

RICHARD SWINBURNE:*BŮH JAKO VYSVĚTLENÍ*

(Z angl. originálu *Is there a God?*,
New York, Oxford University Press,
1996, přel. Karel Šprunk, Praha:
Triton, 2011. 166 s.
ISBN 978-8073874223)

Proslulý britský křesťanský filosof Richard Swinburne se v recenzované knize pokouší shrnout a uvážit důvody, které by – dle autora – měly vést k uznání Boží existence. Autor se při tom pohybuje v myšlenkovém kontextu teorie vědy. Nezamýšlí ovšem deduktivně dokázat Boží existenci, cílem je spíše dokázat, že Boží existence je více pravděpodobná než nepravděpodobná (srov. s. 164).

Než autor přikročí k úvaze o Boží existenci, zamýšlí prvně vysvětlit, co rozumí termínem „Bůh“. I když se předpokládá, že je čtenář srozuměn, že hlavním tématem knihy není ani tolik úvaha o tom, kým Bůh je, jako spíše o tom, zda existuje, přesto může být nepřijemně zaskočen poněkud mělkým pojmem Boha, který Swinburne v první kapitole uvádí na scénu. Bůh je popisován (mimo jiné) jako individuální bytost mající názory, schopná pohybovat věcmi, která ovšem neví, co lidé svobodně udělají zítra, rozhoduje se na způsob „mentálního losování“ apod.

(s. 21–35). Stanislav Sousedík v úvodu ke knize velmi výstižně poznamenává, že Boží transcendence, k níž Swinburnovy úvahy dospívají, je „pouhá transcendence kosmologická“ (Bůh přesahuje fyzikální kosmos jakožto jeho příčina), nikoli však již transcendence ontologická (s. 12–13).

Má-li dojít při četbě k porozumění autorovým intencím, je třeba brát jeho slova velmi věcně a střízlivě, bez ohledu na případné literární účinky a evokované asociace. (Např. „mentální losování“ připisované Bohu ve skutečnosti není blasfemií ani naivismem, nýbrž technickou zkratkou pro určitou nedeterminovanost jako aspekt svobody.) Swinburne se od tradiční křesťanské teologie fakticky vzdálil pouze tím, že Bohu připisuje časové bytí (z čehož odvozuje i zmíněnou Boží neschopnost předvídat budoucí svobodná rozhodnutí). Své mínění zdůvodňuje tím, že se mu klasická teologie v tomto bodě jeví nedostatečně srozumitelnou (s. 27).

Ve druhé kapitole autor ukazuje, jak dosud nevysvětlené skutečnosti vysvětlujeme teoriemi. Swinburne nám představuje čtyři základní obecná kritéria pro přijatelnost vědecké teorie.

1. Taková teorie musí především odpovídat pozorovaným faktům, a to tak, že na základě

dané teorie by bylo možné očekávat, že nastanou fakta, která skutečně nastávají (a kterých se teorie svou povahou týká).

2. Teorie musí být adekvátně „jednoduchá“. To znamená, že nemá k explanaci (vysvětlení) něčeho, co je smyslově vnímatelné, postulovat neadekvátně mnoho věcí pro smyslové vnímání nedostupných, např. předpokládaných („teoretických“) entit, vlastností či zákonů.

3. Třetí kritérium požaduje, aby teorie odpovídala nejen empirickým faktům, ale aby také souhlasila s jinými dobře etablovanými teoriemi, které společně tvoří naše „základní poznání“ (naš obraz světa).

4. Poslední kritérium dodává, že teorie nesmí být nadbytečná, tj. nesmí existovat jiná teorie, která by vysvětlovala totéž a splňovala předchozí tři kritéria lépe.

V dalších kapitolách autor aplikuje popsaná kritéria na teismus. Tematizuje fakt, že vesmír je právě takový, že je v něm přirozeně možný vznik života a člověka. Aby mohl vzniknout život, hmota se musela postupně organizovat do poměrně komplikovaných částic a molekul, do planetárních systémů. Velký třesk nesměl být ani příliš prudký, neboť to by se hmota neměla šanci organizovat, ani příliš pomalý, neboť by tak

vesmír vlivem gravitační síly brzy zkolaboval (s. 85). Především však zjišťujeme, že vesmír je charakterizován souborem velkého počtu nejrůznějších konstant a zákonů, bez kterých by život nevznikl. Tato povaha vesmíru je zjevně zcela netriviální, neboť lze myslet vesmíry, které by zrod života neuvažovaly.

Existuje ovšem mínění, podle kterého je řečená nesamozřejmost jen zdánlivá. Někteří z proponentů tzv. antropického kosmologického principu říkají, že je-li pravdou, že jiný vesmír by naši existenci neuvažoval, pak je ovšem zcela triviálně pravdivé, že pokud vůbec nějaký vesmír pozorujeme, jedná se právě o vesmír antropický (člověka umožňující). Swinburne však odpovídá v tom smyslu, že ačkoli snad může být triviálně pravdivé konstatování, že pozorují-li lidé vesmír, pak se jedná o vesmír antropický, přece není triviální, že vesmír je antropický (a že je pozorován). K tomu, abychom nějakou variantu skutečnosti pokládali za triviální, nestačí samotný fakt, že není myslitelné, aby jiná varianta byla *poznána* jakožto fakticky realizovaná (s. 89–91). Stávající verze skutečnosti by mohla být právem považována za triviální pouze natolik, nakolik by nebylo myslitelné, aby jiná varianta byla fakticky realizována.

Z toho, co bylo vyloženo, je zřejmé, že daný řád vesmíru je velmi netriviální, a proto vyžaduje vysvětlení. Ateista musí buď přiznat, že potřebné vysvětlení nemá, anebo se o nějaké pokusit. Při troše fantazie by možná byl nějaký způsob ateistického vysvětlení myslitelný. Je totiž myslitelné, že by vesmírů vznikalo více, ba mnoho, „triliony a triliony“. (Ke Swinburnově úvaze lze dodat, že někteří fyzikové, např. Andrej Dimitrievič Linde, skutečně teoretizují o pluralitě vznikajících vesmírů, jejichž počet takřka připomíná nekonečno.) Při tak obrovském množství „pokusů“ by ovšem již nebylo udivující, že se vesmírné vnitřní charakteristiky jednou podařeně sešly tak, aby to umožnilo vznik života a člověka. (Byla trefena správná rychlost rozpínání atd.)

Swinburne však poukazuje na konflikt s kritériem jednoduchosti. Teorie, která by k vysvětlení vnitřního uspořádání jednoho jediného vesmíru postulovala triliony jiných vesmírů, by byla iracionální (s. 91). Ateismus tedy buď vykazuje zásadní explanační deficit, nebo je odkázán na nějaké vysvětlení, které bude nepravděpodobnější než prostý předpoklad Boží existence.

Naopak teismus předpokládá vysvětlení, které odpovídá všem čtyřem kritériím. (1.) Na základě

předpokladu o existenci moudrého a dobrého Boha lze očekávat právě vesmír, v němž je možný život. (2.) Teismus k vysvětlení vesmírného řádu nepotřebuje předpokládat existenci velkého množství hypotetických faktorů (např. jiných vesmírů), ale toliko existenci jediného Boha. (3.) Předpoklad Boží existence není v konfliktu s žádnou z dobře etablovaných teorií, (4.) ba ani nevysvětluje něco, co by nějaká konkurenční teorie mohla vysvětlit lépe. Swinburne totiž upozorňuje, že nepostuluje „Boha mezer“ pro vysvětlení něčeho, co přírodověda sice dosud nevysvětlila, ale snad by vysvětlit mohla. Autor říká: „... postulují Boha pro vysvětlení toho, proč věda vysvětluje“ (s. 92).

Kromě tématu Boha jako vysvětlení vesmíru se Swinburne ve své knize věnuje ještě dalším souvisejícím tématům, z nichž některá ve zbytku recenze stručně představím.

Autor se snaží dokázat existenci nemateriální duše, která – jakožto nemateriální – nemůže být výsledkem materiálních procesů. Cílem je ukázat, že tudíž musí existovat Bůh jakožto jediný možný původce duše. Duše je zde, jako i v jiných Swinburnových pracích, bohužel koncipována karteziánským způsobem. Autor pomocí řady myšlenkových experimentů cel-

kem přesvědčivě ukazuje, že „... vědět pouze, co se děje s mozkem nebo s tělem nebo s nějakým jiným materiálem, nám neříká, co se děje s osobami“ (s. 100). Odtud ale chce vyvodit, že osoba není totéž co tělo, že tudíž zahrnuje netělesný princip, „duši“. Tato argumentace je problematická. Materialista by mohl klidně uznat, že neumíme úplně přesně definovat fyzickou oblast, s níž je třeba osobu identifikovat, ale zároveň by (právem) konstatoval, že tento fakt zůstává kompatibilní s materialistickým předpokladem faktické (byť námi dostatečně nezmapované) psycho-fyzické identity.

Swinburnova teodicea (tj. snaha sladit evidenci o existujícím zlu s předpokladem existence Boží) nepostrádá duchovní hloubku. Pokusím se zrekonstruovat zde autorovu základní myšlenkovou linii.

