

EARLY CHRISTIAN RITUAL LIFE

(ed. Richard E. DeMaris – Jason T. Lamoreaux – Steven C. Muir, London – New York: Routledge, 2018, 234 stran, ISBN 978-1-138-65306-1)

Sborník obsahuje devět příspěvků, jež sjednocuje záměr přitáhnout pozornost širšího čtenářského okruhu ke studiu raně křesťanské rituální praxe. Cílem autorského kolektivu bylo vytvořit didakticky přínosný text, který by ve výuce doplňoval konvenční úvody do Nového zákona.

Úvod knihy od jednoho z editorů (R. E. DeMaris) rozvíjí několik základních charakteristik rituálu: referenční (rituál odráží a vyjadřuje hodnoty společnosti), relační (rituál představuje a potvrzuje sociální hierarchii), fyzickou (hierarchické/mocenské vztahy jsou ustanoveny fyzicky) a situační (tj. kontextuální). Tyto charakteristiky následně autor shrne do pracovní definice rituálu (s. 6). Na posledně zmíněný aspekt je kladen v knize důraz, všechny kapitoly věnují pozornost sociálnímu kontextu, editor sám tuto skutečnost považuje za sjednocující moment jinak teoreticky i věcně rozmanitých příspěvků. Časově pokrývají jednotlivé příspěvky období přibližně od 2. stol.

př. n. l. do 4. stol. n. l., pozornost je věnována především novozákonním textům.

V úvodu zmíněný relační aspekt rituálů slouží jako vodítko k uspořádání textů do tří okruhů, a sice na I.) interakce s božským, II.) skupinové interakce a III.) interakce raných křesťanů (a jejich rituální praxe) s rituálním kontextem Středozeří. První téma otevírá příspěvek Jonathana Schwieberta „Honoring the divine“ (s. 19–37). Cíl kapitoly je charakterizován obecně, a sice jako snaha nově uchopit rituální uctívání božského v řecko-římském světě a do tohoto kontextu situovat židovské a křesťanské způsoby uctívání boha v 1. století. Základní teoretický rámec tvoří několik spolusouvisejících konceptů severoamerického sociologa E. Goffmana, který se jako jeden z prvních věnoval otázce ritualizovaných projevů (ceremonial displays) úcty. Gesta, výroky, tělesné a prostorové praktiky chápal jako symboly (ceremonial tokens), jimiž je vyjadřována úcta či respekt (deference). Všechny symboly uctívání určitou sociální skupinou tvoří dohromady soubor praktik, jež Goffman označil jako „ceremoniální idiom“. Autor v textu identifikuje ceremoniální idiom prokazování úcty božskému ve Středozeří prvních století, a to nejprve ve ve-

řejné, k chrámu se vztahující oblasti, pak v oblasti domácí. Tento ceremoniální idiom považuje na jednu stranu za obecně sdílený středozezemským obyvatelstvem, v konkrétních kontextech však různě modifikovaný, a to v provedení a/nebo interpretaci (hovoří o regionálních variacích, s. 31). „Radikální revizi ceremoniálního idiomu uctívání boha“ (s. 34) přineslo dle autora záměrné odmítnutí prokazování úcty oběťmi za blaho Césara, jímž začalo roku 66 židovské povstání, které vedlo ke zničení Druhého chrámu.

Steven C. Muir ve svém příspěvku „Accessing divine power and status“ (s. 38–54) rozvíjí myšlenku, že rituální praxe ideje nejen zobrazuje, ale též generuje. V tomto smyslu měla dle něj vzniknout Pavlova teologie adopce (vztah mezi křesťanem a Bohem je vztahem mezi otcem a synem) jako reakce na konkrétní rituální jednání (emocionální skupinovou modlitbu, jež vrcholí ve zvolání Abba/Abba Otče), které chce Pavel kontrolovat. Klíčové pasáže pro svou interpretaci nachází v Řím 8,14–17 a Gal 4,6. Po stránce teoretické autor spíše než by se opíral o nějakou konkrétní teorii rituálů, pouze cituje několik úryvků z pasáží textů badatelů, kteří generativní a kreativní funkci rituálů zdůrazňují. Z oblasti neuropsychologie a psychologie doplňuje

poznatek, že dechové techniky (breathwork) mohou vést ke změnám stavům vědomí. Rituál, který autor v uvedených pasážích identifikuje, má mít dvě fáze: prožitkovou – dechové techniky, jež vyvolávají silné emocionální reakce – a interpretační, v níž je tato zkušenost interpretována jako zbožštění. Právě tyto stavy sebezbožštění měl Pavel dle autora vnímat jako nebezpečí a korigovat (kontrolovat) je ideou, podle níž ti, kteří je zakoušeli, byli Bohem adoptováni jako synové Boha a jejich modlitba je výsledkem působení božího ducha dosvědčujícího boží aktivitu.

Je na čtenáři, zda se nechá autorem přesvědčit, že a) Pavel svou argumentaci takovou praxi potvrzuje a b) snaží se jí za pomoci pochybné (murky) rétoriky kontrolovat. I když obecně považují autorův přístup za inspirativní a snahu interpretovat nauku jako ad hoc odvozenou za legitimní, vodítka autorovy interpretace mi nepomohla v daných pasážích rituál nalézt. Autor chápe svou tezi jako hypotézu, jejíž platnost se snaží potvrdit primárně odkazy na kontext raného křesťanství, jimi však potvrzuje pouze relevantní emocionální stavy ve starozákonním a řecko-římském

kontextu, nikoli v daných pasážích Pavlových listů.

Ritwa H. Williams („Accessing divine knowledge“, s. 55–72) se zaměřuje na věšebné rituální techniky. Do popředí klade dva aspekty: věštění bylo spojeno s mocensko-politickým kontextem (aplikuje Bellové kategorii „politického rituálu“) a bylo součástí komplexní rituální praxe. Žádný konkrétní cíl není v textu stanoven, pouze se obecně očekává přínos teorií rituálů pro porozumění „fenoménu věštění“ (s. 55) a příspěvek má povahu spíše typologie věšebných praktik v antice. Základním prostředkem jejich utřídění je, zda mají v základu změněné stavy vědomí (dále zkratka ZSV, sem řadí posedlost, vzestup a meditativní stavy), nebo nemají (losování, věštění z vnitřností a astrální praktiky). Oba základní typy věšebných technik chápe autorka jako „transkulturní“, nalézají je v dokladech židovských, řecko-římských a křesťanských (tabulky s. 61 a 66).

Za problematické považují, že autorka nenastíní žádnou metodologii, s jejíž pomocí identifikuje nějaký rituál jako založený v ZSV, a postupuje tak, že nějaké doklady bez dalšího vysvětlení jednoduše jako takové označí.

V křesťanství jako ZSV identifikuje např. následující: v synoptických evangeliích je Ježíš popsán

jako „svatý muž“, pro něhož je konstitutivní zkušenost ZSV, ve Skutcích má být každý významný misijní krok výsledkem nějaké formy ZSV. Jako věšebná orákula, jež mají v základu ZSV, označí autorka Ježíšovy „ego eimi...“ výroky v Janově evangeliu (s. 62), což mi přijde zavádějící i s ohledem na to, že sama věštění charakterizuje jako „termín pro rituální praxi usilující o přístup k poznání od boha/ů“ (s. 58).

Prvním textem druhé sekce knihy je příspěvek od Agnes Choi („Boundary-crossing in Christian baptism“, s. 75–91) zaměřený na význam křestního rituálu pro formování raně křesťanské identity. Autorka odmítá interpretaci křtu jako přechodového rituálu a v návazání na typologii C. Bellové jej chápe jako „politický rituál“. Taková konceptualizace implikuje výzkum způsobů, jimiž křest a) umožnil raně křesťanské komunitě prezentovat se jako soudržná, organizovaná a legitimní skupina (pozitivní sebedefinice) a b) umožnil křesťanům dát najevo/projevit svou odlišnost jak od Římanů, tak od Židů (negativní sebedefinice). V případě negativního vymezení (co nejsme) se autorka zaměřuje na rozdíly v užití vody v dobovém kontextu. K pozitivnímu aspektu sebepochopení (co jsme) měl křest přispět tím, že ukazoval jednotu

křesťanské komunity a vnitřní hierarchické uspořádání za pomoci jazyka a konceptů řecko-římských systémů příbuzenství.

Pojetí křtu jako prostředku a výrazu rezistence vůči okolnímu světu, jak jej představuje autorka, ukazuje rané křesťany jako intencionálně formující své rituály primárně s ohledem na to, aby byly „jiné“, tj. jako prostředek odlišení se vůči římským a židovským praktikám. Podle mě je na místě otázka, zda byl křest v tomto smyslu „politickým rituálem“, nebo rituálem, který v určitých souvislostech mohl mít politické konotace. Pádne argumenty z raně křesťanských pramenů pro svá tvrzení podle mě autorka neuvádí, což sama vysvětluje tím, že křesťanství bylo ilegální, a tak polemika musela být subtilní (s. 80).

V příspěvku Erin K. Vearncombe „Rituals for communal maintance“ (s. 92–111) jde o přínos rituálů pro kultivaci morálky a udržování soudržnosti mezi členy řecko-římských sdružení. Pramenem jsou stanovy těchto sdružení, vodítkem k identifikaci rituálů mají být myšlenky antropologa T. Asada. Asad rekonstruoval genealogii rituálu, tj. proměny obsahu výrazu rituál od jeho pochopení jako předpisu pro řádné provádění rituální praxe (konec

18. stol.) k pojetí moderní antropologie, která rituál chápe jako symbolické a neinstrumentální jednání. Vedle tohoto posunu „od textu k praxi“ identifikoval Asad ve středověkých křesťanských (řeckých) pramenech rituální praxi (liturgii) jako prostředek kultivace křesťanských ctností.

