpoklad imanence dějin je mylné? V takovém případě jsme to my, kdo v přemýšlení o společenské svobodě (kterou máme) interpretujeme

události tak, aby nám následná schémata „vyhovovala“? Mají-li být námi uznávané hodnoty hodnotami, pak by mělo jít ukázat, jak se v dějinách prosazovaly: dějiny jsou pak strukturou myšlení o událostech tak, aby pro nás dávaly smysl, aby nám umožňovaly se aktuálně rozvrhovat a rozhodovat. Ospravedlňují naše vlastní jednání, náš vztah k obchodu a ekonomice, k dělbě práce, k hodnotám obecně...

A nebo je to ještě jinak?

Domnívám se, že první přístup zaujímají socialisté a s nimi někteří liberálové „trhu“. Dějiny jsou objektivně nasměrovány, a jde tedy o to postavit se na „správnou stranu“ a pomáhat té správné formě „osvobozování se“ k tomu, aby se společensky realizovala. Druhý postup zastávají levicovní liberálové různého stříhu, podle míry své postmodernity. Svoboda je možná něco, co se projevuje v dějinách, ale výklad toho, co je svoboda, je otevřený, dějiny jsou zásobárnou schémat, která se mohou hodit. Ani jeden z těchto přístupů mi nevyhovuje, a tak nezbývá než podívat se na dějiny ještě třetím pohledem.

Můžeme sloučit naši schopnost a koneckonců i potřebu abstrahovat a schématicizovat na straně jedné a pokoru vůči tomu, co se odehrávalo a vůči tomu, co prožívali naši předkové, na straně druhé? Jsme schopni sloučit dva pohledy, podle kterých jsme na jedné straně jen pióny, statisty ve velké hře dějin, a na druhé straně žijeme a rozhodujeme se v nenahraditelném životě, který se nedá převést na žádné schéma?

Pirenna je třeba doplnit: dějiny mají smysl, neboť žít spolu s druhými má smysl. Jde jistě sledovat některé dějinné souvislosti, které se dají vykládat tak, že se projevily jakési dějinné mechanismy, jako to dělá Pirenne v případě obchodu, na druhé straně lze sledovat takové události, které byly nesporně podstatné pro to, jak chápeme smysl dějin a nesouvisely s žádným společenským nebo ekonomickým mechanismem. Francie jako celek vděčí za svoji středověkou podobu stejně tak pirennovským společensko-historickým mechanismům jako Johance z Arcu. Zdravě konzervativní člověk důvěřuje myšlení a souvislostem, které mu myšlení odkrývá, umí jich využít, ale nespolehá se na ně. Pirenne mě velmi obohatil, protože předtím mě už obohatila Johanka, Václav a Jan Nepomucký, a také Zdislava.



Dějiny koncilů

(Hubert Jedin)

Nad touto knihou se mi vrátilo několik starých otázek, které jsme kdysi přetřásali v diskusích nad Toynbeem: Jak popsat rozdíl v používání slov „dějiny“ a „historie“, jak ho co nejlépe postihnout? Pokud jde o můj jazykový cit, nazval bych tuto knihu historií koncilů a slovo dějiny bych si nechal na hlubší interpretaci souvislostí. Ale dnes už máme postmoderní „dějiny všedního dne“, „dějiny sexuality“, kdečeho, proč ne koncilů? Ale svádí mě to, abych něco dodal, pokusil se z toho přeci jen vytěžit nějakou skutečně dějinnou poznámku.

Jsou koncily spíše obrazem a odrazem doby, a nebo jsou něčím určujícím, co dává směr?

Jak je to s příčinou a následkem v dějinách? Vždyť podle zkušenosti z několika posledních desetiletí vůbec není podstatné, kdo vládne, ale kdo vymýšlí strategie a jaké strategie to jsou, není podstatné, jak se jmenují generálové, ale podstatné je, kdo se střelí do správného času a místa. A v souvislosti s koncily mě napadá ještě něco. Jsou dějiny jen vposledku do času promítnutý zápas mezi dobrem a zlem? Byl Attila především Bičem Božím?

A co si myslet, když se podíváme na téměř nepřetržitě jobovsky zkoušený Balkán, který po tisíc let křižovali Avari, Maďaři, Turci a jejich vazalové typu knížete Drákuly? Významně se nám změnilo kontexty, ještě před pár lety bylo utrpení zcela samozřejmým pozadím pro chápání historických událostí a dějiny pak mohly ukázat smysl, širší souvislosti tohoto utrpení. Snad proto je dnes tak snadné plést si dějiny a historii, a nebo na dějiny zapomínat.



Význam

Clifford Geertz: Interpretace kultur, Slon 2000

Proč se zabývám knihou, která se snaží o postmoderní definici kultury, jejím základním tématem je interpretace jako přístup ke kultuře, antropologie jako odkrývání (proměňujících se) pojetí kultury? Samozřejmě že některé Geertzovy postupy jsou mi velice blízké, a o to víc mě zajímají zásadní rozdílnosti v přístupu.

Proto začínám u Webera, jehož sociologický přístup ke společnosti Geertz nepřekročil:

„Domnívaje se s Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považuji kulturu za tyto pavučiny a její analýzu nikoli za experimentální vědu pátrající po zákonu, ale za vědu interpretativní, pátrající po významu. To, co hledám, je vysvětlení, interpretuji sociální projevy, jež jsou na povrchu záhadné.“

Co si z textu můžeme vzít, pokud se nepovažujeme za zvíře? Resp. pokud je naším cílem interpretace a pátrání po významu, ale z poněkud odlišného východiska?

Geertz předkládá zvláštní teorii vývoje, přecházejícího do dějin kultury: zespolečenštění člověka vedlo k tomu, že jako zvíře se stává čím dál tím víc bezbranný, stále víc je odkázán na kulturu, na to, co se předává jako společné vlastnictví prostřednictvím symbolického jednání a posléze řeči. Člověk je nedospělé zvíře, odkázané na převzetí tradice, forem náboženství, správy, institucí atd. To všechno by nebylo samo o sobě tak překvapivé nebo objevné, ale nás zajímá jeho definice kultury: Geertz říká, že kultura je prostor pro symbolické jednání

a zároveň - parafrázuji - součtem všech symbolických jednání, který má svou vlastní setrvačnost a dynamiku. Kultura je víc než součet kulturních jednání jednotlivců, protože je podle Geertze veřejná, a to se váže na význam - cíl a výsledek interpretace. Kultura je prostor významů, určených ke sdílení. Interpretace je zviditelněním tohoto významu nebo nějakého jeho aspektu.