Je myslitelné, že by lidská svoboda byla omezena na různá dobra, aniž by zahrnovala možnost skutečného zla. Od takovéto „svobodné volby“ autor odlišuje „svobodnou a odpovědnou volbu“ (tj. volbu zatíženou odpovědností). Svobodná a odpovědná volba obnáší (také) rozhodování mezi dobrem a zlem (od s. 124). To je ovšem čímsi nesmírně cenným. Jakkoli je absence bolesti a pocit potěšení pro člověka bezesporu dobrem,

dle Swinburna je třeba daleko výše hodnotit fakt, že v našem životě o něco doopravdy jde, totiž že je nám dána velká a reálná mravní zodpovědnost za sebe a za druhé. To teprve činí náš pozemský život velkým.

Swinburne předpokládá (spolu s Tomášem Akvinským), že připisujeme-li Bohu „všemohoucnost“, pak slůvko „vše“, které spolu tvoří řečený termín, označuje vše bezrozporně myslitelné (s. 25). Z toho však plyne, že Bůh nemůže darovat svobodu a skutečnou mravní zodpovědnost tak, že by při tom zároveň vyloučil zlo. Taková kombinace v sobě totiž skrývá rozpor: Bůh by umožňoval i nemožňoval rozhodnutí vedoucí ke zlu (srov. s. 124).

Bůh ovšem zlo nedopouští jen jako nutný *důsledek* darované svobody, která nese odpovědnost. Zla mají i ten smysl, že jsou pro nás a pro naši zodpovědnost *příležitostí*, abychom svým dalším svobodným rozhodováním mohli osvědčovat mravní dobra, jakými jsou např. statečnost, solidarita, trpělivost či soucit. To vše je dle Swinburna cennější než pouhá absence bolesti a přítomnost potěšení. Evidenze zla tudíž není argumentem proti existenci Boží.

Swinburne si je vědom, jak říká v „Epilogu“, že proti každé z vět této knihy by bylo možné vzná-

šet námitky – a na ně zas odpovídat atd. Tím ovšem otázka Boží existence netvoří výjimku: každá oblast lidského poznání je vždy otevřena k další diskusi a dalšímu hledání. „Ale život je krátký a my musíme jednat na základě toho, co nám argumenty, které jsme měli čas prozkoumat, ukazují jako pravděpodobně pravdivé“ (s. 165). Ačkoli kniha opravdu obsahuje bezpočet pasáží, které budou v příslovečných českých skeptických budít pochybnosti a námitky, jádro Swinburnovy argumentace, jež spočívá v poukazu na potřebu určitých vysvětlení, sotva může být napadáno úspěšně. Kniha je (na rozdíl od mnoha svých ateistických protějšků) tvořena veskrze nekonfrontačními meditacemi o světě, jež ovšem nezadržitelně konvergují k zamýšlenému „pravděpodobnostnímu“ závěru.

Je třeba poděkovat Karlu Šprunkovi za překlad kvalitní jak po češtině, tak po odborně filosofické stránce, a rovněž Stanislavu Sousedíkovi za užitečný, zasloužený úvod ke knize.

David Peroutka

IVAN O. ŠTAMPACH:

NA NOVÝCH STEZKÁCH DUCHA:
PŘEHLED A ANALÝZA SOUČASNÉ
RELIGIOZITY

(Praha: Vyšehrad, 2010. 261 s.
ISBN 978-8074290602)

Poslední publikace našeho významného religionisty Ivana O. Štampacha prozkoumává ve svém úvodu *status quaestionis* české religionistiky po roce 1989. Seznamuje zde totiž čtenáře s dosavadní (nejen) publikační činností významných představitelů oboru, jakými jsou Zdeněk Vojtíšek, Dušan Lužný, Zdeněk Nešpor, David Václavík a další.

V rozboru metodologických otázek, jež jsou tématem druhé kapitoly, upozorňuje autor například na pochybnosti, zda humanitní disciplíny, jako je religionistika, lze považovat za vědu ve striktním smyslu slova (*science*), nebo spíše za jakousi učenost (*scholarship*). Ve smyslu novověkého chápání musí totiž skutečná věda především kvantifikovat přírodní jevy. Avšak zatímco takovéto reduktivní pojetí již přírodní vědy dnes opouští, humanitní vědy jakoby se je snažily teprve dohnat, takže například psychologii i antropologii často redukuje na pouhé behaviorální a sociální aspekty. Nicméně autor připouští, že humanitní vědy mohou na druhou stranu skutečně sklouznout do esejistiky na humanitní témata (s. 20).

Ve třetí kapitole podává autor globální geografii rozšíření růz-

ných náboženství ve světě. K tomu připojuje také čtyři mapy, a to náboženskou mapu celého světa, dvě mapy Evropy (první znázorňuje rozšíření jednotlivých náboženských vyznání, druhá míru religiozity) a mapu hlavních náboženských směrů v Africe. Zvláštní tabulka pak ukazuje početní stavy vyznavačů jednotlivých náboženství ve světě (s. 37). Podle ní je dnes křesťanů 2,1 miliardy a muslimů 1,5 miliardy. Sekulární (nenáboženský, agnostický) postoj zaujímá 1,1 miliardy obyvatel planety. Do tabulky jsou překvapivě zahrnuti počtem 19 miliónů také „vyznavací“ čuče, tedy bizarní ideologie totalitní Korejské lidové demokratické republiky.

Ve čtvrté kapitole se autor zabývá historickými, demografickými a právními předpoklady české náboženské současnosti. V části o konfesním právu mj. uvádí:

Historii konfesního práva od josefínských reforem po současnost postihuje ojedinělá publikace Jiřího Rajmunda Tretery *Stát a církev v České republice*. Text je zamýšlen tak, že má dospět od historických předpokladů k současnosti. Rukopis byl odevzdán do tisku před definitivním schválením zákona č. 3/2002 ve sněmovně. Před vydáním knihy byly do textu doplněny základní informace, zejména stručný odstavec referující o nové právní normě a jejích složitých osudech v parlamentu, jakož i slibující po-

drobný výklad nové normy v dalších publikacích (s. 49).

Velmi kriticky se autor staví k § 5 zákona č. 3/2002 Sb., stanovícímu tzv. kvalitativní podmínky vzniku a působení církví a náboženských společností, jehož ustanovení jsou podle autora „formulována pružně a nepříliš jasně, takže jsou zneužitelná“ (s. 51). Připouští však, že žádná registrace církve nebo náboženské společnosti nebyla doposud odmítnuta s poukazem na toto ustanovení (s. 52). Zajímavé je zde také citování preambulí ústav těch evropských států, které označují za státní nebo alespoň dominantní jedno zcela určité vyznání, totiž ústav Malty, Irska, Řecka, jakož i zmínka ohledně zvláštní situace ve Velké Británii s jejími etablovanými církvemi, nebo též specifik daných v Německu dosud platným Říšským konkordátem z roku 1933; obdobně problematické je francouzské pojetí laického státu (s. 52–54).

Pátá kapitola se zevrubněji zabývá sociálními a kulturními kontexty současné religiozity. Zabývá se mj. okolnostmi stavu „bez vyznání“, jež dříve mělo přesný právní význam, zatímco v dnešní době jsme svědky značné rozvolněnosti, nezařaditelného tušení „něčeho nad námi“ (s. 56–57). Popis dnešní vágní kvazireligiozity demonstruje například následu-

jší variantu: „Posun náboženství k tzv. měkké spiritualitě (užívá se i anglického výrazu *soft spirituality*), jeho redukce na svéráznou laickou terapii je výrazem popsaného proudu postmoderny, který je spíše rozvíjením moderny, pokračováním jejích sekularizačních, relativizujících a radikálně pluralizujících tendencí“ (s. 64).

Kapitoly šestá až devátá mají deskriptivní charakter. Od současného rozvrstvení křesťanských vyznání přechází autor k mimokřesťanským směrům západního původu, k orientálním směrům, objevujícím se dnes na Západě, a poté k nesnadno zařaditelným eklektickým a kvazireligiózním směrům současnosti.

Velmi důkladně přibližuje autor členitý organismus východních církví, a to zejména nekatolických. Seznam církví tvořících světové pravoslaví poukazuje na určité pochybnosti a nejistoty ohledně jejich autokefality. Zatímco v případě katolických východních církví mohou být významnou pomocí k určení jejich kanonického statusu papežské ročenky *Enchiridion Vaticanum*, dělení autorem podaného přehledu pravoslavných církví obsahuje tři položky, svědčící o značné míře nevyjasněnosti právního stavu u církví „nesjednocených“: církve autokefální, církve auto-

nomní a církve se zpochybňovanou kanonicitou (s. 75–76).