Autorka (aniž by tento genealogický kontext řádně objasnila) vytvoří kategorii rituálu tak, že 1) sloučí dvě odlišná pojetí, totiž rituál jako předpis pro provedení rituálu (dnes obvykle hovoříme o „skriptu“) a rituál jako praxi s určitou (selektivně vybranou) funkcí; 2) ztotožní předpis pro provedení rituálu (skript) a stanovy sdružení. Výsledkem je vágní a zavádějící kategorie rituálu, která autorce dovolí klást na stejnou rovinu eucharistii (dle diskuze v 1Kor 11) a stravovací předpisy sdružení – obojí dle autorky kultivuje morálku aktérů. Podobně ztotožní stanovy sdružení s rituální praxí v případě oblékání a trvá na identické morální funkci (s. 106).

Adekvátnost kategorií je podle mě třeba hodnotit dle jejich analytického přínosu. O něm však autorka čtenáře nepřesvědčí, když jak v případě stravování, tak v případě oblékání pouze konstatuje, ale nedokládá prameny. Navíc se nabízí otázka, proč jednoduše ne-

pracovat s hypotézou, že stanovy mají určitou funkci.

Kapitola „Early Christian funerary ritual“ (s. 112–129) je pasáž z doktorské práce Nicolý Hayward. Tématem jsou výroční rituály konané ve prospěch zemřelých předků, cílem je zjistit, jak tyto rituály fungují při vyvolávání vzpomínek na zesnulého a jakou roli při tom hraje architektura a zobrazení. Autorka představuje svůj příspěvek jako případovou studii fresky z katakomb Via Latina, zobrazující setkání samařské ženy a Ježíše (Jn 4), v oblouku nad níž je namalován portrét (tondo) ženy. Výsledek interpretace autorka předjímá již na počátku textu: žena se nechala v pohřební komoře vykreslit portrétem a definovala tak svou vlastní sociální identitu a to, jak na ni bude vzpomínáno. Autorka akcentuje rituál jako komunikativní jednání, jež v dialogickém setkání zakoušejícího aktéra a materiálního předmětu – vizuálního ztvárnění zemřelého – stimuluje vzpomínky. Text jako jediný z celé publikace není vůbec strukturován, v teoretickém založení je nejširší z celé knihy, ale výklad je nepřehledný. Autorka zjevně chápe konfrontaci aktérů s vyobrazením jako dílčí rituální jednání zasazené do komplexního rituálu (svátku), ale jen jakoby namátkou v různých čás-

tech výkladu zmiňuje jiná rituální jednání (rituální hostinu, oběti, libace, vzývání jména zemřelého). Postrádám zde ukotvení rituálního jednání v rámci konkrétního svátku, na jehož pozadí by byla vysvětlena funkce materiálních artefaktů.

Třetí oddíl publikace otevírá Jason T. Lamoreaux s příspěvkem „Ritual negotiation“ (s. 133–145), jehož záměrem je demonstrovat analytickou prospěšnost konceptu „rituálního vyjednávání“ pro studium Nového zákona při interpretaci 1Kor 8–10, pasáží, jež z Pavlovy perspektivy nechávají nahlédnout do sporu o účast na rituálních hostinách, při nichž je konzumováno maso obětované bohům. Téma rituálního vyjednávání („ritual negotiation“ zahrnuje vyjednávání o rituálech a také vyjednávání v rituálech) vnesli do prostředí rituálních studií zejména U. Hüsken a F. Neubert. Od nich autor přebírá strukturu tří procesů, které jsou relevantní při tematizaci rituálního vyjednávání (účast, subverze hodnot a norem, kontext), a to v různých konstelacích čtyř stran, jejichž přístupy k rituální praxi se v listu dostávají ke slovu („slabí“, „ti, kteří mají poznání“, Pavel a nekřesťané, kteří celebrují/participují na rituálních hostinách). Autor nechává vystoupit korintské křesťany („ty, kteří

mají vědění“), již se účastní zmíněných rituálních hostin, jako inovátory, kteří přizpůsobují rituální praxi svým konkrétním podmínkám. Důsledky Pavlova odsouzení účasti na hostinách (ti, kteří na nich participují, ztratili svou křesťanskou identitu, s. 142), je třeba nahlížet v kontextu korintských sociálních vazeb. V takové konstelaci autor ukazuje Pavla jako s nezvratnou autoritou vystupujícího rituálního specialistu, který sofistikovanou argumentací potírá cokoliv, co se přičítá jeho pojetí rituální praxe, a to bez ohledu na to, jaké závažné sociální důsledky může jeho tlak na korintské mít.

Sociálně destabilizujícím a dezintegroujícím potenciálem rituálů se zabývá Richard E. DeMaris v kapitole „Ritual transgression“ (s. 146–166). Pod termín rituální transgrese lze subsumovat různá porušení rituální praxe: nedodržení rituálních předpisů, odchylky od obvyklých rituálních protokolů a nebo záměrné neprovedení nějakého rituálu a/nebo jeho nahrazení jiným. S ohledem na vztah rituálního jednání a identity jednajících může být cílem rituální transgrese buď zpochybnit stávající rituální konvence a identitu nebo identity, které podporují, nebo vytvořit a prosadit identitu novou. Rituální transgresi je třeba vždy zkoumat v kontextu, při-

čemž východiskem pro kontextualizaci raně křesťanských rituálů je dle autora rituální praxe judaismu Druhého chrámu. Zvláštní pozornost věnuje klíčovým bodům formování a udržování identity – stravovacím předpisům a předpisům rituální čistoty. Na tomto pozadí pak vysvětluje Ježíšovo transgresivní jednání v Markově evangeliu, jež vedlo k Ježíšovu odsouzení, dále vybírá primárně z novozákonní literatury pasáže, které odrážejí formování raně křesťanské identity na pozadí rituální transgrese, tj. porušování a modifikace identitotvorné rituální praxe židovstva Druhého chrámu.

Proměny rituálů jsou tématem poslední kapitoly „Ritual modification and innovation“ (s. 167–182). Základním teoretickým rámcem, který Richard S. Ascough aplikuje na raně křesťanské texty, je „přenos rituálů“ (Ritualtransfer), analytický nástroj pro pochopení toho, jak rituály a jejich dílčí prvky (např. skript, performance, estetika) interagují s proměňujícím se kontextem (zahrnuje např. média, geografii, prostor, ekologii). Základním terminologickým rozlišením je „modifikace“ (menší změna rituálu, která nemění jeho identitu) a „inovace“ (změna identity rituálu). Jak se křesťanství šířilo, měnil se

např. geografický a etnický kontext a je legitimní se ptát, jakým způsobem se tyto změny odrážely v proměnách rituálů. Autor model aplikuje na vybrané pasáže Lukášova evangelia. Příkladem *kontextuální* modifikace je modlitba v Lk. Pokud autorovi rozumím, změněným kontextem se zde myslí zničení Druhého chrámu, reakcí na něj je důraz na modlitbu, který nachází v Lk výraz v tom, jak Ježíš spojuje chrám s modlitbou a tu zároveň chápe jako na chrámu nezávislou. To, jak je v textu Lk líčena pesachová hostina (Lk 22,7–20), představuje dle autora *interní* rituální modifikaci. K modifikaci zde dle autora dochází ve dvou aspektech: v *provedení* rituálu (ten má být modifikován do podoby alternativního rituálu) a v Ježíšově promluvě, která modifikuje (totiž přidává) slova ustanovení rituálu. Srozumitelnosti interpretace by podle mě prospělo, kdyby autor při práci s textem jednoznačně identifikoval interní a kontextuální faktory, a především explicitně vymezil a zdůvodnil, s jakým referenčním rámcem pracuje, tj. s jakou podobou rituálu porovnává interpretované pasáže v Lk. V prvním případě (modlitba) tento rámeček není stanoven vůbec (tacitně je jím Mk), v druhém (hostina) je jím jednoduše (bez jakékoli reflexe) Mk. Kdyby toto autor ob-

jasnil, bylo by např. srozumitelnější, proč podle něj není možné, aby popsany důraz na modlitbu pocházel již od Ježíše, přičemž by se nejednalo o kontextuální, ale interní změnu.

V závěru knihy Hal Taussig stručně charakterizuje problémy a úkoly bádání a mj. navrhuje dílčí oblasti důležité pro realizaci komplexního kritického studia rituálů raného křesťanství. Za důležitý považují zejména jeho důraz na výzkum rituálního jednání křesťanů i mimo křesťanské komunity, tj. např. jejich participaci na římsko-řeckých hostinách.

Sborník je bezesporu inovativní a přínosný. K tomu, aby naplnil v úvodu zmíněné didaktické ambice, by přispělo, kdyby editoři vtiskli všem příspěvkům alespoň v základních bodech shodnou strukturu, jež by zahrnovala jasné vymezení konkrétních cílů příspěvku, zdůvodnění užitých teoretických konceptů a argumentace a nástin toho, jak a zda danou problematiku řešily přístupy, které nepracují s teoriemi rituálů. Pak by mohl přínos rituálních studií vystoupit do popředí zřetelněji.

