

**THEOLOGICKÁ
REVUE**

**THEOLOGICAL
REVIEW**

2/2014

**TATO REVUE VYCHÁZÍ OD R. 1929, PŮVODNĚ POD NÁZVEM NÁBOŽENSKÁ
REVUE ČČS, OD R. 1968 THEOLOGICKÁ REVUE ČČS(H). AKTUÁLNÍ NÁZEV MÁ
OD R. 1991, KDY PŘEVZALA VYDÁVÁNÍ FAKULTA**

**THIS REVIEW HAS BEEN IN EXISTENCE SINCE 1929. ITS ORIGINAL TITLE WAS THE
RELIGIOUS REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK CHURCH, SINCE 1968 THE THEOLOGICAL
REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH. THE CURRENT TITLE,
THEOLOGICAL REVIEW, WAS ADOPTED IN 1991 WHEN THE HUSSITE THEOLOGICAL
FACULTY TOOK OVER THE PUBLISHING**

Issued by the
CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE
- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
ISSN 1211-7617
Volume 85

Vydává
UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
ISSN 1211-7617
85. ročník

Šéfredaktor | Editor in chief: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.
Zástupce šéfredaktora | Deputy Editor: ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

Redakční rada | Editorial Board

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
ThDr. Kamila Veverková, ThD. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (ČČSH); PhDr. Jiří Beneš, (FLU AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
† Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Ślązská univerzita Katowice;
Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg.

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.
Tel.: 241 733 122;
e-mail: redakce.thr@htf.cuni.cz

Theological Review has been included in the list of reviewed, non-impact journals published in the Czech Republic. Contributions and suggestions should be sent to the editorial board.

Unsolicited manuscripts will not be returned.

All articles in this issue have been reviewed.

The review process is mutually anonymous.

Guidelines for authors are available on the website of the UK HTF:

This journal is a quarterly. The price of each issue is 78 CZK, VAT included.

Individual annual subscription for Czech Republic residents is 312 CZK, VAT and postal service included.

Bank details: Česká spořitelna Prague 4, account no.: 66661389/0800, variable symbol: registration number (from the mailing label)-volume (or the volume number). The editorial board accepts orders for whole volumes and for individual issues.

The journal is distributed by the editorial board.

Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR.

Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce.

Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní.

Pokyny pro autory jsou na webových stránkách UK HTF: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html>.

Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 78,- Kč, vč. DPH.

Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě).

Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu:

66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo

(z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku

i jednotlivých čísel přijímá redakce.

Distribuce redakce.

Obálka | Cover design: Josef Karhan

Technická redakce | Technical editor: ThDr. Marketa Langer

Tisk | Print: PBTisk a.s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE
≠ HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
≠ CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE

2/2014



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	149 - 154
Články Articles	
JIŘÍ BENEŠ	155 - 172
BUDOVÁNÍ REZISTENCE VŮČI ŽIVOTNÍMU STYLU U NOVÉ GENERACE V EXILU NA ZÁKLADĚ PŘÍMÉ ŘEČI K SYNOVI V KNIZE PŘÍSLUVÍ (PŘ 24,13-20) Developing Resistance to the Lifestyle Adopted by the New Generation in Exile Based on the Direct Address of the Son in the Book of Proverbs (Pro 24:13-20)	
JIŘÍ VOGEL	173 - 194
PADESÁT LET OD DRUHÉHO VATIKÁNSKÉHO KONCILU V REFLEXI TEOLOGIE ČČSH Fifty Years since the Second Vatican Council: Reflections in the Czechoslovak Hussite Church Theology	
PAVEL KOLÁŘ	195 - 225
SEKULARIZACE, SPIRITUÁLNÍ PÉČE A VÝZKUM HODNOTOVÝCH ORIENTACÍ Secularization, Spiritual Care, and Value Survey	

- DAVID BIERNOT** 226 - 246
 „QUALITATES OCCULTAE“ VE STŘEDOVĚKÉ RABÍNSKÉ LITERATUŘE:
 KRITIKA MAIMONIDOVY KONCEPCE „SKRYTÝCH KVALIT“
 V HALACHICKÉM RESPONSUM ŠLOMO IBN ADRETA
 “Occult Qualities” in Medieval Rabbinic Literature:
 Shlomo ibn Adret’s Criticism of Maimonides’s Conception
 of “Occult Qualities”
- ANTONÍN ŠEDIVÝ** 247 - 267
 AZARJA DEI ROSSI: ME’OR EJNAJIM
 AUTOR A JEHO DÍLO
 Azariah de’ Rossi: Me’or ‘Enayim
 The Author and His Work
- LUBOMÍRA HAVLÍKOVÁ** 268 - 276
 VZTAHY ČESKÝCH HUSITŮ-UTRAKVISTŮ S KONSTANTINOPOLÍ
 VE SVĚTLE ČESKÉ HISTORIOGRAFIE
 20. STOLETÍ
 Relations of the Czech Hussites - Utraquists with Constantinople
 as Reflected in the Twentieth-Century Czech Historiography
- Recenze | Book Reviews**
- CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL:
*Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950
 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu.*
(Jiří Vogel) 277 - 282
- FRIEDRICH SCHWEITZER, WOLFGANG ILG, HENRIK SIMOJOKI (EDS.):
*Confirmation Work in Europe: Empirical results, Experiences and challenges.
 A comparative study in seven countries*
(Kristýna Mlýnková) 282 - 286
- PAVEL HOŠEK:
*Kouzlo vyprávění: Proměňující moc příběhu a „křest fantazie“
 v pojetí C. S. Lewise.*
(Pavol Bargár) 286 - 288

EDITORIAL

Nová grafická úprava našeho časopisu se setkala s příznivým ohlasem. Jsme rádi, že čtenáři citlivě vnímají i věci, které se na první pohled nezdají podstatné, ale podstatnými přesto jsou. Jen ten, kdo se pokoušel vést teoretický časopis, který je však zaměřený na praxi, dobře ví, jak je těžké propojit akademické standardy s potřebami praxe. Není to jednoduché ani v exaktních oborech, tím spíše v oblasti humanitních věd a ještě složitější je to v teologii.

Theologická, resp. dříve Náboženská revue (do roku 1967) byla původně odbornou platformou pro postupně se tvořící teologii Církve československé (husitské). Dnes má jistě daleko větší dosah, neboť z konfesního pohledu překračuje jednu konfesi – i když z ní vyrůstá. A tak zůstává skutečností, že i dnes náš časopis je čten především v praxi Církve československé husitské – což ovšem nevylučuje, aby byl solidním teoretickým zdrojem i pro praktickou theologickou práci ostatních církví. Všichni jsme z hloubi duše přesvědčeni, že svojí otevřenou odbornou prací naplňujeme cíle, které si vytýčili zakladatelé této revue, především pak profesor František Kovář. Odbornost recenzovaných článků je mimo vší pochybnost. Skutečnost, že jsou čteny v praxi, pak dokazuje jejich aktuálnost a použitelnost.

V posledních dvou letech je také možno sledovat určité oživení theologické práce a theologického dialogu v Církvi československé husitské. Je to dáno výměnou generací, ale i novými tématy, které musí církev na prahu třetího tisíciletí reflektovat. Nemalou měrou k tomuto oživení vedla i produkce theologické literatury z dílny Husitské theologické fakulty Univerzity Karlovy, včetně této Theologické revue. A to je třeba se zadostiučiněním přivítat.

Jako všechny rozumné lidi nás v létě roku 2014 znepokojuje stav míru a bezpečnosti v globalizovaném světě. Ukazuje se, že rozdělení nebylo překonáno, ale na čas překlenuto. Antropologické otázky, otázky spojené s různým pojetím lidských práv a ekonomických standardů nejsou bohužel řešeny pokojným dialogem, ale opět konfrontací. Sen globalizovaného světa zůstává stále snem, jehož realita – i když se zdála již být blízko – se opět vzdálila. Ohniska různých napětí ve světě

nás o tom přesvědčují. Naše revue je, jak jsme mnohokrát deklarovali, časopisem otevřeným. Budeme se i nadále setkávat na jejích stránkách se články ze všech theologických disciplín, ale také s články interdisciplinárními, které snad budou příspěvkem k budoucí jednotě a v žádném případě nebudou zamlčovat složitost dané situace. Ostatně i v minulosti tomu tak vždy v naší revui bylo.

Léta 2015 a 2016 budou v Čechách ve znamení připomenutí si kruté smrti M. Jana Husa (1415) a M. Jeronýma Pražského (1416) na kostnické hranici. U příležitosti těchto výročí bude uspořádána řada výstav, konferencí a dalších akcí. Samozřejmě i univerzita a fakulta jako její součást se na nich bude podílet. Předpokládáme, že naše revue přinese také svůj příspěvek k těmto výročím a že bude probíhající akce náležitým způsobem reflektovat.

Delší dobu se nám nedaří zveřejňovat pravidelně překlad závažných theologických dokumentů. I když v minulém desetiletí řada dokumentů na našich stránkách vyšla, pokusíme se na tomto poli být důslednější. Zejména ekumenické dokumenty z prostředí Světové rady církví, Konference evropských církví, ale i z pravoslavného světa jsou důležité. Dnešní informační společnost tuto znalost vyžaduje – dialog nelze vést bez důkladné znalosti stanovisek jednotlivých zúčastněných stran.

Číslo, které dostáváte nyní do rukou, je číslem „klasickým“. Vedle článků theologických jsou tu dva z judaistiky, jeden z církevních dějin. Pan docent **Jiří Beneš** reflektuje na zajímavé starozákonní látce problém předávání náboženské tradice v nových historických podmínkách. Jeho článek *Budování rezistence vůči životnímu stylu u nové generace v exilu na základě přímé řeči k synovi v knize Přísloví (Př 24,13-20)* se týká exilového židovstva, ale jeho aktuální paralely jsou zřejmé. Docent **Jiří Vogel** píše o tématu, které v minulosti z politických důvodů reflektovalo moc být nemohlo: *Padesát let od druhého Vatikánského koncilu v reflexi teologie CČSH*. K Vogelovu článku nutno ještě dodat, že reflexe koncilu byla v Církvi československé husitské daleko větší, než je v písemných dokumentech a probíhala z důvodů cenzurních více ústně. Další teolog CČSH doktor **Pavel Kolář**, jehož doménou je praktická teologie, přináší původní studii na téma *Sekularizace, spirituální péče a výzkum hodnotových orientací*. Studie je dobře využitelná pro ty, kdo působí v duchovní péči v současných farnostech a jejím přínosem je také fakt, že je nadkonfesní a interdisciplinární. Známý autor doktor **David Biernot** otiskuje judaistický příspěvek *Qualitates occultae ve středověké rabínské literatuře: kritika Maimonidovy koncepce skrytých kvalit v halachickém responsum Šlomo ibn Adreta*, který je významnou statí k dějinám židovského filosofického myšlení a studující Bc. **Antonín Šedivý** hutnou přehledovou stať *Azarja dei Rossi: Me'or Ejnajim. Autor a jeho dílo*.

Podle možností se snažíme celkem pravidelně nezapomínat na husitskou problematiku. Česká slavistka doktorka **Lubomíra Havlíková** není naším čtenářům neznámá. Jsme velmi vděční za článek *Vztahy českých husitů-utrakvistů s Konstantinopolí ve světle české historiografie 20. století*. Kéž by její příspěvek byl inspirací pro budoucí badatele, aby toto zdánlivě uzavřené téma (z důvodu nedostatku pramenů) bylo opět otevíráno.

Pokud jde o recenze, kolega Vogel recenzuje knížku našeho učitele Ctirada Václava Pospíšila (*Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850-1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*, Olomouc 2014), doktorandka Kristýna Mlýnková anglickou knížku o konfirmaci mládeže a Pavol Bargár knížku docenta Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze Pavla Hoška *Kouzlo vyprávění: Proměňující moc příběhu a „křest fantazie v pojetí C. S. Lewise* (Praha 2013).

Přejeme vám všem úspěšný nový akademický rok 2014/2015, který na podzim začíná. A pište články i recenze, náš společný časopis bude pestřejší.

Jan Blahoslav Lášek
šéfredaktor

Praha, červen 2014

EDITORIAL

The new layout of our magazine has been received positively. We are glad that our readers are sensitive enough notice such things, for though they may seem unimportant at first sight, they actually do matter. Only those who have tried to lead a theoretical magazine which however focuses on practical issues know how arduous it can be to combine the scholarly standards with the requirements of the practical life. Such combination is not easy to achieve in the natural sciences, not to mention the humanities, and theology seems to be one of the most difficult subjects in this respect.

The Theological, formerly The Religious Review (until 1967) was originally an academic platform for the gradually emerging theology of the Czechoslovak (Hussite) Church. Today, its reach is undoubtedly greater, for in terms of denominations, it transcends the boundaries of one confession only, although it is of course rooted in it. It is still true that our magazine is read primarily in the Czechoslovak Hussite Church, but this does not mean it cannot serve as a sound theoretical resource for the theological work of other churches. We are all deeply convinced that by our open scholarly work, we fulfil the aims set by the founders of this review, especially Professor František Kovář. The quality of these reviewed articles is unquestionable and the fact that the articles are read in practice proves their topicality and applicability.

In the last two years, we have noticed a certain revival of theological work and theological dialogue in the Czechoslovak Hussite Church. The reason for this is not only the exchange of generations but also the new topics which the Church has to respond to at the beginning of the third millennium. A great contribution to this revival was made by the theological literature produced at the Hussite Theological Faculty of the Charles University, including the Theological Review. These developments should be greeted with joy and satisfaction.

As all reasonable people this summer, we have been unsettled by the questions of peace and safety in the globalised world. It becomes evident that the division has not been overcome but merely bridged for a time. Anthropological questions, questions connected with different concepts of human rights and economic standards, are unfortunately not being resolved by peaceful dialogue but by violent confrontation. The dream about a globalised world remains still a dream whose fulfilment, although it seemed to be close enough, has again receded. The focal points of conflicts in the world convince us of this.

Our review is, as we have stated many times, an open magazine. We would like to see on its pages articles dealing with all the disciplines of theology, but also interdisciplinary articles which will contribute to the future unity and will by no means be silent about the complexity of the situation. This is how it has been in our review.

In the years 2015 and 2016, we will commemorate the cruel deaths of Master John Huss (1415) and Master Jerome of Prague (1416) at the stake in Konstanz. On the occasion of these anniversaries, a number of exhibitions, conferences and other events will be held. The University and the Faculty will of course take part in these. We expect that our review will also contribute to the commemoration of these anniversaries and that it will reflect on the events.

For a long time, we have unfortunately been failing to publish translations of crucial theological documents on a regular basis. Although in the past decade a number of such documents appeared in our review, we will try to be more consistent in this respect. Especially ecumenical documents from the World Council of Churches and the Conference of European Churches but also from the world of the orthodox churches are very important. Today's information society requires such awareness – dialogue cannot be conducted without thorough knowledge of the positions of the parties involved.

The issue of our review you now hold in your hands is a “traditional” issue. Apart from theological articles, you can find in it two articles concerning Jewish studies and one article dealing with ecclesiastical history. Doc. **Jiří Beneš** reflects on the problems of passing on religious tradition under specific historical circumstances and he takes very interesting Old Testament material as the basis of his study. His article *Developing Resistance to the Lifestyle Adopted by the New Generation in Exile Based on the Direct Address of the Son in the Book of Proverbs (Pro 24:13-20)* concerns Jewry in exile, but its topical parallels are obvious. Doc. **Jiří Vogel** writes about a topic which could not be analysed in the past for political reasons: *Fifty Years since the Second Vatican Council: Reflections in the Czechoslovak Hussite Church Theology*. Concerning Vogel's article, it is necessary to point out that reflection on the 2nd Vatican Council was much more extensive in the Czechoslovak Church than it may seem from written documents, as it took place mainly in personal dialogue, for censorship was still a threat at that time. Another theologian of the Czechoslovak Church, Dr **Pavel Kolář** whose main field of study is practical theology, has written an original analysis concerned with *Secularization, Spiritual Care, and Value Survey*. This study could be very useful for those who work in pastoral care in the parishes. Another commendable aspect of his article is its interdisciplinary nature and the fact that it transcends the level of individual confessions. The well-known scholar Dr **David Biernot** publishes his study entitled *“Occult Qualities” in Medieval Rabbinic Literature: Shlomo ibn Adret's Criticism of Maimonides's Conception of “Occult Qualities”*, which is an important contribution to the research of history of Jewish philosophy. Our student, Bc. **Antonín Šedivý**, presents a dense summarizing essay entitled *Azariah de' Rossi: Me'or 'Enayim The Author and His Work*.

We also try to return to Hussite themes on regular basis. The Czech Slavacist, Dr **Lubomíra Havlíková**, is well-known to our readers already. We are grateful for her article entitled *Relations of the Czech Hussites - Utraquists with Constantinople as Reflected in the Twentieth-Century Czech Historiography*. We only wish her contribution would prove to be a source of inspiration for other scholars to open up this seemingly limited (by the lack of sources) topic.

As far as reviews are concerned, our colleague Jiří Vogel reviews a book by our lecturer Ctirad Václav Pospíšil (*Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850-1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*, Olomouc 2014), our PhD student Kristýna Mlýnková reviews an English study about the confirmation of young people, and Pavol Bargár reviews a book by Pavel Hošek, a docent at the Evangelical Theological Faculty: *Kouzlo vyprávění: Proměňující moc příběhu a „křest fantazie“ v pojetí C. S. Lewise* (Prague 2013).

We would like to wish you a very successful new academic year 2014/2015. Please, do write articles and reviews, for your contributions will make our magazine even more varied and interesting.

*Jan Blahoslav Lášek,
Editor in chief*

Prague, June 2014

BUDOVÁNÍ REZISTENCE VŮČI ŽIVOTNÍMU STYLU U NOVÉ GENERACE V EXILU NA ZÁKLADĚ PŘÍMÉ ŘEČI K SYNOVI V KNIZE PŘÍSLOVÍ (Př 24,13 - 20)

JIŘÍ BENEŠ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Developing Resistance to the Lifestyle Adopted by the New Generation in Exile Based on the Direct Address of the Son in the Book of Proverbs (Pro 24:13-20)

Abstract: This study analyzes the direct address of the son from the viewpoint of the danger posed by secularization for an Israeli community. The speech presents certain instructions that should contribute to the son's resistance. This study assumes that the direct speech is addressed to an Israeli community living in exile. It follows the points emphasized by the father/mother (the previous generation) when instructing their son (the new generation) and stimulating him to preserve his identity in the exile: the speech should help the son to develop resistance to the influence of a negatively acting community. The resistance proposed by the parent is based on three main principles:

- (a) The son is supposed to embrace wisdom;
- (b) The son is expected to become aware of his undesirable actions and to eliminate them;
- (c) The son is supposed to cultivate his own lifestyle and also the environment he lives in (his neighborhood).

The purpose of the address is not to make the son feel jeopardized: its aim is to confront him with his own hope and with the hope and with the zero prospects of the negatively acting community. The son must not allow himself to get infected with the emotions of the negatively acting community.

Keywords: Resistance, direct address, secularization, new generation, exile, identity, cultivation, hope.

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2014, Vol. 85, No. 2: 155 - 172.

K tématu Církve a sekularizace přispějí sondou do obrazu zápasu o novou generaci, která žije v nepřátelském prostředí. Půjde o novou generaci izraelské komunity pravděpodobně deportované a žijící již v babylonském exilu. Do tohoto zápasu budeme nahlížet skrze text jedné z přímých řečí knihy Přísloví. Vzhledem k rozsahu látky se nebudu pokoušet sestavovat katalog všech po-

stojů exilní komunity vůči prostředí, ve kterém žije, tedy nebudu popisovat žádné další formy budování synovy rezistence, jak jsou v knize Přísloví postupně rozvíjeny. Budu se tedy zabývat výkladem textu pocházejícího patrně z období babylonského exilu a to pouze jednoho z textů, které vyjadřují úsilí o ochranu, zachování a budování identity exilní komunity. Je to text Př 24,13-20, který má podobu přímé řeči otce / matky k synovi a zachycuje podle mého soudu zápas o uchování synovy identity velmi názorně, resp. je modelovým znázorněním spirituálního základu (rozměru) nutnosti rezistence.

Forma přímých řečí k synovi je pro knihu Přísloví typická (je jich zde asi 106). Najdeme ji pak ještě u apokryfního spisu Ježíš Sirach. Přímé řeči v knize Přísloví, které jsou výrazem osobní komunikace mezi příbuznými, spřízněnými či nejbližšími lidmi, zachycují promyšlený didaktický proces postupného formování nové generace, kde jednotlivé kroky (řeči) na sebe navazují a jedna řeč rozvíjí druhou. Tomu odpovídá i osobní tón řečí určených většinou jedinci (individuální zaměření). Přímé řeči představují ústní tradici jako prostředek k přesunu hodnotového kánonu komunity. Pronáší je nejčastěji otec / matka (moudrý) a to na základě podnětů otci v Tóře o uložení základních hodnot izraelské komunity do syna, jak jsou prezentovány ve dvou stěžejních textech Páté knihy Mojžíšovy: Š-ma Jisrael (Dt 6,6-7) a Dějinném krédu¹.

Přímé řeči v knize Přísloví mají víceméně podobnou strukturu: oslovení syna (některé mají uvozovací větu), nosné sdělení (nároky), doplňkové sdělení², přísloví (ilustrace nároků) a katalogy. Přísloví jsou krátké, neosobně formulované, stylizované a hutné mudroslovné texty s metaforickým významem představující ilustrace přímých řečí (jejich nosného sdělení). Adresátem přímé řeči je syn jako představitel nové generace. Autor řečí není výslovně určen (pravděpodobně je jím otec / matka, nebo moudrý).

Přímou řeč, kterou budeme sledovat, lze podle typu požadované aktivity syna zhruba dělit na dvě části:

24,13-14 nač se má syn soustředit (co má dělat);

24,15-20 kam nemá upínat svou aktivitu (co nesmí dělat), vyjadřují tři dvojice paralelních imperativů. Z tohoto dělení vyplývá, že syn má na sobě pracovat dvěma způsoby. Nejprve se musí nasytit, aby tak měl základ, díky kterému bude moci uprostřed nepřátelské komunity obstát – ubránit se jejímu vlivu.

Poměrně velké množství (osm) rozkazů symetricky rozmístěných na malé ploše textu však dělí řeč podle témat na čtyři části³ s jednotnou perspektivou, s podob-

1| Dt 6,20-25, také ovšem v Ex 12,27. 13,8-10.14-16. Dt 4,9-10. 5,29. 11,19. 31,13.19.21.22. 32,46. Joz 4,6-7.

2| Doplňková sdělení obsahují zdůvodnění, vysvětlení, výstrahy, varování, hodnocení, perspektivu, následky.

3| Podobně text dělí i MURPHY R. E.: *Proverbs*. Word Biblical Commentary. Vol. 22, 1998, str. 179.181.182.

nou strukturou, tj. s nosným a doplňkovým sdělením (dva rozkazy spolu s argumentem) a se samostatným tématem v každé části:

24,12-14 (moudrost);

24,15-16 (svévolník versus spravedlivý);

24,17-18 (škodolibost);

24,19-20 (kam neinvestovat)⁴. Otec / matka tímto způsobem své sdělení rozvíjejí, tzn., že jednotlivé části na sebe navazují.

Jez, synu můj med, protože je dobrý, plástev medu je sladká na tvém patře.

Tak zakoušej moudrost pro svou duši!

Pokud nalezneš, je budoucnost a naděje tvoje nebude vyříznuta.⁵

(24,13-14)

První část má v lekci výrazné postavení, neboť buduje základnu pro další synovo jednání. Dominantní pozici má první část této lekce z několika důvodů:

a) díky tématu **moudrost**, které je v lekcích k synovi tématem základním (stěžejním) a často opakovaným;

b) tím, že přináší dvě paralelní informace, z nichž první má povahu podobenství o jedení medu (24,13) a druhá je výkladem tohoto podobenství (24,14) a současně zásadním (klíčovým) naučením této lekce. Velmi neobvyklé je, že ilustrace (24,13) je předřazena stěžejnímu pokynu (24,14);

c) proto, že obsahuje nosné sdělení zastoupené dvěma rozkazy („*jez!*, *zakoušej!*“) a dvojí výpověď o následku těchto rozkazů (doplňkové sdělení), který má k jednání podle pokynů podněcovat;

d) proto, že je jako jedná od ostatního textu oddělena v hebrejštině *p-túchou*.

Z první části velmi výrazně vystupuje **první věta (24,13)**, tj. podobenství o jedení medu⁶. Je postavena do pozice nejvýraznější, nejzávažnější (tj. nejnaléhavější či nejlivnější) zprávy pro syna mezi všemi nosnými sděleními této řeči proto, že

a) stojí v čele (je nadřazena ostatnímu sdělení, vytčena před závorku). Stává se tak je základem další řeči, která ji bude formou alternativy rozvíjet a ilustrovat;

b) je založena na nároku jíst med, který je v přímých řečech užitý poprvé a navíc je ještě předřazen před oslovení syna;

Neuvádí ovšem kriteria dělení, neupozorňuje na imperativy a nerozlišuje přímou řeč. V hebrejském textu dělí řeč *p-túcha* v 24,14, ale ani počátek ani konec řeči není *p-túchou* vyznačen (23,5 a 24,22a).

4| Tyto paralelní dvojice rozlišuje v textu i McKANE William: *Proverbs*. London 1985, str. 402-405. Čísluje je (26. až 29.), nazývá je „úsluví“ (saying), ale nerozlišuje je jako přímou řeč. Vnímá je jako součást celku 22,17-24,22.

5| Úvodem každé ze čtyř částí bude její překlad, který je pokud možno doslovný, naznačující ještě další významy sdělení, které pak budou v následném výkladu zohledňovány.

6| Navazuje na přísloví o medu v 16,24, kde med představuje metaforu pro vlídnou řeč.

- c) je ještě zdůvodněna a tím podtržena a vysvětlena. Argumentem je kvalita medu a pocit, který po sobě med v ústech zanechává (následek). Příčinou příkazu k jedení medu je skutečnost, že je dobrý;
- d) její výpověď bude v následující přímé řeči moudrého (25,16 a v jeho příslovích 25,27. 27,7) duplikací akcentována, přesněji řečeno korigována;
- e) je rozvíjena (vysvětlena) následující paralelní větou (24,14) o zakoušení moudrosti, pro kterou představuje ilustraci.

Nosným sdělením je rozkaz „*jez!*“, který se objevil již v 23,7 (zde ovšem v ironickém významu). Pokyn k jedení medu (24,13a) kontrastně navazuje na předchozí pokyn k synově rezistenci od společnosti jedlíků - konzumentů (23,3.7-8.20-21). Pokyn má dvojí význam: vyzývá ke konzumaci medu, ale současně (a hlavně) představuje metaforu pro přijímání a vstřebávání moudrosti duší. Nemá tedy platnost absolutní, ale spíše přenesenou, metaforickou. Ukazuje a odkazuje k výpovědi mnohem závažnější, a sice ilustruje následující rozkaz „*zakoušej moudrost!*“ (24,14), jenž má ovšem již jen spirituální význam (jak naznačuje zmínka o duši). Že jde o víc, než o pouhé jedení, slyšel syn již v předchozí lekci (23,3-8).

Výklad podobenství o jedení medu neboli druhá informace první části (24,14) tedy vysvětluje smysl výpovědi (věty) první⁷. Zde je jako nosné sdělení (druhé v první části) použit rozkaz „*zakoušej moudrost pro svou duši!*“, který upozorňuje na to, na čem otci / matce záleží předně: na zvnitřnění, na postupu zvenku dovnitř, na cestě od patra k duši (oba termíny „*patro*“ i „*duše*“ totiž označují vnitřek), od emocí ke zkušenosti. O patru hovořila ve své řeči moudrost (8,7) „*pravdu rozjímá mé patro*“ a zde (24,14) v návaznosti na její řeč nepřímou vybízí otec / matka syna slovy „*zakoušej moudrost!*“ k poznání moudrosti. Syn má tedy pomocí medu dojít k podobné zkušenosti, kterou má moudrost (tak se jí má přiblížit – sdílet s ní zážitky s patrem). Rozkazem „*jez!*“ je předem avizováno, co má syn rozumět rozkazem „*zakoušej!*“: dostaň to do sebe, zacházej s moudrostí jako s medem. Proto je slovem „*med*“ vysvětleno, že pod termínem „*moudrost*“ je třeba vnímat cosi sladkého a příjemného. Ale pocit sladkosti má vzhledem k předchozímu podobenství o jedení medu mít synova duše. V příkazu k zakoušení moudrosti jde o pokrm duše. Přesněji řečeno: zakoušení moudrosti je pokrm duše. Zakoušet moudrost má syn pro svou duši. Otec / matka, kteří až dosud pečovali o synovu duši sami, vedou nyní syna k tomu, aby se sám snažil o svou duši pečovat, aby na svou duši (její potřeby) bral ohled a sytil ji. Konkrétní podobu této péče pak otec / matka vyjádří šesti následujícími pokyny k chování syna v nepřátelské komunitě.

7| Tak tomu rozumí i králíčtí ve svých poznámkách: „*jeziž med*“ t. *moudrosti nabývej*. Výklady biblí Králícké. Příloha k „Betánii“. Tábor 1886-1888, str. 425.

Výzva „zakoušej moudrost!“, která vysvětluje předchozí pokyn „jez med!“, znamená: proživej blízkost moudrosti, zakoušej její působení. Tomu lze v kontextu přímých řečí knihy Přísloví rozumět jako: zakoušej její řeč. Výzva nárokuje u syna aktivitu, kterou patrně dosud (navzdory předešlým podnětům) nevykonává a bude mu následující řečí konkretizována. Výzva „zakoušej moudrost!“, v kontextu celé této přímé řeči, tedy znamená: „nestroj úklady ..., nepleň ..., neraduj se ..., nerozpaluj se ..., nežárli ...!“. Syn je tak upozorňován na to, do čeho má a nemá investovat. Výzva má mezi ostatními lekcemi velmi široký interpretační kontext:

a) připomíná motiv usilování o moudrost v předešlých lekcích tím, že násobí předchozí výzvy: „slyš slova moudrá!“ (22,17), „řekni moudrosti“ (7,4), „získej moudrost!“ (4,5.7) a věnuj pozornost moudrosti (2,2). Otec / matka tedy stupňují tlak na synovo bytostné obcování s moudrostí;

b) představuje další typ reakce na podněty moudrosti z její první přímé řeči (1,23-25.30.33);

c) je variací nerealizovatelného pokynu „zmoudři!“ v předchozích lekcích (6,6. 8,33. 23,19. 27,11);

d) je výrazem očekávání otce / matky (23,15), kteří zde navazují na svou předchozí přímou řeč, tedy na možnost, že by synovo srdce mohlo být moudré;

e) představuje alternativu předchozího zákazu být moudrý sám u sebe (3,7) a je vzápětí korigována v následující přímé řeči (26,12) o muži moudrém ve svých očích;

f) ve spojitosti s duší („zakoušej moudrost pro svou duši“ 24,14a) je dalším dokladem spiritualizace (podobně jako zmínka o srdci v 24,17) probíraných důrazů, lekcí otce / matky a synova postoje;

g) pokyn „poznej!“ (dosl. zakoušej) je radikalizací úvodního nepřímého požadavku z první lekce moudrého, vyjádřeného účelovou větou „abys poznal“ (1,2);

h) v pokynu „zakoušej moudrost“ rezonuje již dříve požadované zakoušení, tedy rozkaz zakoušet Hospodina: „zakoušej jej!“ (3,6). Tato spojitost znovu připomíná propojení Hospodina s moudrostí;

i) pokyn „poznej!“ (dosl. zakoušej) rezonuje také s předchozí výpovědí o Hospodinu, který *zná*, tj. *zakouší* (24,12). Otec / matka zde tedy syna nepřímou rozkazem „zakoušej!“ vybízejí, aby souzněl, tedy byl v souladu s Hospodinem. Tak otec/matka své předchozí vyznání dále rozvádějí (vyvozují z něj pro syna důsledky);

j) pokyn „poznej!“ (dosl. zakoušej) je také podnětem k tomu, aby syn neskončil (aby nebyl) jako svévolníci, jako mládenec se strádajícím srdcem, jako hloupost a jako opilec, kteří jsou typičtí právě tím, že nezakoušejí (4,19. 7,23. 9,13.18. 23,35).

Syn je k uskutečnění výzvy „zakoušej moudrost!“ ještě motivován a to upozorněním na následek (stejně je tomu i v první větě, viz 24,13). Ten je ovšem díky podmiňovací větě „jestliže nalezneš“ formulován jako fiktivní. Oním následkem je budoucnost (hebr. *acharít*), o níž bude v této lekci řeč ještě v závěru (24,20). Dvojí výpověď o budoucnosti ukazuje, na čem je založena perspektiva přímé řeči. Ta je v 24,14 vedle slova „budoucnost“ zdůrazněna ještě výrazem „naděje“. Záměrem otce / matky je tedy konfrontovat syna s budoucností, nasměrovat jej k naději, dodat mu naději a připravit jej na budoucnost. To však syn již ví, neboť stejnými slovy je mu nyní opakováno to, co již slyšel v předchozí přímé řeči (23,18). Otec / matka tedy upínají synovu pozornost na budoucnost a naději opakovaně (soustavně). Duplikace sdělení z 23,18 v této lekci důraz otce / matky na to, aby syn žil budoucností a pro budoucnost násobí (obě lekce jsou tak propojeny). Opakované ujištění o perspektivě, naději a budoucnosti (23,18. 24,14c.20) podtrhuje to, co má mít pro synovu uvažování a orientaci zásadní hodnotu, na co má při hledání svého místa v komunitě a při svých zápasech brát zřetel a co mu pomůže zachovat si svou identitu uprostřed nepřátelské komunity (pomůže mu to neasimilovat se). Zakoušet moudrost a perspektiva (výhled do budoucnosti) tvoří základní kameny budování synovy rezistence.

Synovi je v první části lekce také sděleno, že (cosi) nalezne. Podle hebr. textu mu však není explicitně řečeno, co nalezne. Je mu otevřena možnost nacházení, aniž by v této lekci bylo jakkoli zmíněno hledání jako předpoklad nacházení (syn najde, aniž by hledal). Tak je zdůrazněno samo nacházení.

Vzhledem k tomu, že je v první části řeč o moudrosti, předpokládají někteří, že by se mohlo jednat o nalezení moudrosti (např. ČEP). Aby to však mohlo být jisté, musel by odkaz na moudrost být ve větě vyjádřen zájmenem („ji“ - tak ČEP), což v hebr. textu není. Nepřítomnost zájmena výpověď o nacházení zobecňuje. I tak ale syn může z pokynu „zakoušej moudrost!“ slyšet nepřímé ujištění o tom, že moudrost nalézt lze, že možnost nalezení moudrosti existuje. Pokyn „zakoušej!“ by tak souvisel s konstatováním „nacházíš“ jako příčina a následek. I dále je výpověď této věty postavena na principu: příčina – následek „jestliže najdeš, pak je budoucnost“⁸. Rezonuje zde (patrně záměrně) podobné sdělení v předchozí přímé řeči o člověku, který je blahoslavený, protože našel moudrost (3,13) a pak mohou být také v pozadí slova moudrosti ohledně možnosti nalézt ji (8,17.35 versus 1,28). Otec / matka tak nepřímou a vzdáleně naznačují, že slovům moudrosti přitakávají a ve formování syna drží s moudrostí jednotnou linii.

8| Motiv nalézání zdůrazňuje otec / matka ve svých řečech opakovaně 1,13.28. 2,5. 3,4.13. 4,22. 6,31.33. 7,15. 8,9.12.17.35. 24,14. 31,10.

*Nestroj úklady svévolníka přibytku spravedlivého! Nepleň odpočinek jeho!
Protože sedm (krát) padá spravedlivý a vstane a svévolníci si klopytnou ve zlu.
(24,15-16)*

Druhá část již stáčí synovu pozornost od tématu spirituálního k otázkám sociálním, tedy k podstatě sdělení otce / matky, jímž je rezistence syna vůči vlivům nepřátelsky smýšlejícího a syna ohrožujícího okolí⁹. Princip procesu budování rezistence syna (nové generace) na kulturu života, již je izraelská komunita v exilu vystavena, navazuje na (resp. rozvíjí) podněty k rezistenci syna vůči negativně jednající komunitě z předešlých přímých řečí (1,10-18. 23,19-21). Rezistence je zde obranou synovy identity, obranou před sekularizací nové generace¹⁰, synem zde zastoupené. Několika způsoby se bude otec / matka snažit, aby v nové generaci nedošlo ke ztrátě specifčnosti Božího lidu, k jeho splnutí s okolím, k jeho zesvětštění neboli sekularizaci¹¹.

Druhá část této lekce pokračuje ve výpovědi první části (navazuje na ni). Rozvíjí důraz na zachování perspektivy z 24,14, tj. pokyn „zakoušej moudrost!“ tím, že, poskytuje návod, jak moudrost zakoušet, resp. nacházet. Přechod z pozitivní výzvy „zakoušej moudrost!“ do výzvy negativní může v kontextu lekce naznačovat, že zakazované jednání má tvořit protiklad k jednání příkazovanému v první části. Pak druhá část vlastně násobí nárok vyjádřený částí první: předkládá nepřímý argument pro to, proč je zcela nezbytné zakoušet moudrost. Nebude-li to syn dělat (a imperativ vždy implikuje možnost neuposlechnutí), pak se stane pro společnost přítěží. Neboli cesta k tomu, aby neohrožoval své okolí („příbytek spravedlivého“) je jen v uposlechnutí rad otce / matky, tedy v zakoušení moudrosti.

Nosné sdělení je v 24,15 vyjádřeno dvěma paralelními zákazy „*nestroj, nepleň!*“. Syn tedy patrně k zakazovanému jednání buď tihne, nebo tak přímo jedná. Proto je ve své aktivitě otcem / matkou omezován. Nesmí „*stojit úklady svévolníka*“, tzn., nesmí se chovat jako svévolník. Otec / matka zde znovu navazují na podněty, které v přímých řečech synovi zazněly již dříve (3,29. 4,14-15) a nyní jsou v jisté variaci znovu připomínány, konkretizovány, upřesňovány a zdůrazňo-

9| Motiv budování rezistence vůči nepřátelské komunitě, resp. spirituální základ této rezistence spojuje tuto řeč s výpovědí Ž 37, který má mudroslovný charakter, tzn., že obsahuje přímou řeč k posluchači (ovšem bez oslovení posluchače výrazem „syn“) ilustrovanou příslovími. Důraz na rezistenci je v Ž 37 rozvinut velmi široce pomocí nároku „*doufej v Hospodina!*“ (Ž 37,3.5), pomocí katalogů jednání spravedlivého a svévolníka, pomocí upozornění na útok na spravedlivého (Ž 37,12.14.32) a pomocí výpovědi o údělu svévolníků a spravedlivých (Ž 37,9.14-17.21.28.38).

10| Sekularizace může mít v náboženském prostoru rozměr pozitivní i negativní. Může komunitu osvobodovat stejně, jako ji může ohrožovat. V Tanachu nalezneme texty korelující s oběma těmito tendencemi. Sledovaný text přímé řeči v Př 24,13-20 představuje text, v němž sekularizace představuje ohrožení.

11| Odstařující příklad ztráty specifík Hospodinova lidu uvádí katalog v Př 30,11-14.

vány. Stylem života, od něhož je zde syn odrazován, žije i cizí žena (7,12). Zákaz strojit úklady je první nárok na synovu rezistenci vůči způsobu života, se kterým je syn (v exilu) konfrontován. Nechovat se jako svévolník znamená zde konkrétně, že nesmí ničit místo, kde spravedlivý odpočívá. Jinými slovy: nesmí v žádném případě negativně zasahovat do života spravedlivého, nesmí jednat svévolně vůči obydlí spravedlivého (podobně Ž 37,12). Spravedlivý je tak zákazem otce / matky (obecně řečeno formováním syna) chráněn. Obydlí spravedlivého je nedotknutelné, neboť je pod zvláštní Hospodinovou ochranou (požehnáním), jak syn také již ví z předchozí lekce (Př 3,33), na níž tato lekce navazuje a jejíž motiv rozvíjí. Navíc: syn nemá spravedlivého ohrožovat, ale naopak podle pokynů moudrosti jej má podporovat, do něj investovat a být mu ku prospěchu (9,9). Sloveso, jímž je popisován zákaz úkladů, patří do slovníku hříšníků (1,11) a připomíná tak zde synovi i nutnost rezistence vůči tomuto typu společnosti. Zákaz tedy zde může vyjadřovat opakovaný pokyn synovi, aby nestál na straně svévolníka a aby se distancoval od jakékoli aktivity vůči spravedlivému.

Zákazu lze však rozumět i tak, že omezuje synovu aktivitu vůči samotnému svévolníkovi: „*nestroj úklady svévolníkovi pro přibyték spravedlivého*“. To neznamená jen, aby vůči svévolníkovi nejednal tak, jak jedná svévolník, ale také, aby vůči svévolníkovi nevyvíjel žádnou aktivitu (podobně viz 1,10.15. 9,7. 24,24). A to ani aktivitu motivovanou prospěchem spravedlivého („*pro přibyték spravedlivého*“), tzn., aby se nesnažil bojovat se svévolníkem, proti svévolníkovi, proti zlu, resp. sám upokojoval zlo, jak je to řečeno v 20,22. Na tuto formu rezistence navazuje, resp. v rozvíjení tohoto motivu pokračuje i následující část (24,17), v níž je také synovi zabraňováno cokoli do svévolníka investovat¹². Určitou variaci představuje často v Novém zákoně opakovaný (oblíbený) zákaz neoplácet zlym za zlé (Ř 12,17-21. 1 Te 5,15. 1 P 3,9).

Doplňkovým sdělením druhé části je výpověď o svévolníkovi (ta je rozsáhlejší - 24,15.16.19.20) a o spravedlivém, formou instruktážní a snadno zapamatovatelné zkratky v podobě antiteze¹³ (podobně 3,32-36). Svěvolník versus spravedlivý je téma druhé části této lekce (podobně jako v 4,14-19), v níž se předkládá jejich první charakteristika. **Svěvolník** představuje nežádoucí alternativu pro syna, odstrašující příklad. Na svévolníkovo jednání je syn upozorňován, resp. je od něj odrazován opakovaně¹⁴. Zde je svévolník charakterizován třemi způsoby a jeho charakteristika pokračuje i v následujících částech (24,17.20). Vzniká tak katalog

12| Oba texty spojuje sloveso klopýtát, hebr. k-š-l, které je v 24,16 použité pro charakterizování pohybu svévolníka.

13| Tak MURPHY, op.cit. 181, i McKANE, op.cit. 403.

14| 2,22. 3,25.33. 5,22. Dále ještě v 19,28. 24,24 + 8,7. 9,7 v řeči moudrosti.

jednání typického pro svévolníka¹⁵, jehož prvky umožňují svévolné jednání identifikovat a syna k rezistenci vůči němu motivovat. Svévolník tedy strojí úklady (hebr. a-r-b), plení místo (24,15, hebr. š-d-d), klopýtne (24,16, podobně 4,19) a je ve zlu (24,16), raduje se z cizího neštěstí (24,17), nemá budoucnost a zhasne mu světlo¹⁶. Pro svévolníka je typické, že chystá léčky (podobně Ž 37,12.14.21.32) příbytku spravedlivého, neboli destabilizuje - ohrožuje své okolí, rozkládá komunitu, škodí (podobně PŘ 4,16), přivádí nesnáze, znepríjemňuje život, narušuje přebývání spravedlivého. Svévolník představuje potíže. V této společenské roli syn být nesmí, takové jednání je pro syna zcela nepřipustné. I to však syn již ví z předchozí přímé řeči (4,14-19) stejně jako to, že svévolník nemá budoucnost¹⁷. Není proto vyloučeno, že je v této lekci použit výraz „svévolník“ také jako expresivní označení syna (ČEP i Fischl oslovuje svévolníka), jehož funkcí je syna od jednání typického pro svévolníka odradit a tak zabránit připodobnění syna svévolníkovi. Není však důvod předpokládat v přímé řeči změnu posluchače (oslovení svévolníka, jak má ČEP), tj. zájem otce / matky na kultivaci svévolníka.

Výpověď o spravedlivém má podobnou funkci, jako katalog jednání svévolníka. Má syna v jeho rezistenci povzbudit a v připodobnění spravedlivému motivovat. Spravedlivý je pro syna identifikační model (vzor, příklad, viz 2,20. 20,7) a spravedlnost je nosné téma přímých řečí knihy Příslaví avizované již v první lekci moudrého¹⁸. Vůči nosnému sdělení druhé části (24,15) představuje výpověď o spravedlivém argument (24,16 je na 24,15 v hebr. napojeno přes spojku „protože“). Proč se syn nesmí chovat jako svévolník a ohrožovat spravedlivého? Protože by to stejně nebylo nic platné – spravedlivému by nijak neuškodil: ten padne a zase povstane. Nemá tedy smysl mu škodit. Má totiž budoucnost (podobně Ž 37,17.25.29.33.39.40). Před slovesem „padne“ je však použita číslovka „sedm“. Překládá se jako výpověď o počtu pádů¹⁹. Není však uvedena časová jednotka (den či život), ani tvar určující číslovku jako násobnou a není jisté, zda se také vztahuje k počtu povstání. Sedmička v hebr. souvisí se slovesem přísahat (hebr. š-b-a) a může odkazovat na (např. Hospodinovu) přísahu, coby slib ochrany. Může

15| Podobně 4,14-19. 5,22-23. Ž 37,12.14-16.21.32.35

16| 24,20, podobně již v 2,22. 5,22-23. Termín „světlo“ chápou kraličtí ve svých poznámkách metaforicky: „svíce, t. život, sláva a všecko štěstí jejich zahyne“. Ve výkladu k PŘ 24,16 se podobně a velmi příhodně vyjadřují k budoucnosti svévolníků: „nepovstávají zase: ale jakž jen jednou co nešťastného a zarmouceného na ně přichází, žádného základu pravého potěšení neznajíce, na zoufalství a zahynutí přicházejí“, op.cit. 425.

17| 2,22. 3,25.33. 5,22-23. Podobně Ž 37,10.15.17.20.28.33.34.36.38. Ž 37 podněty této lekce předkládá v rozvinuté podobě. PŘ 24,13-20 v souvislosti s Ž 37 pak představuje shrnutí tématu spravedlivý versus svévolník.

18| 1,3; mluví o ní i moudrost - 8,8.15.16.18.20.

19| Kraličtí ve svých poznámkách vnímají číslovku metaforicky, jako výpověď o častém pádu (op.cit. 425).

tedy naznačovat, že spravedlivému padne sedmička a on povstane. To by pak jen násobilo zjištění, že spravedlivému nelze uškodit (srov. Př 10,30).

Katalog charakteristiky spravedlivého má povahu přísloví (první ze tří přísloví v této lekci) a obsahuje čtyři položky: dvě jsou vyjádřeny trpným a dvě činným rodem. Dvě tedy popisují postavení (srov. Ž 37,12.32) a dvě aktivitu spravedlivého. Postup výpovědi o spravedlivém naznačuje, že spravedlivý je nejprve (předně) objektem zlovolného jednání svévolníka (Př 24,15). To znamená, že je pasivní, je na něj soustředěna svévolníkova pozornost a on musí jeho jednání snášet. Teprve pak je popisováno vlastní jednání spravedlivého, a sice dvěma kontrastními slovesy: „*padá a vstává*“. Interpretovat je nelze jednoznačně:

a) výrazy „*padne a vstává*“ mohou metaforicky vypovídat o možnosti selhání a opětovné nápravy;

b) spravedlivý ve svém životě zažívá změny (dolu – nahoru). Nežije staticky²⁰;

c) spravedlivý ve svém životě zahrnuje oba základní pohyby spirituálního života, k nimž ve svých lekcích vedou syna otec / matka. Pohyby vypovídají o pokoře a námaze spravedlivého, resp. o jeho ochotě ponižovat se, sestupovat, nebo o jeho potenci padat (pohyb shora dolu). Výraz „*povstane*“ může vypovídat o námaze spravedlivého stejně, jako předchozí zpráva o jeho vystavenosti svévolníkovým útokům. Spravedlivý má v sobě sílu povstat;

d) spravedlivý se vrací do úvodní polohy, tihne k povstání, nesetrvává v pádu (pádem to u něj nekončí), zůstává vyvážený – nelze jej rozhodit (podobně 10,30 a Ž 37,24). Na rozdíl od svévolníka nekmitá (netěká). Povstání je výpovědí o naději přítomné v životě (jednání) spravedlivého a v tomto smyslu zde pokračuje důraz na pozitivní perspektivu z Př 24,14 a z předchozích přímých řečí (3,33. 4,18).

e) výrazy „*padne a vstává*“ mohou představovat jen literární prostředek, jímž má dojít ke zvýraznění kontrastu mezi spravedlivým a svévolníky, tedy k vyzdvižení kvality spravedlivého. Synovi je tak řečeno, že ve svévolníkově životě nejsou pohyby typické pro spravedlivého, přítomné. A nemá tedy ani naději. Jen klopýtá (a setrvává) ve zlu. Jelikož jde o charakteristiku svévolníka (to je téma této lekce), pak zde otec / matka synovi jen připomínají (opakují) to, co mu o svévolníkovi již řekli v 4,19. O svévolníkovi totiž není co nového říkat, nestojí za řeč.

Za pozornost jistě stojí i to, že spravedlivý vystupuje v přímé řeči jako jedinec a jednorázově, kdežto svévolníci opakovaně a vždy jako komunita²¹. Spíše než demografickou strukturu izraelské společnosti, tedy převahu svévolníků a menšinu spravedlivých, popisuje množné číslo „*svévolníci*“ prostředí, v němž musí minorita (Izrael) v exilu žít a jemuž nesmí podlehnout (asimilovat se). Množné i jednotné

20| To kontrastuje se způsobem života svévolníka, který představuje zcela odlišný typ pohybu: klopýtání ve zlu.

21| Kolektiv – 24,16.17.19.20, srov. také 2,13-15. 4,14.16-17.19. Podobně Ž 37,16-17.

číslo lze však také interpretovat jinak: pád se týká pouze jedince, zatímco klopýtání ve zlu se týká všech svévolníků (nikoli jen některého z nich – je pro ně typické). Jednotné číslo však synovi usnadňuje sebeidentifikaci: syn je totiž osloven také jako jedinec, což znamená, že je pomocí rozkazů zařazen ke spravedlivému.

*V pádu nepřítel tvého neraduj se! A v klopýtnutí jeho ať nejasá tvé srdce!
Aby to neviděl Hospodin a zlé je to v očích jeho a odvrátí od něho hněv svůj.
(24,17-18)*

Třetí část je možno pojímat jako variaci, tedy zdůraznění výzvy v předchozí přímé řeči (20,22). Výzva v 20,22 obsahuje zákaz sebevědomě mluvit o upokojení zla (o satisfakci) a příkaz čekat na Hospodina, který syna zachrání. V obou textech (20,22 a 24,17) je jak důraz na to, aby syn nebyl stržen (určován) jednáním svévolníka, nepřítel, či zla, tak důraz na změnu perspektivy (přesměrování se na Hospodina). Třetí část má v podstatě jen nosné sdělení. To tvoří výpověď o Hospodinu a dva zákazy stupňovitě potlačující to, co se na první pohled a z ČEPu jeví jako synova škodolibost (24,17). Obě slovesa jsou (opět jako v části druhé) paralelní a shodně vypovídají o tom, že syn se za určitých okolností nesmí radovat. Syn je zde omezen nejen v postojích, ale i v určitém způsobu uvažování. Obě slovesa v 24,17 jsou spolu použita již v 2,14, kde ovšem charakterizují počínání negativně jednající komunity²² tedy společenství lidí, kteří se radují z páchaní zla (z cizího neštěstí). Zde (24,17) je tento motiv nejen připomenut, ale ještě dále zpracováván (rozvíjen): syn je stejnými slovesy ovšem v podobě zákazů před těmito projevy varován, aby byl vůči vlivu negativně jednající komunity rezistentní. Dá se říci, že otec / matka v 24,17 omezují syna v počínání, které je typické pro negativně jednající komunitu (2,14). Syn tedy nesmí jednat jako ti, „*kdo opouštějí přímé stezky a chodí po temných cestách, kdo se radují, když páchají zlo, jásají nad zhoubnými proradnostmi, jejichž stezky jsou křivolaké ...*“ (2,13-15). Řeč otce / matky tedy syna chrání nikoli již před vnějším vlivem negativně jednající komunity, ale také před způsobem jejího myšlení, před vnitřním vlivem na syna, před připodobněním se této komunitě, před přizpůsobením se jí.

Věc je však ještě jemnější. Prvním zákazem je synovi bráněno radovat se, ale nikoli z pádu nepřátel (z toho, že se něco stalo – to by byla ona škodolibost), ale dosl. „*v pádu*“. To je typický rys rezistence: syna se nemá dotknout nepřítelovo chování, ani jeho stav. Naopak, má se chovat citlivě, vnímavě a ohleduplně tehdy, když jeho nepřítel, resp. nepřítel padne. To je víc než jen zákaz škodolibosti. To

22| Neboli prostředí, v němž syn žije. Jinými slovy je toto prostředí, které negativně ovlivňuje syna, charakterizováno již v předchozích lekcích (1,11-14.16.18.19. 2,12-15. 4,16-17) a touto charakteristikou má před negativně jednající komunitou být syn varován. Obraz prostředí, vůči němuž má být syn rezistentní, je odpuzující a to cíleně.

je výzva k tomu, aby syn nezasahoval do stavu svého nepřítele rušivě, aby se nechoval kontrastně vůči jeho stavu, tedy aby jistým způsobem jeho neštěstí sdílel a tak ho nepříteli pomáhal překonat. V této fázi syn přestává být pouhá oběť, která se jen brání. Stává se aktérem, tvůrcem dění (událostí). Stává se postavou, která aktivně své okolí poznamenává, ovlivňuje – kultivuje.

Druhý zákaz ze syna týká jen nepřimo - je to neosobní zákaz. Není totiž uveden ve druhé, ale ve třetí osobě (podobně již v 3,3 „*ať tě neopouští!*“) a týká se synova srdce „*ať se neraduje srdce tvé!*“. Navazuje tak na předchozí podněty synovu srdci v 7,25 „*ať tvé srdce nesejde!*“ a v 23,17: „*ať nezávidí tvé srdce!*“. Potřetí je tedy přímou řečí otce / matky syn konfrontován s nárokem na ovlivňování, konkrétně na potlačení aktivity svého srdce. Téma péče o synovo srdce, které je ohniskem duchovního života syna, se v přímých řečech otce / matky objevuje často²³ a je dalším příkladem spiritualizace lekcí k synovi. Použití všech tří nepřímých zákazů synovu srdci je patrně dáno předpokladem, že

- a) syn má nad svým srdcem nějakou moc (může jej ovlivňovat);
- b) tuto moc nad synovým srdcem má také autor zákazů (otec / matka), resp. jeho slova;
- c) syn z těchto nároků pochopí, že se s jeho přímou intervencí do srdce nepočítá. Možná je (svou náročností) tento pokyn za hranicemi synových možností. Ve své podstatě je patrně synem nerealizovatelný. Takové zákazy mají syna přivést na samé hranice jeho možností cíleně, tj. přimět jej podívat se na své jednání jinak a cosi si při tom o sobě samém uvědomit. Zde je syn konfrontován jak s náročností požadavku, tak se svou vlastní omezeností. Tento podnět k vyšnutí se z myšlenkových stereotypů a k překročení vlastního stínu se velmi podobá zenovým koanům a v lekcích knihy *Prísloví rozkazům synovi formulovaných kauzativem*. V kontextu všech tří nároků na srdce pak zřetelně vyplývá, že oba zákazy v 24,17 nejsou rovnocenné. Zákaz „*ať se neraduje srdce tvé!*“ násobí předchozí zákaz „*neraduj se v pádu svého nepřítele*“ a jako výzva k potlačení emocí pokračuje i v části čtvrté (24,19). Druhý zákaz ve třetí části této lekce je tedy silnější, intenzivnější, obtížnější a bolestivější než první. Jde o stupňování požadavků na syna a opět o zdůraznění toho, že jde o zvnitřnění synova počínání, tedy o proces vedoucí zvenku dovnitř. Syn má pochopit, že nejprve se nesmí radovat on sám, pak jeho srdce. Musí se snažit on i jeho srdce. Omezení se v radosti nemůže být jen projev synovy vůle. Jeho sebeovládání (disciplína) musí vycházet zevnitř. Požadavek na to, aby tuto radost neovládal jen syn, ale aby se na tom podílelo synovo srdce, je v podstatě požadavek vedoucí k proměně identity syna, se kterou ovlivnění srdce vždy souvisí.

