

**WALERIAN BUGEL:
EKLEZIOLOGIE UŽHORODSKÉ UNIE
A JEJÍCH DĚDICŮ NA POZADÍ DOBY**

(Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003. 274 s. ISBN 80-244-0665-9)

Jak to, že se tak málo děje v našich vzájemných vztazích s pravoslavnými? A to jsme vždycky slyšali, že oni jsou nám katolíkům nejbližší! Kde mohly asi uvíznout ty donedávna tak slibně se rozvíjející společné rozhovory? Proč po nadějných ekumenických vyhlídkách teď tolik nedůvěry? Komu se vracívají podobné otázky, ať určitě sáhne po této nové knize o událostech dávných, avšak dodnes ve svých důsledcích palčivě aktuálního jako málokteré jiné.

Oslavy výročí dvou sjednocovacích iniciativ, uzavření unie mezi částí kyjevské metropole a římským stolcem (1596) a podepsání unijního aktu v Užhorodu (1646), připomněly, že právě ty jsou jedněmi z nejvíce citlivých míst v katolicko-pravoslavných vztazích a že současný statut katolických východních církví tvoří stále nezahojenou ránu v dialogu obou sesterských církví.

Zatímco v prvních třech staletích křesťanský Východ a Západ přes řadu rozdílů sdílejí společné bohatství, v dalším období mírovou koexistenci Říma a Cařihradu nahradil *modus vivendi* soužití cizích světů. Postupně přibývajících vzájemné výhrady jsou předzvěstí budoucích rozdělení. Schisma obvykle spojujeme s r. 1054, jenže pohromou ještě větší bylo dobytí Cařihradu křižáckými vojsky r. 1204 a dosazení latinského patriarchy. Rozdělení se pak ukázalo trvalejším než všechny sjednocovací pokusy. Hlavní příčinou neúspěchu se ukazuje střet dvou protichůdných ekleziologic-

kých pohledů: synodálního (Východ) a juridického (Řím). Těživá politická situace nahrávala hledání povrchních a „pragmatických“ řešení a nikoli trvalému překonání schizmatu. Dobře míněné snahy o unii však vyvolaly také prohlubující se rozdělení mezi uniáty a jejich mateřskými církvemi. Teprve obnova církve po 2. vatikánském koncilu umožnila začít překonávat rozdělení. Oficiální teologický dialog mezi římskokatolickou a pravoslavnou církví zahájený r. 1980 se však střetá s událostmi po r. 1989. Oživení působnosti a legalizaci uniátských církví ve středovýchodní Evropě pravoslavní chápou jako návrat k proselytské metodě minulosti („unia-tismu“). Pozastavení katolicko-pravoslavného teologického dialogu r. 2000 však nemusí znamenat jen neúspěch, ale také výzvu ke společnému hledání pravdivého posouzení s plným pochopením pro přístup druhé strany. Nejde jen o překonání rozdělení v rovině naukové. Je nutno analyzovat a případně i přehodnotit dosavadní pokusy o sjednocení. *Riperspettivamente* jako změna východisek a způsobu nahlížení umožní *ridimensionamento*, změnu kritéria hodnocení unijních snah minulosti. A pak i nalézt zdravé a oběma stranám přijatelné zásady pro budoucnost.

Právě k tomu chce přispět i tato monografie. ThDr. W. Bugel, odborný vědecký pracovník Cyrilometodějské teologické fakulty UP v Olomouci, v ní hledá odpověď na otázku: Jaké pojetí církve bylo základem unie na Podkarpatské Rusi a východním Slovensku – jak u latiníků, tak i u pravoslavných? Jaké poučení pro ekumenismus plyne z iniciativ založených na takové ekleziologii? Užívá přitom kritickou analýzu pramenů, srovnává, zasazuje do širších sou-

vislostí a přitom si zachovává ekumenickou otevřenost a poctivost v hodnocení. Přihlíží zároveň i k výsledkům katolicko-pravoslavného dialogu poslední doby na celosvětové úrovni.

V první kapitole představuje historické okolnosti uzavření unie v Zakarpatsku a na východním Slovensku i její uvádění do života. Nastíní přitom i osudy východního křesťanství v předcházejících dobách. Ve druhé kapitole ukazuje, jak se na tajemství církve pohlíželo v hlavních uniích 15.–18. století počínaje Florentskou, která měla úplně smířit a sjednotit rozdělené křesťany. Když se však tato očekávání nenaplnila, byly v jednotlivých oblastech uzavírány částečné unie. Jednou z nich byla i unie Užhorodská, jejíž ekleziologii je věnována třetí kapitola. Jak pokračovalo dědictví této unie mezi vystěhovalci do Ameriky narážejícími na nepřijetí jejich tradic u představitelů latinské církve a jak prosazování a vnucování římských způsobů přivodilo u více než půl milionu řeckokatolíků „návrat k pravoslaví“, se dočteme v kapitole čtvrté. V páté se můžeme dozvědět o charakteristických náhledech na tajemství církve u dědiců Užhorodské unie ve 20. století. Její ekleziologii pak autor v poslední kapitole zařazuje do celkového obrazu unijní ekleziologie ve druhém tisíciletí, srovnává a vyvozuje závěry.

I když dosud není k dispozici úplné vydání pramenných dokumentů užhorodské unie, W. Bugel se pustil do této práce, aby pomohl překonat dosavadní jednostranné interpretace událostí, často povrchní, neúplné či metodologicky nesprávné. Nepodařilo se mu sice získat všechny stěžejní dokumenty, přesto však bohatý poznámkový aparát a účtyhodné množství použité literatury od autorů

všech tří zúčastněných stran jsou spolu s jeho poctivým přístupem zárukou, že v jeho díle máme významnou oporu v dalším úsilí o jednotu křesťanů.

Jako je v mezilidských vztazích rozhodující úhel pohledu na druhé, tak je vzájemný ekleziologický přístup stěžejní zase mezi církvemi. Autor ukazuje, jak se ve druhém tisíciletí *západní ekleziologie* postupně vyvinula v silně monarchistickou i centralistickou. Od 12. století Řím projevuje stále zřetelnější tendenci k nadřazenému přístupu k ostatním církevním společenstvím. Kristovu církev pak potridentská teologie absolutně ztotožnila s viditelnými strukturami církve římské. Důsledkem je přesvědčení o nemožnosti dosáhnout spásy mimo společenství podřízené „Kristovu zástupci“, tedy papeži. Tak *ekleziologický exkluzivismus*, vrcholící v 17. a 18. stol., má za následek exkluzivismus soteriologický. Potridentské polemičké ekleziologii z toho vyšlo, že „schismatici“ se musí vrátit do jediné pravé církve, jakou je katolické společenství. Všechny pokusy o znovunastolení jednoty byly chápány jen jako návrat k římské církvi, která přestává být jedním z členů pentarchie prvního tisíciletí a stává se „Matkou a Učitelkou“ všech ostatních ekleziálních společenství; při unijních iniciativách pak nahlížela na východní církve ne jako na rovnocenná sesterská společenství, nýbrž jako na neposlušné „dcery a služby“. Navíc je-li římská církev „matka a učitelka“, její obřady musí být nejlepší, kdežto ostatní rity jsou podezřelé z dogmatických úchylek. Z toho vyrůstá přesvědčení o větší důstojnosti latinského ritu (*prae-stantia ritus latini*) a snaha ostatní latinizovat. Unie zde proto byla chápána jako přechodný stupeň k úplnému sloučení s latinskou církví.

Naproti tomu *východní ekleziologie* se-trvává v kolegiálním přístupu prvního tisíciletí, řídí se právem synodality a koinonie, počítá s administrativní autonomií. Církev nahlíží jako ikonu Trojice, v jejím společenství se odehrává spása dobrovolnou účastí člověka na božském životě. Svátostně-charizmatiký prvek v ní má přednost před juridicko-institucionálním. Užhorodskou unií proto W. Bugel představuje jako přechodnou etapu od plnohodnotné ekleziologie sesterských církví k úplnému akceptování ekleziologie západní. Jako hlavní hybnou sílu unií té doby na teologické rovině odhaluje přesvědčení o nutnosti podřídit se papeži kvůli dosažení spásy.

Výrok sv. Cypriána „extra Ecclesiam salus nulla“, varující křesťany před odchodem z církve do sekt, je rozvíjen ve smyslu „mimo římskou církev není spása“. Podle autora se obdobně exkluzivistický přístup objevil většinou jakožto reakce na přístup katolický. Zdomácněl však na obou stranách: u latiníků a uniátů, ale i u pravoslavných. S nárůstem polemiky na obou stranách tedy došlo k postupnému zužování pohledu na církev, takže je ztotožňována pouze s vlastním konfesním společenstvím. Důsledkem je *soteriologický exkluzivismus*, tj. názor, že dar spásy je přivlastňován jen věřícím jednoho vyznání. V pravoslavných církvích katolíci přestali být považováni za křesťany a začal se vůči nim používat *proselytismus*. Pravoslavná církev byla ztotožněna s církví Kristovou, jak je vidět ještě r. 1945 při likvidaci řeckokatolické církve na Ukrajině, při níž byla užita právě exkluzivistická argumentace. Hodnocení dnešního stavu pohledem ekleziologie sesterských církví se dnes řadě pravoslavných církví zdá nesmyslné a vedení dialogu s katolíky zbytečné,

někdy i škodlivé. Ačkoliv záměr knihy rozhodně není apologeticko-polemický a autor popisuje nejpodrobněji chyby na vlastní straně (latinské) a o pochybeních na straně pravoslavné píše co nejstřídměji, čtenář nepřehlédne, že proselytismus vytýkaný tolikrát latinské církvi, byl používán i pravoslavnými. Zvláště Rusové měli zkušenosti s přetahováním či dokonce násilným převáděním řeckokatolíků do pravoslavné církve.