Jiří Gebelt

ROBYN FAITH WALSH:

THE ORIGINS OF EARLY CHRISTIAN LITERATURE: CONTEXTUALISING THE NEW TESTAMENT WITHIN GRECO-ROMAN LITERACY CULTURE

(Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 225 stran)

Způsoby analýzy literárních pramenů jsou v novozákonním bádání v několika aspektech odlišné od způsobů, jimiž klasičtí filologové analyzují texty stejného žánru a ze stejného časového období. Jednou z mnoha odlišností je např. předpoklad, že evangelisté byli „mluvčími“ raně křesťanských komunit, a že lze tyto komunity prostřednictvím literární analýzy evangelií rekonstruovat. Novozákonní badatelé tak poměrně často používají výrazy jako „matoušovská komunita“, „janovská komunita“, na jejichž pozadí pak dále zkoumají a interpretují kanonická evangelia. Takový předpoklad byl v minulosti zkritizován z různých pozic např. R. Bauckhamem, R. Burridgem, M. Hengelem a především S. Stowersem a nově i jeho doktorandkou Robyn F. Walshovou. Právě Walshová se své knize snaží nabídnout (v kontextu většinového novozákonního bádání) alternativní pohled na křesťanství 1. století, dle kterého synoptičtí evangelisté patřili k elitním lite-

rátům své doby, přičemž o tom, že by participovali v nějakém náboženství, nemají být dle autorky žádné doklady (s. 30–31). Synoptická evangelia dle ní představují „subversivní“ typ životopisu, ve kterém autoři kritizují převládající ideologii své doby tím, že hlavní protagonista prokazuje svoji nadřazenost navzdory vlastnímu skromnému původu. Teprve až ve 2. století měli dle Walshové určití „aktéři“ vytvořit koherentní tradici o historii raného křesťanství tím, že označili starší prameny za křesťanské a náboženské. Navzdory tomu, že se Walshová snaží nabídnout nový „makrorámec“ vývoje křesťanství 1. a 2. století a zastává radikální diskontinuitu mezi Ježíšem a pozdějším náboženským hnutím, její publikace je zaměřena především na kontext vzniku synoptických evangelií v 1. století.

V 1. kapitole se Walshová zabývá „mýtem o počátcích křesťanství“, dle kterého se rané „ježíšovské hnutí“ (Jesus movement) v průběhu 1. století rapidně rozrůstalo, mělo zavedené instituce a jeho následovníci se skládali „ze zázračně ohraničených komunit“ či soudržných sociálních formací (s. 23). Takový pohled na křesťanství Walshová v návaznosti na Arnala a Perva označuje jako pozdější invenci vytvořenou zejména autorem Skutků, kterou dle ní ne-

kriticky přebírá většinové bádání. Walshová přitom nachází dva základní důvody, proč je tento „mýtus křesťanských počátků“ v bádání neustále opakován. Prvním důvodem je, že bádání nekriticky přebírá novozákonní výrazy, které hovoří o komunitách či náboženských skupinách, neadekvátně je překládá (např. ἐκκλησία, ἔθνη) a interpretuje je jako doklad o existenci nějaké společenské formace, aniž by zvažilo, zda tyto výrazy nejsou pouhými literárními prostředky nebo pouhými aspiracemi jejich autorů (s. 29). Právě na příkladu Pavlových listů Walshová ukazuje, že Pavel sice často používá výrazy, které odkazují k nějaké společenské formaci, ale kontinuálně zápasí s tím, aby nějaké formace vytvořil, a jeho jazyk je tak dle Walshové pouze performativní a aspirativní (s. 37–42). Druhým důvodem, proč je „mýtus o křesťanských počátcích“ dle Walshové stále opakován, je, že badatelé používají klasifikační schémata (jako např. „komunita“), jež jsou ovlivněna německým romantismem. Právě z romantismu totiž vychází pojetí komunit jakožto „soudržného lidu (Volk) inspirovaného duchem či vlastním orálním učením“.

Vliv německého romantismu a idealismu na novozákonní bá-

dání Walshová analyzuje ve 2. kapitole. Jednou z ústředních myšlenek romantismu, kterou nachází u Möhlera, Herdera a bratří Grimmů, je, že lidská bytost a kultura nemůže existovat mimo komunitu nebo stát (s. 52), což se promítlo do interpretace starověké literatury (Odysseia, Sága o Nibelunzích) a později i do interpretace novozákonních textů. Výše zmínění autoři zastávali, že jazyk a literatura jsou do takové míry spjaty s konkrétním národem/komunitou, že lze v této literatuře najít autentickou orální tradici a kořeny lidu (s. 68), který je zároveň i autorem této literatury. Takové pojetí je stále zřetelné u novozákonních kritiků forem, dle kterých raně křesťanské komunity disponovaly orálními příběhy a malými sbírkami psaných textů, které uchovávaly Ježíšovo učení společně s kolektivní interpretací tohoto materiálu. Podle Walshové je však velice málo dokladů o tom, že by raně křesťanská literatura byla záznamem orální tradice (s. 68), přičemž komunitní pojetí jejího autorství neobstojí ve světle literární praxe pozdní antiky (s. 83). Kromě těchto bodů Walshová kritizuje, že se za jednotlivými novozákonními texty hledají různé společenské „ne-elitářské“ formace, navzdory tomu, že próza

nevznikala v marginalizovaných vrstvách společnosti, ba naopak (s. 98).

Ve 3. kapitole se Walshová snaží ukázat, že kontinuální důraz bádání na to, že jednotlivé novozákonní texty jsou dílem komunity, vyústil v kontextu 1. století v ahistorickou a zavádějící představu o autorské kompoziční praxi. V době, kdy byla evangelia sepsána, bylo v Římské říši gramotných pouze zhruba 20% obyvatelstva (Walshová přebírá analýzu Harrise, s. 116), přičemž kompozice textu předpokládala pokročilé rétorické vzdělání a zároveň možnost přístupu do knihoven, znalost jiné literatury, patronství, účast ve veřejných recitacích atp. Právě autorova „literární“ komunita byla v kompozici textů formativní – autoři se setkávali se svými přáteli či známými, kterým recitovali svá díla a ti si je pamatovali, byli schopni z nich citovat atp. (s. 120). Na takto vykresleném pozadí si Walshová představuje, jak mohl zhruba autor textu, jako je Markovo evangelium, v kompozici postupovat. Marek dle ní sice nebyl součástí dominantní kultury, ale měl dostatek schopností a prostředků, aby vytvořil kreativní text. Protože byl vzdělaný, Walshová usuzuje, že znal Homéra, filosofické texty a i současné diskuze, které vedli jiní autoři.

Byl si tak vědom relevance pádu Chrámu, stoické fyziky, významu genealogií, středomořských bohů a sám měl zájem o esoterický a jiný materiál jako byly např. hádanky, znamení, dělání zázraků atp. Marek chtěl napsat životopis o osobě z Judska, přičemž v jeho knihovně se nacházely texty dokládající jeho zájem o Ježíše (Pavlovy listy), ze kterých přebíral pojetí Ježíše jako Krista, který má božského ducha (πνεύμα) a Ježíše jako proroka nového věku. Začal tak psát životopis, ve kterém se zabýval tématy, která považoval za důležité (např. esoterické učení, dietární předpisy, stoická etika, božské genealogie, které podřývají římskou imperiální rodinu) a utvářel zápletky, skrze které demonstroval vlastní literární schopnosti (s. 131–133).

Protože evangelia jsou dle Walshové konvenčními literárními artefakty císařské doby a nikoliv záznamem orální tradice, ve 4. kapitole se věnuje jejich redeskripci (redescription) na základě literárních paralel, které nachází v řecko-latinských novelách a životopisech atp. Tato redeskripce je však problematická a má zásadní nedostatky, především z toho důvodu, že autorka nebere v úvahu rozdílnost žánrů srovnávaných děl a i maximálně obecnou paralelu chápe jako doklad toho, že se jedná o nějaký sdílený literární

fiktivní topos, který neodkazuje k historickým událostem. Walshová se tak např. snaží ukázat, že velké množství témat (hostina, pomazání, prázdný hrob, vzkříšení), která mají být „typicky spojována s neporovnatelnou jedinečností evangelií“ (kterou mj. v současnosti zastává minimum autorů), je v antické literatuře časté a vyskytuje se např. v *Satyriconu*. V kapitole se pak Walshová rovněž věnuje anonymitě evangelií a důrazu na očité svědectví, přičemž tyto charakteristiky chápe jako rétorickou strategii evangelistů.

Walshová srovnává evangelia s jinou antickou literaturou i v závěrečné 5. kapitole, ve které argumentuje ve prospěch toho, že kanonická evangelia patří společně s Životem Ezopa či Alexandrovou romancí do tzv. „subverzivního“ typu životopisu (subversive biography), přičemž těmito texty se v rozsahu několika málo stránek zabývá. Pro tento typ životopisu je dle Walshové charakteristické, že hlavní protagonista je na okraji společnosti (ironií je, že sem řadí i Alexandrovu romanci, v níž je hlavní postavou Alexandr Makedonský) a více či méně podrývá konvenční ideologii společnosti (s. 174), zatímco v občanském typu životopisu, reprezentovaným např. Plútarchem, jsou protagonisté mocní a respektovaní

jedinci. Subverzivní typ životopisu Walshová v návaznosti na D. Konstana a C. Thomasovou označí jako „otevřené texty“ (open texts), pro které je běžné, že jakákoliv epizoda z příběhu může být nahrazena nebo vynechána, aniž by to mělo jakýkoliv zjevný efekt na koherenci celku (there is a certain openness inherent in such texts, in which any given episode may be added or omitted ... without noticeable effect on the coherence of the whole, s. 179). Na základě krátké analýzy Životu Ezopa Walshová dále (navzdory většinovému bádání) tvrdí, že tento text nečerpá z populární tradice a rozšířených anekdot, protože zkrátka nejsou doklady o tom, že by existovala nějaká „ne-elitní populární kultura“, a že by taková kultura produkovala texty (s. 190–191).