Autentický zájem autora o zmapování všeho neobvyklého a menšinového se projevuje mj. přiblížením dvou větví katolického integrismu, totiž lefébvrstické větve, považující koncilní a pokoncilní papeže za heretiky, jakož i sedisvakantistické větve, která považuje papežský stolec za uprázdněný. Dozvídáme se, že jeden ze „vzdoropapežů“, Linus II., má v Česku biskupa, jehož jméno i občanské zaměstnání autor uvádí (s. 82). Neobstojí však nepřesný výklad a z něho plynoucí příkrý soud ohledně zrušení exkomunikace čtyř lefébvrstických biskupů papežem Benediktem XVI.: „Definitivně se s II. vatikánským koncilem v praxi rozešel papež Benedikt XVI. Došlo k rehabilitaci exkomunikovaných lefébvrstických biskupů. Římskokatoličtí biskupové různých zemí se k papežovu kroku vyslovili překvapivě kriticky“ (s. 82). Nešlo však o „rehabilitaci“, nýbrž o pouhé sejmutí exkomunikace, které nemělo za následek jakékoli další legitimizování činnosti oněch čtyř biskupů. Hovořit v této souvislosti přímo o „rozchodu“ s koncillem by bylo dalekosáhlým přeceněním papežova konkrétního kroku, i kdyby se dokonce jednalo o samotnou rehabilitaci. Kriticky se pak ohledně sejmutí exkomu-

nikace vyjádřilo méně než jedno procento světového episkopátu.

Snížení početního cenzu osob žádajících v České republice o registraci církví a náboženských společností na pouhých tři sta vzbuzuje často překvapení a určitou nejistotu ve věci původu a charakteru mnoha nově uznaných subjektů. Ohledně těch, jež jsou zakotveny v křesťanské tradici, poskytuje autor cennou pomůcku líčením organického vývoje současného evangelikálního křesťanství (s. 93–99). Orientaci v této komplikované oblasti usnadňuje autorovo precizní terminologické rozlišování a přiblížení smyslu kategorií, jako jsou církve svobodné, probuzenecké, evangelikální, jakož i seznámení s americkou terminologií typu „Emerging Church“ nebo „Born Again Christianity“. Od církví v České republice uznaných, totiž Jednoty bratrské, Církve bratrské, baptistů, metodistů, adventistů a Křesťanských sborů autor přechází k líčení letničního hnutí a jeho současné radikální podoby, hnutí víry. Autor přiznává limity religionistického zkoumání v přístupu k praxi těchto křesťanských směrů: „Religionistika nemůže rozhodnout o ontologickém statusu mimořádných jevů, jako jsou třeba charismata uzdravení, se kterými přicházejí představitelé letničního hnutí“ (s. 97). Z církví

ví náležejících k letničnímu hnutí byla již dříve registrována autorem zmíněná Apoštolská církev, avšak z dalších církví, uznaných až na základě zákona 3/2002 Sb. zmiňuje autor pouze církve Křesťanská společenství a Církev živého Boha. Vzhledem k roku vydání knihy (2010) schází ve výkladu ještě dva recentně uznané subjekty téhož druhu, totiž církve Nová naděje a církve Slovo života.

Autorův příklon k favorizování menšinových, mainstreamu se vymykajícím náboženských uskupení, se projevuje například v jeho příznivém postoji vůči Svědkům Jehovovým. Odmítání krevní transfuze nezletilým „řeší netolerantní společnost především otázkou viny a trestu,“ zatímco „ve společnostech s delší a bohatší tradicí akceptované názorové plurality to vedlo především k rozvoji technologie krevních náhražek řešících alespoň některé případy“ (s. 103). Velkou pozornost věnuje autor rozmanitým ezoterizujícím nebo jinak neobvyklým směrům, které řadí pod společnou kategorii „hermetismu“, totiž magii, alchymii, astrologii, kabale, a rovněž podrobně se věnuje z hermetismu pocházejícím útvarům pěstujícím teosofii, rosikrucianství a svobodné zednářství (s. 119–142). Určitou „postmoderní“ prolínavost prozrazuje zmínka o kompatibilitě

křesťanství s konkrétním novopohanským směrem:

Spíše elitní společenství za účasti intelektuálů a politiků se označuje jako *druoidismus* podle druidů, kteří u Keltů konali oběti, pečovali o posvátná místa, léčili, učili a povzbuzovali. U některých dnešních druidů se tento zájem subjektivně nevylučuje s křesťanskou příslušností (s. 144).

Obdobně například rozvolněnost myšlenkového schématu anthroposofie Rudolfa Steinera údajně nemůže způsobovat zásadní rozpor ve vztahu ke křesťanství:

Dogmaticky pojaté křesťanství obvykle zachází se stanovisky, jež nachází u Steinera či v jiné směrodatné literatuře, jako by šlo o anthroposofická dogmata. Anthroposofie však není náboženstvím se závaznými dogmaty. Je-li spiritualitou, pak je založena spíše na poznání než na víře (s. 165).

Obdobně jako v případě líčení geneze letničního hnutí může rozpaky a nejistoty ohledně nových státem uznaných subjektů vyjasnit autorovo líčení přítomnosti orientálních směrů v současné západní religiozitě. Za obecným názvem České hinduistické náboženské společnosti, uznané roku 2002, se skrývá zcela konkrétní jogínský směr (s. 174–175). V téže roce byla také uznána Mezinárodní

společnost pro vědomí Krišny, hnutí Hare Krišna (s. 176–177). Uznání konkrétních náboženských uskupení hindského nebo dálněvýchodního typu záleží na tom, zda je v evropských podmínkách agilní „guru“ toho kterého směru, jako je tomu v případě saháďža jógy (s. 179) a především v případě konkrétní odnože buddhismu:

Daleko největší prostor si ovšem v Česku vydobyla organizace *Buddhismus diamantové cesty linie Karma Kagjü*, registrovaná r. 2007. Působí ve 48 meditačních centrech a skupinách rozptýleně po území celé České republiky (s. 185).

Opatrnost, k níž vybízí při používání pojmu „sekta“ J. R. Trettera ve zmíněné knize *Stát a církev v České republice* (tam s. 71), sdílí i autor religionistické publikace v desáté kapitole:

Je totiž nesnadné rozlišit oprávněné obavy z náboženské agresivity od mocenských zájmů usilujících potlačit nové, početně malé a atypické náboženské skupiny. Religionistika by měla zůstat oborem nezávislým na mocenských strukturách a jejich představách a hodnoceních náboženství (s. 204).

Je rozhodně sympatické, že autor nepřisuzuje fundamentalistické postoje pouze subjektům, které jsou tak běžně označovány;

je si totiž vědom také opačného nebezpečí:

Na obou stranách sporu dokáží někteří být při výkladu, obhajobě a prosazování velmi velkorysí a ušlechtilí, jiní naopak. Dokáží na liberálních tezích vybudovat tuhý dogmatismus, ba i svého druhu sektářství (s. 216).

Kniha, zakončená pojednáním o mezináboženských vztazích v kapitole jedenácté, představuje díky přehlednému a čtivému výkladu cennou pomůcku nejen pro ty, kteří se zajímají o náboženský fenomén v širším slova smyslu, nýbrž i pro ty, kdo se zabývají konfesním a církevním právem, nebo je přímo studují. Právní normy utvářejí pouze rámec, ve kterém se děje bohatý náboženský a vůbec vztahový život. O mnohém z této právním instrumentářiím nepostihnutelné, ale o to bohatší roviny existence náboženství a církví se čtenář může dovědět právě v knize *Na nových stezkách ducha*.

Stanislav Příbyl

JEAN DELUMEAU:
TISÍC LET ŠTĚSTÍ

(Praha: Argo, 2010. 451 s. ISBN 978-802570237)

Knihu francouzského historika Jeana Delumeaua *Tisíc let štěstí* vydalo podobně jako některé další autorovy práce v rámci své černé řady (edice „Každodenní život“) nakladatelství Argo. Proklamovaným cílem příslušné edice je seznámit českého čtenáře se stěžejními díly světové historiografie, která se věnují tématu každodenního života a utváření skupinových mentalit v období středověku a novověku. V rámci této edice byly již dříve vydány čtenářsky vděčné *Dějiny strachu* a *Dějiny ráje*. Metodologické ukotvení zmíněných knih je téměř totožné, liší se zvoleným tématem. Tím, kdo a co je představováno, tak jsou zřejmě právě tato témata a samotný Jean Delumeau.

Světově známý historik Jean Delumeau (nar. 1923) je emeritním profesorem pařížské Collège de France. Ve své odborné i popularizující činnosti se věnuje duchovním a církevním dějinám středověku a raného novověku s důrazem na prolínání tradiční a moderní společnosti a na vzájemné vztahy a soupeření katolicismu a reformace. Tento svůj badatelský zájem přenesl do několika desítek knižních publikací, z nichž asi největšího ohlasu se dostalo práci *Strach na Západě ve 14.–18. století* (česky 1997–1999). Zatímco v sedmdesátých a osmdesátých letech

se v jeho knihách především objevovalo téma pekla, ďábla a hříchu v jejich dohlížitelské funkci (např. *Hřích a strach*, česky Volvox Globator 1998), nověji se pak Delumeau věnoval proměnám představ o pozemském i nadpozemském ráji.

