

**THEOLOGICKÁ
REVUE**

**THEOLOGICAL
REVIEW**

3/2014

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

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

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

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

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

Redakční rada | Editorial Board

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

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

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

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

Unsolicited manuscripts will not be returned.

All articles in this issue have been reviewed.

The review process is mutually anonymous.

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

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

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

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

The journal is distributed by the editorial board.

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

Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce.

Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní.

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

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

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

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

66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku

i jednotlivých čísel přijímá redakce.

Distribuce redakce.

Obálka | Cover design: Josef Karhan

Technická redakce | Technical editor: ThDr. Marketa Langer

Tisk | Print: PBTisk a.s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE
≠ HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

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

3/2014



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	293 - 298
Články Articles	
JIŘÍ BENEŠ	299 - 314
UČITELKA INTERPRETACE STVOŘITELSKÝCH ČINŮ ALTERNATIVA HERMENEUTICKÉHO PARADIGMATU V DRUHÉ ŘEČI MOUDROSTI (PŘ 8,1-31) A Teacher Of Interpreting the Creator's Acts: An Alternative to the Hermeneutical Paradigm in the Second Speech of Wisdom (Pro 8:1-31)	
ANTONÍN ŠEDIVÝ	315 - 325
AZARJA DEI ROSSI: ME'OR EJNAJIM. OBSAH A HLAVNÍ TÉMATA ME'OR EJNAJIM Azariah de' Rossi: Me'or 'Enayim. The Main Topics of Me'or 'Enayim	
JIŘÍ VOGEL	326 - 338
MEZE SEKULARISMU V THEOLOGICKÉ REFLEXI KARLA HEIMA The Limits of Secularism in Karl Heim's Theological Reflection	
MARTA LÉBLOVÁ	339 - 350
ARCIBISKUP SCHWARZENBERG NA PRVNÍM VATIKÁNSKÉM KONCILU Z POHLEDU POZOROVATELŮ Archbishop Cardinal Schwarzenberg at the First Vatican Council: from the Observers' Point of View	

JOSEF DOLISTA SEKULARIZACE A SEKULARISMUS VE 20. STOLETÍ A JEHO DŮSLEDKY NA PŘÍTOMNOST Secularization and Secularism in the 20th Century and Its Impact on the Present	351 - 358
JAKUB HLAVÁČEK HERMETICKÁ A VĚDECKÁ EPISTEMOLOGIE: MOŽNOSTI A MEZE DIALOGU PŘÍSPĚVEK K METODOLOGII TRADIČNÍCH ČI ESOTERNÍCH VĚD Hermetic and Scientific Epistemology: Possibilities and Limits of a Dialogue: On Methodology of Traditional or Esoteric Sciences	359 - 369
IVAN O. ŠTAMPACH UCHOPITELNOST HERMETISMU V RELIGIONISTICE Are Religious Studies Able to Deal with Hermeticism?	370 - 383
PAVEL HORÁK VLIV NOVODOBÉHO HERMETISMU NA NOVOPOHANSTVÍ The Influence of Modern Hermeticism on Neopaganism	384 - 400
MAREK DLUHOŠ PARAPSYCHOLOGIE A PSYCHOTRONIKA JAKO SOUČÁST ZÁPADNÍ ESOTERNÍ A ČESKÉ HERMETICKÉ TRADICE Parapsychology and Psychotronics as Part of the Western Esoteric and Czech Hermetic Traditions	401 - 417
Esej Essay MILAN NAKONEČNÝ ČESKÝ HERMETISMUS V DOBĚ NESVOBODY Czech Hermeticism in the Times of Oppression	418 - 424
Dokument Document PROJEV DĚKANA PROFESORA JANA BLAHOŠLAVA LÁŠKA NA AKADEMICKÉ SLAVNOSTI ZAHÁJENÍ ROKU 2014/2015 NA UK HTF DNE 1. ŘÍJNA 2014	425 - 428
Recenze Book Reviews <i>MRÁZEK, Jiří:</i> <i>Teologie opomíjených.</i> <i>Přehlížené hlasy v Novém zákoně.</i> <i>(Jiří Lukeš)</i>	429 - 430
<i>KARFÍKOVÁ, LENKA:</i> <i>Aurelius Augustinus: O nesmrtelnosti duše.</i> <i>(Ladislava Říhová)</i>	430 - 432

EDITORIAL

Máme radost, že se nám pomalu podařilo dohnat zpoždění s vydáváním jednotlivých čísel a revue vychází již pravidelně. Nehledě na to, že jde o teoretický časopis, nezapomínáme na skutečnost, že je to také teoretický časopis pro praxi. A pod touto praxí rozumíme především další vzdělávání především duchovenstva, které získalo své vzdělání buď na Husově československé bohoslovecké fakultě v Praze (1950-1990) nebo od její inkorporace do Univerzity Karlovy na Husitské teologické fakultě UK (od roku 1990). Vzdělanost duchovních je velmi důležitá zejména v dnešní složité době, kdy křesťanství není již zdaleka majoritní. Budeme proto rádi, když se ještě více aktivně zapojí do tvorby tohoto periodika – jak svými odbornými články, tak činností recenzní. Těší nás rovněž, že časopis je v tom nejlepší slova smyslu interdisciplinární (jak bylo ostatně původně jeho cílem) a že je čten širokou čtenářskou obcí těch, kdo nejsou profesionálními teology.