Teze, které jsou v konfliktu s absolutně většinovým bádáním, nemusí být ze své povahy neadekvátní, a je rozhodně žádoucí, aby nereflektované názory byly kritizovány a zpochybňovány. Konvenční a rozšířené názory se totiž často promění do „přirozeného“ řešení, které badatelé nekriticky přijmou za své, a v jehož optice jakákoliv jiná myšlenka budí zdání absurdity. Tím spíše je však nutné, aby jakékoliv nekonvenční názory a teze byly důsledně doloženy a vyargumentovány, což však dle

mého názoru ve Walshové knize nenajdeme.

Přesto, že považuji autorčinu kritiku předpokladu o komunitním autorství textu za oprávněnou a nosnou, musím přiznat, že četba její knihy byla pro mě frustrující. Autorka často zjednodušuje (až karikaturuje) novozákonní bádání, píše o něm pouze velice obecně a nevyváženě, a když již zmíní konkrétní autory, hrubě je dezinterpretuje, a neangažuje se v zevrubnějších diskuzích s relevantními autory a díly. Bagatelizuje tak problém fikce v Alexandrově romanci, plurality antického vzdělání, nevypořádává se s jinými novozákonními autory, kteří kanonická evangelia považují za novely/fikce a imitace jiné řeckoorámské literatury (např. M. Tolbertová, D. MacDonald) anebo např. neřeší, proč Matouš s Lukášem přebírají (s ohledem na dobovou kompoziční praxi) atypicky Markovo evangelium. Tato strohost a tendence psát úsporně se přitom projevuje i v tom, že autorka mnohdy jednou větou napíše, že nelze něco předpokládat (např., že evangelia jsou náboženská literatura, nebo že autoři čerpali z orální tradice), ale už se dostatečně nevěnuje tomu, aby tyto předpoklady vyvrátila. Zastávat jiná pojetí a alternativní hypotézy může být sice inspirativní, ale takové hypotézy

se stanou věrohodnými – alespoň v mém pohledu – teprve poté, co vyloučíme jiné možnosti.

Obecně však publikaci nepovažuji za přesvědčivou, především kvůli třem problematickým aspektům textu: 1) způsob, jakým autorka porovnává texty, 2) práci s kategoriemi, především pak v implicitní představě, že křesťanství bylo statické a 3) historický obraz literární kultury 1. a 2. století. Ad 1) Autorka, dle mého názoru, trpí paralelománií, protože v její optice je jakákoliv nejobecnější podobnost dokladem záměrné imitace. Ad 2) Problematická práce s kategoriemi, zejména s křesťanstvím, se pak paradoxně promítá v tom, že autorka sama implicitně zastává „big bang“ kořeny křesťanství ve 2. století. Jestliže totiž odmítne existenci nějakých náboženských skupin, místních církví v 1. století, geografický a demografický „boom“ křesťanství ve 2. století lze vysvětlit velice obtížně (Walshová se o to ani nepokouší). S tím se pak pojí i fakt, že Walshová „smaže“ křesťanství 1. století z náboženské mapy pozdní antiky pouze na základě toho, že nenalezne žádné „koherentní komunity“. Její argumentace je tak postavena na binaritě buď–anebo (žádné komunity/koherentní komunity), která nedokáže pojmut difference. Lze se však ptát, o čem tedy svědčí

další novozákonní literatura a vůbec, proč by Pavla (ale i další novozákonní autory) někdo recipoval a jednoduše nezhodil jeho listy. Z textu lze totiž nabít dojem, že pro autorku je neakceptovatelná představa křesťanství jakožto dynamicky se vyvíjejícího náboženství, které se v průběhu století proměňovalo. Proto mj. odmítá vidět lineární vztah mezi křesťanskými texty z 1. a 2. století. Ad 3) Poslední bod kritiky, který zde uvedu, je autorčin zavádějící popis literární kultury, včetně jejího vztahu k orální tradici. Forma vzdělání byla v antice značně pluralitnější, než jak ji Walshová prezentuje (nezmiňuje přitom důležité studie R. Cribiorové) a stejně tak i míra vzdělanosti a gramotnosti byla s největší pravděpodobností vyšší, než kolik Walshová uvádí (studie C. Hezserové a W. Harrise byly v minulosti již mnohokrát kritizovány kvůli závažným metodologickým problémům), což rozšiřuje profil možných autorů evangelií. Kromě toho způsob, jakým Walshová odděluje vzdělanou (elitní) vrstvu od nevzdělané (neelitní), je zkrátka nevěrohodný. Walshová sice na několika místech připouští, že být vzdělaným ještě neimplikovalo patřit k sociální elitě (a opačně), nicméně obecně o těchto skupinách společnosti píše jako od sebe izolovaných. Bylo přitom

běžnou praxí autorů (zejména životopisců a historiografů), včetně jí tolikrát citovaného Plútarcha, cestovat a sbírat informace z orální tradice. O existenci orální tradice a jejím „prosakování“ do psané kultury o Ježíšovi mj. svědčí na počátku 2. století i Papias, kterého Walshová v textu ani jednou nezmiňuje. „Neelitní“ vrstva společnosti tak možná neprodukovala literaturu, ale to neznamená, že nebyla pramenem pro „elitní kulturní producenty“.

Magdalena Vytlačilová

MARCELA ANDOKOVÁ:

ČIERNÁ SOM, A PREDSA KRÁSNA.

TYCONIOVÝ VÝKLAD PIESNE PIESNÍ 1,5

*(Bratislava: Iris, 2020, 225 stran,
ISBN 9788082000330)*

Klasická filologička Marcela Andoková je známa odbornej verejnosti ako autorka i ako prekladateľka. Doposiaľ bolo gros jej záujmu orientované najmä na sv. Augustína. Svoju najnovšiu monografiu venuje menej známemu predstaviteľovi patristiky Tyconiovi. Zameranie na Tyconia je v slovenskom kultúrnom okruhu pomerne zriedkavé. Spomínaného autora väčšina prehľadových prí-

ručiek, venovaných patristike buď obíde mlčaním, alebo sa k nemu vyjadruje lakonicky.

V prvej kapitole Andoková predstavuje autora ako inovatívneho predstaviteľa donatistického prúdu, ktorý sa usiloval dostať svoju organizáciu z izolácie. Reálne sa mu to nepodarilo. Vo svojej dobe nebol prijímaný ani špičkami donatistov, ani katolíkov. V uvedenom období v Afrike donatisti tvorili majoritu. Dnes je potrebné oslobodiť sa od pohľadu víťazov na cirkevné dejiny, o čo sa Andoková evidentne usiluje. Ide v značnej miere o úsilie očistiť Tyconiov spis *Liber regularum* od prímiesí, ktoré pochádzajú od Augustína. Autorka reflektuje recepciu diela, ktorej moderné dejiny sa začínajú na konci 19. storočia. Prípadom iba, že najnovšie (2021) vyšla monografia venovaná práve Tyconiovi od M. R. Linskeya, vydaná ako supplementum známeho časopisu *Vigiliae Christianae*. Andoková sa v mnohom opiera o P. Brightovú, ale usiluje sa pridať i vlastný implemet.

Referencie na Tyconia nám zanechali v podstate iba Augustinus a Gennadius. Donatisti boli považovaní sami sebou za cirkev mučeníkov. V Afrike vydržali až do 7. storočia. Autorka nesprávne uvádza 6. storočie ako storočie islamizácie Afriky, čo spôsobilo i zá-

nik donatistickej cirkvi. Donatisti sa usilovali o vyjasnenie vlastnej pozície, predovšetkým v otázke sviatostí. Dobrovoľne sa separovali od katolíkov. Cítili sa byť prenasledovaní katolíkmi v biblickom kontexte. Biblickú hermeneutiku si prispôbovali antikatólicky. Identifikovali sa s mučeníckymi postavami Písma, pričom výklad aplikovali na utrpenie, ktoré zakúšali od katolíkov.

Liber regularum je unikátny spis, ktorý sa zachoval vďaka sv. Augustínovi. Autorka podľa všetkého preberá dátum jeho vzniku od Burkitta, čo by malo byť okolo r. 383. Vlastný spis je pomerne striktné rozdelený na sedem pravidiel, okolo ktorých Tyconius osciluje. Ide o nasledovnú kompozíciu, O pánovi a jeho tele (*De Domino et corpore eius*), čiže o cirkvi; O dvojitom rozdelení Pánovho tela (*De Domini corpore bipertito*), kde hovorí o dobrých a zlých kresťanoch; O prisľúbeniach a zákone (*De promissis et lege*), kde pojednáva o vzťahu skutkov, s filozofiou trocha súvisí pravidlo O druhu a rode (*De specie et genere*). Druh a rod nepoužíva Tyconius gramaticky, ale typologicky, konštatuje autorka. Piate pravidlo sa nazýva O čase (*De temporibus*), kde ide o časový aspekt v Biblii. Niektoré z čísel majú pritom i mystickú povahu, hoci nie všetky. Šieste pravi-

dlo má názov O Prehľadnom zhrnutí, (*De recapitulatione*), pričom ide o vyjadrenie jednoty v Kristovi; napokon posledné pravidlo O diablovei (*De diabolo et eius corpore*) hovorí, že i diabol má svojich stúpencov, ktorí tvoria isté spoločenstvo a tvoria „nepriateľské živly v cirkvi“.