Geertz ví, že nesmí opustit pole významu, a to ani v případě, že zkoumá něco zcela neznámého, situaci z „cizí kultury“, a samozřejmě se zajímá, jak je možný výklad situací, pro které je třeba význam teprve nalézt. Jak je možné, že jsme schopni „dodat význam“, porozumět i tomu, co je pro nás cizí, v počátku nepochopitelné? Co je to za proces? Jak je možná kompatibilita lidské kultury, proč se kultura beznadějně nevětví a nevzdaluje od sebe podle skupin zkušeností a jejich interpretací? Proč kultura směřuje k univerzálním vyjádřením zkušeností, k univerzálním významům: nebo dokonce: Jak je možná antropologie, jak je možná historie, tedy výklad skutečností, pro které už vůbec nemáme původní klíč autenticky pociťovaných významů?

„Co je to význam“ je klíčovou otázkou - protože význam je pro Geertze poslední instance, na něj se odkazuje, bez něho by nešla ustavit platforma myšlení o kultuře i kultura sama. Spočívá „význam významu“ spíše v kultuře samé a tedy v dějinách, nebo se pojí s vývojem speciálního živočišného druhu, vázaného na jistý druh sdílení? Geertz se rozhoduje spíše pro to druhé. Kultura ho sice zajímá, ale jen jako produkt „evoluce sociálních interakcí“.

Nemáme ambici detailně se probírat stovkami stran jeho knihy. Podstatné je, v čem je jeho myšlení přínosné a v čem naopak zavádí do beznadějných koutů. Přínosem je nesporně zdrcující kritika „starých“ sociologických myšlenkových systémů, to má společné s většinou postmoderny: myšlení, které zpředmětnilo svět, je neudržitelné, psychologie, sociologie a další společenské vědy je třeba promyslet znova od základů, jejich současné postuláty jsou mylné. Ale co dál? Udrží Geertz zdánlivou samozřejmost toho, že je jedna všem společná rovina smyslu, ke kterému je možné se odkazovat ukázkou toho či onoho významu? Geertz říká, jak kultura vznikla, ale ne co je jejím cílem. Snaží se udržet ve svém vědeckém „bezhodnotovém“ přístupu k významu. Ale jde to? Jeho nástroj mu umožňuje zpětně vidět kulturu jako celek (bez ohledu na to, jestli se jedná o filipínské domorodce, Berbery nebo Francouze), ale komu tento svůj obrázek předkládá? Geertzovi zjevně chybí metafyzický

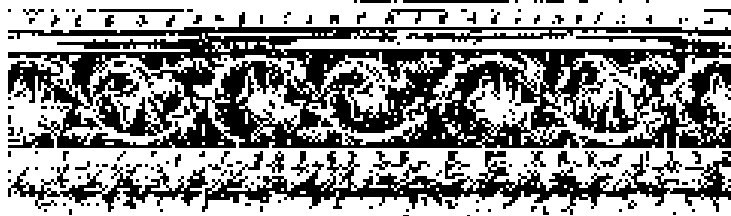
přesah. Chybí mu osvobodivé zjištění, že smysl nemůže být založen uvnitř takto pojaté kultury, že nelze nalézt moment evoluce, kdy „smysl vzniká“ a kdy se tedy z vývoje stávají dějiny (dějiny interpretací významů na pozadí smyslu). Jeho příklad ukazuje, že kultura nemůže být omezena jen na prostor interpretace, ať je jakkoli důležitá.

Geertz se drží toho podstatného - podrobně popisuje, co je to interpretace, ale pak ji nedokáže zasadit do kompaktního pozadí, kontextu. Kultura není samonosná, není to věž v prázdnotě, kde smysl je jen nějakou přidanou hodnotou. Ale i příměr věže skřípe, protože předpokládá nějak orientovaný prostor, kde stavět „vzhůru“ už lze interpretovat (nebo spíše je samozřejmě interpretováno). Žádná „prázdnota pozadí“ pro kulturu neexistuje a nemůže existovat jinak, než jako zkušenost potápěče pod vodou - dokud mu vystačí vzduch v dýchacím přístroji. Můžeme se setkat s resignací na interpretaci, můžeme zakoušet chaos - ale ať tak či tak vposledku nemůžeme být indiferentní. Jednání, porozumění, aktivity všeho druhu, které lze interpretovat v etnografii a v širším slova smyslu v kultuře - nejsou bezhodnotové. Etnograf vždycky může najít národ, který nekýve, ale kroutí hlavou na znamení souhlasu, který nezná manželství a rodinu, který umísťuje dobro dolů a zlo nahoru atd. - ale co z toho plyne? Rozhodně ne hodnotová indiferentnost kultury.

Geertz však leccos z toho ví a sám zdůrazňuje, že kulturní teorie nemůže být prediktivní, že není od toho, aby se na jejím základě předvíдалo. Tvrdí, že díky kulturní teorii směřujeme spíše k moudrosti poznání než k takovému vědění, které by umožňovalo cílené jednání. Ale co je to za moudrost? Geertzovo pojetí kultury a člověka vystihuje toto parafrázované tvrzení:

„Kultura tedy není nadstavba, která by pouze doplňovala, rozvíjela organicky založené schopnosti (člověka), které jí logicky a geneticky předcházejí, ale zdá se být součástí těchto schopností samých.“

Kultura se zdá být nějak neoddelitelně svázaná s našimi schopnostmi, tomu lze přitakat. Kultura se proměňuje, formuje v dějinách, tj. přijímá za své to, co se nějak ukázalo, prosadilo, jistě. Ale nepřezněme to se souhlasným přikývnutím. Pokud celou tuto pasáž vyložím pozitivně, pak kultura jako taková je součástí přirozenosti člověka, něčím, co k němu neodmyslitelně patří. Problém je, že tuto pasáž mohu vyložit i jinak. Totiž že člověk žádnou přirozenost nemá a sám sebou se stává teprve v „kulturním fungování“. A připusťme - tak bývá Geertz většinou čten.



Poselství

Při čtení této Geertzovy knihy jsem si vzpomněl na diskusi o obrazu, umístěném na prvním umělém tělese, které bylo myslím na konci šedesátých let cíleně vysláno za hranice naší sluneční soustavy: byla na něm umístěna rytina muže a ženy bez oděvu, držících se za ruce, a pak nějaké symboly, tuším řecké trojúhelníky a snad ještě něco v binárním kódu. Ať se diskutovalo jakkoli, kromě geometrie se nenašel konsensus o tom, jaké použít znaky pro sdělení o naší kultuře. „Posel cizím světům“ byl nakonec odeslán v podobě velmi rozpačité, která se nelíbila nikomu. Mohlo tomu být jinak? Existuje nějaký předpoklad obecnější shody o tom, jak chápat sama sebe?