23| Srdce - 2,2. 3,1.3.5. 4,4.23. 6,21. 7,3.25. 8,5. 23,15.17.19.26; dále viz 31,11.

Svou soustředěnou pozornost na syna přerušují otec / matka tím, že do přímé řeči kladou zřetel na Hospodina: otec / matka zvedají synův pohled nad sebe a zaměřují jej na Hospodina²⁴. Horizontální perspektivu obohacují o vertikální a tím dodávají důrazu na synovu rezistenci další silný podnět. Vnášejí do synova života transcendentní prvek a důraz (citlivost) na jiné hodnoty. Upozorňují tak syna na to, že je třeba s Hospodinem ve všem synově počínání počítat. Jinými slovy: učí syna brát a pěstovat si ohled na názor Hospodinův. A Hospodinova perspektiva je nadřazena perspektivě synově (lidské) ve všech přímých řečech. Znovu se tak ukazuje, že rady otce / matky mají spirituální povahu. Otec / matka vedou syna k tomu, aby v prostředí, které jej ohrožuje, žil duchovní život a aby mu záleželo na Hospodinově názoru: Hospodinovo mínění má být určujícím momentem v jeho rozhodování. Zřetel na to, jak se věci jeví Hospodinu (24,18) je pokračováním (rozvíjením) tohoto důrazu z předchozí lekce (24,12) a v následující lekci bude tento zřetel již jako nárok postaven do čela přímé řeči (24,21), tzn., že dochází k postupnému zesilování tohoto motivu. Lze tedy říci, že na soustředění se na Hospodina upozorňují otec / matka syna v určitých variacích opakovaně a stupňovaně (viz také 3,4. 5,21. 8,35. 30,6).

V kontextu předchozího naučení (zákazů radovat se) má výpověď o Hospodinu tuto funkci: syn se nesmí „*radovat v pádu svého nepřítele*“, protože by tím zasahoval do Hospodinových záměrů. Radování se „*v pádu nepřítele*“ by totiž mohlo být chápáno jako vynášení soudu nad ním, což přísluší jen Hospodinu. A syn nesmí Hospodinu nijak překážet, tzn., že nesmí svévolníka chránit před Hospodinovým hněvem (jen Hospodin může totiž prosadit spravedlnost), nesmí zabránit Hospodinu potrestat svévolníka (tím by napomohl rozšiřování svévole), nesmí Hospodinovo jednání přesměrovat od svévolníka na sebe sama²⁵. Neradováním se z pádu nepřítele tedy syn vpouští Hospodina do nepřátelského chování svého bližního (ordál). Proto je (a musí být) ohled na to, co Hospodin nechce, v synově životě dominantní. To je nejdůležitější perspektiva, jíž si má syn osvojit. Lze říci, že výpověď o Hospodinu (24,18), která má povahu přísloví, je těžištěm této lekce. Je to vedle obou zákazů další typ nosného sdělení třetí části této lekce.

Syn je zde (24,18) konfrontován s přesahem svého jednání, tedy s okolností, že jeho jednání může vyvolat Hospodinovu reakci a to reakci nežádoucí²⁶. Syn svým

24| Podobně 2,5-6. 19,21. 22,23. A pro tématicky příbuzný Ž 37 je tento prvek typický: Ž 37,3-7.13.17.23-24.28.33.34.39.40.

25| Velmi příhodně to formulují kraličtí ve svých poznámkách: „*proto, že by tím způsobem sám na se pomstu uvodil*“, op.cit. 425.

26| Motiv Hospodinova jednání v neprospěch syna, které je vyvoláno (ovlivněno) jednáním syna, se ovšem objevil již v 22,22-23.

jednáním se může dostávat do blízkosti Hospodina, zasahovat do sféry Hospodina vlivu, tzn. Hospodina pokoušet (srov. Dt 6,16 a Mt 4,7) a sám sebe tak poškodit. A tomu chce u syna otec / matka patrně předejít. Syn se nesmí radovat v pádu svého nepřítele proto, aby tím neaktivizoval Hospodina. Musí své jednání korigovat dříve, než tak učiní Hospodin. Musí určité Hospodinově reakci zabránit. Nesmí si Hospodina zneprátnit (postavit proti sobě).

Jakkoli je výpověď o možnosti ovlivňovat svémocně Hospodinovo jednání teologicky provokativní a sporná, tak literárně je Hospodin v řeči otce / matky zesilovací činitel, jímž jsou nároky na syna umocněny. Ze stavby třetí části této lekce tak vyplývá, že nosné sdělení je násobeno tím, že jsou k němu formulovány nežádoucí následky. Ty jsou vyjádřeny fiktivní účelovou větou v 24,18 (hebr. záporka *pen* + imperfektum vypovídající o Hospodinu)²⁷.

Ale není to jen tak, že zákazy nosného sdělení jsou zesíleny zřetelem na Hospodina. Účinek je oboustranný. Zákazy nosného sdělení současně výpověď o Hospodinu vyzdvihují. A tento princip je v předposlední lekci (Př 30) ještě duplikován. Na podobném principu, na němž je vystavěna třetí část této lekce, je totiž vystavěn i nárok nepřidávat nic k Hospodinovým výrokům v 30,6. Nejen radování se v pádu nepřítele, ale i přidávání k Hospodinovým výrokům je činnost natolik silná, že má potenci aktivizovat Hospodina. Je třeba zdůraznit, že jde o literární prostředek (nadsázku), který nemá a nechce vytvořit zjednodušující, lacině optimistickou a v jistém smyslu i zavádějící představu Hospodina jako mechanismu, jež lze lidskými prostředky uvést do chodu.

Doplňkové sdělení třetí části této lekce tvoří výpověď o nepřítelích²⁸. Je to druhé označení negativně vůči synovi jednající komunity (v 24,19 bude ještě třetí – „*tvůrci zla*“) v této lekci. Nepřítelé jsou charakterizováni pádem, stejně jako spravedlivý (24,16). To znamená, že spravedlivý může být v jisté chvíli pro syna v pozici nepřítele, na straně jeho nepřátel.²⁹ Nepřítelé jsou však zde charakterizováni také klopýtáním (hebr. *k-š-l*), tedy aktivitou (pohybem) spojenou se svévolníky (24,16). To znamená, že termín nepřítel je spíše synonymum pro svévolníka a výpověď o nepřítelích je pokračování výpovědi o svévolnících (třetí část tak navazuje na část druhou) neboli synovo nejednání se týká stále jedné a té samé negativně jednající komunity.

27| Podobně také v 5,8-10. 20,13. 22,24-25. 25,8-10. 25,16-17. 26,4-5. 30,6. 30,8-9. 30,10. 31,4-5.

28| Souhláskový text má množné číslo, samohláskový má na základě sufixu u následujícího slova (a po něm ČEP) jednotné číslo „*nepřítel tvůj*“.

29| Když syn bude na straně negativně jednající komunity, tedy když se bude radovat z jeho pádu.

*Nerozpaluj se v činitelích zla! Nežárli ve svévolnicích!
Protože není budoucnost pro zlo (zlého). Svíce svévolníků zhasne.
(24,19-20)*

Čtvrtá část obsahuje dvě paralelní věty nosného sdělení (24,19) tvořené ze dvou paralelních zákazů, které rozvíjejí omezování emocí syna z části třetí (24,17). Dále obsahuje dvě věty doplňkového sdělení se dvěma výrazy pro negativně jednající komunitu. Oba tyto výrazy mají (stejně jako je tomu i v 24,17) přeložku „v“ označující zapovězenou pozici pro syna: nesmí se rozhorlit a nesmí ani být „ve tvůrcích zla“. Syn se podle tohoto textu nesmí rozpalovat nikoli jen příčinou tvůrců zla, ale zejména v jejich prostředí (viz předložka „v“). To je ovšem již výpověď směřující k nemožnosti asimilovat se nepřátelské komunitě. Důraz na rezistenci se mění v zákaz asimilace a tvoří tak vrcholné sdělení této přímé řeči otce / matky. Tím je příkaz k rezistenci stupňován. Specifickým rysem této části je tedy její struktura (úvodní paralelismus je ještě zdůvodněn), duplikace dvou výrazů (*zlo* a *svévolníci*) a dva typy záporných imperfekt – první je záporný imperativ, druhý indikativ.

Nosné sdělení tvoří dva zákazy. První zákaz „*nerozpaluj se v tvůrcích zla!*“ požaduje po synovi vnitřní distanci, odstup od chování tvůrců zla, rezistenci na podněty negativně jednající komunity. Jinak řečeno, aby měl kontrolu nad svými emocemi. Současně mu tento zákaz nepřímou znemožňuje existovat ve společenství tvůrců zla, tedy zakazuje mu asimilovat se jim. Ve stejné podobě se objevuje ještě v Ž 37,1 a v tom samém textu se nachází i druhý zákaz „*nezávid!*“³⁰. Zákaz „*nerozpaluj se!*“ se nadto v Tanachu vyskytuje jen v Př 24,19 a v Ž 37, kde je ovšem třikrát (Ž 37,1.7.8) a vždy je stejně jako v Př 24,19 zdůvodněn a vždy je argumentem bezperspektivnost těch, kdo mají potenci vyvolávat v synovi rozpálení se. Termín „*tvůrci zla*“ je gramaticky participium od slovesa činit zlo a výraz se objevuje také v Ž 37,1 a v Ž 37,9 (v žalmech je poměrně častý), kde je popisována jejich budoucnost: „*budou vymýceni*“.

Druhý zákaz „*nezávid!*“ (dosl. „*nežárli!*“) je paralelní k zakazu prvnímu a umocňuje tak první pokyn nosného sdělení čtvrté části („*nerozpaluj se!*“). Současně je duplikací, resp. variací několika předchozích, stejně či podobně formulovaných zákazů z 3,31. 23,17-18³¹ a 24,1 (viz také Ž 37,1). Synovi je tak opakováním tento zákaz investovat emoce do negativně jednající komunity připomínán a tím zdůrazňován (akcentován). Ve všech těchto textech je

a) použit záporný imperativ „*nezávid!*“ (v 23,17 je nepřímý zákaz „*ať tvé srdce nezávidí!*“);

30| Dosl. „*nežárli!*“. Tak je v závěru, tj. ve čtvrté části této lekce naznačena propojenost s Ž 37.

31| Souvislosti čtvrté části s 23,17-18 a silného důrazu na budoucnost si ve své interpretaci všímá MCKANE, op.cit. 404-405.

b) syn odrazován od závidění (dosl. žárlení, hebr. q-n-a) lidem tvořícím negativní komunitu, tj. svévolníkům a hříšníkům. Toto opakované odrazování od investování emocí je finální podobou nároku na synovu rezistenci vůči negativně jednající komunitě. Výraz „*svévolníci*“ (Př 24,19) je synonymem výrazu „*zlí lidé*“, dosl. „*muži zla*“ (24,1), „*hříšníci*“ (23,17) a výrazu „*muž násilí*“ (3,31). Ostatně termínem „*zlý*“ je i v 24,20 označen svévolník;

c) zákaz zdůvodněn a to podobným způsobem: protože jim jde o zlo (24,1-2), protože to Hospodin nenávidí (3,31-32) a nemají budoucnost (24,20, kdežto syn ano – 23,17-18). Perspektiva (resp. bezperspektivnost) jako argument se objevuje i v jiných přímých řečech, jejichž záměrem je formovat syna k rezistenci vůči vlivům negativně jednající komunity (2,22. 3,31-35. 4,19. 5,22-23);

d) v hebr. také použita předložka „*v*“. Ta naznačuje, že jde o víc, než jen o to, aby jim syn nezáviděl. Syn nesmí závidět v nich, tj. nesmí být jejich součástí. Jinými slovy: syn musí v jejich prostředí žít, ale nesmí mu podlehnout, nesmí se jím nechat ovlivnit. Opakovaně (zde dvakrát a v předchozích textech také dvakrát) je tedy synovi bráněno přizpůsobit se cizímu (nepřátelskému a negativně jednajícímu) prostředí, tedy asimilovat se. To je patrně cílem nároku na synovu rezistenci. Kromě společenského rozměru má podnět otce / matky znovu také rozměr spirituální. Ten je nejzřetelnější v 23,17, kde je formulována alternativa vůči prostředí hříšníků: „*bázeň Hospodinova*“. Tak to vyplývá z překladu: „*ať nežárlí tvé srdce v hříšnicích, leč v bázni Hospodinově všechny dny*“. Prostedí, kde může syn projevat, resp. kam může investovat své emoce je „*bázeň Hospodinova*“. V ní má syn žít.³² K tomuto zjištění měla syna lekce přivést. Jen tak může v nepřátelském prostředí přežít.

Oba paralelní zákazy v 24,19 spolu s širokým literárním kontextem ukazují, že otec / matka tak synovi opakovaně a několikanásobně zamezují investovat své emoce (podobně 23,9), resp. nechat si negativní komunitou ovlivňovat či probouzet emoce (tím čtvrtá část navazuje na podněty v části třetí – 24,17). Zamezují mu být pod jejich vlivem. Omezují syna v tom, aby se nenechal ovlivňovat svým okolím. Tím pěstují jeho odolnost a napomáhají mu k tomu, aby si uchoval svůj svéráz, aby byl konzistentní.

Oba zákazy v 24,19 jsou akcentovány nejen tím, že jsou paralelní, ale ještě tím, že jsou v 24,20 zdůvodněny (vysvětleny). Je to již třetí skutečnost (viz 24,13.16), na kterou je v této lekci zdůvodněním napřena zvláštní pozornost. Argument má podobu přísloví a tvoří doplňkové sdělení této části. Příčinou nemožnosti závidět je to, že zlý i svévolníci jsou bez budoucnosti (podobně 1,19. 4,19. 5,22-23). Argumentem je tedy opět fakt, že svévolníci nemají perspektivu, východisko (24,20).

32| Důraz na „*bázeň Hospodinovu*“ jako stav syna je bod, v němž tato přímá řeč (23,17-18) kulminuje.

Perspektiva je v lekci také zmíněna již podruhé (je duplikována). Poprvé to bylo v popisu následků zakoušení moudrosti, týkala se syna a byla pozitivní. Nyní se týká svévolníků a je negativní³³. Dvojí výpověď o budoucnosti syna (24,14 a 23,18), která je v 23,18 také postavena jako argument předchozího zákazu podléhat svévolníkovi (nechat se jím ovlivňovat – 23,17), představuje tedy kontrast k závěru této lekce.

Díky zákazům (šesti záporným imperativům) omezujícím synovu aktivitu vůči negativně jednající komunitě, jsou druhá, třetí a čtvrtá část (24,15-20) paralelní a to jak obsahově, tak formálně (každá část obsahuje dva paralelní zákazy). Zákaz chovat se jako svévolník (24,15) je rozvíjen v 24,17 zákazem přát zlo nepříteli (škodolibost a poťouchlost je typická pro svévolníka), resp. zákazem chovat se nesolidárně s nepřítelem a to je dále rozvíjeno v 24,19 zákazem nechat si svévolníkem ovlivňovat své emoce (a postoje). Šest paralelních zákazů představuje jeden, šestkrát opakovaný a postupně rozvíjený motiv: nárok na chování syna vůči jeho okolí. Společným jmenovatelem všech šesti zákazů je totiž nepřipustná synova aktivita vůči negativně jednající komunitě, která představuje nebezpečí (ohrožení), tj. vůči lidem, kteří si svým počínáním o tuto zakazovanou aktivitu říkají (strhávají k ní). To je protiklad tomu, co v předchozích lekcích bylo vyjadřováno pomocí kauzativů.

Šestice zákazů v 24,15-20 představuje

- a) katalog nežádoucího synova jednání vůči negativně jednající komunitě³⁴;
- b) variaci, neboli rozvíjení podnětů předchozí lekce v 3,27-31.³⁵ Oba texty spojují záporné imperativy a v obou textech je jich shodně šest. Oba texty omezují syna v negativním ovlivňování (ohrožování) svého okolí, tedy zakazují mu chovat se jako svévolník. Rozdíl mezi nimi je v tom, že zde (24,15-20) je syn omezován v nežádoucí aktivitě vůči negativně jednající komunitě, kdežto v 3,27-31³⁶ jde o vlastní společenství (přítel a ti ohrožení);
- c) prováděcí pokyny k zakoušení moudrosti (zakazované jednání by bylo alternativou k zakoušení moudrosti), tj. interpretaci úvodních rozkazů „*jez med a zakoušej moudrost!*“ (24,14). Cesta k zakoušení moudrosti se děje nestrojením úkladů, neradováním se z (v) pádu nepřítele, nerozpalováním se a nezáviděním svévolníkovi, tedy sebeomezováním (disciplínou), jednáním podle pokynů otce / matky, nevykonáváním přirozené aktivity vůči člověku z negativně jednající komunity;

33| Podobné schéma má Ž 1 a soubory přísloví mimo lekce knihy Přísloví.

34| Jiné formy rezistence: nepodléhat (1,10.15), distancovat se (23,19-21).

35| Podobné důrazy na omezení negativních zásahů do synova okolí také v 22,22.24. 23,9.

36| Vyjma 3,31, které je díky zakazu „*nezávid!*“ paralelní s 24,19.

d) omezování přirozeného, tj. nekontrolovaného (animálního) lidského jednání (reakcí);

e) tři dvojice paralelních podnětů, tj. tři podnětů, které jsou paralelním vyjádřením (duplikací) akcentovány. Požadované nejednání je výrazem (následkem) zakoušení moudrosti. Vyjádříme-li požadované synovo jednání pozitivně, pak zakoušet moudrost znamená (se projevuje): pomáhat spravedlivému (nechovat se jako svévolník – 24,15, srov. 9,9), radovat se z úspěchů nepřítele neboli soucítit s jeho pády (24,17) a být rezistentní vůči emocím (nenechat se strhnout ani ovlivnit), které vyvolávají svévolníci, neboli závid' v bázni Hospodinově spravedlivému či jedne tak, aby svévolníci podléhali tobě (nikoli ty jim – 24,19);

f) variaci motivu z 2,20 jako podnět pro novozákonní důraz na neodplácení zlým za zlé (viz Mt 5,39-44. L 6,27-30. Ř 12,17.20-21. 1 P 3,9).

Záměr lekce: Syn nesmí prostředím, v němž se pohybuje, podlehnout. Tento důraz na společenskou rezistenci syna vůči nepřátelsky jednajícím komunitě, je přítomný již v úvodních lekcích (1,10.15-19). Rezistence podle Př 24,13-20 je však poněkud jiná. Je založena na aktivním distancování se, tzn., bez trvalého strachu a pocitu ohrožení, jak vyplývá z úvodního nastavení celé lekce (podobenství o medu). Pozornost syna proto není zaměřena na pouhé nepodléhání, nýbrž na sebekultivování, které má podobu sebeomezování, nevyužívání své převahy, zamezování vlastní nežádoucí aktivity (aktivní nezasahování) při současném napojení se na zdroj moudrosti - zakoušení sladkosti moudrosti (viz 24,13-14). K tomu je v této řeči přidán důraz na rezistenci, která má podobu aktivní kultivace nepřátelského okolí. Syn zde oslovený je již na jiné úrovni svého vývoje, než byl při počátečních lekcích. Nyní již nepodlehne a tak může přítomnost svévolníků využít ke své vlastní (i jejich) kultivaci. Zákazy synovi zabraňují investovat cokoli, co by kohokoli mohlo poškodit. Syn je tedy nabádán, aby byl aktivním činitelem v nepřátelské společnosti a aby to, jak působí na své okolí (nikoli jen to, jak jeho okolí působí na něj), měl on pod kontrolou.

Tento článek vychází v rámci Programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1, řešeného na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

PADESÁT LET OD DRUHÉHO VATIKÁNSKÉHO KONCILU V REFLEXI TEOLOGIE ČČSH

JIŘÍ VOGEL

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Fifty Years since the Second Vatican Council: Reflections in the Czechoslovak Hussite Church Theology

Abstract: This paper attempts to describe the Second Vatican Council and its four periods, mainly by analyzing the speeches of John XXIII and Paul VI and the contents of the Council documents and with a special regard to the theological tradition of the Czechoslovak Hussite Church (CSHC). The analysis has a sound basis in the fact that the theology of the CSHC emerged from a similar movement which also strove to update (*aggiornamento*) the Church. The Council reforms and the reform efforts that played a significant role in the foundation of the CSHC share a number of ideas, such as translation of liturgical books into the vernacular, active participation of the laity in liturgical celebration, rediscovered importance of universal priesthood, emphasis on the care for the world, a new emphasis on the freedom of conscience etc. However, there is also a number of differences. The study intends to point out that the interest in spiritual life in the Roman Catholic Church is an important element of self-reflection in the CSHC. It allows the Church to examine its fundamental decisions, to strengthen its identity and to renew its confidence in its own theological tradition.

Keywords: Second Vatican Council, Vatican II, Czechoslovak Hussite Church.

THEOLOGICKÁ REVUE | *THEOLOGICAL REVIEW*, 2014, Vol. 85, No. 2: 173 - 194.

V současné době, 2012–2015, si katolická církev připomíná událost Druhého vatikánského koncilu a spolu s připomínáním přirozeně reflektuje i jeho vliv na dnešní podobu církve. Půl století od koncilu s sebou přineslo řadu slavnostních akcí, badatelských sympózií a publikací hodnotících vžívání koncilu a tím i jeho úspěšnost.¹ Vedle této záplavy informací se českému čtenáři dostala do rukou kniha *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.*, která jde doslova *ad fontes*, respektive k dosud, z větší části, v češtině nepublikovaným textům,

1| Například na Katolické teologické fakultě v Praze se již konaly dvě mezinárodní konference: *Církev a II. vatikánský koncil: Perspektiva současné ekleziologie* (10.–11. října 2012) a *Mezi historií a Evangeliiem. Existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu* (4.–5. dubna 2013).

kteřé vznikly v úzké souvislosti s koncilem. Jde převážně o důležité proslovy obou papežů koncilu, Jana XXIII. a Pavla VI., z jeho přípravy a průběhu. Všem, kteří projevují zájem o historii koncilního dění, se proslovy mohou stát jedinečným pramenem, jenž dotváří kontext a vyjasňuje dosud neuvědomované aspekty koncilu.² Jako člen Církve československé husitské, u jejíhož zrodu stály některé myšlenky blízké koncilu, jsem původně uvažoval upozornit na tuto důležitou knihu prostřednictvím recenze. S tím, jak při její četbě rostlo množství komentujících poznámek, jsem dospěl k závěru, že by si připomínaná událost zasloužila obsáhlejší studii, která by se věnovala papežským proslovům a dokumentům koncilu z pohledu teologické tradice CČSH a která by téma pojala – protože mělo jít původně o recenzi – z hlediska čtyř period koncilu v úzké souvislosti s proslovy papežů. Předem uvádím, že při výběru témat jsem bral ohled na teologii CČSH, ptal jsem se, čím může být koncil inspirací pro tuto stále ještě mladou teologickou tradici, nešlo mi o kritiku, ale naopak o hledání pozitivních podnětů. Některé pohledy jsou zcela jistě subjektivní, nezamýšlel jsem podat vyčerpávající výpovědi, nýbrž formou několika drobných sond dát podnět k další reflexi.

Chceme-li porozumět duchu Druhého vatikánského koncilu, pak jsou k tomu proslovy papežů navýsost vhodným nástrojem už proto, že jsou oproti vydání koncilních dokumentů, případně jejich komentářů, seřazeny chronologicky.³ Díky tomu se stávají zřetelnými podněty, které vedly ke svolání koncilu, zjasňuje se formování ducha koncilu, geneze a vývoj jednotlivých návrhů, případně i role, kterou na koncilu hrálo dění ve světě. Sbíрка papežských proslovů klade důraz na živá témata koncilu. Některé dokumenty jsou v nich zmíněny jen okrajově a naopak z jiných jsou vybrána témata, kterým je věnována větší část proslovů. Oproti již vydaným komentářům k jednotlivým dokumentům a k průběhu koncilu přinášejí proslovy tak řečeno pohled z první ruky.⁴ Pro úplnější přehled o průběhu

2| *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.: proslovy Jana XXIII. a Pavla VI. v koncilní aule, dokumenty vyhláštějící a uzavírající II. vatikánský koncil, projev Pavla VI. v OSN, poselství koncilu světu, řeč Josefa kardinála Berana o svobodě svědomí.* Přel. a úv. studie C. V. Pospíšil. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013. 223 s. Z jednoznačného a srozumitelného jazyka proslovů nemusí těžít jen odborníci z oblasti teologie a církevních dějin, nýbrž i laici, kteří se zajímají o proměnu katolické církve, ke které dal Druhý vatikánský koncil zásadní podněty. C. V. POSPÍŠIL. Úvod k české edici proslovů Jana XXIII. a Pavla VI. na II. vatikánském koncilu. s. 26.

3| České vydání *Dokumentů II. vatikánského koncilu* nevytváří chronologický, nýbrž logický celek. Je to jasné vidět například na seřazení koncilních dekretů: o pastýřské službě biskupů v církvi, o službě a životě kněží, o výchově ke kněžství, o přizpůsobené obnově řeholního života, o apoštolátu laiků, o katolických východních církvích, o ekumenismu, o misijní činnosti církve, o hromadných sdělovacích prostředcích.

4| K průběhu Druhého vatikánského koncilu byla napsána řada studií i monografií. V češtině vyšla například kniha Otto Hermanna PESCHE. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965. Příprava, průběh, odkaz.* Přel. K. Floss, V. Frei, V. Konzal, J. Vokoun, V. Žilinský. Praha: Vyšehrad, 1996. 435 s., ve které se autor snaží vedle detailního popisu koncilu též autenticky zachytit napětí, které na koncilu vládlo mezi různými názorovými skupinami. Nemám nic proti této jinak skvěle napsané knize. Přesto musím konstatovat, že proslovy papežů přinášejí trochu jinou per-

koncilu by bylo samozřejmě nutné proniknout i do proslovů a diskuzí koncilních otců.⁵

Počátek koncilu a první jednací období

Studujeme-li koncilní dění, bezpochyby nás zaujme sama osobnost papeže Jana XXIII., který koncil svolal, aniž by k tomu měl nějaký závažný důvod. Papež sám v jednom ze svých úvodních proslovů hovoří o tom, že církev čelící problémům světa je dnes spíše jednotnější, vnitřně čistší a intelektuálně posílená. Církev na první pohled tedy nerozděloval zásadní spor, nepotřebovala vyřešit nic, co by papež nemohl samostatně rozhodnout, dokonce nebyl na papeže ani na kardinálský sbor vyvíjen nějaký zvláštní nátlak ke svolání koncilu. Jan XXIII. hovoří pouze o vnitřních důvodech, vnuknutí či duchovní pohnutce.⁶ I Pavel VI. ve svých proslovech často připomínal vnitřní prožitek svého předchůdce. Připomínání této drobné události poukazuje k tomu, že „koncil nebyl svolán z nějakého kalkulu, nýbrž z pobídky Ducha svatého“. Autorita koncilu se tak neodvívá pouze od jeho právního postavení, ale odkazuje k shromáždění Ježíšových prvních učedníků, kteří se po jeho nanebevstoupení modlí, oslavují Boha⁷ a očekávají seslání Ducha svatého, který je uvede do pravdy. Koncil byl představen jako událost Letnic, jako *kairos*, ve kterém církev dostala mimořádnou příležitost k obnově a k lepšímu sebeporozumění.⁸

spektivu. Méně dobrodružnou, zato více autentickou.

5| Jako velice užitečná pomůcka může českému čtenáři posloužit série komentářů publikovaných českými teology v pokoncilních letech: Vladimír BOUBLÍK. *Boží lid*. 2.vyd. (1. vyd. 1967) Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. 383 s. Karel SKALICKÝ. *Radost a naděje*. 2. vyd. (1. vyd. 1968) Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. 303 s. Josef KREJČÍ. *Slova Boží*. Řím: Křesťanská akademie, 1971. 141 s. František PLANNER. *Kněz a jeho poslání*. Řím: Křesťanská akademie, 1972. 282 s. František PLANNER. *Misijní činnost církve*. Řím: Křesťanská akademie, 1976. 200 s. Jaroslav POLÁČEK. *Cestou spásy*. Řím: Křesťanská akademie, 1980. 250 s. Jaroslav V. POLC. *Posvátná liturgie*. Řím: Křesťanská akademie, 1981. 490 s. Jan HORÁK. *Obdivuhodné vynálezy*. Řím: Křesťanská akademie, 1982. 151 s.

6| Pro pochopení vnitřních pohnutek, které papeže vedly ke svolání koncilu, je užitečné číst zejména úvodní čtyři proslovy, jež otevírá apoštolská konstituce *Humanae salutis*, oznamující svolání koncilu. Papež v konstituci nejprve hodnotí stav současné civilizace, pro kterou je vedle sociálního rozvoje charakteristické také šíření materialistických ideologií a militantního ateismu a která si kvůli vědeckému pokroku uvědomuje své hranice včetně možnosti sebedestrukce, což v ní probouzí přirozenou touhu po míru. Spolu s hodnocením společnosti hodnotí i církev, která tváří v tvář problémům moderní společnosti prochází proměnou a obnovou, upevněním v jednotě, intelektuálním posílením a vnitřní očistou. V této situaci papež hovoří o „shůry přišedším hlasu v nitru ducha“, díky němuž by měl být církvi nabídnut „dar nového ekumenického koncilu“, aby církev mohla účinněji přispívat k řešení problémů moderní doby. *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 33–65.

7| Oba papežové ve svých proslovech opakovaně zdůrazňují, že koncil je slaven, nikoli jen pořádán. Srov. tamtéž, s. 58, 84, 122, 130 apod.

8| POSPÍŠIL. Úvod k české edici proslovů. s. 14.

Od prvního úmyslu Jana XXIII. svolat koncil bylo zřejmé, že jeho cílem nebude tak jako na předchozích koncilech „obrana a šíření nauky víry“. Důraz byl položen na otázku, jakým způsobem má být v současnosti nauka předkládána, příp. jakým způsobem mají být potírány bludy. Papež v proslovu rozlišil mezi pravdami obsaženými v nauce a formou jejich hlásání a zdůraznil nutnost aktualizace (aggiornamento) formy.⁹ Podobně i o bludech hovořil v tom smyslu, že oproti přísnému odsuzování je nutné klást milosrdenství. Odsuzování bludů totiž často působí dojmem, že se neodsuzují omyly, nýbrž konkrétní lidé, s nimiž jsou mylné názory spojovány.¹⁰ Pokud má církev něco soudit, tak negativní postoje, jako je opovrhování Bohem a jeho zákonem, přehnanou důvěru v přínos techniky nebo blahobytnost, zakládající se pouze na pohodlném způsobu života.¹¹ Koncil by měl být tedy zaměřen pastorálně, neboť církev je povolána k péči o svět. Církev by si měla položit otázky, které jí v ní samé i ve světě klade dnešní situace. Pastorální koncil jako zvláštní pojmenování, jež se snaží vystihnout zvláštní charakter Druhého vatikánského koncilu, nese v sobě více významů a je nepochybné, že bychom i v předchozích dvaceti ekumenických koncilech katolické církve našli rysy pastorálního přístupu.¹² V souvislosti s koncilem se výrazem „pastorální“ často poukazuje na odvrát od klerikalismu, eklesiálního triumfalismu a juridismu,¹³ jindy na odvahu koncilních otců k vydání zákonných norem pro život církve a pokynů týkajících se konkrétních situací,¹⁴ nebo na didaktický rozměr koncilu, jehož teologie, snažící se hovořit srozumitelným jazykem a interpretovaná jako inteligence lásky a naděje, vedla k velké deideologizaci katolického pojetí křesťanství.¹⁵

Osobnost papeže Jana XXIII. působí vskutku impozantním dojmem. I zběžný pohled na jeho krátký pontifikát nás překvapí, čeho všeho během tohoto období dosáhl.¹⁶ Dne 25. ledna 1959, pouhé tři měsíce po papežské volbě, poprvé před-

9| *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 60–61.

10| Tak o tom hovoří Karl RAHNER ve Všeobecném úvodu k *Dokumentům II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995. 603 s. s. 17.

11| *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 62.

12| Srov. PESCH. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*. s. 68–70.

13| Karel SKALICKÝ. Druhý vatikánský koncil půl století po svém zahájení v perspektivě revolucí druhého tisíciletí. *Teologické texty* 24, 2013, č. 1. s. 10.

14| RAHNER. Všeobecný úvod. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. s. 17–18.

15| POSPÍŠIL. Úvod k české edici proslovů. s. 16. Podle Pospíšila se koncil svým pastorálním přístupem postavil proti vyhraněnému eschatologismu, který se obrací zády k dějinám, vzhlíží pouze k naplnění za hranicemi času a současnost hodnotí jako úpadek ve srovnání se slavnou minulostí. Postoj koncilu lze charakterizovat nejlépe výrazy jako umírněný inkarnacionismus, který usiluje o vtělování křesťanství do aktuální kultury, nebo inkarnacionistický eschatologismus, který si je navíc vědom svého zaměření do budoucnosti. Tamtéž, s. 17–18.

16| *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 75–82.

nesl svůj úmysl svolat ekumenický koncil, aniž by stanovil nějaký konkrétní program. Na podzim 1962 se sešel tento co do počtu účastníků i co do rozsahu projednávaných témat největší koncil ke svému prvnímu jednacímu období.¹⁷ Papež Jan zemřel na konci jara 1963, ale do posledních chvil se snažil zajistit pokračování koncilu. Koncil tedy vedl pouze během jeho prvního jednacího období 11. 10. – 8. 12. 1962, na kterém byly živě diskutovány předlohy nejdůležitějších dokumentů, avšak žádný z nich se nepodařilo schválit a vyhlásit. Z biblických postav tak leckomu může připomenout Mojžíše, který Boží lid vyvedl z Egypta, převedl přes poušť, ale do zaslíbené země již vkročit nemohl. Ještě během jednání koncilu byl vyhlášen úmysl k jeho blahorečení¹⁸ a 27. dubna letošního roku byl spolu s Janem Pavlem II. svatořečen.

Pohlédneme-li s odstupem do tisku ČČS(H) z období od vyhlášení koncilu až po druhé jednací období, zjistíme, že se s větší reflexí významu koncilu nesetkáváme. Vesměs jde o informativní články, ze kterých se ovšem nic nedozvíme o možném očekávání, vlivu či inspiraci. Snad lze tento nezájem vysvětlit čtyřiceti lety budování vlastní tradice, vymezováním se vůči katolické církvi v prvních dvou desetiletích po vzniku ČČS nebo životem v ghettu totalitního režimu.¹⁹ Přitom již v přípravných dokumentech a v diskuzích prvního jednacího období se objevily myšlenky, které byly vlastní i některým představitelům katolického modernismu, který dal zásadní impuls k založení ČČS: překlad liturgických knih do národního jazyka, aktivní účast laiků při slavení liturgie, obnova všeobecného kněžství, důraz na péči o svět, vyzdvižení svobody svědomí apod. Vedle toho se některým teologům podezíraným z katolického modernismu, z jejichž děl čerpali i zakladatelé ČČS, již v průběhu koncilu nebo v pokoncilní debatě podařilo dosáhnout uznání jejich snah.²⁰ Přestože nelze popřít i výrazné rozdíly mezi modernistickým hnutím na přelomu století a reformním hnutím v druhé polovině 20. století, lze konstatovat, že teologii ČČS byl blízký reformní duch koncilu manifestovaný v často opakovaném hesle reform-

17] Přehled nutných kroků pro uspořádání koncilu podává např. PESCH. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*. s. 56–81.

18] *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 183.

19] Např. Zdeněk Sázava v jednom příspěvku přináší krátkou biografii Pavla VI. a ptá se, zdali tento „diplomatický“ člověk bude pokračovat v reformách Jana XXIII. Zdeněk SÁZAVA. Kdo je Pavel VI. *Náboženská revue*, XXXV/1964, s. 52–53. Popis dosavadních jednání koncilu nalezneme ve studii: Milan KRCHŇÁK. *Druhý vatikánský koncil*. *Náboženská revue*, XXXV/1964, s. 148–155.

20] Např. Hermanu Schellovi, z jehož prací hojně čerpal Alois Spisar ve svých *Věroukách* ještě ve čtyřicátých letech dvacátého století, byla věnována kniha s výmluvným názvem: Josef HASENFUß. *Herman Schell als Wegbereiter zum II. vatikanischen Konzil*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 1978. 221 s. Srov též Jiří VOGEL. Myšlení reformního katolicismu Hermána Schella v díle Aloise Spisara. In Z. Kučera, J. B. Lášek (ed.) *Modernismus, historie nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu*. Brno: L. Marek, 2002. 300 s. s. 198–225.

ních snah „aggiornamento“.²¹ V následujících jednacích obdobích a bezprostředně v pokoncilní době se netečný postoj ke koncilu mění. Přední představitelé teologie CČS(H) si uvědomili, že koncil bude mít dalekosáhlý dopad i na ostatní církve, a začali se věnovat studiu jeho dokumentů.²²

Druhé jednací období a liturgická reforma

Pavel VI., který byl zvolen papežem necelé tři týdny po úmrtí Jana XXIII., se chopil řízení reformního koncilu se vši rozhodností. Srovnáváme-li proslovy Pavla VI. se svým předchůdcem, je zde na první pohled zřetelný posun ke konkrétním cílům.²³ Ve svém úvodním koncilním proslovu z 29. září 1963 nejprve navazuje na Jana XXIII. Připomíná duchovní povahu koncilu a jeho pastorální cíl, který se projevuje v úsilí o prohloubení nauky i způsobu jejího předávání, které by mělo odpovídat požadavkům současnosti.²⁴ Vedle toho však Pavel VI. shrnuje cíle koncilu do čtyř jasných bodů. Jako primární záležitost klade papež jasnou definici církve, používá i výrazy sebepochopení nebo „obnovení identity“. Nezůstává ale u pouhého stanovení cíle a sám se pokouší naznačit některé body, které by měl budoucí věroučný dokument definující církev obsahovat. Je to zejména jasná koncepce církve a její vnitřní struktury a pochopení církve jako mystéria. Připravovanému dokumentu by nemělo jít tolik o vyjádření toho, co církev je, jako spíš, co si sama o sobě myslí.²⁵ V druhém bodu papež vyzývá k reformě církve. Pod výrazem reforma nebo obnova ovšem nemíní pouhou restrukturalizaci církve či novou interpretaci nauky, ale zejména reformu a obnovu liturgického života.²⁶ Třetí cíl definuje jako snahu o obnovu jednoty se všemi pokřtěnými. Pavel VI. v hrubých rysech naznačuje i konkrétní podobu této „tajemné a viditelné jednoty“, která se může v plnosti uskutečnit pouze dosažením identické víry a společnou účastí na svátostech v organické jednotě, která pojme pluralitu výrazových prostředků, tradic, specifik, duchovních škol apod. Papež také uvítal pozorovatele z nekatolických církví a vy-

21| Aggiornamento (aktualizace) se stalo neoficiálním heslem reformního úsilí koncilu i pozdějšího realizování koncilních reforem. Srov. *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 182–183.

22| Například podle Z. Trtíka by se CČS(H) mohl stát nežádem o reformy v katolické církvi osudným. Zdeněk TRTÍK. Dialog s marxismem a katolicismem. *Theologická revue*, XL/1969, s. 173. M. Kaňák upozorňuje na souvislosti mezi modernismem a duchem koncilu. Miloslav KAŇÁK. Církev a změny společnosti. *Theologická revue*, XL/1969, s. 98.

23| V prosloveh Jana XXIII. se odráží skutečnost, že program koncilu nebyl stanoven předem. Srov. též RAHNER. Všeobecný úvod. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu.* s. 17.

24| *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 86.

25| Tamtéž, s. 89–90.

26| O tom se živě diskutovalo již v prvním jednacím období. Srov. poslední koncilní proslov Jana XXIII. z 8. prosince 1962. Tamtéž, s. 78. Srov. proslov Pavla VI. Tamtéž, s. 92–93.

zval je k prominutí křivd, vzájemným omluvám a odpuštění.²⁷ Poslední cíl papež shrnul ve výrazu „dialog církve se současným světem“ a rozvedl jej do tří hlavních bodů: misijní povolání, dialog s jinými náboženstvími a podpora pronásledovaným křesťanům v současném světě.²⁸

Ze jmenovaných cílů se během druhého jednacího období podařilo dosáhnout pouze druhého bodu. Schváleny a slavnostně vyhlášeny byly pouze dva z konečných šestnácti dokumentů koncilu,²⁹ a to *Dekret o společenských sdělovacích prostředcích Inter mirifica*, který papež ve svém závěrečném proslovu z druhého jednacího období zmiňuje jen letmo a který se i v pozdějších hodnoceníh koncilních dokumentů řadí spíše k méně významným,³⁰ a *Konstituce o posvátné liturgii Sacrosanctum Concilium*, která naopak vedla k „nejviditelnější“ proměně života katolické církve. Každý, kdo dokument čte, je překvapen řadou zaváděných změn. V obecném povědomí je konstituce známá zejména umožněním překladu mešního obřadu do národních jazyků (SC 36). To však zdaleka není všechno. Dokument také vyzývá k zjednodušení liturgie a dalších obřadů (SC 34, 50, 63), k vyzdvížení národních specifik v liturgii (SC 37), k vytváření lekcionářů, ve kterých by se nejdůležitější pasáže Písma přečetly vždy během několika let (SC 51), k obnově přímluvných modliteb, které se modlí nejen klérus, nýbrž i laici (SC 53), k vytváření nových obřadů (SC 69), k reformě denní modlitby církve (SC 83), stanovuje kritéria pro koncelebraci, zdůrazňuje význam kazatelské činnosti (SC 52), připouští možnost přijímání pod obojí (SC 55), obnovu katechumenátu dospělých (SC 64), možnost nazývat poslední pomazání pomazáním nemocných (SC 73), určuje podmínky pro přijímání moderního umění (SC 124) apod. Konstituce též hovoří novým jazykem, vyhýbá se scholastickým termínům a nahrazuje je výrazy kérygmatickými, biblickými a pastorálními. Účel liturgie spatřuje předně v posvěcení člověka a v oslavě Boha. Konstituce se tak osmělila napravit nevyváženost způsobenou Tridentickým koncilem, který vymezováním se vůči reformaci příliš jednostranně upřednostnil některé svátostné a liturgické aspekty.³¹

27| V papežových slovech jsou skryta velká očekávání ale i vědomí reálného stavu. Možná právě to nejlépe vystihuje ducha koncilu. Nepřekonatelnou propast mezi církvemi papež hodnotí biblickým veršem: „Co je nemožné u lidí, je možné u Boha“ (Lk 18,17). Tamtéž, s. 94–96. K přítomnosti pozorovatelů na koncilu srov. PESCH. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*. s. 91–92.

28| Pronásledování křesťanů v současném světě bylo i jedno z velkých témat Jana XXIII. *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 96–99.

29| S mírným zklamáním papež ve svém proslovu na závěr druhého jednacího období ze 4. prosince 1963 hovoří pouze o částečném dosažení cílů koncilu. Tamtéž, s. 103–105.

30| Podle Karla Rahnera dekret příliš nebral ohled na zásadní témata koncilu a jeho pohled na média nebyl zcela aktuální. Srov. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. s. 511–512.

31| POLC. *Posvátná liturgie*. s. 347–350.

V CČS(H) bylo vědomí liturgické změny komentováno již v následujícím roce po přijetí konstituce. Nešlo však o nijak zvlášť hlubokou reflexi, spíše o vzetí liturgické reformy v katolické církvi na vědomí.³² Reforma liturgie byla ovšem v této době teprve tak řečeno na papíře. Její realizace se pohybovala v přípravných fázích a předpokládala vydání mnoha desítek následných dokumentů.³³ S hlubší teologickou reflexí přichází až Zdeněk Kučera tři roky po koncilu ve studii *Nad liturgickou obnovou katolické církve*. Kučera v ní nejprve připomíná, že požadavek českého bohoslužebného jazyka se stal jedním z požadavků modernistů, který sehrál významnou roli při vzniku CČS(H) a v přestupovém hnutí po I. světové válce.³⁴ Všimá si též příbuzných prvků mezi *Liturgií Karla Farského* a novou reformní podobou a překladem latinské mše. Nejdůležitější změnu vidí v posunu liturgického společenství farní obce do popředí a v sociálních důsledcích, které plynou z účasti na eucharistii. Právě v tom dal podle Kučery vývoj bohosloví v katolické církvi zapravdu otcům zakladatelům CČS.³⁵ Podobné úvahy v této době zaznívaly v komentářích k reformě z celého světa. Srovnávány byly zvláště liturgie anglikánská a luterská, někdy se hovořilo i o identické formě.³⁶ Rostoucí vědomí společného liturgického dědictví, vyvolané překládáním mše do národních jazyků, spolu s důrazem na národní specifika bylo na poli světového ekumenismu důležitým impulsem pro liturgickou obnovu řady církví světové reformace, což se nakonec projevilo v přijímání tzv. *Limské liturgie*.³⁷

Od vnějších forem liturgie se Kučera ve své studii přesouvá k teologickému pozadí liturgie. V této souvislosti zmiňuje Barthovu provokativní otázku k liturgické konstituci a spolu s ním se ptá, jestli je Kristus při mši přítomný pouze v osobě celebrujícího kněze a v obou eucharistických elementech (jak lze soudit ze SC 7), když je zároveň (v SC 48) naznačeno, že křesťané obětují spolu s knězem neposkvrněnou oběť. Kučera si je vědom mnohosti pohledů na věc v katolické církvi, přesto se na základě studia dokumentů domnívá, že oproti Kristově přítomnosti v živlech a v osobě kněze je účast lidu spíše jen komplementární, doplňující. Pod-

32| KRCHŇÁK. Druhý vatikánský koncil. s. 149–150.

33| POLC. *Posvátná liturgie*. s. 320–321.

34| Přestupové hnutí se netýkalo pouze přestupů do CČS, ale i přestupů katolíků k jiným církvím. Situaci věrně zachycuje nedávno vyšlá výběrová edice dokumentů z vatikánského archivu: PAVEL HELAN, JAROSLAV ŠEBEK. *Československo a Svatý stolec. II/1. Kongregace pro mimořádné církevní záležitosti (1919–1925)*. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, 2013. 307 s. srov. např. 214.

35| ZDENĚK KUČERA. Nad liturgickou obnovou katolické církve. *Theologická revue*, XXXIX/1968, s. 118–122.

36| PESCH. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*. s. 120.

37| PAVEL KOLÁŘ. Na cestě k teologickému propriu liturgie CČSH. In *Liturgie jako oslava Boha, sjednocení církve, poselství spásy světu*. Praha: CČSH, 2012. s. 18.

le Kučery by měl být Kristus zásadně a prvotně přítomen uprostřed věřící obce, v charismatické lásce a naději, jako subjekt vzájemných vztahů důvěry, pomoci a kladného vyhlížení budoucnosti obce, jež se schází v čase a místě k bohoslužbě, které předsedá a kterou vede ustanovený člen obce – kněz. Víra jako dar milosti a charisma Ducha svatého by měla předcházet svěcení kněze.³⁸ Kučera se ve své studii dotknul skutečného diskuzního ohniska, které po teologické stránce konstituce vyvolala. Krátce po koncilu, v roce 1966, vyšel bez schválení církevního úřadu tzv. *Holandský katechismus*, který byl v krátkosti přeložen do mnoha jazyků. Obecné kněžství laiků je v něm pochopeno jako zdroj, z něhož se odvozují všechny ostatní služby v církvi, i úřad svěcených kněží se zde znázorňuje jako služba společenství církve.³⁹

Zdeněk Kučera, Zdeněk Trtík, Rudolf Horský a další teologové ČČS(H) publikovali v šedesátých a sedmdesátých letech několik dalších studií zabývajících se promyšlením Kristovy přítomnosti ve večeři Páně. Liturgická konstituce tak výrazně ovlivnila prohlubování vlastní teologické reflexe ČČS(H). Kučera si to zjevně při psaní své studie uvědomoval. K nutnosti studia dokumentů katolické církve píše: „Informované studium nás vede k tomu, abychom při pochopení motivů a respektování názorů druhých zůstali vůči nim i vůči sobě kritičtí, uvědoměle si vážili teologické tradice vlastní církve, jež vyrostla z poctivých zápasů, byli pokorní před Boží moudrostí a radovali se z dědictví života věčného v Ježíši Kristu.“⁴⁰ Míni tím, že sledování duchovního života v katolické církvi dává v některých ohledech ČČS(H) zapravdu, upevňuje její identitu a posiluje vědomí smyslu vlastní teologické tradice.⁴¹

38| KUČERA. Nad liturgickou obnovou katolické církve. s. 120–122.

39| Česky vyšlo pod titulem *Zvěstování víry. Holandský katechismus*. Praha: Sif, 2001. 416 s. Krátký komentář pro ČČSH napsal Jindřich MÁNEK. *Holandský katechismus. Theologická revue*, XLII/1971, s. 126–128. Srov. POLC. *Posvátná liturgie*. s. 313–314.

40| KUČERA. Nad liturgickou obnovou katolické církve. s. 122.

41| Liturgickým a eucharistickým souvislostem s pokoncilní teologií byla v ČČS(H) věnována řada studií. Vedle výše zmíněných je možno uvést: Milan MATYÁŠ. Svátost večeře Páně. *Theologická revue*, XL/1969, s. 99–106. Rudolf HORSKÝ. Liturgická obnova. *Theologická revue*, XLIII/1972, s. 20–22. Zdeněk SÁZAVA. Novozákonní obraz církve. *Theologická revue*, XLIV/1973, s. 95–99. Zdeněk TRTÍK. Smysl Farského liturgie. *Theologická revue*, XLIV/1973, s. 157–166. Rudolf MEDEK. K práci na Farského liturgii. *Theologická revue*, XLV/1974, s. 9–14, 51–54, 88–91. Zdeněk TRTÍK. Návrh na dotvoření Farského liturgie. *Theologická revue*, XLV/1974, s. 23–27. Zdeněk TRTÍK. Přítomnost Krista v církvi. *Theologická revue*, XLV/1974, s. 69–76. Zdeněk KUČERA. Boží přítomnost. *Theologická revue*, XLV/1974, s. 167–171. apod. Z novějších textů je možné jmenovat: Martin SKOČDOPOLE. Kristova přítomnost v eucharistii podle husitské teologie ČČSH. In Zdeněk KUČERA. *Náboženská témata včera a dnes. Studie a reflexe k porozumění teologické přítomnosti*. Praha/Hradec Králové: M&V, 2003. 104 s. s. 92–100. Tomáš BUTTA. *Liturgie církve československé husitské – aktuální problematika a pokus o její vyznačení*. In *Liturgie jako oslava Boha, sjednocení církve, poselství spásy světa*. s. 8–17. Petr ŠANDERA. Biblická východiska liturgie ČČSH a soustavy

Třetí jednací období, Boží lid a ekumenismus

Papežův proslov při zahájení třetí jednacího období nenechal nikoho na pochybách, že se měla tato perioda nést zejména v duchu snahy o nalezení jasného výrazu sebezpočtení církve. Pavel VI. se v něm nejméně třikrát vrátil k rozhodnutím Prvního vatikánského koncilu, který odsouhlasil jurisdikční primát papeže a jeho neomylnost, jenž byl ale také předčasně ukončen kvůli vnějším událostem, jež právě v Itálii probíhaly, a tak neobjasnil všechny otázky, kterými se měl koncil zabývat. Současný koncil by měl podle papežových slov navázat na dokument z předchozího sněmu věnovaný primátu a předně promyslet otázky teologie episkopátu.⁴² Ještě před přijetím plánované *Dogmatické konstituce o církvi* naznačil několik bodů, které by měl vzít připravovaný dokument v potaz. Zejména zdůraznil nutnost nalezení rovnováhy mezi episkopátem a primátem. Autorita primátu posiluje autoritu episkopátu, neboť episkopát potřebuje nějaké centrum jednoty ve víře a ve společenství a naopak papež se neobejde bez blízkosti biskupského sboru.⁴³

V závěru třetího jednacího období se konečně podařilo schválit a vyhlásit dlouho očekávanou *Dogmatickou konstituci o církvi Lumen gentium*, čímž bylo dosaženo jednoho z hlavních cílů koncilu. Každý, kdo chce proniknout do logiky výkladu tajemství života církve a jejího poslání ve světě, by se měl s tímto dokumentem seznámit. Liturgická činnost a hlásání Božího slova ve světě jako základní projevy tajemství církve a její činnosti jsou podrobně rozvedeny v *Konstitucích o posvátné liturgii* a o *Božím zjevení*. Souvislost mezi tajemstvím církve a hlavními problémy současného člověka rozvíjí *Konstituce o církvi v dnešním světě*. Postoje církve k nekatolickým křesťanům a jiným náboženstvím podrobně objasňuje *Dekret o ekumenismu a Deklarace o náboženské svobodě a o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím*. Další dokumenty koncilu pojednávají o různých aspektech praktického života církve. Konstituce *Lumen gentium* je tak skutečným centrem, s nímž jsou spojeny ostatní koncilní dokumenty.⁴⁴ Církve je v konstituci představena nejprve jako mystérium, či jako „skutečnost prodchnutá Boží přítomností“. Církve pochopená jako mystérium nás má vést k poznání, že jde svým způsobem

liturgických čtení ČČSH. In *Liturgie jako oslava Boha, sjednocení církve, poselství spásy světu*. s. 51–55. Pavel KOLÁŘ. Křesťní spiritualita jako cesta duchovní obnovy pro ČČSH. In Z. Kučera, J. Vogel, M. Chadima (ed.) *Víra a služba*. Praha: L. Marek, 2012. 133 s. s. 59–66. Martin CHADIMA. *Fenomén eucharistie. Od Starého zákona po současnost*. Praha: Ritas, 2013. 219 s.

42| *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 117–119.

43| K teologii episkopátu jako základní tématice koncilu srov. POSPÍŠIL. Úvod k české edici proslovů. s. 23.

44| Vladimír BOUBLÍK. *Boží lid*. 2.vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. 383 s. s. 48–49. Řada dekretů byla též původně součástí předlohy konstituce. Srov. PESCH. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*. s. 140.

o nepostižitelnou realitu. Samotný výraz církev nedokáže plně vyjádřit, čím církev ve skutečnosti je. Proto konstituce navazuje výkladem dalších biblických výrazů pro mystérium církve (LG 1–7).⁴⁵ V této souvislosti bych rád zmínil jedinečnou interpretaci mystéria církve od Vladimíra Boublíka, který se pokusil objasnit toto mystérium v úzkém spojení s trojičným mystériem. Pro souvislost s Bohem Otcem volí jméno „Boží lid“, se Synem „tělo Kristovo“ a s Duchem svatým „chrám Ducha“.⁴⁶ Církev je tak představena jako dynamická realita podílející se na tajemství Božího působení ve světě.