Smutným důsledkem lokálních unií tak bylo to, že dosažená jednota byla zaplacená novým rozdělením mezi křesťany. Jejich vztahy se staly napjatými, především mezi uniáty a pravoslavnými. Naznačuje to i fotografie místa uzavření užhorodské unie na titulní straně knihy. Ilustruje zároveň slova uniatského teologa Kelehera, že východní katolická církev musí být vnímavá jak vůči katolictví, tak i pravoslaví, svým působením usnadňovat smíření mezi nimi, a pak se východní katolicismus stane zbytečným jakožto oddělená cesta (s. 187).

Práci s historickými dokumenty i nejnovějšími materiály psanými kromě mateřštiny v deseti dalších řečech autorovi umožnila jeho lingvistická vybavenost. Pohybuje se jako doma i v řadě slovanských jazyků, což na sebe prozradí tím, že se tu a tam vyjádří i výrazy v češtině neobvyklými, byť srozumitelnými. Přimlouval bych se jen za přeložení řady citací v poznámkách do češtiny, pokud není nutné dát přednost originálnímu znění, jak tomu někdy bývá u pramenů; rovněž za zprůhlednění prvního odstavce na s. 40 ohledně konfesní příslušnosti a věty o uznání papežovy autority ve druhém odstavci na s. 103.

Druhý odstavec na s. 220 je velmi zhutněn; bylo by lépe myšlenku rozvést

podrobněji, aby bylo zřejmé, čím se podle autora dochází k teologicky nevyváženým závěrům. Na pouhou jeho stručnou zmínku o negaci autonomie „ekonomie Ducha svatého“ v důsledku zavedení *Filioque* do nicejsko-cařihradského vyznání by se jinak dalo odpovědět, že pozorní teologové určitě pečlivě odliší sféru vnitřního trojičního života – kam patří vycházení Ducha svatého – od jeho působení „navenek“, tedy od sféry tzv. ekonomické Trojice. Sám bych se přikláněl spíše k upozornění, že by k takovým zavádějícím závěrům docházet mohlo. Zmiňované přílišné zdůrazňování úlohy magisteria na úkor synodálního pojetí církve či naprosté podřízení charismatických prvků juridicky chápané hierarchické složce nemusí být důsledkem *Filioque*, ale spíše juridického založení latinské mentality.

V této monografii je třeba zvláště ocenit, jak autor váží slova a jak se jeho vyjádření drží věcného tónu, což je u tak ožehavého tématu výtečná dispozice. Tu a tam se však v textu objeví formulace poněkud silnější, radikální. Brest-litevská unie – píše – přispěla k *zničení totožnosti východní církve* (řekl bych spíše *k narušení totožnosti*). Papežův požadavek navrácení rezidence kardinála-legáta v Cařihradě po r. 1276 podle autora „potvrzuje přístup Říma k pravoslaví jako k podřadnému“ partnerovi, ne jako vůči sesterské církvi (s. 197). Také věta ze současné doby citovaná v pozn. 329 (str. 225) se mi nezdá ztotožňovat výslovně církev Kristovu s církví římskou. Nebudou asi všichni čtenáři vybaveni stejně citlivými senzory, aby jim podobné výroky oficiálních církevních dokumentů připadaly

tak zneklidňující jako znalci celé problematiky a všech neuralgických bodů vzájemných vztahů. Je však třeba slyšet dobře autorova varovná upozornění, že je nutno pečlivě volit slova zvláště v tak bolavých místech.

W. Bugelovi je však třeba především poděkovat za odvahu začít s kritikou do vlastních řad podle evangelního „napřed vyndej trám ze svého oka a pak teprve budeš dobře vidět, abys vyňal třísku z oka svého bratra“. A zároveň i přát, aby se to setkalo nikoliv s „vydloubáváním rozinek“ podle vlastní chuti či „kamínků z mozaiky“, aby se jich využilo jako munice k střelování se do druhých. Kam vede podobná jednostrannost je vidět na citaci z dopisu kancléře Lwa Sapiehy, který reaguje na stížnosti pravoslavných, jež si nijak neověřil, veden především touhou, aby už konečně byl klid (s. 232). Kolik takových až příliš lidských faktorů v dějinách sehrálo rozhodující roli! Nabídnuté „zpovědní zrcadlo“ by mělo každé ze tří dotčených stran posloužit k uznání vlastních pochybení, k rozhodnutí jednat v budoucnosti jinak a lépe. Bude totiž třeba ještě dál zrát, „aby současnost i budoucnost církve více odpovídaly Kristově vůli vůči jeho učedníkům“. Tou určitě není obviňování druhých ani pěstování pocitů ukřivděnosti. Kdo se dívá na svět očima křivdy, vidí ho křivě, říká protagonista jednoho slavného českého románu z druhé poloviny šedesátých let. A také víme, že všechno pochopit znamená všechno odpustit. Máme před sebou ještě velký kus cesty. Bugelova kniha se nám všem může při tom stát výtečnou a fundovanou pomocí.

Michael Špaček

EKUMENICZNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ NA POZĄTKU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

(Ed. L. Górka – S. Pawłowski. *Teologia w dialogu*, sv. 10. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003. 281 s. ISSN 0860-1542)

Starověké úsloví o knihách, majících své vlastní osudy („habent sua fata libelli“), lze použít všude tam, kde si dějiny doslova „pohrály“ s původním záměrem tvůrce. V případě desátého svazku ediční řady „Teologie v dialogu“ vydávané Ekumenickým institutem Katolické lublinské univerzity (dále: IE KUL) však platí beze zbytku – snad jen s upřesněním, že se zde nejednalo o nějaký neosobní „osud“, nýbrž o soukolí reakcí na rovině mezicírkevních vztahů.

Původně se mělo jednat o materiály z mezinárodního ekumenického symposia věnovaného zhodnocení závěrečné etapy druhého tisíciletí a náčrtu výhledů a úkolů do milénia třetího, což mělo být rozvinutím hlavních myšlenek oslav Jubilea roku 2000. Po vydání Kongregací pro nauku víry „Nóty o použití termínu *sesterské církve*“ a hlavně deklarace o spásné jednosti a všeobecnosti Ježíše Krista a církve *Dominus Iesus* však došlo k obecnému zmrazení ekumenických kontaktů, jež se nevyhnulo ani střední a východní Evropě. Z hostů pozvaných na podzimní symposium odmítlo účast pět nekatolických hierarchů, takže se celé setkání muselo odsunout na neurčito. Díky dynamičnosti pracovníků IE KUL se podařilo zorganizovat alternativní mezinárodní konferenci s názvem „K evropskému společenství ducha“ v závěru měsíce listopadu r. 2000, již se však účastnili jen dva zástupci pravosláví. Lublinský Eku-

menický institut však nesložil ruce v klín a již o dva měsíce později, v den obrácení sv. Pavla (25. 1.) připravil další konferenci s názvem „Já jsem Cesta a Pravda“, tentokrát zaměřenou na analýzu obou kontroverzních vatikánských dokumentů. Prezentovaná publikace tak přináší příspěvky z obou vědeckých symposií – tedy materiály, jež by za původních okolností nebyly z valné části asi ani proneseny. Snaha o pokračování ekumenického dialogu za situace, kdy někteří přímo zpochybňovali jeho další smysluplnost, a pocit důležitosti okamžiku přelomu miléníí poznamenaly titul souhrnného vydání: *Ekumenická zodpovědnost na začátku třetího tisíciletí*.

Kniha je strukturována s přihlédnutím ke genezi jednotlivých textů – její jádro je tvořeno dvěma částmi obsahujícími příspěvky z obou symposií; kromě toho na začátku nacházíme průvodní slovo redaktorů (s. 9–10) i vybrané úryvky apoštolského listu Jana Pavla II. *Novo millennio ineunte* (s. 11–13) a na konci pak seznam zkratk (s. 269) a cizojazyčné obsahy (francouzský a anglický, s. 271–281).