Kniha *Tisíc let štěstí* je druhým svazkem z řady *Dějiny ráje*. Volně navazuje na svazek první, vydaný česky v roce 2003 pod názvem *Dějiny ráje: Zahrada rozkoše*. Řadu pak završuje díl třetí s názvem *Que reste-t-il du Paradis?* (Fayard 2000). V úvodním dílu řady *Zahrada rozkoše* jsou na základě náboženských textů a nejrůznějších literárních pramenů analyzovány představy o ráji v prostředí západního křesťanství v širokém časovém záběru od pozdní antiky až po 18. století. Delumeau zde předložil příběh o proměně prvotní podoby ráje skrytého po potopě světa na lidem nepřístupném místě na zemi přes postupnou učeneckou transformaci ve spíše imaginární a symbolický prostor až po osvícenskou skepsi ohledně posmrtného života a existence zásvětí. Jestliže se zde ptal po konkrétním i jen představovaném bájném místě rajske radosti, tak v knize *Tisíc let štěstí* se mu stala tématem sama touha po věčné blaženosti.

Jean Delumeau v zásadě nahlíží pozemské kolektivní štěstí jako předmět dějin a snaží se ukázat,

jak se nostalgie po zahradě Edeu proměnila v naději na nový pozemský ráj a jak zesvětlila natolik, že způsobila vznik pojmu pokrok. Cesta je to opět dlouhá, vede od počátků tradičního milenarismu až po zářnou budoucnost utopií 19. století a New Age současné doby. Délce cesty odpovídá i široký pramenný záběr, který začíná u spisů biblických starozákonních proroků a Janovy Apokalypsy a končí až u soudobých spisů ezoterních a marxistických. Četné citace často slouží jako ilustrace, formulace štěstí konce 18. až 20. století jsou pak představeny prostřednictvím tzv. antologie textů pro budoucnost. V souladu se svým badatelským zaměřením na dějiny rané moderny klade Delumeau důraz na milenaristické projevy, které poměrně výrazně poznamenaly dobu 15. až 17. století. Tento akcent mu však také měl pomoci lépe pochopit jejich transformaci do teorií pokroku, které si všechny bez ohledu na to, kdo byl jejich autorem, měly zachovat utopický a iracionální charakter.

Delumeau hned zkraje přiznává, že při studiu problematiky milenarismu vycházel především ze tří knih svých předchůdců. Norman Cohn ve své knize *The Pursuit of the Millenium* (1957) měl zdůraznit především násilné prvky milenarismu, ten však prý měl

být výrazně mírumilovný. Henri Desroche měl vytvořit „slovník mesiášství a milenarismu křesťanské éry“ využitelný především jako pracovní pomůcka. Konečně Henri de Lubac se prý soustředil především na Jáchyma z Fiore a jeho následovníky a ponechal tak volný prostor pro syntetizující pohled na nejrůznější podoby západního milenarismu.

Delumeau podtrhuje vzájemné vazby, které se měly postupně utvářet mezi milenarismem na jedné a utopií a ideologií pokroku na straně druhé. S odkazem na Jeana Séguye, který vytknul tzv. konstanty milenaristického očekávání (tendence ke kolektivní, pozemské, bezprostřední, radikální spáse, které bude obvykle předcházet období katastrofických paroxysmů), usuzuje, že moderna a milenarismus se navzájem nutně nevylučují. Zvláštní význam připisuje radikálním proudům reformace, jež volaly po nastoupení násilné cesty nastolení Posledního soudu, a mezi nimi především specifickému anglosaskému milenarismu, který měl zásadně ovlivnit všechny následující utopické vize.

Závěrečné stránky jsou věnovány rozčarování a „pozoruhodnému obratu“, kdy optimismus milenaristů, utopistů a pokrokářů prý vystřídal deziluze se zavržením myšlenky lepšího budoucího

a všeobecné přebývání mezi dvěma protikladnými pocity postmoderní doby. Modernista Delumeau brojí proti postupným „dekonstrukcím“ západních myslitelů, které měly v lidských myslích zatemnit pojem „smyslu“ znamenající současně směr i cíl. S odkazem na závěry v podobné souvislosti často citovaného britského neurobiologa Johna Ecclese, nositele Nobelovy ceny za lékařství, odmítá „falešnou metafyzickou neutralitu“ a přimlouvá se za víru, že lidstvo má své poslání a lidské dějiny svůj smysl. Společně s francouzským jezuitským teologem Teilhardem de Chardin pak tisíc let štěstí zavírá pokynem „vyrovnaně vést kupředu vládu světskou i království boží.“

Velkou předností knihy je vedle možná překvapivého aktuálního zacílení, překvapivého i přesto, že každé studium minulosti by mělo alespoň nějakým způsobem zrcadlit přítomnost, čtivý esejistický styl a široký časový i prostorový záběr. Kniha spíše nevyniká metodologickou náročností či nevšedním a neotřelým uchopením vytčené problematiky, nicméně předkládané téma i samotné zpracování je natolik atraktivní, aby kniha zaujala nejen čtenáře historie, ale vlastně každého, kdo rád poslouchá či vypráví příběhy,

anebo se třeba jen ptá po „smyslu“ nejrůznějších skutečností.

Zdeněk Duda

MISCELLANEA JESUITICA III.:

OD TRADICE K REFLEXI

(Olomouc: Refugium, 2010. 225 s.
ISBN 978-8074120596)

Snad hlavním důvodem vydání již třetího čísla zajímavých studií s jezuitskou tematikou byly 85. narozeniny Vladimíra Richtera, jehož dva příspěvky představují osobnost františkánského nominalistického filosofa a středověkého politického myslitele Williama Ockhama. Kdybychom se přísně drželi jím vyznávané zásady – *pluralitas non est ponenda sine necessitate*, nemuseli bychom se o dlouholetém profesoru innsbrucké univerzity více zmiňovat. Leč zdá se, že není úplně od věci jej při této příležitosti připomenout aspoň zde na tomto místě – důvodem ať nám je 20. výročí znovuoobnovení fakulty, kdy nemůžeme nepřipomenout jeho přítomnost a aktivitu při začlenění nově se rodící tehdy bohoslovecké fakulty do svazku univerzity. Přinesl s sebou smlouvu o společné spolupráci s teologickou fakultou v Innsbrucku,

kteřá otevřela možnost studijních pobytů pro studenty i vyučující. Richter sám je v českém prostředí znám jen několika málo znalcům středověké filosofie. Jeho habilitační práce *Untersuchungen zur operativen Logik der Gegenwart*, Freiburg: Alber, 1965, mu otevřela cestu k vysokoškolské dráze. Proslavil se však především kritickým rozbořem literárního díla Jana Dunse Scotta (*Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1988), které významně přispělo k jeho beatifikaci v roce 1993. Intenzivně se zabýval i nominalismem Viléma Ockhama (*Unterwegs zum historischen Ockham*, Innsbruck: Studien-Universität-Verlag, 1998). M. Altrichter jeho přínos takto charakterizuje:

Pod Alpami tento filosof ve velkém stylu celá léta připravoval kritické vydání Scotta a Ockhama. Podnětně (vůči psychologismům rádo by metafyzickým) nabízel – možná i tuze vehementně – Ockhamovu britvu: návrat ke střídavému, vyváženému a logicky křišťálovému textu starodávných traktátů. Stojí tu proti sobě dva životní postoje: první klade fakta vedle sebe, druhý je nahlíží v sobě propojená (nikoli asociálně, ale komplexněji). Analytická *scientia* (věda) je Ockhamem míněna jako spekulativní; není *fronesis* (praktická aplikace), ani žádná *ars* (umění) apod. Vichření začíná tehdy, pokud se *fronesis* nechápe jako veličina lehké ráže, ale coby spekulace, jež sálá

navzdory rozličným vrstvám od vnitřního navenek, pakliže nachází své uplatnění v umění (s. 8).

Z ostatních příspěvků možno upozornit na studii Nicolause Nillese *Inocenc IV. a hlaholsko-slovanská liturgie* (s. 12–38), který je znám tím, jak v Innsbrucku ovlivnil mnoho studentů z tehdejších slovanských zemí a připravil je ke studiu křesťanského Východu. Podrobnější studium jeho vlivu na utváření vědecky podloženého přístupu k pramenům východní teologie a jeho vlivu na stojanovskou generaci příznivců i seriózních badatelů v českém prostředí by přinesla leccos zajímavého. Část filosofická obsahuje mimořádně zajímavé podněty k diskuzi k dějinám filosofie: *Augustin a augustinismus* od Andrese Inaueua (s. 40–63), *Elementární filosofii Karla Leonharda Reinholda* od Emmeritha Coretha (s. 112–163), *Otázky na Hegelovu filosofii náboženství na základě nových publikací* od Waltera Kerna (s. 131–163). Wilhem Baum ve svém příspěvku *Víra Ludwiga Wittgensteina* (s. 164–170) z roku 1980 dochází k tomu, že „ve Wittgensteinově životě existoval mystický komponent, který nemohl být od těch (nám známějších) pozitivisticko-analytických vlivů nikdy plně popřen. Tato skutečnost se také ukazuje v jeho filosofii, která byla pro něho podstatně

kritikou řeči a vytvořila nové přiměry pro dávno známé věci.“ Poněkud provokativně vyznívá jeho přiblížení Wittgensteina:

Roku 1931 Wittgenstein napsal, že byl ve svém myšlení vlastně pouze reproduktivní a nikdy neměl nové ideje. Co vynalezl, jsou jen „nová podobnosti“. Za tímto přeháněním stojí jistě skromné poznání, že promýšlel již dříve (jemu podstatné) důležité myšlenky. V předmluvě k *Tractatus* vyznává také otevřeně, že se nestará o konvenční stanovisko autorství práv.