Pro pochopení povolání ke službě všech členů církve a pro ekumenismus a misijní postoj církve je v konstituci zásadní kapitola věnovaná „Božímu lidu“. Hovoří se zde o souvztažnostech mezi všeobecným a svátostným kněžstvím, o tom, kdo všechno k Božímu lidu náleží, zvláštní pozornost je přitom věnována věřícím katolické církve, nekatolickým křesťanům, nekřesťanům a misijnímu rázu církve (LG 9–17). Následující kapitola se snaží navázat na výše zmíněnou věroučnou konstituci Prvního vatikánského koncilu *Pastor aeternus* výkladem významu episkopátu a jeho poměru k papežskému primátu. Biskupové jsou zde tradičně představeni jako nástupci apoštolů a tudíž jako nositelé nejvyšší autority a plné pravomoci, ovšem jedině tehdy, jsou-li v jednotě s papežem. Papež je tedy představen zejména jako reprezentant jednoty a nerozdělenosti episkopátu. Zvláštní důraz je položen také na jejich službu v učitelském, kněžském a pastýřském úřadě. Další články jsou zasvěceny kněžství a jáhenství (LG 18–29). Následující kapitola rozvíjí aktivity laických povolání v církvi, zdůrazňuje jejich apoštolské poslání a jejich podíl na třech Kristových úřadech (LG 30–38). Další kapitoly se věnují svatosti církve, řeholníkům, souvislostem mezi putující a nebeskou církví apod. (LG 39–51). Poslední kapitola, která byla původně koncipována jako samostatný dokument, je věnována Panně Marii (LG 52–69). Kapitola však bezprostředně navazuje na výklad nebeské církve svatých, mezi nimiž Marie zaujímá mimořádné postavení, díky čemuž text organicky zapadá do celku konstituce a nepůsobí jako uměle připojený dokument. Navíc je ve snaze postihnout význam Marie položen hlavní důraz na titul „Matka církve“.⁴⁷

45| Srov. proslov Pavla VI., v němž papež zdůraznil důležitost variability jmen církve pro její sebepochopení. Vedle toho připomněl též souvislosti s encyklikou Pia XII. *Mystici Corporis. II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 90.

46| BOUBLÍK. *Boží lid.* s. 69.

47| V proslovu na konci třetího jednacího období Pavel VI. vyzval celou církev, aby Marii uctívala a vyzývala pod titulem Matka církve. *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 137. Jde o jedno z nejvýraznějších témat v proslovech papežů. Vedle tohoto titulu hovoří Pavel VI. o Marii ve svém proslovu též jako o naší Sestře, avšak nikoli jako o Spoluvykupitelce nebo o Prostřednici všech milostí. POSPÍŠIL. Úvod k české edici proslovů. s. 23–24. K diskuzi o významu Marie srov. PESCH. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965.* s. 188–191. BOUBLÍK. *Boží*

V proslovu k zahájení třetího jednacího období papež věnoval jeho poslední část křesťanským společenstvím, která nejsou v jednotě s římskokatolickou církví, a vyzval je k dialogu, který by měl začít vzájemným poznáváním duchovních tradic.⁴⁸ Křesťanům, kteří nejsou ve společenství s katolickou církví, je věnována i část *Věřoučné konstituce o církvi*. Konkrétnější obrysy postoje k nekatolickým církvím jsou však vyjádřeny v dalších dvou dokumentech, které byly schváleny a slavnostně vyhlášeny spolu s konstitucí na konci třetího jednacího období. První z nich, *Dekret Orientalium Ecclesiarum*, je věnován uniátům, starobylým východním církvím sjednoceným s římskokatolickou církví. V opatrnosti, s jakou jsou jednotlivé teze dekretu formulovány, se odráží zřejmá touha po obnově jednoty s východními pravoslavnými církvemi. To je navíc podtrženo odvážným prohlášením, že samotná existence uniátů je svým způsobem vážnou překážkou pro obnovení jednoty. Dekret proto uniáty vyzývá, aby se vrátili ke svým původnějším tradicím, které mají s pravoslavnými církvemi společné.⁴⁹ I vyhrazení výjimečného práva zasahování papeže do některých záležitostí uniátů (např. jmenování biskupů), je citlivě omezeno prohlášením o dočasnosti platnosti dekretu do doby, než bude s východními církvemi jednota obnovena. V této souvislosti je třeba připomenout, že předposlední den koncilu, 7. prosince 1965, vyšla společná deklarace Pavla VI. a konstantinopolského patriarchy Athenagora I., v níž byly zrušeny vzájemné exkomunikace mezi Římem a Konstantinopolí. K tomu připojil Pavel VI. své vlastní breve *Ambulate in dilectione*, ve kterém vyslovil lítost nad vzájemnými odsudky a radost nad tím, že se tento významný posun podařilo uskutečnit.⁵⁰ Druhý ze schválených dokumentů, *Dekret o ekumenismu Unitatis redintegratio*, se oproti výše jmenovanému textu vyjadřuje ke všem církvím, které nejsou ve společenství s katolickou církví. Dokument vyzdvihuje zejména společnou biblickou tradici a společný obsah zvěstování. Ekumenické hnutí je v dekretu oceněno jako důležitý prvek budoucí jednoty církve, jehož duše čerpá svoji sílu z modlitby za jednotu křesťanů (UR 8). Dekret se zavazuje a vyzývá i ostatní církve k vzájemnému promíjení křivd a k omlouvám, které by měly být postaveny na společném a objektivním studiu dějin a odlišností různých církví v duchu porozumění a jejich následnou výukou ve vlastních vzdělávacích institucích (UR 7, 9, 10).⁵¹

lid. s. 370–376.

48| *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 123.

49| Např. pomazání křížem může udělovat i kněz apod.

50| *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 196–197.

51| Ekumenismus je další z tématik, které v proslovech papežů vystupují výrazně do popředí. POSPÍŠIL. Úvod k české edici proslovů. s. 24–25. K diskuzi o ekumenismu na koncilu srov. Karel SKALICKÝ. *Ekumenismus na Druhém vatikánském koncilu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. 133 s.

V koncilních a pokoncilních letech se v ČČS(H) s přímou diskuzí komentující eklesiologii dokumentů Druhého vatikánského koncilu setkáváme jen v několika příspěvcích.⁵² Přesto můžeme hovořit o nepřímém vlivu, který se projevoval ve vnitřní diskuzi ČČS(H) o její eklesiologické orientaci. Na jedné straně diskuzního fóra stála teologie vyšlá z modernistického hnutí, která formovala myšlení ČČS(H) od jejího vyhlášení a která ve své době dokázala oslovit významnou část české populace, na straně druhé to byla biblická, ekumenická a liturgická teologie, která se inspirovala nejvýznamnějšími proudy světové poválečné teologie. Počátky diskuze lze odhalit již ve čtyřicátých letech, kdy mladá teologická generace prosazovala nové chápání křesťanské existence na bázi biblického personalismu. Zásadní přelom nastal v polovině padesátých let s přípravou *Základů víry* jako textu, který by měl formovat víru sborů ČČS(H).⁵³ V roce 1971 na VI. sněmu církve pak byly *Základy víry* přijaty jako závazný dokument věroučného charakteru.⁵⁴

Navzdory tomu, že nejdůležitější otázky nauky o církvi byly v ČČS(H) řešeny ještě před koncilem, a proto nelze hovořit o přímém vlivu, nese sebezpočopení církve v *Lumen gentium* s naukou o církvi v *Základech víry ČČSH* několik důležitých společných rysů. Předně je to důraz, který se na učení o církvi klade. Jak na koncilu, tak v *Základech víry* jde o základnu, od níž se odvíjí ostatní teologické otázky. V *Lumen gentium* i v *Základech víry* jde o sebezporozumění církve. Další souvislosti lze spatřovat: V pojetí církve jako „Božího lidu“, který na své pouti dějinami povolna začleňuje do svého společenství každého člověka, aby žil ve společenství s Otcem skutečněném skrze Ježíše Krista v Duchu svatém. Ve výrazu „Boží církev“, do kterého je zahrnuto i jednání Boha s Izraelem. V pojmu „církve Kristova“, který znázorňuje Ježíše Krista jako hlavu církve. Ve výrazu „společenství“, který odkazuje ke kvalitě vztahů biblické *koinonia*, v jejímž středu se zjevuje vzkříšený Pán. Řada eklesiologických otázek se v *Základech víry ČČSH* vůbec neřeší, nebo jsou jen naznačeny nebo jsou v nich zaujímány odlišné postoje. Některé z otázek byly tématem neuzavřených diskuzí, nebo se o nich jednalo až v pozdější době.⁵⁵ Během koncilu a v období těsně po koncilu byly celkem hojně diskutovány otázky

52| Krátký komentář k *Lumen gentium* podal v církevním týdeníku Zdeněk TRTÍK. Československá církev a ekumenismus. *Český zápas*. č. 10, z 6. 3. 1969.

53| *Základy víry ČČSH* vznikaly v letech 1955–1957 na základě věroučného elaborátu Zdeňka Trtíka ve spolupráci s věroučnou komisí ideové rady a duchovenského sboru církve. Diskutovány byly zejména na půdě *Náboženské revue*. Tiskem vyšly jako *Základy víry Československé církve*. Praha: Blahoslav, 1958. 99 s.

54| V této podobě vyšly tiskem dvakrát krátce po sobě: *Základy víry církve československé husitské*. Praha: ÚR ČČSH, 1975. 144 s. *Základy víry církve československé husitské*. In *Usnesení VI. řádného sněmu Církve československé husitské*. Praha: ÚR ČČSH, 1983, s. 11–57.

55| Srov. Jiří VOGEL. *Církev v sekularizované společnosti: studie k husitské eklesiologii*. Brno: L. Marek, 2005. 248 s. s. 141.

ekumenické⁵⁶ a liturgické teologie.⁵⁷ A až do současnosti se naopak diskutují otázky vnitřních struktur církve.⁵⁸

Čtvrté jednací období, uzavření koncilu

V papežově proslovu při zahájení čtvrtého jednacího období, který se nesl v duchu oznamování opatření k uzavření koncilních procesů, nejvíce zaznívají myšlenky z připravované pastorální konstituce o působení církve ve světě.⁵⁹ Nový otevřený přístup ke světu ztělesňovaný v připravovaných dokumentech papež demonstroval řadou zahraničních návštěv. Mezi nimi vyniká zejména jeho návštěva a proslov na Valném shromáždění OSN krátce po zahájení koncilu, ve kterém ocenil úsilí této instituce o dodržování lidských práv a hájení míru ve světě.⁶⁰ 28. října 1965 bylo schváleno a vyhlášeno prvních pět z jedenácti dokumentů posledního jednacího období. Šlo o tři dekrety: *Christus Dominus*, *Perfectae caritatis*, *Optatam totius*, a dvě deklarace: *Gravissimum educationis* a *Nostra aetate*.⁶¹ První ze jmenovaných dekretů rozpracovává pastýřskou službu biskupů, k níž dává podnět třetí kapitola *Lumen gentium*. Vedle interpretace jednoty biskupů a popisu souvislostí s papežským primátem dokument podrobně vyjmenovává základní povinnosti biskupa,

56| Ekumenická teologie ČČSH úzce souvisí s jejím vstupem do SRC a opuštěním IARF. Srov. Jaroslav HRDLIČKA. *Život a dílo prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence*. Brno: L. Marek, 2007. 528 s. s. 422–426.

57| Liturgická teologie ČČSH začala být rozvíjena v souvislosti s rozporem mezi teologií a liturgickým životem církve, který byl spatřován v teologii zakladatelů ČČS, zejména u Karla Farského. Zdeněk TRTÍK tento vnitřní rozpor charakterizuje následujícím způsobem: „S původní Farského liturgií vyznávala církev jediného svatého Pána Ježíše Krista, který do obecenství církve přichází jako živý chléb s nebe a stává se Božím dítkám vezdejším duchovním chlebem, jenž na rozdíl od hmotného chleba nikdy neubývá, ale dává posvěcení všem, kdo ho s hmotným chlebem duchovně přijímají. Tohoto Krista vyvýšeného na trůn věčné slávy a tedy vzkříšeného církev ve svých shromážděních vzývala, vyznávala mu svou víru, že je v pravdě Syn Boží, a věřila, že on sám přichází a zpřítomňuje se k obecenství večeře Páně i se svou spásnou obětí na kříži, v níž obětoval svou krev a své tělo „za nás!“ Podle Trtíka tedy církev ve Farského liturgii od počátku vyznávala a prožívala víru, která byla v rozporu s oficiálním naukovým postojem církve, jenž byl vyjádřen v *Učení* z roku 1931. Ježíš byl v *Učení* považován za pouhý vzor sjednoceného člověka s Bohem, za nositele nesmrtelné duše, za živý zákon mravnosti a náboženství, tj. za neosobní princip a nikoli za živého a osobního Pána, jehož potkávala v liturgii. Zdeněk TRTÍK. Co znamená být Kristovou církví? *Theologická revue*, XLI/1970, s. 180–182. Srov. *Učení náboženství křesťanského*. Praha: ČČS, 1948. 28 s. Přijato I. řádným sněmem církve československé dne 28. až 30. března 1931.

58| S probíhajícím VIII. sněmem ČČSH se v současnosti připravují dva dokumenty: *Stručný komentář k Základům víry ČČSH a některým jejich formulacím* a *Služby v církvi*.

59| Srov. Proslov Pavla VI. u příležitosti zahájení čtvrtého jednacího období koncilu z 14. září 1965. *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 141–152.

60| Pavel VI. se tak stal prvním papežem, který během svého pontifikátu vstoupil na půdu amerického kontinentu. V tomto ohledu již držel jedno prvenství a to, když v lednu 1964 navštívil jako první papež Palestinu. Tamtéž, s. 151, 168, 110. Překlad papežských proslovů z koncilu obsahuje i Poselství Pavla VI. Valnému shromáždění OSN a Proslov Pavla VI. na Valném shromáždění OSN z 4. října 1965. Tamtéž, s. 153–166.

61| Tamtéž, s. 171–175.

rozsah jeho kompetencí a nabízí řešení různých sporných otázek, jako jsou otázky světicích biskupů, diecézních území, spolupráce mezi biskupy, jednání s diecézním duchovenstvem, s řeholníky apod.⁶² Podněty *Věřoučné konstituce o církvi* rozpracovávají i další dva zmíněné dekrety. První se věnuje obnově řeholního života, druhý stanovuje jasná východiska a směrnice pro výchovu kněží.⁶³ *Deklarace o křesťanské výchově Gravissimum educationis* je zpracována ve formě výzvy k budování katolického školství. Ze zvláštních důrazů můžeme výběrově zmínit výzvu státní moci umožnit rodičům svobodný výběr školy, do níž umístí své děti, nebo výzvu k pěstování věd v katolickém vysokém školství.⁶⁴ Poslední ze jmenovaných dokumentů *Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím Nostra aetate* vyzývá k zaujetí dialogických postojů k ostatním náboženstvím, mezi nimiž je zvláštní místo přičítáno judaismu a islámu.⁶⁵

18. listopadu 1965 byly schváleny a slavnostně vyhlášeny další dva dokumenty. Mimořádnou pozornost si zaslouží zejména *Věřoučná konstituce o Božím zjevení Dei Verbum*. Konstituce svými odkazy na nauku o Božím zjevení a jeho předávání z Tridentského a Prvního vatikánského koncilu může působit dojmem, že nenabízí nic nového (DV 1), a lze v ní i nalézt řadu tradičních katolických důrazů, jako jsou poukaz na prameny zjevení (DV 9), na roli apoštolské posloupnosti při předávání zjevení (DV 7) nebo na možnost poznání Boha přirozeným světlem lidského rozumu (DV 6).⁶⁶ Vedle toho je zde ovšem i řada velice aktuálních teologických pohledů. Již v druhém článku je například zjevení definováno jako sebezjevení Boha. Tento personální důraz na živého a osobního Boha ukazuje, že Boží zjevení není primárně podnětem k intelektuálnímu výkonu, při kterém je člověk vyzván k akceptování nějaké nauky, nýbrž vyslovením Božího otcovského zájmu o člověka (DV 2). Zvláštní pozornost je věnována kritickým přístupům k Písmu. Podle konstituce sice v Písmu svatém promluvil skrze svatopisce Bůh, ale je nutné pečlivě zkoumat, co chtěl jejich slovy zjevit. Například je nezbytné přihlížet k literárním druhům,

62] Srov. *Dekret o pastýřské službě biskupů v církvi Christus Dominus*. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. s. 267–297.

63] Srov. *Dekret o přizpůsobené formě řeholního života Perfectae caritatis*. Tamtéž, s. 361–378. Velké důrazy se kladou na studium filozofie, a to jak na klasický tomismus, tak i na moderní filozofické proudy. Přední místo v přípravě na budoucí dráhu duchovních by měla zaujmout i výuka latiny a biblických jazyků. Mimořádný důraz se též klade na schopnost naučit studenty samostatně myslet. Doporučují se semináře, menší skupiny, neomezovat výuku na pouhé přednášení látky. Srov. *Dekret o výchově ke kněžství Optatam totius*. Tamtéž, s. 339–359.

64] Srov. *Deklarace o křesťanské výchově Gravissimum educationis*. Tamtéž, s. 528–543.

65] Srov. *Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím Nostra aetate*. Tamtéž, s. 545–555.

66] Heinrich DENZINGER. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 38. vyd. Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder, 1999. 1766 s. Srov. *Dekret o kanonických Písmech tridentského koncilu* (DENZ 1501), *Věřoučná konstituce o katolické víře Dei Filius* (DENZ 3004–3006).

brát v potaz historické, prorocké, básnické a slovní projevy, snažit se porozumět povaze starobylého způsobu myšlení, řeči i vyprávění (DV 12). Novum konstituce zaznává i v jejich pobídkách k autenticky přesným překladům Písma z původních jazyků a k možnosti ekumenických překladů (DV 22).⁶⁷ Druhý z dokumentů, *Dekret o laickém apoštolátu Apostolicam actuositatem*, je dalším textem, který rozvíjí jednu z kapitol *Věřoučné konstituce o církvi*. Konkrétně její čtvrtou kapitolu, která vyzdvihuje význam laiků v církvi, obecné kněžství všech věřících a jejich účast na Kristových úřadech. Účelem dekretu byla jasná podpora laické činnosti v církvi, představení různých forem její realizace a zdůraznění nezbytnosti laického apoštolátu.⁶⁸ Pavel VI. ve svém proslovu hovořil o obou dokumentech jen velmi zběžně, jeho pozornost byla již plně zaměřena k ukončení koncilu, k jeho hodnocení a ke způsobu realizace podnětů a závěrů všech koncilních dokumentů. Oznámil zahájení procesu zřizování realizačních komisí,⁶⁹ s odvoláním na pátý článek dekretu *Christus Dominus* svolal biskupský synod na rok 1967, ozřejmil způsob další činnosti koncilních sekretariátů,⁷⁰ zároveň však i varoval před zřizováním zbytečných byrokratických institucí a zatěžováním církve. Svou řeč zakončil vyhlášením beatifikačního procesu svých předchůdců, Pia XII. a Jana XXIII.⁷¹

7. prosince 1965 byly schváleny a vyhlášeny poslední čtyři z šestnácti dokumentů Druhého vatikánského koncilu: deklarace *Dignitatis humanae*, dekrety *Ad gentes* a *Presbyterorum ordinis* a obsáhlá konstituce *Gaudium et spes*. *Deklarace o náboženské svobodě Dignitatis humanae* bývá někdy představována jako nejdiskutovanější dokument koncilu. Témata probíraná v deklaraci měla být původně součástí širšího schématu o ekumenismu, jejich vyjádření však byla příliš poplat-

67] Srov. *Věřoučná konstituce o Božím zjevení Dei Verbum*. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. s. 101–123.

68] Srov. *Dekret o apoštolátu laiků Apostolicam actuositatem*. Tamtéž, s. 379–413. V dekretu vystupuje do popředí různorodost forem laického apoštolátu. Nejvýznamnější forma je spatřována ve zvěstování Krista v celku lidského života, v pomoci a v neubližování druhým (AA 16). Apoštolát je věcí každého křesťana, i děti mají být Kristovými svědky mezi svými vrstevníky (AA 12). Apoštolát lze uskutečňovat adoptí opuštěných dětí, pomoci lidem v hmotné a mravní nouzi, výukou náboženství, péčí o seniory apod. (AA 11). Zvláštní pozornost je věnována sdruženým formám laického apoštolátu. Je oceňována jejich dynamičnost a samostatnost. Církevní hierarchie je vyzývána, aby do nich zasahovala jen v nezbytných případech (AA 18, 24). Dekret klade velký důraz také na vzdělávání laiků ve svědectví evangelia, na rozvíjení duchovních obnov, spirituálních cvičení, vzdělávacích seminářů pro laiky apod. (AA 31, 32).

69] V této době již byla zřízena liturgická komise, komise pro revizi *Kodexu kanonického práva* a komise pro praktickou aplikaci dekretu o sdělovacích prostředcích.

70] Praktickému naplňování závěrů koncilu měly napomoci též tři sekretariáty činné v jeho průběhu: sekretariát pro jednotu křesťanů, pro vztahy k nekřesťanským náboženstvím, pro studium a péči o sekularizovanou společnost.

71] *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 178–184.

ná exkluzivně katolického pohledu na svět, který náležel spíše 19. století.⁷² Patrně s ohledem na zkušenost s totalitními režimy ve 20. století většina koncilních otců předlohu odmítla. Na koncilu zazněly i jasné hlasy vyzývající církve k pokání kvůli nedodržování principu svobody svědomí. V této souvislosti je nutné zmínit proslov českého kardinála Berana z 20. září 1965, který poukázal na trvalou újmu katolické církve v českých zemích, kterou způsobilo to, co bylo „vykonáno proti svobodě svědomí, jako bylo v 15. století upálení Jana Husa nebo v 17. století vnější donucení velké části českého národa, aby zase přijal katolickou víru“.⁷³ Podle deklarace je každý člověk obdařen svobodnou vůlí a rozumem a to jej zavazuje k hledání pravdy. Rozsah poznání pravdy zároveň na člověka klade nárok, aby se svého poznání pravdy přidržel a řídil se jejími požadavky. Proto nelze nikoho, zejména v oblasti náboženství, nutit, aby jednal proti svému svědomí (DH 2). Příkazy Božího zákona člověk vnímá a poznává prostřednictvím svého svědomí. Svědomí je zásadním principem, kterým se má člověk řídit, aby dospěl ke svému cíli, k Bohu (DH 3). Svoboda svědomí je obecným principem náboženské svobody, proto nelze žádnému náboženskému společenství bránit prokazovat své představy o realitě (DH 4).⁷⁴ Ke svobodě svědomí náleží i právo rodičů zvolit způsob náboženské výchovy svých dětí (DH 5). Hranicí náboženské svobody jsou samozřejmě rovná práva ostatních lidí, povinnosti k jiným lidem a péče o společné blaho (DH 7). Pro teologii CČSH, ve které se stal pojem svobody svědomí jedním ze základních prvků její identity, by mohly dát podnět k další reflexi zejména ty články, ve kterých se hovoří o základu nauky o svobodě ve zjevení (DH 9) a o nutnosti výchovy člověka ke svobodě (DH 8). Právě tyto dvě myšlenky byly v CČS živě diskutovány již v první polovině čtyřicátých let.⁷⁵

Také poslední dva dekrety koncilu rozvíjejí vybrané kapitoly *Věřoučné konstituce o církvi*. První z nich, *Dekret o misijní činnosti církve Ad gentes*, charakterizuje putující církve jako společenství odvozené od poslání Syna a Ducha svatého, které se konstituuje zvěstováním evangelia těm, kteří jej neslyšeli. Smysl církve se vedle

72| Karl Rahner v předmluvě k dokumentu odkazuje k původní předloze, podle které mělo platit pravidlo: „Je-li většina lidí v nějakém státě katolická, pak musí být i stát katolický. Příslušníci jiných vyznání mohou vyznávat svou víru veřejně. Podle okolností a pro veřejné dobro má a musí stát jejich vyznání tolerovat. Je-li většina lidí v nějakém státě nekatolická, pak by se měl stát řídit přirozeným právem.“ Srov. *Deklarace o náboženské svobodě Dignitatis humanae*. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. s. 557–574.

73| Projev kardinála Berana byl zařazen do českého vydání sbírky papežských proslovů: *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 220–221. Srov. též Josef kardinál BERAN. Svoboda svědomí. *Via. Časopis pro teologii*. roč. I, 6, 1968, s. 101–102.

74| Někteří z těchto motivů dále rozvíjí *Pastorální konstituce o církvi*. Srov. např. GS 28.

75| Srov. Jiří VOGEL. Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze. In *Víra a služba*. s. 18–32. Zdeněk Trtík ve svém výkladu *Základů víry* spatřuje ve svobodě svědomí dokonce jednu z podob Ducha Kristova. Srov. Zdeněk TRTÍK. *Slovo víry*. Praha: Blahoslav, 1963. 100 s. s. 11–12.

společenství s Otcem odvozuje i od poslání Syna a Ducha svatého (AG 2).⁷⁶ Obraz trojjediného bytí Boha se v církvi odráží v nedělitelnosti obnoveného společenství Boha a člověka a poslání církve. Dekret, jak naznačují jeho titulní slova, se obrací k národům a snaží se ozdravit misijní činnost církve. Vyzdvihování nutnosti misie a exkluzivity evangelijní zvěsti je vyvažováno citlivým přístupem k místním kulturám (AG 9),⁷⁷ důrazem na studium misiologie (AG 26), zdůrazňováním nutnosti katechumenátu (AG 14), který má nové věřící postupně začleňovat do tajemství evangelia a života církve apod. Poslední z dekretů koncilu, *Dekret o službě a životě kněží Presbyterorum ordinis*, rozvíjí různé aspekty svátostného kněžství. Pro teologii ČČSH jistě mohou být inspirující zejména úvodní pasáže rozvíjející souvislosti mezi všeobecným (svatým, královským) kněžstvím a svátostným kněžstvím. Sděžitelný důraz zde zjevně leží na královském kněžstvu, které skrze Ježíše Krista přináší duchovní oběti Bohu (1 Pt), teprve z něj si Bůh vyvoluje služebníky, kteří mají moc odpouštět hříchy (PO 2). Vedle toho se dekret věnuje i řadě praktických aspektů, jako je celibát, spravedlivá mzda, působení v misiích, přecházení do jiných diecézí apod.⁷⁸

Posledním a zároveň nejobsáhlejším ze schválených a vyhlášených dokumentů koncilu se stala *Pastorální konstituce o církvi Gaudium et spes*. Původní schéma základního dokumentu o církvi tvořilo jeden celek, který byl později rozdělen na dvě samostatné konstituce. První měla charakterizovat sebereflexi církve, druhá tematizovat vztah církve k situaci ve světě.⁷⁹ Ovšem již 11. září 1962, měsíc před zahájením koncilu, prohlásil Jan XXIII. v rozhlasovém poselství o koncilu *Ecclesia Christi, lumen gentium*, že by se koncil měl zabývat církví ze dvou perspektiv, jednak s ohledem na to, jak církev rozumí sama sobě (*ad intra*), jednak jejími vztahy s okolním světem (*ad extra*). Prostor, který papež ve svém proslavu věnoval vztahům se světem, i vnější důvody, které jej vedly k myšlence svolat koncil a které lze charakterizovat obrazem světa zmítajícího se v konfliktech ohrožujících budoucnost lidstva, dávají tušit, že právě pastorální konstituce odráží ten „nejvlastnější a nejhlubší záměr, který Jan XXIII. koncilem sledoval.“⁸⁰ Za určitý předstupeň ke

76| Srov. *Dekret o misijní činnosti církve Ad gentes*. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. s. 459–507.

77| Vztah církve ke kultuře podrobně vykládá *Pastorální konstituce o církvi* od čl. 53.

78| Srov. *Dekret o službě a životě kněží Presbyterorum ordinis*. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. s. 299–337. K rozdílu mezi svátostným a obecným kněžstvím v ČČSH srov. Jiří VOGEL. Novozákonní kněžství, pověření ke kněžské službě a otázka apoštolské poslušnosti. In *Akademie u sv. Mikuláše: Sborník 2007/2008*. Praha: Akademie u sv. Mikuláše, 2008. s. 67–85.

79| Srov. předmluvu ke konstituci od Karla Rahnera. *Pastorální konstituce o církvi Gaudium et spes*. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. s. 173–265.

80| SKALICKÝ. *Radost a naděje*. s. 49–53.

konstituci lze považovat také *Poselství koncilních otců* z počátku koncilu.⁸¹ Konstituce tedy svým způsobem zpřítomňuje pastorálního ducha koncilu, pro nějž byl od počátku charakteristický vysoký zájem o svět. Hodlá zahájit dialog s těmi, kteří k církvi nepatří, ale má také odvahu dávat konkrétní pokyny člověku navzdory složitosti dnešního světa. Konstituce chce hovořit nejen k sobě a k nekatolickým křesťanům, ale ke všem a chce vyložit, jak chápe svou přítomnost a působení ve světě (GS 2). S teologií ČČSH se nacházejí paralely v kapitolách oceňujících význam kultury. Kulturu konstituce charakterizuje jako způsob, jak dospět k plnému lidství, kultura je vším, čím člověk zušlechťuje své mnohostranné duševní vlohy (GS 53). V dnešní společnosti, kde se jen těžko může uchovávat kulturní všestrannost (rozdobenost zájmů a oborů), může být podle konstituce právě náboženství spojujícím článkem (GS 61). Člověk stvořený k Božímu obrazu jako muž a žena je v křesťanské tradici od počátku znázorňován jako společenská a kulturní bytost (GS 12). Konstituce se zabývá řadou témat, které lze v tomto krátkém souhrnu sotva zmínit, jako jsou: rovnost všech lidí vyplývající ze stvořenosti k Božímu obrazu (GS 29), různé formy ateismu (GS 19), nemožnost vynášet soud o vnitřní vině kohokoli (GS 28), manželství a rodina, hospodářsko–společenský a politický život, solidarita mezi národy, válka i mír (GS 46), apod.

V prosloveh Pavla VI. před uzavřením koncilu prosvítají vedle slov uznání i stíny pochybností. Papež ocenil intenzivní nasazení komisí koncilu i vcelku pokojný průběh jejich jednání. Poukázal na rozměr koncilu, který převýšil, co do počtu účastníků, rozmanitosti probíraných témat a reformních návrhů, všechny předchozí celocírkevní sněmy.⁸² Připomenul i duchovní rozměr koncilu spočívající v oslavě Boha, v touze lépe jej poznat a milovat a v prohloubení umění předávat o něm zprávu těm, kteří jej ještě nepoznali.⁸³ Papež se ale také ptá, zdali se církve na koncilu svým mimořádným zájmem o člověka nevydala na „scestí antropocentrické kultury moderního světa“. Tím se dotýká jednoho z významných názorových napětí koncilu. Zdůrazňováním pastorálního pojetí koncilu se do centra diskuzí dostaly zejména lidské a časné hodnoty. Církve by proto podle Pavla VI. měla tento koncilní humanismus zaměřený k užítku každého člověka stavět tak, aby v tváři každého člověka viděla Krista. Jenom tehdy může mít tento humanismus šanci, aby se stal křesťanstvím. Tím papež míní teocentrické křesťanství, které může směle

81| Poselství u příležitosti zahájení koncilu zasláné koncilními otcí všem lidem se souhlasem nejvyššího pontifika z 20. října 1962. *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 67–70. Srov. s předmlouvou ke konstituci od Karla Rahnera v *Dokumentech II. vatikánského koncilu.* s. 175.

82| Proslov Pavla VI. z 18. listopadu 1965. *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 177–184.

83| Proslov Pavla VI. ze 7. prosince 1965. Koncil byl slavnostně uzavřen 8. prosince 1965. Tamtéž, s. 185–203.

prohlašovat: „Když chceme poznat Boha, musíme poznat člověka.“⁸⁴ Zajímavou úvahu v této souvislosti přináší C. V. Pospíšil, který se snaží toto názorové pnutí domyslet v duchu požadavku: „vnímat všechny pravdy víry ve světle trojičního tajemství.“ Vnímáme-li Boží obraz v člověku dialogicky jako obraz věčného vztahu Otce a Syna v síle Ducha svatého, pak se nám dialogický antropocentrismus ze strany nebeského Otce nemůže vylučovat s dialogickým teocentrismem ze strany člověka, „neboť jde o dvě tváře téže lásky“.⁸⁵ Pospíšilovo pojetí v tomto smyslu úzce koreluje s trojičním dialogickým personalismem teologie ČČSH reprezentovaným zejména pracemi Zdeňka Kučery o trojiční teologii, který etické a antropologické otázky prostého života řeší ve světle biblické trojiční „sebeinterpretace“ Boha.⁸⁶

Teologická reflexe koncilních dokumentů, inspirace pro nekatolické církve?

Padesát let od Druhého vatikánského koncilu je pro nás nejen dostatečnou výzvou, abychom se zpětně ohlédli, protože si připomínáme výročí mimořádné události, nýbrž i dostatečným časovým odstupem, který nám umožňuje hodnotit reálné změny, které koncil hodlal uskutečnit. Adolf Harnack se kdysi ve své slavné knize *Podstata křesťanství* snažil poukázat, že vitalitu křesťanství lze nejlépe hodnotit skrze dějiny, neboť nadčasové se stává transparentním ve svých dějinných proměnách.⁸⁷ Tento princip je blízký i ČČSH, která ve svém pojmovém určení hovoří o naplňování současnosti Duchem Kristovým, jak se dochoval v Písmu a ve světových i českých křesťanských tradicích. Je nutné připomenout i východní křesťanskou tradici, podle které nabývá ekumenický koncil plné platnosti nikoli slavnostním vyhlášením koncilních usnesení, na kterých se shodlo shromáždění otců církve, nýbrž až tehdy, když se vžije a celek církve přijme jeho rozhodnutí. Tento princip není jen pravidlem, nýbrž i hlubokým poznáním, podle něhož je víra zvláštní dimenzí našeho života realizující se ve svobodném osobním vztahu k Bohu. Realizace usnesení jakéhokoli církevního sněmu, který vynáší závěry týkající se víry, vyžaduje čas a aktivní vůli církve změny realizovat.

V této souvislosti bych mohl připomenout slova Zdeňka Trtíka, který si na začátku sedmdesátých let stěžoval na netečnost biskupů vůči textu *Základů víry*, kte-

84| Srov. tamtéž, s. 188, 191–193.

85| POSPÍŠIL. Úvod k české edici proslavů. s. 18–19.

86| Srov. Zdeněk KUČERA. *Zarůst do kmene. Teologické a etické úvahy naší doby pro duchovní a sociální pracovníky*. Chomutov: L. Marek, 2013. 99 s. s. 76.

87| Srov. Jiří VOGEL. *Evangelium a dějiny: Odkrývání nadčasovosti evangelia v dějinách u Adolfa von Harnacka*. In J. Blažek, K. Veverková, D. Biernot (Ed.). *Šalom. Pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*. Chomutov: L. Marek, 2012. 452 s.

ré byly schváleny jako katechismus ČČS již v roce 1958, a na neochotu či neschopnost formovat víru sborů podle jejich výpovědí navzdory tomu, že k nim napsal řadu dílčích pojednání i ucelenějších komentářů.⁸⁸ Ani Druhý vatikánský koncil nevbuzoval vždy jen nadšení, nýbrž i kritické ohlasy. Jeho snaha vlít novou nadějí do těla katolické církve bývala někdy chápána jako jednostranné zaměření na člověka nebo jako naivita či přehnaný optimismus. Objevily se i hlasy, které hovořily o sebestrukci katolické církve.⁸⁹ Vedle vnitrocírkevních nesouhlasů se ozývaly i kritické hlasy ze světa. Přesto lze po padesáti letech od koncilu říct, že šlo o skutečný *kairos* katolické církve. Slavení liturgie a dalších obřadů v národních jazycích, aktivní účast všech věřících při bohoslužbě, vědomí společenství věřících, aktivita laiků ve všednodenním životě církve, vědomí ekumenického společenství a mimořádné blízkosti s východními církvemi, spolupráce odborníků z různých církví, například při překladech Bible apod., jsou natolik samozřejmé projevy života katolické církve, že si věřící často ani neuvědomí, že jde o plody tohoto významného koncilu. Jsou zde i některé méně „viditelné“ důsledky koncilu. Jde například o obnovené vědomí zásadního významu koncilu, a tím i biskupského sboru, biskupského úřadu a dalších služebností v katolické církvi, papežského úřadu jako symbolu jednoty církve, uplatňování principu svobody svědomí, zmírnění napětí mezi světem víry a vědy, oceňování některých aspektů sekularizované společnosti. V tomto rozkošatělém výčtu bychom mohli pokračovat jistě dál.

Variabilita koncilem řešených témat navíc může být zajímavým zdrojem inspirace i pro nekatolické církve. V ČČSH se v současnosti připravuje dokument *Služby v církvi*, který se ovšem soustředí jen na „placené“ pracovníky církve. Nemíním svá slova jako kritiku, církve se s nárůstem nových služebností od devadesátých let minulého století jistě potřebuje v nastalé situaci zorientovat. Myslím si, že by ale měla vzít vážněji službu všech členů církve, tj. i laiků. Je-li příliš tematizována duchovenská služba a o službě laiků se nemluví, může se zdát, jako by jich ani nebylo třeba. V této souvislosti by pro ČČSH mohl být zajímavým podnětem například dekret *Apostolicam actuositatem* věnovaný pluralitě forem laického apoštolátu. Všichni jsou povoláni k vydávání svědectví o Kristu, nikoli jen několik profesionálů, jejichž hlavní náplň práce tvoří starost o potřeby věřících.⁹⁰ Nejde ale jen o inspiraci, studium koncilu v kontextu své vlastní tradice nás vede k hlubší sebereflexi.

88| TRTÍK. Co znamená být Kristovou církví? s. 183–184.

89| Srov. případ Msgr. Lefébvre. POLC. *Posvátná liturgie*. s. 316–320.

90| V posledku nejde o nic nového. Vědomí nutnosti řešit podíl laiků na zvěstování evangelia a hovořit o formách obecného kněžství je v církvi přítomno již dlouhou dobu. Srov. Zdeněk KUČERA. Čestně v církvi československé. *Theologická revue*, XLI/1970, s. 41. Určitý vliv dekretu stál možná i v pozadí výzvy Kolektivu laiků z Rudolfova. Křesťanský laik v církvi a ve světě. *Theologická revue*, XXXIX/1969, s. 79–87, ve které je vysloveno rozhořčení nad nerozvíjením problematiky tzv. laického apoštolátu.

Vidíme, že k mnohým otázkám nacházíme podobné odpovědi a na mnohé výzvy podobně reagujeme. To nás utvrzuje v tom, že kráčíme správným směrem s nadějí na společné setkání celého Božího lidu se Synem v Duchu svatém.

Na závěr bych rád zmínil jednu úvahu o ekumenismu od Zdeňka Kučery, který s odkazem na Oscara Cullmanna připomíná, že hodnota ekumenismu neleží „v rovině ideové nebo instituční spolupráce nebo charitativní akce. Ekumenická jednota se má stát v dějinné epoše církve Kristovy výrazem původní harmonie evangelia, jež vládne mezi koncentrací a universalismem biblického poselství.“⁹¹ Bylo by naivní tvrdit, že již samotným studiem koncilu vstupujeme na cestu k ekumenické jednotě. Ovšem přinejmenším v konvergujících myšlenkách lze spatřovat, že se tato jednota dít může, a to jako Boží milost. Sám Pavel VI. se při vědomí nepřekonatelných překážek mezi církvemi odvážil vyslovit optimistické křesťanské přesvědčení, které ví, že navzdory všem jasným projevům okolního světa, které vedou k logické a tím i často ponuré předpovědi týkající se naší budoucnosti, platí, že ji má ve svých rukách náš Pán. Nám se mohou zdát určité věci nemožné, u Boha je však možné všechno (Lk 18,17).⁹²

Tento článek vychází v rámci Programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1, řešeného na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

91| KUČERA. *Náboženská témata včera a dnes*. s. 36.

92| *Srov. II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.* s. 96.

SEKULARIZACE, SPIRITUÁLNÍ PÉČE A VÝZKUM HODNOTOVÝCH ORIENTACÍ

PAVEL KOLÁŘ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Secularization, Spiritual Care, and Value Survey

Abstract: The study deals with selected issues associated with the concept of spiritual care. In the first part, multidimensional, intercultural, and triangular models of spiritual care/spiritual needs are introduced. These models represent an important approach to spiritual care in the field of current theoretical reflections, particularly within the context of health care. Inclusive understanding of human spirituality (which includes religious issues but is not identified with them), dynamic and purpose-oriented concept of spiritual needs, respect for the cognitive aspects of spirituality and for its socio-cultural mediation, search for universally shared needs and their expressions, defence of a uniqueness of human personal life experiences: these are the main topics stressed in the first part of this study. The second part focuses on the mezzo/macro level of human spirituality. Three approaches to the quantitative sociological survey of values are presented (Inglehart, Schwartz, Prudký). These approaches offer a significant and inspiring reflection on the determinants of human spirituality. Finally, the study mentions the need for methodological fructification of the concept of historic mentalities and Weber's concept of social conduct within the present theoretical reflections on human spirituality.

Keywords: Modernization, secularization, religious pluralism, hospital care, spiritual care, multidimensional and intercultural model of spiritual needs, value surveys, Ronald F. Inglehart, Shalom H. Schwartz, Libor Prudký.

THEOLOGICKÁ REVUE / *THEOLOGICAL REVIEW*, 2014, Vol. 85, No. 2: 195 - 225.

Institute organizované zdravotní péče ve vyspělých zemích Evropy a Severní Ameriky se v průběhu posledních dekád 20. století staly významnými svědky rozvoje svébytné služby, která byla doposud asociována a institučně svázána s církvemi a náboženskými společnostmi. Jejimi reprezentanty ve zdravotnictví byli zejména kaplani, jejichž služba byla primárně službou náboženskou, zaměřenou na uspokojování základních duchovních (náboženských) potřeb zdravotnického personálu a pacientů, jak jim rozuměly, popř. jak je definovaly dominantní či jednotlivé křesťanské denominace. V tomto smyslu šlo především o specifickou formu pastorační péče (*pastoral care*), organizované církvemi. V důsledku pro-

cesu, který sociologie náboženství definuje jako proces sekularizace společnosti, byl kriticky přehodnocen i dosavadní koncept pastorační péče organizované církvemi ve veřejných zdravotnických zařízeních. Alternativou specificky křesťanské pastorační péče se stala péče spirituální (*spiritual care*), jež dle jejích proponentů reflektuje proměnu religiozity i kulturní změny v západních společnostech.¹ Předmětem našeho zájmu je představení některých základních parametrů spirituální péče, s důrazem na formativní a mediační roli kulturních vzorců, symbolů a přesvědčení (*worldview*) v jejím kontextu. Nejprve stručně zmíníme ty rysy procesu sekularizace, které považujeme za rozhodující pro současnou koncepci spirituální péče. Její základní východisko tvoří rozpoznání specifických spirituálních potřeb. Proto představíme tři komplementární modely těchto potřeb: mnohodimenzionální, interkulturní a triangulární, zaměřené na smysluplnost života. Interkulturní přístup k spirituální péči, který klade důraz na mediační roli kultury v lidském hledání transcendence, rozvineme pomocí dvou blízkých forem vhledu a sdílení: *empatie* a *interpatie*. V obou případech jde o způsob, jímž můžeme sdílet kognitivní perspektivu i utváření smyslu jednání druhého člověka. Nakonec představíme tři současné empirické výzkumy hodnot a hodnotových orientací, neboť se domníváme, že jejich teoretická východiska i reflexe jejich výsledků mohou tvořit širší kontext vždy jedinečného charakteru setkání v rámci poskytování spirituální péče.

1. Sekularizace

Téma sekularizace, kterou sociologie analyzuje a vykládá v souvislosti s procesem modernizace, dominovalo veřejné debatě o postavení náboženství v současném světě po celé 20. století.² Havelka je diferencuje do čtyř základních významových oblastí.³ *Odcírkevňování* se stalo důsledkem procesů omezování vlivu zejména církevních organizací a náboženských institucí v náboženských i nenáboženských (školství, kultura) oblastech. Jedním z jeho projevů se stal výrazný pokles počtu nejprve členů církví a později i obyvatelstva na aktivitách organizovaných etablovanými církvemi. S omezováním mocenského vlivu souviselo též omezování moci

1| Srov. SMEETS, Wim. *Spiritual Care in a Hospital Setting. An Empirical-theological Exploration*. Transl. by M. Manley. Leiden, Boston: Brill, 2006. ISBN 978-90-04-15189-5. BRADSHAW, Ann. The Spiritual Dimension of Hospice: The Secularization of an Ideal. *Social Sciences & Medicine*, 1996, vol. 46, no. 3, s. 409-419.

2| Srov. DAVIEVOVÁ, Grace. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Přeložil Tomáš Suchomel. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. ISBN 978-80-7325-192-5. K ustavení sekularizačního paradigmatu v sociologii viz VIDO, Roman. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011. ISBN 978-80-7325-266-3.

3| HAVELKA, Miloš. Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. Století. In HAVELKA, Miloš. *Ideje – dějiny – společnost. Studie k historické sociologii vědění*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 217-240. ISBN 978-80-7325-220-5.

ekonomické skrze odjímání církevního majetku (*sekularizaci* majetku) světskou autoritou. Nejvíce pozornosti se dostalo projevům intelektuálního rozchodu s náboženskostí, který Havelka chápe jako „přenesení původně náboženských (o existenci zásvětna opřených) řešení smyslu života a světa do jejich výlučně světsky („vezdejší“), založených řešení. Což zároveň znamená: otázky nejsou zcela popřeny, jen jsou nalézána jiná řešení.“⁴ Poslední skupinu fenoménů shrnuje pod weberovské označení *odkouzlení světa*, tj. *odnáboženštění* veřejného i soukromého života. Odkouzlení se stalo vedlejším důsledkem obecnějších procesů racionalizace světa skrze moderní vědu a techniku. Bylo založeno již v osvícenské racionální reflexi, jejímž důsledkem se stává „ono všeobecné rozdvojení člověka a světa, subjektivity a objektivitu, rozumu a lidské niternosti, veřejného a soukromého ... které se stává kulturotvorným principem moderní civilizace a v tomto smyslu také novou dimenzí sekularizační problematiky.“⁵ Oproti objektivisticky určené předmětné skutečnosti, jejíž základní struktury jsou racionálně uchopitelné, se ustavuje sféra lidské subjektivity a niternosti, do které jsou postupně vykazovány projevy a skutečnosti lidského života, které „zkušennostně vázaný rozum moderní vědy postupně vytěsnil ze svého objektivisticky věcného pojetí reality a přenechal individuálnímu prožívání: sekundární kvality a hodnoty, víru a moudrost, dobro a krásu, touhy a sny, paměť a naději a vlastně i Boha a (původně obecně závaznou) humanitu.“⁶ Pro pochopení podoby, postavení a významu náboženství v současné společnosti je pak rozhodující fenomén pluralizace náboženskosti (religiozity).⁷

Lužný na pozadí konceptu reflexivní modernity zdůrazňuje s ohledem na proměny religiozity v současné společnosti proces *individualizace* a *detradicionalizace* náboženského života. Permanentní zpochybňování a prověřování všech tradicí a autoritou předkládaných konceptů světa a forem sociálního života vede na jedné straně k rezervovanému či odmítavému postoji k naukám a aktivitám (rituálům) prezentovaným tradičními náboženskými organizacemi a institucemi, na straně druhé k potřebě lidí „reflexivně si vytvářet osobní biografii.“⁸ Důsledkem této reflexivity je vzrůstající diferenciací životních stylů, autonomie individuálního

4 | HAVELKA, Ke dvěma intencím procesu sekularizace, s. 229.

5 | Tamtéž, s. 223.

6 | Tamtéž, s. 224.

7 | K tomu více HAVELKA, Miloš. Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti“. *Sociologický časopis*, 2013, vol. 49, no. 2, s. 221-240. HAVELKA, Miloš. Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v Evropě v 19. a 20. Století. In HAVELKA, Miloš a kol. *Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. Století*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 9-42. ISBN 978-80-7465-053-6.

8 | LUŽNÝ, Dušan. Stará a nová témata sociologie náboženství. In LUŽNÝ, Dušan (ed.). *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 2005, s. 9-32, zde s. 22n. ISBN 80-210-3043-7.

rozhodování i utváření (mnohočetné) osobní identity, ale též nárůst nejistoty a pocitů osamělosti a odcizení.⁹

2. Spirituální péče

Koncept spirituální péče, jak mu rozumíme, se objevuje jako dílčí odpověď na proměnu religiozity v současných západních společnostech, jež je mimo jiné důsledkem modernizačních a sekularizačních procesů. Odpoutání se od tradičních forem organizovaného náboženství, promítnutí otázek a témat původně artikulovaných ve „vertikálním“ kontextu náboženství do roviny „horizontální“ světskosti, reflexivní autonomie v tom, co náleží k lidské subjektivitě a niternosti, vzrůstající diferenciaci, individualizaci a pluralizaci náboženskosti, to vše tvoří pozadí současných pojetí spirituální péče i jejího institučního etablování v rámci poskytování zejména zdravotních služeb. Nyní představíme tři podoby abstraktní reflexe lidské spirituality, které spojuje dynamické pojetí duchovních potřeb s důrazem na jejich směrový charakter (zaměřenost, cílenost) a s respektem k významu kultury, tradice a sdílených hodnot v reflexi osobní spirituality i v její realizaci (manifestaci).

2.1. mnohodimenzionální modely spirituálních potřeb

V rámci veřejného systému zdravotnictví byly v anglosaském prostředí postupně i na spirituální péči přeneseny základní manažerské standardy zdravotnické péče. Péče měla být nadále organizována v pěti základních krocích. Prvním z nich bylo zhodnocení (*assessment*) celkové situace pacienta se zřetelem k jeho potřebám. Plánování (*planning*) konkrétních cílů péče i způsobu, jak jich efektivně dosáhnout, tvoří východisko pro následnou intervenci (*intervention*), tedy realizaci samotné péče o pacienta. Evaluace (*evaluation*) přínosu zvoleného způsobu péče ke zlepšení výchozí situace pacienta je završením procesu poskytování péče.¹⁰ Prospěšnost poskytované péče závisí v prvním kroku na rozpoznání a adekvátním zhodnocení aktuálních spirituálních potřeb pacientů. Právě tomu má sloužit deskriptivní dimenzionální model spirituálních potřeb, navržený profesorem paliativní péče Allanem Kellehearem.¹¹ Oproti autorům, kteří se snaží určit spiritualitu substantivně, tj. usilují o definici její podstaty, volí Kellehear deskripci touhy (*desire*) a jejího směřování (*direction*). Lidské bytosti sdílejí základní touhu vykročit z hranic (*transcend*) daných nadměrnými obtížemi, bolestí a utrpení. Naplňují ji

9| Tamtéž, s. 23.

10| GOVIER, Ian. Spiritual care in nursing: A systematic approach. *Nursing Standard*, 2000, vol. 14, no. 17, s. 32-36.

11| KELLEHEAR, Allan. Spirituality and palliative care: a model of needs. *Palliative Medicine*, vol. 14, s. 149-155.

zejména hledáním, objevením či utvářením hlubšího smyslu přítomnosti i osobního prožívání, poznamenaných utrpením. Kellehear ve svém modelu rozlišil tři základní dimenze této touhy i jejího směřování. I když mezi nimi naznačuje určitou epigenetickou hierarchii, o jejich aktuálním významu rozhoduje ten, kdo trpí.

Situační potřeby, resp. potřeba situační transcendence vyrůstá z bezprostřední zkušenosti s nemocí, jejími fyzickými projevy (symptomy), lékařskými zásahy, vedlejšími účinky léčby (medikace), zdravotním personálem a jeho přístupem k pacientům, ztrátou práce i rodinného prostředí. Situační potřeby zaměřují pozornost k rozpoznání smyslu této bezprostřední zkušenosti, k hledání reálné naděje, ke vzájemnosti a sdílení s těmi, kteří umějí naslouchat, povzbuzovat, podporovat i provázet v obtížné životní situaci.¹² Jiný charakter mají tzv. morální a biografické potřeby, resp. potřeba morální a biografické transcendence. Pozornost je soustředěna na osobní rysy přítomné situace a sociálně-etické aspekty s ní spojené. Životní rekapitulace spojená s morálním hodnocením činů, přijetí vlastního života i jeho blížícího se konce, usebrání, touha po odpuštění, smíření a znovusjednocení s druhými, přírodou či vesmírem, ujištění o životě po smrti, to jsou jen některé prvky, které tvoří základ této dimenze spirituality. Některé z prvků mají filosofický či semi-religiózní charakter. Třetí rozměr spirituality tvoří potřeby náboženské (religiózní), resp. potřeba náboženské transcendence. Velmi často je explicitně asociována s konkrétní náboženskou (duchovní) tradicí a vyjadřována jazykem této tradice vlastním. Bývá naplňována slavením křesťanských svátostí či jiných rituálů, četbou posvátných textů, setkáváním s reprezentanty dané tradice apod. Kellehear klade důraz na to, že jednotlivé dimenze nejsou principiálně ve vzájemném konfliktu, ba naopak často jejich některé prvky spolu koexistují. Aktuální preferování některé z nich odráží bezprostřední vnímání mezní životní situace těmi, kteří se v ní nacházejí. Odlišné aspekty spirituality jsou spíše výrazem rozvíjející se touhy po vykročení za hranice životní situace definované bolestí a utrpením a po jejím smysluplném přijetí či přetvoření.¹³ Kellehearem navržený multidimenzionální model spirituální touhy po transcendenci je inkluzivní, respektuje náboženskou a duchovní pluralitu moderní společnosti, nabízí možnost diferencovaného přístupu k aktuální situaci a jejímu prožívání trpícími lidmi. Významné je i jeho „aktivní“ pojetí spirituální potřeby jako určitého směřování, jako touhy po transcendenci. Spirituální péče je pak spíše specifickou formou setkání než expertním uspokojováním určité „pasivní“ potřeby.

12| KELLEHEAR, Spirituality, s. 150n.

13| KELLEHEAR, Spirituality, s. 153.

Jiný mnohodomenzionální model spirituality, určený rovněž k zhodnocení aktuální situace pacientů, navrhl Govier.¹⁴ Rozlišil pět dimenzí, k nimž připojil odpovídající dotazy, jimiž měla ta která dimenze být při rozhovoru s pacienty identifikována. Kognitivní dimenze (*reason and reflection*) zahrnují reflexi životních zkušeností, rozpoznání vlivu klíčových událostí na průběh života, uvědomění si základní životní motivace, schopnost nalézat smysl životních situací či tento smysl tvořit, rozpoznat obavy i to, co je jejich příčinou apod. Odlišnou dimenzi tvoří náboženství (*religion*) ve svých jednotlivých historických formách (křesťanství, judaismus, islám atd.) i recepce jejich učení a rituální praxe jednotlivými stoupenci. Vertikální (k osobnímu Bohu či nejvyšší bytosti) a horizontální (k životnímu prostředí, k sobě i druhým) relace pak konstituují rozměr osobních vztahů (*relationships*). Poslední dimenze spirituality odkazuje k její schopnosti pozitivně ovlivňovat fyzický stav lidí a přispívat k obnovení tělesné a duševní rovnováhy. Její narušení se projevuje změnami celkového psychického naladění, psychickými nemocemi apod. Govier pro ni zavedl označení obnova (*restoration*). V jeho modelu si ceníme zejména místa vyhrazeného kognitivní složce lidské spirituality, která v kontextu spirituální péče tvoří předpoklad relativní (tj. s ohledem na situaci, stav a ochotu pacienta) oprávněnosti rozhovoru založeného na racionálních argumentech (tedy svého druhu filosofické rozpravy). Jsou-li při něm zachována základní pravidla věcné diskuse (respekt k názoru druhého, vytrvalá snaha o zdůvodnění vlastních názorů a postojů), nelze jej vnímat jako zneužití situace pacienta či ohrožení jeho autonomie indoktrinací.