Někomu vadilo, že obrazy lidí byly realistické, jiným, že šlo o lidi bez oděvu, ještě jiným, že se drželi za ruce. Arabům vadilo, že tam byla žena a někdo odmítá zobrazení vůbec. Poslali jsme pryč od Slunce obraz kulturní bezradnosti. Interpretace toho je přeci jasná:

Proč se držíme nevysloveného předpokladu, že kultura je vnitřně jednotné pole, pro které je možno hledat stejně vnitřně jednotné pole významů tak, abychom mohli dosáhnou konsensu o něm? Na první pohled nic takového není pravda. Mohu interpretovat vlastní kulturu a dějiny, mohu skrze vlastní kulturu interpretovat kulturu v širším slova smyslu a tedy i „kultury“ cizí, protože moje vlastní kultura prochází fázemi objevu univerzality myšlení. A také mohu, připusťme, vlastní kulturu ztratit.



Zapomnění

(Nejen dvě knihy: G. Bataille: Prokletá část / Teorie náboženství a Eusebius Pamphili: Církevní dějiny)

Hned na začátku se pokusím odstranit případné pochybnosti, zdali jsem se nevydal na cestu srovnávací vědy - nikoli, oba texty mi zcela možností způsobem poslouží, abych je pak opustil a vydal se vlastní cestou. Ale přeci jen musím svůj postup obhájit a na společnou platformu uvést knihu postmoderního autora obdivujícího Stalina na straně jedné, a dílo biskupa v palestinské Caesarei z přelomu třetího a čtvrtého století. Nebude to těžké, protože z Batailla si jako předmět zájmu vezmu především jeho rozbor islámské expanze - a rázem máme podobné nebo alespoň trochu srovnatelné historické téma.

Bataille má svérázný postmarxistický názor na dějiny - jsou pro něj výrazem obecné ekonomie, té, které podléhá všechno ve vesmíru - a které tak samozřejmě podléhá živá příroda i kultura. Bataille se nezabývá tím, co znamená ono „podléhá“, zřejmě jde o nějaký mechanismus, nějaké nasměrování, na jehož povahu se není třeba ptát, podobně jako není třeba se ptát na důvod zemské přitažlivosti. Ale nechme takovéto otázky na jindy, Bataille nám zde má pouze jednorázově posloužit.

Při popisech kulturních skutečností se Bataille zaměřuje především na společenské mechanismy, které přebytečnou energii uvolňují, a naopak na ty, které „nadprodukcí“

spotřebovávají, plýtvají, aby se tak dosáhlo společenské rovnováhy. Přitom jako příklad popisuje islám, dobovatelskou společnost, ve které většina „přebytků“ energie je integrována a směřována k expanzi. Slovo muslim znamená „ten, kdo se podřizuje“, a džihád, svatá válka, má velmi široký význam, zahrnující jak skutečný boj, spojený s válečným stavem, tak to, co by se z evropského hlediska zcela jednoznačně vykládalo jako věrolomnost, záškodnictví či terorismus, tak ale i kulturní boj velmi podobný tomu, co známe ze socialistické „kulturní fronty“. A džihád začíná samozřejmě u vlastního podřízení, bojem proti vlastní rozmařilosti. Úspěch islámu a rozšíření jeho vlivu během jednoho století je třeba nějak vysvětlit a Bataille ukazuje, že jeho „ekonomické“ myšlení nabízí jednoznačný klíč. Staré polyteistické kmenové uspořádání, které se vybíjelo ve vnitřním násilí a spotřebě, nedovolovalo kumulaci zdrojů a jejich efektivní využití. A píše: „Ať je tomu jakkoli, kdyby chtěl Mohamed promyšleně změnit zmatené a sebezničující chování Arabů své doby v účinný dobovačný nástroj, nemohl by jednat lépe“. Dává tedy najevo, že je mu jedno, co si Mohamed myslel a co chtěl. Chtě nechtě se mu podařilo zorganizovat islámskou společnost tak, že si zachovala svoje zdroje vitality, ale jejich využití velmi provázaně nasměrovala do expanze. Takže např. islám zakazuje krevní mstu uvnitř, mezi věřícími, ale je povolena navenek, proti nevěřícím. Zakazuje rozmařilost a dary, ale ukládá pro bohaté povinnost „vracet bližním co jejich jest“ - samozřejmě prostřednictvím centralizovaného systému horšího než socialismus - totiž přes mešitu. Mešita se dostává do role kontrolující celou společenskou sféru, celý systém - duchovní moc, vlastní výkonnou moc, soudní moc a navíc rozdělování sociální pomoci. Cílem se tu poprvé v historii stává systematika výkonu moci - a islám má cíl ovládnout ostatní - formulovaný pragmaticky jako povinnost porazit všechny sousedy a vnutit jim svůj způsob vlády. Válka ze strany islámu nemá být ničivá - cílem je expanze; na životech nezáleží, ale musejí být zachovány zemědělské kultury, stromy a zavlažovací zařízení atd. Obraz, který Bataille načrtává, umožňuje pochopit některé souvislosti i tam, kde dochází k vyčerpání islámu, k omezení jeho schopnosti expanze atd., umožňuje pochopit, proč a jak si islám osvojily další vrstvy asijských nájezdníků, které překryly původní arabskou kulturu, jak byly tyto základní společensko-ekonomické mechanismy v jejich prostředí přijaty atd. Víc nás nyní nemusí zajímat. Vidíme, že to, co ukazuje Bataille, je přesvědčivé. Zdá se, že už víme, „proč“ měli Arabové v osmém století úspěch, zmocnili se celé střední Asie, severní Afriky a značné části Evropy. To nemohla být jen náhoda a k porozumění nabízí právě takovýto

důvod - „zákonitost“. Vznikla nějaká společenská konstelace, spojená s praxí využití existující energie - a tento „stroj“ se rozjel a fungoval až do takové míry expanze, kdy narazil na své vnitřní hranice...