Příspěvek Jana Andrese (*Postmoderní vědy a křesťanství*, s. 171–183) upozorňuje, že „je zapotřebí nepřehlédnout pozitivní momenty (námi prostupující, v leccems i nepřiznané) postmoderny“ (s. 10).

Samostatnou pozornost si zaslouží tři rozdílné studie Michala Altrichtera. *Vznešenost ducha* (s. 187–195) je nepochybně inspirována znovuzrozením šlechtictví v českém kulturním prostředí (Karel Schwarzenberg). Mohli bychom hovořit v jistém nadneseném smyslu o konstituování *politické spirituality* jako obrany před nedovzdělaností mediálně potentní. Jeho typické vyústění je lapidární (aniž by kamenoval): „Vykřikovat hesla, hořknout při pohledu na ztrácení svobody, kritizovat vlivuplné atd., nepředstavuje vznešené

počinání. Tak jako jím není založit si ruce do klína. Obnova musí odpovídat koupeli v eucharistické Krvi a klanění se Duchu“ (s. 194). Zcela jiného rázu je přehledová stať s názvem *Vývoj oboru spirituální teologie v českých zemích po roce 1990* (s. 196–208), která vzdáleně připomíná počin kolegů z Evangelické teologické fakulty UK v Praze, kteří systematicky mapovali jednotlivé teologické disciplíny, v jakém stavu se nacházejí. Zdánlivě drobné poznámky, týkající se Felixe Maria Davidka, Oty Mádra, Tomáše Špidlíka, Josefa Zvěřiny, Karla Vrány, Vladimíra Neuwirtha, Dominika Duky, Stanislava Krátkého, Stanislava Sousedíka, Františka Lízny, Jana Evangelisty Urbana a Karla Pilíka jsou podobny vycizelovanému portrétu – miniatury, v jejichž krátkosti je řečeno to podstatné. Zdá se, že článek je přípravou na hlubší studii současné české teologie, která produkuje množství „výstupů“, aniž by naslouchala více sobě navzájem. Vytvořil se val tzv. teologické specializace, který překročit vyžaduje značnou míru pokory. Heslo *personalismus* (s. 209–221) není slovníkovým heslem v úzkém slova smyslu, ale je *tematizací*, umožňující pracovat s myšlenkou v různých úrovních reflexe, v níž *imperativ* života v Duchu je vlastní důvod ukázněného a vnitřně

koherentního způsobu jeho uvažování.

Pavel Ambros

DANIEL HEIDER:

KDO BYL FRANTIŠEK SUÁREZ? ŽIVOT A DÍLO „VYNIKAJÍCÍHO DOKTORA“

(Olomouc: Refugium, 2009. 114 s. ISBN 978-8074120244)

Není příliš častým jevem, aby se jednomu člověku podařilo formulovat jasnou a badatelsky nosnou vizi o zajímavém filosofickém tématu, jež posléze díky své vnitřní přesvědčivosti a atraktivitě přitáhne zájem dalších podobným způsobem orientovaných filosofů, kteří se pak spontánně rozhodnou věnovat tomuto tématu celý akademický život. Tímto způsobem vlastně vzniká jakási „filosofická škola“, v níž jsou díky společnému zájmu a cíli sjednoceni mnozí (často i různě) filosoficky zaměření badatelé. Takový počin je pak jistě tím zajímavější a hodnotnější, čím méně je studium dané problematiky v celosvětovém měřítku rozvinuté a zůstává – abych tak řekl – „v plenkách“. Není žádnou novinkou, že se prof. S. Sousedíkovi již před více lety podařilo takovou školu založit a že společ-

ným zájmem těchto „sousedíkovců“ je filosoficky i teologicky velmi plodné období tak zvané „raně moderní akademické filosofie“ neboli druhé scholastiky, které není odborné tuzemské (a potažmo ani zahraniční veřejnosti) do dnešní doby příliš známé. Mezi žáky S. Sousedíka patří také dr. D. Heider, jehož knižní prvotině *Kdo byl František Suárez? Život a dílo „Vynikajícího doktora“* rádi věnujeme tuto krátkou recenzi.

Heiderova práce nás seznamuje v základních rysech s životem a dílem významného španělského filosofa a teologa F. Suáreze (1548–1617). Přehledná, stručná a čtivě psaná kniha uvádí českého čtenáře do historického kontextu, jenž ovlivnil povahu a předmět Suárezových spisů. Knižka je tak vhodným historickým úvodem do myšlení jednoho z vrcholných představitelů španělské druhé scholastiky a může tak v mnoha ohledech posloužit nejenom zájemcům o filosofii a teologii na přelomu 16. a 17. století, ale i širší veřejnosti s historickými zájmy.

Po krátké předmluvě, v níž se čtenář seznamuje s cíli a zdroji práce, následují dvě základní části knihy. První, rozsahově mnohem delší část je věnována charakteristice života, díla a doby *Vynikajícího doktora*. Ve druhé části popisuje Heider dostupné edice Suárezova

díla a na závěr záslužně uvádí a charakterizuje jejich jednotlivé svazky. V dalším se zaměříme na první část knihy.

Heider v první části postupuje chronologicky a líčí Suárezův život od jeho počátků, přes jeho nesmírně plodné akademické a spisovatelské období až po jeho poslední okamžiky. Jak se čtenář postupně seznamuje s průběhem a významnými událostmi Suárezova života, stávají se mu také zřejmými okolnosti vzniku všech jeho důležitých spisů a kontroverzí. Tento chronologický postup je pak doplněn „systematickým výkladem“ zhruba čtyř historicky i věcně významných problémů, k jejichž řešení *Vynikající doktor* výrazným způsobem přispěl. Mezi tyto systematicky pojaté výklady patří jednak vysvětlení základních rysů v Suárezově době nesmírně závažného a citlivého sporu *De auxiliis*, který se týká problematiky Božího vědění a harmonizace vztahu mezi Boží prozřetelností a lidskou svobodnou vůlí. Dále je to nejenom v barokní době politicky žhavé téma „vraždy tyranů“, poté dodnes aktuální problematika „spravedlivé války“ a konečně je to charakteristika Suárezova pojetí práva, jež je považováno za jakýsi „most“ mezi tradiční scholastickou teorií práva a moderní filosofickou koncepcí práva, u je-

jichž počátků nestál nikdo jiný než H. Grotius (1583–1645).

Problematicke sporu *De auxiliis* byla v české odborné literatuře věnována poměrně velká pozornost, ale přesto je Heiderův výklad této obtíže minimálně v jednom ohledu pro českého čtenáře přínosný. Pokusím se naznačit, co mám na mysli. Jak známo, obtížné otázky spojené s problematikou Božího vědění svobodných skutků tvorů, Božího předurčení a ospravedlnění, harmonizace Boží neomylné prozíratelnosti a lidské svobody tvoří neodmyslitelnou součást židovsko-křesťanské tradice. Během vývoje západoevropského myšlení se tato problematika dostala do samotného centra pozornosti nejméně dvakrát. Poprvé k tomu došlo na konci starověku, kdy oficiální učení církve koncipoval v polemice s Pelagiem sv. Augustin. Podruhé se problém ocitl v ohnisku zájmu na počátku novověku s nástupem reformace. Dílo reformátorů (Luther, Kalvín) vyzdvihující myšlenku Božího předurčení a milosti tak důrazně, že lidská svoboda vzala za své, dalo podnět katolickým učencům – mezi nimiž vynikl mimo jiné Suárez – k dalšímu promýšlení Augustinova odkazu. Došlo k tomu ale v podmínkách, které se především po kulturní stránce výrazně lišily od těch starově-

kých. Úvahy katolických učenců se totiž odehrávaly na pozadí vysoce technicky a systematicky rozvinutých soustav různých verzí křesťanského aristotelismu. To mělo za následek, že se problém původně z větší části teologický stal zároveň – ne-li dokonce převážně – autonomním, na teologii logicky nezávislým problémem filosofickým. Jednoduše řečeno, teologické řešení tohoto problému vychází z určitých filosofických koncepcí, a teologové tak museli věnovat nemalé úsilí tomu, aby tyto filosofické obtíže přijatelným způsobem vyřešili. O těchto filosofických aspektech sporu *De auxiliis* byla v české odborné literatuře publikována řada studií, naopak teologickým stránkám této obtíže byla v našich zemích věnována pozornost podstatně menší.¹ Heiderova práce, a to je podle mého soudu jeden z jejích přínosů, se stručně věnuje sporu *De auxiliis* nejenom z filosofického hlediska, ale pojednává také o teologických souvislostech této problematiky. Mám na mysli především pasáže, v nichž se lze seznámit se Suárezovou slavnou doktrínou *kongruismu* a její aplikací na otázky milosti a předurčení (s. 55–58).