Tyconius si uvedomuje kľúčový význam biblickej hermeneutiky. Sám mal hodnotné klasické vzdelanie. Domnieva sa, že Duch ako inšpirátor Biblie umiestnil schválne do jej korpusu ťažšie texty, aby podnecoval čitateľa k hlbšiemu prieniku do zmyslu textu. Tyconius si, na rozdiel od Augustína, uvedomuje určitý nutne elitársky prístup k niektorým pasážam Písma, ťažkým na pochopenie. Vníma Písmo ako kontinuum, sám cítuje viaceré pasáže Starého Zákona ako prvý známy kresťanský spisovateľ. Tyconius rád citoval zo Žalмов, Knihy Šalamúnovej múdrosti, Piesni Piesní.

Vlastné pravidlá v uvedenom diele vníma ako mystické v tom zmysle, že sú tajné. Isté tajomstvá sú totiž skryté pred zrakmi nezásvätených. Mystické pravidlá uchovávajú skryté posolstvo Biblie.

V druhej kapitole autorka vyzdvihuje Tyconiovu svetskú literárnu vzdelanosť. Hoci sa dištancuje od svetskej rétoriky, zjavne

ju vo svojom diele využíva. Nebol nasledovníkom štýlu Cicera, ale Quintiliana. Tento vynikajúci rečník spájal schopnosť dobre hovoriť aj s potrebou morálnych cností. Niektoré Quintilianove spisy majú cicerónsky základ, konštatuje Andoková. Predstavuje Quintiliana ako akéhosi teoretika jazyka, ktorý vypracoval najmä spisy, venované didaktickej stránke rečníctva. Význam vidí najmä v Quintilianovej *regula ueritatis*, ktorá sa odráža do pojmu *regula fidei* u Tyconia.

Regula fidei znamená hľadanie zmyslu textu Písma, ktorý je občas skrytý. To, čo sa od interpretátora očakáva, je viera, zdôrazňuje Tyconius. Do istej miery sa k nej možno dopracovať cez čítanie Písma. Napriek tomu, že sa tu zdanlivo objavuje jednoduchý vzorec *circulus vitiosus*, náš autor si uvedomuje, že prienik do všetkých textov Písma nie je možný pre každého kresťana. Výklad Písma by mal smerovať budovaniu dvojitej lásky k Bohu a k blížnemu.

Každé rétorické dielo obsahovalo úvod, rozprávanie, predloženie dôkazov, vyvrátenie názorov protivníkov a záver. Rešpektuje to aj *Liber regularum*. Po úvode nasleduje *narratio*, čomu zodpovedajú pravidlá I až III. *Confirmatio* reprezentujú pravidlá IV až VI. Autorka sa tu zaoberá rečníckymi figúrami, ako aj časovým aspektom cirkev-

nej histórie. Pravidlo VII predstavuje *peroratio* celého diela. V ňom Tyconius vykladá pasáž z Izaiáša (Iz 14,12–21) a z Ezechiela (Ez 28,2–19).

Osobitnú pozornosť venuje autorka Prológu *Liber regularum*. Ide v ňom, v podstate ešte od Homéra, o úsilie nakloniť si poslucháča, aby počúval pozorne a ochotne. Technika *beneuolum parare* sa usiluje vzbudiť sympatie k literárnemu dielu. Augustín sa stavia k Prológu mierne, kriticky. Nesúhlasí s tým, že Tyconiov kľúč odhalí skryté miesta Písma je univerzálny. Vytýka mu, že sa chce postaviť k problematike iba spoliehaním na vlastné sily. Napriek tomu Augustín ukázal, že si Tyconiovo dielo vysoko cení. Tyconius síce bol verný tradícii antickej rétoriky, a odchovaný Quintilianom, avšak nie je jeho epigónom, ale originálnym teologickým mysliteľom, ktorý si od neho požičal vybrané rétorické pojmy. Tyconiova kniha *Liber regularum* je zrejme knihou, s väčším úspechom u vzdelanejšieho publika, konštatuje Andoková.

V ďalšej kapitole autorka obrátila pozornosť na Tyconiovu ekleziológiu. Tento atypický donatista túžil po Cirkvi, rozšírenej po celom svete. Po úvode, venovanom Piesni piesní, kde sa Andoková venuje jej historickej a súčasnej

exegéze, sa znova vracia k jej reflexii ranokresťanskou spisbou. Autorka reflektuje Hipollytovu exegézu, kde je v Novej zmluve Izrael nahradený Cirkvou. Origenes zasa vníma nevestu ako dušu človeka. Origenes prechádza od doslovnej exegézy k alegorickej. Hovorí o tej časti Cirkvi, ktorá nepochádza z Izraela, ale z pohanov. Pripodobňuje ju ku etiópskym kresťanom, na ktorých sa kresťania z Izraela dívajú zvrchu ako na kresťanov bez adekvátnych tradícií. Napriek tomu ide o krásnu časť Cirkvi. Gregor Nysský zasa hovorí o výklade nevesty na spôsob cirkvi i ľudskej duše. Napokon autorka spritomňuje Ambrózov výklad aplikovaný na dušu, ktorá uzná, že je kvôli hriechom čierne no láskou zo strany Boha je aj krásna.

Tyconiove názory boli pre pravoverných donatistov neprijateľné, aj keď patrili medzi donatistických kresťanov. Tyconius zdôrazňoval nutnosť osobného pokánia, individuálnu zodpovednosť, no tvrdil, že akákoľvek vina človeka nemôže anulovať Božie prisľúbenia. Jeho vyjadrenie o univerzálnej cirkvi, ktorá je rozšírená po svete, svedčili o prokatolíckych rysoch jeho ekleziológie. Viacrát zdôrazňuje jednotu Starého a Nového Zákona. Tyconius hovorí o dvojitej Cirkvi. Dvojité telo

Cirkvi zahrňa svätých i hriešnikov – nie iba svätých v donatistickom zmysle, zdôrazňuje Andoková. Predobrazom Cirkvi je mu aj Lót, vzdáva sa od hriechu, chce byť zachránený pred zničením.

Cirkev, ako už bolo povedané, vníma Tyconius ako dvojité. To isté telo má i dobrých i zlých kresťanov a nie je iba cirkvou čistých. Neskôr tento moment infiltroval sv. Augustín, pripomína autorka. Tyconius, podobne ako neskôr Augustín, kladie dôraz na lásku v zmysle *caritas*. Autorka zdôrazňuje, že Tyconius v podstate mal blízko k učeniu katolíkov, ale kvôli vzájomnému zlu medzi donatistami a katolíkmi sa na ich stranu nepridal. Konkrétne si myslí, že ho odrádzalo najmä prenasledovanie donatistov katolíkmi. Uvedomoval si, že definitívna čiara medzi dobrými a zlými kresťanmi nie je stanovená. Zároveň zdôrazňuje milosrdenstvo na poslednom súde. Konceptiu znášania zlých v rámci cirkvi možno tak nájsť u Tyconia, čo evidentne ovplyvnilo aj sv. Augustína.

V poslednej kapitole sa autorka snaží vyjadriť k vplyvu Tyconia na Augustínovu antidonatistickú homiletiku. Augustín určite oceňoval jeho názory blízke katolicizmu. Augustín svoje dielo *De doctrina christiana* písal, ako je známe, s tridsaťročnou

prestávkou. Prínos Tyconia v biblickej hermeneutike jasne vyzdvihuje. Augustín, podobne ako Tyconius *nolens volens* využíva vo svojom diele i svetskú rétoriku. Tyconiova hermeneutika je spojená s ekleziológiou. Zrejme pre jej zjavný vplyv ju Augustín nemohol ignorovať. Andoková vyslovuje hypotézu, že Augustín dokončil *De doctrina christiana* za zjavného ovplyvnenia Tyconiom, na ktorého *Liber regularum* reagoval. To je najdôležitejšia myšlienka celej monografie. Augustínov pohľad na toto dielo atypického donatistu je pozitívny a ako tvrdí Andoková, tento ústretový postoj katolíka k dielu donatistu nemá v celom diapazóne patristiky obdobu.

Napriek uvedeným pozitívnym reakciám Augustín má voči Tyconiovej koncepcii dvojitej cirkvi výhrady. Výhrady jestvujú najmä voči jeho pojmu delenia. Tvrdí, že Kristovo telo je zmiešané, no nie rozdelené. Egypťania, resp. Etiópcania ako ľudia tmavej pleti sú u Augustína, tak u Tyconia, ponímaní ako obraz ľudí, ktorí do kresťanstva prišli z pohanstva. Takéto používanie veršov Ž 67,32 a Ž 73,14 je podľa Andokovej u Tyconia vzácné, a tak hľadá paralely s Tyconiom na pozadí ďalších biblických citácií. Rozdelenie kresťanov v severnej Afrike podľa Tyconia spôsobili zlí kresťania,

bez ohľadu na denomináciu. Ide o komentovanie veršov Ž 119,5–7. Rovnaké miesto sa objavuje viac-krát u Augustína, v *Enarratio in Psalmum* 19. Augustína tu podľa autorky zaujal práve obraz Jeruzalema ako symbol duchovnej jednoty. Autorka podáva detailný filologický výklad citácií a prekladu verša Ž 119,5. Kým jedno a to isté miesto z Písma využíva Tyconius na to, aby ukázal, čo sa stane tým, ktorí nie sú súčasťou stavby cirkvi, Augustín ho interpretuje spôsobom, ktorý má povzbudiť k živej účasti na cirkevnej stavbe. Rovnako obaja používajú obraz biblického obrazu vrchu z Dan 2,34–35. Obaja spomínaní autori citujú a čerpajú aj myšlienky z Prvého Jánovho listu, kde bránia univerzalitu cirkvi a odvolávajú sa na kresťanskú lásku (*caritas*). Podľa Andokovej sa tak Augustín dal inšpirovať Tyconiovou knihou *Liber regularum*, čo ovplyvnilo jeho exegetické homílie. Napokon, spomínané Tyconiovo dielo jasne rezonuje v *De doctrina christiana*.