Na druhou stranu se nám ale nechce jen tak přitakat. Ve stejné logice o pár stránek dál totiž Bataille ukazuje, že podobné je to se Stalinem a Sovětským svazem, i jeho kroky v třicátých letech pojí železná vnitřní logika mocensko-ekonomického myšlení a z tohoto pohledu jsou hladomor na Ukrajině, gulagy a čistky stejně dobře pochopitelné, jako u Arabů džihád. A jsou-li pochopitelné a z hlediska ekonomiky zákonité, je jejich „morální“ odsouzení stejně nezajímavé; morální hodnocení je v dějinách jen sebedojímavou intelektuální hrou. Taková je prostě logika dějin, logika ekonomického jednání, které může generovat moc. Proti Sovětskému svazu s jeho typem generování moci nestojí podle Batailla nějaké politicky odlišná síla, nebo lidsky odlišný přístup, ale síla, která je dána jiným schématem generování moci - řekněme „kapitalistické“.

Tady už se možná zarazíme. Jsou-li dějiny jen projevem nějakých mechanismů, kde je svoboda, kde je otevřenost budoucího? Vždyť to se rozchází s prostou evidencí, kterou máme vzhledem ke svému životu a k tomu, co můžeme sledovat prostřednictvím svědectví žijících současníků: Nic z toho, co se odehrálo za posledních sto let, se nemuselo odehrát přesně takhle. Lidé se rozhodují, selhávají nebo naopak se vypnou k hrdinství, a pak jsou nevypočitatelné i vnější podmínky: v rozhodující fázi německého útoku v Rusku přijdou nečekané mrazy a jaké fyzikální a meteorologické okolnosti rozhodovaly o potopení či nepotopení letadlových lodí u Midway? A vrátíme-li se zpět k našemu islámskému příkladu, jaké okolnosti rozhodovaly o tom, že Arabové byli Franky poraženi a jejich pokus o překročení Pyrenejí ztroskotal? A jak málo stačilo k tomu, aby před třemi sty lety nepadla do tureckých rukou Vídeň - a islám by se svým způsobem prosadil, zachytil ve střední Evropě? V dějinách neexistuje žádné „kdyby“, ale v dějinách je reálně vidět, že budoucnost věcí visí často na vlásku. A nás by měl ten vlásek samozřejmě velice zajímat.

Eusebius Pamphili se snaží jako první zachytit dějiny církve, necelých třista let po Ježíšově smrti si jako jeden z prvních uvědomuje, že ústní tradice má svoje limity a že je třeba dvojitě: jednak systematizovat kánon - tj. rozhodnout, které dochované texty budou pokládány

za „jádro“ svědectví o uplynulém, a jednak popsat události tak, aby dávaly smysl, aby reálně ukazovaly něco podstatného o tom, co bylo. Ale co je v jeho případě to „aby dávaly smysl“? Eusebius připomíná jednotlivé události, zejména postupnou destrukci židovské komunity a ukazuje ji ve světle „dějin z hlediska prozřetelnosti“. Každou událost lze vykládat jako působení Boží, tedy zejména jako Boží trest nebo naopak jako výraz Boží ochrany a přízně. Jde tedy o pouhé převedení starozákonních postupů na po-mesiášské období? Rozhodně ne, protože Eusebius není pouhý zaznamenávač - sleduje něco zcela jiného. Sleduje to, jak se formuje církev, jak se formuje „církevní instituce“ z hlediska lidského a společenského a „Tělo Kristovo v dějinách“ z hlediska duchovního. Církev není jen instituce, svojí povahou kořenící ve světě, ale církev je mimo jiné institucí, působící ve světě. A dějiny proto není možné vykládat jen jako „starožitnosti“. Ty už jednou sám psal a na nich si pravděpodobně uvědomil nedostatečnost takového postupu. Jednotlivé události nelze jen zaznamenávat, už vždycky je třeba je ukazovat v jejich kontextu a pokud možno i v kontextu nejširším, v rámci dějin spásy. Porážka židovského povstání a zničení Jeruzaléma není jen jednou vojenskou událostí mezi jinými. Pro křesťana je též naplněním proroctví a je též výrazem Boží pomsty na židovském národu, který nepoznal Mesiáše. Je více aspektů, které je třeba vzít v úvahu, ukázat.

Připojme k tomu, že Coulanges v Antické obci by totéž vykládal v rámci kulturní proměny středomořského prostoru a náš prve rozebíraný temný Bataille by totéž redukoval na motiv ekonomický. Co se ale stane, když konstatuji, že „na dějiny se dá dívat různě“? Kde je „pravda dějin“?

Je třeba se ptát opatrněji. Pokud se ptám jen na to „co se stalo“, pak si zakrývám druhou část otázky, totiž že pro každé „toto“ odpovědi musím mít nějaký rámeček, ve kterém je „toto“ pochopitelné, ve kterém má význam. Samozřejmě existuje nějaký „historický materiál“, o který je třeba se opírat, a samozřejmě že předpokládáme nějakou „pravdu dějin“. Ale o to víc musíme být obezřetní, abychom netvrdili, že je to totéž jako „naše pravda“. Zdánlivě tu není rozpor. Co se dá interpretovat na výpovědi typu „král vládl dvanáct let a po něm jeho nejstarší syn, bojoval, někdy vyhrál a jindy prohrál“? Ale nenechme se mýlit, že něco takového je neutrální výpověď. Už Starý zákon přidává něco navíc - totiž informaci, jestli dotyčný král „chodil ve světle Hospodinově“, jestli dodržoval Zákon s jeho nařízeními.

Po Kristu, po začátku našeho letopočtu, se situace proměňuje. Zákon, určený vyvolenému národu, je překonán, evangelium je hlášáno všem národům - a je třeba nově posuzovat, co je to „chodit ve světle Božím“. Co je správné jednání. Eusebius poměřuje činy a události světa podle toho, jestli otevírají prostor křesťanům a církvi, jestli jsou to skutky protagonistů evangelia, jestli hlásání zvěsti alespoň nebrání, a pak ty, které se jí otevřeně snaží zničit. V dějinách se projevuje dobro, zlo a pak také něco v židovském smyslu neobvyklého a vůči Zákonu nemyslitelného - jakási kulturní neutralita. Jeho práce končí v okamžiku, kdy se může zdát, že je tento přelévající se stav rozdílných přístupů Konstantinem rozhodnut, a pravda dějin se opět institucionalizuje. Málem se stane, že se tím vše v dějinách uzavírá, a pro východní křesťanství tomu tak skutečně je. Ale západ Říma je v jiné situaci, a pak už je na následovnicích Eusebia, aby ukázali, že v dějinách je nutné odmítnout černobílou, tedy například že každé neštěstí není možné chápat prvoplánově jako trest Boží. Dějiny jsou otevřené a až příliš složité na to, aby se jejich smysl dal uzavřít v lidském myšlení v daném čase, z daného historického okamžiku. Kultura vytváří aktuálně naplňovaný prostor mezi dobrem a zlem, umožňující různé historické interpretace událostí.