Stále mám na paměti ony aktuální a kompetentní glosy, jimiž doprovázel skoro každé číslo před II. světovou válkou František Kovář. Bohužel periodicitu je dnes jiná (čtvrtletní) a není možné vždy aktuálně reagovat. Ale k jednomu chci naše čtenáře nabádat: ať je aktuální situace již jakákoliv, nelze propadat malomyslnosti! Samozřejmě nás stále více trápí situace na východě Evropy, která příliš nesvědčí o tom, že se lidé poučili z krvavých konfliktů 20. století a ukazuje nesmířenost a strašnou negativní roli nacionalismu. Bratrovražedné boje, mnohdy vedené i v rámci jedné konfese, nás musí vést k tomu, abychom stále volali ke smíření a k vpravdě lidskému řešení všech konfliktů. Nikdo neví, co z jednoho takového ohniska může vzniknout! A nedojde-li k řešení lidskému a hlavně rychlému, nebezpečí jen stoupá. Považujeme za ostudné, že obě strany konfliktu se vydávají za křesťanské. Vzbuzuje to současně otázku, do jaké míry skutečně křesťanské jsou. Nejsme naivní liberálové, domnívající se, že vzdělání a informovanost problémy vyřeší. Ale na druhou stranu jejich správné pojmenování a zařazení by k řešení přispět mohlo. V tom smyslu se musí i teologie snažit o to, aby byla angažovanou

v tom nejlepším slova smyslu. V budoucnu se k tomu budeme stále znovu vracet, jiné cesty není a nebude. Pokoj a mír, na němž všichni dychtíme, musí být alespoň z nedokonalého lidského pohledu spravedlivý.

Jedním z mých celoživotních badatelských témat je Kyjevská Rus a její vztahy se slovanským i byzantským světem. Samozřejmě také styky s badatelskou obcí, která má podobné zájmy. Mám kolegy a přátele mezi oběma znepřátelenými stranami a děsí mě, že se řada z nich nedovede povznést a skutečně kriticky zhodnotit, co se děje. Ba co více, rovněž mě znepokojuje historická zkušenost, kolikrát vědci podlehlí v minulosti ideologické propagandě. Když se začal slibně rozvíjet zhruba před čtvrt stoletím proces sjednocování, všichni jákali, ale přesto se mnozí minulostí poučit nedovedou! Pevně věřím s ostatními lidmi dobré vůle, že rychlé řešení nalezeno bude.

Pokud se jedná o naši odbornou práci na fakultě, musím rád konstatovat, že naše poměrně malé akademické společenství dělá hodně: nejlepším svědectvím o tom je publikační činnost. Ta se velmi rozrostla a radost působí i to, že publikují i badatelé nastupující generace. V nejbližší době vychází například aktuální práce o homiletice, kterou připravila katedra praktické teologie. Naši autoři publikují hojně mimo fakultu i v zahraničí. Trvalo to dlouho, ale poctivá odborná práce přináší své ovoce. Zde musím říci ještě jedno: nejde o množství – někdy méně bývá více. O to víc je dobré, že naši autoři mají skutečně co říci. Kdo z nás by se z toho neradoval?

Již několikrát jsem na četné dotazy odpovídal na otázku monotematických čísel našeho časopisu. To zatím možné není, ale snažíme se - při zachování pestrosti obsahu - aby alespoň v některých číslech bylo několik monotematických článků. Tato praxe se nám zatím osvědčila a nějakou dobu u ní zůstaneme. Z této ediční politiky vychází i toto číslo naší revue, které máte před sebou. Osvědčený autor z oboru biblistiky **Jiří Beneš** přináší studii *Učitelka interpretace stvořitelských činů. Alternativa hermeneutického paradigmatu v druhé řeči moudrosti (Př 8,1-31)*, která je závažným podnětem k výkladu starozákonních textů. Studie mladého nadaného studenta **Antonína Šedivého** *Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo*, navazuje na podobnou studii téhož autora, která byla otištěna v minulém čísle našeho časopisu. Studie je pohledem do dílny fakulty, neboť se jedná o rozšířenou část kvalifikační práce, která je založena na studiu pramenů.

Mezi osobnosti, kterými se dlouhodobě zabývá katedry systematické teologie, patří bezesporu německý teolog Karl Heim. Právě jemu věnuje svůj text *Jiří Vogel*, jmenovitě Heimovu pojetí sekularismu: *Meze sekularismu v teologické reflexi Karla Heima*. Heim prožil dlouhý život a byl svědkem rychlého střídání důležitých

epoch teologického myšlení. Jeho odkaz je nanejvýš aktuální i dnes, v době myšlenkové nejednotnosti.

Kolegyně **Marta Lébllová** se v rámci svého doktorského studia zabývá odkazem kardinála Schwarzenberga a napsala na katedře církevních dějin článek *Arcibiskup Schwarzenberg na prvním vatikánském koncilu z pohledu pozorovatelů*. Reformní katolicismus 19. století je jedním z našich stálých témat.

Josef Dolista se dotýká tématu, které je předmětem zájmu z různých stran: *Sekularizace a sekularismus ve 20. století a jeho důsledky na přítomnost*.

Úloha významu tohoto vrcholného setkání římskokatolické církve se znovu promýšlí u příležitosti 50. výročí od jeho ukončení.

Následuje celkem pět příspěvků (**Jakub Hlaváček, Ivan O. Štampach, Pavel Horák, Marek Dluhoš, Milan Nakonečný**), věnovaných hermetismu. Případným kritikům tohoto tématu chci důrazně připomenout, že hermetismus patřil do zájmového okruhu našeho významného systematického teologa Zdeňka Trtíka.

Na místě dokumentu si dovoluji otisknout svůj projev, který jsem měl před akademickou obcí UK HTF na prahu osmého roku mého děkanátu 1. října 2014. Necht' je zejména pro budoucí čtenáře dokladem našich zápasů a našeho snažení.