První část má ráz prezentačně-historický a kromě úvodního slova bývalého děkana teologické fakulty KUL zahrnuje devět referátů. V prvním z nich se profesor Jagellonské univerzity z Krakova, A. Naumow, zamýšlí nad ekumenickou lekcí dějin slovanských zemí (s. 19–52), což je dále vhodně doplněno nastíněním cyrilometodějských kořenů evropského křesťanského společenství v podání L. Górky (s. 53–64). Následují prezentace ekumenických zkušeností církví v České republice (s. 65–74), ekumenické spolupráce na Slovensku (s. 75–82), jakož i ekumenických tradic Ruské pravoslavné církve (s. 83–90) a těžkostí ve vztahu většinové církve s menšinovými spole-

čenstvími v Polsku (s. 91–100) od W. Bugela, J. Moricové, V. Baškírova a K. Leśniewského. Na jednotlivé aspekty teologie doktrinálních dialogů minulosti i současnosti se zaměřily poslední tři příspěvky: idea všekřesťanského koncilu v díle S. Orzechowského v podání A. Kaima (s. 101–121), dosažený stupeň doktrinálního sblížení v katolicko-anglikánském dialogu v náčrtu P. Kantyky (s. 123–134) a význam zásady „hierarchie pravd víry“ pro ekumenu a evropské duchovní společenství autorství S. Pawłowského (s. 135–146). Souhrnně lze říci, že články obsažené v této části jsou projevem spíše běžného ekumenického bádání, vyznačujícího se nejen solidností a otevřeností, ale také vyváženou kritikou do vlastních řad (kupř. vnučování vlastních standardů ze strany většinové církve a postoje k nekatolíkům jako k sektářům v Polsku, zdoluhavost ve vyjádření stanoviska vatikánských institucí ke společným textům katolicko-anglikánského dialogu, neschopnost zahájení dialogu mezi uniáty a pravoslavnými na Slovensku, zkušenost nedostatečného dialogu uvnitř vlastní církve v ČR).

Náhlé ochlazení ekumenického klimatu díky razantně formulovaným dokumentům Kongregace pro nauku víry z léta roku 2000 znamenalo změnu tónu také v případě těch autorů, kteří se zapojili do svého druhu polemiky ohledně toho, zda uvedené deklarace a nóta přinášejí změnu oficiálního katolického stanoviska k ekumenismu či nikoliv. Není proto divu, že všechny příspěvky v druhé části jsou formulovány s mnohem větším nasazením ve snaze o umožnění plnější cesty k Pravdě (je to patrné dokonce i z projevu současného děkana Lublinské teologické fakulty na zahájení druhé z uvedených konferencí).

Na otázku, co jsme se naučili z ekumenických dialogů, se snaží najít ve svém příspěvku (s. 153–162) odpověď S. C. Napiórkowski, sám účastník druhé fáze katolicko-luteránského doktrinálního dialogu na celosvětové úrovni. Na základě četných zkušeností dospívá k závěru, že na východě Evropy teologický dialog na lokální úrovni prakticky neexistuje, což vytváří značnou asymetrii v porovnání se situací na západě „starého kontinentu“. Obsahový přesah ekumenismu ve vztahu k dalším mono-teistickým náboženstvím, především islámu, se snaží ve svém referátu postihnout A. Kaim (s. 163–184). Poukazuje na hlavní překážku tohoto dialogu v podobě svého druhu absolutizace pramenů zjevení ze strany jednotlivých tradic a konfesí, což je znakem jak křesťanství, tak islámu. Třetí v pořadí a zároveň poslední v rámci pomyslného tematického „zahřívacího kola“ je příspěvek S. J. Kozy věnovaný prezentaci základních výsledků a těžkostí ekumenismu na prahu třetího tisíciletí v podání římskokatolické církve (s. 185–198). Přecházíme tak k těžišti celého svazku, totiž k analytickému rozboru obou kongregačních dokumentů a jejich srovnání s koncilními předlohami, korespondencí obsaženou v *Tomos agapis*, monografiemi reprezentativních řeckých pravoslavných hierarchů a dokumentem Ruské pravoslavné církve ohledně základních zásad ve vztahu k jiným křesťanským konfesím; to vše je zasazeno do rámce teologického nastínění zakotvenosti pravdy v církvi. Osudů termínu „sesterské církve“ v katolicko-pravoslavném dialogu si všímá jeho dlouholetý účastník W. Hryniewicz (s. 199–213). Konstatuje, že na katolické straně došlo k rozdvojení mezi linií posledních papežů, kteří tento termín nejen relativně často používali,

ale i postulovali jeho zavedení ve vztazích k ostatním církvím, a mezi linií současné Kongregace pro nauku víry. Ta ve své interpretaci zřetelně ignoruje některé výpovědi římských pontifiků a inklinuje k reinterpretaci koncilního *subsistit in* v předkoncilním duchu, aby tak našla dostatečnou oporu pro svůj přístup. O důvodech, jež vedou pravoslavné církve k tomu, že přípustnost tohoto termínu omezují pouze na církve stejné konfese, ba dokonce k odmítání a zavrhování ekumenismu jakožto „hereze všech herezí“, se podrobně dozvídáme z textu E. Fotijové (s. 215–235). Na základě podrobné analýzy spisů odpůrců ekumenického sblížení katolicismu a pravoslaví z řad řeckého episkopátu dochází k závěru, že na ortodoxní straně bylo zanedbáno informování nižšího duchovenstva i prostých věřících o dosaženém ekumenickém pokroku, kdežto na katolické straně dochází v nótě k historické dezinterpretaci ve smyslu, že to měl být římský stolec, který inspiroval ekumenický cařihradský patriarchát k projevům bratrské přízně mezi vrcholnými představiteli sesterských církví. Pravoslavný duchovní I. Adrianov na základě srovnávací analýzy deklarace *Dominus Iesus* a dokumentu Ruské pravoslavné církve o základních zásadách ve vztahu k jiným křesťanským konfesím (s. 237–242) dochází k závěru, že obě církve mají společnou snahu naprosté identifikace s *unam sanctam*, přičemž se liší hlavně a především v tom, že pravoslavní nemají tendenci přesně vymezovat ekleziální statut jiných společenství, jak to nacházíme ve vatikánské deklaraci. Uzdravení vztahů je podle něj možné pouze za předpokladu, že si obě společenství uvědomí svou částečnost ve srovnání s jedinou církví Kristovou. Návratem k pramenům je srovnání pro-

hlášení *Dominus Iesus* s dokumenty 2. vatikánského koncilu, včetně zápisů z jednotlivých zasedání, o což se pokouší L. Górka (s. 243–251). Na základě jejich pečlivé analýzy dokazuje, že deklarace je pokusem o interpretaci koncilních závěrů v duchu, který mnohdy odbíhá od koncilních diskusí a snažení. Jedná se o snahu naprosto ztotožnit Kristovu církev s církví římskokatolickou za současné degradace ekleziálního statutu všech ostatních společenství, což bylo charakteristickou známkou předkoncilní ekleziologie. Široce pojatou kontextualizací problematiky vatikánského prohlášení se zabývá ve svém druhém příspěvku (s. 253–268) W. Hryniewicz. Poukazuje na tendence přehnaně absolutizovat význam slovních formulací vyjadřujících články víry, jež samy jen odkazují k plně neuchopitelnému tajemství. Svého druhu zvěčnění zjevené pravdy, vůči níž se pak vyžaduje především souhlas, zároveň vede k tomu, že v měnících se podmínkách současného multikulturního a multireligiózního světa je pluriformita chápána jako možná relativizace, což vede k utužování vlastních pozic. Otevřeně vyslovuje naději, že stanovisko tohoto prohlášení, jež zasévá zbytečný neklid (a samo z toho obviňuje teology), bude oficiálně změněno a církevní magisterium bude plnit lépe svou úlohu tím, že bude umět pozorně naslouchat a přesně argumentovat i přesvědčovat, a nikoliv odsuzovat a vylučovat.

Ve srovnání s mnoha jinými publikacemi, jejichž autoři si z různých důvodů nedali práci s analýzou a případnou korigující kontextualizací zmíněných vatikánských dokumentů, jež v roce 2000 zmrazily ekumenický rozmach, je třeba vyzdvihnout zodpovědnost teologů z IE KUL, s níž k tomuto tématu přistoupili, i pohotovost, s jakou reagovali na změ-

něnou situaci. Škoda, že jejich publikace zůstává ve středovýchodní Evropě jaksi ojedinelá. Četba by byla ještě větším zážitkem, nebýt relativně častých překlepů a interpunkčních chyb; přesto však bude užitečná, a to nejen pro ekumenisty.

Walerian Bugel

SEBASTIAN REJAK:
ESCHATOLOGICZNA NADZIEJA
W PISMACH IZAAKA SYRYJCZYKA

(Jeden Pan, jedna wiara: Studia i rozprawy Instytutu Ekumenicznego KUL, sv. 14. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003. 140 s. ISBN 83-7363-082-1)

Sv. Izák Syrský, biskup města Ninive v 7. století, je v našem prostředí postavou téměř neznámou. Dokonce i v sousedním Polsku je práce Sebastiana Rejaka o eschatologické naději v díle Izáka Syrského zcela jedinečná a průkopnická. Autor se inspiruje a navazuje na profesora W. Hryniewiczze, který ve svých pracích odkrývá především právě smělé Izákovy eschatologické intuice.