Před rokem se v radikálním katolickém časopise „Report“ objevil článek o povodních v Čechách s jednoznačným tématem - „povodně je třeba chápat jako trest Boží“. Pokud na to vůbec někdo reagoval, pak katoličtí liberálové, kteří říkali: vidíte, k jakým nesmyslům vede společenská a myšlenková izolace fundamentalistů... Podle mne liberálové jen ukázali, že přes svoji okázalou intelektuálnost nepochopili nic. Je velký rozdíl tvrdit, že povodně „jsou“ Božím trestem, a něco jiného je upozornit na jeden možný úhel pohledu na danou věc. Je zcela správné, když se na nějakou dějinnou událost dovedu zeptat různě, když ji mohu zkoumat z různých úhlů. Otázka po smyslu události v dějinách spásy je stejně tak relevantní jako otázka po společensko-ekonomických aspektech věci, stejně tak jako otázka po mocensko-manipulativních mechanismech a třeba toynbeeovská nebo vogelinovská otázka po smyslu dané události v dějinách civilizací nebo dawsonovská otázka po smyslu události v kontextu formující se Evropy atd. Ale musíme být na pozoru, abychom ctili tajemství dějin, abychom se nenechali svést k rychlým tvrzením typu „takto to je“. V dějinách můžeme hledat a nalézat různé souvislosti. Dějiny a události dějin se nabízejí, abychom si aktualizovali jejich význam z nejrůznějších hledisek, která jsou pro nás otevřená, strukturují prostor pro naše

vlastní rozhodování. Dějiny jsou hloubkou kultury, ale nikoli temnou hlubinou, ale hloubkou bohatství, otevřenou pro využití. V tom je Evropa výjimečná. Evropě opakovaně hrozilo, že se dějiny opět stanou temnou hlubinou mrtvého času, z níž budou oprávněni vynášet cokoli na světlo jen zasvěcenci toho kterého systému, marxisté, Bataille a jiní „ekonomové“ dějin atd. V uplynulých desetiletích jsme se setkávali s tím, že dějiny byly redukovány na prvoplánový mechanismus, více či méně sugestivní a přesvědčivý. Dějiny byly ukazovány jako schéma, nezvratný společenský a vposledku zákonitý kosmický proces. Nyní se nebezpečí proměňuje.

Proč se totiž vůbec na dějiny ptáme? Eusebius začal tím, že si zapisoval „starožitnosti“, dávné události, které pomalu upadaly v zapomnění. Přitom (mimochodem?) zjistil, jaký mají dějiny kulturní význam. Ale je jeho přístup ještě aktuální? Není naopak zapomnění v něčem osvobodivé? Musíme se takto ptát, protože zapomnění je daleko aktuálnějším tématem, než se může na první pohled zdát. Náš vlastní postoj, totiž že dějiny je nutné vykládat, je zneužit, vytržen ze souvislosti a slouží k destrukci dějin. Bataille je se svým modernistickým mechanismem dějin ještě přijatelný partner, to, s čím se setkáváme nyní, je daleko zhoubnější. Dějiny přestávají být prostorem pro kulturní interpretaci, ale stávají se zásobárnou textů pro dekonstrukce. A dekonstrukce není chápána jako něco negativního, naopak, proč nerozložit nejrůznější sebeoslavné výklady událostí, které si pro svoji potřebu psali vítězové různého typu. Je prý třeba škrtnout mužsky šovinistické dějiny vítězů, vnucujících svou vůli a svůj pohled jiným, a začít se zabývat pohledem na dění především očima menšin. Ano, jistě se toho odedávna spousta odehrávalo, ale kdo zapisoval to podstatné o životě žen, gayů, Afroameričanů v cizím kulturním prostředí atd.? Právě tohle jsou pohledy, které mám prý nyní mohou říci něco podstatného.

Žádným redukcionistům ať marxistického nebo nemarxistického typu se doposud nepodařilo vnutit Evropě, že by měla zjednodušit vlastní dějiny na schéma, stále tu zůstává povědomí o tom, že dějiny jsou klíčem k porozumění vlastní kultuře, že jsou neoddelitelné od aktuálního rozhodování. Paradoxně si stále ještě víceméně uvědomujeme, že dějiny nějak přímo souvisí s naším životem, i když už netušíme proč. Jsme sice ztraceni v nepoměru miliard cizích lidských životů o kterých víme, ale přesto v naší paměti zůstává apel, jakoby na nás záleželo. Hledáme způsob jak porozumět běhu věcí, protože se chceme dobře rozhodovat o tom,

co dělat. Teprve nyní, v postmoderním nahraditelném světě multikulturalismu vystupuje „nepřítel dějin“ s novou strategií. Teprve nyní nás přesvědčují, že je správné distancovat se od svých dějin. Dějiny jako obraz něčeho skutečného jsou prý jen obrazem našeho násilí. Dějiny jsou nástrojem moci, mohou dát za pravdu komukoli, protože každý má svou pravdu. Dějiny prý proto nemohou mít nějaký dosažitelný objektivní předmět, protože není žádná „pravda“...

A my připouštíme, že je to tak, o dějiny postupně ztrácíme zájem a s tím více či méně souvisí ztráta zájmu o hledání vlastní role i v těch nejmenších věcech kolem sebe, ztráta kulturní hloubky, paměti. Snad je to správná a pochopitelná reakce na zvrácený přístup k dějinám v nacionalistickém a romantickém pohledu, ale tím se rozhodně nedá vysvětlit vše. Nevíme, jak interpretovat izraelsko-palestinský konflikt a cítíme, že žádná ekonomická ani společenskopolitická schémata nám v tom nepomohou. Nevíme, jak interpretovat útoky teroristů po celém světě, ani jak se vyznat ve válkách Američanů ve střední Asii. Do jaké míry nás to všechno ohrožuje a jak se nás to týká? A tak se raději omezujeme na ploché, aktuální obrázky televize, které se každý den proměňují. Dějiny se nám díky tomu brzy rozpadnou na předmět dílčích studií specialistů, kteří občas na obrazovce vystoupí jako odborníci např. na Střední východ nebo na Latinskou Ameriku. Je jen jedním z okrajových projevů tohoto trendu, že už se veřejně diskutuje o návrzích, aby se na základních školách přestal vyučovat dějepis jako vnitřně konzistentní předmět.