Slovenská filologička Marcela Andoková obohatila kultúrny okruh bývalého Československa o monografiu, venovanú najmä Tyconiovej ekleziológii. Priniesla tým nové svetlo na atypického donatistu Tyconia, ktorého sme dosiaľ vnímali, ako sama napísala, najmä cez prizmu sv. Augustí-

na. Vyzdvihuje najmä Tyconiovu exegézu, hľadanie skrytého zmyslu Písma, jeho sedem mystických pravidiel, jeho uchopenie „dvojitnej“ povahy cirkvi. Autorka si všíma a analyzuje aj jeho používanie rétoriky. Rétorické pojmy prepožičiava od Quintiliana, ale nie je jeho epigónom. Tyconius určite ovplyvnil Augustína v jeho učení o *ecclesia permixta*, ale zatiaľ nepoznáme mieru tohto vplyvu.

Kniha o Tyconiovom výklade Piesne piesní 1,5 je dielom vzretej klasickej filologičky. Prináša nové poznatky o Tyconiovi, ako aj o jeho vplyve na sv. Augustína. Majstrovsky prepája filologické a teologické témy. Možno konštatovať, že uvedená monografia obohatila český a slovenský publikačný priestor.

Marián Ambrozý

MIROSLAV NOVOTNÝ A KOL.:

DIE DIÖZESE BUDWEIS IN DEN JAHREN 1851–1907. DAS ASCHENPUTTEL UNTER DEN DIÖZESSEN, II.

(Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Warszawa – Wien: Peter Lang, 2021, 307 stran, ISBN 978-3-631-81129-0)

Předložena více než třisetstránková monografie *Die Diözese Budweis*

in den Jahren 1851–1907. Das Aschenputtel unter den Diözesen (Českobudějovická diecéze v letech 1785–1850. Popelka mezi diecézemi), II., z pera kolektivu zkušených historiků Miroslava Novotného, Rudolfa Svobody, Lenky Martínkové, Tomáše Vebera, Marie Ryanové a Dany Jakšičové pod vedením prvně zmíněného časově a tematicky navazuje na I. díl monografie *Českobudějovická diecéze v letech 1785–1850*, jež vyšla v témže nakladatelství před třemi lety.

Monografie vznikla na základě studia vatikánských, rakouských a českých archivů (Archivio Apostolico Vaticano, Diözesanarchiv Wien, Österreichisches Staatsarchiv Wien, Národní archiv Praha, Státní oblastní archiv Třeboň atd.), vydaných dokumentů a rozsáhlé literatury, především české a německé provenience. Kniha je rozdělena do pěti kapitol – I. *Věk nevíry?* (s. 21–36), II. *Českobudějovická diecéze v letech 1851–1907. Léta rozmachu* (s. 37–61), III. *Správa a zájemí diecéze na prahu moderní doby* (s. 63–160), IV. *Obroda řeholního života* (s. 161–206) a V. *Církev a školství* (s. 207–254), přičemž pomyslné jádro práce představuje III. kapitola.

Autorský tým v nich sleduje budování, růst a rozvoj biskupství v kontextu dějin habsburské monarchie ve druhé polovině

dlouhého 19. století, a to v období episkopátů tří českobudějovických biskupů Jana Valeriána Jirsíka (1851–1883), Františka Schönborna (1883–1885) a Martina Josefa Říhy (1885–1907). S ohledem na dědictví osvícenství, fenomény antiklerikalismu, sekularizace, druhé konfesionalizace či modernizace či s ohledem na česko-německé soupeření reflektuje proměny českobudějovické diecéze v dramatickém období, kdy si současně všímá jak jeho personálních, územních a správních změn, tak otázek hospodářského zajištění, kněžské formace či národnostního pnutí v celé jeho šíři.

První kapitola, jež představuje expoziční část práce, se zabývá proměnami společnosti v první polovině 19. století, zejména její modernizací, jež formovaly novodobou, moderní, městskou a občanskou českou societu. Tváří v tvář proudu nových objevů a vynálezů popisuje radikální přehodnocování jejich hodnot včetně změn v přístupu k náboženství, které se rovněž stalo předmětem vědeckého ověřování a dokazování. Postupující proces deetaticizace vytlačil náboženství z veřejné sféry do soukromé, přičemž zbavil církev, resp. církevní majetku a politického vlivu.

Druhá kapitola sleduje již duchovní život ve zmíněné diecézi,

jež představovala díky své geografické poloze, řídkému osídlení, agrárnímu charakteru a silné religiozitě významnou oporu katolické církve v českých zemích. Třebaže i zde rezonovaly modernizační tendence, diecéze poměrně úspěšně odolávala antiklerikálním a sekularizačním výzvám nastupující moderní doby. Pokud představovalo období let 1785–1850 z pohledu diecéze dobu zakladatelskou, kdy byly položeny její institucionální, administrativní a ekonomické základy, následujících téměř šest desetiletí za episkopátu Jana Valeriána Jirsíka, Františka Schönborna a Martina Josefa Říhy období poklidného rozvoje a rozmachu, kdy se na prahu 20. století proměnila ve významnou oporu katolicismu v českých zemích.

Třetí kapitola analyzuje územně-správní vývoj i ekonomické zázemí diecéze, fungování správních orgánů i jejich proměny. Prostřednictvím podrobně přiblížených osobností jednotlivých sídelních biskupů, Jana Valeriána Jirsíka, Františka Schönborna a Martina Josefa Říhy, reflektuje duchovní rozvoj diecéze včetně organizace správy diecéze, formace kněží, otázek školství, národnostních záležitostí, činnosti katedrální kapituly atd. Autoři si rovněž všimají významných kněž-

ských osobností, které v daném období v českbudějovické diecézi působily, přičemž se věnují rovněž jejich osvětové a pedagogické činnosti.

Čtvrtá kapitola se věnuje obnovení a proměnám řeholního života na jihu a jihozápadě Čech. Popisuje masové rozšíření kongregací, které oslovovaly mladé muže a ženy ochotné zasvětit svůj život Bohu ve službě druhým. Nebyly to nicméně pouze staré kongregace, ale též novodobé, např. Milosrdné sestry sv. Karla Boromejského, Kongregace Chudých školských sester de Notre Dame či Kongregace Nejsvětějšího Vykupitele, které významným způsobem vstoupily do církevně-náboženského života českbudějovické diecéze.

Monografii uzavírá pátá kapitola, jež se věnuje církvi a školství, zejména výchově a vzdělávání katolických duchovních v diecézním teologickém institutu a bohosloveckém semináři, kde působili schopní pedagogové a kněží.

Závěrem můžeme konstatovat, že zmíněná monografie *Českbudějovická diecéze v letech 1851–1907* umožňuje vnímat diecézi druhé poloviny 19. a začínajícího 20. století navzdory postupující modernizaci a sekularizaci jako stabilizovanou duchovní strukturu. Výrazný impuls představoval zejména episkopát česko-

budějovického sídelního biskupa Jana Valeriána Jirsíka v letech 1851–1883, během něhož dosáhla jihočeská diecéze svého největšího rozkvětu. Pro komplexní uchopení dosud takto systematicky nezpracovaného tématu, vyváženě koncipované medailonky česko-budějovických biskupů, hloubku záběru, široký rozsah pramenů i literatury a kompaktnost kapitol ji rozhodně můžeme doporučit i českým čtenářům.

Marek Šmíd

ROBERT SVATOŇ:

*DOTEKY KŘESŤANSKÉHO VÝCHODU
V PROTESTANTSKE TEOLOGII 20.
STOLETÍ: SCHLINK, PELIKAN,
TORRANCE, MANNERMAA,
MOLTMANN*

(Červený Kostelec: Pavel Mervart,
2018, 246 stran, ISBN 978-80-7465-
-346-9)

Rozhovor, který vedl Robert Svatoň s významným českým teologem Jakubem S. Trojanem pro časopis *Dialog Evropa XXI*, byl v roce 2011 přetisknut i v *Křesťanské revue*. Otázky zde jím položené ukazují, jak trvalý zájem o překonání rozdělení křesťanů, které je i dnešnímu světu pohoršením, má. Hovoří o *ekumenickém snění*. Snění

však nestačí. Trojan hovoří o poslání pro lidstvo. „Co se stane, až Země, jak říká 2. epistola Petrova, *shoří ohněm*? Co to bude znamenat? Nastane definitivní konec?“ Totiž křesťanství je zde ve službě budoucnosti. Vnitrokřesťanský dialog začíná setkáním, které je vedeno úctou, znalostí, metodickou transparentností i nutnou dávkou pokorné houževnatosti. A dodejme: eschatologickou vizí, která relativizuje dějiny sebestředně ponořené do sebe sama. K eschatologii patří vytrvalá teologická práce. Odlišnosti však nevylučují ekumenickou součinnost.