Přinášíme jako obvykle recenze: knížek Jiřího Mrázka a Lenky Karfíkové, které napsali Jiří Lukeš a Ladislava Říhová. Kéž by recenzí bylo více!

Laskavému čtenáři SALUS, PAX et BONUM.

Jan Blahoslav Lášek,
šéfredaktor

V Praze, říjen 2014

EDITORIAL

We are glad we have managed to “catch up” and that the review is now published on a regular basis. Although the magazine is a theoretical one, we do not forget that it is a theoretical magazine meant to be used in practice. By this practice, we mean predominantly further education of the clergy that graduated either from the Hussite Czechoslovak Theological Faculty in Prague (1950-1990) or from its incorporation to the Charles University - the Hussite Theological Faculty (since 1990). The level of education of the clergy is very important, especially in today’s difficult time when Christianity is no longer a majority religion. Therefore, we will be happy if they become involved in the creation of this periodical even more actively and contribute both articles and reviews. We are also pleased that the magazine is interdisciplinary in the best sense of the word (which was, after all, its original purpose) and that it has a wide readership including those who are not professional theologians.

I can still remember František Kovář’s topical and erudite commentaries which accompanied every issue before the Second World War. Unfortunately, the periodicity is different today (the Theological Review is a quarterly) and it is not always possible to respond to topical issues. But there is one thing I would like to convey to our readers: no matter what the current situation may be, one cannot yield to despondency! Naturally, we are more and more concerned with the situation in Eastern Europe, which testifies to the fact that people have not learnt their lesson from the bloody conflicts of the 20th century and shows the animosity and the terrible negative impact of nationalism. The fratricidal fights, which often occur even within the bounds of one confession, should always urge us to call for reconciliation and for a truly humane solution to all conflicts. No one can tell what might spread from one such epicentre of violence! If no humane (but at the same time rapid) solution is reached, the danger only increases. We regard it as a disgrace that both sides in the conflict declare themselves Christians. At the same time, it raises the question to what extent they are indeed truly Christian. We are not naïve liberals who think that education and awareness will solve all the problems. However, the correct naming and classification of those problems might contribute to their solution. In this respect, theology has to make an effort to become committed, in the best sense of the word. We will come back to this problem in the future as there is and will be no

other way. Peace and tranquillity we all wish for must be just, at least from the imperfect, human perspective.

One of my lifetime research interests is Kievan Rus' and its relationship with the Slavic and the Byzantine world. This naturally involves contacts with academics who share similar interests. I have friends and colleagues on both sides of the conflict and it terrifies me that many of them are not able to rise above the situation and to evaluate it in a truly critical manner. Furthermore, I am concerned about the historical fact that in the past scholars too often succumbed to ideological propaganda. Everyone rejoiced when the process of unification began so promisingly about a quarter of a century ago, yet it seems that many cannot learn from the past! I firmly believe, together with other people of good will, that a prompt solution will be found. As far as our professional practice is concerned, I am glad to state that our relatively small academic community is doing a lot of work: our publication activity is the best testimony to that fact. The publication productivity at our Faculty has increased and it is a source of joy that researchers of the upcoming generation are publishing as well. For instance, a new work on homiletics prepared by the Department of Practical Theology will be published soon. Our authors publish abundantly not only in the Faculty editions and journals but also abroad. It took a long time, but the persistent professional work has brought its rewards. Here, I have add one more thing: it is not the quantity that counts – sometimes less is more. It is therefore even better that our authors really have something to say. Who would not rejoice at that?

After numerous requests, I have addressed the question of monothematic issues a couple of times already. So far, it has not been possible, but we try to include some monothematic articles, provided we maintain the variety of content. This practice has proven to be successful so far and we will adhere to it for some time. The issue of our review you are currently reading follows this editorial policy. **Jiří Beneš**, a tried and tested Biblical scholar, comes forward with the study "A Teacher Of Interpreting the Creator's Acts: An Alternative to the Hermeneutical Paradigm in the Second Speech of Wisdom (Pro 8:1-31)", which provides an important stimulus for the interpretation of the Old Testament texts. A study by a young, talented student, **Antonín Šedivý**, "Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – The Author and His Work", is a follow-up to a similar study by the same author, which was published in the last issue of our magazine. The study offers the readers a peek into the workshop of the Faculty as it is, in fact, an expanded part of a thesis which worked closely with primary sources.

The German theologian Karl Heim undoubtedly ranks among the personalities who have for a long time been the subject of study of the Department of Systematic Theology. He is indeed the subject of **Jiří Vogel**'s text, specifically his conception of secularism: "The Limits of Secularism in Karl Heim's Theological Reflection". Heim lived a long life and witnessed the rapid sequence of important phases of theological thought. His legacy is most relevant even today, in this time of divided opinions.

Our colleague **Marta Léblová** deals with the legacy of Cardinal Schwarzenberg in her doctoral research at the Department of Church History and she has contributed the article

“Archbishop Cardinal Schwarzenberg at the First Vatican Council: from the Observers’ Point of View”. Nineteenth-century Reform Catholicism of is one of our core topics. The importance of this supreme meeting of the Catholic Church is being reflected on again at the fiftieth anniversary of its end.

Josef Dolista touches upon a topic that is a matter of interest from various perspectives: “Secularization and Secularism in the 20th Century and Its Impact on the Present”.

The following five articles (**Jakub Hlaváček, Ivan O. Štampach, Pavel Horák, Marek Dluhoš, Milan Nakonečný**) deal with Hermeticism. I would like to remind potential critics of this subject that Hermeticism was among the interests of our prominent systematic theologian, Zdeněk Trtík.