Turek za rohem

To, co je nové, vznik věcí, to jsou témata, která mě zajímají: jak si poradit s něčím, co tu nebylo, vstoupilo do hry, s něčím novým se musí začít počítat, vzít to na zřetel. Ale jak rozpoznat v neuspořádaném dění to, co je podstatné, co bude hrát pro futurum významnou roli, co bude pevné ve svých obrysech? Jak si politicky uvažující člověk poradil uprostřed zmateného patnáctého století? Církev byla beztvará a rozpadala se, drolila se i světská správa a Turek za rohem.

Není divu, že jsem lačně sáhl po knize Vznik habsburské monarchie 1550-1700. Autor R.J.W Evans.

Kdekdo píše o rozpadu Rakouska, při kterém se zrodila ČSR, skvělý moderní stát, jak říkají jedni, stát stigmatizovaný plebejstvím, vyvlastňováním, levicovostí, jak říkají druzí. Také na toto téma dojde. Ale patnácté století? Kdo se má vyznat v tom, co se vlastně dělo v utrakvistických Čechách vystavených vlivu luteránů, se slabými Jagellonci pocitujícími více než kdo jiný turecké nebezpečí? Jak se z téhle nejistoty během pár desetiletí zformovala ta relativně silná katolická „říše středu“?

Evans se snaží shromáždit základní historický materiál a hledá, objasňuje způsob, jak společnost v zemích budoucího Rakouska více či méně přijala myšlenku „říše“ - velkého vnitřně strukturovaného celku. Autor ukazuje, jak významné je pro vznik říše „přijetí společné kultury“, návyků, ve kterých centralizační snaha byl jen jeden z motivů, jedna z formujících sil. A ukazuje, jak významné bylo pro vznik říše jednotné katolické náboženství.

Říše nevznikala jako „žalář národů“, byla jistý způsobem akceptována jako jednotný prostor - samozřejmě s jistými limity. Autor zkoumá postavení stavů, jejich myšlenkový svět, ambice, zaměřuje se především na význam jezuitské mise, která pomáhala ujednocení kultury, zaměřuje se na zkoumání role lidové i vzdělanecké magie, která byla postupně nahrazena barokní katolickou zbožností.

Na první pohled ale může zarazit, že kniha ignoruje vnější ohrožení Turky. Jakoby nekončila v okamžiku, kdy byla rozhodujícím způsobem a na poslední okamžik zastavena a odražena turecká expanze do střední Evropy, spojené evropské síly dokázaly porazit silná turecká vojska před ohroženými hradbami Vídně - a o tomto významném předělu zde není zmínky. Jen v přehledu válečných událostí, až za doslovem se dozvíme, že v r. 1683 se bojovalo u Vídně a teprve o více než deset let později se situace v maďarských zemích dostává pod kontrolu Habsburků. Je to shoda okolností, že Turci nezaútočili na oslabené Rakousko v době třicetileté války, možná. Ale není shoda okolností to, že se Vídně v r. 1683 dostalo pomoci široké protiturecké koalice.

Kniha je až příliš zaměřena dovnitř a neškodilo by zvýraznit i vnější souvislosti. Je známo, že Francie se proti svým katolickým souvěrcům postavila v třicetileté válce, méně už to, že pomáhala Turkům s technikou a „logistikou“ při tureckých útocích v Srbsku. Málo se zde dozvíme o významné roli, kterou proti Turkům sehrálo také katolicizované Polsko, v tu dobu také ohrožené tureckou expanzí. Připusťme, že tohle všechno čtenář dobře ví, zná vnější souvislosti. Ale i tak je celkový dojem rozpačitý: cosi tu chybí nebo přebývá.

Pokud jde o porozumění kulturní situaci a formujícím procesům, které směřují ke „katolizaci“ říše, poskytuje kniha množství materiálu, umožňující plastický pohled, a to včetně pojednání velmi obtížného tématu: lidové i učenecké magie přelomu šestnáctého a sedmnáctého století a procesů, v nichž se přetavila na katolickou zbožnost a naplnila obsahem silnou rekatolizační vlnu. Všichni ví o magistru Kelly, o době Rudolfa II. a také o protiváze strohého ženevského kalvinismu, ale dát to do kontextu? Kniha je nesmírně cenná, shromažďuje mnoho materiálu k tomuto tématu - a přece jí chybí to podstatné: to úzce souvisí s otázkou, co si vlastně autor myslí o magii. Zkusme se na to zaměřit. Evans říká, že se v průběhu desetiletí podařilo zcela nečekaně na troskách upadlé společnosti nalézt novou syntézu, provést rekatolizaci, vytvořit

tradici lidové zbožnosti... referuje o desítkách autorů a jejich dílech, jednoznačně rozbíjí levicový mýtus o „temnu“ a kulturním úpadku habsburské říše. Ale nakonec přes všechno jeho profesionální odstup se přiznává ke svému východisku, parafrázuje, „ač byla tato doba nesporně naplněna mnohotvárným a hlubokým kulturním a myšlenkově mnohotvárným životem, ač byla vnitřně bohatá a sociálně vyvážená... šlo o vedlejší kolej, protože pokrok se přeci už v ostatních částech Evropy prosazoval (objektivně) novým duchem moderní přírodní vědy“.

Přes obrovský vhled a snahu o interpretaci kulturního života, přes zjevnou schopnost vhlédnout do spletitých souvislostí... autor zcela zklamává v popisu zásadních duchovních skutečností.

Materiálu dostatek, přehledně strukturovaného, autor dovede vypíchnout podstatné napětí mezi vzdělaneckou a lidovou podobou kultura atd... ale přesto je zjevné, že značná část tohoto materiálu je pro něj svým obsahem nedostupná. Ačkoli to myslím nikde explicitě nezazní, autor svým přístupem vychází z redukce, kterou přineslo přírodovědecké myšlení, zjednodušení světa na souhrn věcí res extensa. Píše o magii, o věcech duchovních, o mystice, ale nemůže interpretovat, protože svět pro něj prostě je světem věcí, bohatost myšlenek té doby je „jen“ historickým materiálem. Vůbec mu není divné, co všechno se díky této redukci myšlení, kterou přijímá za vlastní, „ztratilo“ z té bohatosti, která mimo jiné pomohla ustavit rakouskou říši.

Šestnácté století bylo poznamenáno rozkladem struktur, myšlení, forem zbožnosti.