Samotný název monografie výstižně tematizuje základní sdělení autora, jeho výpověď, tvrzení, jímž zobecňuje výsledek svého badatelského úsilí a výchozí metodické předpoklady. Pod pojmem *protestantská teologie* chápe téměř nepostižitelné spektrum diferencujících proudů uvnitř reformace a z tohoto důvodu se šťastně kloní k reprezentativnímu výběru představitelů tohoto širokého teologicko-konfesního proudu dědiců a pokračovatelů tradic západní reformace. Je možné vést dlouhou diskuzi nad výběrem těchto osobností. Zde se jedná o zachycení specificky diferencovaných panoramat velké rozmanitosti, rozštěpenosti a obtížné harmonizace toho, co pod pojmem protes-

tantská teologie můžeme rozumět. Volba jednotlivých představitelů různých směrů nesledovala genetický klíč či snahu hledat organicitou, vnitřně logickou zákonitost samotného vývoje protestantské teologie. Autor studie spíše nechává promlouvat výrazné představitele protestantské teologie jejich vlastní řečí, dikcí, metodou a znalostí problematiky teologického tázání. To mu umožňuje zachytit to, o co mu především jde: totiž popsat potencialitu komunikativnosti jedné tradice s druhou. Jeho odůvodnění výběru (s. 13–14) je přesvědčivé a plně akceptovatelné s tím, že hlavní cíl, který si autor svou prací stanovil, tím může být nesporně naplněn. Výjimkou je evangelikální teologie, v níž je možné sledovat v posledních letech vzrůstající zájem o teologii a tradici křesťanského Východu. Stranou zůstává i tradice anglikánské teologie, která je s východní teologií v čilém kontaktu. Autor si je vědom možností, které obě velké teologické školy vůči Východu představují, problematiku zná, ale rozhodnutí vyjmout je ze svého studia je vzhledem k rozsahu práce zcela oprávněné. Pro protestantskou teologii obecně jsou postupy východní teologie značně vzdálené především proto, že představují zcela odlišnou formu uvažování. Autor přistupuje k této

těžkosti s pochopením a jistým záměrem: otevřít možné prostory vzájemného obohacení. Je-li tento optimismus realistický, nebo spíše utopický, není řešeno formou tezí, nýbrž návrhem hledání tematického zájmu obohacujícího především tradici protestantskou. V konkrétním ekumenickém dialogu může tento aspekt prohloubení poznání přispět jako významný impuls k překonávání vlastních bariér, ať už doktrinárních, kulturních nebo psychologických. Nutno ocenit i jistou odvahu, které je k překročení konfesních hranic, někdy značně vyhraněných, zapotřebí.

První kapitola (*Vztah protestantské teologie a křesťanského Východu jako otázka po kontinuitě a komplementaritě*, s. 19–34) definuje čtyři fáze komunikace v rovině protestantismus–pravoslaví. První z nich má charakter apologetický a polemický, jak je vnáší do teologického diskurzu právě protestantská teologie ve své snaze převést své základní výpovědi na biblické Zjevení. Stěžejní pro budoucí vztah k Východu je odmítnutí celého konceptu zbožštění a přijetí principu ospravedlnění z víry. Vyřazení spoluúčasti člověka na své spáse se stává překážkou hlubší součinnosti východní teologie a luterské reformace (s. 21). Spíše než do samotného pravoslavného Řecka vliv refor-

mační teologie sahá do slovanského světa, Sedmihradsko a Moldávie. Záměry protikatolické, které oba proudy spojovaly, se nakonec ukázaly jako příliš slabé, aby dokázaly vytvořit konzistentní teologickou diskuzi. Autor správně dešifruje kolísavost diskuze obou táborů, které spíše než duchovním souzněním se stávaly pragmatickým spojenectvím (s. 23–26). To, co spojuje liberální teologii reformací a pravoslavnou v 19. století, vytváří snad nejplodnější období vztahů těchto dvou tradic. Vliv idejí a principů osvícenství, návrat k historii chápáné v pozitivistickém slova smyslu tvoří pojítko, které oba dva světy přibližuje. To autor práce dokumentuje krátkými, synteticky pojatými tvrzeními, která formou encyklopedického shrnutí rekapitulují hlavní výdobytky vztahu protestantské reformace a (především) ruské pravoslavné teologie. Zároveň radikalita přístupu z protestantské strany se projevila v rusofobii Harnacka (s. 29). Éra ekumenismu pak zasáhla protestantské instituce vyššího vzdělání, které se nejen snažily reflektovat novější ruské a řecké myšlení, ale umožnily na své půdě bezprostřední výměny idejí a metod. Tato fáze v některých představitelích protestantské teologie umožňuje nejen prohloubení kvality dialogu, ale i hledá-

ní kontinuity a komplementarity. Celá myšlenka je naznačena značně volně, takže se stává informací bez prohloubené reflexní teologie (s. 33–34). 20. století je pak již zcela pod vlivem renesance ruského náboženského myšlení na jedné straně, na straně druhé rozvoje neopatristického pojetí chápání tradice. Po tomto krátkém, avšak hutném úvodu přistupuje autor k analýze pěti představitelů protestantské teologie 20. století: německý evangelický teolog Edmund Schlink (*Edmund Schlink: Křesťanská víra jako doxologická odpověď*, s. 35–67), americký teolog a historik, profesor Yaleovy univerzity slovenského původu a syn luteránského pastora Jaroslav Pelikan (*Boží slovo znějící v živé tradici církve*, s. 69–101), Thomas Forsyth Torrance, skotský reformovaný teolog, jeden z nejvýznamnějších protestantských teologů 20. století, který se narodil v rodině protestantského misionáře v Číně (*Zřídla reformačního kristocentrismu u řeckých otců*, s. 103–134), profesor ekumenické teologie na univerzitě v Helsinkách Tuomo Mannermaa, který vypracoval novou finskou interpretaci Martina Luthera (*Martin Luther, teolog ospravedlnění a zbožštění, víry a lásky*, s. 135–168), a konečně Jürgen Moltmann, německý reformovaný teolog a emeritní profesor systematické teologie na

univerzitě v Tübingenu (*Spása člověka a světa ve společenství Nejsvětější Trojice*, s. 169–199). Ve všech těchto kapitolách postupuje autor velmi podobně: krátce charakterizuje teologii daného autora, představuje jeho východiska a zařazuje jej do kontextu protestantské teologie obecně. Poskytnutá orientace usnadňuje četbu analýzy, která se věnuje vytčenému tématu.

Při interpretaci textů postupuje autor striktně podle zásad vědecké hermeneutiky s tím, že postupuje ve třech rozdílných, ale vnitřně spojených krocích: porozumění textu; posouzení toho, jak správné je naše porozumění textu; a konstatování tvrzení toho, o čem autor soudí, že je správným porozuměním textu. Sledujeme-li pozorně jeho postup, zjistíme až rigorózní přístup ke čtyřem hlavním aspektům jeho výkladu textů: a) značné úsilí o porozumění předmětu, ke kterému text odkazuje; b) porozumění slovům (terminologii) použitým v textu v daném kontextu; c) překročení od textu k porozumění autorovi, který danou terminologii a hermeneutické postupy používá; d) tyto kroky mu umožňují dojít k tomu, že skrze tyto tři podoby porozumění umožňují proces učení se, které v jeho interpretaci odůvodňuje i povahu příklonu k teologické konverzi, totiž ke zpřístupnění dialogu rozdílných

ných tradic. Samozřejmě tyto čtyři aspekty jsou aspekty každého jednotlivého procesu porozumění. Autor si je dobře vědom toho, že posouzení správnosti porozumění textu vede k problému kontextu, k problému hermeneutického kruhu, k problému relativní completeness relevantních dat, k problému možné relevance vzdálenějších zkoumání toho, že i zkoumání odtažitějších otázek může být potenciálně relevantní, k problému toho, jak omezit riziko zúženého pojetí vlastní interpretace.

K posouzení celé práce je klíčové zjištění, že tvrzení představovaná autorem u jednotlivých dílčích otázek vedou ke shrnutí, dílčí syntéze (s. 65–67, 100–101, 133–134, 166–168, 198–199), v níž věnuje pečlivou pozornost hodnotícím kategoriím i užití jazyka, kterým hovoří. Sleduje totiž svůj hlavní cíl: otevřít potencialitu dialogu, který je nejdříve skryt, ale díky interpretační námaze autora se stává zjevnější. To lze považovat za hlavní přínos celé práce.

Z hlediska formálního je zřejmá značná zkušenost a osvědčenost v užití odborného jazyka, pramenů, sekundární literatury a hluboké znalostní báze celé problematiky. Autor se vyjadřuje úsporně, až stroze, charakteristická je věcnost vyjádření, obsaženost sdělení a pedagogický záměr

sledující srozumitelnost, rozlišení podstatného od druhotného a konečně i snaha zprostředkovat základní teze k vlastnímu rozvíjení tematiky, kterou čtenáři celá práce zpřístupňuje. Intelektuální napětí, které by se mohlo v diskuzích objevit, je formulováno spíše implicitně a irénicky, někdy ke škodě „zdravého dialektického neklidu“ a tvůrčího nepokoje, který posouvá diskuzi namnoze dále. Výběr literatury, její rozdělení a vyhodnocení, stejně jako i dobře znatelná rešeršní práce s prameny i sekundární literaturou ukazují na schopnost autora pohybovat se se zjevnou lehkostí v celém prostředí teologické diskuze. Znalostní báze, ze které autor vychází, je proporčně dobře zvážena, aniž by musel násilně či uměle přesvědčovat o své kompetenci navrhováním další a další literatury, které povětšinou nepřinášejí kromě hromadění již řečeného nic podstatně nového. Závěry, ke kterým autor dochází, jsou zásadního charakteru a posouvají povahu tematizace zvolené látky do zcela nové polohy. Možná by byla užitečná krátká exkurze shrnující příspěvní české teologie ke zvolenému tématu (například J. SMOLÍK, „Pravoslaví a protestantismus,“ *Pravoslavný teologický sborník* 4 /1974/: 94–97 nebo postava Josefa Lukla Hromádky a jeho kniha *Mezi Východem*

a *Západem*). Zjevné chyby jsem v práci nenašel.