I have taken the liberty to publish, mainly as a document, a speech I delivered in front of the academic community of the Hussite Theological Faculty at Charles University on 1st October 2014, on the verge of my eighth year as the Dean of the Faculty. May it serve, especially to our future readers, as a record of our struggles and endeavours.

As usual, we bring you reviews. Jiří Lukeš and Ladislava Říhová review books by Jiří Mrázek and Lenka Karfíková. If only there were more reviews!

To the kind reader SALUS, PAX et BONUM.

Jan Blahoslav Lášek,
editor in chief

UČITELKA INTERPRETACE STVOŘITELSKÝCH ČINŮ

ALTERNATIVA HERMENEUTICKÉHO PARADIGMATU V DRUHÉ ŘEČI MOUDROSTI (PŘ 8,1-31)

JIŘÍ BENEŠ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

A Teacher Of Interpreting the Creator's Acts: An Alternative to the Hermeneutical Paradigm in the Second Speech of Wisdom (Pro 8:1-31)

Abstract: The second speech of Wisdom develops the topics mentioned in Wisdom's first speech (Pro 1:20-33) and follows up closely on the first lesson given by the wise man (Pro 1:2-7). Typical attributes of her discourse include Wisdom's self-presentation (self-description) in the first person (referring to I), expressing herself making specific lists called „catalogues“ (the most extensive one is the catalogue of Wisdom's acts), responding to the preceding direct speech to the son in Pro 1-7. It also contains a message about the Creation with unique statements about the Lord: a catalogue of God's creative acts. Their list represents a catalogue of God's creative acts. It is an exceptional speech since it is uttered by a figure who reveals God's acts and interprets the Lord's actions from the viewpoint of a direct witness (Wisdom is a female interpreter). Wisdom's statements thus become authentic and very serious – not only for the values (value catalogue) presented, testified to and requested by Wisdom, but in particular for her way of interpreting the Creator's acts by drawing the listener the reader in the interpretation process. In this manner, they become actively involved in the process.

Keywords: Speech of Wisdom; hermeneutical paradigm; self-presentation; catalogues; interpreting; creation

Theologická revue / Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 3: 299 - 314.

Text, který bude předmětem reflexe v této studii, je známý jako **druhá řeč moudrosti**. Ta rozvíjí téma první řeči moudrosti (Př 1,20-33) a úzce navazuje na první lekci moudrého (Př 1,2-7). Typickým rysem její řeči je sebezpřítání (sebecharakteristika) moudrosti ich-formou,¹ vyjadřování se pomocí zcela specifických výčtů, tzv. katalogů (nejrozsáhlejší je katalog jednání moudrosti), re-

1] Tzv. autoreferát. Stejným způsobem mluví moudrost v příbuzné řeči uvedené v apokryfní Moudrosti Ješúse Síracha (Síř 24,1-22).

akce na předchozí přímé řeči k synovi v Př 1-7 a zpráva o stvoření se zcela ojedinelel výpovědí o Hospodinu formou výčtu, neboli katalogu Božích stvořitelství činů. Je to mimořádná řeč, protože pochází od postavy, která odhaluje Boží činy a interpretuje Hospodinovo jednání z pozice přímé svědkyně (moudrost je jeho ženská vykladačka). Sdělení moudrosti se tím stává autentické a velmi závažné a to nejen pro hodnoty (katalog hodnot) moudrostí prezentované, dosvědčované a požadované, ale zejména díky jejímu způsobu interpretace stvořitelství činů založeném na vtáhnutí posluchače do interpretačního procesu jako jejich angažovaného účastníka.

Druhá přímá řeč moudrosti je od její první přímé řeči oddělena poměrně rozsáhlým úsekem, který obsahuje několik přímých řečí (lekci) otce / matky k synovi (synům). Tyto lekce synům lze vnímat jako literární kontext obou řečí moudrosti, tedy látku, která je první přímou řečí moudrosti podstatně ovlivněna (zcela evidentní je to v Př 2) a druhou přímou řečí moudrosti reflektována (potvrzována). Moudrost tedy znovu promlouvá až poté, co otec / matka pod vlivem moudrosti syna dostatečně zpracují a připraví jej tak na poselství shůry (od moudrosti). Tomu nasvědčuje i fakt, že druhá přímá řeč moudrosti je již mnohem méně trpká a beznadějná. Je prostá bezvýchodnosti i odmítavosti a neobsahuje motiv satisfakce.

Druhá přímá řeč moudrosti obsahuje pět typů sdělení: uvozovací větu (8,1-3²), oslovení posluchačů (8,4), nároky na posluchače (8,5-11), osobní svědectví moudrosti o sobě samé (8,4-36) a výpověď o Hospodinu (8,22-31)³. Všech pět typů sdělení má také její první přímá řeč (1,20-33). A obě přímé řeči moudrosti obsahují přísloví (8,9.11. 1,29-32), výčty (katalogy) a jsou shodně formulovány jako deník v ich-formě se snahou zprostředkovat posluchačům váhu přímého vztahu moudrosti ke skutečnosti. Moudrost řečí v první osobě nechce předkládat objektivní, ale subjektivní, a proto autentické sdělení. Tak moudrost své posluchače konfrontuje se svým pohledem ve snaze, aby vše viděli z jejího zorného úhlu a tento pohled aby si osvojili. Jinými slovy: moudrost se nyní chová jako vypravěč, který svou věc dosvědčuje s existenciálním zaujetím (velmi jí na tom záleží). Její řeč má posluchače přesvědčit a strhnout k důvěře slovům moudrosti.