O Izákově životě je toho známo velmi málo – jen ze dvou důvěryhodných pramenů. Žil ve druhé polovině 7. století na západním břehu Perského zálivu a později, když se stal mnichem, uprostřed odlehlých hor na hranici mezi dnešním Irákem a Iránem. Byl vysvěcen na biskupa města Ninive, ale úřad vykonával jen pět měsíců, neboť v roli pastýře se necítil dobře a vrátil se k dosavadnímu mnišskému způsobu života v horách. Ke konci života oslepl. Zůstalo po něm pět knih – psaných v syrštině. Jeho spisy jsou dnes děleny na dvě části. Zmínku jistě zaslouží fakt, že tzv. Druhá část, pova-

žovaná za ztracenou, byla objevena v r. 1983 S. Brockem v Bodleian Library v Oxfordu.

Izákovu tvorbu Rejak vyváženě zasazuje do širšího historického a teologického kontextu. Rámcem je vliv autorů škol antiochijské a alexandrijské, převážně v otázkách christologických a antropologických, dále také asketická tradice syrského mnišství. Ústředními motivy celého Izákova díla jsou Boží láska, soucit a milosrdenství k celému stvoření, které nemají začátek ani konec. Tyto motivy pochopitelně silně ovlivňují i jeho specifickou antropologickou koncepci, označenou jako „antropologie solidarity“ (kap. 1, s. 24).

Celý Boží plán spásy (stvoření světa, jeho existence, inkarnace...) předkládá Izák jako kontinuální dialog Stvořitele se svým stvořením. Ve své soteriologické koncepci odmítá hřích jako příčinu vtělení. V životě a smrti člověka Ježíše z Nazareta Bůh zjevuje, že koexistence je jediným možným způsobem jeho bytí (kap. 2, s. 76).

Otázka naděje na všeobecné smíření a přinavrácení stvoření do původního stavu přátelství s Bohem (apokatastáze) je v závěrečné kapitole zasazena do širšího kontextu ve vztahu k Otcům. Izákova nejucelenější eschatologie je přítomna v Druhé části jeho děl (II/39–41). Gehenna nemá smysl sama v sobě, její význam je terapeutický, je „lékem“ na cestě do Božího království. Utrpení má jen omezený „čas“, pouze dobro je bez konce (kap. 3).

Cenné na Rejakově práci jsou též četné naznačené paralely se současnými proudy myšlení – anglikánstvím (J. A. T. Robinson), katolictvím (H. Urs von Balthasar) a filozofií dialogu (M. Buber).

Lze však pozorovat i jisté nedostatky. Mezi četnými jmenovanými překlady

Izákových děl chybí všechny ruské verze, především pak PREPODOBNYJ ISAAK SIRIN: *O božestvennych tajnach i o duchovnoj žizni: Novootkrytye teksty* (převod s sirijského, předislovíje i primečanija igumena Ilariona [Alfejeva], Moskva 1998). Za pozornost jistě stojí i to, že Ilarion Alfejev se ve své knize *Duchovnyj mir prepodobnogo Isaaka Sirina* (Sankt-Peterburg: Aleteja, 2002) v poslední, 8. kapitole zabývá „životem budoucího věku“. Interpretace Rejaka i Alfejeva jsou si velmi blízké, což snad potvrzuje jejich oprávněnost.

Velmi pozitivně je třeba hodnotit vyváženou strukturu celé práce. Jen je škoda, že v sekundární literatuře není zohledněna i další existující literatura (zvláště k úvodu a kap. 1).

V díle Izáka Syrského se ukrývá vskutku veliké bohatství, které teď i díky Rejakově poctivé práci bylo více podhaleno a zasazeno do širšího kontextu – alespoň pro polsky čtoucí čtenáře. Lze jim popřát, aby se nechali oslovit a inspirovat Izákem – zastáncem smělého eschatologického univerzalizmu – a stále více se připodobňovali Tomu, „v jehož jednání není nic, co by nebylo naplněno milosrdenstvím, láskou a soucitem: toto je začátek a konec jeho vztahu k nám“ (II/39,22).

Jana Nováková

JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *FE Y RAZÓN*

(*Cuadernos de Anuario Filosófico: Series universitaria*, sv. 88. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. 94 s. ISSN 1137-2176)

Filozofická fakulta známé Navarrské univerzity (*Universidad de Navarra*) ve španělské Pamploně vydává již řadu let jako své periodikum *Anuario filosófico*. Samostatnými přílohami této ročenky jsou její *Cuadernos – Sešity*, tj. kratší monografické publikace, obsahující buď překlady textů významných světových filozofů nebo původní filozofické studie. Jedním z těchto *Cuadernos* je i námi recenzovaná kniha. Jejím autorem je Jesús García López, již emeritní profesor filozofie, který byl od roku 1957 dvanáct let řádným profesorem na zmiňované Navarrské univerzitě a pak profesorem na univerzitě v Murcii. Patří ke klasickým tomistickým filozofům: z jeho publikační činnosti, která je zralým plodem jeho pedagogického působení, musíme alespoň zmínit jeho trojsvazkové *Lecciones de metafísica tomista* (Pamplona: EUNSA, 1995–1997), věnované tomistické ontologii, filozofické teologii a gnozeologii.

Přítomná kniha je vlastně sborníkem pěti příspěvků, které autor publikoval již dříve jinde. Jak napovídá její název *Fe y razón*, tj. *Víra a rozum*, motivem sesbírání těchto příspěvků a jejich nového publikování v jedné knize bylo uveřejnění encykliky Jana Pavla II. *Fides et ratio* (1998). Můžeme říci, že se jedná o komentář *ante litteram* encykliky, neboť jsou zde probírána základní témata *Fides et ratio*, avšak v příspěvcích, které byly původně uveřejněny před samotnou encyklikou. Jedinou výjimkou je poslední článek, který

je přímo věnován *Fides et ratio* a pochází až z doby po publikování encykliky.

Zmiňovaných pět příspěvků knížky můžeme tematicky rozdělit do dvou skupin: První dvě úvahy jsou zasvěceny otázce přirozeného a nadpřirozeného řádu u sv. Tomáše Akvinského. Zbývající tři příspěvky jsou věnovány diskutovanému problému křesťanské filozofie. Jak je patrné, jde o témata, která jsou mezi sebou velmi úzce propojena.

První příspěvek „Armonía entre lo natural y lo sobrenatural en Tomás de Aquino“ (Harmonie mezi přirozeným a nadpřirozeným u Tomáše Akvinského; s. 7–27), publikovaný původně ve sborníku ke cti sv. Tomáše Akvinského *Veritas et sapientia* (Pamplona: EUNSA, 1975), si bere jako výchozí bod slova z úvodní otázky *Teologické summy*, která autor považuje za jakési shrnutí myšlení sv. Tomáše: „Jestliže milost neničí přirozenost, ale zdokonaluje, musí přirozený rozum sloužit víře, jakož je i přirozená náklonnost vůle podřízena lásce.“ („Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati.“ *STh.* I, q. 1, a. 8, ad 2). Na základě těchto slov je zde pak ukázáno, jak se sv. Tomáš dokázal nejprve vyhnout úskalí fideismu, nadhodnocujícího nadpřirozené, a jak ocenil lidskou přirozenost, která přes oslabení způsobené hříchem zůstala celistvá v tom, co je pro ni podstatné. V přirozeném řádu se tak mají respektovat jeho vnitřní, přirozené zákony a člověk se má zdokonalovat v lidské vědě a technice i v lidských ctnostech. Přes tento velmi pozitivní pohled na lidskou přirozenost sv. Tomáš neupadl na druhé straně do naturalismu, přeceňujícího přirozené, a vždy jasně viděl, že Boží milost nesmírně převyšuje

lidskou přirozenost, která je vůči ní otevřená svou pasivní (a tedy nikoliv aktivní) schopností zvanou *potentia oboedientialis*. Boží milost, i když je dávana zcela gratuitním způsobem a není lidskou přirozeností žádným způsobem vyžádována, tak nejde proti přirozenosti, nýbrž ji předpokládá a zdokonaluje v té linii, v níž je schopna být doplněna a zdokonalena. Jakési jádro naší úvahy můžeme pak vidět ve slovech, která vysvětlují úvodní citát z počátku *Teologické summy*: „Proti přirozené touze vidět Boha, která je jako pasivní schopnost zakořeněna v člověku (včetně člověka padlého), se nestavějí, nýbrž ji přivádějí k plnosti teologální ctnosti víry, dar rozumu a nakonec světlo slávy; a stejně tak se proti přirozené lásce, a to včetně lásky vzbuzené k Bohu nahlíženému jako štěstí, která je zakořeněna v člověku (a to i po hříchu), nestavějí, nýbrž ji přivádějí k plnosti teologální ctnosti lásky, dar moudrosti a nakonec požívání věčné blaženosti“ (s. 22).

Druhá úvaha „El orden natural y el orden sobrenatural“ (Řád přirozený a řád nadpřirozený; s. 29–41) spatřila původně světlo světa ve sborníku *Tomás de Aquino, Maestro del orden* (Madrid: Cincel, 1996). Její obsah se ve své první polovině více či méně shoduje s obsahem prvního příspěvku, ale ve své druhé polovině aplikuje probrané téma vztahu mezi přirozeností a milostí nově na vztah mezi rozumem a vírou. Stejně jako se milost odlišuje od přirozenosti, tak se i rozum a víra liší v tom, co se týká jejich vlastního úkonu (*actus*), schopnosti (*habitus*) i předmětu (*obiectum*). A stejně jako milost předpokládá a zdokonaluje přirozenost, tak i víra předpokládá a povyšuje rozum. Jasným příkladem této harmonie mezi vírou a rozumem je

teologie, v níž víra dává první pravdy čili principy a rozum ustavuje samotný teologický diskurz.