Posledním mnohodomenzionálním modelem, který chceme představit jako odpověď na důsledky sekularizace evropské společnosti a veřejného života, je relační model spirituality, který v rámci svého interkulturního přístupu k pastorační péči vytvořil Emmanuel Lartey.¹⁵ Zatímco Govier identifikoval vztahovost jako jednu z pěti dimenzí spirituality, Lartey navazuje na autory, kteří ji považují za samotné jádro, za esenci spirituality. Jednotlivé dimenze spirituality pak představují diferenciaci této výchozí vztahovosti. Jejím důvodem je různost toho, k čemu či ke komu se lidé vztahují. Obecně lidská schopnost zakoušet život ve vztahu k tomu, co vnímáme jako poslední skutečnost, nejzazší hloubku, nejvyšší princip, poslední smysl, zakládá lidský vztah k transcendenci (*relationship with transcendence*), který je zpravidla, nikoli však výhradně, mediován určitými náboženskými symboly a tradicemi s jejich obrazem světa a rituální praxí. Hlubinně-analytická a humanistická psychologie obnovila v moderní době zájem o interioritu, niternost, péči

14| GOVIER, Spiritual care.

15| LARTEY, Emmanuel Y. *In Living Colour : An Intercultural Approach to Pastoral care and Counseling*. 2nd edition. London and New York: Jessica Kingsley Publishers, 2003, ISBN 1-84310-750-3, zde s. 141nn.

o vnitřní duševní život skrze introspekci, meditaci, osobní duchovní četbu, zkušenosti a bohatě diferencované prožívání. Lartey tento rozměr spirituality chápe jako vztah k sobě (*intrapersonal relation*). Neméně konstitutivní pro plný rozvoj lidského života a jeho kvality jsou osobní vztahy k druhým realizované v rozmanitých formách lásky erotické, filiační i agapické, v polaritách učitel a žák, otec a syn apod. (*interpersonal relation*). Vedle vztahů osobních se lidé realizují rovněž v rámci více či méně organizovaných skupin či institucí. Základním způsobem, jímž vstupují do těchto komplexních vztahů, je proces socializace a enkulturace (*corporate realionships among people*). Na příkladu amerických indiánů rozvíjí Lartey koncept vztahů člověka ke specifickému místu a k věcem, které náležejí k takovému místu nebo mají výrazný biografický charakter. Příkladem je hluboký vztah k rodnému kraji, k „zemi zaslíbené“, k trans-generačním rodinným předmětům (rodinné šperky apod.) (*spatial relationship with both place and things*). Ačkoli jsou jednotlivé dimenze pojednávány odděleně, v kontextu životních situací, jednání, rozhodování i prožívání tvoří vnitřně diferencovanou jednotu, celek. K postžení základního charakteru lidské spirituality založené na vztazích použil Lartey matematickou metaforu vektoru, který je určen velikostí a směrem. Podobně i spiritualita má určitou intenzitu (hloubku) a směr. Rozvíjení dynamického pojetí lidské spirituality, které zahrnuje obrazy cesty, putování, hledání, cíle a důvodu, sbližuje Larteye s přístupem Kellehearovým. Jeho přínosem je z našeho pohledu přede vším rozpoznání významu korporátních a enviromentálně-biografických vztahů v celku lidské spirituality, které bývají nedostatečně tematizovány tehdy, je-li pozornost omezena pouze na intra- a inter-personální rovinu.

2.2. Interkulturní model

Druhým přístupem k určení základních parametrů spirituální péče, který stručně přiblížíme, je přístup založený na teoretických východiscích a pravidlech interkulturní komunikace.¹⁶ Podobně jako modely předchozí i tento vznikl jako odpověď na skutečnost vzrůstající etnické, sociální, politické i náboženské plurality ve „společnostech pozdní doby“.¹⁷ Lartey požaduje stvrzení tří základních principů. Princip contextuality (*principle of contextuality*) zohledňuje působení sociálního, kulturního, ekonomického, politického i enviromentálního kontextu na životní zkušenost lidí i na způsob, jakým této své zkušenosti rozumí. Ačkoli nelze dílčí kontexty pova-

16| AUGSBURGER, David W. *Pastoral Counseling Across Cultures*. 1st ed. Philadelphia: The Westminster Press, 1986. ISBN 0-664-25616-3.

17| Charakteristické rysy těchto společností pozdní doby v sociologické reflexi shrnul PETRUSEK, Miloslav. *Společnosti pozdní doby*. 1. Vyd. Praha: SLON - Sociologické nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-86429-63-2, zde s. 237-241.

žovat za determinanty lidského chování, jednání i smýšlení, pouze na jejich pozadí jim lze rozumět, hodnotit je či vyložit. Sklon determinovat lidské jednání i smýšlení mají zejména různé formy monokauzálního výkladu osobních i společenských fenoménů a jejich časté propojení s mocenskými strukturami. Princip mnohočetných perspektiv (*principle of multiple perspectives*) oproti tomu vychází z předpokladu, že dvě stejně racionální bytosti mohou při zkoumání téže skutečnosti legitimně dospět k jejímu velmi odlišnému pochopení. Proto klade důraz na respekt a dialog mezi jednotlivými perspektivami v přesvědčení, že tak lze dospět k adekvátnějšímu pochopení dané skutečnosti. Respekt k perspektivnímu vidění je prohlouben v principu autentické spoluúčasti (*principle of authentic participation*) o respekt k těm, kdo tyto jednotlivé perspektivy reprezentují. Vyjadřuje přesvědčení, že všichni dotčení určitou záležitostí (problémem) mají právo se účastnit diskuse o ní a svůj pohled na ni vyjádřit jim vlastním způsobem, jim vlastními vyjadřovacími i konceptuálními prostředky.¹⁸ Jak je patrné, interkulturnímu modelu lidské situace a zkušenosti dominuje socio-kulturní perspektiva, ve které je individuální lidské jednání i smýšlení nahlíženo v pevných sociálních a kulturních vazbách.

Augsburger, anglický anabaptista zabývající se dlouhodobě otázkami interkulturní komunikace v rámci pastorální péče, rozvinul vrstevnicový model lidské osoby, který reflektuje skutečnost, že každý člověk je v jistých ohledech:

- i. jako všichni ostatní lidé (vrstva univerzální lidské „přirozenosti“ a zkušenosti)
- ii. jako někteří z lidí (vrstva sociálně-kulturní, historická a politická)
- iii. jako nikdo jiný (vrstva individuální, intrapersonální).¹⁹

Pohlédneme-li skrze tyto tři vrstvy na lidské potřeby, lze je rozlišit do šesti základních skupin na potřeby *biologické*, *psychologické*, *spirituální*, *socio-kulturní*, *institucionální* a *světonázorové*. Určují nejen společné a diferenční znaky jednotlivých potřeb, ale i vrůstající míru variability, plurality a komplexnosti jejich vyjádření a uspokojování.²⁰ Půdorysem všech těchto potřeb (a jejich katalog by mohl být i jiný) je univerzální rovina lidské existence, která není lidmi vždy zakoušena bezprostředně, ale často mediována, resp. reflektována ve větší či menší míře skrze lokální dějinné kulturní vzorce a symboly. Je to právě rovina kulturní, která umožňuje univerzální lidské potřeby (zejména biologické a psychologické) vnímat jako potřeby lidmi univerzálně sdílené a odpovídat na ně diferencovaným způsobem. Zároveň dává příležitost k utváření autonomní lidské osoby, která k univerzálním

18| LARTEY, *In Living Colour*, s. 33n.

19| AUGSBURGER, *Pastoral Counseling*, s. 49n.

20| AUGSBURGER, *Pastoral Counseling*, s. 53.

potřebám i k dílčím kulturním vzorcům a symbolům jejich vyjádření a uspokojení může zaujímat relativně nezávislý osobní (individuální) postoj.

Aplikace základní vrstevnicové struktury lidské zkušenosti, resp. zkušenosti s mnoha podobami lidské potřebnosti vede k formulaci tří základních otázek, které je třeba v kontextu konkrétních poradenských, spirituálních či pastorálních vztahů adekvátně zodpovědět:

- i. Jakou univerzální lidskou zkušenost mohou rozpoznat v rysech či projevech konkrétní životní zkušenosti druhého člověka?
- ii. V jaké míře a jakým způsobem jsou způsoby myšlení, vnímání, prožívání či jednání podmíněny určitou socio-kulturní tradicí?
- iii. V jaké míře se v nich projevuje jedinečnost, autenticita a autonomie druhého člověka?

Swinton přejímá Latreyem rozvinutou Augsburgerskou trojčlenku²¹ a aplikuje ji výslovně na oblast lidské spirituality. V ní rozpoznává pět významných konstitutivních prvků:

- i. **význam** (*meaning*): zahrnuje vnímání ceny lidského života, utváření či objevování smyslu životních situací, aktivní rozvíjení života zaměřené k určitému cíli;
- ii. **hodnota** (*value*): dotýká se sdílených i výrazně osobně prožívaných přesvědčení a norem, které jsou považovány za rozhodující pro kvalitu osobního i vespolečného života lidí („nejzazší, nejvyšší hodnoty“), tematizuje i otázku pravdy, krásy, dobra, účtyhodnosti apod.;
- iii. **transcendence** (*transcendence*): zaměřuje pozornost na osobní zkušenost a ocenění toho, co překračuje ryze osobní, individuální, sebe-střednou rovinu lidského života, co rozšiřuje hranice lidského ega (*self-boundaries*);
- iv. **vztáženost** (*connecting*): reprezentuje celek inter- i intra-personálních vztahů, vztahů environmentálních, popř. vztahů religiozního charakteru;
- v. **seberozvoj** (*becoming*): představuje svět osobních zkušeností a jejich reflexi, smysl pro osobní integritu, sebevědomí (smysl pro to, kdo jsem);

Na pozadí těchto základních rysů, oblastí lidské spirituality formuluje Swinton záměrně nenáboženské (*non-religious*) spirituální potřeby:

- i. **hodnoty/struktury smyslu** (*values/structures of meaning*): naděje, víra, hledání smyslu či cíle lidského života, zkušenost s vinou i odpuštěním;
- ii. **vztahy** (*relationships*): intimita a uzdravující (terapeutická) přítomnost druhých;

21 | LARTEY, *In Living Colour*, s. 171-175.

iii. transcendence (*transcendence*): objevování skutečností za hranicemi Já a možnost navázat vztah k Bohu mimo formální náboženské struktury;

iv. emoce (*affective feeling*): opětovné ujištění a uklidnění, útěcha, smíření (mír, pokoj) a štěstí;

v. sdílení (*communication*): společné hovory a vyprávění (životních) příběhů, naslouchání a vyslechnutí.²²

Zatímco univerzální rovina je základem pro oprávněné očekávání, že při setkání s druhým člověkem přijde ke slovu i jeho spiritualita, na rovině socio-kulturní se spiritualita manifestuje rozmanitými způsoby s ohledem na konkrétní kulturní či náboženské tradice, sdílené zkušenosti, osobnostní faktory, soubory základních přesvědčení (*worldviews*) apod. Poslední rovinou je rovina vnitřně osvojených a prožitých zkušeností, nadějí, přesvědčení, životních cílů a perspektiv, která obě předchozí roviny předpokládá, je jimi utvářena, ale není na ně redukovatelná, může spíše být jejich jedinečným tvůrčím rozvinutím (i deformací) nebo projevem kritického postoje ke zděděným kulturním či náboženským tradicím.²³

Je patrné, že k setkání v kontextu spirituální péče dochází v intra-personální dimenzi lidské spirituality. Pouze je-li možné vstoupit do centra životní zkušenosti druhého života, můžeme zřetelně rozpoznat závazek či oddanost víry (*faith commitment*) i osobní zdroje utváření smyslu životních událostí a jejich zaměřenosti k životním cílům. V centru spirituální péče je akt porozumění smyslu jednotlivých fenoménů, tj. osobních projevů druhého člověka, nikoli nezaujatý výklad depersonalizovaných psychologických aktů a projevů. Swinton se obrací k Augsburově práci o interkulturní pastorální péči, aby z ní přejal a dále rozvinul dvě formy kognitivního vhledu do centra životní zkušenosti druhého člověka. První z nich je *empatie*, naučená emoční dovednost skrze imaginaci a společné pouto lidství porozumět pocitům, myšlenkám, svalovým tensím a hodnotám druhého v té míře, že je jsem schopen sdílet, ačkoli s nimi nemusím nutně souhlasit. Empatický přístup předpokládá vysokou míru shody či blízkost perspektiv těch, kdo vstupují do terapeutického vztahu v rámci spirituální péče. Na hranicích dvou kultur či při setkání s vážnými psychickými onemocněními však dochází k manifestaci radikální odlišnosti přítomných, často i konfliktních perspektiv. V takových situacích se empatie jeví jako nedostatečná cesta ke středu životní zkušenosti i vnitřního světa druhého člověka. Její alternativou se stává *interpatie*. Jedná se opět o naučenou emoční dovednost skrze imaginaci porozumět pocitům, přesvědče-

22| SWINTON, John. *Spirituality and Mental Health Care. Rediscovering a „Forgotten“ Dimension*. 2nd ed. London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2003. ISBN-13: 978 1 85302 804 5, s. 25n.

23| SWINTON, *Spirituality*, s. 21-23.

ním, hodnotám i způsobům poznávání asociovaným se zcela odlišnou kulturní tradicí, životní zkušeností nebo intra-personalitou. Oproti empatii je jejím ideálním cílem naprosté přijetí a osvojení perspektivy druhého člověka a ztotožnění se s ní.²⁴

Na základě své praxe se Swinton pokusil stanovit deset základních témat či zásad pro rozvíjení a realizaci spirituální péče:

1. Rozvoj hermeneutické perspektivy;
2. práce s interpretačními rámci pro porozumění zkušenosti;
3. rozvoj interpatického přístupu;
4. uznání a potvrzení jedinečnosti a celistvosti lidské osoby s jejími nadějemi, sny a očekáváními oproti jejímu jednostrannému vymezení skrze předmětné (diagnostické) kategorie;
5. rozvoj terapeutického porozumění pro konkrétní formy a jazyková vyjádření spirituality;
6. současné uznání a potvrzení jak jedinečnosti, tak i sdílených aspektů osobní spirituality druhého;
7. připravenost k dialogu s perspektivami a přesvědčeními, jež se mohou radikálně lišit od svých vlastních, a otevřenost k jejich respektování či přijetí;
8. respekt ke způsobu, jakým druhý sám vnímá svou situaci, jak o ní s jinými hovoří, popř. jak se liší od způsobu, jak ji nahlíží profesionálové;
9. rozvoj multidisciplinárního přístupu;
10. osvojení si jazyka, jímž je spirituální zkušenost či potřeba vyjadřována, a praktická zběhlost v něm.²⁵

2.3. Triangulární model smyslu života

Doposud jsme viděli, že hledání, utváření a rozvíjení smyslu životních událostí i jejich zaměřenosti k cíli lidského života tvořily nedílnou součást dynamického pojetí lidské spirituality i spirituální péče. Halama se pokusil shrnout dosavadní diskusi o tématu smysluplnosti života a zjišťování její míry a kriticky se s ní vyrovnat.²⁶ Zaměřenost či orientaci osobnosti, která tvoří jedno ze základních východisek dosavadních typologií osobnosti, začleňuje do troj-komponentového (třidimenzionálního) modelu smyslu života.²⁷ Triangulární model podle dosavadních výzkumů

24| SWINTON, *Spirituality*, s. 141-143; LARTEY, *In Living Colour*, s. 92-94.

25| SWINTON, *Spirituality*, s. 168-174.

26| HALAMA, Peter. Teoretické a metodologické přístupy k problematice zmyslu života. *Československá psychologie*, 2000, roč. 44, čís. 3, s. 216-236. ISSN 0009-062X.

27| HALAMA, Peter. Vývin a konštrukcia škály životnej smysluplnosti. *Československá psychologie*, 2002, roč. 46, čís. 3, s. 265-275.

poskytuje užitečné kritérium pro určení míry smysluplnosti životních cílů a aktivit. Mezi jednotlivými dimenzemi existují vzájemné vztahy se zpětnou vazbou. V důsledku těchto vazeb se absence, degradace, rozpad či negativní ráz kterékoli z dimenzí výrazně promítne do celkové míry smysluplnosti, nebo existenciální nezaplněnosti lidského života. Ve stručnosti jednotlivé komponenty (dimenze) charakterizujeme:²⁸

i. **kognitivní** (interpretační, porozumění, *sense of order*) zahrnuje schopnost: vnímat a číst smysl jednotlivých životních situací; interpretovat, pochopit podněty vycházející z životních situací a uvést je do vzájemných vztahů; utvářet konzistentní chápání života začleňováním různých životních událostí do koherentního a uspořádaného rámce; konstitutivními prvky kognitivního komponentu jsou *osobní přesvědčení*, která se týkají jednak základních představ o světě, o jeho podstatě, vlastnostech, povaze a principech, jež v něm vládnou, jednak subjektivního vztahu ke světu, vědomí svého místa ve světě a úkolu v něm; kognitivní rozměr smyslu života poskytuje rovněž určitá kritéria jednání, i skrze své afektivní účinky zvýznamňuje určité události, objekty, cíle či osoby vzhledem k jiným, a tak poskytuje zpětnovazebnou bázi pro komponent následující – motivační.

ii. **motivační** (zvýznamňující, směrový, *sense of purpose*) zahrnuje přítomnost hodnotných a důležitých cílů, tužeb, plánů a úkolů i jejich realizaci v osobním životě lidí; je spojen s ochotou investovat energii, čas a osobní úsilí do uskutečnění či dosažení osobních cílů a hodnot, s přijetím životních (dlouhodobých) závazků a odpovědnosti, s mírou odolnosti vůči překážkám i neúspěchu; motivační komponent je svázán rovněž se strachem, obavami i úzkostí, čímž poukazuje ke komponentu třetímu – emočnímu;

iii. **emoční** (afektivní) zahrnuje pocity spokojenosti, pohody a naplnění (*well-being*), které s sebou přináší dosažení cílů, pozitivní zážitky a prožívání života, dostatečně hluboké rodinné, přátelské či partnerské vztahy.

Všechny tři komponenty spoluutváří **životní schéma**, které je celistvou kognitivní reprezentací života jednotlivců, „niečo jako príbeh, ktorý organizuje život a svet do určitej perspektívy, obsahuje základné presvedčenia a predpoklady o živote a svete, dôležité ciele a hodnoty, jako aj udalosti, relevantné k týmto cieľom,“ a dotváří obraz světa i úsilím o dosažení cílů emočním prožíváním a afektivními projevy.²⁹ Nedostatečné rozvinutí jednotlivých dimenzí, jejich vzájemná nevyrovnanost, ztráta či rozpad některých z nich v důsledku silného životního otřesu

28| Tamtéž, s. 267n.

29| HALAMA, Vývin a konštrukcia škály, s. 267. Srov. KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Psychologie smysluplnosti existence. Otázky na vrcholu života*. Praha: Grada Publishing, 2006. ISBN 80-247-1370-5, zde s. 110-112.

(úmrtí, nemoc, drogová závislost atd.) mohou vést až ke klinickým formám existenciální prázdnoty, nenaplněnosti, smyslu. V kognitivním rozměru se takový rozpad projevuje zážitky chaosu, dezintegrace, prožíváním bezúčelnosti, světa bez vnitřní provázanosti a souvislosti, strachem ze smrti, pocity osamění, izolace, zatracenosti a odtrženosti od druhých. Vyprázdnění komponenty motivační souvisí s nepřítomností hodnotných cílů, žádoucích aktivit, s prožitky nudy, apatie, slabé vůle tváří v tvář nepřízní a překážkám, s bezcílností, neúčastí a nezájmem. Nenaplněnost emoční komponenty se projevuje depresí, smutkem, pesimismem, pocity neštěstí a prázdné všednosti, únikem k snění o jiném životě.³⁰ Míra vyprázdnění a rozpadu všech tří komponent určuje jednotlivá stadia pádu do existenciální prázdnoty:

- i. Stadium **dobrodružnosti**: lidé vnímají každodenní život jako prázdný a nezajímavý, smysl nacházejí skrze rizikové aktivity a hodnotu přiznávají pouze extrémním a výjimečným zážitkům, které vytrhávají z nudy a apatie;
- ii. stadium **nihilismu**: lidé vnímají vše jako bezsmyslné, bezúčelné, propadají cynismu, znechucení a zlosti, k aktivizaci potřebují vnější podněty a prostředí soutěživosti a soupeření;
- iii. stadium **vegetativní**: lidé nemohou nalézt nic hodnotného, zajímavého, budícího údiv, nevidí cíle, k nimž by měli upřít svou pozornost a úsilí, zůstávají v zajetí depresí, nudy a apatie.³¹

Kognitivně-motivační rozměr, aspekt lidské spirituality postavil do centra své koncepce spirituální péče, resp. výzkumu přístupu k této péči na straně těch, kteří ji poskytují, Smeets. Vědomě aplikoval abstraktní koncept světonázoru (*worldview*), jehož součástí mohou, ale nemusí být konkrétní náboženské představy, věroučné nebo mytologické výpovědi. S ohledem na následující část příspěvku je významné, že k výzkumu světonázorových orientací poskytovatelů spirituální péče přistoupil skrze metodu dotazníkového šetření. Jeho zobecnění se týká *mezo-rovin*, tj. shod i diferencí ve světonázorových postojích určité specifické skupiny.³² Představíme nyní tři koncepty sociologického výzkumu hodnotových orientací, jejichž autoři usilují o formulaci cílů v *makro-rovině*, tj. na státní, civilizační, resp. globální rovině. Důvodem je předběžná domněnka, že právě na této *makro-rovině* dochází k přechodu od univerzálních, v lidské přirozenosti založených potřeb, k jejich v nejširším slova smyslu základní kulturní diferenciaci, manifestaci i reflexi.

30| KŘIVOHLAVÝ, *Psychologie smysluplnosti*, s. 112.

31| HALAMA, *Vývin a konštrukcia škály*, s. 269n.

32| SMEETS, Wim. *Spiritual Care in a Hospital Setting*.

3. Hodnotová orientace (spiritualita) v sociologickém přístupu

Vhled do některých zásad současného pojetí spirituální péče přinesl rozpoznání jedinečné, osobní, subjektivní perspektivy lidí v životních situacích na straně jedné (*mikro-rovina*), na straně druhé perspektivy obecně sdílené, sociální (*mezo/makro-rovina*). Jednou z možností, jak tuto *mezo/makro-rovinu* blíže určit a tematizovat, je její vymezení skrze sociologický koncept hodnot a hodnotové orientace. Sociologický přístup opřený o kvantitativní metody reprezentativního empirického výzkumu pojímá hodnoty a na nich založené hodnotové orientace jako objekty výzkumu - sociální jevy, které lze pomocí numerických šetření (zejména statistických metod) měřit, vzájemně poměřovat a testovat s ohledem na výchozí hypotézy.³³ Primárně jsou asociovány se sociálním jednáním lidí, které můžeme pochopit tak, že je interpretujeme „jako důsledek určitých *pravidel*, jichž se jednající museli držet, když udělali, co udělali.“³⁴ Sociologický výzkum hodnot se zaměřuje na takové sociální jednání, které je charakterizováno záměrností, neboť předpokládá alespoň základní schopnost respondentů reflektovat své volby, jsou-li konfrontováni s výzkumnými dotazy (indikátory). Reflektované jednání spojené se záměrností označujeme v návaznosti na Maxe Webera za jednání hodnotově racionální: „jednajícím jsou dostupné určité prostředky, jichž lze použít k různým účelům, z nichž si člověk vybírá jeden cíl, který pokládá ve srovnání s ostatními za hodnotnější... prostředky (se) poměřují cíli a jejich vzájemná uměřenost, ať už skutečná nebo domnělá, se chápe jako nejvyšší kritérium ve volbě mezi správným a špatným rozhodnutím.“³⁵ V abstraktní rovině jde o zvažování konkrétní situace s ohledem na vzájemný poměr zdrojů a hodnot, který významně určuje míru svobodné volby specifického jednání v dané situaci. Takové jednání odlišujeme od zásadě iracionálních, nereflektovaných podob sociálního jednání lidí, k nimž náleží jednání habituální (zvykové) a afektivní.³⁶ Zdroje, hodnoty i jejich vzájemný poměr nejsou výhradně doménou jednotlivců, ale mají velmi silnou kulturně-sociální dimenzi. Jejich osvojování a případné přisvojení jsou součástí procesu socializace a enkulturace.³⁷

33| DISMAN, Miroslav. *Jak se vyrábí sociologická znalost*. 3. vyd. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2008. ISBN 978-80-246-0139-7, s. 284-288. PRUDKÝ, Libor a kol. *Inventura hodnot. Výsledky sociologických výzkumů hodnot ve společnosti České republiky*. Praha: Academia, 2009. ISBN 978-80-200-1751-2, s. 20n.

34| BAUMAN, Zygmunt. *Myslet sociologicky. Netradiční uvedení do sociologie*. Přel. J. Ogrocká. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 1996. ISBN 80-85850-90-7, s. 110.

35| Tamtéž, s. 113.

36| Tamtéž, s. 111-113.

37| SAK, Petr. *Proměny české mládeže. Česká mládež v pohledu sociologických výzkumů*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Petrklíč, 2000. ISBN 80-7229-042-8, s. 37-38.

Budeme se postupně věnovat třem základním typům sociologického přístupu k empirickému kvantitativnímu výzkumu hodnot a hodnotových orientací, které jsou recipovány a aplikovány v kontextu ČR naší odbornou veřejností.

3.1. Koncept empirického výzkumu hodnot Ronalda F. Ingleharta

Pozadím významných dlouhodobých kvantitativních sociologických šetření hodnotových struktur „World Value Survey“ je koncept amerického politologa Ronalda F. Ingleharta z univerzity v Michigenu, USA. Inglehart rozvinul a rozpracoval svou teorii v kontextu dynamického vývoje americké společnosti ve 2. polovině 20. století. Postihl v něm základní proměnu, kterou označil za „tichou revoluci“³⁸ a vložil ji ve světle hierarchizace potřeb, k níž dospěl ve svém díle Abraham Maslow.³⁹ Aplikováním Maslowovy klasifikace potřeb dospěl Inglehart k rozlišení dvou základních skupin hodnot: *materialistických* a *postmaterialistických*.⁴⁰ K hodnotám materialistickým nepatří pouze ty, které jsou spojeny s uspokojením základních biologických potřeb. Náleží k nim rovněž hodnoty spojené s potřebou bezpečí (válka, přírodní katastrofy, kriminalita, zdraví apod.), s trvalostí společenského řádu, s ekonomickým rozvojem a s blahobytem. Inglehart nabyl ze svých výzkumů přesvědčení, že se v americké společnosti (a ve společnostech západní Evropy) podařilo ve 2. polovině 20. století uspokojit dvě základní materialistické potřeby: bezpečí a obživy. Euro-americká civilizace se tak výrazně mohla otevřít hodnotám postmaterialistickým, k nimž přiřadil hodnoty sociální (uznání, respektu, být milován) a seberealizační (rozvinutí osobního potenciálu, smysluplnosti života a konání), svobody projevu, účasti na rozhodování (ve společnosti, ve firmě) a důvěry v mezilidských vztazích (sociální kapitál). Vztah mezi oběma skupinami hodnot není pouze epigenetický, tj. dostatečná saturace základních potřeb (materialistických) vede k orientaci na uspokojování potřeb vyšších, komplexnějších (postmaterialistických). Obě skupiny hodnot mohou spolu vstupovat do vzájemných střetů, do vztahů duality, rivality a protichůdnosti.⁴¹ Rámec, který vymezuje stabilní pole dynamických vztahů materialistických a postmaterialistických

38| INGLEHART, Ronald F. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977. ISBN 0-691-10038-1.

39| ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie osobnosti. Obor v pohybu*. 5., rozšířené vydání. Praha: Grada Publishing, 2007. ISBN 978-80-247-1174-4. Zde s. 106-108.

40| K aplikaci Inglehartovy metody výzkumu v kontextu ČR viz RABUŠIČ, Ladislav. Je česká společnost „postmaterialistická“? *Sociologický časopis*, 2000, vol. 36, no. 1, s. 3-22; ŘEHÁKOVÁ, Blanka. Who Are the Czech Materialists, Post-materialists, and Those Who Are „Mixed“, and How Do They Differ in Their Opinions and Attitudes on Selected – Primarily Political – Subjects. *Czech Sociological Review*, 2001, vol. 9, no. 1, s. 35-52.

41| PRUDKÝ, *Inventura hodnot*, s. 78.

kých hodnot, je tvořen dvěma Inglehartovými hypotézami.⁴² Hypotéza *vzácnosti/nedostatku* předpokládá, že při jisté míře saturace základních potřeb, již s sebou přináší ekonomický rozvoj a bezpečnostní situace, dochází ke zvýšení zájmu lidí ve společnosti o vzácnější hodnoty, k nimž patří zejména participace na veřejném životě a osobní seberealizace. Bezpečnostní ohrožení a ekonomická krize strhávají naopak pozornost opět k potřebám materialistickým. Hypotéza *socializace* je založena na poznacích vývojové psychologie, z nichž se vyvozuje předpoklad, že hodnoty naučené a interiorizované zejména v období adolescence budou v průběhu života vykazovat vysokou míru stability v hodnotové struktuře jednotlivců i společnosti.⁴³ Stabilita i transformace hodnotové struktury jednotlivců je součástí mezigenerační socializace kulturního kapitálu,⁴⁴ nedochází proto zpravidla k jejím náhlým změnám. Hypotéza socializace vyjadřuje též Inglehartovo přesvědčení, že pro materialistickou či postmaterialistickou orientaci jednotlivců jsou rozhodující ekonomické a bezpečnostní podmínky (tzv. *period effect*) v době jejich dospívání. Pozdější, i výrazné změny těchto původních podmínek nemají přímý vliv na změnu hodnotové orientace jednotlivců.⁴⁵

Míru orientace společnosti na hodnoty materialistické či postmaterialistické se Inglehart rozhodl nejprve zkoumat pomocí čtyřpoložkové baterie, později rozšířené o další dvě čtyřpoložkové baterie:⁴⁶

42| INGLEHART, Ronald F. Changing Values among Western Publics from 1970 to 2006. *West European Politics*, 2008, vol. 31, nos. 1-2, s. 130 – 146, zde s. 131.

43| Tamtéž.

44| HAVLÍK, Radomír, KOŤA, Jaroslav. *Sociologie výchovy a školy*. 2. vydání. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-327-7. Zde s. 88-90.

45| Základní kritiku hypotézy socializace shrnuje RABUŠIC, Je česká společnost, s. 16.

46| Viz RABUŠIC, Je česká společnost, s. 4-6.

	Indikátory materialistické a postmaterialistické orientace	
baterie	materialistická	postmaterialistická
původní	Udržet pořádek ve státě Bojovat proti růstu cen	<i>Dát lidem větší možnost hovořit do důležitých vládních rozhodnutí Bránit svobodu projevu</i>
rozšířená	Dosáhnout vysoké úrovně ekonomického růstu Zajistit spolehlivou obranu naší země Stabilní ekonomika Boj proti kriminalitě	<i>Dbát na to, aby lidé mohli více zasahovat do rozhodování v zaměstnání a v místě bydliště Pokusit se zkrášlit naše město a venkov Směřování k humánnější, lidštější společnosti Směřování ke společnosti, ve které myšlenky mají větší hodnotu než peníze</i>

Na základě zkušeností s uplatňováním Inglehartovy metody výzkumu a s interpretací získaných dat se většina dalších výzkumů zaměřených na zjišťování materialistických a postmaterialistických orientací ve společnosti omezila na původní čtyřpoložkovou baterii.⁴⁷ Inglehart ji rozšířil o novou skupinu indikátorů, jimiž chtěl identifikovat hlavní dimenze globální kulturní variace výchozí hodnotové polarizace. Dospěl k dvěma novým polarizacím, které variují, překračují a rozvíjejí polarizaci mezi materialistickými a postmaterialistickými hodnotami:⁴⁸

a. polarizace mezi hodnotami zachování (*survival values*) a hodnotami sebe-vyjádření (*self-expression values*), jež souvisí s přechodem od společnosti industriální k společnosti post-industriální;

K základním indikátorům této polarizace patří zaujetí souhlasného, či protikladného postoje k následujícím položkám (či jejich konkrétnějšímu vyjádření):

Muži jsou lepší političtí lídři než ženy; R. (respondent) není příliš spokojen se svým životem; R. dosud nepodepsal a ani by nepodepsal žádnou petici; žena musí mít děti, aby byl její život naplněn; R. odmítá cizince, homosexuály a lidi nemocné AIDS za své sousedy; R. není příliš šťastný; R. upřednostňuje větší důraz na vývoj technologií; homosexualita je neospravedlnitelná; R. dosud nerecykloval žádnou věc, aby chránil životní prostředí; R. se dosud nezúčastnil žádného setkání ani nepodepsal petici, aby chránil životní prostředí; dobrý příjem a jistá práce jsou důležitější než pocit (pracovního) naplnění a práce s lidmi, které máš rád; R. nehodnotí svůj zdravotní stav jako dobrý; dítě potřebuje domov s otcem i matkou, aby vyrůstalo

47| Tamtéž, s. 9.

48| INGLEHART, *Changing Values*, s. 138-139. Srov. PRUDKÝ, *Inventura hodnot*, s. 80-81.

šťastně; je-li nedostatek pracovních příležitostí, muž má větší právo získat volné místo než žena; univerzitní vzdělání je důležitější pro chlapce než pro dívku; vláda má zajistit nezbytné životní potřeby každému; pracovitost je jedna z nejdůležitějších věcí, jimž se má dítě naučit; imaginace nepatří k nejdůležitějším věcem, jimž se má dítě naučit; tolerance nepatří k nejdůležitějším věcem, jimž se má dítě naučit; zahálka (odpočinek) není v životě velmi důležitý; člověk musí být velmi opatrný a nesmí příliš důvěřovat lidem; R. se dosud nezúčastnil a ani se nezamýšlí účastnit bojkotu; R. dává relativně přednost státnímu vlastnictví průmyslu a obchodu.

b. polarizace mezi hodnotami tradičně-náboženskými (*traditional values*) a hodnotami sekulárně-racionalistickými (*secular-rational values*), která v kontextu evropské kultury souvisí s vlivem osvícenství a liberalismu na tradiční společnosti; K základním indikátorům této polarizace patří zaujetí souhlasného, či protikladného postoje k následujícím položkám (či jejich konkrétnějšímu vyjádření):

Náboženství je pro respondenta (R.) velmi důležité; R. věří v Nebe; jedním z nejnvýznamnějších cílů v životě R. je, aby rodiče byli na něj/ni hrdí; R. věří v Peklo; R. se pravidelně účastní bohoslužeb; R. vkládá velkou důvěru do církve v zemi; náboženství poskytuje R. sílu a útěchu; R. charakterizuje sám sebe jako „osobu náboženskou“; euthanasie je neospravedlnitelná; práce je v životě R. velmi důležitá; měla by být stanovena striktnější pravidla pro prodej zahraničního zboží na domácím trhu; sebevražda je neospravedlnitelná; povinností rodičů je poskytnout dětem to nejlepší, i na úkor vlastních potřeb a tužeb; R. diskutuje o politice zřídka, nebo vůbec ne; R. sám sebe umísťuje na pravou stranu (politické) pravo-levé škály; rozvod je neospravedlnitelný; pro rozlišování dobra a zla existují naprosto jasné směrnice; jasné vyjádření vlastních preferencí je důležitější než porozumění preferencím druhých; účinnou ochranu životního prostředí v zemi lze zajistit i bez mezinárodních úmluv; pokud je příjem ženy vyšší než příjem muže, téměř jistě tato situace způsobí problémy ve vztahu; rodiče je třeba respektovat bez ohledu na jejich chování; rodina je v životě R. velmi důležitá; R. relativně otevřený k možnosti vojenské vlády v zemi; R. dává přednost většímu počtu dětí v rodině.

Inglehart ve svém výzkumu stále pokračuje a rozšiřuje jej o motivy genderové a kulturně civilizační. Pomocí shlukových hodnotových map vytváří obraz blízkých, vzdálených i protikladných kultur v kontextu procesu globalizace a rozvrhuje mezi nimi tendence ke konsenzu nebo ke konfliktu.⁴⁹ Pozornost zaměřuje na téma kulturní diverzity a kulturního kontextu, jimiž vysvětluje skutečnost, že při působení stejného komplexu socio-ekonomických činitelů vykazují společnosti odlišné trajektorie svého vývoje (*path dependency*). V mnoha oblastech je to právě dosavad

49] INGLEHART, Ronald, BAKER, Wayne E. Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review*, 2000, vol. 65, s. 19-51, zde s. 35-37.

ní dominantní historická náboženská tradice, která spoluutváří specifický charakter modernizačních procesů a kulturní změny.⁵⁰

3.2. Koncept empirického výzkumu hodnot Shaloma H. Schwartze a jeho recepce Blankou Řehákovou

Shalom H. Schwartz z Jeruzalémské univerzity pro zkoumání hodnotové orientace lidí vypracoval dva základní přístupy. První z nich, tzv. *Schwartz Value Survey* (SVS), vyžaduje rozvinutou schopnost abstraktního myšlení. Druhý přístup, tzv. *Portrait Values Questionnaire* (PVQ), je koncipován s ohledem na všechny skupiny lidí a nabízí konkrétnější způsob dotazování.⁵¹ S ohledem na cíl studie oba přístupy spojíme, přičemž odhlédneme od jejich vzájemných rozdílů.

Schwartz „pracuje s hodnotami jako kritérii užívanými lidmi pro výběr a ospravedlnování činností a pro oceňování lidí (včetně sebe sama) a událostí. Tedy spíše jako s kritérii než jako s inherentními kvalitami předmětů.“⁵² Ptá se, zda existuje univerzální struktura hodnot, která je společná všem lidem, a zda lidé těmto hodnotám rozumí stejně či obdobně. Zajímají jej však i konkrétní proměnné, které mají vliv na hodnotovou strukturu: sociální zkušenost, sociální status či specifické životní situace (uprchlictví apod.). V neposlední řadě věnuje pozornost způsobu, jakým hodnotové priority ovlivňují proces rozhodování lidí, jejich politické postoje, environmentální aktivity a náboženská přesvědčení.⁵³ Schwartz na počátku svého výzkumu spolu se svými spolupracovníky vymezil pět formálních znaků hodnot: „(a) jsou pojmy nebo přesvědčení, (b) vztahují se k žádoucím koncovým vztahům nebo chování, (c) přesahují specifické situace, (d) řídí výběr nebo ohodnocení chování a jevů, (e) jsou uspořádané podle relativní důležitosti.“⁵⁴ Vedle formálních znaků přistoupil Schwartz rovněž k postihu obsahové stránky hodnot. Spatřuje ji v typu cíle či motivačního zájmu, které jsou hodnotou vyjadřovány. K univerzálním cílům-motivům, které hodnoty reprezentují, patří tři základní nároky lidské existence: 1. potřeby biologického organismu; 2. nezbytnost sociální kooperace; 3. přežití skupiny a zabezpečení jejích zájmů.⁵⁵

50| Srov. VIDO, *Konec velkého vyprávění?*, s. 284-287.

51| ŘEHÁKOVÁ, Blanka. Měření hodnotových orientací metodou hodnotových portrétů S. H. Schwartze. *Sociologický časopis*, 2006, vol. 42, no. 1, s. 107-128, zde s. 113.

52| PRUDKÝ, *Inventura hodnot*, s. 88.

53| ŘEHÁKOVÁ, Měření hodnotových orientací, s. 108.

54| Tamtéž.

55| Tamtéž.

Tři základní požadavky lidské existence se diferencují do jednotlivých **hodnotových typů**. Schwartz jich na základě svého výzkumu rozeznává deset (resp. jedenáct): samostatnost (*self-direction*), stimulace (*stimulation*), požitekářství (*hedonismus*), úspěch (*achievement*), moc (*power*), bezpečnost (*security*), konformismus (*konformity*), tradice (*tradition*), benevolence (*benevolence*), univerzalizmus (*universalism*) [a spiritualita (*spirituality*)⁵⁶]. V rámci metodologického přístupu uplatněného v SVS je každý z těchto hodnotových typů specifikován souborem dílčích hodnot. Oproti tomu volí v PVQ metodu slovních hodnotových portrétů modelových postav prostřednictvím jednotlivých indikátorů (každý z nich své písmeno abecedy). Respondenti (muži i ženy svůj dotazník) pomocí 6položkové slovní škály vyjadřují míru podobnosti (velmi podobný – vůbec nepodobá) modelové postavy s jejich vlastními postoji a preferencemi.⁵⁷ [blíže viz Příloha: Hodnotové typy dle Shaloma H. Schwartze].

Řeháková na základě analýzy spolehlivosti (vnitřní reliability) výsledků Evropského sociálního výzkumu (*European Social Survey*), ve kterém byla uplatněna Schwartzova metoda položek PVQ, dospěla k závěru, že „není možné pracovat s deseti hodnotami, ale pouze s typy vyšších řádů.“⁵⁸ K jejich operacionální konstrukci využila skutečnosti, že deset základních hodnotových typů tvoří tzv. **motivační kontinuum**.⁵⁹ Předěly mezi jednotlivými typy, které mají různou míru intenzity svého zastoupení v motivaci (orientaci) lidí, nejsou ostré a stejně silné. Mezi některými hodnotami existuje značná vnitřní spřízněnost, jiné jsou naopak k sobě navzájem v opozitním postavení. Jasně předěly ve Schwartzově kruhovém modelu motivačního kontinua rozpoznáváme mezi soubory následujících hodnotových typů: a. konformita, tradice a bezpečnost; b. univerzalizmus s benevolencí; c. samostatnost se stimulací, úspěch s mocí a požitekářství.⁶⁰ Řeháková tedy vyšla z modelu motivačního kontinua s příslušnými indikátory a navrhla seskupení

56| „Na základě empirických šetření provedených v mnoha zemích celého světa se ukázalo, že lidé rozlišují deset hodnotových typů. Spiritualita, alespoň v té operacionalizaci, která zde byla použita (vnitřní harmonie, spirituální život, životní smysl, odpoutání se od světských zájmů), nepatří mezi univerzální hodnotové typy.“ ŘEHÁKOVÁ, Měření hodnotových orientací, s. 111. Srovnej odlišný výklad téhož faktu v PRUDKÝ, *Inventura hodnot*, s. 94: „Schwartz pracuje s deseti (motivačními typy – PK), protože na jedné straně podle něj spiritualita splývá s univerzalizmem, na druhé straně prochází všemi hodnotami, takže se mezi empiricky zachytilými motivačními typy spiritualita sama o sobě neobjevuje, ale je rozložena především do univerzalizmu, benevolence a tradice.“

57| Blíže oba přístupy ozřejmuje ŘEHÁKOVÁ, Měření hodnotových orientací, s. 113n.

58| ŘEHÁKOVÁ, Měření hodnotových orientací, s. 117-120.

59| Tamtéž, s. 112.

60| Tamtéž, s. 112. PRUDKÝ, *Inventura hodnot*, s. 94-95.

jednotlivých hodnotových typů, resp. jejich indikátorů do čtyř typů vyššího řádu, které jasněji reprezentují a diferencují **hodnotové orientace** lidí:⁶¹

konzervace (conservation)	otevřenost změně (openness to change)	posílení ega (self-enhancement)	překročení sebe sama (self-transcendence)
(E, N, G, P, I, T) bezpečnost konformismus tradice	(A, K, F, O, J, U) samostatnost stimulace požitkářství	(B, Q, D, M) moc úspěch	(C, H, S, L, R) univerzalizmus benevolence

3.3. Koncept empirického výzkumu hodnot Libora Prudkého

Libor Prudký z Centra pro sociální a ekonomické strategie (CESES) Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze považuje na obou předchozích přístupech za společné to, „že ve snaze nalézt souhrnné výpovědi o hodnotách, kultuře i civilizčním vývoji neberou koncept výzkumu hodnot především jako nástroj analytický – jako jeden z mnoha analytických nástrojů, které je nutné využít pro poznávání společnosti a kultury.“⁶² Snahu o univerzálnost výzkumu hodnot, hodnotových typů i hodnotových orientací spolu s aspirací na vytvoření civilizační teorie považuje Prudký za nejslabší článek obou nejznámějších metodologických přístupů, neboť nerespektují omezení jakéhokoli empirického výzkumu sociálních jevů: „(h) odnoty lze zkoumat na základě určité struktury jejich vztahů bez ohledu na kulturu (protože je součástí antropologické, osobnostní i sociální podstaty), ale konkretizaci indikací v rámci součástí této struktury je potřeba testovat pro odlišné kultury a posléze je případně pro odlišné kultury diferencovat.“⁶³ Pracovní skupina proto navrhla nový přístup k empirickému výzkumu hodnot, který by zřetelněji a vyváženěji zohlednil napětí mezi formální a obsahovou stránkou výzkumu, zejména s ohledem na konstrukci dané kultury adekvátních indikátorů. Nevycházela z obsahových diferencí a shod, ale ze **sémantické analýzy** „výrazů, slov a výroků popisujících jednotlivé aspekty hodnot,“⁶⁴ tj. z analýzy dosud ve výzkumech konstruovaných a používaných indikátorů, spolu s jejich matematicko-statistickou analýzou.

Prudký spolu se svou pracovní skupinou dospěl k rozlišení několika základních **formálních** skupin indikátorů podle významů a verbálního vyjádření, které tvoří

61| ŘEHÁKOVÁ, Měření hodnotových orientací, s. 120.

62| PRUDKÝ, *Inventura hodnot*, s. 97.

63| PRUDKÝ, *Inventura hodnot*, s. 104. Tuto kritickou výtku je však třeba korigovat ve světle pokračujících výzkumů Inglehartových i Schwartzových. Srov. VIDO, *Konec velkého vyprávění?*, s. 279-287.

64| Tamtéž, s. 106.

celek **hodnotové struktury**, blíže vymezené pojmy hodnotová preference, hodnotová orientace a hodnotový rámec.⁶⁵

a. hodnotová preference

Hodnotové preference vyjadřují **míru závažnosti životních hodnot a jejich skladbu**.⁶⁶ Za životní hodnoty jsou považovány ty, „které se vztahují k ucelenému vyjádření vztahu k podstatným atributům vlastního života osoby.“⁶⁷ Tvoří základ a východisko hodnotové struktury lidí. Jsou často založeny na jednoslovných indikacích příslušných hodnot, které bývají uspořádány hierarchicky. Prudký sekundární analýzou dosavadních výsledků výzkumů hodnot vygeneroval šestici základních hodnot, které jsou významně a v různé míře respondenty preferovány (často na čtyřstupňové škále velmi důležité – zcela nedůležité). Jsou jimi:⁶⁸

<i>Preferovaná hodnota</i>	<i>Charakteristika preferované hodnoty</i>
práce	Zahrnuje nejen svůj základní význam, ale rovněž symbolicky vypovídá i o pracovní aktivitě a míře spojení seberealizace s pracovními aktivitami.
rodina	Ve své symbolické rovině tento indikátor vyjadřuje motiv identity, touhu po řádu a pravidlech společného soužití i potřebu zakotvení v intimních rodinných vztazích a její naplnění.
přátelé	Indikátor odkazuje k váze nejbližších nerodinných sociálních vazeb v životě respondentů a identitě na nich založené.
volný čas	Vyjadřuje volby spojené s mimopracovní a hédonistickou orientací.
politika	Indikuje politické, veřejné i občanské dimenze života respondentů a jejich váhu v něm.
náboženství	Ukazuje váhu náboženských a spirituálních zájmů v životě respondentů a citlivost k jeho transcendentnímu rozměru.

Společným znakem šestice hodnot, které ve svých vzájemných vztazích tvoří základ hodnotové preference, je jejich vysoká tendence „ke stabilitě, a tudíž změny v nich mohou mít dalekosáhlé důsledky.“⁶⁹

65| „Hodnotová struktura je proto termín, který můžeme užívat jako střešní pro charakteristiku hodnot tak, jak se v daném nositeli hodnot (osobnosti, skupině, instituci, společenství) vyskytují... Vzhledem k tomu, že se soustředujeme na hodnoty jako fakta, ptáme se na jejich strukturu s využitím pojmů hodnotové preference, hodnotové orientace a hodnotové rámce.“ Tamtéž, s. 37.

66| Tamtéž, s. 107 a 287.

67| Tamtéž, s. 33.

68| Tamtéž, s. 234.

69| Tamtéž, s. 234.

b. hodnotová orientace

Hodnotová orientace představuje dynamický prvek v hodnotové struktuře. Je spojena se **specifikovaným obsahovým zaměřením života** lidí, např. rovnostářským, liberálním autokratickým: „Indikace je obvykle spojena s posuzováním míry souhlasu s výroky, které v sobě právě takové orientace nesou.“⁷⁰ V hodnotové struktuře stojí hodnotová orientace nejbližší k obsahům hodnotových typů (viz S. H. Schwartz, R. Inglehart). Nejčastěji je k její indikaci používána typologie, dichotomie nebo sémantický diferenciál.⁷¹ Jednotlivé typy hodnotových orientací jsou konstruovány na základě faktorové analýzy baterií výroků.⁷² V přístupu L. Prudkého lze rozeznat spřízněnost s hodnotovými portréty S. H. Schwartze. Pracuje s osmi základními výroky, které z jeho analýz vzešly „jako charakteristiky krajností, jako reprezentanti tendencí, které mají blízko k typologii hodnotových orientací dospělé populace v ČR.“⁷³ Pracovně je označil jako tendence: **xenofobní, liberální, rovnostářská, individualistická, hédonistická, etatistická, konformistická a náboženská.**⁷⁴

<i>Hodnotové orientace</i>	<i>Základní charakteristický výrok</i>
xenofobní	Cizincům by se měla v naší zemi zakázat veškerá politická činnost.
liberální	Jistota a blahobyt je důležitější než svoboda.
rovnostářská	Rozdíly v příjmech by se měly zmenšit.
individualistická	Každý musí své problémy řešit sám.
hédonistická	Život si musíme udělat tak příjemný, jak je to jen možné.
etatistická	Problémy občanů by měl řešit především stát, a ne občané.
konformistická	Nejlepší je žít v klidu, příliš nevybočovat z řady, aby se člověk nedostal do zbytečných problémů.
náboženská	Bylo by dobré, aby většina lidí v ČR věřila v Boha.

70| Tamtéž, s. 107.

71| K sémantickému diferenciálu srov. CHRÁSKA, Miroslav. *Metody pedagogického výzkumu*. Vydání 1. Praha: Grada Publishing, 2007. ISBN 978-80-247-1369-4, s. 221-228.

72| K faktorové analýze srov. Tamtéž, s. 140-144.

73| PRUDKÝ, *Inventura hodnot*, s. 246.

74| Opět se nabízí srovnání se 7 kulturními orientacemi (hodnotovými typy), které na základě svého výzkumu zkonstruoval SCHWARZ, S. H.: conservatism; intellectual autonomy, affective autonomy, hierarchy, egalitarianism, mastery, harmony. Srov. *Seven Cultural Orientation and Value Types*. Dostupné na WWW: http://www.imo-international.de/englisch/html/siebenwerte_en.html. Staženo dne 17. 3. 2010.

Nejsilnější hodnotovou orientací v naší zemi ve zkoumané dekádě 1997-2007 zůstávala orientace hédonistická, která své postavení trvale posiluje. Oproti hédonistické si individualistická orientace svou pozici druhé nejsilnější hodnotové orientace udržuje ve stabilní míře jak s ohledem na souhlas, tak i nesouhlas s ní, resp. s jejím hlavním indikátorem. Mírně posilující hodnotovou orientací se zdá být orientace konformistická. Orientace xenofobní a liberální se v hodnotové struktuře po výraznějším (xenofobní) či mírnějším (liberální) posílení vrátily za 10 let na obdobnou míru vlivu ve struktuře orientací. Rovnostářská a konformistická orientace sice oproti letům 2002 a 2005 v roce 2007 oslabily, ale vzhledem k výchozímu měření naopak poměrně posílily (o 8-10%). Trvalé, pozvolné slábnutí vykazují orientace etastická a náboženská. Tabulka nám neumožňuje vidět provázanost jednotlivých orientací s ohledem na konkrétní volby a preference respondentů. Její kontextové vyhodnocení proto musíme ponechat L. Prudkému: „Ano, detailní analýza ukazuje na vnitřní nesourodost hodnotových orientací. Není výjimkou přijetí hédonistických, rovnostářských a individualistických orientací zároveň. Zřetelně je **vidět hlubokou nerovnováhu, nekonzistenci hodnot, která ukazuje na hlubokou vnitřní nejistotu v situacích, kdy má člověk před sebou mnoho možností.**“⁷⁵ Nejzajímavější se nám jeví závěry, které vyplývají z dlouhodobého sledování a analyzování hodnotových výzkumů, které zahrnují i období osmdesátých let minulého století, tj. závěrečnou dekádu komunistického režimu v Československu: „(I) dnes jsou na prvním místě žebříčku hodnoty spojené s uzavíráním rodiny vůči vnějším vlivům, se sociální konformitou a jasným oddělováním soukromého a veřejného. Naopak na spodních místech vytrvale zůstávají hodnoty nonkonformismu, sebeprosazení a tvořivosti. Je mi líto. Tady vidím jasnou kontinuitu dnešní společnosti se společností před listopadem 89.“⁷⁶ Obdobně L. Prudký soudí i o **mezigenerační hodnotové kontinuitě a diskontinuitě**: „Často se hovoří o tom, že nová generace, která nebude mít zátěž minulosti, bude jiná, lepší... výzkumy podobné naděje nepodporují. Ukazuje se, že jde spíš o záležitost životní dráhy. Mladí lidé vždycky chtějí víc změny, ale jak stárnou, vracejí se k hodnotám rodičů, i když možná v jiném kabátě... Samozřejmě existují výjimky. Byť stále mluvím o trendech opřených o reprezentativní výzkumy za celou dospělou populaci.“⁷⁷

75| PRUDKÝ, Libor. Revoluce hodnoty nezměnila. Rozhovor s Josefem Beránkem. *Universum. Revue České křesťanské akademie*, 2009, r. 19, čís. 4, s. 11-13. ISSN 0862-8238, s. 12. Text citace zvýraznil PK s ohledem na specifika adolescence.

76| Tamtéž, s. 13.

77| Tamtéž.

c. hodnotové rámce

Hodnotový rámec stanovuje, v jakých „omezeních, ohraničeních či impulzech se životní hodnoty a jejich obsahy uskutečňují.“⁷⁸ Soustředí v sobě otázky „víry, smyslu, dosahu a možností ovlivňování, důvěry, míry optimistického vidění světa.“⁷⁹ Hodnotový rámec tvoří horizont, k němuž jako ke svému poslednímu zdůvodnění odkazují preferované, zastávané a realizované hodnoty z hlediska individuálního i společenského. K jeho základním souřadnicím patří **důvěra** a zdroje **identity**.⁸⁰ Je důsledkem dlouhodobé zkušenosti nositele hodnot ohraničujícím „možnosti, které subjekt má v přijímání a rozvíjení vlastních hodnot tak, aby tento rozvoj neohrozil kompaktnost a rovnováhu jeho hodnotové struktury... Překročení či narušení hodnotového rámce znamená pozměnění či ztrátu přijatého a vyznávaného smyslu existence daného subjektu.“⁸¹ K výzkumům, které se zaměřily na zkoumání hodnotových rámců v postkomunistické východní Evropě, patřil zejména empirický výzkum „Bůh po komunismu“ (tzv. Aufbruch) z r. 1997, organizovaný rakouským sociologem vídeňské teologické fakulty Paulem M. Zulehnerem,⁸² v ČR pak provedený L. Prudkým a jeho kolektivem spolupracovníků. Komparací dosavadních výzkumů dospívá pracovní skupina soustředěná kolem L. Prudkého k pracovnímu návrhu čtyř typů hodnotových rámců, které vycházejí z faktorové analýzy výzkumu „Bůh po komunismu“: **fatalistický; náboženský; nihilistický; aktivní**. Pro základní představu o jejich zastoupení v populaci ČR na přelomu milénia předkládáme základní výsledky Prudkého výzkumu. Ve sledovaném období „aktivní“ hodnotový rámec dominoval dospělé populaci v ČR a vykazoval největší nárůst souhlasu (8%). Mírný nárůst souhlasných voleb můžeme zaznamenat u „fatalistického“ a „nihilistického“ hodnotového rámce, při současném mírném poklesu těchto voleb u hodnotového rámce „náboženského“.