Druhá řeč moudrosti je oproti první řeči moudrosti mnohem méně naléhavá. Její základní složkou je několik⁴ katalogů (tedy výčtů hodnot), jimiž moudrost iden-

2| U odkazů na texty knihy Přísloví nebudu dále uvádět zkratku této knihy.

3| Tuto část považuje RAD, G. R: *Wisdom in Israel*. London 1978 (151) za střední část Př 8, kterou v kap. *The Self-Revelation of Creativ* nazývá „great didactic poem“ (156.171).

4| Jde o katalog jednání moudrosti, katalog nežádoucího chování, katalog prostředků řeči, katalog adresátů, katalog hodnot a katalog Božích činů v 8,22-29, případně i katalog společných znaků první a druhé přímé řeči moudrosti.

tifikuje sama sebe. Jde předně o rozsáhlý a patrně nejvýraznější **katalog jednání moudrosti**⁵, jímž se moudrost představuje. Mluví konkrétně o svých slovech, dosl. výročí⁶, o své preexistenci⁷, o svých schopnostech (8,14-16.18 „*ve mně*“ – viz také 9,11), o svém jednání (8,12.17.20-21), o tom, jak vznikla⁸ a o tom, čím není (od čeho se distancuje – 8,7b.8b.13b).

Uvozovací věta (8,1-3)

V poměrně dlouhé uvozovací větě⁹ je opět (jako v 1,20-21) velmi zasvěceně někým, kdo moudrost dobře zná, sděleno: kdo je autor řeči (moudrost společně s rozumností – také 8,14), jaká moudrost je a co dělá, tedy že mluví, jak mluví¹⁰ a kde mluví (působení moudrosti je ovšem lokalizováno jinak, než v první řeči moudrosti). Autor uvozovací věty (moudrý) zde vyzdvihuje několik skutečností:

- a) třikrát¹¹ upozorňuje na to, že moudrost volá (rozumnost má jen hlas). Upozornění na zvuk z hodnotného zdroje (8,1) vyjadřuje, že moudrosti (a rozumnosti) je třeba naslouchat. Moudrost chce, aby byla slyšena a aby se její posluchači zabývali jejími slovy, aby jim přikládali význam. Z nich opět vyplývá, že moudrost je samostatná postava, která má v moudrém ještě svého moderátora;
- b) úvodní otázkou probouzí posluchačovu pozornost, vtahuje jej do řeči moudrosti a nutí jej k reakci¹²;
- c) místo, odkud moudrost volá, neboli prostředí, odkud její hlas zní. Zvuk moudrosti dopadá na posluchače shora (8,2). Moudrost není na jejich úrovni (shora

5| *Volám, vyhlašuji, otevírám, hovořím, bydlim, nalézám, nenávidím, mám, jsem, miluji, chodím, dávám, naplním, patřím, jsem ustanovena, zrodila jsem se, narodila jsem se, byla jsem při tom, byla jsem jeho potěšením, hrála jsem si, těším se.*

6| 8,6-9; srov. také 1,23. Na své výroky zde tedy upozorňuje moudrost již podruhé: 8,8 + 1,21. Oběma termíny (výroky a slova) však charakterizuje své lekce k synovi také otec (4,4-5). Oba termíny tak řeči moudrosti a lekce k synovi propojují. Tzn., že moudrost lekce k synovi zná, potvrzuje a slovy těchto lekcí může sama znít, neboli lekcemi otce k synovi se řeč moudrosti může projevovat.

7| 8,22-31. Její existence před stvořením světa je popsána deseti výrazy: začátek jeho díla, první z jeho činů, od věčnosti, na prvním místě (nejprve), od počátku, před zformováním hor, před kopci, první z prachu.

8| To je většinou popisováno tzv. pasivem divinem: „*jsem ustanovena, jsem zrozena, byla jsem určena ... a přivedena k objevení*“. Ustanovil a zrodil ji Bůh. Moudrost zde představuje poetickou personifikaci Božího atributu.

9| To je charakteristický rys všech tří řečí moudrosti. Ani z jedné uvozovací věty nelze určit, kdo je její autor. Ale protože všechny tři uvozovací věty (1,20-21. 8,1-3. 9,1-3) obsahují podobné informace o moudrosti a jejím jednání, lze za jejich autora považovat postavu napojenou na moudrost, tj. postavu moudrého (možná i postavu otce / matky).

10| Trojitým upozorněním na její volání (slovesy q-r-a 8,1 + dávat hlas + r-n-n 8,3) duplikuje moudrý svou zprávu z 1,20-21.

11| Dvakrát slovesem volat (hebr. q-r-a) a jednou formulací „dávat svůj hlas“.

12| V první řeči moudrosti klade úvodní otázku sama moudrost.

zní i třetí přímá řeč moudrosti - 9,3), jak tomu bylo v první řeči moudrosti, kde se moudrost ozývala v hluku posluchačů. Pozice, odkud moudrost zní, dodává jejímu volání význam a váhu;

d) charakteristiku, neboli bližší vymezení (hodnotu, význam) místa, odkud moudrost volá: otvory, brány města. Na to upozorňuje autor uvozovací věty (moudrý) již podruhé (před první řečí moudrosti to uvedl také – 1,21). Posluchač tak má opakovaně slyšet, že slova moudrosti zní z bran, tj. z místa, které představuje soudní dvůr (justiční palác). Znovu je tak upozorněním na místo umocněn význam řeči moudrosti. Nadto brány dodávají slovům moudrosti zcela mimořádnou váhu soudního výroku, rozsudku;

e) volání (hlas) moudrosti ovšem také zní z místa, které je nad cestou (8,2), tj. tam, kde se také lze setkat s cizí ženou (7,8). To znamená, že moudrost nezní sama a její hlas není jediný, co lze na cestě potkat. Posluchač si tedy musí dát pozor na to, co slyší a od koho to slyší – musí umět rozlišovat hlasy.