Pro českého čtenáře jsou dále velmi přínosné ty části recen-

1 Srov. V. WOLF, *Pražská univerzitní teologie v 17. století*, Olomouc: MCM, 2007.

zované knihy, které představují Suárezovo pojetí práva, věčného a přirozeného zákona, zákona civilního i zákona národů, jakož i speciální aplikace těchto koncepcí na problematiku „spravedlivé války“ a „vraždy tyranů“. Pasáže věnované těmto tématům poskytují i přes svou pochopitelnou stručnost zdařilý základní přehled o Suárezově řešení těchto obtíží.

Protože se od recenzenta vyžadují i kritické připomínky, pokusím se na závěr tato očekávání naplnit. Domnívám se, že by k větší přehlednosti knížky přispělo její rozčlenění do menších (sub)kapitol, jejichž názvy by čtenáři usnadnily lepší orientaci a zároveň by naznačily, co čtenář může v dalším výkladu očekávat. Heiderův text je sice po věcné stránce poměrně dobře strukturován, ale jednotlivé menší oddíly jsou rozlišeny pouze symbolickými znameními, a to bez udání názvu nebo charakteristiky těchto částí.

Dále se nám minimálně jako velmi matoucí jeví některá vyjádření spadající do problematiky Božího vědění a vztahu tzv. možných jsoucen a Boží esence. Heider rozlišuje (s. 44) primární a sekundární předmět Božího poznání takto: „Zatímco primárním předmětem Božího poznání je jeho vlastní esence,“ k této formulaci nemám námitek, „jsou jeho sekundárním

předmětem tzv. možná jsoucná (possibilia).“ Ke druhé části věty je třeba říci, že sekundárním předmětem Božího poznání jsou všechny od Boha odlišné věci (tj. s Boží esencí netotožné věci), nejenom tedy *possibilia*, ale také reálně existující věci. To však není moje hlavní výtka, neboť Heider na téže straně pokračuje takto: „Tato čistě možná jsoucná, která jsou totožná s Boží esencí, Bůh poznává prostřednictvím určitého typu vědění...“ Čistě možná jsoucná podle mého názoru nejsou a nemohou být totožná s Boží esencí, protože by z toho vyplývalo, že Boží esence je možné jsoucné. Identita věci se totiž v návaznosti na Leibnize běžně chápe takto: *A* je totožné s *B* pouze tehdy, mají-li *A* i *B* všechny vlastnosti totožné. *Possibile* má však definičně tu vlastnost, že nemá reálnou existenci; jsou-li tedy *possibilia* totožná s Bohem, pak Bůh nemůže mít reálnou existenci. Heider patrně nedostatečně rozlišil *possibile* a Boží ideu. Tradičně se Boží ideou chápe samotná Boží esence, nakolik je totožná s Božím poznáním toho, jak tuto esenci mohou napodobovat jiné věci. To, co Bůh může podle této ideje jako tzv. věčného vzoru vytvořit, co tedy může jako „objektivní korelát“ ideje existovat, to se označuje jako možné jsoucné. Tutéž výhradu mám k pozn. 103 na s. 54. Ve scho-

lastické tradici se sice vedl dlouhý a velmi komplikovaný spor o to, jaký je ontologický status *possibilií*, ale i v krajních koncepcích tohoto problému (např. scotista Jan Pontius) jsou Boží ideje maximálně „formálně totožné“ s možnými věcmi. Tím se míní identita „pojmového obsahu“ možné věci a Boží ideje, nikoli identita naprosto.² I přes tyto výhrady je knížka bezpochyby přínosem k lepšímu pochopení a ocenění odkazu F. Suáreze a druhé scholastiky vůbec.

David Svoboda

IVO SPERÁT (ED.):

THAUMATURGA BRUNENSIS:

DIVOTVŮRKYNĚ BRNĚNSKÁ

(Brno: Nakladatelství Ivo Sperát,
2011, 101 s. ISBN 978-8090431249)

Jak lze snadno zjistit podle jejího titulu, je editor publikace *Thaumaturga Brunensis: Divotvůrkyně Brněnská* současně i jejím vydavatelem. Ivo Sperát je rovněž autorem dvou textů na začátku této sličné knížečky: *Předmluvy* a *Úvodu*. První z nich je osobním vy-

znáním, jež vysvětluje, jak povstal autorův obdivný vztah k obrazu Panny Marie Svatotomské a jak vznikla myšlenka oslavit toto krásné umělecké dílo a zároveň objekt úcty věřících mnoha generací vydáním knihy, která by zachytila svědectví o této úctě. Jak byl tento záměr uskutečněn, o tom podává výklad druhý ze Sperátových textů. Publikace, kterou vydal, je z převážné části edicí dokumentů vízících se k obrazu a dokládajících jeho zázračnou moc. Jde o dokumenty trojího druhu a původu, tematicky spojené tím, že vesměs vypovídají o nadpřirozené pomoci, které se lidem dostalo, poté co se v modlitbě obrátili na Pannu Marii a rozmanitým způsobem projevili úctu vůči jejímu vyobrazení na ikoně chované v kapli kostela sv. Tomáše v Brně (dnes je obraz v kostele Nanebevzetí Panny Marie na Starém Brně). První skupinu představují zápisy svědectví o zázracích z let 1626–1749 z archivu prelatury augustiniánů, dnes uložené v Moravském zemském archivu v Brně, další texty týkající se zázraků na přímluvu Svatotomské Madony jsou převzaty z knihy *Gemma Moraviae* vydané v roce 1736 a konečně třetí, nejrozsáhlejší skupinu tvoří opisy votivních tabulek, jimiž věřící projevovali Panně Marii vděčnost za její přímluvy. Tyto dnes již neexis-

2 Srov. např. S. SOUSEDÍK, „Spor o pravý smysl scotovské nauky o posibilitách,“ in *Jsmé totiž v jeho rukou, my i naše slova*, Praha: Krystal, 1994, s. 44–54.

tující tabulky bývaly přibíjeny na zeď v blízkosti obrazu: v roce 1679 pořídil neznámý řeholník jejich soupis jdoucí od první z roku 1626 až do roku katalogizace, přepsal do něho a tím dochoval texty několika stovek z nich. I. Sperát ve svém úvodu též upřesňuje smysl publikace těchto dokumentů. Nešlo mu o edici odbornou ani vyčerpávající, přál si především zachytit a dnešnímu čtenáři předložit výpověď o víře jeho předků, která je nedílnou součástí historie města Brna.

K této koncepci edice je třeba dodat, že originální řeči dokumentů byly latina nebo němčina (podle obsahu by aspoň několik málo tabulek mohlo být původně českých, ale edice o tom nic neuvádí), v knize jsou všechny přeloženy do češtiny (překlad pořídil brněnský archivář Mgr. Josef Peterka) a editor v jejich rámci zároveň provedl určitý výběr, aby se vyhnul dublování: pokud svědectví v různých skupinách pojednávají o témže jevu, ponechal jen jedno z nich (většinou se takto do knihy nedostaly některé texty z *Gemma Moraviae*). Třebaže však nejde o odbornou publikaci, dává profesionalita editorů (archivář, historik, historik umění, malíř, teolog) záruku, že popularizující ráz knihy není na závadu její věcné přesnosti. Oba Sperátovy texty totiž nejsou jedi-

ným doprovodem vydávaných dokumentů. Vedle nich v knize na s. 9–26 nacházíme čtyři studie, které čtenáři osvětlují z různých stran jednak obraz sám a pak též jeho „vyzařování“ či náboženský smysl. Petr Zelinka (*Madona Svatotomská*) referuje o původu obrazu a o jeho osudech, poté co se ve 12. století dostal do Brna, podává jeho uměnovědnou analýzu a poměrně podrobně pojednává o různých přemalbách, které během staletí podstoupil, a posléze o restauraci v roce 1946, jež ho uvedla do původního stavu. Ludvík Koleček (*Poselství ikony Svatotomské*) pojímá dějiny obrazu z jiného úhlu: několik historických dat mu dovolu-uje, aby rozvinul pozoruhodnou úvahu o tom, čím a jak vyobrazené osoby – vedle Panny a Matky, také její božské dítě – ovlivňují city a posilují víru křesťanů. Radomír Malý (*Baroko, jeho klady a zápory*) svou krátkou studií o dějinách Brna a českých zemí v 17.–18. století jakoby začleňuje výpovědi dokumentů pocházejících z této doby do historického rámce, a tím čtenáři knihy usnadňuje jejich správné pochopení. Obdobnou snahou je vedena též poslední studie z pera Jaroslava Filky (*Zázrak v kontextu mariánské úcty*), jež se obírá výkladem teologického smyslu zázraku. Autor nejprve definuje zázrak ve smyslu, jež mu dává křesťanská

víra, a velmi správně zdůrazňuje, že neobvyklost, nevysvětlitelnost jevu označovaného výrazem „div“ jsou kvality pro víru spíš druhotné, pro křesťana je zázrak primárně znamením Boží přízně, projevované zejména pomocí ve chvílích velké nouze, nebezpečí, trýzně. Je také zpravidla odpovědí na prosebnou modlitbu, ve které se může obracet k Bohu přímo, ale která často přibírá na pomoc další přímlovce, blízké i vzdálené. Účinnost přímlovce je úměrná blízkosti přímlovce k Bohu, proto jsou vzývání, aby u Boha za lidi orodovali přátelé Boží, světci, mezi nimi zejména Matka Boží. A jejich blízkost k prosebníkovi zase zajišťuje buď místo spojené s jejich pobytem na zemi (hroby mučedníků, svaté ostatky), anebo jejich vyobrazení. A tím se ocitáme u příčiny úcty k Svatotomské ikoně. V posledním odstavci svého textu se J. Filka nakonec dotýká „bolavého místa“ historie zázračnosti brněnského mariánského obrazu a historie zázraků vůbec, totiž snadno předvídatelné možnosti, že řada našich současníků bude na zprávy o těchto jevech reagovat negativně. Je zřejmé, že kniha bude kritizována ne tak za míru odbornosti edice, jako za přitakání k možnosti, že k jevům popisovaným v dokumentech skutečně došlo, respektive že byly tím, zač je

jejich současníci pokládali. Mám za to, že právě toto je klíčovým aspektem této edice, a proto se k tomuto problému pokusím na konci recenze sám vyjádřit a podat jeho stručnou analýzu.