Z výše uvedeného vyplývá, že autor monografie prokázal velmi dobrou znalost dané problematiky, kompetenci proniknout k podstatě zkoumaných otázek, schopnost představit komplexně celou problematiku jak v rovině hermeneutického výkladu, tak i abstraktní syntézy zobecňující důležité poznatky pro danou tematiku. Ve svých analýzách pracuje soustředěně, jejich výsledky formuluje jednoznačně a přesvědčivě. Zvolenou argumentaci staví na ověřitelných logických důkazech. Práce se vyznačuje autenticitou, zřetelně viditelným vlastním vkladem autora a jeho důvěryhodností vyrůstající z metodologické ukázkovosti.

Znovu se i katolickému teologovi otevírají velká témata reformace, která kdysi shrnul Jan Sokol: důraz na Boží milost, na dar nejenom Vykoupení, ale také Zjevení a Stvoření; důraz na biblické založení křesťanství, na trvalou autoritu Písma, i když je dnes čteme historicky; důraz na lidskou svobodu, který přesto není individualistický, nýbrž rozumí společenské povaze člověka, například jeho odpovědnosti.

Pavel Ambros

**ZUZANA SVOBODOVÁ – ANDREA
BLAŠČÍKOVÁ:**

*MEZI FILOSOFIÍ A TEOLOGIÍ VÝCHOVY.
DIALOG K ODKAZU RADIMA PALOUŠE*

*(Praha: Karolinum, 2021, 132 stran,
ISBN 978-80-246-4902-3)*

Inšpirácia napísať knihu, ktorá by svojím spôsobom pripomenula veľkú osobnosť nedávnych českých intelektuálnych dejín, osobitne zapísanú jednak do akademickej scény najslávnejšej českej univerzity posledných rokov, ale najmä samizdatovo činnú a aktívne sa angažujúcu na novodobej českej intelektuálnej scéne, ktorá si svojou tvorbou a písaním (aj keď zakazovaným) i originalnosťou myslenia razila vlastnú cestu napriek mnohým nástrahám a našla a dodnes nachádza bohatý zástup nasledovateľov – určite nemôže byť zlý nápad. Hlavne, ak je tou osobnosťou človek, ktorý sa svojím celostným, poctivým prístupom k životu i neochvejnosťou, aj napriek horkým životným chvíľam a nastraženým osídľam, nikdy nevzdal pozitívnej myšlienky, že by filozofia a výchova mohli v niektorej dobe nemať primárne slovo a ktorý nikdy nestrácal zo zreteľa potrebu živej filozofie, jej živej aktuálnosti nabádajúcej jednak k vyššej morálnej vyspelosti jednotlivého človeka či spoloč-

nosti, ale aj opačne – otvárajúcej pomyselné dvere k pochopeniu nejednej civilizačnej „nemoci“ človeka či postihnutým miestam kolektívnej pamäti národa. Kniha autoriek doc. Andrey Blaščíkovej a Dr. Zuzany Svobodovej je venovaná myšlienkovému dedičstvu prof. Radima Palouše († 2015), niekdajšieho prvého rektora Karlovej univerzity po roku 1989, hovorcovi Charty 77, významnému českému filozofovi, komeniológovi a intelektuálovi, ktorý sa hlboko zapísal do českého intelektuálneho prostredia posledných desaťročí a zanechal živú školu myslenia.

Osobitný spôsob, akým sa autorky Z. Svobodová a A. Blaščíková ujali predstavenia tohto intelektuálneho dedičstva jedného z nestorov českej filozofie výchovy, keď si zvolili podobu listovej komunikácie, a tým aj osobného „dialógu“ si neviem predstaviť výstižnejšie. Ústredné postavenie Paloušovej filozofie výchovy sa nedá charakterizovať trefnejším termínom ako je slovo *dialóg* v celej šírke a diapazóne jeho významov. Dialóg, ktorý nerozlišuje pozíciu skúsenejšieho a menej zdatného, ale ktorý dostáva aktérov „do hry“, keď inicializuje záujem obidvoch diskutujúcich – a obzvlášť v tejto knižnej podobe keď angažuje aj čitateľa ako potenciálne osloveného, je veľmi

dobrou voľbou. Zámerom dialógu – ako spomínajú autorky – je „sledování logosu“ (s. 63), spôsob prepojenia vnútra (oboch) diskutujúcich – nielen cez racionalitu, argumenty, vedomé riadenie a zámerné zacielenie – ale práveže často bezúčelne a možno aj netušene priviesť k otvorenosti a spoločnému hľadaniu, a tak spoločne „utvárať dialóg“ (s. 89).

Kniha – aj napriek tejto forme listovej komunikácie – je členená na jednotlivé tematické kapitoly – čo pomáha čitateľovi lepšie sa orientovať. Týka sa všeobecnejších tém (výchova, vychovávateľ, pedagóg, ľudskosť – s. 17–26), ďalej tém, ktoré boli takpovediac nosnými pre profesora Palouša (výchova k ľudskosti a zodpovednosti či angažovanosti – s. 44–55), ale aj vyslovene eticky spriaznenými témami, ktoré sú pre dnešok dôležité a nanajvýš aktuálne (výchova ako cesta a svedectvo – s. 87–99). Viackrát sa autorky snažia preukázať, že výchova, ktorá by spočívala na podriadení vôle vychovávateľa/pedagóga a neúprosnej logike „musíš“ by nebola výchovou osoby, ale technickým naprogramovaním stroja, ktorého poslaním je „fungovať“ (s. 113).

Z Paloušových textov – ako je všeobecne známe – sála hlboké porozumenie životu a konkrétne mu človeku, ktoré nespočíva

len na protipóle vertikálneho, vzdialeného Boha, ergo na dokonalejšie, ale popritom nedosiahnuteľnej bytosti. Jeho texty vyvierajú z „konkrétnej prítomnosti živého Boha“ naplno posväcujúcej skutočnosť sveta a pozdvihujúcej tento svet do vyšších foriem božskosti – vďaka čomu môžeme vnímať svet v jeho celostnosti, nevšednosti a úplnosti, ale aj s prekvapujúcim aspektom novosti. Práve Paloušova *paideia*, vynikajúca mnohými aspektmi, ktorými grécka „*paideia*“ nevynikala, sa s „nevšednosťou“ a „novosťou“, či osobitosťou a originalnosťou obzvlášť výnimočne spája, keď obdobne ako J. Pieper objavuje a dokladuje, že v pojme *scholé*, akejsi „nedeľnosti“ a „sviätosti“ spočíva práve táto neoficiálna *paideia* človeka, jeho rozkvet a jeho netušený potenciál. V tomto nedeľnom „otium“ vymykajúcom sa z bežného „negotia“ každodennosti sa skrýva netušený potenciál každej jednej osoby, ktorá sa prostredníctvom dialógu a hľadania presvetľuje a dostáva na cestu, ktorá či už priamo alebo nepriamo vedie k božskému Ty.

Autorkám sa v priebehu textu podarilo veľmi dobre predstaviť Paloušovu „živú“ filozofiu cez spomínanú optiku prakticky „zaniknutého“ literárneho žánru a práve tým vytvoriť pozitívne

naladenie čitateľa na takéto krátke literárne útvary. Dôverný spôsob, akým sa dostávajú k jednotlivým témam, ako rozoberajú niektoré ľahšie, aj nesmierne ťažké Paloušove terminologické zmienky a záhadné alúzie, ešte viac napomáha k tejto samotnej čitateľovej otvorenosti a jeho vlastnému hľadaniu. Veľmi zaujímavým spôsobom je podľa mňa to, ako autorky zasadujú Paloušovu filozofiu výchovy do kontextu autorov či už antickej gréckej, ale aj kresťanskej tradície – Augustína, Tomáša, Guardiniho, von Balthasara, S. Weilovej a ďalších – čo mi pripadá ako veľmi dobré „aktualizovanie“ a osvieženie Paloušovho myšlienkového dedičstva.

Tematicky je kniha veľmi pútavá, autorky vnášajú do hry aj vlastné situačné vnímanie niek-

torých problémov, či už ide nedávnomínulé spoločenské alebo aj historické okolnosti, zaujímavo interpretujú aj problémy čo sa týka základného alebo i vysokého školstva, ktoré kladú do súvislosti práve s myšlienkovým odkazom R. Palouša. Kniha disponuje hutným zoznamom citovanej bibliografie, v ktorej prevažujú diela R. Palouša (i samizdatové), ale aj knihy a články použitých autorov. Hodnotím túto publikáciu ako obzvlášť vydarenú, ak berieme do úvahy jej odbornú stránku a spôsob, akým sa jej darí „aktualizovať“ tieto Paloušové témy o nové obsahy. Myslím, že bude veľmi inšpirujúca tak pre filozofov, pedagógov, ale aj pre prípadných čitateľov z radov širšej odbornej verejnosti.

Rastislav Nemec