Druhá tematická skupina o křesťanské filozofii je velmi vhodně zahájena příspěvkem „La filosofía cristiana“ (Křesťanská filozofie; s. 43–49), jenž byl původně heslem v *Diccionario del pensamiento contemporáneo* (Madrid: San Pablo, 1997): podává tak základní informace o dané problematice. Nejprve jsou zde stručně načrtnuty dějiny otázky křesťanské filozofie, o níž se rozvinula debata zvláště od roku 1931, kdy proběhlo setkání Francouzské filozofické společnosti věnované tomuto tématu. V této souvislosti jsou zde zmiňováni významní filozofové, kteří se zapojili do diskuse: ze zastánců extrémních pozic se tu z jedné strany uvádějí Émile Bréhier a Léon Brunschvicg, kteří odmítali pojem křesťanské filozofie, a z opačné strany Étienne Gilson a Jacques Maritain, hlásající esenciální závislost filozofie na křesťanské víře, jak obecně (É. Gilson), tak v oblasti filozofické etiky (J. Maritain); k nim je přiřazována i podobná pozice Maurice Blondela. Ze zastánců prostředních pozic jsou zde jmenováni Desirée Mercier a jiní představitelé lovaňské školy, kteří považovali víru za pouhou negativní normu filozofie, Luigi Bogliolo a nakonec vynikající španělský tomista Santiago Ramírez OP (srov. jeho spis *De ipsa philosophia in universum*. Ed. prae-parata sub directione V. Rodríguez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de filosofía „Luis Vives“, 1970, Pars III, sectio II, cap. II: „De proprietatibus Philosophiae relate ad disciplinas superioris ordinis scilicet fidei divinae et Theologiae sacrae,“ s. 767–854). Protože autorova pozice se shoduje s pozicí posledně jmenovaného, je následující

část příspěvku věnována kritice jiných pojetí a zvláště výkladu a obhajobě Ramírezova stanoviska. Toto stanovisko lze shrnout do následujících tezí: Křesťanská filozofie je ta filozofie, která je sice svým předmětem, principy a metodou plně autonomní vědou, zůstávající v hranicích přirozeného světla rozumu, avšak harmonizovatelnou a skutečně harmonizovanou s vírou a teologií a nepřímým a akcidentálním způsobem (jako jsou nepřímým a akcidentálním způsobem podřízeny filozofii ostatní vědecké disciplíny) podřízenou víře. Z toho plyne, že křesťanská filozofie je formálně filozofií a pouze akcidentálně křesťanskou. Označení „křesťanská“ se tak týká určité vlastnosti, kvality filozofie, avšak vlastnosti nenutné, kontingentní, která není vyžadována k tomu, aby filozofie byla skutečně filozofií, i když je na druhé straně pro filozofii velmi žádoucí a prospěšnou.

Myslím si, že s Ramírezovým a autorovým pojetím křesťanské filozofie nelze pro jeho vyváženost nesouhlasit. Dalo by se podle mého názoru rozšířit i na diskutovanou otázku křesťanské kultury, neboť filozofie je vynikající částí lidské kultury a to, co v této věci platí pro ni, platí také pro celou kulturu. Opět se zde prokazuje vícekrát prověřená skutečnost, že sice É. Gilson a J. Maritain prokázali myšlení sv. Tomáše Akvinského a jeho uvedení do obecného povědomí i jeho případnému očistění od pozdějších nánosů nesmírně cennou službu, že však jejich postoj byl někdy tak vyhraněný a osobní, že se nedokázali vyhnout extrémním pozicím, cizím vyváženému duchu sv. Tomáše Akvinského. Otec S. Ramírez naopak tuto tomášovskou vyváženost dokázal uchovat, a tak zůstal věrný i jeho duchu. Zatímco však díla

Gilsonova a Maritainova jsou psána v moderních jazycích a moderním způsobem, jsou knihy Ramírezovy psány většinou latinsky a starým scholastickým způsobem, čímž zůstávají vyhrazeny jen velmi omezenému okruhu čtenářů. García Lópezevi patří v této souvislosti dík za to, že se úspěšně pokusil o jejich částečné širší zpřístupnění.

Následující článek naší knihy nese název „Diálogo con Van Steenberghen a propósito de la filosofía cristiana“ (Dialog s Van Steenberghenem ohledně křesťanské filozofie; s. 51–79) a byl původně otištěn v roce 1991 v časopise Teologické fakulty Univerzity v Murcii *Scripta fulgentina*. V něm autor zachycuje svůj zajímavý dialog se známým filozofem a historikem filozofie lovaňské školy Fernandem Van Steenberghenem o problému křesťanské filozofie. Tento dialog byl vyvolán autorovým článkem, který v roce 1987 publikoval v argentinském časopise *Sapientia* a v němž psal o Ramírezově pojetí křesťanské filozofie. Jsou zde nejprve zaznamenány postupné etapy tohoto dialogu a pak zvláště Van Steenberghenovy námitky a odpovědi García Lópeze na ně. Van Steenberghen se tu drží pozice lovaňské školy, vidící ve víře pouhou negativní normu pro filozofii, a dokonce odmítá samotný název křesťanská filozofie a dává přednost tomu, aby se jako křesťanští označovali pouze filozofové, a nikoliv filozofie. Tento článek, který je mnohem rozsáhlejší než předchozí příspěvek heslovitého charakteru, nám umožňuje lépe poznat Ramírezovo a autorovo pojetí křesťanské filozofie. Autor v některých bodech Ramírezovu nauku dále rozvíjí a doplňuje: když např. zdůrazňuje, že otázka křesťanské filozofie není filozofickým problémem, ale spíše problémem

teologickým (srov. s. 70), nebo když upřesňuje, že z logického hlediska nejde o to, že by slovo „křesťanská“ bylo predikátem subjektu „filozofie“, neboť tak by se jednalo o podstatnou vlastnost (*nota*) filozofie, nýbrž termín „křesťanská“ je pouhým pojmenováním (*denominatio*) některé filozofie, což umožňuje uchovat jeho akcidentální charakter (srov. s. 75).

Protože otázce křesťanské filozofie se výslovně a poměrně obsáhle věnuje encyklika *Fides et ratio* (zvláště v čl. 75–77), nemohl ji náš autor opominout: věnuje jí poslední příspěvek své knihy, nazvaný „La filosofía cristiana en la «Fides et ratio»“ (Křesťanská filozofie ve «Fides et ratio»; s. 80–94), uveřejněný původně v roce 1998 v časopise *Scripta fulgentina*. Hlavní pozornost je zde zaměřena na ta slova encykliky, která se zabývají podstatou křesťanské filozofie: „Nemíní se tím nějaká oficiální filozofie církve, neboť víra jako taková není filozofií. Spíše se tím názvem (tj. názvem *křesťanská filozofie*) chce označit křesťanské filozofování, neboli filozofická spekulace pojatá v živém spojení s vírou. Nejde tedy prostě o filozofii vypracovanou křesťanskými filozofy, kteří ve své spekulaci nechtějí říci nic proti víře. Mluvíme-li o křesťanské filozofii, musíme do ní zahrnout všechny významné výsledky filozofického myšlení, kterých by nebylo nikdy dosaženo bez přímé nebo nepřímé pomoci víry“ (čl. 76). Při výkladu těchto papežových slov postupuje autor v duchu Ramírezova a svého pojetí křesťanské filozofie. I když nelze říci, že by se zde Svätý Otec názorově zcela ztotožňoval s Ramírezem, a je možné, že autorův výklad citovaných slov encykliky je někdy příliš „ušitý“ podle Ramírezova vzoru, nemůžeme na druhé straně

nevidět, že Ramírezovo a autorovo pojetí je s postojem encykliky *Fides et ratio* ve shodě, což o jiných pojetích křesťanské filozofie mnohdy tvrdit nelze. V druhé části posledního příspěvku své knížky hovoří autor ještě o požadavcích Božího slova na filozofii, aby byla skutečně křesťanskou, a o současných omylech, kterých se má křesťanská filozofie vyvarovat: zde vychází často doslovně z první části VII. kapitoly encykliky (čl. 80–91). Na závěr je připomenuto učení *Fides et ratio* o „trvalé novosti myšlení sv. Tomáše Akvinského“.