78| PRUDKÝ, *Inventura hodnot*, s. 107.

79| Tamtéž.

80| Tamtéž, s. 250.

81| Tamtéž, s. 35.

82| K jeho analýze staršího Výzkumu evropských hodnot z r. 1990 srov. ZULEHNER, Paul M. *Církev: přístřeší duše. Situace a perspektivy dnešní církve*. Přel. Z. Jančařík. 1. vyd. Praha: Portál, 1997. ISBN 80-7178-158-4.

hodnotový rámec se svým charakteristickým výrokem	míra souhlasu či nesouhlasu (%)	1997	2005	2007
fatalistický: „Člověk může sotva co změnit na průběhu vlastního života“	souhlas ani souhlas, ani nesouhlas nesouhlas	19,4 26,3 61,3	23,0 26,9 48,3	23,2 26,3 48,8
náboženský: „Život má pro mě smysl, protože existuje Bůh.“	souhlas ani souhlas, ani nesouhlas nesouhlas	21,0 12,6 56,8	17,2 15,0 56,9	- - -
nihilistický: „V mých očích neslouží život žádnému zvláštnímu účelu.“	souhlas ani souhlas, ani nesouhlas nesouhlas	8,5 10,8 70,3	8,4 17,8 67,4	13,2 17,8 65,1
aktivní: „Život má jen ten smysl, který mu sami dáme.“	souhlas ani souhlas, ani nesouhlas nesouhlas	70,9 17,0 8,7	76,5 15,8 4,9	78,7 13,9 5,2

PRUDKÝ, Libor a kol. *Inventura hodnot. Výsledky sociologických výzkumů hodnot ve společnosti České republiky*. Praha : Academia, 2009, s. 255n. (graficky upravená - PK); chybějící data jsou vyznačena symbolem (-).

d. normy chování spolu se sociálními, ekonomickými a demografickými vlivy

Normy chování a celek sociálních, ekonomických a demografických vlivů tvoří 4. a 5. indikátor hodnotové struktury v rámci konceptu výzkumu hodnot L. Prudkého. Normy chování lze chápat jako společensky akceptovatelné postupy k dosažení cílů a způsoby řešení životních situací. Tvoří most mezi zastávanými hodnotami a konkrétním chováním lidí. K jejich indikování dochází na základě zjištěné míry přijatelnosti (resp. nepřijatelnosti) „přestupků“, tj. určitých způsobů jednání.⁸³ Celek sociálních, ekonomických a demografických vlivů přispívá ke kontextualizaci a konkretizaci zkoumané hodnotové struktury.⁸⁴

4. Shrnutí a výhled

Stručný nástin mnohodomenzionálního, interkulturního a triangulárního modelu lidské spirituality, resp. spirituálních potřeb představil jeden významný směr současné reflexe tématu spirituální péče, zejména v kontextu zdravotnické péče. Příznačné jsou pro něj inkluzivní pojetí spirituality (která zahrnuje, ale není totožná s religiozitou), vektorově-dynamické pojetí spirituálních potřeb, respekt ke kognitivním aspektům spirituality a k jejímu socio-kulturnímu mediování, hledání univerzálně sdílených konstant a obrana jedinečnosti lidské osobní životní zkušenosti.

83| PRUDKÝ, *Inventura hodnot*, s. 110 a 259.

84| Tamtéž, s. 111.

nosti. V druhé části jsme věnovali pozornost *mezo/makro*-rovně lidské spirituality. Zvolili jsme představení tří sociologických přístupů ke kvantitativnímu dotazníkovému výzkumu hodnot a hodnotových orientací, které představují zajímavý a podnětný způsob reflexe determinant lidské spirituality. Domníváme se, že zejména v souvislosti se současným utvářením spirituální péče v kontextu českého veřejného zdravotnictví, kterému dominuje výrazně psychologický přístup, může jít o potřebnou výzvu k mezioborovému přístupu. Zejména výzkum L. Prudkého pak naznačuje, že nereflektovaný přístup k předpokládaným univerzálním formálním strukturám lidské spirituality (resp. hodnotových struktur) může vést k ignorování významu specifických historických a kulturních kontextů v utváření konkrétní dějinné lidské spirituality.

Tímto směrem mohou poukazovat též studie českého sociologa Miloše Havelky. Domníváme se, že jím diskutované téma historických *mentalit* může novým způsobem rozvinout spíše kvantitativně-formální přístup výzkumu hodnot a hodnotových orientací.⁸⁵ Podobně i jím nastíněná metodologie výzkumu religiozity v kontextu současné pluralizace náboženskosti, která je inspirována Weberovým konceptem *sociálního jednání*,⁸⁶ je výzvou k jejímu rozpracování v kontextu teorie spirituální péče, především v oblasti zhodnocení (*assessment*) spirituality těch, jimž je tato forma péče nabízena a poskytována.

Příloha: Hodnotové typy dle Shaloma H. Schwartz

V tabulce jsme propojili přístupy uplatněné v tzv. *Schwartz Value Survey (SVS)* a tzv. *Portrait Values Questionnaire (PVQ)*, abychom podpořili celkovou představu hodnotových typů (orientací) a jejich indikátorů ve Schwartzově přístupu.⁸⁷ U každého hodnotového typu je vyznačen základní (motivační) cíl, který je v rámci daného typu sledován a realizován, a základní potřeba, ze které je odvozen – představuje tak její specifické rozvinutí. Ke každému hodnotovému typu je též přiřazen jeden (či více) spřízněný hodnotový typ v rámci motivačního kontinua.

85| HAVELKA, Miloš. Historické a systematické předpoklady tematizace problému mentalit v historické sociologii. In HAVELKA, Miloš. *Ideje – dějiny – společnost*, s. 153-195.

86| Srov. WEBER, Max. Základní sociologické pojmy. In WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Přeložil Miloš Havelka. Praha: OIKUYMENH, 1998, s. 135-171. ISBN 80-86005-48-8. HAVELKA, Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti“.

87| Rozhodl jsem se prezentovat hodnotové typy a jejich indikátory ve formě tabulky s ohledem na jasnost, přehlednost a systematicčnost pojednávaného problému.

samostatnost (<i>self-direction</i>)	
Motivační cíl: nezávislost myšlení a výběru jednání, tvořivost, zvědavost;	
Odvození: z potřeby kontrolovat a ovládat a z potřeby autonomie a nezávislosti;	
SVP – abstraktní koncept	PVQ – hodnotový portrét
zvědavost, tvořivost, svoboda, volba vlastních cílů, nezávislost, sebeúcta;	Promýšlení nových myšlenek a tvořivost jsou pro něho důležité. Rád dělá věci svým vlastním originálním způsobem (A) Je pro něj důležité, aby si sám rozhodoval o tom, co dělá. Má rád svobodu a nezávislost na druhých. (K)
Spřízněné hodnotové typy: univerzalizmus, stimulace;	

stimulace (<i>stimulation</i>)	
Motivační cíl: vzrušení, novota, výzva;	
Odvození: z potřeby pestrosti a mnohotvárnosti podnětů k uchování optimální úrovně aktivity; hledání silného (vzrušujícího) zážitku může pramenit ze silné potřeby stimulace;	
SVP – abstraktní koncept	PVQ – hodnotový portrét
odvaha, pestrý život, vzrušující život;	Má rád překvapení a vždy vyhledává nové aktivity. Myslí si, že je důležité v životě dělat mnoho různých věcí. (F) Vyhledává dobrodružství a rád riskuje. Chce mít vzrušující život. (O)
Spřízněné hodnotové typy: požitkářství, samostatnost;	

požitkářství (<i>hedonism</i>)	
Motivační cíl: požitek, rozkoš, smyslové uspokojení;	
Odvození: z biologických potřeb a z potěšení spojeného s jejich uspokojením	
SVP – abstraktní koncept	PVQ – hodnotový portrét
zábava, užívání života, nestřídmost;	Je pro něj důležité užívat si života. Rád si dopřává. (J) Vyhledává každou příležitost, aby se pobavil. Je pro něj důležité dělat věci, které mu přinášejí potěšení. (U)
Spřízněné hodnotové typy: stimulace, úspěch;	

úspěch (<i>achievement</i>)	
<p>Motivační cíl: osobní úspěch demonstrováný v konkrétní interakci kompetencemi, posuzovanými podle sociálních standardů lokální organizace či lokálního sociálního systému, k němuž patří;</p> <p>Odvození: z potřeby zajistit zdroje přežití, navazovat úspěšné sociální vztahy a uplatnit se v rámci fungování institucí;</p>	
SVP – abstraktní koncept	PVQ – hodnotový portrét
úspěšnost, schopnost, ctízádnost; vlivnost, inteligence;	<p>Je pro něj důležité předvádět své schopnosti. Chce, aby lidé obdivovali, co dělá. (D)</p> <p>Je pro něj důležité být velmi úspěšný. Doufá, že lidé ocení, čeho dosáhl. (M)</p>
Spřízněné hodnotové typy: požitkářství, moc;	

moc (<i>power</i>)	
<p>Motivační cíl: dosažení sociálního statusu a prestiže; kontrola či nadvláda nad lidmi a zdroji;</p> <p>Odvození: z potřeby ovládat zdroje přežití, dosáhnout či si uchovat dominantní postavení v rámci obecného sociálního systému;</p>	
SVP – abstraktní koncept	PVQ – hodnotový portrét
sociální moc, autorita, bohatství; zachování dobrého jména, společenské uznání;	<p>Je pro něj důležité, aby byl bohatý. Chce mít hodně peněz a drahé věci. (B)</p> <p>Je pro něj důležité, aby ho lidé respektovali. Chce, aby lidé dělali, co jim řekne. (Q)</p>
Spřízněné hodnotové typy: úspěch, bezpečnost;	

bezpečnost (<i>security</i>)	
<p>Motivační cíl: osobní bezpečnost spolu s harmonií a stabilitou společnosti i vztahů;</p> <p>Odvození: ze základních individuálních a skupinových požadavků;</p>	
SVP – abstraktní koncept	PVQ – hodnotový portrét
čistota, národní bezpečnost, opětování služeb; sociální pořádek, bezpečnost rodiny; zdraví, pocit sounáležitosti;	<p>Je pro něj důležité žít v bezpečném prostředí. Vyhýbá se všemu, co by mohlo ohrozit jeho bezpečnost. (E)</p> <p>Je pro něj důležité, aby mu vláda zajistila bezpečí před všemi hrozbami. Chce, aby byl stát tak silný, aby mohl chránit své občany. (N)</p>
Spřízněné hodnotové typy: moc, tradice a konformismus;	

konformismus (<i>conformity</i>)	
Motivační cíl: sebekázeň v jednání, sklonech a popudech, jež by mohly znepokojit nebo poškodit ostatní lidi a porušit sociální očekávání či normy;	
Odvození: z požadavku na potlačení sklonů, jež by mohly být sociálně rušivé a ohrožovat plynulé fungování sociálních interakcí a fungování skupiny;	
SVP – abstraktní koncept	PVQ – hodnotový portrét
poslušnost, úcta k rodičům a starším lidem; zdvořilost, sebeovládání;	Věří, že lidé by měli dělat to, co se jim řekne. Myslí si, že lidé by měli dodržovat pravidla vždy, dokonce i když je nikdo nepozoruje. (G) Je pro něj důležité, aby se vždy choval spořádaně. Chce se vyhnout všemu, o čem by lidé řekli, že je špatně. (P)
Spřízněné hodnotové typy: bezpečnost, tradice a benevolence;	

tradice (<i>tradition</i>)	
Motivační cíl: respekt, závazek, oddanost a přijetí zvyků a idejí, které kultura či náboženství předkládají svým členům;	
Odvození: z potřeby sdílených symbolů, zvyků, rituálů a norem chování, které konstituují sociální solidaritu, vyjadřují identitu skupiny a zajišťují její přežití;	
SVP – abstraktní koncept	PVQ – hodnotový portrét
podřízení se životním okolnostem, zbožnost; pokora, úcta k tradicím, mírnost; odpoutání od světských zájmů;	Je pro něj důležité být pokorný a skromný. Nesnaží se přitahovat na sebe pozornost. (I) Tradice je pro něj důležitá. Snaží se dodržovat zvyky, které se předávají v jeho náboženství nebo v jeho rodině. (T)
Spřízněné hodnotové typy: bezpečnost, konformita a benevolence;	

benevolence (<i>benevolence</i>)	
Motivační cíl: zachování a posílení prosperity a blaha všech lidí, zejména však nám nejbližších, s nimiž se často setkáváme;	
Odvození: ze základního pro-sociálního chování člověka a jeho utváření v kontextu širší rodiny a vrstevnických skupin;	
SVP – abstraktní koncept	PVQ – hodnotový portrét
ochota, čestnost, odpuštění, oddanost; zodpovědnost, duchovnost, skutečné přátelství; citová a duchovní intimnost, smysl života;	Je pro něj velmi důležité pomáhat lidem kolem sebe. Chce se starat o jejich blaho. (L) Je pro něj důležité být loajální k přátelům. Chce se věnovat lidem, kteří jsou mu blízcí. (R)
Spřízněné hodnotové typy: tradice, konformismus a universalismus;	

univerzalizmus (<i>universalism</i>)	
Motivační cíl: pochopení, uznání (ocenění), tolerování a ochrana prosperity a blahobytu všech lidí i přírody; akceptace druhých lidí a spravedlivé jednání a rozhodování;	
Odvození: z potřeby přežití promítnuté do komplexních (globálních) souvislostí;	
SVP – abstraktní koncept	PVQ – hodnotový portrét
ochrana životního prostředí, jednota s přírodou; svět krásy, tolerance a sociální spravedlnost; moudrost, rovnost, mírový svět a vnitřní harmonie;	Myslí si, že je důležité, aby se s každým člověkem na světě zacházelo stejně. Věří, že každý by měl mít v životě stejné příležitosti. (C) Je pro něj důležité naslouchat lidem, kteří jsou jiní než on. I když s nimi nesouhlasí, chce jim porozumět. (H) Pevně věří, že by se lidé měli starat o přírodu. Péče o životní prostředí je pro něj důležitá. (S)
Spřízněné hodnotové typy: benevolence, samostatnost;	

Tento článek vychází v rámci Programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1, řešeného na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

„QUALITATES OCCULTAE“
VE STŘEDOVĚKÉ RABÍNSKÉ
LITERATUŘE:
KRITIKA MAIMONIDOVY KONCEPCE „SKRYTÝCH KVALIT“
V HALACHICKÉM RESPONSUM
ŠLOMO IBN ADRETA

DAVID BIERNOT

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA

“Occult Qualities” in Medieval Rabbinic Literature:
Shlomo ibn Adret’s Criticism of Maimonides’s Conception of “Occult Qualities”

Abstract: This article deals with one of the most hotly debated topics of medieval natural philosophy – “occult qualities”. These were commonly characterized as insensible, as opposed to “manifest qualities” which could be perceived directly. A typical example of what was then classified as an “occult quality” is the magnetite’s property to attract pieces of iron. Such properties were regarded as unintelligible by Aristotelians because their understanding of science was restricted to entities within the range of the human senses. This article focuses on the Jewish debate of the subject. Probably the most valuable source in this respect is a responsum authored by the Spanish Jewish scholar Shlomo ibn Adret at the turn of the 14th century. In this valuable text, which addresses the question of efficacy of “occult qualities” in medical treatment, levels uncompromising criticism at Maimonides’s dismissive attitude to the usage of these properties in medicine, in particular of those mentioned in the Talmud. Ibn Adret’s reasoning is all the more assertive as the very substance of discussion in this letter is related to the legal admissibility of a remedy whose efficacy used to be attributed to the operation of the stars. Maimonides, as is well known, denied any validity, be it rational or derived from experience, to the medicinal practice based on the theories of Hermeticism. The article analyses some of the Talmudic sources adduced by ibn Adret adduces in his letter and points to the epistemological differences which set the traditional rabbinic thought apart from Aristotelianism. Ibn Adret’s reasoning seems to embody the former and Maimonides’s the latter. The Aristotelian conception of science is mainly deductive, striving for a perfect cognition of a thing derived from general premises. Rabbinic epistemology is inductive rather than deductive, more flexible and less prejudiced towards knowledge based on experience and experimentation. It was also probably better suited to the taste of those of ibn Adret’s contemporaries whose mind-set had already drifted away from the Aristotelian deductivism.

Keywords: Aristotelianism, astral magic, Maimonides, medicine, occult quality, philosophy of nature, Shlomo ibn Adret.

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2014, Vol. 85, No. 2: 226 - 246.

1. Úvod do problematiky

Halachická *responsa* představují významnou součást rabínské literatury zahrnující právní rozhodnutí v záležitostech, které prameny náboženského práva obsažené v talmudické látce a jejich komentářích, kodexech náboženského práva a dalších zdrojích, nejednoznačně či zcela vůbec neošetřují. Rabínská *responsa* mívají zpravidla praktický charakter, případně mohou také sloužit jako právní precedent a poskytovat podklad pro další rozhodnutí. Tento žánr rabínské literatury, který vznikl v období babylónských gaónů, je velmi cenný pro historické studium života židovských komunit. Svědectví, které poskytuje, nebylo vystaveno tak dalece různým ideologickými zájmům a cílům, jak tomu bývá u jiných žánrů jako pramen historického studia, ať již v podobě oficiálních dokumentů, kronik či životopisů. *Responsa* nás přivádějí bezprostředněji ke „gang und gäbe“ každodenního židovského života. Diskuze vedoucí k právním rozhodnutím probíhají v tomto žánru zpravidla výlučně v závislosti na pramenech halachického práva a v rámci jeho specifické hermeneutiky. Nicméně, existují *responsa*, ve kterých se k takto vymezenému způsobu pojednání problému přidružuje jiný modus porozumění, který má svůj původ ve vědách a ve filozofii. Výborným příkladem *responsum* tohoto typu je odpověď španělského učence druhé poloviny 13. století, rabenu Šlomo ibn Adreta,¹ ve věci halachické přípustnosti užití astrologického obrazce lva vyraženého na stříbrném nebo zlatém medailónku k terapii renálních obtíží. Toto *responsum* zaslané provensálskému učenci Abba Mari Astrucovi, někdy mezi lety 1300-1303, je v rabínské literatuře obecně dobře známo. Je tomu především pro kritiku Maimonidova reduktivního přístupu k tzv. „*qualitates occultae*“ – „skrytým kvalitám“,² jejichž příčina účinku nebyla známa, jak tomu bylo u smyslově postižitelných materiálních vlastností substancí. V hebrejsky psané literatuře jsou tyto „skryté kvality“ označovány termínem „*segula*“ („*segulot*“ pl.).³

1| Akronym RAŠBA (1235-1310). Jeho dílo zahrnuje sbírku téměř tři tisíc *responsa*, komentář k Talmudu *Chidušej ha-RAŠBA* a další díla náboženského práva.

2| Překlad tohoto termínu má spíše pracovní charakter a jeho snahou bylo uchování významu, jaký mu byl dán v rámci aristotelské ontologie. „*Qualitas*“ může označovat jak vlastnost či charakteristiku předmětu, tak také příčinu této vlastnosti. Slovo „*occulta*“ zde neznamená nic jiného než to, co není postižitelné smysly, tedy skrytost této kvality. Překlad „okultní“ by tedy nebyl vhodný s ohledem na význam, jaký je tomuto slovu přisuzován v moderním úzu, byť jak za nedlouho uvidíme, řada „*qualitates occultae*“ patřila svou povahou do oblasti okultních věd. K této problematice viz např. Keith HUTSCHINSON, What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?, *Isis* 1982, roč. 73, s. 233-253.

3| Původním významem slova „*segula*“ je „vlastnictví“ či „jmění“. Později začalo sloužit k označování osobité vlastnosti člověka, zvířete nebo neživých předmětů, aby nato obdrželo význam „*qualitas occulta*“. Existuje jiná etymologie, jmenovitě odvození od latinského „*siglum*“. Viz Wilhelm GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1979, s. 688.; Hirsch Jakob ZIMMELS, *Magicians, Theologians, and Doctors*. Northvale: Jamson Aronson, 1997, s. 112-113.

V latinsky píšícím světě se pro jejich označování užívaly termíny jako „*specificum*“ nebo také „*mirabilium*“, jež obzvláště pregnantně vyjadřuje nadpřirozený charakter, který se připisoval účinkům těchto sil. Těmito termíny se v posledku označovaly samy předměty vyznačující se těmito neobvyklými vlastnostmi.

Terapeutika jistě nepatřila ve středověkých rabínských *responsa* k zanedbatelným oblastem. Otázky, které se s nimi pojily, se dotýkaly různých aspektů náboženského práva. Mnohdy tak tato literatura nepřímo reflektuje nové trendy, které se objevily na poli léčebných metod a farmakologie. Jeden příklad: rabi David ibn Zimra,⁴ řeší otázku, zdali je povoleno obchodovat s mumifikovanými tělesnými ostatky a používat jako léčivo. Mumifikované ostatky z Egypta patřily v 16. a 17. století mezi vyhledávaná farmaka.⁵ Jak známo, halacha zakazuje čerpat jakýkoliv prospěch z těl zemřelých. Přesto David ibn Zimra odpovídá na oba dotazy kladně, přičemž povoluje také perorální užití, poněvadž u mumifikovaných těl došlo následkem balzamování k tak rozsáhlé substanciální proměně, že nyní představují již pouhý „prach“.⁶

Uvedené *responsum* Šlomo ibn Adreta je jedinečné v tom smyslu, že halachická otázka je zde úzce spojena s epistemologickými aspekty a principy aristotelské filozofie přírody. „*Segula*“ představovala v tehdejší literatuře velmi difúzní pojem. Nositeli „skryté kvality“ mohly být předměty živé i neživé přírody, předměty umělé vytvořené, jako amulety či talismany, ale také artefakty náboženského kultu či různá zaříkávání. Je zřejmé, že termín „*segula*“ sémanticky pokrýval poměrně rozsáhlou oblast, která již spadá do kategorie magie. Spor, který Šlomo ibn Adret vede s Maimonidovým postojem v této věci, se mimo jiné dotýká otázky, co všechno a za jakých podmínek lze považovat za „skrytou kvalitu“. Maimonides je minimalista, zatímco Šlomo ibn Adret maximalista. Cílem tohoto článku je bližší prostudování ibn Adretovy kritiky. Uvedené *responsum* je poměrně dlouhé a ibn Adret se s Maimonidem vyrovnává na dvou místech tohoto dopisu. Soustředí se na pasáž z třetí knihy *Průvodce zbloudilých*, kap. 37, ve které Maimonides pojednává problematiku „skrytých kvalit“. Toto pojednání shledává Šlomo ibn Adret názorově nekoherentní, ba přímo rozporuplné. Toto *responsum* bylo v dějinách rabínské diskuze dobře známo, přičemž pozdější generace učenců nebyly zajedno, zdali Adretova argumentace je oprávněná.⁷ O integritě Maimonidova postoje se kladně vyjadřuje Dov Schwartz, který se ibn Adretově kritice krátce věnuje ve

4| Akronym RADBAZ, (1479-1573).

5| Viz Waren R. DAWSON, Mummy as a Drug. *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 1927, roč. 21, č. 1, s. 34-39.

6| RADBAZ III, 979, 44b; viz také Hirsch Jakob ZIMMELS, *Magicians, Theologians and Doctors*, s. 126-127.

7| Viz např. Mišpetej Uziel II, 21.

studii o vlivu astrální magie na středověkou židovskou filozofii.⁸ Dle jeho názoru zaujímá Maimonides v pojednávané otázce vědomě nuancovaný postoj. Na jedné straně zcela odmítá ty „skryté kvality“, u nichž je zřejmá vazba na astrální magii a které tudíž také postrádají solidní epistemologický základ. Na druhé straně zaujímá umírněný postoj vůči zkušenostně verifikovatelným formám *specifica*. Šlomo ibn Adret naopak vnímal celou problematiku méně nuancovaným způsobem a otevřeně spojoval astrální magii s teorií *segulot*.⁹ Nutno říci, že se Šlomo ibn Adret nezabýval uvedenou pasáží z *Průvodce zbloudilých* z vlastního popudu, nýbrž ho k ní přivedl tazatel, Abba Mari Astruc, který opírá svůj zamítavý názor ohledně výše uvedeného astrologického medailónku, v němž spatřuje halachicky nepovolenou magickou praxi, právě na Maimonidově názoru. Astruc, který si ibn Adret velice vážil a navíc doufal, že s jeho pomocí učiní přítrž stoupencům averroismu v Provensálsku,¹⁰ vyjadřuje v dopise údiv nad tím, jak může ibn Adret v dané záležitosti zaujímat shovívavý postoj, když tak význačná autorita jako Maimonides vyjadřuje v souvislosti se *specifica* a astrální magií jasný názor:¹¹

Jeden z kolegů mi řekl, že Mistr¹² povolil vyrábět vyobrazení lva, které se dělá během určitých dnů a za určitého ascendentu, poněvadž se jedná o vyzkoušené a účinné terapeutikum pro léčbu renálních obtíží jako „prověřený amulet“¹³. A já se velice divím, jak jeho Svatost může něco takového tvrdit. Vždyť se jedná o nejmarkantnější přestoupení příkázání „nebudete se zaobírat věštěním“¹⁴, jehož smyslem dle jednoho výkladu¹⁵ je, abychom nevyočítávali příhodné doby dle umění astrologie. Vždyť Tóra nás varuje i před menšími přestoupeními, kterých bychom se mohli dopustit. A co se týče tohoto druhu, naši učenci ho veskrze zakázali jakožto „obyčej Amorejců“.¹⁶ Pregnantně to vyložil již rabi Moše ben Maimon, budiž požehnána jeho památka, ve třetím dílu jeho váženého díla *Průvodce zbloudilých!* Po-

8| Dov SCHWARTZ, *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, Boston: Brill Academic Pub. 2005, s. 45-47.

9| *Tamtéž*, str. 47.

10| *Tamtéž*, str. 137; a také týž, *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*. Leiden, Boston: Brill Academic Pub, 2005, s. 129-130.

11| *Sefer Minchat kenaot*, kap. 1, *The Torah CD-Rom Library*. Version 2.4. New York: DBS Computers Ltd., 1999-2001.

12| Šlomo ibn Adret.

13| Hebr. „*kamea mumche*“, viz *Babylónský Talmud*, Šabat 61b a také níže analýzu ibn Adretovy kritiky.

14| Lv 19, 26. Viz též Ann JEFFERS, *Magic & Divination in Ancient Palestine & Syria*, Leiden, New York: Brill Academic Pub, 1996.

15| *Babylónský Talmud*, *Sanhedrin* 65b; *Tosefta*, Šabat 7,14 a *Mišne Tora*, *Hilchot AKuM* 11,9.

16| Jedná se o halachickou kategorii označující nežidovské obyčeje a praktiky, nemající žádný praktický smysl.

kud učenci povolili „prověřený amulet“, pak se možná jednalo jen o některé *specificum*, jako hřeb z rány ukřižovaného člověka, avšak cokoliv, co má dočinění s postavením hvězd, to zakázali.

Šlomo ibn Adret musel přijmout tuto výzvu a zabývat se hlouběji pasáží z uvedené kapitoly *Průvodce zbloudilých*, aby obhájil svůj postoj. V následující diskuzi se pokusíme detailněji prostudovat jak Maimonidovu, tak ibn Adretovu argumentaci v uvedených textech, přičemž si zároveň povšimneme, jak se v nich vzájemně prolínají dvě protikladné epistemologie: rabínského myšlení a aristotelské filozofie.

2. Kontext: Abba Mari Astruc a astrální magie v Montpellier

Pojednávané *responsum* je zaznamenáno ve dvou pramenech: v rozsáhlé sbírce *responsa* Šlomo ibn Adreta¹⁷ a v díle *Minchat kenaot*,¹⁸ které na jedné straně představuje kompendium věroučných principů judaismu, tak sbírku korespondence Abba Mari Astruca s barcelonskými učenci. Z korespondence obou učenců ohledně přípustnosti astrologických talismanů z hlediska náboženské praxe vyplývá, že zdrojem problému byli někteří židovští lékaři z Montpellier, kteří takové medailónky s různými vyobrazeními znamení Zvěrokruhu používali ve své lékařské praxi. Abba Mari se také ve svých dopisech zmiňuje o jisté *Sefer ha-curot*¹⁹, která zahrnovala detailní popisy těchto talismanů a návody k jejich zhotovení. Už ve svém prvním dopise charakterizuje Abba Mari toto dílo následujícím způsobem:²⁰

Dověděl jsem se od jednoho učence, že existuje jistá kniha, jež se specializuje v těchto záležitostech. Nebeskou sféru rozděljuje na čtyřicet osm souhvězdí, které představuje dvanáct souhvězdí Zvěrokruhu, dvacet jedna jižních souhvězdí a patnáct severních. Skrze ně se provádí celá tato magie.²¹ Vlastní medailónky s vyobrazením souhvězdí se dělají ze zvláštního kovu, které pak lékař zabalí do látky zbarvené zvláštní barvou, načež nad nimi provádí vykuřování myrhou. Bez pochyby se jedná o modloslužbu.

Joseph Schatzmiller tvrdí, že na počátku 14. století kolovala v Montpellier řada spisů této provenience, jako např. hebrejský traktát *Curot šnejm asar mazalot*²² nebo díla křesťanských učenců Bernarda Gordona *Tractatus ad faciendum sigilla*

17| RAŠBA, *Responsa* 1:114. *Bar-Ilan Responsa* 20 (Global Jewish Database), Ramat Gan: Bar-Ilan University, 2008.

18| *Minchat kenaot*, 21. *The Torah CD-Rom Library*. Taklitot Torani. Verze 2.4. Jerusalem: D.B.S. Computers Ltd. 1999-2001.

19| *Knihy vyobrazení*.

20| *Minchat kenaot*, 21. *The Torah CD-Rom Library*.

21| Hebr. „čarování“.

22| *Vyobrazení zvířetníku*.

et ymagines contra infirmate diversas a Arnalda de Villanova *De sigilis*.²³ Konečně, v této době bylo již rozšířeno základní dílo astrální magie *Picatrix*, přeložené kolem roku 1250 na příkaz krále Alfonse Moudrého z arabského originálu *Ghajat al-Hakim* do kastilštiny. Nedlouho poté vznikl i latinský překlad. A skutečně, také Šlomo ibn Adret sděluje Astrucovi, že tento talisman nepředstavuje pro něho žádnou novinku a že ho ve své lékařské praxi používal i jeho veliký učitel rabi Moše ben Nachman.²⁴ Každopádně ibn Adret svou podrobnou odpovědí, jejíž součástí je zmíněna kritika Maimonida a výčet celé řady talmudických míst shovívavých vůči magickým terapeutickým praktikám, Astruca neuspokojil. Ten nadále považoval na základě určitých pramenů z Talmudu a Maimonidových spisů výše uvedené praktiky za urážlivé a porušení třech negativních příkazů Tóry: „*meonen*“²⁵, „*menacheš*“²⁶ a „*mechašev*“²⁷. V dalším dopise adresovaném ibn Adretovi jasně stanovuje aplikaci náboženského zákona v daném případě:²⁸

Vskutku, je zřejmé, že každý, kdo by vyrobil některé z těchto vyobrazení v příhodné době, kdy slunce nebo některá z planet se nachází na určitém stupni, spadá do kategorie „věštců“ a „hadačů“ ... atd.

Domnívám se, že takový člověk je také čaroděj, poněvadž termíny „věstec“ a „hadač“ se vztahují pouze na lidi, kteří přizpůsobují své dílo nebo jakékoli jiné konání příhodnému dni či době, přičemž věří, že se jejich obchod v těchto dnech zdaří. Avšak v případě, který řešíme, tj. vyrazí-li někdo zvláštní vyobrazení do kovu v určitém dni, zatímco hvězda se nachází na takovém a takovém stupni a věří, že toto vyvolá příznivý nebo nepříznivý účinek, pak se bez pochyby jedná o čarodějnictví²⁹

Astrucův závěr je kategorický. Zhotovení talismanu za výše uvedených podmínek i jeho užití³⁰ se rovnají praktikování modloslužby. Jeho názor se nikterak nezměnil, ani poté, co obdržel odpověď od váženějšího kolegy. Sám ibn Adret

23| Joseph SCHATZMILLER, In Search of the Book of Figures: Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteen Century. *AJS Review* 7/8, 1982, s. 383-407. Viz též Dov SCHWARTZ, *Studies on Astral Magic*, s. 123-126.

24| Rašba 1:114, *Bar-Ilan Responsa* 20 (Global Jewish Database): „Říkám, že také veliký mistr Ramban toto povoloval i praktikoval, a není většího nad něho v učenosti a bázni před hříchem.“

25| Věštění.

26| Hadačství.

27| Čarování.

28| *Minchat kenaot*, kap. 23.

29| Rabínský úzus nezná slovo „magie“. Nejblíže je mu výraz „*maase kišuf*“ – čarodějnictví.

30| Takto uvádí níže v dopise.

přiznává jenom to, že některé kroky při přípravě talismanu, jako vykuřování myrhou, mohou mít rysy modloslužebného rituálu a je třeba je zakázat.³¹

O oblíbenosti vytváření astrálních talismanů může svědčit i skutečnost, že v téže době se obdobná kauza odehrála i v křesťanském světě. V červenci 1301 léčil Arnauld de Villanova stejným druhem talismanu, o kterém píše Abba Mari, renální obtíže nikoho jiného než samotného papeže Bonifáce VIII. O této události referuje svému králi aragonský vyslanec těmito slovy: „Někteří kardinálové mi vyprávěli, že jim papež sdělil, že koncem měsíce července, kdy slunce vstoupilo do znamení Lva, mistr Arnauld vyrobil společně s opaskem nějakou minci, která mu měla ulevit od ledvinových kamenů, bude-li ji nosit.“³² Máme k dispozici bližší popis tohoto talismanu a rituál, který proběhl během jeho zhotovení:³³

Talisman, který nosil Bonifác, na němž se nacházelo vyobrazení lva, byl odlit 31. července 1301 z čistého zlata. Během jeho odlévání se pronášela modlitba: „Povstaň světlo světa, Ježíši, Beránku pravý, který neseš hříchy světa a osvěcuješ naše temnoty.“ Nato se pronesl Žalm 8: „Hospodine, Pane náš“. Zatímco se do kovu razilo vyobrazení lva, pronášelo se „Povstaň lve z kmene Judova“ a Žalm 26: „Sud' mě, Hospodine“. Nápis kolem vyobrazení zněl: „Choél, svatý Jákobův“. Na druhé straně stálo uprostřed: „Heloy, Sadoy“ a nápis kolem: „Lev z kmene Judova, kořene Davidova, zvítězil. Haleluja.“

Velvyslanec pak ve svém listu naznačuje, že kardinálové se pohoršovali nad tím, že papež takovou praktiku toleruje a netají se s ní. Podobně jako v judaismu, ani v církvi neexistoval jednoznačný postoj k astrální magii. Tomáš Akvinský považoval talismany, jimiž se měla svádět na zem moc nebeských těles, za nástroj démonů. Odsuzoval obzvláště talismany s vyobrazeními či jinými znaky, poněvadž představují formu inteligentní komunikace mezi zhotovitelem a duchovní bytostí - démonem.³⁴ Na druhé straně, v předmluvě k latinskému překladu jednoho pojednání o vytváření astrálních talismanů se píše, že tato magie je sice pohoršlivá,

31| RAŠBA 1,414, *Bar-Ilan Responsa* 20 (Global Jewish Database): „pokud to balí do látky zbarvené zvláštní barvou a provádí vykuřování myrhou, pak to je nepochybně modloslužba.“ K problematice modloslužby a představy inteligencí řídicích nebeská tělesa viz Richard C. DALES, *The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages. Journal of the History of Ideas*, 1980, roč. 41, č. 4, s. 531-550.

32| Heinrich FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII: Funde und Forschungen*. Münster: Druck und Verlag der Aschendorfschen Buchhandlung. 1902, s. 200-210.

33| *Tamtéž*, s. 208.

34| Tomáš AKVINSKÝ, *Summa Contra Gentiles* III, 104-105; *De occultis operibus naturae* 14, 17-20. Viz také Corinne SAUNDERS, *Magic and Supernatural in English Medieval Romance*. Cambridge: D. S. Brewer, 2010. s. 113-114. Richard KIECKHEFER, *Magie ve středověku*, Praha: Argo. 2005, s. 156.

avšak Bůh ji poskytl jako pomůcku dobrým a jako odplatu hříšníkům. Je to jako se sekerou, která nemůže za to, že se s ní někdy spíše zabíjejí lidé než kácejí stromy.³⁵

3. Maimonidovo pojetí *specifica*

Maimonidovo pojednání problematiky *specifica* ve 37. kapitole třetí knihy *Průvodce zbloudilých* se úzce pojí s kritikou magie. Maimonidova kritika magie má komplexní charakter, na kterém se podílejí motivy vycházející jak z jeho náboženské filozofie, tak principů aristotelské *epistémé*. Maimonides rozlišoval dvě úrovně magie: „lidovou“ a „učenou“. Především u té poslední se snažil prokázat její pseudovědecký charakter a odhalit klam. Seznámil se s různými formami magie na základě četby celé řady arabských spisů pocházejících z 10. - 12. století. Mezi něž patřila především *Kitáb al-faláħa al-nabatija*³⁶ historika Abu Bakra ibn Ali al-Wahšiji, poskytující hodnotné informace o zemědělství a náboženských představách prapůvodních starověkých obyvatel Mezopotámie - Sabejců.³⁷ Podle této knihy mělo být jejich náboženství založeno na víře v duchovní bytosti obývající nebeská tělesa a na teurgických schopnostech svádět jejich moc na zem. Pro Maimonida představovali Sabejci typologický model pohanské kultury orientované na magii.³⁸ Její ideologie zahrnovala manipulaci s nevzdělanými masami vštěpováním nepodložených představ, mezi které patřily imanence božství v přírodě, jež se takto stává poznatelným a potenciálně ovládatelným prostřednictvím magického jednání. Toto se také pojí s vírou v naprosté podřízení lidského osudu do moci duchů bez ohledu na svobodu a schopnosti člověka. Náboženský systém Sabejců takto reprezentuje protipól Maimonidovy vlastní náboženské filozofie, která maximalizovala Boží transcendenci a lidské bytí pojímala jako *imitatio dei*, spočívající ve svobodném rozvoji jeho rozumových i mravních kvalit.³⁹ Jakkoliv se podle Maimonida

35| *Tamtéž*, s. 157.

36| *Kniha o nabatejském zemědělství*. Toto dílo předkládá typické hermetické prvky, jako detailní popisy kultu obrazů planety Saturn. Mezi autory, z jejichž děl Maimonides čerpal, patřili rovněž další významní zprostředkovatelé hermetických tradic, jako byl Hábit ibn Qurra a jiní. Viz Jaakko Hämeen ANTTILA, *The Last Pagans of Iraq: Ibn Wahshiyya and his Nabatean Culture*. Leiden, Boston: Brill, 2006. s. 44-45; 332.

37| K problematice sabejského náboženství jako prototypu modloslužby u Maimonida viz např. G. G. STROUMSA, John Spencer and the Roots of Idolatry. *History of Religions*, 2001, roč. 41, č. 1, s. 1-23.

38| Viz *Průvodce zbloudilých* III, 29.

39| Viz Kenneth SEESKIN, *Searching for a Distant God – The Legacy of Maimonides*, New York, Oxford: Oxford University Press, 2000. Howard KREISLER, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*. Albany: State University of New York Press. 1999, s. 125-158. Bezalel SAFRAN, Maimonides Attitude to Magic and to Related Types of Thinking, in: Yosef PORAT (ed.), *Studies Presented to Rabbi Dr. Joseph Safran*, New York, 1992, s. 92-110. David BIERNOT, Aberglaube und Magie im jüdischen rationalistischen Denken Mittelalters Die Null-Toleranz gegenüber Magie in der Mishne Tora Maimunis. in: Jiří BLAŽEK, Kamila VEVERKOVÁ, David BIERNOT, (ed.). *Šalom: Pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*. Chomutov: L. Marek, 2012.

vyznačovaly počátky judaismu vymaněním z područí sabejského magického náboženství, jehož vliv byl již od biblické doby eliminován zákonodárstvím Tóry, tento učenec si byl zároveň vědom, že tíhnutí k magickému obrazu světa přetrvává mezi jeho souvěrci až do současnosti. Rukopisy z káhirske genízy poskytují bohaté svědectví o tom, jak dalece magie pronikala po teoretické i praktické stránce do života židovských komunit v gaónském období a po něm, a to nejen mezi masy, nýbrž i mezi učence.⁴⁰ Maimonides odmítal většinu praktik lidové magie a pověřivosti. Odsuzoval zacházení s rituálními předměty, modlitebními řemínky, mezuzou či svítkem Tóry, jako s magickými prostředky majícími naklonit přízeň andělů. Takový čin považoval za zcela iracionální a znehodnocení náboženského smyslu rituálu, jehož hodnota je pedagogická. Má vést člověka k intelektuální dokonalosti a v posledku ke společenství s Bohem. Toto platí i o náboženských textech. V jednom *responsum* Maimonides vehementně protestuje proti obvyklé praxi, se kterou se setkal v Egyptě, jmenovitě zavěšování amuletů v podobě zlatého medailónku na krk dětem, na němž byl vyryt text Žalmu 91.⁴¹ Náboženský text má pouze kognitivní hodnotu. Sděluje určité náboženské poznání, který poskytuje základ pro nábožensky motivované konání a slouží také ke třibení představ o Bohu. Texty Bible či modliteb proto nikdy nemohou být nositelem skrytých kvalit či sil – *segula*.

Dle Maimonidova pojetí má magie v jistém ohledu velice blízko k modloslužbě. Zatímco Bible chápe modloslužbu ve smluvní terminologii, jako projev nevěry a zrady, a talmudická diskuze specifikuje její podoby a způsoby, jak ji zabránit, Maimonides chápe problém modloslužby, potažmo magie, na rovině epistemologické, jako pochybení poznávacího procesu. Oboje, modloslužba i magický obraz světa, jsou podle Maimonida založeny na kreativní imaginaci, která nevázána logikou a skutečností, se stává zdrojem iluzí a překážkou na cestě k pravdivému poznání.⁴² Chyba v poznávacím procesu je způsobena nesprávným sdružováním představ. Některé pasáže Maimonidova pojednání o magii ve 37. kapitole se blíží teorii magie u Jamese Frazera, který magii považoval za falešný systém přírodní zákonitosti a klamný návod k jednání, v němž dochází k aplikaci nesprávného

s. 146-162.

40| Reimund LEICHT, Some Observations on the Diffusion of Jewish Magical Texts from Late Antiquity and the Early Middle Ages in Manuscripts from the Cairo Geniza and Ashkenaz. In: Shaul SHAKED (ed.). *Officina Magica – Essays on the Practice of Magic in Antiquity*. Leiden, Boston: Brill. 2005, s. 221-230.

41| Jehošua BLAU (ed.) *Tšuvot ha-RaMbam*. Jeruzalém: Mechon Jerušalajim. 1962, s. 510-515.

42| Moshe HALBERTAL, Avishai MARGALIT, *Idolatry*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1992, s. 125-127. Ke komplexnímu pojetí představivosti u Maimonida viz José FAUR, *Homo Mysticus – A Guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*. Syracuse: Syracuse University Press, 1998, s. 53-82.

sdužování představ. To platí také o praktické stránce magického obrazu světa, ať již pozitivních návodech v podobě kouzel nebo negativních v podobě tabu:

Pozitivní kouzelnictví říká: toto udělej, aby se to a to mohlo stát. Negativní magie říká: toto nedělej, aby se to a to nemohlo stát. Ale právě jako žádoucí důsledek není ve skutečnosti ovlivněn dodržením nějakého magického obřadu, tak také obávaný důsledek nevyplývá z porušení tabu. Kdyby po porušení tabu nezbytně následovalo předpokládané zlo, tabu by nebylo tabu, ale příkazem morálky nebo zdravého rozumu.⁴³

V podobném duchu odhaluje falešnou kauzalitu magického myšlení i Maimonides, přičemž zdůrazňuje, že obzvláště masy jsou vydány napospas představitosti, poněvadž postrádají kritickou rozumovou schopnost, která dokáže imaginaci spoutat a dosáhnout odpovídajícího poznání příčin:⁴⁴

Ti, kteří upevňují tyto falešné názory, jež nemají žádné opodstatnění ani užitek a takto (v masách) posilují víru v tyto názory, rozšiřují mezi nimi představu, že neštěstí postihne ty, kteří by neprováděli daný rituál upevňující tuto pověru. Může se stát, že jednoho dne takové neštěstí nějakého člověka čirou náhodou skutečně postihne. Ten se potom bude usilovně snažit, aby tento rituál neopomněl vykonat, a utvrdí se v této pověře.

Zapovídá-li halacha těžit jakýkoliv požitek z modloslužby,⁴⁵ pak tento zákaz vychází z poznání, že tento požitek spočívá v pochybení poznávacího procesu. Jak Maimonides uvádí, lidé mají tendenci spatřovat v nahodilých okolnostech esenciální příčiny. Příčinu svého úspěchu a bohatství mohou spatřovat téměř v čehokoliv. Může to být dům, ve kterém bydlí nebo nástroj, který koupili. Podobně i prodávaný modloslužebný předmět, byť by šlo jen o materiál po jeho roztavení, se může stát prodávajícím léčkou, protože by ho mohl považovat za příčinu uzavření dobrého obchodu.⁴⁶

Nicméně, největší nebezpečí Maimonides spatřoval tam, kde se různé formy magie splétají s astrologickými úvahami. Maimodes se usiloval prokázat pseudo-vědecký charakter „učené magie“. Podle Aristotelovy fyziky je možné pochody odehrávající se v sublunárním světě vysvětlit v převážné míře v rámci tohoto světa. Jeho zákonitosti jsou závislé na světě nebeském jen ve specifických případech, a to výlučně na pohybech slunce a měsíce.⁴⁷ Proto domnělé působení nebeských

43| James George FRAZER, *Zlatá ratolest*, Praha: Mladá Fronta, 1994, s. 18-25.

44| Moses MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*. Translated and with an Introduction and Notes by Shlomo Pines. Volume Two. Chicago, London: The University of Chicago Press 1962, s. 564.

45| Dt 7,26, *Babylónský Talmud*, *Avoda zara* 12b-13a; 29b; 44a-b; 49b; 51b.

46| Moses MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*. s. 563.

47| ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, II:10.

těles na procesy v pozemském světě, tak jak toto prezentuje astrální magie, nemohou patřit mezi jevy, které se dějí vždy nebo se vyznačují velkou mírou pravidelnosti. Fenomény, jako např. tepelné působení ohně, lze předvídat. Působení magie patří čistě do sféry nahodilosti, tedy oblasti, ve které je *epistémé* spočívající na poznání pravdivých příčin nerealizovatelná. Proto také ti, kteří se oddávají astrální magii, nejsou učenci ve vlastním slova smyslu, ačkoliv jsou zběhlí v astronomii a jsou schopni provádět výpočty postavení hvězd.⁴⁸ Nedokáží totiž přísně rozlišovat zákonitost od nahodilosti.⁴⁹

V pasáži, která je předmětem kritiky Šlomo ibn Adreta, se Maimonides usiluje vyvrátit jakoukoliv epistemologickou legitimitu astrální magie, a to nejen jako vědy založené na postupech formálně logického dokazování, nýbrž ani jako poznání vycházejícího ze zkušenosti. V tomto kontextu mu jde o vymezení adekvátního užití termínu „*segula*“. Jedná se v podstatě o reakci na tvrzení stoupenců astrální magie, kteří tvrdili, že ačkoliv jejich praktiky nesplňují požadavky aristotelské vědy, jejich účinnost je prokázána na základě zkušenosti a vyrovnají se jiným známým a prověřeným *specifica* antické a středověké farmakologie. Toto tvrzení umožňovalo astrální magii získat epistemologickou legitimitu a místo v rámci filozofie přírody. Hermetická tradice, se kterou se Maimonides seznámil prostřednictvím výše uvedených děl arabských autorů, vypracovala teorii astrálních emanací shromažďujících se a působících v přírodních i umělých entitách nebo procesech zahrnujících lidskou imaginaci, a posléze nalezla přijetí také v židovském a křesťanském prostředí.⁵⁰ Vilém z Auvergne, pařížský biskup z první poloviny 13. století, patřil mezi první křesťanské autory, kteří vědomě razili pojem „přirozené magie“ jakožto součásti přírodních věd.⁵¹ Podobně i Šlomo ibn Adret využívá ve svém druhém výpadu proti Maimonidovi, který se nachází v témže *responsum*, termín „*ha-teva ha-mesugal*“ – „příroda obdařena zvláštními kvalitami“, což by mohl být

48| Nutno dodat, že astronomie má pro Maimonida pouze „instrumentální“ hodnotu“. Výpočty a předpovědi astronomů jsou sice užitečné, nepředstavují však vědu v aristotelském smyslu. Astronomie se nemůže závazně vyslovit ohledně *fysis* jsoucího tak jako filozofie přírody. Viz *Průvodce zbloudilých*, 2,29.

49| Moše ben MAIMON, *Peruš mišnajot: Avoda zara 4:7, The Tora-CD Rom Library*: „Dokonalí filozofové nevěří v talismany, nýbrž si tropí posměch z nich a těch, kteří jim přisuzují nějaký vliv. Osvětlení této záležitosti by bylo velmi zdoluhavé. Říkám to však proto, poněvadž mnoho lidí, možná všichni, jsou v pokušení věřit těmto věcem a považují je za skutečné. Takto tomu ale není. Dokonce i dobří a zbožní lidé našeho náboženství těmto věcem věří, které ale náboženský zákon zakazuje.“

50| Viz Martin PLESSNER, Hermes Trismegistus and Arab Science. *Studia Islamica*, 1954, roč. 2, s. 45-59. Význam tohoto vlivu reflektuje i Colette Sirat ve svých dějinách středověké židovské filozofie, kde tématu astrologie a astrální magie věnuje celou jednu kapitolu, viz *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press 1996, s. 93-112.

51| Viz Richard KIECKHEFER, *The Specific Rationality of Magic*, s. 818-819.

ekvivalent latinského „*magia naturalis*“. Věnujme se však nyní oné problematické pasáži z 37. kapitoly třetí knihy *Průvodce zbloudilých*:⁵²

Aby se lid nemohl zabírat magickými praktikami, bylo zakázáno zachovávat jakýkoliv z jejich obyčejů, dokonce i ty, jež se pojí se zemědělskými či pasteveckými a dalšími činnostmi. To znamená vše, čemu se přisuzuje účinnost, byť to není dokázáno na základě deduktivního vyvozování.⁵³ Podle jejich⁵⁴ tvrzení se však jedná o *specifica*. K tomuto se vztahuje tento výrok Písma: „Nebudete se řídit zvyklostmi pronárodů.“ Tyto zvyklosti učenci Talmudu nazývají „obyčeji Amorejců“, mezi které patří ty magické praktiky, již nelze opodstatnit na základě deduktivního vyvozování z přirozených příčin a vedou k magii, která nutně spočívá na představách astrologie, a tak koncem těchto věcí je velebení a uctívání hvězd. Avšak učenci Talmudu jasně říkají: „Vše, co se týká léčení, nepatří mezi „obyčeje Amorejců“.“⁵⁵ Tímto myslí, že vše, co lze odůvodnit na základě logické dedukce z přirozených příčin, je dovoleno, avšak cokoliv jiného je však zakázáno.

37. kapitola je součástí oddílu *Průvodce zbloudilých*, který se zabývá racionálními důvody příkázání Tóry. Biblické zákonodárství, jak na četných příkladech, především ze zemědělské oblasti, ilustruje Maimonides, mířilo ve své době proti náboženství Kananejců, jež typologicky odpovídalo religiozitě Sabejců. Tj., jednalo se o náboženství založené svou podstatou na astrální magii. Řadou svých příkazů Tóra bránila Izraelitům, aby se dostali do područí kouzelníků využívajících ke svému prospěchu existenční obavy prostých zemědělců. Daná pasáž má v rámci kapitoly určitý shrnující charakter, ve které se Maimonides pokouší aplikovat závěry svých historizujících vývodů na problémy palčivé v jeho současnosti. Spojuje zde své mínění ohledně epistemologické relevance astrální magie s halachickou kategorií „amorejských obyčejů“, resp. talmudickým pravidlem týkajícím se vztahu mezi léčebnými metodami a „amorejskými obyčeji“. Je zřejmé, že nábožensko-právní aspekt je v této pasáži viditelně podřízen filozofickému diskurzu. Maimonides vykládá dané pravidlo tak, že záležitosti medicíny vylučují jakékoliv spojení s „amorejskými obyčeji“, poněvadž teoretické základy medicíny musejí spočívat na „logické dedukci z přirozených příčin“. Dle aristoteléské filozofie se jednalo o „nejvznešenější“ cestu k poznání, jež vycházela z primárních a již dále neodůvodnitelných premis, lépe známých rozumu, z nichž se logickou dedukcí dosahovalo určitého závěru. Takto založené vysvětlení představovalo důkaz, jehož

52| Moses MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*. s. 560-561.

53| Překlad Šmuele ibn Tibbona „*ha-ijun ha-tiv'i*“, *The Torah CD-Rom Library*.

54| Kouzelníků.