Následujících stopadesát let přineslo mohutný duchovní vzmach, o kterém tato kniha nepřímo svědčí. Ale protože autor nemůže pochopit, co je to „duchovní vzmach“, popisuje počty a zaměření knih v knihovnách různých středoevropských vzdělanců, vydané tituly. Hledá socioekonomické mechanismy a diví se, jak je možné, že katolická církev, na konci šestnáctého století ještě v rozkladu, s opuštěnými kláštery a bez projevů sebedůvěry - se najednou během krátké doby stává hnací silou společenských změn, zvládá rozsáhlou rekatolizaci. Mluví o tom, že nastupující Habsburkové nabídli ve svých středoevropských zemích jednotný kulturní program. Ale nemůže se pohnout dál. Nerozumí totiž rozdíl mezi kulturním programem a duchovní skutečností. Není divu, vždyť chápe magii trochu jako neznalostí deformovaný projev touhy po poznání těch „správných“, vědecky vysvětlitelných sil přírody.

Jen málo si uvědomujeme, za co všechno jsme významnému evropskému kulturnímu rozkvětu v rodící se rakouské říši vděční. Během jedenapůl století se ve střední Evropě formovalo myšlení, které je z jedné strany nazýváno pozdně středověkým, z druhé strany raně novověkým - ale podle mne je to hlavně myšlení evropské, jeho cílem bylo vzít vážně duchovní skutečnosti, promyslet souvislosti s nimi spojené, promyslet vše, co má velký dopad na to, jak chápeme sami sebe, svoji odpovědnost, jak se rozhodujeme atd. Autor píše s podivem o tom, že vzdělanecká katolicita byla postavena na dobrovolné kázni. Z jeho pohledu se tomu dá rozumět tak, že étos té doby byl nesen relativně propacovanými, ale vposledku naivními představami o tom, že existují nějaké síly, související s duchovním životem. Uctívání svatých, poutě? Pro autora jen forma lidové zbožnosti, sociální mechanismy. Autor je na jedné straně fascinován, a v tomto smyslu podává svědectví, na druhé straně redukuje a popisuje jen prázdnotu, více či méně akceptované a více či méně úspěšné mechanismy ovládnání, kontroly motivací.

Nemohl jsem se zbavit smíšeného pocitu - ta tlustá kniha je v něčem první vlašťovkou, někdo je schopen shromáždit ten materiál a vzít ho vážně jako materiál pro historický výklad (i když právě to je to omezení - jen jako materiál). Jak daleká cesta nás čeká, než budeme schopni vhlédnout hlouběji? A nemusíme přitom být přímo „zanořeni do studia duchovních dějin“. Při troše respektu k obsahu tohoto „materiálu“ by se mohlo pokročit dál - k ohledání toho, co se narodilo ve stejném klimatu, co bylo také něčím „novým“. Tato doba zrodila osvícenství, víru v rozum, který může vést vládce odpovědného za uspořádání správy věcí světa. Byli to právě jezuité, kteří pro svoje cíle a postupy viděli v osvíceném státu spoluhrače, naladěného na podobnou notu, a ti první byli osvícenstvím smeteni. Osvícenství nebylo a ani nemohlo být přímým plodem descartovského racionalismu - to se jen jednoduchý a pochopitelný model hodil za základní ideologické heslo. Konec sedmnáctého století byl poznamenán odvrácením tureckého nebezpečí a snahou všechno trochu zjednodušit, zpřehlednit, zapomenout na hrůzy a násilí, tak trochu je vytěsnit. Jinými slovy zavést v tom trochu pořádek, víc to vzít do ruky. Povedlo se, ale až příliš, za cenu ztráty historické kontinuity v mnoha kulturních a duchovních skutečnostech.

1924?

Bez komentáře

...

Velmi pozorovatelné národnostní úspěchy pozemkové reformy bude brzy viděti v moravské bráně a zvláště na Kravařsku. Zde už roku loňského rozděleny velkostatky Lipník a Hranice Antonie Althannové, zuřivé nepřítelky všeho českého. Zoufalé její protiakce proti pozemkové reformě vyzněly úplně naprázdno. Nepomohla ani podpora papežské stolice. Statky tyto, které v r. 1622 císař Ferdinand zkonfiskoval a daroval svému pochopovi kardinálu Dietrichsteinovi, přešly definitivně do rukou českého lidu, jehož posice zde velmi posíleny...

Od velkostatku dra Moř. Vettera Nelhuble přejde letos značně půdy pro obce Pustějov, Albrechticky, Harty a české menšiny v Mošnově a Sedlnici. Zde je nutno tlačiti na rozšíření pozemkové reformy. Jest nepochopitelné, proč tento zavilý nepřítel Československé republiky se těší zvláštní přízni některých pražských kruhů. Jest nutno věc sledovati a zavčas energicky zakročiti...

Otevření Moravské brány bude dovršeno převzetím 1100 ha zemědělské půdy od Blüchlerových velkostatků ve Studénce, Bradvanicích, Polance, Jistebníku atd. Padnou silné bašty německví a irredenty. Majetek tento přejde pevně do českých rukou. Měl býti převzat už letos, avšak pro technické obtíže se tak stane až v r. 1925.

Německá spojka Kravařska se Sudetami velkostatek Klokočov ve výměře 240 ha zemědělské půdy a 400 ha lesů přechází do českých rukou. Něco půdy z něho převezmou občané ze Spálova. Do českých rukou přechází veliká řada pevných německých bašt. Jest zapotřebí, aby noví nabývatelé těchto objektů si ihned uvědomili, že jim dány do rukou pevné základny pro další útoky na irredentistické německví, které právě na Kravařsku je nejduržejší, a aby spolu s českými obcemi, přidělem půdy značně posílenými, přešli neprodleně na všech úsecích k energetickým útokům.

z: Pozemková reforma na východní Moravě a ve Slezsku.

Stráž Moravy: věstník národní jednoty pro východní Moravu č. 2, 1924



Dějiny?

Jen stále se propadající složitost a poznání, že zdánlivě jednoduché a přehledné věci mají neskonale složité pozadí. Člověk by málem pokýval na dokonale nepoužitelnou taoistickou moudrost, že všechno souvisí se vším. Ale evropská duše se vzpírá, svět má přeci tvary, události, popsatelné změny, různé konstelace. Jen něco souvisí s něčím, a naopak, a tyto souvislosti nelze zaměnit. A pak je zde individualita, něco zcela prolamujícího svět... postavená vůči světu tak, že ho může vnímat! Jako celek, ale z konkrétního místa a situace, nevzdáváme se jí.