Máme-li knihu *Fe y razón*, jejíž obsah a hlavní myšlenky jsme se pokusili přiblížit, hodnotit celkově, bude možná nejvhodnější a pro ni nejcharakterističtější označit ji jako v dobrém slova smyslu „školskou“, a to se všemi klady i omezeními, které toto označení s sebou přináší. Co se týká omezení, je „školskou“, protože nepřináší nic zcela nového a převratného, nýbrž zaujímá a případně rozvíjí velmi klasické a tradiční stanovisko v daných otázkách, opírající se především o myšlení sv. Tomáše Akvinského. K tomu patří i časté opakování myšlenek, způsobené také tím, že jde o sbírku textů, publikovaných již dříve jinde: toto opakování však na druhé straně není nikterak na škodu, neboť zvláště v těžších otázkách platí staré pravidlo: *repetitio est mater studiorum*. Ohledně kladů „školské“ povahy knížky je třeba vyzdvihnout její jasnost, srozumitelnost, systematickosti i syntetické shrnutí hlavních závěrů úvah na konci jednotlivých příspěvků. Můžeme tak na knížku García Lópeze aplikovat pochvalná slova, která při jisté příležitosti řekl kard. Schönborn na adresu novoscholastických teologických manuálů: „Tyto učebnice nám mohou pomoci ještě dnes,

protože náš jazyk, naše pojmy a naše úsudky potřebují zpřesnění a protože potřebujeme pěstovat systematický přístup k teologii“ („Obnova pokoncilní teologie,“ *Salve* 7, č. 4 [1997]: 29).

Štěpán Martin Filip OP

ONDŘEJ STEHLÍK:

UGARITSKÉ NÁBOŽENSKÉ TEXTY.

KANAANSKÉ MÝTY, LEGENDY, ŽALMY, LITURGIE, VĚŠTBY A ZAŘÍKÁVÁNÍ POZDNÍ DOBY BRONZOVÉ

(Praha: Vyšehrad, 2003. 389 s.)

Publikaci *Ugaritské náboženské texty* můžeme s jistou dávkou ocenění připojit k okruhu recentních překladů a komentářů ugaritských textů, shromážděných a revidovaných naposledy v podobě kritické edice *The Cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places* (2., rozšíř. vyd., Münster: Ugarit-Verlag, 1995), za jejíž vznik vděčíme zejména světovým ugaritologům: M. Dietrichovi, O. Loretzovi a J. Sanmartínovi. Po dlouhé době se čtenáři zabývající se o kulturu a náboženství starověkého Orientu, a to přímo ugaritského městského státu *Ras Šamra* (dnes na území Sýrie), mohou seznámit s více méně souvislými překlady a doprovodným poznámkovým aparátem ugaritských mýtů a legend, i s další O. Stehlíkem záměrně vybranou náboženskou literaturou, která se ocitá na pomezí literárního a neliterárního druhu.

Ondřej Stehlík didakticky vhodně a přehledně, ovšem poněkud stručněji, než by se očekávalo, seznamuje s dějinným pozadím ugaritské náboženské

literatury a s ugaritštinou. Kapitoly uvádějící čtenáře do problematiky ugaritského státu a společnosti a ugaritského náboženství lze hodnotit jako výběrově drobné sondy do myšlenkové a kulturně nesourodé starověké společnosti, jež svědčí o autorově oblíbené a elegantní preferenci anglosaských religionistů i ugaritologů.

Souhrnně řečeno, autor v knize prezentuje již známější a rozšířené informace historické, archeologické a jazykové, bez zevrubnější datace a charakteristiky ugaritské náboženské literatury. Celistvosti studie chybí i jedna ze stěžejních hypotéz, že ugaritská náboženská literatura zrcadlí převážně život ugaritského panovnického dvora, tedy ne zcela objektivní obraz společnosti, neboť prvky lidové zbožnosti jsou zmiňovány pouze okrajově.

Postrádáme systematictější odkaz na historické, archeologické a sociologické studie o Ugaritu a jeho okolí. Např. v závěrečném seznamu literatury Stehlík uvádí publikaci věnovanou úloze krále v Ugaritu (Jehad Aboud: *Die Rolle des Königs und seiner Familie [nach den Texten von Ugarit]*. Münster: Ugarit-Verlag, 1994), avšak ve studiích „Dějinné pozadí ugaritské náboženské literatury“ a „Ugaritský stát a společnost“ na ni v poznámkovém aparátu neodkazuje. U tématu *kosmologie* naopak jistě přivítáme důležitou poznámku o staroorientálním semitském chápání a verbálním vyjádření času a prostoru, odlišném od pochopení těchto rozměrů současným člověkem.

Velice přínosný vklad do pokladnice naší současné starozákonní vědy i religionistiky, jež zkoumá starověká náboženství Předního východu, konkrétně náboženské představy a religiózní kontexty starověkého městského státu Ugaritu, představuje překlad vybraných

ugaritských náboženských textů s úvodů a poznámkami. Jedná se o sverázně zprostředkovanou variantu překladu, doprovozenou filologickými i výkladovými poznámkami, místy rozvedenými pozoruhodným způsobem, díky němuž se Stehlíkova práce dostává mimo rámec tradičních a poměrně dobře známých interpretací a hypotéz. Možná budou někteří čtenáři ve výkladových poznámkách postrádat obsáhlejší diskusi o dílčích tématech a pravděpodobný je i předpoklad, že hlavně religionisté a starozákonní teologové se budou dotazovat po diskusi shrnujícího charakteru. Avšak pro úvodní seznámení s povahou a obsahem pramenného materiálu autorův místy barvitý, místy zábavný přístup k textu neubírá na srozumitelnosti ani určitým vypravěčským půvabu.

Ze všech překladů a poznámek je v posledku zřejmé, že autor prosazuje a též spoluvytváří samostatné studium ugaritského náboženství, a to jako „genuinní součást náboženství kenaánského“, což se jeví jako nosná teze pro budoucí výzkumnou práci tohoto typu v českém prostředí. Bohužel chybí podrobnější představení božstev, včetně jejich převládajících činností, a to zvláště v případě Ba'ala, Jama, Móta, Ašery a 'Anat.

Stehlík rovněž opomíjí, že vedle světově známých anglosaských religionistů (N. Wyatt, M. Smith, J. C. Moor) se o zdařilé a přínosné překlady s komentářem zasloužili i němečtí ugaritologové, M. Dietrich, O. Loretz, B. Herr, jejichž studie o Ba'alovském cyklu, vybraných rituálních textech, i vyprávění o Aqhatovi se jeví pro komplexnější diskusi téměř nepostradatelné.

Oproti starší religionistické diskusi se Stehlík v poznámkovém aparátu snaží vykreslit zúčastněná božstva jako komplex-

ní entity. Škoda, že své tvrzení předkládá jednoznačně, bez zevrubnější analýzy primárních textů a s opominutím diskurzivního stylu (např. poznámka 82 na str. 144 by měla obsahovat i platný odlišný překlad: „roztrhl své roucho“).

Celkově je však Stehlíkův překlad velice čtivý, místy poněkud fantazijně volný, výjimečně možná pro „nezasvěceného“ adresáta zavádějící (např. *vezír* v Ugaritu). Čtenář, který se bude s problematikou seznamovat poprvé, též bude postrádat rejstřík pojmový a jmenný, možná i slovník stěžejních výrazů.

Zatímco mýtické texty zahrnující KTU 1.1–1.6 *Ba'alovský cyklus*, KTU 1.10 *Láska Ba'ala a 'Anat*, KTU 1.11 *Milostná předehra Ba'ala a 'Anat*, KTU 1.23 *Šachar a Šalim* alespoň v podobě úryvků vešly v českém prostředí do povědomí čtenářů během 70. až 90. let 20. století již díky překladům S. Segerta, J. Hellera, D. Antalíka i samotného O. Stehlíka, další – autorem upřednostňované – překlady si čtenáři mohou přečíst až v této publikaci. Obzvlášť originální a svěbytný překlad odhaluje O. Stehlík čtenářům v tzv. KTU 1.23 *Šachar a Šalim*, jenž představuje ozvláštnění již Stanislavem Segertem přeloženého textu pod názvem „Ugaritská báseň o narození dvou bohů“ (*Religio* 2 [1994]: 53–69).

Autorovi patří uznání za pokus o výběr kultických textů, respektive v názvu knihy avizovaných „žalmů, liturgií, věšeb a zařikávání“, které dlouho mýjel badatelský zájem i záměr světových i domácích ugaritologů, religionistů, orientalistů a teologů.

Překvapující (vymykající se konzistenci překladu ugaritských textů), avšak nikoliv zcestný, je pak autorův exkurz následující po překladu a komentáři KTU 1.47+1.118 *Kanonického seznamu bohů*, věnující se charakteristice jednotlivých

ugaritských božstev s přihlédnutím ke Starému zákonu. Tato komparativní část se mezi odborníky jistě neobjevuje poprvé, a tak by bylo na místě opatřit ji důkladnějším poznámkovým aparátem, taktéž s ohledem na uspořádání dosavadní odborné diskuse na toto téma, jak v religionistice, tak starozákonní vědě, u některých pojmů i v nauce novozákonní, a to alespoň formou přímých odkazů na články či ucelené studie.

Stehlíkova kniha *Ugaritské náboženské texty* představuje svou povahou i rozsahem průkopnické dílo, jež lze ocenit především díky srozumitelnosti a doporučit všem zájemcům o tento druh pramenné literatury. Nabízí se jako úvod do problematiky ugaritského náboženství nejen orientalistům, religionistům a teologům, nýbrž všem zvědavým čtenářům a obdivovatelům starověkých kultur, kteří vedle překladů kritických edicí primárních textů, k nimž nepochybně patří například *Prameny života* (*Duchovní prameny života*) a *Epos o Gilgamešovi*, zařadí do své knihovny i *Ugaritské náboženské texty*, a to jako závdavek pro snad ještě impozantnější bádání budoucí.