55| Hebrejsky: „*kol še-ješ bo mišum refua ejn bo mišum darchej ha-emori*“

premisy byly příčinou získaného závěru.⁵⁶ Nutno dodat, že zde nemáme do činění s pojetím příčiny, jak se ustavilo v moderní vědě, nýbrž tak, jak se konstitovalo v aristotelismu a podávalo spíše odpověď na otázku „proč“. Takovými příčinami mohly být elementární materiální živly sublunárního světa vyznačující se určitými vlastnostmi. Závěry získané dedukcí z těchto primárních principů se považovaly za prokázané. Maimonides takto následuje vymezení formulované již Galénem, který prezentuje lékařství jakožto aristotelickou vědu založenou na dedukci, jež jakožto filosofická *epistémé* měla zaujímat obdobné postavení jako matematické vědy. Logika zakládá fyziku, která zase poskytuje základ újeji definované vědě o těle.⁵⁷ Nejen etiologie nemocí, nýbrž i způsob jejich léčby se opíral o teorii rovnováhy elementárních přírodních živlů a základních kvalit, které se sice nevyskytovaly v organizmu ve své jednoduché podobě, nýbrž prostřednictvím homoio-merních částic a humorálních tekutin. Daná substance mohla působit skrze své materiální vlastnosti chladivými, hřejivými nebo vysušující či zvlhčujícími účinky. V tomto případě se jednalo o „primární účinky“. Jiným účinkem mohlo být např. změkčování, který představoval „účinek sekundární“. Alexander Trallianus, jeden z nejznámějších lékařů pozdní antiky, stanovuje, že léčení spočívá na základním pravidle, kterým je „*contraria contrariis curantur*“: „Povinností lékaře je, aby ochlazoval horké, ohříval studené, a vysušoval vlhké.“⁵⁸ V tomto základním vymezení pojetí lékařské teorie i praxe, která má své počátky již u Hypokrata, nepochybně pokračoval i Maimonides. Nicméně, způsob, jakým ze své epistemologické pozice rozumí a vykládá talmudické pravidlo „*kol še-ješ bo mišum refua ejn bo mišum darchej ha-amori*“, není zcela bezproblémový. Bližší studium kontextů v Talmudu, ve kterých je pravidlo uvedeno, ukazuje, že bylo myšleno jiným způsobem, než jak ho interpretuje Maimonides. Nikoliv vylučovacím, ve smyslu naprosté dichotomie mezi racionálně zdůvodněnými metodami terapie a magickými praktikami, nýbrž naopak zahrnujícím. Ve smyslu, že cokoliv, co má nepochybnou terapeutickou hodnotu nemá být zakázáno, i když to vykazuje charakter „amorejských obyčejů“. Jinými slovy, praktika mající magické konotace, avšak je terapeuticky využitelná, nachází u talmudických učenců přijetí. Giuseppe Veltri píše, že postoj tanajtských a amoraitských učenců vůči magii nebyl postojem nadřazené osvícené

56] ARISTOTELES, *Post. An.* 1,13; viz též: Gad FREUDENTAL, Maimonides` Philosophy of Science. In Keneth SEESKIN, (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005, s.138-151.; John WATSON, Aristotle`s Posterior Analytics: I. Demonstration. *The Philosophical Revue*, 1904, roč. 13, č. 1, s. 1-15.

57] Jerome J. BYLEBYL, The Medical Meaning of Physica. *Osiris*, 1990, roč. 6, s. 16-41.; Peter N. SINGER, *Levels of Explanation in Galen. The Classical Quarterly New Series*, 1997, roč. 47, č. 2, s 525-542.

58] Viz James J. WALSCH, *The Story of the Students and the Teachers of the Sciences related to Medicine During the Middle Ages*, New York: Fortham University Press. 1911, s. 45.

menšiny vůči „radostem a obavám“ prostého lidu, jak to prezentuje Saul Lieberman v pojednání o vztahu talmudických učenců k magii.⁵⁹ Některé zvyky a představy sdílí všechny sociální skupiny. Rabínská ustanovení ve věci „amorejských obyčejů“ nebyla zacílena na regulaci asimilace zakazováním či tolerováním cizích praktik, nýbrž představuje halachickou cestu posuzování využitelnosti starých a nových zvyků či objevů majících původ v pohanském světě. Maimonides tento talmudický materiál cenzuruje nebo zcela ignoruje. Šlomo ibn Adret dává ve svém *responsum* tomuto rozsáhlému materiálu v Talmudu záměrně volný průchod, a jak ještě uvidíme, je mu také vlastní onen pragmatický přístup, o kterém ve spojitosti s učenci Talmudu hovoří Veltri. Nutno říci, že nebyl jediným, kdo Maimonida napadl za jeho nedostatečnou věrnost názorům talmudických učenců. José Faur píše, že Maimonides obecně spatřoval kvalitativní rozdíl mezi aristotelskou vědou a cestou za poznáním u talmudických učenců. Rabínská *epistéme* je založena spíše na indukci než na deduktivním myšlení a nezaměřuje se na jevy dějící se nutně, nýbrž pouze na pravděpodobné. Rabíni pracovali v epistémickém rámci pravděpodobnosti, analogického dovozování, stejně a nestejně pravděpodobných logických alternativ, neurčitosti, nebo statistického usuzování.⁶⁰ V oblasti, která je podřízena pravděpodobnosti, není místo pro nutnost a příčinnost nebo důkaz prokazující nutné vztahy. Aristotelská a rabínská *epistéme* představují dva různé systémy myšlení a skutečnosti. Zatímco ta první se pohybuje v kvalitativní relaci pravdivých a nepravdivých tvrzení, ta druhá se pohybuje v řádu pravděpodobnosti a dotýká pouze kvantitativních rozdílů: věci se přibližují nebo vzdalují od daného modelu. Nutno dodat, že takto vymezené talmudické poznání mělo své teologické opodstatnění. Poznání je prvotně funkcí stvořitelské aktivity, tedy aristotelská definice vědy jakožto úplného poznání věci je v rabínském systému lidsky nemožná.⁶¹ Maimonidův poněkud reduktivní přístup k tradici je znát i v jeho pojetí „skrytých kvalit“, který následuje ve zmíněné pasáži:

59] Giuseppe VELTRI, *The Rabbis and Pliny the Elder: Jewish and Greco-Roman Attitudes Toward Magic and Empirical Knowledge. Poetics Today*, 1998, roč. 19, č. 1, s. 63-89.; viz také Saul LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine-Hellenism in Jewish Palestine*, New York: The Jewish Theological Seminary Press. 1994, s 128-138.

60] José FAUR, *Homo Mysticus – A Guide to Maimonides's Guide of the Perplexed*. s. 111-113.

61] Sám Maimonides interpretoval dějiny lidstva jako proces postupného přibližování se k pravdivému poznání v nejrůznějších vědních oborech. Ve spojitosti s galénovskou medicínou píše následující: „Galén dosáhl nesmírného úspěchu v anatomii. Byly mu jasné věci, o kterých jiní neměli ponětí. Podobně podal vysvětlení i funkcí orgánů a jejich fyziologie, které nebyly jasné v Aristotelově době.“ Fred ROSNER & Suessman MUNTNER, (ed.). *The Medical Aphorisms of Maimonides*. sv. 2. New York: Yeshiva University Press. 1971, s. 205. Viz také Menachem KELLNER, Maimonides on the Science of the Mishneh Torah: Provisional or Permanent? *AJS Review*, 1993, roč. 18, č. 2, str. 169-193.

Nesmíš však považovat za nesnáz některé věci, které (učenci) povolili, jako například hřeb z ukřižovaného člověka nebo liščí zub, protože v oněch dobách se o těchto věcech myslelo, že jsou založeny na zkušenosti a proto se také užívaly k léčení, přičemž patřily do stejné skupiny jako pivoňka, která se aplikuje proti epilepsii, psí exkrementy, jež se podávají proti otokům hrdla nebo vykuřování vinným octem nebo markazitem v případě otoků šlach. Je totiž povoleno aplikovat všechna tato terapeutika, jež jsou podobna výše uvedeným, jejichž účinnost je prokázána na základě zkušenosti, a to i když u nich nelze podat důkaz na základě rozumového úsudku.⁶²

Ne všechny účinky substancí lze vyvodit z jejich materiální povahy. O některých z nich se předpokládalo, že jejich účinky jsou vyvolány jinou příčinou. Před námi se otevírá pole „skrytých kvalit“ – *segulot*, které chtěl Maimonides uchránit před kontaminací astrální magií. Antická a středověká věda si nevěděla úplně rady s těmito „skrytými kvalitami“, poněvadž kladla přílišný důraz na smyslové poznání, kterému je přístupná materiální stránka substancí. Tomáš Akvinský píše, že Bůh nemohl naplnit svět jsoucný, které by byly tak malé, aby je nepostřehly lidské smysly. Kniha Genesis napovídá, že celé stvoření má sloužit člověku a ten mu má vládnout. Jak by člověk mohl vládnout něčemu, co uniká dosahu jeho smyslů? Na druhé straně, smyslové schopnosti hříšného člověka neodpovídají jeho schopnostem před pádem do hříchu.⁶³ To, co se vymyká smyslovému poznání, vymyká se i rozumu. Z pohledu aristotelské psychologie nemůže kognitivní činnost probíhat bez získaného smyslového obrazu, který je východiskem pro rozumovou abstrakci. Skryté vlastnosti se takto ocitají mimo horizont poznání. Jejich nepochopitelné účinky byly připisováno druhové formě („*forma specifica*“) daných substancí.⁶⁴ Mezi tyto substance, jejichž účinky byly nepochopitelné, tradičně patřil magnetovec,⁶⁵ vápenec rozpouštějící se ve vodě nebo rebarbora. Jejichž vlastnosti nebyly přímo přístupné smyslům, avšak jejich působení bylo předmětem zkušenosti. Maimonides v uvedené pasáži zmiňuje takové *segulot* jako hřebík z ukřižovaného člověka, jež měl léčit zanícení, nebo liščí zub, který měl působit proti bolestem

62| Moses MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*. s. 560-561.

63| Thomas AQUINAS, Richard J. BLACKWELL, (překl.). *Commentary on Aristotle's Physics*. London: Duckworth. 1963, s. 34. viz též Kenneth HUTSCHINSON, What happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution? s. 236-237.

64| Např. Avicenna ve svém *Kánonu* vysvětluje, že některé substance působí na tělo nikoliv skrze jejich čtyři materiální kvality, ale skrze jejich druhovou formu. K přijetí této formy dochází potom, co se smíchají elementární živly, a vznikne individuální jsoucnou. Tato forma nepostižitelná smysly je jakoby přidána k tomu, co představuje kompozice elementárních prvků. Viz také Brian P. COPENHAVER, Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De vita* of Marsilio Ficino. *Renaissance Quarterly*, 1984. roč. 37, č. 4., s. 539-540.

65| Viz např. Lee THORNDIKE, John of St. Adamand on the Magnet. *Isis*, 1946, roč. 36, č. 1, s. 156-157.

zubů nebo nespavosti. Obě *segulot* jsou explicitně zmíněny v Talmudu a nezávisle je dokládá i antická literatura.⁶⁶ Maimonides k nim ale zaujímá rezervovaný postoj, podobně jako k dalším *specifica* uvedeným v Talmudu. Hovoří o nich v minulém čase jako o léčebných prostředcích považovaných za účinné v době talmudických učenců. Je zřejmé, že jsme zde svědky jistého napětí, které panovalo mezi ním a tradicí. Ve svém mnohasvazkovém spise *Fusúl Musa* („Lékařské aforismy Maimonidovy“) obsahujících až patnáct set aforismů založených především na řeckých autorech z oboru medicíny, nezmiňuje žádnou z výše uvedených „specifica“. Jisté problematičnosti ve vztahu k talmudickým *segulot* si byl vědom také rabi Jaakov ben Moše Levi Moelin (MaHaRiL) z konce 14. století, který se snažil uchránit autoritu tradice i v této oblasti. Zakazuje je aplikovat, vyjma jednoho případu, poněvadž již není znám přesný postup jejich efektivního užití. Pokud by se někdo o to pokoušel a terapeutikum by se prokázalo jako neúčinné, mohl by z neúspěchu vinit talmudickou tradici.⁶⁷ Řada substancí působící na základě „skryté kvality“, kterou Maimonides uzavírá pasáž, jsou převzata z *pharmacopoeia* považovaných v jeho době za hodnověrná. Poznání těchto *specifica* jsou dle názoru Maimonida založena na dlouhodobé empirické zkušenosti.

Nutno zmínit, že terapeutika založená na empirické zkušenosti nabývala stále většího významu, zatímco léčba za pomoci logické dedukce se spíše omezovala na dietetiku. Židovský lékař první poloviny 14. století, Jisrael ben Josef Caslari, toto formuluje v úvodu k hebrejskému překladu díla Arnaulda de Villanova *Regiment sanitatis ad regem Aragonum*.⁶⁸

Je známo každému, kdo se zabývá různými obory lékařského umění, a ještě více pak tomu, kdo porozuměl přirozeným příčinám, tj. principům a základům, na nichž je založeno toto umění, že v oblasti, která se týká uchovávání zdraví, je v tomto umění vše založeno na logické dedukci. Principy a kořeny zde nabytého poznání jsou získávány z premis vědy o přírodě. V této oblasti nepanuje žádná pochybnost, poněvadž většina výživných substancí, které uchovávají naše zdraví, je známa prostřednictvím logické dedukce, přičemž vhodné od nevhodných se odlišují skrze jejich chuť, vůni, suchost či vlhkost. Jak jsem již řekl, každý, kdo rozumí lékařské vědě, je vyvodí na základě dedukce dle přirozených příčin. Přesto většina terapeutik je taková, že jejich účinnost nemůžeme odvodit na základě dedukce, nýbrž prostřednictvím zkušenosti, obzvláště ty, které léčí svými terciálními vlastnostmi nebo na

66| *Babylónský Talmud*, Šabat 67b. Viz též Guiseppe VELTRI, *The Rabbis and Pliny the Elder: Jewish and Greco-Roman Attitudes Toward Magic and Empirical Knowledge*, s. 76.

67| *Likutej Maharil* 173a.

68| Luis GARCIA-BALLESTER, Lola FERRE, Eduard FELIU, *Jewish Appreciation of Scholastic Medicine. Osiris, 2nd Series*, 1990, roč. 6, s. 102-105.

základě „skryté kvality“, tj. skrze mohutnosti přítomné ve druhové formě dané substance či léku ...

Vskutku, o terapeutikách se hovoří neustále, poněvadž je nutné, aby byly stále znovu a znovu prověřovány. Každý, kdo je znalý lékařského umění, sám vynakládá úsilí, aby prověřil působení terapeutik, kterým se říká „skrytá přirozenost“⁶⁹, přičemž nepřijímá zkušenosti jiných. Každý pak napíše knihu o tom, co prokázal, jak se tomu nyní děje v astrologii ve vztahu k těm aspektům, které již byly popsány, mezi jinými, také v knize *Almagest*.

Tento text je jen o dvě desetiletí mladší než *responsum* Šlomo ibn Adreta, a snad prozrazuje něco z atmosféry počínajícího zápalu o poznání těch terapeutik, jejichž účinky jsou verifikovatelné jen ze zkušenosti, jež se mohl pojit s nástupem empirismu v myšlení 14. století.⁷⁰ Již Roger Bacon spatřoval ve „skrytých kvalitách“ ohlašovatele jasnějších zítřků.⁷¹ Snad nám tento kontext částečně může pomoci porozumět kritice, kterou Šlomo ibn Adret směřuje vůči peripatetické pozici Maimonidově, již se budeme zabývat níže. Samotný zápas mezi rozumovým a empirickým přístupem je však jistě mnohem starší a výrazně poznamenává lékařskou diskuzi již v antice.⁷² Tímto jsme uzavřeli pojednání pasáže z *Průvodce zbloudilých*, ve které se Maimonidova argumentace jeví nanejvýš konsistentní, byť se vyznačuje svébytným interpretačním přístupem k talmudickým pramenům.

4. Kritika Šlomo ibn Adreta

Slova Mistra, budiž požehnána jeho památka, vyžadují bližší prozkoumání. Dovídáme se z nich, že cokoliv, z čehož může vzejít skutečný užitek, Tóra nikterak nezakazuje, ať již se jedná o pravou kvalitu tkvící v materiální konstituci přirozených substancí nebo ověřenou na základě zkušenosti. Stejným způsobem rabi povolil cokoliv, jehož kvalita pochází z jiné kvality akcidentsální, jako hřeb ukřižovaného člověka, jehož kvalita není táž jako u liščího zubu. Zvláštní kvalita liščího zubu se odvozuje z esence, podobně jako je tomu u zvláštní kvality magnetovce. Existuje mnoho specifických kvalit podobných těm, které uvedl Mistr, např. pivoňka nebo psí exkrementy. Avšak

69| Hebr. „*teva neelam*“.

70| Ernest A. MOODY, Empirism and Metaphysics in Medieval Philosophy. *Philosophical Review*, 1958, roč. 67, č. 2, s. 145-163.

71| Viz Tenney L. DAVIES, (překl.) *Roger Bacon's Letter Concerning the Marvelous Power of Art and of Nature and Concerning the Nullity of Magic*. Easton, 1923; viz také Richard KIECKHEFER, The Specific Rationality of Medieval Magic, s. 819.

72| K této problematice viz např. Owsei TEMKIN, Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism. *Dumbarton Oaks Papers*, 1962, roč. 16, s. 95-115; Harold W. MILLER, Philosophy and Medicine in Ancient Greece. *The Classical Journal*, 1949, roč. 44, č. 5, s. 309-318.

kvalita hřebu ukřižovaného člověka se neodvozuje z vlastní materiální stránky, tj. železa, ani z formy hřebu, nýbrž z akcidentální kvality, kterou získal od ukřižovaného. Z ní se pak odvozuje vlastnost jiná, kterou se léčí zanícení. Podobně je tomu s kamenem chránícím před potratem.⁷³ Toto všechno je povoleno, jak píše náš Mistr, a toto jsou jeho slova:

Nesmíš však považovat za nesnáz některé věci, které (učenci) povolili, jako například hřeb z ukřižovaného člověka nebo liščí zub, protože v oněch dobách se o těchto věcech myslelo, že jsou založeny na zkušenosti a proto se také užívaly k léčení, přičemž patřily do stejné skupiny jako pivoňka, která se aplikuje proti epilepsii, psí exkrementy, jež se podávají proti otokům hrdla nebo vykuřování vinným octem nebo markazitem v případě otoků šlach. Je totiž povoleno aplikovat všechna tato terapeutika, jež jsou podobna výše uvedeným, jejichž účinnost je prokázána na základě zkušenosti, a to i když u nich nelze podat důkaz na základě rozumového úsudku.⁷⁴

Šlomo ibn Adret se nejprve věnuje poslední části pasáže z *Průvodce zbloudilých*. Zatímco Maimonides, jak jsme viděli, se snaží rozlišit talmudické *segulot*, jejichž účinnost je pochybná, od *specifica* kanonizovaných v lékařské literatuře jeho doby, Šlomo ibn Adret vidí vše v jedné perspektivě a celku bez diachronního rozlišení. Tento pohled je posílen také tím, že se ibn Adret pokouší osvětlit talmudické *segulot* prostřednictvím vědeckého diskurzu své doby. *Segula* liščího zubu patří do stejné kategorie jako magnetovec, tj. účinky mají příčinu v druhové formě, zatímco „skrytá kvalita“ hřebu je jen nabytá a má proto čistě případkový charakter.

Avšak, potom co zakázal, povolil jakékoliv terapeutikum, jež se prokázalo jako účinné na základě zkušenosti. Je proto povoleno spolehnout se na lidové léčitele.⁷⁵ Není to zakázáno, pokud se jejich prostředek prokáže jako účinný. Proto, co se týče hřebu ukřižovaného člověka nebo liščího zubu je povoleno spolehnout se na zkušenosti lidových léčitelů, tak jako důvěřujeme učencům vzdělaným v lékařské vědě, co se týče účinnosti terapeutik založených na logické dedukci. Toto se vztahuje nejen na rabínské učence a lidové léčitele, ale na kohokoliv, kdo by se dovolával důvěryhodnosti zkušenosti, kterou nabyl ohledně účinnosti léčebného prostředku. Učenci nám povolili, abychom se na ně spolehli, jako například na experty v přípravě amuletů, neboť rabíni povolili nosit amulety bez ohledu, zdali se jedná o váček s bylinami nebo kus pergamenu, a ani nám nepodali poučení jaký pergamen nebo jaké byliny by měl amulet obsahovat.⁷⁶

73] Hebr. „even tekuma“, viz *Babylónský Talmud*, Šabat 66b.

74] *Minchat kenaot*, kap. 21, *The Torah CD-Rom Library*.

75] Hebr. „kosmim“ - „kouzelníci“, některé rukopisy uvádějí „kodmim“, dosl. „staří“, „předcházející generace“.

76] *Minchat kenaot*, kap. 21, *The Torah CD-Rom Library*.

Šlomo ibn Adret v této argumentaci naznačuje, že z pohledu talmudických učenců není rozhodující pramen vědění, který se dovolává důvěryhodnosti nabyté zkušenosti s určitým terapeutikem. Specialistou v těchto záležitostech nemusí být pouze učenec typu Galena, Avicenny nebo Maimonida, nýbrž také lidový léčitel vyrábějící amulety, jak tomu bylo v době talmudických učenců. Ibn Adret se ve své úvaze opírá o pasáž z *gemary* traktátu *Šabat* 61b, která interpretuje *mišnu* zakazující vycházet o šabat s amuletem, pokud nepochází od léčitele znalého věci. *Gemara* se následně snaží stanovit kritéria účinnosti amuletu a odbornosti léčitele, kterými jsou četnost úspěšné léčby v případě amuletu a počet vyléčených osob v případě léčitele. Diskuze se ale nikterak nedotýká teoretických otázek povahy amuletu, tj. jaké byliny může obsahovat nebo jaká svatá jména smějí být zaznamenána na pergamentu. Šlomo ibn Adret si touto argumentací razí cestu k obhajobě vlastní pozice ohledně přípustnosti astrologického talismanu z hlediska halachy. Jestliže talmudický pramen vykazuje v těchto otázkách pragmatický přístup, který nepreferuje to či jiné pojetí vědy, otevírá se zde pole i pro praktiky vycházející z teoretických pozic hermetické filozofie.

Přesto Mistr, budiž požehnána jeho památka, se v knize *Průvodce zbloudilých* nakonec kloní k zakazu, i když povolil. O tom svědčí jeho slova:

Aby se lid nemohl zabírat magickými praktikami, bylo zakázáno zachovávat jakýkoliv z jejich obyčejů, dokonce ani takové, jež se pojí se zemědělskými či pasteveckými a dalšími činnostmi. To znamená vše, čemu se přisuzuje účinnost, byť to není dokázáno na základě deduktivního usuzování, avšak podle jejich tvrzení se jedná o *specifica*, je potřeba zakázat. K tomu se vztahuje tento výrok Písma: „Nebudete se řídit zvyklostmi pronárodů.“ Tyto zvyklosti učenci Talmudu nazývají „obyčeji Amorejců“, mezi které patří ty magické praktiky, již nelze opodstatnit na základě deduktivního vyvozování z přirozených příčin a vedou k magii, která nutně spočívá na představách astrologie, a tak koncem těchto věcí je velebení a uctívání hvězd. Avšak učenci Talmudu jasně říkají: „Vše, co se týká léčení, nepatří mezi obyčeje Amorejců.“ Tímto myslí, že vše, co lze odůvodnit na základě dedukce z přirozených příčin, je dovoleno, avšak cokoliv jiného, je zakázáno.

Tímto nám zakázal vše, co je účinné na základě „skryté kvality“ a nelze vyvodit prostřednictvím dedukce, takže nám nezbuďte nic jiného, než abychom opět zakázali hřeb ukřižovaného člověka, potom co jsme ho povolili. Nyní si ale nejsme jisti, co je z Mistrových slov platné: máme povolit, jako v případě hřebu ukřižovaného člověka nebo zakázat, poněvadž se jedná o „obyčeje Amorejců“? Mistr nás nepochybně uvedl ve zmatek.⁷⁷

77 | *Minchat kenaot*, dopis 21, *The Torah CD-Rom Library*.

Šlomo ibn Adret nakonec v pasáži shledává rozpor. Jak již bylo řečeno výše, Šlomo ibn Adret vnímal celou problematiku *segulot* nenuancovaným způsobem, což vyjadřuje svým pragmatickým postojem, který přijímá jakékoliv terapeutikum, jež se prokáže jako účinné. Tento názor zakládá na tradici, podle níž učenci povolovali jakýkoliv „prověřený amulet“, přičemž očekává, že obdobný postoj by měl zaujmout i Maimonides. Ten však, jak jsme shledali, otázku komplikuje tím, že ji podřizuje své náboženské filozofii a především východiskům aristotelské *epístémé*. Jak vyplývá z citace z dopisu Abba Mari Astruca, kterou jsme uvedli hned na začátku, provensálský učenec Maimonidově intenci v této pasáži dobře porozuměl: „Pokud učenci povolili prověřený amulet, pak možná se jednalo jen o některé *specifica*, jako hřeb z rány ukřižovaného člověka, avšak cokoli, co má do činění s postavením hvězd, to zakázali.“ Je proto možné, že ibn Adret záměrně problematizuje integritu Maimonidovy argumentace, aby ji zpochybnil v očích tazatele.⁷⁸

Jak se zdá, Šlomo ibn Adret nebyl zcela spokojen se svou kritikou a dodatečně se k uvedené pasáži z *Průvodce zbloudilých* ještě jednou vrátil:⁷⁹

Ještě jednou se s pochybností ptám, co Mistr, budiž požehnána jeho památka, myslí výrazem „deduktivní usuzování z přirozených příčin“. Pokud tímto míní způsob uvažování těch učenců, jež sepsali díla z oblasti filozofie přírody, jako Aristotelés, Galén a jiní, kteří se ve svých dílech zabývají terapií a dietetikou, jež jsou podle jejich dedukce účinné, přičemž všechno, co nelze touto metodou⁸⁰ dokázat, má být zakázáno jakožto „obyčje Amorejců“, poněvadž filosofie těchto učenců zahrnuje poznání veškerého působení v přírodě a jejich metoda vyčerpává všechny možnosti poznávacích postupů, pak toto rozum nemůže přijmout. Jsoucná, která působí skrze „skrytou kvalitu“, nečiní toto skrze zázrak,⁸¹ nýbrž prostřednictvím přírody „obdařené zvláštními kvalitami“. Tím míním přírodu, kterou nemůže pojmout myšlení peripatetických filosofů.⁸²

78| Rukopis (*kaf*) vnáší ibn Adretův názor přímo do uváděné citace z *Průvodce zbloudilých*, pozměňuje její smysl a zviditelňuje předpokládaný rozpor v Maimonidově postoji: „Vše, čemu se přisuzuje účinnost, byť to není dokázáno na základě deduktivního usuzování, avšak (učenci) to povolovali dle jejich tvrzení (kouzelníků), že se jedná o *specifica*, je třeba zakázat.“ Tato textová odchylka patrně nevznikla pochybením, nýbrž mohla vycházet ze snahy opisovače podpořit tvrzení ibn Adreta. Viz RASHBA, Chajim DIMITROVSKI, *Z. Responsa*. část I, svaz. 1. Jeruzalém 1990, s. 285-287.

79| *Tamtěž*. Tato pasáž není uvedena v *Minchat kenaot*.

80| Hebr. „*ha-ijun ha-tivi*“

81| Hebr. „*pele*“.

82| Hebr. „*lo jasigehu ijun he-chachamim*“

Šlomo ibn Adret završuje svou kritiku konstatováním, že aristotelská filozofie přírody má značné epistemologické nedostatky a předkládá požadavek rozšíření pojmu přírody tak, aby zahrnoval i fenomén „skrytých kvalit“, ze kterého byl doposud vyloučen. Tento požadavek byl naplněn až v 17. století. Byl to René Descartes, kdo směle prohlásil, že všechny „skryté kvality“ naleznou mechanistické vysvětlení a spolu s tím také místo v rámci vědy.⁸³ Je však otázkou, jestli by ibn Adret našel uspokojení v Descartesově nebo Newtonově mechanistickém světě. Možná by se cítil lépe ve světě renesanční *epistémé*, otevřené hermetické filozofii, a partnera v rozhovoru by nejspíše našel v Marsilio Ficinovi, který čtenářům svého díla *De vita libri tres* doporučuje celou řadu magických předmětů schopných přitahovat síly nebeských těles. Ficino odmítal pojímat nebeská tělesa jako k oduševnělé činitele obdařené vůlí a rozumem, což by odporovalo prvnímu přikázání Desatera. Nicméně mu nic nebránilo, aby v nich nemohl spatřovat oblast, ve které se projevují síly přírody. Teurgie kamenů, rostlin a zvířat mohla zcela dobře fungovat v rámci filozofie přírody.⁸⁴ Když své dílo uzavírá závazkem oddanosti vůči „čisté evangelijní zbožnosti“ a odporu k „nečistým pověrám pohanů“, jeho svědomí je stejně neposkvrněné jako svědomí ibn Adretova učitele Nachmanida, který tvrdil, že pokud král Šalamoun přijal nějaké poznání *segulot*, pak nutně pocházelo z Tóry.⁸⁵

Tento článek vychází v rámci Programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1, řešeného na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

83| Viz Keith HUTSCHINSON, „What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?“ s. 242.

84| Brian P. COPENHAVER, „Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino,“ s.551. Nutno ale dodat, že Ficino nebyl nakloněn talismanům opatřeným vyobrazením či znaky.

85| Takto v úvodu ke komentáři k Pentateuchu, viz také Hirsch J. ZIMMELS, *Magicians, Theologians, and the Doctors*, s. 85.

AZARJA DEI ROSSI: ME'OR EJNAJIM AUTOR A JEHO DÍLO

ANTONÍN ŠEDIVÝ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Azariah de' Rossi: Me'or 'Enajim The Author and His Work

Abstract: The article deals with the Jewish scholar Azariah de' Rossi and his major work Me'or 'Enajim. The first part is devoted to an overview of Azariah de' Rossi's life and work. Azariah de' Rossi was born in Mantua (Italy) around 1510. His writings include Me'or 'Enajim and some minor treatises related to it, one work on Christian Gospels in Syriac and a small number of poems. The second part of the article focuses on his masterpiece Me'or 'Enajim and its origin, some main innovative aspects of the text (e.g. the structure of the work, selected topics, attitudes to sources) and its intentions. The final part explains de' Rossi's significance and his influence on Judaism.

Keywords: Azariah de' Rossi; Me'or 'Enajim; The Light of the Eyes; Jewish historiography; Italy; Renaissance; Judaism.

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2014, Vol. 85, No. 2: 247 - 267.

Azarja dei Rossi¹ byl významným židovským² učencem žijícím v 16. století v Itálii. Jako jeden z mála židovských autorů se před haskalou věnoval židovské historiografii, na niž měla jeho tvorba – zejména pak dílo *Me'or ejnajim* (tzn. Světlo očí nebo Zářivý pohled)³ – velký vliv. Cílem tohoto článku je nejprve seznámit s životem a tvorbou Azarji dei Rossiho a poté i s jeho stěžejním dílem *Me'or ejnajim* a pokusit se stručně zhodnotit dei Rossiho přínos židovské historiografii.

1| V článku používám v českém prostředí užívaný přepis dei Rossiho jména (Azarja dei Rossi), který je odlišný od zahraniční praxe (Azariah de' Rossi). (Český přepis viz například Günter STEMBERGER, *Úvod do judaistiky*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 11.)

2| Slovo „žid“ píše v článku s malým počátečním písmenem, neboť v době italské renesance se nedá uvažovat o rozlišení židovského obyvatelstva z hlediska národnostního; jde tedy o vynavače židovského náboženství (u nějž samozřejmě předpokládáme etnické a kulturní vazby na židovský lid, který je v první řadě definován halachou).

3| Viz Př 15,30. V celém článku je použit zjednodušený přepis hebrejských slov do češtiny, jehož komplexnější forma byla navržena v Bedřich NOSEK, *Pirkej avot, výroky otců: komentář*, Praha: Sefer, 1994.

AZARJA DEI ROSSI: ŽIVOT A DÍLO⁴

Život

Azarja dei Rossi (celým jménem Azarja (Bonaiuto) ben Moše dei Rossi)⁵ se narodil mezi lety 1511 a 1514⁶ v severoitalské Mantově⁷ jako potomek vážené a starobylé rodiny⁸ min ha-Adomim⁹. Přesná datace jeho narození je však nejistá, výše uvedená data jsou odvozena od autorovy poznámky v *Me'or ejnajim*.¹⁰ O životě Azarji dei Rossiho nemáme příliš informací, mnoho jich čerpáme z již zmíněného *Me'or ejnajim*.

Azarja dei Rossi získal jednak tradiční židovské vzdělání, zároveň se však věnoval, jak bylo mezi židovskými učiteli tehdejší Itálie zvykem, také studiu dalších oborů včetně gramatiky a rétoriky.¹¹ Vystudoval medicínu a po ukončení studií se živil jako lékař.¹² Při svém pobytu v Bologni navštěvoval tamější univerzitu a studoval geometrii.¹³ Během svého vzdělávání si osvojil dovednost studovat texty v hebrejštině, aramejštině, latině a italštině. Z klasických jazyků neovládal dobře pouze řečtinu.¹⁴ Ač strávil Azarja dei Rossi většinu svého života na cestách a nebyl

4| Článek navazuje na bakalářskou práci *Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Význam a postavení díla v židovské historiografii a jeho struktura* obhájenou v roce 2012; text byl přepracován a doplněn.

5| Joseph DAN, „ROSSI, AZARIAH (Bonaiuto) BEN MOSES DEI,“ in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 14, eds. Cecil Roth and Geoffrey Wigoder, Jerusalem: Keter Publishing House, 1996, s. 315.

6| Salo W. BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1964, s. 167. Přesné datum narození Azarji dei Rossiho není známé, údaje nalezené v odborné literatuře se rozcházejí.

7| Pro další informace o židovském osídlení Mantovy viz Shlomo SIMONSOHN, „MANTUA,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 11, eds. Cecil Roth and Geoffrey Wigoder, Jerusalem: Keter Publishing House, 1996, s. 895-899.

8| Azariah de' ROSSI, *The Light of the Eyes*, New Haven: Yale University Press, 2001, s. 718. Azarja dei Rossi zde zmiňuje středověkou legendu o starobylosti své rodiny, podle které byli předci jeho a dalších tří rodin přivedeni do Říma císařem Titem po zničení Druhého chrámu.

9| Tamtéž, s. 80. V italském překladu de' Rossi (v českém přepisu dei Rossi). Z hebrejštiny je do italštiny přenesen význam hebrejského „min ha-Adomim“ (červený – kořen alef-dalet-mem). Avšak může jít i o narážku na čtvrté království z vidění proroka Daniela (Da 7), jež bylo ztotožňováno s Římem, kterému patřil v židovské tradici název Edom. Pokud bychom podpořili tuto domněnku, tak by bylo možné považovat tradici o přivedení do Říma za prvotní impuls k přijetí jména „min ha-Adomim“, které bylo později přeloženo do italštiny jako „de' Rossi“.

10| Tamtéž, s. 85. Azarja dei Rossi zde poznamenává, že v době, kdy začal psát *Me'or ejnajim* (tj. přibližně v roce 1570), mu bylo 60 let.

11| Tamtéž, s. XIV.

12| DAN, „ROSSI, AZARIAH (Bonaiuto) BEN MOSES DEI,“ in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 14, s. 315; ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XVI.

13| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XVI.

14| DAN, „ROSSI, AZARIAH (Bonaiuto) BEN MOSES DEI,“ in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 14, s. 316. Také proto nepřekládal Azarja dei Rossi *Aristeův dopis* z řečtiny (originálního jazyka), ale z latinského překladu.

nijak zvlášť bohatý, neztratil nikdy zájem o vzdělání a o knihy a svůj život zasvětil studiu a bohoslužbě.¹⁵

O hloubce a šířce jeho vzdělání a zájmů se lze přesvědčit v *Me'or ejnajim*, kde cituje desítky autorů působících napříč stoletími a rozdílnými kulturami. Veliký rozsah dei Rossiho znalostí dokládá také fakt, že v 60. letech 16. století pracoval jako cenzor knih a to zřejmě na popud židovské komunity, jejíž představitelé se chtěli v ovzduší snížené tolerance papežského stolce přesvědčit o „nezávadnosti“ svých knih pro křesťany a předejít tak případným střetům. Rozhodnutí o této praxi bylo s velkou pravděpodobností učiněno na rabínském synodu ve Ferraře roku 1554.¹⁶

Azarja dei Rossi získal své vzdělání v Mantově a do rodného města se na konci života také vrátil, ale mezitím¹⁷ pobýval v různých městech Itálie (například ve Ferraře, Anconě, Bologni nebo Sabbionetě), zejména na území Papežského státu.¹⁸ Oženil se se sestrou mantovského bankéře Chajima Massarana,¹⁹ se kterou měl později několik dcer, avšak, jak se zdá, žádného mužského potomka.²⁰ Rozhodujícím faktorem pro dei Rossiho literární činnost se stal jeho pobyt ve Ferraře, kam přesídlil z Bologni nedlouho před nebo krátce po vypovězení židů papežem Piem V. (1566-1572) z území Papežského státu.²¹

Život a tvorbu Azarji dei Rossiho do velké míry ovlivnily soudobé italské dějiny. Židé žili v Itálii již od prvního století před občanským letopočtem²² a měli zde relativně velkou svobodu, neboť nepodléhali tolika omezením jako jejich souvěrci v ostatních evropských zemích. Mohli si tedy zachovat věrnost svým náboženským

15| Israel ZINBERG, *A History of Jewish Literature, Vol. 4, Italian Jewry in the Renaissance Era*, New York, Ktav Publishing House, 1974, s. 106-107.

16| BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 167; ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XVI. Tato situace byla zapříčiněna následky protireformace.

17| Z Mantovy odešel Azarja dei Rossi roku 1543 do Ferrary. (ZINBERG, *A History of Jewish Literature, Vol. 4, Italian Jewry in the Renaissance Era*, s. 106.)

18| DAN, „ROSSI, AZARIAH (Bonaiuto) BEN MOSES DEI,“ in *Encyclopaedia Judaica, Vol. 14*, s. 315.

19| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 292.

20| Tamtéž, s. XV. Dále také: „Jsem star přibližně šedesát let a nemám žádného mužského potomka.“ (ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 85.)

21| Zde dochází k rozporu v údajích. Zatímco Joanna Weinberg stanovuje datum útěku na rok 1567 (Viz ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XVI.), Salo W. Baron uvádí rok 1569 (Viz BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 167.). Papež Pius V. vydal dekret o vyhánění židů v roce 1569, na tom se oba autoři shodují. Ferrara se v té době stala útočištěm mnoha židů, neboť rod Estense, který zde vládl, zastával vůči židům kladný postoj.

22| Bernard KATZ, „A Brief Journey through Italian Jewish History,“ *Jewish Affairs*, č. 2 [64] (2009): 38-44. Šlo o otroky deportované do Říma po dobytí Judska Pompeiem v roce 63 před občanským letopočtem.

tradicím a zároveň se zapojit do kulturního života země.²³ Důvodů pro tuto situaci bylo několik. Vláda nejednotných měst a republik, spory mezi jednotlivými stranami a časté revoluce ve společensko-politickém pořádku vytvořily podmínky, které prospěly jednak celým židovským komunitám, které nebyly vystavovány velkému útlaku, ale také nadaným jednotlivcům. Tyto podmínky garantovaly italským židům velkou svobodu.²⁴ Jakmile došlo k násilnostem nebo vypovězení židů z jednoho města, mohli přesídlit na sousední území a pokračovat dál ve svém životě.²⁵

Navzdory faktu, že papežský stolec vydal ve středověké Itálii několik ediktů a protižidovských omezujících příkazů, zůstaly tyto většinou pouze mrtvou literou a málokdy vstoupily v platnost. Rozkvět svobody židovského obyvatelstva dospěl ke svému vrcholu během pontifikátu tzv. renesančních papežů (za všechny lze jmenovat například Lva X. – původním jménem Giovanni de Medici – s pontifikátem v letech 1513-1521).²⁶ Tato příznivá situace se změnila po vyhnání židů ze Španělska a Portugalska a s příchodem reformace a následné protireformace, kdy začalo docházet k přísnějšímu prosazování protižidovských opatření.²⁷

Reakce protireformace se začaly v Itálii projevovat výrazně protižidovsky v polovině 16. století. V roce 1553 nařídil papež Julius III. (1550-1555) zabavit a spálit všechny kopie Talmudu v Itálii kvůli údajným urážkám křesťanství. Pálení všech objevených svazků Talmudu se odehrálo na Roš ha-šana roku 1553 v Římě.²⁸ Situace se zhoršila za Juliova nástupce Pavla IV. (1555-1559), jenž vydal roku 1555 bulu *Cum nimis absurdum*, v níž přikazoval židům na území Papežského státu zamykat se přes noc v ghettech, zakazoval jim jakékoliv peněžní aktivity a zavedl další omezující opatření.²⁹ Mezi ně patřilo například nošení žlutého klobouku, které mělo židy odlišovat od křesťanského obyvatelstva.³⁰

Papežové následující po Pavlu IV. střídavě uvolňovali a opět utužovali protižidovská opatření a tím přímo ovlivňovali podmínky židů žijících na území Papežského státu. Tato situace se začala zvolna promítat také na ostatní území a změny se postupně dotkly veškerého židovského obyvatelstva v Itálii. Pius V. (1566-1572)

23| Attilio, MILANO, „ITALY“ in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 9, eds. Cecil Roth and Geoffrey Wigoder, Jerusalem: Keter Publishing House, 1996, s. 1115.

24| ZINBERG, *A History of Jewish Literature*, Vol. 4, *Italian Jewry in the Renaissance Era*, s. 8.

25| Cecil, ROTH, *A History of the Jews: from Earliest Times through the Six Day War*, New York: Schocken Books, 1989, s. 235.

26| ZINBERG, *A History of Jewish Literature*, Vol. 4, *Italian Jewry in the Renaissance Era*, s. 8.

27| MILANO, „ITALY“ in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 9, s. 1123.

28| ROTH, *A History of the Jews: from Earliest Times through the Six Day War*, s. 247.

29| MILANO, „ITALY“ in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 9, s. 1124.

30| ROTH, *A History of the Jews: from Earliest Times through the Six Day War*, s. 248.

vypověděl židy z území Papežského státu (s výjimkou Říma a Ancony). Právě kvůli tomuto vyhnání byl Azarja dei Rossi nucen přestěhovat se do Ferrary. Papežský protižidovský postoj vyvrcholil v době pontifikátu Klementa VIII. (1592-1605), který potvrdil všechny předchozí příkazy a opět nařídil vyhnání židů z území Papežského státu.³¹ Tím definitivně skončil „zlatý věk“ italského židovstva.

V životě Azarji dei Rossiho hrál důležitou roli judaismus a tradiční židovské hodnoty. Podle dei Rossiho však neměla mít víra v Boží vyvolení židovského lidu žádné praktické důsledky na vztahy mezi židy a příslušníky ostatních náboženství (v Itálii tedy zejména křesťany).³² Tento postoj zastával ve svém vlastním životě, když rozvíjel pozitivní vztahy s křesťanskými učenici, se kterými si dopisoval, diskutoval nebo udržoval přátelství.³³ Jeho postoj nebyl v první polovině 16. století příliš neobvyklý, ve druhé polovině 16. století však bohužel došlo ke zhoršení vztahu mezi židy a křesťany, což souviselo zejména s rostoucími dopady protireformace a vznikem vzájemné nedůvěry.

V mnoha ohledech patřil Azarja dei Rossi, i přes své pozdější neshody s ortodoxními komunitami, mezi konzervativní část italského židovstva. Vědecké bádání, jemuž se věnoval, nemělo nejmenší vliv na jeho pohled na halachu a židovskou náboženskou tradici. Halachická ustanovení měla podle něj věčnou platnost, neměla být ovlivňována výsledky vědeckého poznání a člověk je nesměl měnit.³⁴

V souladu se svým náboženským zázemím a předchozími zvyklostmi dokonce považoval za nutné se svým čtenářům omluvit, že věnoval tolik času studiu, které nijak nesouvisí s halachou a tím pádem nemá žádné praktické využití. Jeho omluvy mají specifickou formu – nejprve v nich poukazuje na přirozenou zvědavost lidské mysli, která se snaží nalézt pravdu, a poté své snažení zdůvodňuje možností nalezení odpovědí na některé nejasnosti vyskytující se ve výrocih talmudických učenců.³⁵

31] MILANO, „ITALY,“ in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 9, s. 1125.

32] Salo W. BARON, „Azariah de' Rossi's Attitude to Life,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1964, s. 187-188. Jako příklad dei Rossiho postoje k nežidům lze uvést fakt, že po vydání *Me'or ejnajim* zaslal osobně jeden výtisk opatovi kláštera v Monte Cassino.

33] Salo W. BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1964, s. 227.

34] BARON, „Azariah de' Rossi's Attitude to Life,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 194-196.

35] BARON, „Azariah de' Rossi's Attitude to Life,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 195-196; BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 206-207.

Dei Rossi nebyl na rozdíl od mnoha svých současníků příliš mysticky založen.³⁶ Přesto však uznával, že židovské mystické učení může být pravdivé. Toto dei Rossiho přesvědčení pramenilo mimo jiné i z faktu, že se v době jeho života autorství vlivných mystických a kabalistických spisů stále připisovalo tana'im.³⁷ V *Me'or ejnajim* se však kabalou téměř nezabýval a poté, co poukázal na nepřesnost židovské tradice o výpočtu roků uplynulých od stvoření světa, odmítl různé astrologické spekulace, které se zakládaly na tomto výpočtu a podporovaly eschatologické a mesianistické tendence nejen tehdejší doby.³⁸

Azarja dei Rossi zemřel mezi lety 1577 a 1578.³⁹ Podle pozdější tradice se mu již dříve zdál sen o přesném datu vlastního úmrtí, a proto se rozhodl napsat báseň, jež měla být vytesána na jeho náhrobku jako epitaf. Pokud by byla tato tradice pravdivá, mohli bychom stanovit datum úmrtí Azarji dei Rossiho na měsíc kislev roku 1577.⁴⁰ Tento význačný učenec byl poté pohřben pravděpodobně nedaleko Mantovy.⁴¹

Dílo

Azarja dei Rossi ve svém bádání vynikal především širokým polem vědomostí a velkou sečtělostí.⁴² K tomu jistě přispěl i fakt, že na svém zásadním spisu *Me'or ejnajim* začal pracovat až ve zralém věku šedesáti let.⁴³

Me'or ejnajim však není jeho jediným dílem, po sepsání této monumentální práce napsal ještě několik dalších spisů.⁴⁴ V souvislosti s *Me'or ejnajim* jde především o opravující poznámky a odpovědi na námítky kritiků, které shrnul pod názvy

36| Azarja dei Rossi nepoužíval termín „kabala“, ale spojení „chochmat ha-emet“. (Viz BARON, „Azariah de' Rossi's Attitude to Life,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 197.)

37| BARON, „Azariah de' Rossi's Attitude to Life,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 197-198.

38| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXVIII; s. 551.

39| Zde se informace rozcházejí. Zatímco Salo W. Baron udává jako datum úmrtí rok 1577 (Viz BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 170.), Encyclopaedia Judaica zmiňuje rok 1578. (Viz DAN, „ROSSI, AZARIAH (Bonaiuto) BEN MOSES DEI,“ in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 14, s. 318.)

40| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XIX.

41| BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 170.

42| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 226.

43| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 85.

44| BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 169.

*Macref le-chesef*⁴⁵ a *Cedek olamim*.⁴⁶ Tyto menší spisy však nebyly velmi dlouhou dobu publikovány.⁴⁷

Roku 1576⁴⁸ dokončené *Macref le-chesef* bylo dei Rossiho obranou a zároveň polemikou⁴⁹ proti útokům představitelů ortodoxních komunit a jejich exkomunikacím. Azarja dei Rossi se snažil svým oponentům vysvětlit, že tradiční způsob počítání letopočtu není zákonem a příkazem, který obdržel Mojžíš jako zjevený na Sinaji, ale že jde o pozdější tradici. Doufal, že se mu podaří přesvědčit ortodoxní rabíny, a rozhodl se odeslat jednu kopii své obrany i do Safedu, kde vyvstala proti *Me'or ejnajim* silná opozice.⁵⁰ *Cedek olamim* je pak odpovědí na třináct otázek, které vznesl rabi Jicchak Finzi z Pesara proti *Me'or ejnajim*.⁵¹

Všechna dei Rossiho výše jmenovaná díla byla sepsána v hebrejštině, jak tomu bylo v židovských ortodoxních komunitách zvykem, ne však pravidlem. Někteří italská židovští učenci se rozhodli vydat jinou cestou, a proto se v Itálii začaly rozmáhat snahy publikovat práce v italštině.⁵² Azarja dei Rossi se je rozhodl svým dalším dílem následovat.

Po většinovým odsouzením a kritice *Me'or ejnajim* v židovském prostředí hledal Azarja dei Rossi podporu pro své dílo v křesťanském prostředí a slavil alespoň drobný úspěch, když Marco Marini, známý křesťanský hebraista, udělil *Me'or ejnajim* imprimatur. Pravděpodobně také proto se Azarja dei Rossi rozhodl v následujících letech psát spíše v italštině a pro křesťany, než v hebrejštině pro židy. Nejprve přeložil kapitolu 35 z *Imrej bina*, která se týkala chronologie. V roce 1577 pak napsal studii ohledně syrské verze evangelií, kterou nazval *Osservazioni di Buonaiuto de' Rossi ebreo sopra diversi luoghi degli Evangelisti nuovamente esposti secondo la vera lezione siriana*.⁵³ Tato práce však nebyla nikdy vydána a dochovala se pouze

45| Viz Př 27,21. Možný překlad: „Pročištění stříbra“. V některých pracích se objevuje i přepis *Macref le-keseef*, ale správnějším přepisem do češtiny je pravděpodobně *Macref le-chesef*.

46| Viz Da 9,24. Možný překlad: „Věčná spravedlnost“.

47| BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 169. Salo W. Baron zde uvádí tři sta let do data publikace těchto spisů. Joanna Weinberg udává, že se oba spisy objevily ve Filipovského vydání *Me'or ejnajim* v Edinburghu v roce 1854. Poté byly přetištěny ještě v několika dalších edicích. (Viz ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XLIV.)

48| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XLIV.

49| Tamtéž, s. XLIV.

50| ZINBERG, *A History of Jewish Literature, Vol. 4, Italian Jewry in the Renaissance Era*, s. 113.

51| BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 169; ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XLIV.

52| BARON, „Azariah de' Rossi's Attitude to Life,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 194. Tato poznámka se týká zejména nenábožensky orientovaných spisů.

53| Český překlad: „Pozorování Buonaiuta dei Rossiho ohledně různých pasáží v evangeliích nyní rozšířená

ve formě rukopisu. Jejím hlavním cílem bylo ukázat, že některé zavádějící pasáže evangelií ve Vulgátě (zejména tam, kde se objevovaly aramejské výrazy) mohou být vyjasněny a zpřesněny s pomocí syrské verze Nového zákona.⁵⁴ V židovském prostředí jde o naprosto jedinečný počín, neboť před Azarjou dei Rossi se žádný ortodoxní žid nezabýval takto hluboce problematikou Nového zákona a evangelií.

Azarja dei Rossi se věnoval i dalšímu literárnímu žánru – poezii. Mezi jeho kompozicemi můžeme nalézt poezii náboženskou (zejména liturgické básně), ale také poezii světskou. Jako příklad duchovní poezie lze uvést pijut začínající slovy *Mizmor le-jom šabat*,⁵⁵ který byl recitován o šabatě během bohoslužeb ve Ferrare a v benátské oblasti. Další z jeho liturgických básní se stala součástí pesachového machzoru židovské obce v Římě.⁵⁶

Ze světské poezie⁵⁷ jde zejména o elegie věnované významné mecenášce umění a zastánkyni ohrožených menšin (včetně židovských komunit a conversos⁵⁸) vévodkyni Markétě Savojské (1523-1574)⁵⁹ sepsané roku 1576. Po její smrti se vzedmula celá vlna oslavných básní a elegií. Azarja dei Rossi přispěl několika elegiemi v hebrejštině, aramejštině a italštině doplněnými doslovnými latinskými překlady a vysvětlujícími poznámkami. Italské básně nejsou příliš rozsáhlé, větší důležitost lze přičítat dvěma hebrejským a dvěma aramejským elegiím.

podle správného syrského čtení.“ Anglický překlad: „Observations of Buonaiuto de’ Rossi regarding various passages in the Gospels expounded anew according to the correct Syriac reading.“ (Viz ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XVIII.)

54| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XVIII.

55| BARON, „Azariah de’ Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 169. Český překlad: „Píseň pro (den) šabat“.

56| BARON, „Azariah de’ Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 169.

57| Joanna WEINBERG, „Poetry and Patronage: Azariah de’ Rossi’s Elegies for Margaret of Savoy,“ *Jewish History*, č. 1 [21] (2007): 97-114.

58| Conversos (španělsky marranos, hebrejsky anusim – „přinucení“) představují skupiny tzv. „nových křesťanů“. Tento fenomén se objevuje zejména na Pyrenejském poloostrově, kde byli židé nuceni buď odejít ze země či konvertovat a přijmout křesťanství, popřípadě zemřít. Mnozí židé volili konverzi, ale ve velkém počtu případů nadále tajně praktikovali judaismus, zatímco navenek působili jako křesťané. Později se conversos stali častým terčem vyšetřování inkvizice a dalšího pronásledování, prakticky šlo o občany druhé kategorie. (Viz Ja’akov NEWMAN – Gavri’el SIVAN, *Judaismus od A do Z: slovník pojmů a termínů*, Praha: Sefer, 2009, s. 108.)

59| Markéta Savojská (Markéta z Valois) byla sestrou francouzského krále Jindřicha II. a manželkou Emanuela Philiberta Savojského. Byla známa jako ochránkyně menšin, ať již šlo o některé skupiny vyčleněné z křesťanství (například Valdenští), židovské obyvatele nebo další minority. Během jejího života v několika případech téměř došlo k lokálnímu vyhnání židů, proti kterému se však postavila a tak mu zabránila. Zemřela 14. září roku 1574. (Viz WEINBERG, „Poetry and Patronage: Azariah de’ Rossi’s Elegies for Margaret of Savoy,“ *Jewish History*, s. 97-99.) Rozhodl jsem se použít její počestlé jméno, neboť jde o osobnost známou i v českém prostředí (v angličtině je její jméno zažito jako „Margaret of Savoy“).

V první a druhé hebrejské elegii oslavuje Azarja dei Rossi vévodkyni Markétu Savojskou jako významnou ženu a velkou ochránkyni. Třetí, aramejsky psaná elegie představuje sonet, ve kterém rezonuje téma teodicey. Azarja dei Rossi zde vyjadřuje své přání, aby pozůstali po vévodkyni pokračovali v jejich stopách. Třetí elegie končí zdůvodněním, že smrt Markéty Savojské byla odměnou za její dobrou práci. Čtvrtá, opět aramejsky psaná báseň obsahuje nářek, chválu, útěchu a výzvu k následování příkladu velké vévodkyně. Tato elegie rezonuje s některými prvky židovské liturgie, zejména s modlitbou Kadiš.⁶⁰

Nutno také připomenout dei Rossiho epitafy (například báseň pro syna jedné z jeho dcer⁶¹ či epitaf na vlastní náhrobek) a poezii, jež se objevuje v *Me'or ejnajim*.⁶²

ME'OR EJNAJIM

Vznik a struktura *Me'or ejnajim*

V listopadu 1570 došlo ve Ferraře, kde v té době Azarja dei Rossi žil, k ničivým zemětřesením, přičemž následné menší otřesy trvaly až do konce roku 1571.⁶³ Tato katastrofa se stala podnětem k literární tvorbě křesťanských i židovských autorů⁶⁴ a hlavním impulzem ke vzniku *Me'or ejnajim*. Azarja dei Rossi, který se do té doby nevěnoval soustavné literární činnosti, se po výše popsanych událostech rozhodl sepsat své vzpomínky na zmíněná zemětřesení.⁶⁵ Tak vznikl spis nazvaný *Kol Elohim*⁶⁶.

K inspiraci a vzniku další části *Me'or ejnajim* došlo zanedlouho. V době, kdy bylo kvůli rozsáhlým škodám a nebezpečí dalších otřesů nutné tábořit mimo město, oslovil Azarju dei Rossiho jeden z tamních křesťanských učenců s dotazem na přesné znění některých částí *Aristeova dopisu*⁶⁷ v domnělém hebrejském originá-

60| WEINBERG, „Poetry and Patronage: Azariah de' Rossi's Elegies for Margaret of Savoy,” *Jewish History*, s. 100-104.

61| Tuto báseň lze nalézt v ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 719.

62| BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,” in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 169; ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XVII-XIX.

63| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XVI. Popis zemětřesení a jejich následků lze nalézt v části *Me'or ejnajim* nazvané *Kol Elohim*. (Viz ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 9-32.)