Napřed však řeknu několik slov ke každé skupině vydávaných dokumentů. O první z nich lze říci, že podává naprosto standardní popis dobového ověřování jevů, pokládáných za zázraky. Tato procedura byla v 17. století již dopodrobna stanovena papežskými dokumenty (bula Urbana VIII. apod.) a od té doby podnes v ní nedošlo k zásadním změnám. Vždy jde o rozlišení mezi skutečnými a domnělými, případně falešnými zázraky. Velký důraz je proto kladen na pravdivost výpovědí svědků: pokud by přisahali křivě, riskovali by svou věčnou spásu, a to si každý velice rozmyslel. Z dnešního hlediska tedy můžeme říci, že lidé, kteří ve vydaných dokumentech dosvědčovali zázračný ráz jevů, které viděli či zakusili (uzdravení vlastní osoby), byli subjektivně přesvědčeni, že mluví pravdu. To zajisté nestačí k důkazu, že v daných případech vskutku šlo o zázrak, ale může to na jedné straně bezpečně vyloučit podvod, a na druhé otevřít dveře možnosti, že se zázrak vskutku stal.

Menší stupeň možnosti ověření je k dispozici, jde-li o otázku,

do jaké míry odpovídá skutečnosti subjektivní přesvědčení autorů výpovědí o údajných zázracích, jejichž byli svědky, v případě záznamů převzatých z knihy *Gemma Moraviae*: ti, kdo je sepsali, nebyli pod přísahou. Ovšem i oni se určitě chránili vyslovených lží, spíš mohli mít tendenci zveličovat divuplnost svých zážitků. Jinak však platí pro druhou skupinu záznamů vše, co jsem napsal o první.

Nejrozsáhlejší třetí skupina dokumentů, opisy votivních tabulek, je z hlediska studia dobové náboženské mentality určitě nejzajímavější. Nejen z kvantitativního hlediska (možnost srovnání několika set textů obdobného rázu, a přitom velmi rozmanitých, je ovšem sama o sobě fascinující), ale především proto, že autoři tabulek nebyli ve svých výpovědích omezováni žádnými pravidly, vyjadřovali se naprosto spontánně a svobodně, vázalo je nanejvýš přání, aby se „dialog“, který vedli pomocí tabulky s Bohem, Pannou Marií, jimž děkovali, Bohu a Bohorodičce líbil. A zajímavá jsou „témata“ tabulek. Drtivou většinou jde o díky za uzdravení, často doprovázená stručnějším či obsáhleším popisem nemoci (podobný popis je jinak pravidelným obsahem dokumentů z první a druhé skupiny). Velmi často je přitom kladen důraz na nenadálou uzdravení, ale

není to podmínka pro díkůvzdání. Je řada tabulek, které prostě jen děkují za pomoc, aniž je rozepsáno v čem. Takto čteme např. na s. 86: „1667. Řehoř Fröhr byl na přímlovu Nejdůstojnější Matky Boží vyslyšen ve své modlitbě.“ Zato velmi výjimečně se díky týkají něčeho jiného než uzdravení, jako tabulka z 20. září 1648 (s. 74): slib Panně Marii Svatotomské měl za výsledek, že slibující nebyla, jak se obávala, oloupena Švédy; nebo se z textu rozsáhlé tabulky z r. 1655 (s. 79–80) dozvídáme, že jezdec, jehož shodil kůň a noha mu zůstala ve třmenu a nešla uvolit, se posléze, když si vzpomněl na Svatotomskou ikonu, z této nepřijemné pozice dostal; opět jiný prosebník učinil slib obrazu a byl pak vysvobozen z tureckého zajetí (tabulka ze 17. 9. 1662, s. 83). Velmi zajímavý a ojedinělý je případ, kdy rodiče obětovali tabulku, „aby mohli svou dcerušku Annu Marii v Boží cti vychovat do dospělosti“ (6. 12. 1652, s. 77).

Thaumaturga Brunensis je zkrátka publikace, která čtenáře, jenž se bude chtít dozvědět něco o minulosti svého města a nahlédnout do mysli jeho někdejších obyvatel, nemůže zklamat, ať už bude soudit o vztahu popisovaných zázračných jevů a objektivní skutečnosti jakkoli. Pro lepší srozumitelnost opatřili editoři dílo několika de-

sítkami poznámek, vysvětlujících méně známé pojmy a další věci, a nakonec do něho zařadili též pět obrazových příloh. Nebýt kontroverzního rázu obsahu vydávaných dokumentů, bylo by možno knihu prostě doporučit jako solidní a dobrou vlastivědnou publikaci.

Ale té kontroverzi se vyhnout nelze a rozhodně neexistuje vyhlídka, že by ji v dnešní době mohla vystřídat jakákoli dohoda. Co ovšem možné je – a je i žádoucí, když recenze vychází v teologickém časopise, je eliminace možnosti, že kontroverze bude živena nevyjasněností pojmů. Chci proto říci několik slov k pojmu skepse vůči zázraku. Tato skepse není výsadou moderní doby, pokud jde o oblast křesťanského myšlení, je stejně stará jako víra v zázraky, a dokonce je od víry v zázraky neoddelitelná, je stínem, jenž tuto víru trvale doprovází. Kdyby bylo tuto tezi nutno dokazovat, postačí poukázat na recenzovanou knihu, důkaz se nalezne přímo v dokumentech o ověřování reality zázraků (s. 27–47). Skepse, která tkví v hledání prostředků, jak v případě nějakého mimořádného jevu určit jeho charakter, odlišit pravý a nepravý zázrak, je však něco jiného než skepse, která možnost zázraku vůbec popírá. První skepse je svobodná, otevřená, dovolu- je průzkum, aniž předem určuje,

jaký má být jeho výsledek. Ona druhá skepse musí dokázat, že se zázrak nestal, je tedy svázaná a omezená. A co více, vlastně není skepsí v pravém slova smyslu, ve skutečnosti je přestrojenou vírou. Důkaz tohoto svého tvrzení spatřuji v prostém filologickém rozboru: skepse, jakožto nedostatek víry, je postoj vyjádřený větou *nevěřím, že...* doplňme: *že zázrak je možný*. Ale ve skutečnosti je v tomto případě zápornka na nesprávném místě. Pokud se nic nepředstírá, musí daná věta znít: *věřím, že zázrak je nemožný*. Aby byl člověk pravým skeptikem, je nezbytné, aby z hlediska metody připouštěl různé výsledky zkoumání, existuje-li nutně výsledek jen jeden jediný, pak je zkoumání zbytečné. Jsem dalek toho, chtít přesvědčovat lidi věřící v nemožnost zázraků, že nemají pravdu, vím, že to je marné, ale rád bych jim nastavil zrcadlo, aby viděli svůj postoj v jeho pravém světle.

František X. Halas

AGNIESZKA ROZNOWSKA-SADRAEI:
*PATER PATRIAE: THE CULT OF SAINT
STANISLAUS AND THE PATRONAGE OF
POLISH KINGS 1200–1455*

(Kraków: Unum Publishing House,

2008. s. 447. ISBN 978-8389256928)

Recenzovaná kniha o kultu sv. Stanislava je doktorskou disertací, kterou autorka obhájila na prestižním Courtauld Institute of Art v Londýně. Předmětem knihy je, jak sděluje její název, kult svatého Stanislava, jednoho ze tří hlavních patronů Polska (vedle P. Marie a sv. Vojtěcha). V sedmdesátých letech 11. století byl tento světec v Krakově biskupem, přičemž se dostal do vážného konfliktu s tehdejší polským králem Boleslavem II. Smělým. Střet skončil v dubnu 1079 drastickou smrtí biskupa, kterému mu byly uřaty všechny údy. Důvody sporu, ani okolnosti Stanislavovy smrti, nejsou úplně jasné. Nejstarší pramen o této události – kronika *Galla Anonyma* (1112–1117) – hovoří o biskupově zradě.¹ Naopak pozdější krakovský biskup, kronikář Vincenc Kadłubek, představil kolem roku 1200 Stanislava jako mučedníka, kterého panovník osobně zavraždil, protože prý nesnesl jeho oprávněnou kritiku.² Ať už to bylo jakkoli, autorce zde nejde o rozluš-

tění této záhady,³ ale o druhý život sv. Stanislava. Jeho kult ovlivnil polské dějiny pozdního středověku stejně významně, jako kult sv. Vojtěcha ve středověku raném. Proto se mu dostalo už ve 14. století čestného označení *otec vlasti*.