První část (8,4)

Samotnou druhou přímou řeč moudrosti (8,4-31 – bez uvozovací věty) lze rozdělit na čtyři části. První část má povahu doplňkového sdělení. Tvoří ji úvodní sebe-představení moudrosti a představení adresátů její řeči vyjadřující do koho moudrost investuje. Moudrost o sobě nejprve uvede, že volá. Realizuje tak to, co o ní dvakrát avizuje v uvozovací větě (8,1-3) moudrý. Přitakává tomu a potvrzuje to. Posluchač je tím ujištěn o tom, že o ní podal moudrý důvěryhodné informace, že o ní může mluvit zasvěceně a že ji opravdu dobře zná. Ovšem posluchači se tím současně dostává důrazu na mluvení moudrosti opakovaně, tj. akcentovaně. Hebrejský výraz zde použitý vyjadřuje jak velmi naléhavé mluvení¹³, jímž se moudrost doslova vlamuje do posluchačova soukromí a setkává se s těmi, které oslovuje, tak pohyb moudrosti směrem k posluchači. Volání moudrosti tedy přechází ze zvuku v čin, v pohyb. To první, co o sobě moudrost sdělí, se týká nejen jejího silného a angažovaného zvuku, který vydává, jejího mluvení, neboli toho, co od ní má být slyšet, ale také jejího chování vůči svým posluchačům. Upozorňuje na to, že se projevuje výrazným slovem, které se mění v jednání. Je třeba ji brát vážně. Nejen ji naslouchat, ale také se jí vystavit a přijmout ji, nechat se jí ovlivňovat. Představuje se jako volající moudrost, která jde svým posluchačům vstříc. Poté hovoří moudrost o svém hlasu. Vzhledem k tomu, že v uvozovací větě (8,1) spojil moudrý hlas s rozumností, pak moudrost zprávou o svém hlasu patrně naznačuje svou spojitost s rozumností (rozumnost by pak byla jiná tvář moudrosti).

13| Hebr. sloveso q-r-a znamená: „vyzývat, vyhlašovat, zavolat, zvat“, ale také „jít naproti, potkat, vycházet v ústrety“.

Následně moudrost v první části uvede, ke komu mluví: oslovena je komunita, společenství (v množném čísle) a řeč bude dále pokračovat slovesy nosného sdělení (příkazy) v množném čísle. Výslovně jsou osloveni tři adresáti: „*muži* („*k vám muži volám*“), a ve druhé části (8,5) také *prostoduší a hlupáci*¹⁴. Není jisté, zda jde o tři typy (**katalog adresátů**), nebo o adresáta jednoho, třemi výrazy charakterizovaného. Tito oslovení adresáti jsou však jen upozornění na to, že řeč moudrosti směřuje „*k synům člověka*“ (8,4; hebr. *el b-nej adam*). Objevují se zde (v katalogu adresátů) tedy dva druhy adresátů: adresáti oslovení (předběžní či přechodní) a adresáti cíloví. Syn (synové) jako adresát sice není přímo osloven, ale komunitě mužů (prostoduchým a hlupákům) je zdůrazněno, že půjde o řeč k synům člověka, tj. k nové generaci, která je v 8,9 přesněji charakterizována jako ti, „*kdo způsobují porozumění*“ (hebr. *mebin*). O ně moudrost projevuje eminentní zájem, k nim tihne, jak vyplývá i z toho, že upozorněním na „*syny člověka*“ řeč moudrosti v 8,31 také končí. Tak se druhá přímá řeč moudrosti dostává do blízkosti lekcím, v nichž jsou osloveni „*synové*“¹⁵. Tuto blízkost lze interpretovat trojím způsobem:

- a) díky namíření řeči na syny by moudrost mohla být považována za autora přímých řečí (lekci) k synům v knize Přísloví;
- b) řeči k synům jsou variace, modifikace řeči moudrosti;
- c) řeč moudrosti je mudroslovná alternativa lekcí k synům, která má pokračování v následující řeči k synům (8,32-36).

Druhá část (8,5-11)

Druhou částí přímé řeči moudrosti jsou nároky na posluchače, propojené ovšem se svědectvím moudrosti o sobě samé v 1.sg. Nosné sdělení druhé části přímé řeči moudrosti tvoří čtyři příkazy, které jsou stejně, jako je tomu v řeči následující (8,32-33) a v řečech k synům určeny komunitě, společenství a pronášeny tedy v množném čísle: „*porozumějte!*¹⁶, *naslouchejte!*, *přijměte!*“ (8,10). První příkaz „*porozumějte!*“ je nejvýraznější. Je první, je zdvojen a navíc v obou případech řečen v kauzativu. To znamená, že je zesílen několikerým způsobem: pozicí (jako první je ostatním nadřazen), duplikací a uvedením ve třetím slovesném stupni (hifilu). Posléze k tomu ještě přibude zesílení formou zdůvodnění (8,6-7). Moudrost

14| Z nich opakovaně věnuje moudrost největší zájem (dovolává se jejich pozornosti) dvěma: prostoduchým a hlupákům vždy společně a zde již potřeptí v přímých řečech moudrosti (8,5. 1,22.32). Na prostoduchého upozorňuje ve své první lekci již moudrý (1,4) a zmiňuje jej otec / matka (7,7) stejně jako hlupáka (3,35). Prostoduchý je zřejmě ještě ovlivnitelný (viz 9,4.6 a 19,25), kdežto hlupák patrně představuje již odstrašující příklad (viz 12,23. 13,20. 14,33. 15,2. 17,10.16.24).