Eva Hrabáková

JARO KŘIVOHLAVÝ: *POZITIVNÍ PSYCHOLOGIE*

(Praha: Portál, 2004. 195 s.)

Po dřívějších „nakročeních k tématu“ pozitivna v psychologii např. u N. Bradburna, K. Rogerse, V. Frankla či u našich autorů L. Míčka, V. Smékala, samotného J. Křivohlavého a nedávno také J. Mrkvičky a J. Mareše se nyní znovu objevuje komplexnější zpracování „pozitivna“

dokonce i v naší psychologii. Stalo se tak díky prozíravému a pohotovému autorovi, který každoročně překvapuje nejméně jedním novým, u nás neotřelým tématem. Pozitivní psychologie je zařazována k nejzávažnějším tématům a trendům současné psychologie. Knihu, která vznikla v rámci grantu GA ČR, lektorovala PhDr. Jaroslava Králová.

V úvodu monografie se autor zamýšlí nad kladnými tématy psychologie. Extrapolací vymezuje určující termín názvu a zamýšlí se nad doposud převládajícími konotacemi a konsekvencemi pesimální strany kontinua představitelné škály. Zařadit tam lze např. nemoc, smutek, žal, mentální ochablost a slabost. Zdůvodnění názvu podává autor elegantně logicky a samozřejmě. Jemu i čtenáři nepochybně stačí lehce načrtnutý poukaz na kvalitativní rozbor nabídky psychologických témat a jejich častosti či počtu v posledních desetiletích s konstatováním, že „pozitivní psychologie chce jen zdůraznit, že negativní psychologické jevy nejsou jedinými, že vedle nich existují i jevy jiné – pozitivní (salutogenetické – zdraví udržující a posilující).“

Uvedením námětů z anglosaské monografie věnované pozitivní psychologii, kterou napsali C. R. Snyder a S. J. Lopez (*Handbook of positive psychology*, New York/Oxford: Oxford University Press, 2002), přesvědčuje čtenáře o naprosté oprávněnosti uveřejnění takového chybějícího díla v naší odborné literatuře a také o tom, jak čas pro takovou knihu u nás téměř již přezrál. Zmíněná témata se týkají kognitivní oblasti, emocionální oblasti, oblasti vzájemných mezilidských vztahů, speciálních způsobů zvládání životních problémů, konfliktů a stresů, nakonec také speciálních osobních přístupů k životu. Cíl pozitivní psycho-

logie autor shledává v komplementarizaci, tedy doplnění obrazu lidské psychiky k úplnosti, která neopomíjí kladné poznatky podporující život a zdraví (tj. poznatky provitální). Za důležité autorovo ustanovení pokládáme jeho důraz na to, aby nebyla opomenuta sociálně psychologická hlediska – interaktivní stránka lidského života a pozitiva plynoucí z formace k prosociálnímu chování a jednání. A co je důležité, autor neopouští prostor vědeckého přístupu k tematice, poukazuje na význam vědecky založených poznatků i v tomto novém psychologickém směru zájmu. Záplava líbivých a snadno myšlenkově dostupných publikací s nepřiliš náročnou nabídkou povrchních návodů typu „jak si počínat, abych byl snadno a rychle šťasten a bylo mi dobře“ se dnes stává laciným surogátem i v této oblasti populární rádobypsychologie. Evidentně je to projev komercializace bezostyšně pronikající kamkoliv. Autor upozorňuje na vratkost převážně subjektivního přístupu, kterým se takové konjunkturální knížky a brožury vyznačují.

Z celého rozpětí možných témat pozitivní psychologie předkládá autor v první až třetí kapitole monografie tři témata, která podrobněji rozvádí. V poslední čtvrté kapitole nakonec předestírá alespoň přehledový komentář k výčtu dvanácti dalších souvisejících témat.

První kapitola je věnována naději, zařazované do poznávací, myšlenkově kognitivní oblasti pozitivní psychologie. Odpovídá na otázku, co je naděje, kde všude se s nadějí setkáváme, jaké jsou teorie a modely naděje. Najdeme zde úvahy o původu naděje v lidském životě, o potřebě péče o rozvíjení naděje během života, dětstvím počínaje. Naději lze diagnostikovat, o čemž kniha přináší řadu informací v referencích o testech

a škálách (existují škály naděje – *Hope Scale* – pro děti i dospělé) používaných při exaktním psychologickém zjišťování. Kapitola pojednává také o lidech slabé a silné naděje a podává vhled do škály psychických stavů pozitivně kulminující právě v naději (naděje – nadšení – negativní emoce při výskytu překážky na cestě k cíli – zklamání – skleslost, zoufalství, beznaděj – otupělost, netečnost, nevšímavost – lhostejnost = apatie). Není opomenuto ani doporučení, jak si počínat při udržování a posilování naděje, zvláště tehdy, když máme naději čelit úzkosti, strachu, panice a depresivitě. V této souvislosti je zmíněn zákon o vztahu lidského výkonu a aktivace, jehož autory jsou R. M. Yerkes a I. D. Dodson (1908). Nakonec je pojednáno o různých pojetích naděje, která jsou srovnávána v hlavních rysech (pojetí Snyderovo, Seligmanovo, Bandurovo, Scheierovo a Carverovo, také Rosenbergovo a Coopersmithovo pojetí sebeoceny a Friedmanovo a Rosenmanovo pojetí aktivity u tzv. „osobnosti typu A“.

Druhá kapitola pojednává o radosti jako velmi významné pozitivní emoci. Autor podává základní orientaci o emocích, jejich facilitačních a aktivizačních funkcích. Zmiňuje přitom pojetí našich autorů prof. J. Švancary, J. Mrkvičky, právě tak jako zjištění D. Watsona, B. L. Fredericksonové, E. Dienera a dalších. Autor referuje o výsledcích výzkumů zaměřených na souvislosti emocí s nezdolností (*resiliencí*), mentálním tvořivým výkonem nebo také vyrovnáním se či zvládáním (*coping*) zátěží.

Je poukázáno na význam pozitivních emocí a mechanismy jejich pomoci při vyrovnávání se s negativními působky a při odstraňování těchto jevů. Předmětem pozornosti je dále radostná

životní pohoda, radost ve vztahu k smysluplnému životu. J. Křivohlavý zde připomíná celoživotní dílo V. E. Frankla a také své pojetí potřeby smysluplných životních cílů, „mít pro co žít“, které rozpracoval počátkem 90. let 20. století. Uvedeny jsou nadto čtyři druhy potřeb smyslu diagnostikované R. F. Baumeisterem v r. 1991. Radost je nahlížena rovněž jako „vedlejší produkt naděje k cíli“, a to v souvislosti s lidskými potřebami, hodnotami (a jejich hierarchií). Zvláštní pozornost je věnována emocím ve vztahu k cílesměrnému jednání.

Ve třetí kapitole se autor zabývá procesem odpouštění. Analyzuje krizové situace, během nichž dochází ke konfliktům, křivdám, vzájemnému ubližování a přibližuje různá pojetí fenoménu odpouštění v souladu s aktuálními psychologickými výzkumy. Význam zde má také přesné definování odpouštění. S tím souvisí rovněž deskripce fází odpouštění a jejich modelování. Pro pochopení procesu odpouštění má význam poznání změny postoje k ukřivděni na základě empatie. Zajímavým aspektem pojednání o odpouštění je aplikace teorie chaosu, Paloutzianova analogie s konverzí. Kapitola je zakončena pojednáním týkajícím se psychologie osobnosti v souvislosti s odpouštěním, což je důležitý námět pro psychodiagnostické posuzování. Autor se věnuje diagnostickým nástrojům právě tak jako výsledkům vyšetřování a mimo jiné popisuje hlavní osobnostní charakteristiky nejen těch, kteří neodpouštějí, kteří toho nejsou schopni, ale i těch, kteří dokáží odpouštět. Kapitulu uzavírá souhrnné pojednání o psychologii procesu odpouštění.

Čtvrtá kapitola rozšiřuje tři důkladněji probraná témata pozitivní psychologie (naděje – radost – odpouštění)

o dalších dvanáct významných námětů tohoto nově konstituovaného psychologického oboru. V kratších článkách zde autor věnuje pozornost těmto jevům: empatii a altruismu, lásce, přátelství, moudrosti, morální motivaci, resilienci, sebeocenení, významu emocí při zvládnání těžkostí, vrcholným zážitkům (*flow*), vděčnosti, spiritualitě a duševní pohodě (*well-being*). V souvislosti s posledním tématem jsou uvedeny tři teorie vysvětlující duševní pohodu ze tří odlišných stanovisek: teorie životních cílů a cílesměrného života, teorie uspokojování životních potřeb a teorie biologických základů pocitů pohody. Kniha je doplněna aktuálním seznamem navazující literatury.

Kniha pojednávající o nepříliš často psychologicky uváděných tématech je napsána poutavě a srozumitelně. Jsme přesvědčeni, že *Pozitivní psychologie* profesora Křivohlavého bude přijata s vděkem a potěšením nejen psychology, ale také teology, pedagogy a stejně tak každým, kdo si váží daru života a vítá informace, rozvíjející poznání tohoto obdarování. Autoru náleží dík za to, že se takového úkolu ujal.