64| Mimo samotné *Me'or ejnajim* jmenujme například hlavní dei Rossiho inspiraci, dílo s názvem *Del terremoto* od křesťanského lékaře a učenice jménem Buoni. (Viz ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 14.)

65| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 7-9.

66| Viz Ž 29,3 (potažmo celý text tohoto žalmu). Možný překlad: „Hlas Boží“. Autor rovněž odkazuje na Pythagora a jeho označení pro zemětřesení. (Viz ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 22.)

67| *Aristeův dopis* je pseudepigrafický dokument, který zachycuje legendární popis vzniku překladu Tóry do

lu. Tento pseudepigrafní spis však neexistoval v hebrejském znění a jeho originálním jazykem byla řečtina.⁶⁸ Azarja dei Rossi se tedy rozhodl přeložit *Aristeův dopis* do hebrejštiny; nazval ho *Hadrat zekenim*⁶⁹. Tak vznikla druhá část *Me'or ejnajim*.

Třetí a zdaleka nejrozsáhlejší částí celého díla je oddíl nazvaný *Imrej bina*⁷⁰ dále rozdělený na čtyři pododdíly a celkem 60 kapitol. Velice zjednodušeně řečeno jde o autorovy studie týkající se zejména židovské historie a chronologie.

Všechny tři části (*Kol Elohim*, *Hadrat zekenim* a *Imrej bina*) tvoří dohromady majestátní celek *Me'or ejnajim*. Azarja dei Rossi začal s jeho tvorbou po událostech ve Ferraře, tj. mezi lety 1570 a 1571. Vydání tiskem následovala v letech 1573 až 1575 v Mantově, přičemž první z nich je datováno na 18. listopadu 1573⁷¹ a bylo uskutečněno Me'irem ben Efraim v tiskárně Giacoma Rufinelliho.⁷² Po vydání *Me'or ejnajim* se Azarja dei Rossi celý další rok věnoval přípravě opraveného vydání a doplňování poznámek na jeho okraje.⁷³

Jak již bylo předestřeno výše, *Me'or ejnajim* se dělí na tři oddíly a šedesát kapitol, přičemž první dva oddíly – *Kol Elohim* a *Hadrat zekenim* – představují dále nedělené, jednolitě celky. Třetí oddíl *Imrej bina* je rozdělen do čtyř pododdílů, které se skládají ze šedesáti kapitol. Azarja dei Rossi měl pravděpodobně předem připravený plán struktury celého díla, neboť v mnoha kapitolách upozorňuje na dílčí problém, který v souladu se svým slibem rozvíjí později.

Jednotlivé kapitoly jsou uvedeny krátkým odstavcem, ve kterém Azarja dei Rossi předestírá pojednávané téma. V samotném textu pak autor obvykle sleduje jasný logický postup – představení problému, pokus o jeho řešení a celkové shrnutí, ačkoliv se někdy věnuje některým dílčím aspektům a tehdy se od výše popsané struktury vzdaluje. Přechod mezi jednotlivými částmi a kapitolami je přirozený

řečtiny (základ budoucí Septuaginty). (Viz NEWMAN – SIVAN, *Judaismus od A do Z: slovník pojmů a termínů*, s. 170-171.)

68| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 31. Tento spis pravděpodobně nebyl v židovském prostředí známý, zřejmě ho představil právě až Azarja dei Rossi. (Viz ZINBERG, *A History of Jewish Literature, Vol. 4, Italian Jewry in the Renaissance Era*, s. 108.)

69| Jde o parafrázi na Př 20,29. Možný překlad: „Vznešenost starších“. Název odkazuje na legendu o sedmdesáti dvou mudrých, kteří přeložili Tóru do řečtiny. (Viz ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 6.)

70| Viz Př 1,2. Možný překlad: „Slova moudrosti“ nebo „Slova porozumění“. Výběr názvu je vysvětlen dei Rossim, který píše, že bude citovat mnoho moudrých mužů. (Viz ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 81.)

71| BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 168; DAN, „ROSSI, AZARIAH (Bonaiuto) BEN MOSES DEI,“ in *Encyclopaedia Judaica, Vol. 14*, s. 317; ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XLII.

72| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XLII.

73| BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 168-169; ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XLIII.

a bez velkých zlomů, což opět nasvědčuje tomu, že měl Azarja dei Rossi připravenou předem promyšlenou strukturu. Detail zmíněný v jedné kapitole se často stává základem a počátkem následujícího oddílu.

Příležitostně jsou na začátek nebo konec oddílu zařazeny dei Rossiho básně, jejichž téma je ve většině případů náboženského charakteru (například oslava Boha a Boží moci).⁷⁴

Inovace ve formě a obsahu *Me'or ejnajim*

Azarja dei Rossi opustil dřívější analistickou formu historiografie a namísto toho se rozhodl napsat dílo, které by bylo v židovském prostředí inovativní formou i obsahem.⁷⁵

Nejprve se pokusím stručně charakterizovat formu, výrazové prostředky a jazyk dei Rossiho spisu. *Me'or ejnajim* bývalo často řazeno spolu s dalšími díly židovské historiografie 15. a 16. století mezi kroniky, tato klasifikace však není zcela přesná. Salo W. Baron označil dei Rossiho spis za eseje.⁷⁶ Podle Joanny Weinberg jde však spíše o miscelanea,⁷⁷ tedy kapitoly různého obsahu zařazené do jedné knihy, přičemž je nutno uznat, že tento termín nejvíce reflektuje charakter celého díla.

Me'or ejnajim představuje významnou literární památku, při jejímž psaní se Azarja dei Rossi odklonil od některých tehdejších trendů. Proto zde nenalezeme použití fiktivních proslovů, které byly v té době běžné (například v díle Josefa ha-Kohena).⁷⁸ Další dobový literární prvek představovaly dialogy, které se svou podobou blížily platónským a měly za úkol oživit vyprávění. V židovském prostředí si tento prostředek osvojil například Solomon ibn Verga⁷⁹. Azarja dei Rossi však

74| Konkrétně jde o tyto případy: báseň na konci předmluvy (ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 6.), na začátku *Hadrat zekenim* (Tamtéž, s. 33.), na začátku *Imrej bina* (Tamtéž, s. 79-80.) a na jeho konci (Tamtéž, s. 720.). Navíc jsou v poslední kapitole uvedeny básně, které dei Rossi vytvořil jako epitaf pro sebe a svého zesnulého vnuka. (Tamtéž, s. 719.)

75| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXIII.

76| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 207; s. 210. Baron používá také termín „disconnected essays“. (Viz Tamtéž, s. 211.)

77| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXIII.

78| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 214. Josef ha-Kohen (1496-1575) představuje jednoho z nejdůležitějších židovských historiků, kteří předcházeli Azarjovi dei Rossimu. Do židovské historiografie přispěl svými díly *Sefer divrej ha-jamim le-malchej Carefat u-le-malkej bejt Otoman ha-Togar* a především *Emek ha-bacha*. (Viz Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle: University of Washington Press, 1996, s. 57; ZINBERG, *A History of Jewish Literature, Vol. 4, Italian Jewry in the Renaissance Era*, s. 63-64; s. 74-79.)

79| Solomon ibn Verga (1460-1555) je dalším z řady historiků, kteří předcházeli tvorbě Azarji dei Rossiho. Proslul zejména svým dílem *Ševet Jehuda*. (Viz YERUSHALMI, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, s. 57; s. 67-69; ZINBERG, *A History of Jewish Literature, Vol. 4, Italian Jewry in the Renaissance Era*, s. 65-72.)

napsal formou dialogu pouze jednu kapitolu.⁸⁰ Dále téměř zcela ustoupil od užití anekdotických příběhů, které se často objevovaly u křesťanských i židovských historiků (v židovském prostředí například opět u ibn Vergy).⁸¹

Jazykovou podobu *Me'or ejnajim* velmi ovlivnila důležitost, jakou Azarja dei Rossi připisoval biblické hebrejštině. Přesto se však styl jeho psaní nejvíce blíží mišnické hebrejštině a je obohacen mnoha hebrejskými a aramejskými slovy převzatými z talmudické a středověké literatury. Na rozdíl od soudobých učenců, kteří často používali biblickou hebrejštinu a své práce prokládali biblickými frázemi, se dei Rossi snažil, aby jeho práce nezněla příliš sofistickovaně a proto tuto praxi opustil.⁸²

Nyní se zaměřím na dei Rossiho přínos židovské historiografii v oblasti obsahu. Za zcela ojedinělé můžeme označit výběr a množství témat, jimiž se Azarja dei Rossi zabýval. Jde o velmi širokou paletu námětů, jejichž spojujícím prvkem je vztah ke starověkým dějinám, ať již jde přímo o židovské dějiny či o události, jež na ně měly přímý vliv. To představuje výrazný rozdíl s ohledem na předchozí, převážně monotematickou literaturu (v židovském prostředí – pokud pomineme primárně náboženskou tvorbu – jde zejména o kroniky⁸³ či cestopisy⁸⁴). Z pojednávaných témat lze zmínit pojednání o Filónovi Alexandrijském, Septuagintě, židovské chronologii, kněžských oděvech nebo hebrejském jazyce.

Důležitou odlišností od židovských historiků tehdejší doby je skutečnost, že dei Rossi v podstatě ignoruje vyhnání židů ze Španělska,⁸⁵ které hrálo v ostatních dílech zcela zásadní roli, a téměř se nevěnuje středověkým a soudobým dějinám. Významným prvkem jeho tvorby je také fakt, že se na rozdíl od Josefa ha-Kohena a dalších historiků nesnažil integrovat židovské dějiny do nežidovských, ale na-

80| Konkrétně jde o kapitolu 42 v *Imrej bina*.

81| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 214-215.

82| Tamtéž, s. 214.

83| Důležitou část středověké židovské tvorby s historiografickou hodnotou představují kroniky, které začaly vznikat po první křížové výpravě. Tehdejší mučedníci byli zasazováni do schémat a obrazů z minulosti. Velice častým motivem těchto kronik se stalo zejména tzv. akadat Jicchak (spoutání Izáka – Gn 22,1-18). (Viz Robert CHAZAN, „Representation of Events in the Middle Ages,“ *History and Theory*, č. 4 [27] (1988): 45.)

84| Významným zdrojem historických a geografických dat jsou cestopisy. Těch vznikla ve středověku v židovském prostředí celá řada, což souviselo mj. s rozvojem putování do Erec Jisra'el a do jiných obcí v diaspoře. V českém prostředí lze upozornit na dva překlady, které vyšly v nakladatelství Argo, jde o: BENJAMIN z Tudely – PETACHJA z Řezna, *Dva středověké hebrejské cestopisy*, Praha: Argo, 2002 a *Dopis rabi Ovadji otci a další hebrejské renesanční cestopisy*, Praha: Argo, 2004.

85| Vyhnání židů ze Španělska roku 1492 sehrálo pro středověký a novověký judaismus a jeho další vývoj zcela zásadní roli. (Například viz Robert CHAZAN, *Židé středověkého západního křesťanského světa*, Praha: Argo, 2009, s. 98-121.)

opak se zaměřil na pro židy důležitá témata.⁸⁶ V poslední řadě je třeba zmínit skutečnost, že ač Azarja dei Rossi věřil některým zázračným vyprávěním, vyvaroval se je zařadit do *Me'or ejnajim*. To lze považovat za jeden z úspěchů renesanční historiografie. I v tomto ohledu se odlišoval od předchozích židovských autorů (například Solomona ibn Vergy).⁸⁷

Přístup Azarji dei Rossiho k pramenné literatuře

S inovacemi v *Me'or ejnajim* souvisí dei Rossiho přístup ke studiu a využití pramenů, neboť zde spočívá jeho velký přínos, ať již jde o počet nebo původ pramenů.⁸⁸ Azarja dei Rossi projevil na svou dobu nebývalý rozhled.⁸⁹ Ve svém díle čerpá z Tanachu, Talmudu a dalších židovských zdrojů,⁹⁰ ale také z velkého množství ne-židovských zdrojů, ať již jde o díla antických autorů nebo středověkých učenců. Cituje však také z Nového zákona, spisů apoštolských a církevních otců a mnoha dalších děl.⁹¹

Určujícím prvkem dei Rossiho vědeckého snažení je, že svou práci založil na studiu historických pramenů. Důležitou roli pro něj hrálo zjištění informací o autorovi, jeho záměrech i prostředí, z něhož vycházel.⁹² Dále se snažil zaručit co největší věrnost a pravdivost své kritiky vyhledáváním různých verzí pramenů, které poté kriticky srovnával.⁹³ Důležitým bodem v dei Rossiho práci je také fakt, že pracoval s nejnovějšími zdroji⁹⁴ a to nejen z Itálie, ale z celé Evropy.⁹⁵

Pro porozumění významu Azarji dei Rossiho je velmi důležité ukázat, jakým způsobem vnímal autoritu jednotlivých textů. Tanach je pro něj jako ortodoxní-

86| Robert BONFIL, „How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography,” *History and Theory*, č. 4 [27] (1988): 98-99.

87| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,” in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 216.

88| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXXII-XLII.

89| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,” in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 225-226.

90| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXXII. Joanna Weinberg uvádí více než 150 citovaných děl ze židovského prostředí (mimo Talmud a midrašim).

91| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXXII. Počet citovaných děl z křesťanského prostředí je o něco nižší, stále však jde o více než 100 pramenů.

92| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,” in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 230-233.

93| Tamtéž, s. 216-218; s. 230.

94| Tamtéž, s. 229-230.

95| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XLII.

ho žida naprosto nedotknutelný.⁹⁶ Dei Rossi proto zásadně odmítl kritiku Tanachu a celé židovské náboženské tradice.⁹⁷

Významný posun lze oproti tomu zachytit v jeho přístupu k ústní Tóře, tj. k Babylonskému a Jeruzalémskému talmudu, jež citoval velmi často. Z ústní tradice jsou pro něho závazné a neměnné pouze halachické pasáže, zatímco agadické látky mohou, jak se domníval, vyjadřovat názory konkrétních rabínů a tím pádem obsahovat chyby.⁹⁸ Proto se snažil přesvědčit čtenáře, že učenci Talmudu, kteří byli nezpochybnitelnou autoritou ve věci náboženských záležitostí, vyslovovali v ostatních oblastech své vlastní názory, které v době renesance nebylo možno, s ohledem na poznatky vědeckého zkoumání, obhájit.⁹⁹ Cílem Azarji dei Rossiho při práci s talmudickou literaturou bylo oddělit její agadickou složku a tu poté zkoumat nikoli z hlediska rabínské učenosti, ale z pohledu historika.¹⁰⁰ Při psaní *Me'or ejnajim* však neměl v tomto bodě lehkou úlohu, protože nebylo jednoduché rozlišit, co je závaznou tradicí a kde jde o názor konkrétního rabína, neboť oba prvky se zde úzce prolínají.¹⁰¹ Na druhou stranu však i přes veškerý svůj inovativní přístup u textů vzniklých v talmudickém období nijak nezpochybňoval jejich tradiční autorství.¹⁰²

Z ostatních zdrojů často využíval *Aristeův dopis* a díla Josepha Flavia a Filóna Alexandrijského, která studoval v latině a v itaštině. Příkladal jim velkou důležitost, protože je považoval za svědky doby, o níž psal.¹⁰³ Velmi si vážil také chronologie *Seder olam raba*¹⁰⁴ a responsa *Igeret rav Šerira*¹⁰⁵. K dalším židovským textům byl Azarja dei Rossi více či méně kritický, často se stavěl negativně vůči názorům potal-

96| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 219-220.

97| Tamtéž, s. 220.

98| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 221-222; ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXXIII-XXXIV.

99| ZINBERG, *A History of Jewish Literature, Vol. 4, Italian Jewry in the Renaissance Era*, s. 110.

100| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXVI.

101| BARON, „Azariah de' Rossi's Attitude to Life,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 193.

102| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXXIII.

103| Tamtéž, s. XXXVI; s. 496.

104| *Seder olam raba*, za jehož autora je tradičně označován rabi Jose ben Halafta, který žil ve druhém století občanského letopočtu, přináší chronologický sled osob a dat od Adama po Alexandra Velikého. (Viz YERUSHALMI, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, s. 20; s. 124.)

105| *Igeret rav Šerira* představuje jedno z nejdůležitějších respons neboli literatury še'elot u-tešuvot. Jeho tématem je mimo jiné popis vzniku a kodifikace Mišny a Talmudu. (Viz YERUSHALMI, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, s. 32.)

mudických autorit včetně těch nejvýznamnějších učenců.¹⁰⁶ Naopak téměř zcela ignoroval díla svých přímých předchůdců na poli židovské historiografie, například nikdy necitoval díla Josefa ha-Kohena či Solomona ibn Vergy, přestože jejich spisy vznikly dlouho před *Me'or ejnajim* a zcela jistě je musel znát.¹⁰⁷

Azarja dei Rossi nebyl prvním učencem, který ve svém díle použil nežidovské zdroje, v jednom ohledu však byl výjimkou. Ostatní židovští učenci studovali nežidovské spisy a používali je pro svá bádání. Avšak Azarja dei Rossi byl prvním židem, jenž použil nežidovskou literaturu při zkoumání důležitých témat judaismu. Dokonce i mezi italským židovstvem, které bylo v mnoha ohledech otevřenější než židé v jiných zemích, bylo toto považováno za téměř skandální.¹⁰⁸ Azarja dei Rossi byl prvním, kdo aplikoval výpovědi nežidovských pramenů při kritice rabínských postojů a kdo na jejich základě posuzoval historickou pravdivost agadických pasáží Talmudu, což bylo až do 19. století zcela nemyslitelné.¹⁰⁹

Užívání židovských i nežidovských literárních zdrojů v juxtapozici a přiznání pravdivostní hodnoty oběma představovalo bezesporu jedinečný přístup.¹¹⁰ Přitom už sama obhajoba studia nežidovských pramenů a jejich využití se stala v některých konzervativnějších židovských komunitách například v Polsku, Německu nebo Turecku důvodem k zákazu četby *Me'or ejnajim*.¹¹¹

Azarja dei Rossi si toho byl vědom a věnoval obhajobě použití nežidovských zdrojů celou druhou kapitolu *Imrej bina*. V souladu se svým vyznáním se také rozhodl použít v *Me'or ejnajim* pouze nežidovské zdroje, jež byly spolehlivé, napsané bez vedlejších úmyslů a nebyly protižidovsky zaměřené.¹¹²

Z nežidovských pramenů se Azarja dei Rossi zaměřil na starověká římská a řecká díla, která četl latinsky a v latinských nebo italských překladech.¹¹³ Z křesťanské literatury připisoval velkou důležitost zejména spisům církevních otců, například

106| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXXIV.

107| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,” in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 224-225.

108| BARON, „Azariah de' Rossi's Attitude to Life,” in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 192.

109| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,” in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 212.

110| Tamtéž, s. 226.

111| BARON, „Azariah de' Rossi's Attitude to Life,” in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 194.

112| Tamtéž, s. 193.

113| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XLI.

Augustinovi, Jeronýmovi nebo Eusebiovi.¹¹⁴ Dále ho ovlivnili především následující tři autoři – Annius z Viterba, Sebastian Münster a Augustinus Steuchus.¹¹⁵

Na místě je však také zmínit některé chyby, které se objevují v *Me'or ejnajim*. Mezi nejzávažnější nedostatky patří skutečnost, že mnohé citace jsou chybné nebo nepřesné. Pravděpodobně však nešlo o autorovu nesvědomitost nebo úmysl, ale o praktický důsledek jeho životních podmínek, neboť Azarja dei Rossi se během svého života často stěhoval. Je proto velmi nepravděpodobné, že by v době, kdy začal tvořit *Me'or ejnajim*, měl při ruce všechny prameny, ze kterých vycházel. Musel proto citovat z paměti, což se pravděpodobně stalo důvodem vzniku mnoha chyb. Salo W. Baron však také uvádí domněnku, že některé citace mohly být zaměněny za jiné úmyslně z důvodu, aby se Azarja dei Rossi vyhnul konfliktu s cenzorem.¹¹⁶ Dále se v *Me'or ejnajim* nachází také mnoho nepřesných citací z Talmudu. To je ovšem pochopitelné, uvážíme-li papežský dekret z roku 1553, který přikazoval zničit všechny výtisky Talmudu.¹¹⁷

Na závěr lze shrnout, že dei Rossiho kritické zacházení s prameny vykazuje nejen v židovském prostředí velký pokrok, existují v něm však mezery, které lze z části přičíst době vzniku *Me'or ejnajim* a částečně připadají na vrub autora.¹¹⁸

Motivace Azarji dei Rossiho

Otevřenou otázkou zůstává, co bylo hlavní motivací Azarji dei Rossiho pro napsání díla, které sklidilo tak velkou kritiku.¹¹⁹ Dei Rossiho důvody musely být velmi závažné, jinak by se nevěnoval psaní spisu, který později (ostatně podle jeho očekávání) pobouřil konzervativní představitele judaismu. Není zcela jasné, jaký byl hlavní cíl Azarji dei Rossiho.

114| Tamtéž, s. XXXVIII-XXXIX.

115| Tamtéž, s. XXXIX-XLI.

116| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 232.

117| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXXIII.

118| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 216-225. Salo W. Baron zde vyzvedává dei Rossiho textovou a filosofickou kritiku, naopak kritika pramenů podle něj pokulhává.

119| Proti *Me'or ejnajim* se zvedla vlna kritiky ještě před jeho vydáním. Po svém vydání bylo dílo většinou (nejen italských) obcí a učenců odsouzeno, v některých obcích byl na dílo uvalen cherm a nesmělo být studováno bez zvláštního povolení. Mezi oponenty můžeme nalézt několik významných osobností, například předního safedského halachistu Josefa Karo (1488-1575), pražského Maharala (c. 1520-1609) nebo pozdějšího odpůrce sabateanismu Jakoba Emdena (1697-1776). (Viz ZINBERG, *A History of Jewish Literature, Vol. 4, Italian Jewry in the Renaissance Era*, s. 111-113; ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XIX-XXII; s. XLII-XLIV; BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 171-172.)

Základem otázky po motivaci Azarji dei Rossiho je skutečnost, že ji v *Me'or ejnajim* výslovně neuvedl. Podle úseku, který se nachází v první kapitole *Imrej bina*, bychom se však mohli domnívat, že chtěl předat následujícím generacím svůj odkaz a dědictví, protože ho Bůh neobdařil synem. „Bůh mě pobídnul, abych zanechal příští generaci knihu, která by obsahovala některé užitečné záležitosti. S tímto svým ‚synem‘ doufám, že Bůh mé spásy mi dá výsadu trvale přebývat ve stanu věčného Nejvyššího. Poté, jak říkají rabínská rčení, budou mé rty šeptat v hrobě.“¹²⁰

Důležitý příspěvek v této záležitosti přinesl Salo W. Baron, který vyzdvihнул v *Me'or ejnajim* naznačenou myšlenku, že hlavním cílem Azarji dei Rossiho byla snaha o co nejvíce pravdivé zhodnocení dějin. Toto „pátrání po pravdě“¹²¹ bylo podle Salo W. Barona hlavní dei Rossiho motivací a nutilo ho ke kritice dříve nekritizovaných věcí i přes vědomí, že si tím získá řadu odpůrců. S tímto záměrem se úzce vázal dei Rossiho přístup ke studiu, když se vždy snažil o prozkoumání samotných pramenů, aby tím zaručil co největší věrnost a pravdivost svých pojednání.¹²²

Na myšlenky Salo W. Barona navázal Robert Bonfil, který ve své studii konstatoval, že dei Rossiho motivací pro zkoumání minulosti bylo zjistit pravdu a předat ji dále.¹²³ Zároveň s tím však Robert Bonfil významně rozvinul myšlenku Salo W. Barona¹²⁴ o apologetickou funkci *Me'or ejnajim*. Robert Bonfil tvrdí, že spojujícím článkem dei Rossiho studií je jejich apologetický cíl. Aby hájil judaismus v Itálii 16. století, zvolil podle svého názoru relevantní starověká témata, která odpovídala tehdejšímu náboženskému a kulturnímu kontextu a sporům, které mezi sebou židé a křesťané vedli – šlo zejména o boj o interpretaci Písma a o útoky na rabínskou literaturu včetně pálení Talmudu. Tuto domněnku dokládá i vytrvalost, s jakou se Azarja dei Rossi snažil dokázat, že chyby v agadické literatuře nemohou ovlivnit, ani zpochybnit závěry rabínů v závazných náboženských otázkách. Aby mohl Azarja dei Rossi v tomto uspět, rozhodl se podle názoru Roberta Bonfila

120| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 84-85. Zde odkazuje Azarja dei Rossi na rabínskou tradici, podle které při citování slov zesnulého budou jeho rty šeptat v hrobě. (Babylonský talmud, Sanhedrin 90b.)

121| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 212. Doslova „quest for truth“.

122| Tamtéž, s. 216-218; s. 230.

123| BONFIL, „How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography,“ *History and Theory*, s. 98.

124| BARON, „Azariah de' Rossi's Attitude to Life,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 201-203.

odhalit pravdu.¹²⁵ Dei Rossiho hledání pravdy by tedy mohlo být prostředkem obrany judaismu před vnějšími výpady.

K tomu se přiklání i Joanna Weinberg, když píše, že Azarja dei Rossi vydal *Me'or ejnajim* v době, kdy se začaly Itálii ve stále větší míře šířit protizidovské myšlenky podnícené dopady protireformace, s úmyslem obhájit rabínskou literaturu a Talmud tím, že ukáže otevřenost nenormativních látek kritice.¹²⁶ Jako renesanční učenec také nemohl ignorovat nové vědní poznatky, které protičily informacím obsaženým v Talmudu.¹²⁷ Zároveň se však snažil zvýšit židovské sebevědomí a to zejména v pasážích, kde se zabýval přínosem židů k poezii a jazyku. V tomto ohledu se pro dei Rossiho stalo použití nežidovských zdrojů „bojováním s protivníky jejich vlastními zbraněmi“¹²⁸.

V daném světle už nezní označení agadických látek za tvrzení jednotlivých rabínů, která nejsou závazná, natolik kontroverzně. Jistě, šlo spolu s využitím nežidovské literatury při posuzování jejich pravdivosti o revoluční záležitost, která ovšem měla sloužit zřejmě pouze ku prospěchu a obraně judaismu, nikoli k pobuřování. Azarja dei Rossi však zůstal nepochopen a byl napadán jako heretik.

Apologetický úkol *Me'or ejnajim* dosvědčuje i následující citace z pasáže obhajující použití nežidovských zdrojů, jež dokládá, že dei Rossiho spis nebyl určen pouze pro židovské souvěrce, ale také pro křesťany. „A on (tj. čtenář) by měl pravdu, kdyby si myslel, že pokud by byly podklady pro mé následující úmysly čerpány pouze ze židovských spisů, tak bych se jistě a s velkým potěšením odvolával pouze na milované příslušníky mého vlastního lidu, a v takovém případě by nebyli přivedeni cizinci do těchto bran.“¹²⁹

Dei Rossiho apologii judaismu, což je nejpravděpodobnější motivace a účel *Me'or ejnajim*, lze chápat jako pokus o změnu vnímání židovské identity v době, kdy byl pálen Talmud a judaismus byl označován za iracionální a nemorální náboženství. Tento pokus o jakousi restrukturalizaci vnímání judaismu sebou samým samozřejmě zahrnoval i sebekritiku a diskuzi o dlouho zavedených přesvědčeních,

125| BONFIL, „How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography,” *History and Theory*, s. 99.

126| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXIX-XXX.

127| BARON, „Azariah de' Rossi's Attitude to Life,” in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 180.

128| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXIX.

129| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 99.

což přispělo k odsouzení Azarji dei Rossiho.¹³⁰ Otázkou však zůstává, zda lze *Me'or ejnajim* opravdu vykládat pouze v tomto smyslu.

ZHDNOCENÍ PŘÍNOSU AZARJI DEI ROSSIHO

Na závěr se pokusím zhodnotit význam Azarji dei Rossiho a stručně shrnout, čím přispěl do židovské historiografie. Lze prohlásit, že Azarja dei Rossi představuje prvního židovského učenice, který na historiografickém poli zasvětil své dílo historické kritice a práci s prameny. Jde také o jednoho z prvních židů zabývajících se otázkou, do jaké míry je možné spoléhat se na tradiční zdroje v otázkách historického zkoumání. Nutno připomenout, že 16. století bylo dobou, kdy většina židů i křesťanů uznávala doslovnou autoritu svých náboženských tradic.¹³¹ Azarja dei Rossi oproti tomu přišel s kritikou těch částí židovské tradice, které se zabývaly nenáboženskými otázkami, tedy zejména agadických látek a židovské chronologie.

Ve svém bádání velice často dospěl k výsledkům, které nebyly slučitelné s tradicí, ale k jejich publikování přistupoval nesmírně opatrně,¹³² neboť mimo oblast svého vědeckého působení byl Azarja dei Rossi konzervativně smýšlejícím židem. Charakter dei Rossiho díla se přiblížil modernímu vědeckému zkoumání a studiu dějin více než kterékoliv jiné židovské dílo do té doby, nevyjímaje spisy jeho současníků.¹³³ V porovnání s historiky tehdejší doby však vynikají nedostatky Azarji dei Rossiho a celé židovské historiografie.¹³⁴

Robert Bonfil označil *Me'or ejnajim* za „novou historii židů“¹³⁵. Podle něj jde o náboženskou historiografii, která využila prostředky tehdejší doby – zejména jazykovou kritiku – a zaměřila se ne na politická témata, ale na otázky dogmatické.¹³⁶ Z práce Roberta Bonfila vyplývá také zřejmě nejvěrohodnější teorie ohledně motivace Azarji dei Rossiho. Podle ní¹³⁷ vzniklo *Me'or ejnajim* především jako apo-

130| BONFIL, „How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography,” *History and Theory*, s. 99-100.

131| ZINBERG, *A History of Jewish Literature, Vol. 4, Italian Jewry in the Renaissance Era*, s. 109.

132| Tamtéž, s. 110.

133| BONFIL, „How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography,” *History and Theory*, s. 97.

134| BARON, „Azariah de' Rossi's Attitude to Life,” in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 174.

135| BONFIL, „How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography,” *History and Theory*, s. 100.

136| Tamtéž, s. 100.

137| BONFIL, „How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography,” *History and Theory*, s. 99-100.

logie judaismu v době, kdy začaly být informace obsažené v talmudické literatuře stále více zpochybňovány výsledky dobové vědy a kdy došlo ke zhoršení vztahů mezi židy a křesťany vlivem postupující protireformace.

Mimo již zmíněné novinky v dei Rossiho díle musíme zdůraznit i další inovace. Zejména jde o přehodnocený přístup k nežidovské literatuře, kterou autor využívá k posuzování pravdivosti a výpovědní hodnoty tradiční židovské literatury a to zejména agadických látek.¹³⁸ Avšak Azarja dei Rossi nepřispěl židovské historiografii pouze svými metodami, ale i obsahem svých pojednání. Jako první židovský učenec se hlouběji zaměřil na chronologii období Druhého chrámu.¹³⁹ Jeho přínos jistě spočíval i ve skutečnosti, že to bylo on, kdo přinesl do židovského prostředí znalost Filóna Alexandrijského a *Aristeova dopisu*¹⁴⁰ a kdo se odvážil zpochybnit tradiční způsob počítání letopočtu od stvoření světa,¹⁴¹ podobně jako autorství spisu *Josipon*¹⁴².

Aby však bylo hodnocení vyvážené a objektivní, je nezbytné dodat, že se Azarja dei Rossi dopustil také mnoha chyb, z nichž nejvíce viditelné jsou jeho nepřesné nebo zcela nesprávné citace v *Me'or ejnajim*.¹⁴³

Pravdou je, že dei Rossimu nelze upřít velmi velký přínos do myšlení židovského prostředí, neboť některé jeho úvahy a postupy byly vskutku zlomové, stejně tak jej ovšem nelze glorifikovat způsobem běžným v době haskaly.¹⁴⁴ Většina dei

138| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXV-XXVII.

139| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXXVII; ZINBERG, *A History of Jewish Literature, Vol. 4, Italian Jewry in the Renaissance Era*, s. 109.

140| ZINBERG, *A History of Jewish Literature, Vol. 4, Italian Jewry in the Renaissance Era*, s. 108-109.

141| Tamtéž, s. 109.

142| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXXVIII. *Josipon* představuje jeden z mála opravdu historiografických spisů v období středověku. Jde o historii židů v období Druhého chrámu. *Josipon* byl dlouho považován za dílo Josepha Flavie, ve skutečnosti však jeho autor není znám. Vzhledem k obsahu spisu se dá doba jeho vzniku odhadnout na konec 10. století. Ač bývá *Josipon* zařazován mezi kroniky, jde spíše o propojenou historii, která začíná Adamem a dále se zabývá mimo jiné i obecnou starověkou historií. Hlavní důraz však *Josipon* klade na židovské dějiny, v jejichž popisu pracuje s opravdovým historickým materiálem i s příběhy z doby svého vzniku. (Viz YERUSHALMI, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, s. 34-36.)

143| BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 232; s. 235; s. 238.

144| Tamtéž, s. 225; ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXII. Navzdory negativní reakci, kterou vydání *Me'or ejnajim* vyvolalo, neupadla kniha v zapomnění, ale byla mnohými držena ve veliké úctě. Kladného přijetí ve větší míře, stejně jako ocenění a znovu-zhodnocení svého přínosu se *Me'or ejnajim* dočkalo na konci 18. století s příchodem haskaly, tj. židovského osvícenství. Maskilim (tj. přívrženci haskaly) v něm našli mnoho inspirujících myšlenek a v roce 1794 je v Berlíně vydali. Šlo o první vydání *Me'or ejnajim* od 16. století. Zejména na počátku haskaly bylo na dílo nahlíženo velmi nekriticky (Azarja dei Rossi byl dokonce označován za prvního z maskilim). (Viz DAN, „ROSSI, AZARIAH (Bonaiuto) BEN MOSES DEI,“ in *Encyclopaedia Judaica, Vol. 14*, s. 318; BARON, „Azariah de' Rossi: A Biographical Sketch,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, s. 173.)

Rossiho inovací však v tehdejší době nebyla a pravděpodobně ani nemohla být přijata a pochopena.

Na závěr lze konstatovat, že Azarja dei Rossi byl vskutku jeden z největších a nejdůležitějších židovských učenců ovlivněných renesancí. Zvláštní situace v Itálii výjimečné svými historickými a politickými podmínkami přispěla ke zrodu člověka, který představoval ve své době naprosto jedinečný jev. Musíme si totiž uvědomit, že byl prvním a na dlouhou dobu jediným židovským učencem, který nejenže při své práci využíval nežidovské zdroje, ale jenž se věnoval také základům křesťanství – Novému zákonu a evangeliím. To představovalo v židovském prostředí zcela výjimečný počin, který nebyl ještě dlouhou dobu nikým napodoben.

Tento článek vychází v rámci Specifického vysokoškolského výzkumu (č. 266301) řešeného na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

VZTAHY ČESKÝCH HUSITŮ- UTRAKVISTŮ S KONSTANTINOPOLÍ VE SVĚTLE ČESKÉ HISTORIOGRAFIE 20. STOLETÍ

LUBOMÍRA HAVLÍKOVÁ
SLOVANSKÝ ÚSTAV AV ČR

Relations of the Czech Hussites - Utraquists with Constantinople as Reflected in the Twentieth-Century Czech Historiography

Abstract: Several decades before the fall of Constantinople, close contacts had been established between Czech (Prague) Utraquists (Protestants) and the Orthodox Church, especially the Constantinople patriarchate. These contacts are documented by letters exchanged between the two parties.

This article focuses on the works of the Czech historian and Byzantinologist Milada Paulová, professor at the Charles University in Prague, and of the classical philologist and archaeologist Antonín Salač, professor at the same university. On the basis of two letters dated 18 January and 29 September 1452 (first one being a message from the Constantinopolitan patriarchate to the Czech Utraquists, the second one a reply of the Czech Utraquists to the Orthodox Church), these two scholars explored the relations between the Constantinopolitan patriarchate and the Czech Utraquists in the 15th century, and they also described the reflection of these contacts in the Czech historiography. The article also commemorates the works of the classical philologist and Byzantinologist Růžena Dostálová. One topic of Růžena Dostálová's research was Jacobus Palaeologus, a Byzantine emigrant who spent some time in Bohemia and Moravia.

Keywords: Byzantium, Czech Utraquists, Czech-Byzantine relations, 15th century, Czech historiography.

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2014, Vol. 85, No. 2: 268 - 276.

Vztahy českých zemí v době husitské s byzantskou říší a Konstantinopolí, tj. zhruba v polovině 15. století, byly v české historiografii zkoumány několikrát. V minulosti se jim hlouběji věnovali nejen historikové nebo spíše historičky, ale rovněž klasičtí filologové a filoložky. Jak vnímali čeští badatelé styky obou subjektů a situaci těsně před pádem byzantské říše, kdy v předvečer pádu Konstantinopole, tedy 28. května 1453, *megas dux* Lukas Notaras pronesl

památná slova o tom, že je mu bližší sultánův turban než papežská mitra (*Kalytera to turmani tu Sultanu apo te mitra tu Papa*), slova, vypovídající o náladě a smýšlení obyvatel Konstantinopole a byzantské říše před jejím blížícím se koncem, slova, která také vyjadřovala vztah Byzantinců k evropskému Západu, k jeho náboženství a katolické církvi a odpor k Unii a unionistickým snahám římského papežství. Pomineme zde zmínky o vztazích českých husitů s Konstantinopolí v různých souhrnných kompendiích, kde byly zmíněny pouze okrajově, a budeme věnovat pozornost stěžejním pracím o této problematice.

Jednou z historiček, která psala o spolupráci husitského hnutí a konstantinopolské církve v 15. století a o církevní a náboženské situaci v Byzanci, byla první dáma české byzantologie 1. poloviny 20. století Milada Paulová (1891–1970),¹ profesorka, jmenovaná pro obor dějin slovanských národů a byzantologie. Ta se této problematice věnovala ve dvou svých pracích.

Její rozsáhlá studie, nazvaná *Styky českých husitů s cařihradskou církví na základě církevních poměrů byzantských*,² vyšla v roce 1918 v „Časopise Musea Království českého“. Paulová se v ní zabývala styky mezi českými husity a konstantinopolským patriarchátem, které studovala v rámci širších politických, náboženských a kulturních vztahů mezi byzantskou říší a českými zeměmi v 15. století, v předvečer pádu Konstantinopole. Studie podává ucelený obraz o stycích českých husitů s byzantskými církevními kruhy, mapuje aktivitu husitů v Konstantinopoli v letech 1451–1452 a problémy s ní spojené a zkoumá ji v kontextu s obecnými liniemi politického a náboženského vývoje v byzantské říši. V souvislosti s tímto vývojem se autorka zabývala takovým fenoménem, jako byla Florentská unie, dokument, uzavřený 6. července 1439 ve florentském chrámu Santa Maria del Fiore na koncilu ve Ferraře a Florencii (1438–1439) pod egidou papeže Evžena IV., dokument,

1] Lubomíra HAVLÍKOVÁ, Česká byzantologie a Slovanský ústav, *Slavia*, 68, 1999, s. 442-451 [= Slovanský ústav v Praze. 70 let činnosti, Praha: Euroslavica 2000, s. 60-69]; eadem, „První žena na Universitě Karlově“ (Paměti M. Paulové), *Slovanské historické studie*, 34, Praha – Brno: Historický ústav AV ČR, v.v.i., 2009, s. 127-166; eadem, Osmdesát let mezinárodního časopisu Byzantinoslavica (1929-2009), *Slovanský přehled*, 95, 2009, s. 262-267; eadem, „Byla jsem svého času první docentkou, pak první profesorkou...“. Dopis Milady Paulové Haně Benešové, *Slovanský přehled*, 96, 2010, s. 367-374; eadem, Střípky života profesorky Milady Paulové, Praha: NKC – Ženy a věda 2011, <http://www.zenyaveda.cz/prectete-si/ruzne-dalsi/stripky-zivota-profesorky-milady-paulove>; eadem, Milada Paulová. 120^e anniversaire de sa naissance (née le 2 novembre 1891 à Dařenice – morte le 17 janvier 1970 à Prague), *Byzantinoslavica*, 69, 2011, s. 9-12; eadem, K 120. výročí narození profesorky Milady Paulové (2. 11. 1891 – 17. 1. 1970), *Slovanský přehled*, 97, 2011, s. 397-401; eadem, Milada Paulová et son monde byzantin. Contribution à la relation entre M. Paulová et J. Hussey, *Byzantinoslavica*, 70, 2012, s. 25-52; eadem, Od reorganizace k reorganizaci. Role časopisu Byzantinoslavica ve vývoji české byzantologie v letech 1945-1963, *Slovanský přehled*, 98/1-2, 2012, s. 189-207; eadem, The Cyrillo-Methodian tradition in the work of Milada Paulová as a historical discourse, *Byzantinoslavica*, 71, 2013, s. 31-46, etc.).

2] Milada PAULOVÁ, *Styky českých husitů s cařihradskou církví na základě církevních poměrů byzantských*, *Časopis Musea Království českého*, 92, 1918, s. 1-20, 111-121, 215-228, 306-319 (separát, Praha 1918, 74 s.).

který měl zajistit byzantské říši pomoc západní katolické části Evropy v boji proti postupujícím a Byzanc ohrožujícím osmanským Turkům. Ve Florencii se řešily rozpory mezi západní, katolickou a východní, ortodoxní církví. Spornými body bylo dogma o původu sv. Ducha a otázka *filioque* (a ze Syna), diskutovaná již v 9. století za patriarchy Fotia a vedoucí k Velkému (Kerullariově) schizmatu v roce 1054. Na rozdíl od podporovatelů Unie z řad východních církví a přívrženců římské církve (*latinofrones*) nakonec zástupci východní církve, které zastupoval konstantinopolský patriarcha Gennadios II., přívrženec zelotů a programový odpůrce papeže a Unie, přijali kompromisní řešení ve formě *dia tu hyiu* (skrže Syna).

Uzavření Unie však stejně nakonec ztroskotalo. Navenek se projevil nejen stáleté náboženské a kulturní odlišnosti, ale také jiné politické pozadí a zkušenosti stejně jako rozdílná mentalita obyvatelstva Západu a Východu. Obyvatelé byzantské říše Unii bojkotovali a nepřijali, protože Západ stanovil podmínku, podle níž by v případě porážky Osmanů musela Byzanc přijmout papežský primát a akceptovat *filioque*. Výrazným počinem byly také aktivity papeže Evžena IV. v letech 1444–1445, které vyvrcholily křížovou výpravou proti Osmanům, vedeným sultánem Muradem II. a porážkou křížáckých vojsk v roce 1444 u Varny. V jejich čele stál polský a uherský král Vladislav Jagellonský (Varnenčik) a také z českých dějin z bitvy u Lipan v roce 1434 známý kardinál a papežský diplomat Giuliano Cesarini.

Druhá studie M. Paulové byla nazvána *L'Empire byzantin et les Tchèques avant la chute de Constantinople*³ a vyšla francouzsky po druhé světové válce v padesátých letech 20. století, v roce 1953, v časopise „Byzantinoslavica“, v ročníku (dvojitě) věnovaném 500. výročí pádu Konstantinopole (1453–1953). Ve své rozsáhlé studii s jedním exkurzem (s. 224–225) navázala autorka na svůj předválečný výzkum styků českých husitů s konstantinopolským patriarchátem v předvečer dobytí Konstantinopole Turky a značně ho prohloubila a rozšířila.

Paulová zde pojednala o česko-byzantských vztazích v první polovině 15. století, o příčinách úpadku pozdní Byzance a posledních bojích o existenci křesťanské Konstantinopole. Opět se věnovala problematice Florentské unie jako v předchozí studii. Na základě minuciózního rozboru politické a náboženské situace v celé Evropě i v Byzanci ukázala, že tato Unie byla za soudobých historických podmínek, vnějších okolností i vnitřní situace v Byzanci nerealizovatelná. Byzantské histo-

3| Milada PAULOVÁ, *L'Empire byzantin et les Tchèques avant la chute de Constantinople*, *Byzantinoslavica*, 14, 1953, s. 158–225. Nejnověji k vztahům mezi Byzancí a ferrarsko-florentským koncilium viz Sebastian KOLDITZ, *Johannes VIII. Palaiologos und das Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39) I-II. Die byzantinische Kaisertum im Dialog mit dem Westen* (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Band 60), Stuttgart: Anton Hiersemann 2013–2014; Théodore Agallianos, *Dialogue avec un moine contre les Latins (1442)*. Traduction française et commentaire par Marie-Hélène Blanchet (= Publications de la Sorbonne. Série Byzantina Sorbonensia, 27). Paris: Publications de la Sorbonne, 2013.

riografické prameny a jejich autoři, jak uvedla Paulová, zachytily negativní vztah palaiologovské Byzance vůči Čechům, která nepřála sjednocení, tj. Unii českých husitů a řecké (konstantinopolské) ortodoxní církve. Protiunijní řeckou ortodoxní stranu zastupoval konstantinopolský patriarcha Gennadios II. – vlastním jménem Georgios Scholarios (1454–1464), filozof a teolog, v čele druhé strany českých utrakvistů stál husitský teolog Jan Rokycana (1396–1471), který jednání o spolupráci husitů s řeckou církví zahájil s Konstantinopolí v roce 1451. V předmětné studii se věnovala Paulová rovněž otázce *filioque*, která úzce souvisela s přijetím či nepřijetím Unie a neopomněla také zmínit fatální roky 1443–1444 a pro křesťanský svět nešťastnou křížovou výpravu v roce 1444, která umožnila pronikání osmanských Turků do jihovýchodní části Evropy a otevřela jim cestu na Balkán i do centrálních částí Evropy.

Zabývala se současně rolí zprostředkovatele jednání mezi českými husity-utrakvisty a konstantinopolským patriarchátem. Stal se jím člen poselstva, vyslaného Jiřím z Poděbrad (1458–1471) do Konstantinopole, Viklefův žák a učený Angličan vlastním jménem Petr Payne, který skončil v Byzanci v klášteře jako pravoslavný mnich Konstantin Angelikos (Anglikos). Je známo, že podobně jako on již Jeroným Pražský (1378/80–1416) a Jan Viklef (John Wycliffe, c. 1320–1384) hledali pravdu v pravoslavné Byzanci a chovali úctu k pravoslavným Řekům.⁴ Jeroným, který byl v Byzanci v letech 1403 a 1407, v Kostnici prohlašoval, že Čechové jsou potomky Řeků, poukazoval na jejich vztah k pravoslaví a ukazoval, že východní rítus (liturgie) má blíže k původnímu křesťanskému ritu, než je tomu na Západě.⁵

Vztahy mezi českými zeměmi a Byzancí se staly mimo jiné také předmětem vědeckého zájmu klasického filologa a archeologa Antonína Salače (1885–1960),⁶ profesora Karlovy univerzity.

Salač podrobně prostudoval korespondenci českých utrakvistů s řeckou ortodoxní církví, s konstantinopolským patriarchátem. Zvýšenou pozornost věnoval vzácnému, řecky psanému dokumentu, a to dopisu, který je datován 18. ledna 1452 a adresován pražským utrakvistům. Zabýval se jím ve studii *List církve cařihradské pražským utrakvistům z 18. ledna 1452*,⁷ která vyšla v „Listech filolo-

4] Čestmír Gorazd KRÁČMAR, Jeroným Pražský, <http://www.orthodoxia.cz/jeronym.htm> a zde citovaná další podrobná literatura.

5] *Ibidem*.

6] Růžena DOSTÁLOVÁ, Antonín Salač (1885-1960), *Byzantinoslavica*, 23/1, 1962, s. 126-127; Lubomíra HAVLÍKOVÁ, Klasická studia a počátky české byzantologie (Z korespondence A. Salače a J. Bidla), *Listy filologické*, 125/1-2, 2002, s. 102-109.

7] Antonín SALAČ, List církve cařihradské pražským utrakvistům z 18. ledna 1452, *Listy filologické*, 1 (76), 1953, s. 236-248. Viz obrazová příloha.

gických“ v roce 1953. Salač popsal osudy dotyčného listu a jeho rukopisy, jejich uložení, podal jeho kodikologický opis a paleografický rozbor. Text listu napsaného na pergamenu (45,5 x 34,5 cm) byl vpravo napsán latinsky, vlevo řecky.⁸ Pod zněním dopisu dole je umístěno sedm řecky psaných podpisů významných řeckých církevních činitelů (plovdivský metropolita Joasaf, Silvestros Syropoulos, Theodoros Agallianos, aj.), vosková pečeť chybí. Salač řecký i latinský text listu, který doručil do Konstantinopole Konstantin Anglikos, opublikoval i s českým překladem a zasadil jeho vznik do kontextu soudobé byzantské politiky. Upozornil rovněž na neshodu mezi řeckým a latinským textem listu.

Studoval také odpověď Pražanů na tento list z 29. září 1452, který přinesl do Konstantinopole opět kněz Konstantin (*in Christo Iesu dilectum fidelem amicum et coadjutorem et legatum nostrum*), který dostal také ústní instrukce, a v dalším roce napsal a ve stejném časopise „Listy filologické“ uveřejnil o něm studii pod názvem *Odpověď pražských utrakvistů na list cařihradské církve, datovaný 18. ledna 1452*.⁹ List psaný latinsky nabádal pražské utrakvisty, aby se připojili k ortodoxní církvi (*ad Graecam Ecclesiam*). Dopis byl adresovaný byzantskému císaři Konstantinu Palaiologovi (*illustrissimo et clarissimo principi et domino Constantino Palaeologo caesari Graeciae semper florentissimo...*). Salač otiskl plné znění latinského listu a přidává k němu svůj věcný, filologický a teologický komentář. Uveřejnil také jeho staročeský překlad a připojil rovněž zprávu (traktát) Vaňka Velčovského z Kněžmostu, člena rady zemského správce Jiřího z Poděbrad a protivníka Jana Rokycany, o jeho jednání s Řeky (Byzantinci). Podle Salače mohla konstantinopolská církev vyslat do Prahy buď ortodoxního biskupa, aby Rokycanu vysvětil, nebo by v Konstantinopoli vysvětili na biskupa kněze Konstantina, který by se vrátil do Prahy a tam konsekroval utrakvistu Jana Rokycanu.

Na základě studia těchto svou listů, které putovaly na trase Konstantinopol – Praha – Konstantinopol, a dalšího písemného materiálu vydal Salač sbírku dokumentů s odborným vědeckým komentářem, kterou nazval *Constantinople et Prague en 1452*,¹⁰ která vyšla v Rozpravách ČSAV v roce 1958. Rok předtím vyšel v tehdejší NDR, v Berlíně, Salačův článek *Prag und Konstantinopel im Jahre 1452*,¹¹

8| *Epistola Constantinopolitanae Ecclesiae ad Bohemos scripta ...biennio ante captam a Turcis Constantinopolim, in lucem prolata studio Caspari a Nydbruck (etc.), Viterbergae excusa in officina Laurentii Schwenck 1564.*

9| Antonín SALAČ, *Odpověď pražských utrakvistů na list cařihradské církve, datovaný 18. ledna 1452, Listy filologické*, 2 (77), 1954, s. 219-228.

10| Antonín SALAČ, *Constantinople et Prague en 1452 (Cařihrad a Praha r. 1452). Pourparlers en vue d'une union des Eglises*, Rozpravy ČSAV, řada společenských věd, roč. 68, 1958, seš. 11, Praha: Nakladatelství ČSAV 1958.

11| Antonín SALAČ, *Prag und Konstantinopel im Jahre 1452 (Verhandlungen über eine Kirchenunion)*, in: *Aus der byzantinischen Arbeit der Tschechoslowakischen Republik*, hrsgb. von Johannes IRMSCHER und Antonín SALAČ (= Berliner byzantinische Arbeiten, Band 9), Berlin: Akademie-Verlag 1957, s. 48-53.

který v podstatě jeho připravovanou knihu určitým způsobem avizoval. Původně zazněl příspěvek česky jako *Cařihrad a Praha r. 1452 (Jednání o církevní unii)* v diskusi o Salačově práci *Constantinople et Prag en 1452* na schůzi VIII. sekce ČSAV dne 25. dubna 1956 a byl publikován v roce 1958 v Rozpravách jako její apendix.¹²

Salač v knize shrnul a sumarizoval své dosavadní poznatky z předchozího vědeckého výzkumu vztahů mezi Prahou a Konstantinopolí v polovině 15. století, publikoval znovu oba listy i nové doklady, dokumentující vztahy mezi pražskými utrakvisty a konstantinopolským patriarchátem. Kniha o vztahu Čech, Prahy těsně před koncem byzantské říše a pádu Konstantinopole do osmanských rukou završila v rámci jeho celoživotní odborné činnosti v podstatě epizodický výzkum této problematiky.

Na rozdíl od Milady Paulové, která se věnovala stykům českých husitů (utrakvistů) s konstantinopolským patriarchátem z historického hlediska a zkoumala především historickou realitu v předvečer pádu Konstantinopole a okolnosti uzavření či neuzavření Florentské unie, Antonín Salač pohlížel na vztahy obou subjektů okem filologa a z části archiváře, proto listy obou církví pečlivě prostudoval a podrobně komentoval z těchto hledisek.

Také klasická filoložka a neogrecistka Růžena Dostálová (1924),¹³ profesorka Karlovy univerzity v Praze a Masarykovy univerzity v Brně, se okrajově zabývala vztahem pražských husitů a konstantinopolské církve. Téma ilustračně našlo v knize *Byzantská vzdělanost*,¹⁴ vydané ve dvou vydáních, v níž pouze okrajově, při líčení historie byzantské literatury, filozofie a teologie v pozdně byzantském, palaiologovském období, připomněla historické události kolem jednání a uzavření Florentské unie (*henosis*).

Česko-byzantským kontaktům a vztahům mezi českými husity a konstantinopolskou ortodoxní církví se věnovala v rámci kapitoly „Naše země a Byzanc“.¹⁵ S odkazem na nově nalezený pramen, oslavný život *igumena* konstantinopolského kláštera Pantokrator Makaria Makrise, který žil v 15. století, se zmiňuje o prvním poselství českých husitů do Konstantinopole v letech 1426–1429 a koriguje tak předchozí názory M. Paulové i A. Salače, podle nichž došlo k prvnímu kontaktu husitů s Byzancí až v roce 1452. Nový historický pramen dokládá, že jednáním pražských husitů v roce 1452, v předvečer pádu Konstantinopole, předcházela jiná

12| Antonín SALAČ, *Cařihrad a Praha r. 1452 (Jednání o církevní unii)*, in: *Constantinople et Prague en 1452*, Rozpravy ČSAV, řada společenských věd, roč. 68, 1958, seš. 11, Praha: Nakladatelství ČSAV 1958, s. 97-101.

13| Vladimír VAVŘÍNEK, Růžena Dostálová, zu ihrem 65. Geburtstag, *Byzantinoslavica*, 50, 1989, s. 1-4.

14| Růžena DOSTÁLOVÁ, *Byzantská vzdělanost*, Praha: Vyšehrad 1990, 2003.

15| Růžena DOSTÁLOVÁ, *Byzantská vzdělanost*, s. 66-68.

jednání a že jednání z roku 1452 bylo součástí dlouhodobějšího plánu, který však nevyšel. Dostálová ilustračně připomíná vztah Jana Husa i Jana Viklefa k „schizmatickým Řekům“, od jejich odmítání až k sympatizujícím názorům, reflektuje názor Jeronýma Pražského na „řeckých původ“ Čechů a mluví o fanatickém mnichovi Kapistranovi, o kterém ve svém „Výkladu dějin“ o letech 1298–1463 psal řecký historik Laonikos Chalkokondyles (c. 1423–1490). Na základě Chalkokondylova sdělení se domnívá, že v Konstantinopoli a Byzanci o husitech nic nevěděli, že je považovali spíše za pohany – jde o celkově negativní a pohrdlivý pohled Byzantinců na vše nebyzantské, „barbarské“. Posel, který zprostředkoval jednání mezi pražskými utrakvisty a konstantinopolským patriarchátem, se jmenoval Konstantin Platris, zvaný Tzesis-Anglikos (Čech-Angličan). Jde dosud podle Dostálové o přesně neidentifikovanou postavu, někdy ztotožňovanou s anglickým reformátorem Petrem Paynem, jak učinili a napsali Paulová i Salač, kteří mluví o Konstantinu Angelikovi.