15| Synové (v množném čísle) jsou adresáty přímé řeči v 4,1-4; 5,7-23; 7,24-27. 8,32-36. S řečí k synům spojuje druhou řeč moudrosti také nárok „*naslouchejte!*“.

16| Požadavek porozumět chytrosti (hebr. *armá* v 8,5) znamená porozumět tomu, co obývá moudrost (8,12).

tím dává najevo, že jí právě na této činnosti u svých posluchačů (synů člověka) mimořádně záleží. Na tom jí záleží, aby prostoduší rozuměli a to takovým způsobem, že z toho bude mít užitek jejich okolí, nejen oni sami. Tedy aby toto porozumění kolem sebe šířili (tzn. aby jednali kauzativně). Současně ale oba první totožné rozkazy zřetelně odkazují na první lekci moudrého¹⁷, kde je kauzativ (hifíl) slovesa porozumět také uveden dvakrát (1,2.6), nikoli však v imperativu, nýbrž v graficky podobném infinitivu. Moudrost tak na podněty moudrého navazuje a interpretuje je. Dvěma rozkazy „porozumějte!“ (8,5) provádí transpozici dvou infinitivů „abys způsoboval porozumění“ z první lekce moudrého (1,2.6) do polohy osobní výzvy a to konkrétním posluchačům („prostoduchým a hlupákům“), z nichž moudrý ve své lekci uvádí jen prostoduché (1,4). Prostoduchým má posluchač první lekce moudrého dát chytrost. Moudrost na tuto větu navazuje v 8,5a tím, že prostoduché přímo oslovuje a požaduje po nich, aby sami jednali: nemají být jen objekty dění, ale jeho strůjci. Převodem do imperativu činí sdělení adresným a naléhavým (zesiluje jej). Převodem do množného čísla moudrost záběr nároků rozšiřuje a zobecňuje. Oslovením prostoduchých je aktivizuje. Hlupákům pak přikazuje, aby způsobovali porozumění srdci (ČEP: „rozum“). Moudrost tedy požaduje, aby oba typy jejích posluchačů, tj. „prostoduší a hlupáci“ jednali tak, že budou rozumnost svým jednáním probouzet i u svého okolí. To je ovšem úkol nad (za) hranicí realizovatelnosti u Hospodinova vyznače, natož u těch, po nichž je požadován. Patrně jej může realizovat jen sama moudrost, ale ta návod k realizaci tohoto pokynu neuvádí. To znamená, že posluchači moudrosti (synové člověka) mohou pokyn moudrosti „způsobujte porozumění!“ realizovat jen v součinnosti s moudrostí, resp. jen tak, že toto porozumění bude v nich a skrze ně způsobovat moudrost. Nepřímo tak moudrost po svých posluchačích nárokuje jejich proměnu – aby přestali jednat jako „prostoduší a hlupáci“ a jednali jako moudří, tj. v souladu s moudrostí a v (z) její moci.

Teprve poté, co rozkazem „porozumějte!“ dá moudrost najevo, že si nárokuje totální proměnu identity svých posluchačů, vyzývá „naslouchejte!“ (8,6). Touto výzvou navazuje na svou první řeč (1,33) a současně opakuje výzvu charakteristickou pro všechny lekce k synům (4,1. 5,7. 7,24. 8,32-33). Moudrost tak znovu naznačuje, že její nároky jsou lekcí k (přímým řečem) synům blízké a že následující řeč k synům (8,32-36, možná i všechny ostatní řeči k synům) může pronášet moudrost. Moudrost, která na řeči k synům navazuje (ostatně syny také za cílové adresáty své řeči sama uvádí – 8,4), tak rozkazem „naslouchejte!“ předchází nárok na syny (na jejich naslouchání - 4,1. 5,7. 7,24) podtrhuje (duplikací akcentuje). Předmětem naslouchání jsou hodnoty, jak jsou uvedeny v katalogu hodnot.

17| Moudrost opakovaně dává najevo, že je s moudrým v souladu, pokračuje v jeho záměru.

Posledním nárokem moudrost druhou část své přímé řeči uzavírá. Požaduje přijetí disciplíny (kázně)¹⁸, tedy to, aby synové člověka na sobě pracovali. Rozkaz „*přiměte!*“, dosl. „*vezměte kázeň!*“ je stejně jako předchozí rozkaz „*naslouchejte!*“ umocněn tím, že je v 8,11 ještě zdůvodněn. Argumentem je zde hodnota, či spíše charakter moudrosti („*moudrost je lepší, než perly!*“). Rozkaz „*vezměte kázeň!*“ je současně silnější, než byl požadavek na syny v předchozí lekci (4,1; srov. dále v 8,33), aby disciplíně jen naslouchali. Znovu se tak ukazuje, že moudrost na řeči k synům navazuje tím, že jejich poselství ještě rozvíjí – pokračuje v něm (interpretuje jej). Činí to tak, že předchozí rozkaz, kde byl syn žádán, aby přijal (vzal) výroky otce (4,10) moudrost potvrzuje (násobí) a jeho význam konkretizuje. Nárok moudrosti na pochopení (vnitřní – srdcem – 8,4), naslouchání a přijetí (8,10), je zde tedy výraznější, než byl v její první přímé řeči.