Jiří Musil

JOSEF ŠVANCARA:
EMOCE, MOTIVACE, VOLNÍ PROCESY

(Brno: Psychologický ústav FF MU, 2003. 140 s.)

Řada pozoruhodných studijních textů Josefa Švancary, profesora Masarykovy univerzity v Brně, se ke konci minulého roku rozrostla o tuto publikaci, která je

autorem tematicky vřazena do rámce předmětu Obecná psychologie II, a to v souvislosti s významnými tematickými okruhy této univerzální psychologické disciplíny, jimiž jsou prožívání a jednání. A právě tak jsou nazvány dvě části knihy, k nimž se přiřazuje část obsahující přílohy, tj. literaturu, praktikum obsahující patnáct úkolových zadání a kontrolní vědomostní otázky.

V úvodu autor čtenáře seznamuje s vlastním vytríbeným pojetím výukové metodiky, která však musí – vzhledem k dočasným okolnostem – rezignovat na obvyklé nároky vyžadující experiment, či přinejmenším laboratorní experiment jako integrální náležitost výuky. Přesto autor zdůrazňuje nezanedbatelný, a proto neopominutelný význam metody systematického pozorování, která je málo omezitelným zdrojem zdokonalování schopností a dovedností při formaci psychologického i jiného společenskovedního profesionála, kterým je například i kněz v pastorační složce své profese.

Úvod obsahuje ještě dvě podstatná doporučení: za prvé, aby zájemce o psychologii přijal za svou potřebu poznávat nejen jevy objektivní skutečnosti, nýbrž i jejich ekvivalenty nacházející se v subjektivní skutečnosti a naučil se sledovat jejich vzájemné vztahy a podmíněnosti, a za druhé, aby si osvojil zásadu integrativní výstavby poznatkové základny, což si vyžádá uznat a realizovat předpoklady jako je: a) antropické paradigma (fenomenálně deskriptivní úroveň duševních jevů – osvojit si klasifikace a jejich kritéria – akceptovat či respektovat časový průběh a interakce), b) požadavek ověřování validity, který závisí na teoretickém východisku a použitých metodách, c) pozornost si v kontextu výstavby poznatkové základny podle

prof. Švancary zaslouží také interpretace vlastních postupů při zohledňování postupů druhých a d) nakonec je žádoucí uplatňovat ještě požadavek propojování poznatků, jejich návaznosti a aplikace.

První část učebnice je věnována prožívání. Na základě etymologické analýzy ústředního pojmu *emoce* prokazuje autor význam latinského základu termínu, kterým je vyjádřena dynamogenita, tedy zdroj hybnosti a zároveň významová souvislost pojmu *emoce* s pojmy *motivace* a *jednání*. Jsou vzpomenuy zásluhy J. E. Purkyně, který se zabýval „metaforikou citů“ v mimickém projevu emocí, a proto je mimo jiné považován i za spolutvůrce předstupně experimentální psychologie. Dále je pojednáno o empirické fenomenologii emocí. Autor poukazuje na historické snahy o identifikaci modalit *emoce* a zkoumání změn intenzity v průběhu *emoce*; těmito jevy se výzkumně zabývala Wundtova lipská psychologická laboratoř. Výzkumy umožnily profesoru W. Wundtovi rozšířit počet verifikovatelných dimenzí *emoce* z původní polaritý „libost – nelibost“ o další dimenze vyjádřené polaritami „napětí – uvolnění“ a „vzrušení – uklidnění“, srov. Wundtův trojdimenzionální klasifikační model emocí. V této kapitole se ještě čtenář seznámí s komparací emocí a motivace jako činitelů dynamizujících lidské chování, je zde uvedena Plutchikova snaha specifikující emoční podmíněné chování od jinak determinovaných forem chování (srov. osm dimenzí emočního chování podle R. Plutchika, které lze uplatnit také při popisu stádií fylogenetického vývoje). Kromě Plutchikova strukturního modelu emocí v učebnici najdeme dějinné příčiny zdůvodňující nezbytnost vyčlenění kategorie vyšších citů, s kterými se setkáváme u gestaltistů (u nás např. u F. Kratiny), zastánců

vertikální stadiální vývojové struktury osobnosti (Ph. Lersch), souvislosti této citové hladiny s hodnotovou orientací osobnosti a charakterem (H. Wallon). Zmíněna je rovněž teorie J. Bowlbyho z r. 1975 (teorie *attachmentu*), pojednávající o citovém přilnutí dítěte k matce, které je základem snad nejpevnějšího projevu interpersonální vazby. Učebnice systematicky pojednává o taxonomii emocí a citů a podává jejich popis a klasifikaci. Najdeme zde odkazy na model konfigurace bazálních emocí podle Plutchika, model praafektů G. Kafky, taxonomii emocí C. E. Izaarda (vč. poukazu na dyadické či triadické vazby mezi emocemi), upozornění na Woodworthovo lineární kontinuum výrazů emocí a na Schlosbergovu klasifikaci emocí uspořádanou podle výrazových projevů. Jsou probrána hlediska rozlišení emocí podle náboje (kladné – záporné), podle intenzity (slabé – silné = afekty), podle časového průběhu, hloubky. Neschází souborné pojetí emocí uplatňující všechny využitelné aspekty. Uvedeny jsou: tzv. hédonické kontinuum, cirkadiánní kontinuum nálad a Wundtovy prototypy průběhu *emoce*. Hlavní přístupy ke zkoumání emocí a citů: zkoumání v rámci pozorovatelného chování, psychofyziologické přístupy, komparativní a introspektivní analýza, psychoanalytický přístup, sociometrický přístup, modelování emočního chování (model TOTE podle Millera, Galanter a Pribrama), přístup faktorově analytický R. B. Cattella a typologická pojetí např. H. Rohrachera a I. P. Pavlova. Jsou probrány klasické teorie emocí (periferní, aktivační, Jungova psychofyziologická i talamická) a také pojetí novodobá (např. neurofyziologické, kybernetické, kognitivistické). Je pojednáno o kontextualitě emocí, o jejich regulační funkci, pozornost je věnována vývoji emocí, ať fylo-

genetickému nebo ontogenetickému. Pojednán je diagnostický přístup k emocím (indikátory emocí) a tematika emocí a motivace ve vztahu k psychofarmakologickým prediktorům. Rozsáhlejší první část učebnice je zakončena kapitolami o úloze emocí a citů v sociální komunikaci a interakci a interakcí mezi emocemi a kognitivními procesy.

Druhá, kratší část učebnice se zabývá motivací a jednáním. Je zprvu zaměřena na teorie motivace, klasifikace motivů a metody zkoumání. Jsou probrány poruchy motivačního procesu (frustrace, stres, intrapsychický konflikt) a jejich teoretický výklad. Autor neopomenul ani zmínku o autoregulačních mechanismech. Poslední kapitola je věnována vůli a volním procesům. Je poukázáno na „heterogenetické“ a „autogenetické“ teorie vůle. Zohledněn je aspekt jednání při analýze volních procesů a pojednána empirická fenomenologie volních procesů (mj. srov. odkaz na *Volitionpsychologie* – H. Heckhausen, J. Kuhl, základní aspekty volních procesů podle F. Weinerta, teorie aktuálních zájmů od E. Klinger, nejsou opomenuty ani přínosy české psychologie – F. Krejčí, V. Tardy, M. Brichcín).

Neschází vymezení pojmu „svoboda vůle“ a odkazy na různá pojetí „volních vlastností“: typologie podle Heymanse – Wiersmy, klasifikace L. Klagese, Ph. Lersche, „w-faktor“, tzn. volní faktor podle Webba, pojetí vůle u psychologů osob-

nosti R. B. Cattella a H. J. Eysencka a další. V podkapitole věnované tematice vůle v souvislosti s psychoterapeutickými a sebevýchovnými postupy autor připomíná dílo a zásluhy Roberta Assagioliho především vzhledem k jeho zdůraznění souvislostí vůle a sebepojetí (jáství, jáského sebepojetí jako významné integrativní složky lidské osobnosti).

V přílohové třetí části publikace je mnoho podnětného materiálu obsaženo v úkolech stanovených pro cvičení a praktika související s probíraným výukovým okruhem.

Závěrem upozorníme na známou skutečnost, že sebedetailnější referát o knize nenahradí vlastní studium knihy samé. Poměrně náročný text profesora J. Švancary je formulován s akribií vyznačující se vznášivou lehkostí špičkového psychologického profesionála a univerzitního pedagoga, která prokazuje pedagogické mistrovství autora na nelehkých tematických okruzích psychologie lidského prožívání a jednání. Text potvrzuje kvality autorova klasického vzdělání, vysoký standard jeho osobní hodnotové orientace a současně také smysl pro nevztíravý, avšak intenzivní intelektuální humor, který připomíná vybraný humor anglický, přičemž toto srovnání nemůže nijak zastřít hodnotu originálu. Knihu doporučujeme všem, kdo mají zálibu v četbě kvalitních psychologických textů.

Jiří Musil