Kniha je rozdělena do šesti hlavních částí. První se věnuje ranému kultu sv. Stanislava, tedy kultu před jeho slavnou kanonizací v roce 1253. Biskup byl zavražděn v krakovském kostele sv. Michala na Skalce, odkud byly jeho ostatky přeneseny na Wawel už v roce 1088. Rożnowska-Sadraei se přiklání k již dříve formulovanému názoru, že to nebylo rovnou do katedrály, jak sdělují legendy 13. století, ale nejdříve do kostela sv. Gereona, a teprve poté, co byla v roce 1142 dostavěna druhá románská katedrála, se ocitly v biskupském kostele. Bohužel se autorka nezabývá otázkou, zda lze tento přenos označit za translaci, tedy za liturgické svatořečení v pravomoci biskupa. Zdůrazňuje, že o sto let později hrál důležitou roli pro vzrůst Stanislavova kultu příklad arcibiskupa z Canterbury Tomáše Becketa, kterého dal za-

1 *Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum* (= Monumenta Poloniae Historica n. s. 2), ed. Karol Maleczyński, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1952, I, 27, s. 53.

2 *Magistri Vincentii dicti Kadłubek Chronica Polonorum* (= Monumenta Poloniae Historica n. s. 9), ed. Marian Plezia,

Kraków: Secesja, 1994, II, 20, 1–5, s. 56–57.

3 O to se naposled pokusil Gerard LABUDA, *Święty Stanisław: Biskup krakowski, patron Polski: Śladami zabójstwa – męczeństwa – kanonizacji*, Poznań: Inst. Historii UAM, 2000, s. 77–128.

vražditi anglický král Jindřich II. roku 1170 a který byl už o tři roky později kanonizován. Podobnost Stanislavova případu s proslulým Becketovým prý významně napomohla k povýšení krakovského kultu z diecézní úrovně na úroveň zemskou – celopolskou. Mýlně však autorka tvrdí, že se údajně nejstarší doklad o svatováclavském patrocinu wawelské katedrály nachází ve slavném Kodexu Gertrudianu (s. 29, pozn. 66).⁴ Zde uvedený údaj o posvěcení katedrály sv. Václava se totiž s největší pravděpodobností nevztahuje ke katedrále v Krakově, ale v Praze, která také bývala nazývána katedrálou sv. Václava.⁵

V druhé kapitole se Agnieszka Rożnowska-Sadraei zabývá především kanonizací sv. Stanislava, kterou o Vánocích 1253 vyhlásil v bazilice sv. Františka v Assisi pa-

pež Inocenc IV. O rok později – dne 8. května 1254 – byly Stanislavovy ostatky znovu slavnostně vyzvednuty a uloženy do oltáře uprostřed wawelské katedrály. Kanonizační akta bohužel nejsou dochována, takže autorka sleduje kanonizační proces zejména podle dobových análů, kanonizační buly a nejstarších stanislavských legend – *Vita minor* a *Vita maior*. Výchozím textem pro tuto hagiografii bylo vyprávění ve výše zmíněné kronice biskupa Kadłubka, který poprvé představil Stanislava jako mučedníka (s. 47–54). Obě první legendy pochází z pera wawelského kanovníka Vincence z Kielce. Ve starší *Vita minor*, sepsané v letech 1242–1249, vytvořil Vincenc anachronický portrét gregoriánského biskupa, bojujícího se světskou mocí za svobodu církve (s. 55–65), v mladší *Vita maior* z let 1257–1261 tento obraz jen více rozvinul (s. 65–72). Rożnowska-Sadraei si všímá také rozvozu relikvií (rovněž do Prahy, s. 75) a podoby nové liturgie ke sv. Stanislavu (s. 79–84).

Třetí kapitolu věnovala pro Čechy zajímavému sporu o prvenství v patrocinu krakovské katedrály mezi starším zasvěcením sv. Václavu a mladším sv. Stanislavu. Jde o dobu, kdy byl polským králem krátce Přemyslovec Václav II. a biskupem v Krakově jeho exponent Jan Muskata. Teh-

4 Stejně ovšem míní i Aleksandra WITKOWSKA, *Titulus ecclesiae: Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce: Historia*, Warszawa: PAX, 1999, s. 233.

5 K tomu Josef KALOUSEK, „Kalendář českého původu z prostředka 12. století“, *Časopis Musea Království českého* 76 (1902): 159–165; Ivan HLAVÁČEK, „Przyczynek do czesko-polskich kontaktów książkowych za panowania Przemyślidów“, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 33 (1976): 313–328, zde 322–323; Dorota LEŚNIEWSKA, „Kodeks Gertrudy: Stan i perspektywy badań“, *Rozniki historyczne* 61 (1995): 141–170, zde 160–168.

dy byl samozřejmě propagován především václavský kult, a to na úkor již rozvinutého kultu stanislavského. Muskata měl dokonce v plánu postavit v Krakově novou gotickou katedrálu podle vzoru cisterciácké „katedrály“ v Sedlci, k čemuž ovšem nikdy nedošlo. Jen na okraj připomínám, že datace václavské legendy *Oriente iam sole* (první recenze) není jednoznačně kladena do padesátých let 13. století, jak uvádí autorka (s. 147), ale spíše do doby o něco pozdější (po r. 1277).⁶

Ve čtvrté kapitole sleduje Rożnowska-Sadraei rozvoj kultu ve 14. století, resp. za vlády posledních Piastovců. Je to doba, kdy král Vladislav Lokýtek znovu sjednotil piastovské Polsko, které nyní potřebovalo nového zemského patrona jako jakýsi symbol znovusjednocení. Kult byl v první řadě podporován krakovskými biskupy, přičemž hlavní zásluha na jeho vzestupu patří tehdejšímu biskupu Nankerovi. Ten také vybudoval na Wawelu pro sv. Stanislava novou gotickou katedrálu, nikoli ovšem po vzoru české Sedlce, jak chtěl dříve Muskata, ale podle katedrály ve slezské Vrati-

slavi (1364). Autorka zdůrazňuje, že samotný král Lokýtek příliš velký zájem o Stanislava neměl a že v první polovině 14. století to byla spíše záležitost krakovských biskupů. Zato v druhé polovině téhož století byl kult v centru pozornosti krále Kazimíra Velkého, který tak napodoboval svého velkého současníka, císaře Karla IV., a jeho budování kultu sv. Václava (s. 253–259). Právě tehdy začal být sv. Stanislav označován jako *pater patriae*.

Pátá kapitola pojednává o stanislavském kultu za vlády uherských Anjouovců v Polsku na konci 14. století. Zaměřuje se na hypotetickou rekonstrukci nedochovaného relikviáře (obr. 5.5), který pro Stanislavův oltář v krakovské katedrále pořídila královna Alžběta Lokýtkovna, polská regentka v letech 1370–1375. Tento nádherný relikviář byl prvním předmětem svého druhu v Polsku, umění v něm dokonale vyjádřilo spojení ideálu svatosti a vysoké politiky.

Poslední, šestá kapitola pokračuje v chronologickém výkladu dobou prvních Jagelonců v první polovině 15. století. Teprve tehdy se Stanislav stal evropsky proslulým světce. Kult tehdy šířil především krakovský biskup, kardinál Zbigniew Oleśnicki. Obrazy sv. Stanislava umístil jak na své

6 Viz Herrmann KÖLLN, *Der Bericht über Dänenkönig in den St.-Wenzels-Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts*, Kobenhaven: Det Kongelige Danske videnskabernes selskab, 1986, s. 42–48.

pečeti (obr. 6.7–6.9), tak do svých liturgických knih (obr. 6.29–6.30). Především ale dal vystavět kostel sv. Stanislava v Piotrawinu, kde prý světec vzkřísil stejnojmenného rytíře, a přestavět severní boční loď krakovské katedrály se zaměřením na kult svého svatého předchůdce.

Celkový dojem z knihy je pozitivní. Psala ji historička umění s výrazně interdisciplinárním přístupem. Výtvarné umění (prezentované na několika desítkách obrázků) tady představuje jen jednu

část pramenné základny. Stejně dobře jako s uměleckými prameny pracuje Agnieszka Rożnowska-Sadraei i s prameny písemnými. Výborně zná odbornou literaturu, přičemž přirozeně převažuje domácí produkce polská. Domnívám se, že se autorce podařilo fundovně představit genezi a vývoj stanislavského kultu od jeho počátků až do konce středověku. Kniha je velmi přínosná pro polskou i evropskou medievistiku, zejména pro kritickou hagiografii.

Petr Kubín