Závěrem kapitoly Dostálová zmínila jméno řeckého emigranta z ostrova Chios Jakuba Palaeologa, chráněnce Matouše Kolína z Chotěřiny, který měl být českými utrakvisty dokonce zvolen jejich pražským arcibiskupem.¹⁶ A právě jeho osoba se stala předmětem její podrobné studie, nazvané *Jakob Palaeologus*, vydané v *Byzantinische Beiträge*.¹⁷ Autorka se v ní podrobně zabývá zprávami o osudu i vlastním osudem byzantského emigranta a řeckého humanisty, jehož příjmení Palaeologos přináleželo v Byzanci příslušníkům císařské dynastie (*Palaeologoi*). Někdy se připomíná, že i Jakub byl jejich potomkem. Jak je známo z pramenů a písemných zpráv a zmínek, působil Jakub Palaeologos (c. 1520–1585) v mnoha zemích Evropy a dostal se v 16. století ze Sedmíhadska přes Polsko také do českých zemí a žil zde v Čechách i na Moravě. Na jihovýchodní Moravě působil a připomíná se k roku 1576 na panství hraběte Theodoricha Kaunitze v Ostrohu,¹⁸ v Louce u Uherského Brodu a v městečku Hluk, kde se v dokumentech vyskytuje k roku 1592 také jméno *Frau Eufrosine Palaeologus*,¹⁹ majitelky realit, gruntu a vinohradu. Působil také při jednáních s osmanskými Turky a skončil neslavně pro své teologické spory s papežem a kvůli své herezi na hranici v Římě jako kacíř. K Jakobovi Palaeologovi se Dostálová ještě vrátila ve dvou kratších pracích, a to v článku *K jedné chybně zařazené archiválii*²⁰ a v článku *Tři dokumenty k pobytu*

16| Růžena DOSTÁLOVÁ, *Byzantská vzdělanost*, s. 68.

17| Růžena DOSTÁLOVÁ-JENIŠTOVÁ, Jakob Palaeologus, in: *Byzantinische Beiträge: Gründungstagung der Arbeitsgemeinschaft Byzantinistik in der Sektion Mittelalter der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom 18. bis 21. 4. 1961 in Wimar*, hrsgb. von Johannes IRMSCHER, Berlin: Akademie-Verlag 1964, s. 153-175.

18| U R. DOSTÁLOVÉ, Jakob Palaeologus, s. 163 je uvedeno chybně Ostrov.

19| Záznam pochází ze Státního archivu Brno (dnes Moravský zemský archiv v Brně); ibidem, s. 163.

20| Růžena DOSTÁLOVÁ, K jedné chybně zařazené archiválii, in: *Classica atque mediaevalia Jaroslao Ludvíkov-*

Jakuba Palaeologa v Čechách a na Moravě,²¹ v nichž přetiskla některé archivní dokumenty (dopisy) a nově je identifikovala a interpretovala.

Závěrem pouze dodejme, že jednání o Unii mezi západním, křesťanským katolickým světem a východním, křesťanským ortodoxním (pravoslavným) okrskem sice hýbalo v první polovině 15. století, kdy se postupně schylovalo ke kardinálnímu střetu evropské (křesťanské) a asijské, turecké (islámské) civilizace, evropskou společností, ale přesto si (západní) Evropa na rozdíl od bezprostředně ohrožené a o pomoc marně volající Byzance, ještě dlouho neuvědomovala sílu a dosah hrozícího nebezpečí z Asie. Na svou liknavost a neústupnost doplatily nakonec obě strany. Konstantinopol padla, byzantská říše zanikla a její civilizace zkolabovala a v emigraci, kam odešla spousta Byzantinců (Řeků), pomalu skomírala.²² Evropa nakonec neodolala náporu Osmanů a ti postupně dobyli nejen celý Balkán, ale pronikli až do oblasti Slovinska, do střední Evropy a zastavila je až při druhém obléhání Vídně spojená „evropská“ vojska, vedená polským králem Janem II. Sobieským pod vídeňským Kahlenbergem v roce 1683.

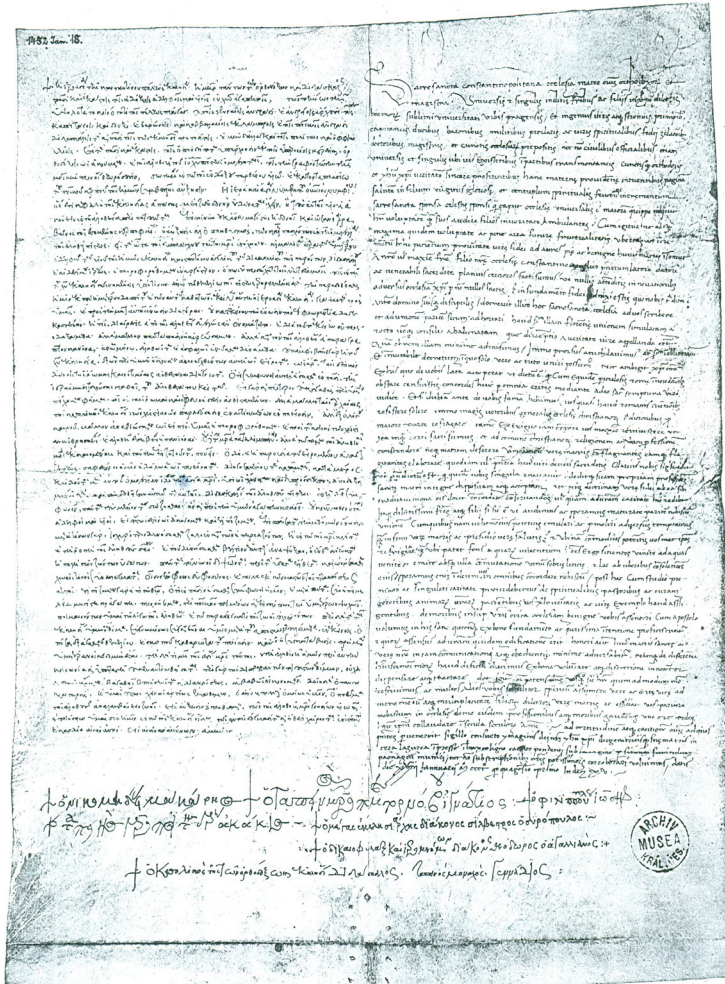
Jak řekl Georgios z Trapezuntu (1395–1484), aristotelik a přívrženec Unie, ve svých *Comparationes Aristotelis et Platonis*, bylo vítězství islámu trestem pro Řeky za to, že se odštěpili od univerzální katolické římské církve a nepřistoupili na Unii.²³ Jednotu univerzální říše (*unum imperium, una ecclesia, una fides*) pak měli zachraňovat osmanští Turci v čele s dobyvatelem Konstantinopole, s tureckým sultánem Mehmedem II. Fatihem, jako noví sjednotitelé říše, církve a víry.

ský octogenario oblata, ed. Josef ČEŠKA, Brno: FF UJEP 1975, s. 253-256.

21| Růžena DOSTÁLOVÁ, Tři dokumenty k pobytu Jakuba Palaeologa v Čechách a na Moravě, *Strahovská knihovna*, 5-6/70-71, s. 225-226.

22| HAVLÍKOVÁ, Lubomíra. *Byzance après Byzance. Byzantské tradice a kultura obyvatel Balkánského poloostrova po pádu byzantské říše v době turecké nadvlády*, *Theologická revue*, 80/3-4, 2009, s. 309-332; eadem, *Emigrace jako způsob lidské existence: Pád byzantské říše a její tradice v myšlení a kultuře jihovýchodní Evropy*, *Parrésia*, VII, 2013, s. 377-423.

23| Růžena DOSTÁLOVÁ, *Byzantská vzdělanost*, s. 320.



Obr. List konstantinopolského patriarchátu pražským utrakvistům z 18.01. 1452.

Ctirad Václav POSPÍŠIL:

Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu.

Olomouc: Nakladatelství UP, 2014. 281 s.

Jedním z hlavních záměrů nové knihy C. V. Pospíšila je kritická analýza tvrzení, jež se vyskytuje v kolektivním vědomí neteologů a paradoxně často i teologů, že v 19. a v prvních desetiletích 20. století přínosy moderních přírodních věd ostře narážely na tmářskou katolickou teologii, která se držela doslovného výkladu příběhu o stvoření v úvodu knihy Genesis. Pospíšil tak polemizuje například s tvrzením v tematicky blízké knize Hanse Künga. *Na počátku všech věcí. Přírodní vědy a náboženství* (2011, něm. orig. 2005): „Řím a jeho místodržící (...) byli po celá dlouhá desetiletí poplatní oné ideologii kreacionismu, která zastávala oproti darwinistické evoluční nauce fixismus a konkordismus (...).“¹ Podobná příliš zobecňující a zjednodušující tvrzení se podle Pospíšila neopírají o reálný historický základ, což má svůj důvod v tom, že doposavad nikdo objektivně neanalyzoval teologické texty výše vymezeného období v úzké souvislosti se stavem přírodních věd a dalšími světonázorovými představami. Právě toto prázdňé místo je podle něj nutné doplnit seriózním bádáním, které je nutné zahájit nejprve v regionálním měřítku, a teprve pokud bude podobných regionálních prací vícero, bude možné vytvářet zobecňující závěry na mezinárodní úrovni.² Ve vědo-

mí nutnosti vyvracení mýtů o vztazích víry a vědy Pospíšil jistě není osamocen. Rád bych v této souvislosti zmínil knihu britského historika vědy Allana Chapmana *Slaying the Dragons*, která je věnována pouze vyvracení mýtů, které o vztazích víry a vědy kolují v různých vrstvách společnosti.³

Pospíšil svou knihu rozčleňuje do tří klíčových oblastí: I. na dějiny souvislosti mezi teologií a astronomií či geogonií, II. mezi teologií a teorií evoluce v oblasti flóry a fauny a III. mezi teologií a otázkou vývoje člověka. Důvod pro toto rozlišení spočívá zejména v tom, že se teologie v uvedených případech vyrovnávala s objevy přírodních věd odlišným způsobem. K pozoruhodným zjištěním dochází již v první kapitole, ve které věnuje svoji pozornost kritické analýze textů českých katolických teologů v období 1850–1926, kteří se vyjadřovali k přínosům dobové astronomie a geogonie. Hned v prvním analyzovaném textu „O obyvatelích hvězdných“ (1852) od Františka Havránka jsme upozorněni na metodologii, která jasně rozlišovala kompetence teologie a přírodních věd.⁴ Podle Havránka není účelem Písma průprava k přírodovědě nebo astronomii, nýbrž ke spásce člověka. Bůh přece nezjevuje něco, na co člověk může přijít sám. Vymezení kompetencí teologie a přírodních věd bylo v tomto období běžné u většiny českých teologů. Biblický fundamentalismus byl podle Pospíšila v české teologii spíše výjimkou. To potvrzuje další Pospíšilovo zjištění, ve kterém se soustředil na analýzu postojů české teologie ke vzniku hvězd

Olomouc: Nakladatelství UP, 2014. s. 10–16.

1| Hans KÜNG. *Na počátku všech věcí. Přírodní vědy a náboženství*. Praha: Vyšehrad, 2011. s. 101.

2| Ctirad Václav POSPÍŠIL. *Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*.

3| Allan CHAPMAN. *Slaying the Dragons. Destroying Myths in the History of Science and Faith*. Oxford: Lion Books, 2013.

4| Srov. Vojtěch NOVOTNÝ. Hypotetičtí mimozemšťané v českém teologickém pojednání z r. 1836. *Theologická revue*, roč. 77, 2006, s. 158–170.

a planetárních soustav. Naprostá většina teologů druhé poloviny 19. století buď přímo zastávala, nebo alespoň připouštěla jako jednu z možných variant vzniku hvězd a planet tzv. Kant–Laplaceovu teorii, podle níž hvězdy a planety mají svůj původ v prachu a plynu, ve kterém došlo gravitačním zhuštěním k zahřátí a roztočení. V některých případech byla tato teorie používána i jako argument proti materialistické teorii o věčnosti světa. Například Matěj Procházka se v diskuzi s materialistickými bestsellery poloviny 19. století (Büchner, Vogt, Moleschott) snažil prokázat, že materialistická ideologie za vědami zaostává a dogmatizuje je. Podobné argumentace názorně ukazují, proč teologové na pole přírodních věd vůbec vstupovali. Ve skutečnosti jim nešlo o boj proti vědě, nýbrž proti materialistickému monismu, který vystupoval vůči křesťanství nepřátelsky, přicházel s exkluzivním nárokem na jednotné pochopení skutečnosti a s novou, s křesťanstvím nekompatibilní etikou. Ne-fundamentalistický přístup se projevuje též v pokusech o interpretaci hexaameronu (stvořitelského šestidne) v úzké souvislosti s dobovými poznatky přírodních věd. Pospíšil nepopírá, že by se v českém prostředí nevyskytovaly konkordistické koncepty, které přiřazovaly jednotlivé dny hexaameronu různým geologickým etapám vývoje Země, často však byly jmenovány jako součást výčtu dalších možných interpretací. S podobnými výčty možných výkladů hexaameronu se lze setkat i v německé katolické teologii druhé poloviny 19. století. Například Herman Schell ve své *Katholische Dogmatik* rozdělil interpretační hypotézy na historické a filozofické a pokusil se charakterizovat jejich přednosti i nedostatky. Vedle konkordismu a evoluční hypotézy si z historických interpretací zaslouží pozornost tzv. restituční hypotéza, která se pokusila vyhnout konfliktu s paleontologií tím, že před první den stvo-

ření kladla určitý čas pro raný vývoj Země a hexaameronu pak rozuměla pouze jako obnově pozemského života. Filozofické přístupy, se kterými se lze setkat u některých církevních otců (Augustin), nechápaly dny stvoření temporálně ve smyslu časových úseků, nýbrž kognitivně, tj. jako vize, jichž se dostalo například Adamovi nebo Mojžíšovi.⁵ Právě tento filozofický nebo též alegorický přístup byl podle Pospíšila v české teologii nejrozšířenější. Koncem 19. století se začaly objevovat i pokusy o výklad hexaameronu jako liturgického prologu (např. Jan Pauly).⁶

V druhé kapitole Pospíšil věnuje pozornost stanoviskům českých teologů k problematice evoluce v oblasti flóry a fauny v období let 1860–1935. Pospíšil rozlišuje dvě základní podoby vývojových teorií: vitalistické koncepce, které kladou důraz na vnitřní sílu organismu (vitalní princip, duši) a na mechanisticko–organistické koncepce, které problematiku života redukují na fyzikálně–chemické formy. Přičemž upozorňuje, že náboženství byla vždy bližší vitalistická pojetí, neboť se v nich odrážela účelovost evolučního procesu. Analýze textů českých teologů v této kapitole předřadil analýzu prohlášení magisteria katolické církve a analýzu textů vybraných českých přírodovědců. V prvním případě Pospíšil prokazuje, že v papežských dokumentech dané doby nenalezneme ani zmínky o darwinismu nebo evolucionismu. Naopak v nich odkrývá upozornění na nutnost rozlišování kompetencí mezi teologií a filozofií na jedné straně a přírodními vědami na straně druhé.⁷ Zvláštní pozornost v této

5] Jiří VOGEL. *Herman Schell, apologeta a dogmatik. Dílo katolického modernisty a jeho vliv na církev československou*. Brno: L. Marek, 2001. srov. s. 90–92.

6] POSPÍŠIL. *Zápolení o naději*. s. 27–61.

7] Podle Pospíšila nepřesahují dokumenty magisteria týkající se vztahu teologie a přírodních věd úroveň

statí věnoval 1. vatikánskému koncilu, na kterém bylo v konstituci *Dei Filius* (1870) vyhlášeno dogma, že Bůh může být poznáván pomocí světla přirozeného poznání lidského rozumu ze stvořených věcí. Co se týče postojů české vědy, Pospíšil pozitivně kvituje, že čeští vědci na křesťanství nijak neútočili, převažoval u nich metodologický agnosticismus, stranili se filozofických diskuzí o principech, jimiž se evoluce řídí a byly jim bližší spíše vitalistické koncepce než nahodilost mechanisticního darwinismu.⁸

Po tomto nutném představení dobové přírodovědy se teprve věnuje reakci českých katolických teologů na darwinismus a evoluční teorii. U většiny analyzovaných textů opět vystupuje do popředí důraz na dělení kompetencí mezi teologii na jedné straně a přírodními vědami na straně druhé s tím, že k diskuzi světonázorových postojů by mělo docházet na poli filozofie. Někteří varují, aby se teologové nenechali zatahovat do debat o evoluci, protože se jich to netýká. Varování byli ale i přírodovědci, aby se nezabývali transcendencí a odmítali teogonické představy. Naopak někteří teologové vyzývali své kolegy, aby se přírodními vědami intenzivně zabývali, jinak budou samotné vědy ohroženy pronikáním různých ideologických koncepcí. Pospíšil dochází k závěru, že předmětem diskuzí většinou nebyla samotná myšlenka evoluce, nýbrž účelové zaměření celého procesu vývoje. Ve většině textů nebyla principiálně odmítána myšlenka organického vývoje, nýbrž materialismus a ateismus, který byl s myšlenkou vývoje spojován zejména v sousedním Německu. Vývojové koncepce

českých teologů měly blízko k vitalistickým představám, zdůrazňujícím bezpodmínečnou účelnost vývoje, Boží svobodnou vůli nebo inteligentní plán. Čeští teologové odmítali mechanistická pojetí evoluce, ve kterých vystupovala do popředí nahodilost. Někteří z nich se ale nebáli odkrývat prvky evolučních koncepcí u některých církevních otců, například v Augustinových *rationes seminales* (Bohem stvořené příčiny, které v přírodě působí samostatně), u Tomáše Akvinského a Řehoře z Nyssy. Proti vývojovým teoriím bylo někdy argumentováno poukazem na geologii a paleontologii, jejíž dobové závěry spíše poukazovaly k tomu, že se jednotlivé druhy objevují a mizí náraz, chybí přechodové formy apod. I v druhé kapitole tak Pospíšil dochází k závěru, že tvrzení obviňující dobovou katolickou teologii z konkordismu a fixismu vyznívají jako neoprávněná.⁹

Poslední a zároveň nejrozsáhlejší kapitola je věnována reakci českých katolických teologů od poloviny 19. století do poloviny 20. století na teorii vývoje člověka z nižších živočišných druhů. Pospíšil nejprve nastiňuje mezinárodní kontext, v jehož rámci se reakce české teologie odehrávala. Soustředí se zejména na Darwinovou knihu *Původ člověka* (1871), ve které je charakterizován mechanismus vývoje člověka stejným způsobem jako u zvířat, jak jej Darwin prezentoval ve své knize *O původu druhů* (1859) – postupný vývoj na základě přirozeného výběru spatřovaného s bojem o život a s adaptací na prostředí a na základě pohlavního výběru. Vedle podobností mezi vývojem organismů a člověka si Darwin všimá ale i obrovských rozdílů v rozumových schopnostech a morálních kvalitách – člověk používá nástroje, má rozvinutou řeč, etiku i náboženství. Pospíšil oceňuje Darwinův metodologický agnosticismus, kterým

tzv. třetího koše. Ke stupňům závaznosti magisteria viz: Ctirad Václav POSPÍŠIL. *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha/Kostelní Vydří: Krystal OP/Karmelitánské nakl., 2005. srov. 99–106.

8| POSPÍŠIL. *Zápolení o naději*. s. 62–84.

9| Tamtéž, s. 84–112.

se vyhýbal vstupu na pole světonázorových střetů. Na druhé straně si všímá i jeho myšlenek, které mohly dát podnět k eugenickým a rasistickým projevům. Právě nerovnost mezi lidmi, eugenika a rasismus se podle Pospíšila staly největší překážkou pro přijímání hypotéz vývoje člověka. Z analýzy dobových textů je podle Pospíšila zjevné, že většina teologů byla zaujatá proti myšlence vývoje člověka z nižších živočišných druhů, přesto se objevilo i několik výjimečných katolických teologů, kteří vývoj člověka akceptovali. Někteří z nich byly dokonce vyšetřováni Svatým oficiem, zřejmě na základě udání svých odpůrců, avšak žádný z nich nebyl jednoznačně odsouzen. Z těchto myslitelů věnuje největší pozornost St. Georgeovi J. Mivartovi, podle něhož lidské tělo sice náleží do evolučního řetězce spolu s ostatními organismy, v určitém okamžiku jej však Bůh (skokově) oduševnil, a Alexandru Braunovi, který vnímal i přijetí lidského ducha jako vývojový proces.

Stejně jako v druhé kapitole se Pospíšil nejprve zaměřil na postoje k darwinismu a evoluci člověka v české vědě, jak byly prezentovány na půdě časopisů *Živa*, *Vesmír* a *Osvěta*. Z analyzovaných textů je zřejmé, že vývoj člověka byl ještě koncem 19. století velkým otazníkem i pro mnohé vědce. Teprve v prvních dvou desetiletích 20. století paleoantropologie přinesla věrohodnější doklady pro evoluci člověka. Čeští badatelé vystupovali i v této oblasti vůči náboženství kriticky spíše ojedinele. Kritika se většinou týkala biblického počítání času existence člověka (cca 6000 let). I v oblasti vývoje člověka převládaly v české vědě spíše vitalistické tendence, u některých badatelů lze nalézt vymezení vůči německému materialistickému chápání evoluce (Vogt, Büchner), ale i vůči klerikální fundamentalisticky laděné teologii. Zvláštní pozornost Pospíšil věnuje Ladislavu Čelakovskému a Františku Marešovi, kteří se ve svých

přírodovědeckých pracích drželi metodologické nezaujatosti, přesto si uvědomovali etické souvislosti s naukou o evoluci a oceňovali pozitivní (vitalisticky laděné) přijímání myšlenky vývoje člověka v náboženství. Koncem 19. století pronikly i do Čech myšlenky eugenického hnutí, které volaly po zavedení společenských pravidel, která by zabraňovala mít potomstvo chromosomným, dědičně postiženým, recidivistům nebo alkoholikům. Pospíšil si všímá, že v této souvislosti vnímala evoluci člověka jako morální dilema i řada českých filozofů.¹⁰

Nejrozsáhlejší pasáž celé Pospíšilovy práce tvoří sonda do reakce českých teologů na problematiku evoluce člověka, kterou vymezuje lety 1850–1948. K hlavním problémům, jež v této oblasti řešila česká teologie byla otázka jednoho nebo více původních lidských párů, jako předků člověka, neboli otázka ideové volby mezi monogenismem a polygenismem. Z analyzovaných textů vyplývá, že se česká teologie bez výjimky stavěla k polygenismu kriticky jednak proto, že monogenismus přirozeně lépe odpovídal biblickému vyprávění o Adamovi a Evě, ale též z morálního důvodu rovnosti všech lidí. Vogtův či Büchnerův polygenismus byl podle Pospíšila teology vnímán jako rasismus. Na obranu monogenismu se v této souvislosti argumentovalo například poukazem na rovnost intelektuálních schopností i manuálních dovedností Evropanů s původními obyvateli Afriky nebo Austrálie. K anti-evolučním argumentům náležela například teze, že se nikdy nepodařilo zaznamenat proměnu jednoho druhu v jiný, nebo důraz na rozdíly mezi inteligencí a psychikou člověka a zvířete, na absenci mravního vědomí zvířat, nebo poukazování na různé bizarní teorie či spory, které probíhaly na půdě přírodních

10| Tamtéž, s. 116–164.

věd. Navzdory strachu z degradace člověka a z možné ztráty jakýchkoli morálních zásad lze podle Pospíšila v české teologii ovšem vysledovat postupné přijímání paleontologických poznatků, prodlužování dějin člověka, později i akceptování dělení historie na dobu kamennou, bronzovou, železnou apod. Pospíšil tak ve své knize dokládá, že česká katolická teologie přijala i evoluci člověka poté, co bylo na poli vědy postaveno dostatečné množství nezpochybnitelných argumentů.¹¹

Zvláštní pozornost Pospíšil věnoval diskuzi nad dvěma možnými podobami evoluce člověka, které by mohly být přijatelné v teologické reflexi. První podoba, která má svůj původ u výše zmíněného G. Mivarta, interpretovala původ člověka jako evoluci lidského těla a skokové oduševnění. Hlavní problém této hypotézy, k jejíž období se ve 20. století hlásil i Jan Pavel II., byl mezi teology spatřován v přílišném oddělování těla a duše. Druhou podobu možného přijetí myšlenky evoluce ze strany člověka Pospíšil svazuje se jménem A. Brauna, který vidí darování lidského ducha Bohem jako proces. Braunovy představy se v mnohém podobají pozdějším myšlenkám i u nás populárního P. T. de Chardina. Jejich problém v tomto případě spočívá zejména v nejasném předělu mezi zvířetem a člověkem, duší zvířecí a lidskou. Pokud by duše byla pouhým plodem nitrosvětského vývoje, pak by nemohla transcendovat svět a to by ohrožovalo úctu k člověku a lidskou důstojnost. Obě teze, Mivartova i Braunova, mají své přednosti, ale jsou i v mnohém problematické. Podle Pospíšila tato situace vykazuje podobnost s klasickými vzorci, s nimiž se setkáváme v dějinách trinitárního a christologického dogmatu. I zde narážíme na existenci dvou základních modelů. V obou případech ale nakonec teologie dospěla

k paradoxní dogmatické formulaci, která vymezuje pole legitimního pluralismu. Propojení protikladných koncepcí v paradoxní formulaci v obou uvedených případech vytvořilo hráz vůči ideologizaci mystéria. Pospíšil se proto pokouší vyložit otázku stvoření/vývoje člověka uplatněním paradoxu. Za základ si bere Braunovu tezi, neboť ta podle něj dnes lépe odpovídá tomu, co o vzniku člověka vypovídají příslušné vědy. Vývoj předchůdců člověka lze sice vírou vnímat jako projev inteligentního plánu, avšak nelze jednoznačně určit okamžik, ve kterém se skoro-člověk stává člověkem. Boží zásah je totiž možné na jedné straně vnímat jako součást Stvořitelem od počátku uplatňovaných zákonitostí, stejně jako opravdové impulzy, ke kterým docházelo na konkrétním místě a čase. Avšak pokud uvážíme, že Boží věčnost je přítomna každému okamžiku dějin kosmu, pak by mohly obě nastíněné eventuality platit současně. To má svou výhodu, neboť nemožnost vědění způsobu stvoření neboli mystériem stvoření, chrání člověka před totálním sebezvěcněním, manipulací nebo ideologizací antropologie. Lze alespoň z biblického pohledu stanovit nějakou vlastní hranici mezi ne-člověkem a už-člověkem? Podle Pospíšila určitou odpověď dává právě biblická zpráva o stvoření, podle níž byl člověk zvláštním Božím činem bezprostředně po stvoření postaven před svobodné rozhodnutí. Vědomí sebe sama je od počátku spojeno s mravní odpovědností. Jinak řečeno, pokud bytost získává mravní odpovědnost a schopnost hřešit, ocitá se ve zvláštním vztahu k Otci a stává se člověkem. Pokud tuto schopnost nemá, pak člověkem není, i když vykazuje řadu lidských znaků. Podle Pospíšila se svým způsobem tento příběh opakuje i v rovině ontogenetické. Rodiče jsou původem našeho biologického bytí, ale Hospodin jej oduševňuje tím, že jej

11 | Tamtéž, s. 164–210.

staví do specifického vztahu k sobě a klade na něj mravní nárok.¹²

Pospíšilovi se tak daří překračovat nedostatky spojené s Mivartovou i Braunovou tezí. Překonává dualismus těla a duše a jasněji vymezuje demarkační linii mezi ne-člověkem a už-člověkem. Právě poslední kapitola Pospíšilovy knihy ukazuje, že cíl jeho práce nespočívá jen v představení vývoje diskuze mezi českou katolickou teologií a přírodními vědami, ani ve snaze vyvrátit nepodložená obviňování církve z fundamentalismu, nýbrž ve snaze identifikovat hlavní problematické body diskuze mezi teologií a přírodními vědami, představit dosavadní pokusy o jejich řešení, a navrhnout řešení vlastní. Jeho snaha promyslet otázku stvoření/vývoje člověka v úzké souvislosti s trinitárním učením je nejen originální, nýbrž ukazuje, že myšlenka vývoje člověka může prohloubit pochopení stvoření člověka jako dalšího mystéria křesťanské víry.¹³ Zároveň to potvrzuje tezi, která se v teologii od druhé poloviny minulého století objevuje stále častěji, totiž že mystérium Trojice slouží jako hermeneutický klíč i v dalších teologických výpovědích.¹⁴ Pospíšilova kniha je tedy v posledku prací teologickou, kterou by si měl přečíst nejen ten, kdo se zajímá o otázky vztahu teologie a přírodních věd, nýbrž i o otázky součas-

né křesťanské kosmologie a antropologie. Pospíšil na začátku své knihy naznačuje, že svou práci chápe jako úvodní sondu či příspěvek k otázce, které se z diachronního pohledu u nás takřka nikdo nevěnuje, to dává tušit, že lze vbrzku očekávat rozšíření nebo další tematicky podobné práce.

Jiří Vogel

Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg, Henrik Simojoki (eds.):

Confirmation Work in Europe: Empirical results, Experiences and challenges. A comparative study in seven countries.

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010. 338 s. ISBN: 978-3-579-08089-5.

Jak sám podtitul napovídá, publikace je výsledkem rozsáhlé mezinárodní studie, týkající se činnosti církvi na poli duchovní péče o mladou generaci – konkrétně zabývající se konfirmací (protestantskou obdobou biřmování) a přípravou na ni v sedmi zemích západní Evropy. Proč by z hlediska husitské teologie měla být této problematice věnována pozornost? Nabízí se zde minimálně dva důvody. Svátost biřmování v Církvi československé husitské byla v dobách jejího rozkvětu velmi hojně udělována a i v současné době hraje důležitou roli v životech věřících, i když se nyní jedná spíše o jednotlivce, než o mnohočetné skupiny biřmovanců. Zároveň je tato svátost, a zejména příprava na ni, důležitým nástrojem k formaci mladé generace a „modelem křesťanského vzdělávání“, který dle výsledků předkládané publikace více či méně nese své ovoce. Současné pojetí konfirmační práce v protestantských církvích se velmi úzce pojí s obecnými formami pastorační práce s mládeží neboli práce s mládeží v církvi, což je téma, kterému, dle mého názoru,

12| Tamtéž, s. 236–253.

13| Domýšlení teologických problémů v duchu trinitárního učení není v Pospíšilových pracích novum: Ctirad Václav POSPÍŠIL. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2007. 590 s. *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. 136 s. *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800–2010*. Brno: L. Marek, 2011. 544 s. apod.

14| Srov. např. Zdeněk KUČERA. *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. Brno: L. Marek, 2002. 296 s.

není jak na teologické úrovni, tak prakticky věnována v našem kontextu dostatečná pozornost. Představovaná publikace nabízí možnost nahlédnout pod pokličku protestantským církvím na západě při jejich péči o mladou generaci a nechat se inspirovat jejich úspěchy, poučit se z jejich nezdarů a zamyslet se nad směřováním vlastní teologické i církevní praxe do budoucna.

Publikace přináší výsledky prvního empirického výzkumu svého druhu, srovnávacího konfirmační práci v Německu, Švýcarsku, Rakousku, Dánsku, Finsku, Norsku a Švédsku. Výzkum probíhal ve dvou vlnách dotazníkového šetření, které bylo provedeno v těchto zemích u více než 19 tisíc konfirmandů, 2300 pracovníků s mládeží a 6900 rodičů. První vlna dotazníků byla distribuována na počátku období přípravy na konfirmaci v daném sboru (diecézi) a druhá několik týdnů před vlastním obřadem konfirmace. Tímto způsobem bylo možno empiricky zachytit a zkoumat nejen jednotlivé prvky konfirmační práce v té které zemi, ale i vývoj názorů a postojů jednotlivých konfirmandů a pracovníků s mládeží.

Kniha je napsána kolektivem autorů ze sedmi zúčastněných zemí, kteří v roce 2007 založili *Mezinárodní síť pro výzkum a rozvoj konfirmační práce a křesťanské práce s mládeží*. Předsedou této organizace a zároveň jedním z editorů publikace i autorem několika kapitol je Fridrich Schweitzer, výrazný teolog, specialista v oblasti náboženské pedagogiky a „Jugendtheologie,“ jehož jméno v souvislosti s výzkumem nesmí být opomenuto. Rozmanité zaměření členů badatelského týmu, v němž jsou zastoupeni kromě teologů i experti z oblasti sociologie nebo psychologie, přidává výzkumu i následné interpretaci jeho výsledků v rámci publikace interdisciplinární charakter.

Kniha je rozdělena na pět tematických celků. Úvodní část seznamuje čtenáře s vý-

zkumným záměrem, s jeho pozadím i s průběhem formování týmu. Oddíl věnovaný metodologii podrobně popisuje průběh výzkumu, témata, dotazníky, problematiku překladu do národních jazyků, shromažďování a následné srovnávání výsledků i poučení z chyb pro budoucí výzkumy. Třetí a zároveň nejobsažnější část knihy přináší vlastní výsledky výzkumu ze všech sedmi zemí. Autory jednotlivých podkapitol jsou členové badatelského týmu z dané země. Všechny sedm podkapitol má shodnou strukturu, což text činí velmi přehledným. Obecný úvod zpravidla charakterizuje náboženské pozadí a specifika dané země a shrnuje historii konfirmační práce ve zkoumané církvi. V dalších pododdílech je popsán průběh výzkumu v dané zemi, současné podmínky a nastavení konfirmační práce. Následující podkapitoly vypovídají o samotných konfirmandech (jejich věk, demografické rozvrstvení, rodinné zázemí, vzdělání...) a pracovnících (duchovních, laických i dobrovolnicích, kteří přípravu mládeže na konfirmaci vedou). Podkapitoly věnované didaktice konfirmační práce přinášejí vhled do přístupů, metodologie i prostředků, které jsou v jednotlivých zemích při přípravě na konfirmaci používány. Předposlední podkapitola interpretující konkrétní výsledky z výzkumu v jednotlivých zemích je věnována tématu bohoslužby (postoj konfirmandů ke klasické bohoslužbě, míru zapojení konfirmandů do přípravy bohoslužby v den konfirmace, postoje farářů a dalších pracovníků k novým formám bohoslužeb pro mládež...). Poslední podkapitola přináší závěrečné shrnutí výsledků dané země a výzvy konfirmační práce do budoucna.

Čtvrtý oddíl publikace obsahuje srovnání získaných výsledků konfirmační práce napříč všemi sedmi zeměmi. Po obecném úvodu Fridricha Schweitzera, kde jsou vyjmenovány možnosti i obtížnosti, kterým

se výzkumníci museli v průběhu výzkumu postavit čelem, následují kapitoly hodnotící shodné i rozdílné aspekty konfirmační práce napříč zúčastněnými církvemi. Autoři se věnují problematice udržitelnosti konfirmační práce, vzdělávání a přípravě vedoucích (farářů, laiků i dobrovolníků), motivaci a zkušenostem konfirmandů, otázce náboženské proměny či duchovního růstu konfirmandů, problematice genderu i otázce, zda a jakým způsobem konfirmace přispívá k pozitivnímu formování společnosti.

Pátý oddíl knihy shrnuje výsledky celého výzkumu, z něhož jsou vyvozeny závěry popisující současnou situaci konfirmační práce v (západní) Evropě. Autoři se na základě získaných dat zamýšlejí nad změnou formy konfirmační práce za poslední dobu, vlivem konfirmace na náboženskou orientaci konfirmandů, problematiku vzdělání a přípravy pracovníků s mládeží (farářů, laiků i dobrovolníků) a významem konfirmační práce pro církve i pro společnost obecně. Poslední dvě kapitoly jsou věnovány výhledům a zejména výzvám do budoucna a nastínění oblastí, které by měly být podrobeny dalšímu výzkumu. Přílohy obsahují detailní tabulky s kompletními výsledky výzkumu i vzorek dotazníku v angličtině, jehož přeložená verze do národních jazyků byla v rámci výzkumu použita.

Jednoznačným přínosem předkládaného díla je jeho vědecká hodnota, neboť popisuje historicky první empirický výzkum na poli náboženské pedagogiky tak širokého rozsahu. „Autoři dbali nejnovějších standardů sociálně vědních výzkumů s cílem dosáhnout reprezentativních dat a platných postupů.“ Objem dat, který byl zpracován, svědčí o nevšedním úsilí a efektivní spolupráci mezinárodního týmu. Zapojení znamenitého počtu badatelů i výsledky jejich práce poukazují na to, že téma náboženské pedagogiky je v západní Evropě velmi živé a aktuální nejen na poli

církevní praxe, ale i na vědecké úrovni. Interpretace výsledků dotazníkového šetření z jednotlivých zemí i srovnání získaných dat v rámci západní Evropy podává čtenáři velmi zajímavý a ucelený obraz stavu práce s mládeží ve zkoumaných církvích. Důležitým principem konfirmační práce s mládeží, který autoři publikace vyzdvihují, je přístup k mladistvým, na které se hledí jako na aktivní subjekty, podílející se na tvorbě programu. Klasický způsob církevní práce s mládeží, kdy jsou účastníci jen pasivními objekty, je ve většině zúčastněných církví již překonán. Z hlediska praktické teologie je publikace výrazem ekumenické spolupráce a zejména srovnání jednotlivých přístupů různých církví ke konfirmační práci ztělesňuje doslova onu „jednotu v mnohosti“, o které se v ekumenismu tak často hovoří.

Propracovaná metodologie kvantitativního výzkumu a zejména skutečnost, že dotazníky byly vyplňovány anonymně (avšak s udáním specifického kódu, který pomohl v rámci obou šetření identifikovat totožného účastníka), zajišťuje vysokou míru relevantnosti a upřímnosti odpovědí dotazovaných konfirmandů, církevních pracovníků i dobrovolníků. Souhrn výsledků umožňuje prakticky orientovanému čtenáři nechat se inspirovat různými koncepty i konkrétními metodami práce s mládeží, o kterých dotazníky hovoří. Zřejmě nikoho nepřekvapí, že mnoho problémů a komplikací, kterým církve v západní Evropě v konfirmační práci čelí, je shodných s problematikou církví v našem kontextu. Jedná se zejména o znepokojení nad úbytkem počtu konfirmandů (nebo obecně mladých lidí v církvi) a to i ve sborech, kde se konfirmace účastní několik desítek mladistvých ročně. Velmi závažný je výsledek okruhu dotazníkových otázek týkajících se vzdělání a odborné přípravy na výkon konfirmační práce, kdy většina respondentů uvedla, že odborná příprava k tomuto specifickému úkolu v jejich círk-

vi chybí, nebo je velmi slabá. Shrnutí tohoto bodu samotnými autory publikace: „Tato oblast byla na teologických fakultách i v dalších odpovědných institucích zanedbávána příliš dlouho,“ by bylo příhodné i v našem středoevropském kontextu.

Poznatek, že náplň konfirmační práce většinou vyhovuje či je považována za zábavnou pro děvčata, zatímco chlapcům se převážná většina nabízených programů jeví jako velmi neatraktivní, přinesla interpretace výsledků dotazníků z hlediska gender. Dle mého názoru se jedná o velmi závažný problém, který by mohl být aplikovatelný na církevní práci s mládeží obecně. Proto by se na jeho řešení měla náboženská pedagogika do budoucna zaměřit.

Mezi nejúspěšnější programy v rámci konfirmační práce byly dle výsledků dotazníků považovány tábory. A to jak samotnými konfirmandy, kteří kladně hodnotili společné zážitky, tak i pracovníky s mládeží a dobrovolníky, kteří pořádání tábora vidí jako nejefektivnější z hlediska skupinové dynamiky i duchovní formace jednotlivců. Velmi překvapující je, že v rámci výzkumu nebylo hodnoceno finanční zajištění konfirmační práce a s ní spojených projektů pro mládež, jež v Čechách kvalitu práce s mládeží značně ovlivňuje. Absence tohoto tématu může být zpříčiněna dvěma důvody. Prvním může být dostatečná finanční zajištěnost církve v západní Evropě, která umožňuje investovat potřebné množství prostředků do péče o mladou generaci, a tudíž tato problematika není ve zkoumané oblasti relevantní. Druhým důvodem může být záměr autorů toto téma do výzkumu nezahrnovat. Vrátime-li se k názvu publikace, je zřejmé, že může na první pohled působit poněkud zavádějícím dojmem, neboť sice přináší výsledky z výzkumu konfirmační práce v Evropě, avšak pouze v její západní části a navíc jak sami autoři přiznávají pouze v církvích „kde je konfir-

mace zavedenou tradicí.“ Toto vymezení je však blíže specifikováno v podnadpise a jak bylo uvedeno výše, nejedním výsledkem šetření, by se dal vztáhnout na práci s mládeží i v dalších evropských zemích.

Po formální stránce se publikaci nedá nic vytknout. Přehledné členění kapitol a systematickou strukturovanost textu dokreslují četné tabulky a grafy přinášející konkrétní empirická data, vycházející z výzkumu. Odkazy a na webové stránky samotného projektu (www.confirmation-research.eu) i dalších v publikaci zmiňovaných institucí umožňují čtenáři hlubší proniknutí do problematiky a získání konkrétnějších informací, které jsou mimo rámec knihy. V neposlední řadě i možnost kontaktovat prostřednictvím e-mailu jednotlivé výzkumníky, jejichž adresy jsou uvedeny na konci přílohové části publikace, se jeví jako velmi vstřícné a pro další badatele i prakticky zaměřené čtenáře hodnotné gesto.

Vzhledem k tomu, že se jedná o mezinárodní výzkum a společným pracovním jazykem badatelů je angličtina, je na snadě, že jejich výsledky jsou publikovány v tomto jazyce. Ač téměř každá podkapitola vychází z pera jiného autora, styl jazyka v rámci celé publikace je jednotný. Drobné nuance v tónu jednotlivých příspěvků, jmenovitě např. lehce humorný styl autora analyzujícího situaci v Dánsku, nejsou na škodu, nýbrž naopak dávají publikaci svěžest a autenticitu. Skutečnost, že angličtina není rodným jazykem autorů textu, činí publikaci velmi čtivou a čtenářsky přijatelnou zřejmě díky absenci složitých výrazových prostředků, které by rodilý mluvčí do textu automaticky vkládal. Text publikace je však terminologicky přesný, výstižný a mající schopnost přiblížit čtenáři popisovanou realitu v živých barvách.

Prezentovaná publikace může oslovit okruh badatelů zabývajících se náboženskou pedagogikou, sociologií mládeže,

praktickou teológií, ale i duchovní a pracovníky s mládeží v církvích i mimo ně. Zejména pro protestantské církve může být seznámení se s popisovanou problematikou velmi významné, neboť výzkum konfirmace vydáním této publikace nekončí, nýbrž naopak, tým badatelů pokračuje v práci a v současné době se rozrostl o zástupce z Maďarska a Polska a není vyloučené, že v budoucnu nebudou do projektu zapojeny i církve z České republiky.

Kristýna Mlýnková

Pavel Hošek:

Kouzlo vyprávění: Proměňující moc příběhu a „křest fantazie“ v pojetí C. S. Lewise.

Praha: Návrat domů, 2013, 125 strán, ISBN 978-80-7255-293-1.

Pavel Hošek, vedúci Katedry religionistiky na Evanjelické teologickej fakulte UK v Prahe, sa vo svojej najnovšej monografii vracia k téme svojej dizertačnej práce (v knižnej podobe vyšla ako *C. S. Lewis: mýtus, imaginace a pravda*, Návrat domů, 2004), avšak s trochu inak definovaným stredobodom záujmu. Do hľadáčika jeho bádateľskej pozornosti sa tentokrát dostáva tematika premieňajúceho pôsobenia príbehov, a to so špeciálnym ohľadom na „poňatie účinku literárnych fiktívnych svetov na myseľ čitateľa“ (s. 5). Aj keď ide o tému, ktorej sa oprávnene venuje hneď niekoľko vedných disciplín, vrátane filozofie, psychológie, literárnej vedy či kultúrnej antropológie, Hoškova štúdia sa sústreďujú na skúmanie náboženských a teologických aspektov fenomenológie čítania, konkrétne v súvislosti s čitateľovou „radikálnou premenou seba-porozumenia a prístupu ku skutočnosti“ (s. 6) v dôsledku pôsobenia príbehu. Na označenie tohto fenoménu sa-

motný Lewis používa výrazy *baptizing imagination* a *converting imagination*, ktoré Hošek vhodne prekladá ako „křst fantázie“, resp. „konverzia imaginácie“. Autor si hneď v úvode rovnako príhodne a zreteľne stanovuje i cieľ svojej práce; prostredníctvom Lewisovej koncepcie účinku literárnych diel – a niektorých paralel k nej – sa usiluje pochopiť „prečo majú literárne texty naratívnej povahy taký zásadný vplyv na čitateľov a poslucháčov, vplyv zasahujúci do najhlbších rovín ich sebaepochopenia a vnímania skutočnosti“ (s. 9).

Hošek svoju monografiu rozdelil do dvoch základných častí. V úvode prvej časti ponúka stručnú, no výstižnú definíciu (alebo, podľa vlastných slov, skôr „terminologické objasnenie terénu“ – s. 11) príbehu, a to prostredníctvom výpočtu jeho stavebných prvkov (udalosť, postavy, zápletky, hľadisko, rozprávanie či mimetická kvalita). Zvyšok tejto časti je potom venovaný príbehu a jeho premieňajúcej kvalite z perspektívy filozofickej hermeneutiky, resp. naratívnej teológie. Pojednáva sa o takých témach, ako napr. mimetická pravdivosť, interakcia horizontov príbehu a poslucháča/čitateľa (*Verschmelzung, fusion of horizons*) či naratívna identita jednotlivca i spoločenstva (v časti venovanej filozofickej hermeneutike) a neredukovateľnosť príbehu, jeho nenahraditeľný význam či prijatie viery (konverzia) ako vstup do príbehu (v časti venovanej naratívnej teológii). Prvú časť knihy koherentne dotvárajú tri exkurzy venované príbehu z hľadiska hlbinej psychológie a naratívnej psychoterapie, novoplatonizmom a gnózou ovplyvnenej ontológii „medzisvetov“ v súfyzme so špeciálnym zreteľom na účinok iniciačných príbehov a napokon výrazu rozprávania príbehov (o svätých rabínach) vo východoeurópskom chasidizme.

Druhá – a, podľa autora, ústredná – časť knihy je venovaná Lewisovej kon-

cepcii premieňajúcich účinkov príbehov v literárnej podobe. Ako Hošek presvedčivo ukazuje, pre jej pochopenie je najprv potrebné porozumieť Lewisovmu poňatiu imaginácie. Lewis vychádza z – do značnej miery autobiografickej – koncepcie imaginatívnych skúseností. Ide o zvláštne chvíle okúzenia v dôsledku stretnutia s krásou. Tieto momenty vyvolávajú hlbokú túžbu a odkazujú mimo seba; vedú človeka k hľadaniu predmetu a zdroja tejto túžby. Imaginácia v tejto súvislosti slúži ako senzórium krásy v zmyslami vnímanej skutočnosti. Imaginácia ako „orgán významu“ (s. 54), podľa Lewisa, význam nevytvára, ale objavuje; odkazuje k Základu/Zdroju zmyslovej skutočnosti, ktorá má symbolickú povahu. Pri hľadaní odpovede/odpovedí na otázku pravdy je však „slepá“ (s. 61), a preto potrebuje rozum ako „orgán pravdy“ (s. 59n). Zároveň osloviť imagináciu i rozum dokáže, podľa Lewisa, mýtus, „príbeh par excellence“ umožňujúci „konkrétne vnímať či zakúšať všeobecne platný, univerzálny význam“ (s. 66). Lewis spolu so svojím priateľom a kolegom J. R. R. Tolkienom bol pevne presvedčený, že staroveké mýty i súčasná mythopoetická umelecká tvorba zjavujú pravú podobu skutočnosti (s. 70), nakoľko sú vlastne deriváciou toho základného mýtu – príbehu Ježiša Krista.

Nasledujúca a posledná časť knihy potom pojednáva o Lewisovom pochopení literárnej tvorby a účinkov literárnych diel. Keďže mythopoeia je podľa Lewisa vrcholom umeleckej tvorby (s. 80), veľký význam prikladá i mythopoetickej metóde, t.j. umelcovmu využívaniu imaginácie na citlivé objavovanie obrazov skutočnosti a ich vernému zaznamenávaniu. Význam literárnych diel naratívnej povahy potom, podľa Lewisa, spočíva v sprostredkovaní konkrétnej skúsenosti, ktorú je inak možné vyjadriť len všeobecne a abstraktne. Cieľom literárneho diela je „orientovať čitateľovo

vnútro smerom k onej vízii, dimenzii či rovine skutočnosti, s ktorou sa autor stretol a o ktorej vydáva svedectvo, a takto čitateľovi umožniť podobné stretnutie“ (s. 88). Literárne diela sa tak stávajú určitými modelmi skutočnosti, alternatívami pozývajúcimi čitateľa k predstave „aké by to asi bolo, keby...“ Tým mu zároveň ponúkajú možnosť rozšírenia vlastného sveta, hlbšie pochopenie skutočnosti i samého seba. Skúsenosť čítania je skúsenosťou seba-transcendencie, oslobodením človeka z jeho „malého“ a uzavretého sveta (s. 98). Podľa Lewisa spočíva premieňajúca moc príbehov v tom, že vďaka „napätiu medzi dejovou dynamikou a vnútornou kvalitou“ (s. 101) sú analógiou ľudského života, ktorú je taktiež štruktúrovaný naratívne – ako príbeh.

Lewisova koncepcia vykazuje nápadné paralely s vyššie uvedenými prístupmi a metódami, a to napriek skutočnosti, ako upozorňuje P. Hošek, že C. S. Lewisa snáď s výnimkou Tolkiena neovplyvnil žiadny literárny teoretik (cf. s. 8). V závere knihy potom Hošek ešte raz veľmi prehľadne a názorne sumarizuje tieto paralely a analógie, ponúkajúc tak zároveň prehľad najdôležitejších aspektov príbehu a príbehovosti (narativity) v súvislosti s jeho premieňajúcou mocou.

Recenzovaná monografia je veľmi inšpiratívna v tom ohľade, že ponúka dostatok materiálu pre otázky zamerané na ďalšie bádanie. Na tomto mieste stručne zmieňme aspoň tri z nich. Po prvé, Hošek tvrdí, že „význam naratívneho diela spočíva práve v povahe vzťahu medzi fiktívnym svetom tohto diela a svetom reálnym“ (s. 13). V tomto zmysle je literárny text pozvaním k „aktívnej imaginatívnej rekonštrukcii fiktívneho sveta, teda k čítaniu“ (s. 14). Ak je svet príbehu ponúkaný ako alternatíva sveta skutočného, namiesto je potom otázka: Aký je význam tejto alternatívy? Hošek

zmieňuje, že „zážitok čítania môže čitateľovi otvárať nové možnosti porozumenia skutočnosti“ (s. 14), t.j. dávať novú orientáciu v čitateľovom vlastnom svete: „Práve v tomto zmysle môže príbeh rozprávaný literárnym dielom podstatne ovplyvniť, ba radikálne zmeniť to, ako čitateľ rozumie svetu, druhým ľuďom, vlastnému životu“ (s. 14-15). Podľa môjho názoru je však potrebné uvažovať i nad implikáciami tejto „konverzie“ čitateľa, ktoré sa môžu premietnuť do snahy o transformáciu reálneho sveta, v ktorom čitateľ žije. V tejto súvislosti sa ako užitočné javia rôzne teológie oslobodenia so svojim praxiologickým prístupom, ktoré posudzujú názory a praktiky na základe ich schopnosti prinášať oslobodenie a prospech pre rozličné skupiny ľudí. Na druhej strane je potrebné domýšľať i negatívny potenciál zmieňovaného ponoru do fiktívneho sveta literárneho diela, ktorá môžu viesť k snahe o únik pred skutočnosťou.

Po druhé, Hošek v časti venovanej naratívnej teológii tvrdí, že „paradigmatické modely jednania, zakódované v biblických príbehoch, teda základné etické hodnoty a postoje židovskej či kresťanskej viery, vtelené do príbehov, ktoré v tomto zmysle formujú vedomie, dávajú zmysel etickým pravidlám, ponúkajú vzorce morálnej integrity a poskytujú orientujúce a konkrétne modely rozhodovania“ (s. 39). S ohľadom na tézu o neredukovateľnosti a neprevediteľnosti príbehu sa ponúka otázka: Aký je teda vlastne vzťah medzi príbehom a hodnotami a postojmi v ňom „zakódovanými“? Ako zabrániť tomu, aby v konečnom dôsledku nedošlo k redukcii príbehu na „zoznam abstraktných pravidiel“, ako pred tým varuje i samotný Hošek na nasledujúcej strane (s. 40)? Interpret príbehu je totiž stále vystavený riziku skĺznutia do toho pohodlne zrozumiteľného „tento príbeh je vlastne o tom a tom...“

A napokon, po tretie, v tej istej časti zameranej na príbeh z pohľadu naratívnej teológie autor predkladá tézu, že biblický príbeh je pre čitateľa „oknom, ktorým sa díva na svet“ len do tej miery, „nakolko v ňom nachádza sám seba“; inými slovami, „nakolko je tradícia, ktorá (tento príbeh) nesie a predáva jeho vlastnou, osobne privlastnenou tradíciou“ (s. 41). Toto tvrdenie priam pozýva k skúmaniu toho, aké sú faktory takéhoto privlastnenia. Inými slovami, prečo sa niekto s (biblickou) tradíciou dokáže stotožniť a iný nie? A ešte inak: Aký je význam konkrétneho okamihu, v ktorom je daný človek schopný či ochotný nechať sa (biblickým) príbehom osloviť, hoci možno v inom okamihu by voči jeho pôsobeniu zostal ľahostajný, ba imúnny? Na tomto mieste by snáď bolo príhodné pojednať o význame kontextu čitateľa/poslucháča a faktoroch, ktoré ho utvárajú (pohlavie, rasa, spoločenská trieda, vzdelanie, kultúra, aktuálna životná situácia, atď.).

Záverom je možné konštatovať, že Hoškova práca je – ako sme už u tohto autora zvyknutí – podložená dôkladným a erudovaným štúdiom relevantnej primárnej i sekundárnej literatúry (súčasť knihy tvorí i užitočná bibliografia – s. 117-125). Látku podáva zrozumiteľne a veľmi dobre sa čítajúcim spôsobom. Kniha je tak vhodná pre širšiu verejnosť, no s úžitkom po nej môže siahnuť i čitateľ s odbornými záujmami a aspiráciami, predovšetkým so záujmom o (naratívnu) teológiu a význam imaginácie, mýtu a symbolov. Svojím výberom dôležitej tematiky, snahou o interdisciplinárnu a schopnosťou vzbudiť inšpiratívne otázky pre ďalšie bádanie predstavuje kniha Pavla Hoška cenný príspevok do akademickej diskusie.

Pavol Bargár

Príspevok vznikol v rámci grantu GAČR, 14-22950P „Mýtus jako výrazový prostředek narativní teologie“.