Jak je ale možné, že na jedné straně se individualita prosazuje oproti statistické převaze odosobněnosti, běhu věcí atd., a na druhé straně jsme schopni tak snadno vynášet soudy o „společnosti“ a jejích mechanismech? Jak je možné, že nám „hrají“ součty velkých čísel, když v detailu vidíme nekonečnou různost a mnohotvárnost zdánlivě nahraditelných prvků v množinách? Jak je možné, že tak snadno převádíme individuální životy na „společného jmenovatele“? Ale můžeme se tomu vůbec vyhnout, nemá-li se nám předmět dějin rozpadnout na nekonečnou spleť lidských osudů?

Abstrahujeme od individuality, musíme zobecnit a říkat „staří“ nebo „naši předkové“ v množném, neutříděném čísle. Musíme říkat „dělali“, i když každý dělal jinak, jindy, něco jiného. A pak - ta rozporuplná role institucí: Král (stát) válčí a přitom armáda právě jen pochoduje, úředníci vybírají daně a soudci soudí. Kdo by pak nepodleh svodu zobecnění a neřekl, že lid na to ..ss... hledí, také dělá co umí. Institucionalizace se roztahuje neskutečným tempem, od doby, kdy se s weberovským myšlením prolomila do „vědy o společnosti“ jde to s námi z kopce. Stýská se nám po rovnováze, když už víme, že bez institucí to nejde? Jsme institucionalizovanými konzumenty, voliči, zaměstnanci... rekreanty, ještě chybí, aby nás institucionálně celoživotně vzdělávali. Všechno nejlepší přeji všem andragogům a jiným indoktrinátorům zdravého života, ale úspěch jim nepřejí. Sláva nezodpověditelným otázkám, v tomhle se snad Možnost nedočká změny dřív než po čísle řekněme 273.

Studentská práce

Obrátila se na mě nějaká studentka, telefonovala, že prý by si se mnou ráda povídala o vzniku Občanského fóra v Praze 6, ročníkovou práci na toto téma jí zadali na univerzitě. Řekl jsem jí, že to není na povídání, ať strukturuje svoje otázky a že jí odpovím písemně. Na jakous takous strukturu se zmohla, ale stejně jsem si sám musel odpovědět na otázku, jak vymezit období, které mě (jí) zajímá - tedy kdy končí fáze „vzniku“. Takové zajímavé téma: kdy se odehrálo to podstatné?



Období vzniku skončilo v době, kdy se napojovaly paralelně vedle sebe působící aktivity nejrůznějších podob, cílů, forem a následně pak když se zformovala institucionální vazba v rámci celé Prahy. Tuto první fázi završila kooptace - doplnění aktivistů do „pléna národního výboru“. Víceméně samovolně vzniklá reprezentace místního OF jednala s předsedou národního výboru od prosince a na začátku února již byla kooptace připravena, uskutečnila se pak na zasedání v polovině února. Ale co všechno je za slovy „samovolně vzniklá reprezentace“!

Druhá fáze - integrace - probíhala ještě pár měsíců až do uzavření kandidátek pro první parlamentní volby v červnu. Pak už byly karty rozdány a jde o jiné téma.

Ale co se vlastně odehrálo? Dá se získat řada svědectví, jmen, míst, kde se konaly schůzky, témata, o kterých se diskutovalo, shromáždit texty, které v tu dobu byly napsány. Ale jaký význam vůbec má místní historie? Má smysl porovnávat výrazné odlišnosti v jednotlivých pražských čtvrtích a vliv, jaký to mělo na následující období, na práci místních správních orgánů? Nebo sledovat osudy výrazných postav a na nich ukázat, které aktivity byly nakonec do OF integrovány a které se naopak velmi brzy staly marginálními, neuplatnily se ve veřejném životě a v místní politice? Má smysl pokusit se o co nejširší popis cílů a představ, se kterými jednotliví aktivisté a skupiny v tom krátkém období vystoupily? Nebo ještě jinak?

A nebo je lepší nechat to vše plavat, zasunout milosrdným časem?



Marnost a loučení

Na předvánoční oslavě jsem se octl v kroužku s jedním Fuchsovým žákem a jen jsem zíral. Vlídny a dobromyslný kolega se mu snažil vysvětlit, že součástí historikovy práce je a musí být interpretace, hodnocení. „Ale vůbec ne, proč do toho vnášet nějakou individuální rovinu, hodnocení, interpretaci? Přeci podstatné je popsat pravdivě to, co bylo“ trval na svém fuchsovec.

„Jistě, ale ono toho bylo moc a jak z toho všeho, co bylo, vybrat to podstatné?“ snažil se mu vysvětlit historik. „Ano, to, co bylo podstatné, to je třeba ukázat, ale na to není třeba žádné hodnocení, prostě to je úloha historikova. Co by měl udělat jiného než pravdivě ukázat, co bylo podstatné...“. Ani jsem nebyl schopen slov, měl to jasné: „Podstatné už je podstatné samo o sobě ještě předtím, než historik ráno otevře oči, aby se posléze zamyslel. Objektivně je to dáno jako Pravda historie, a basta“.

Jen malou chvíli to bylo zábavné, pak stále víc převažovala tragičnost. Naprosté neporozumění tomu, co je to kultura, marnost. Ještě skvělé by bylo, kdybych si takového fuchsovice vymyslel pro Možnost, ale nevymyslel, je to celkem sebevědomý mladý muž, občas publikující. A ve svém postoji není sám.

Historik ví, že teprve když se zamýšlí nad historickým materiálem, nabízejí se mu různé souvislosti, se kterými musí pracovat. Ví, že je součástí historie, reaguje na předcházející interpretace atd. Co bylo důležité v desátém století a co v letech 1990 - 95? Historik ví, že se musí ptát a probírat nezměrnou hromadou materiálů, názorů, různých zdrojů, a nebo má

naopak jakýchkoli záchytných bodů málo. Musí uvažovat v krátkodobých i dlouhodobých kontextech, lokálních i širokých souvislostech, musí hledat rámce, ve kterých by vůbec nějaká výpověď měla smysl... Fuchsovec naopak ví, že Pravda je jen jedna, a mám-li dvě nebo dokonce více výpovědí o tomtéž, které nejsou převoditelné do bezrozporného systému, jsou zjevně v něčem vadné, a proto je správné se od nich distancovat. Možná že je dnes obtížné Pravdu v nepřehledném historickém materiálu najít, ale to na základní úvaze nic nemění. To může mít a má jen jeden důsledek. Dějiny fuchsovce de facto nezajímají. Jako ostatně téměř nic.

Spolkl jsem to, nekomentoval a odešel. Sbohem, fuchsovci, už vás do Možnosti nechci zvát.