Doplňkovým sdělením druhé části jsou tři skutečnosti:

a) zdůvodnění (vysvětlení a tím podtržení) všech pokynů (rozkazů) nosného sdělení. Rozkaz „*slyšte!*“ (a možná i „*porozumějte!*“) je zdůvodněn dokonce dvakrát a tím výrazně umocněn. Nejprve faktem, že jej sděluje moudrost jako cosi směrodatného (8,6) a pak ještě jednou podobně faktem, že moudrost „*brumlá*“ (hebr. *jehge*) *pravdu*“ (8,7). Argumentem je tedy mimořádná hodnota toho, co od moudrosti pochází, co moudrost říká. Dále v 8,11 je zdůvodněn také rozkaz „*přijměte!*“, a sice výpovědí o hodnotě samotné moudrosti („*je lepší, než!*“). Tento argument má však povahu přísloví, tedy řeči, která není pronesena v ich-formě. Buď jej pronáší někdo jiný, než je moudrost (např. moudrý), nebo moudrost o sobě mluví neosobně;

b) výpověď moudrosti o svém jazyku, rtech a ústech, která tvoří **katalog prostředků řeči**. Ten podtrhuje důraz na mluvení moudrosti. Charakterizováním svých slov moudrost posluchačům usnadňuje přístup ke svému sdělení (zvěsti) a působení. Sama svá slova totiž hodnotí. Posluchač její řeči (synové) to dělat nemusí proto, aby mohl její hodnocení jen akceptovat a důvěřovat moudrosti. Moudrost tedy očekává (klade důraz na) víru synů člověka v to, že budou slova moudrosti považovat za závažná, kvalitní a směrodatná (**8,6-9**), dosl. *přímá* (8,6.9), za *pravdu* (8,7) a za *spravedlnost*¹⁹;

c) **katalog hodnot** (prolíná celou druhou řečí moudrosti): *chytrost, srdce, to směrodatné, přímot, pravda, hnusení si svévole a falše, spravedlnost, správnost, poznání, disciplína*²⁰. Moudrost jimi představuje charakter své řeči. Chce syny člověka

18| O disciplíně v předchozích lekcích viz 1,8. 3,11. 4,1.13. 5,12.23. 6,23. 7,22. 8,33.

19| 8,8. Tento motiv využije v Novém zákoně apoštol Petr pro popis čistoty Kristovy řeči („*v jeho ústech nebyla nalezena lest!*“ – 1 P 2,22).

20| 8,5-10; dále: *obezřetné poznání, bázeň, nenávidět zlo a pýchu, rada, pomoc, rozumnost, bohatýrská síla,*

ujistit o hodnotě svého působení (slov) a přesvědčit je, aby jí věnovali pozornost. Motivuje syny člověka k uskutečnění svých nároků. Jinými slovy: moudrost svými nároky (ve druhé části své řeči) požaduje, aby si synové člověka osvojili (akceptovali) hodnoty, které jim v katalogu hodnot předkládá. Současně katalogem hodnot moudrost reaguje, navazuje, rozvíjí a interpretuje jak úvodní lekci moudrého coby program přímých řečí (1,2-7), který podobné hodnoty obsahuje, tak podněty (hodnoty) z předchozích lekcí otce / matky. K lekcím moudrého i k lekcím otce / matky se moudrost hlásí opakovaně a zvěst lekcí otce / matky také opakovaně potvrzuje (zdůrazňuje). Katalogem hodnot moudrost prezentuje to, co nese. Teprve pak uvede, proč je třeba ji brát vážně a to pomocí svého svědectví o Božím jednání (stvoření), neboli pomocí katalogu Božích činů.

Třetí část

Třetí část (možná lépe: třetí typ sdělení) tvoří pokračování osobního svědectví moudrosti o sobě samé. Je to sebereflexe, neboli zpověď moudrosti²¹. Nosným sdělením je však výpověď o Hospodinu, konkrétně o bázni Hospodinově (8,13), která navazuje na vrcholné sdělení první lekce moudrého (1,7), duplikuje důraz z první řeči moudrosti (1,29), přitakává důrazu na bázeň v řeči otce (2,5) a znovu přijde ke slovu v následující třetí řeči moudrosti (9,10). Bázeň Hospodinovu zde moudrost definuje pomocí formulace nenávidět zlo: „*bázeň Hospodinova nenávidí zlo*“. Moudrost popisuje bázeň jako postavu, ke které se vzápětí hlásí – identifikuje se s ní. Když totiž následujícím katalogem svou definici „*bázně Hospodinovy*“ upřesňuje (konkretizuje), tak vyjadřuje i svůj postoj ke zlu. Doslýchá, že zlo nenávidí. Tím o sobě řekne, že je s bázní Hospodinovou spojena (bázně plná), a že bázeň reprezentuje. Moudrost tedy má (chce) být vnímána jako personifikace „*bázně Hospodinovy*“. Současně formuluje (vysvětlí), co je to zlo a to formou katalogu toho, co moudrost nenávidí, tj. katalogu nežádoucího chování (8,13). **Katalog nežádoucího chování** (8,13b) souzní s katalogem ohavností v 6,16-19, neboli navazuje na výpověď o tom, co Hospodin nenávidí a zdůrazňuje to. Moudrost tímto katalogem vyjadřuje, že je s Hospodinem v zákrytu a s Hospodinovými záměry v souladu: nenávidí totéž, co nenávidí Hospodin. To je druhý způsob, jak zde na svou identifikaci s Hospodinem nepřímo upozorňuje.

Doplňkové sdělení třetí části přímé řeči je specifické v tom, že jej tvoří výrazné odkazy moudrosti na tři předchozí látky v knize Přísloví: na první řeč moudrosti (1,22-33), na první lekci moudrého (1,2-7) a na předchozí lekce otce / matky k sy-

spravedlivá nařízení, milování moudrosti, nalézání moudrosti, bohatství, čest, dostatek, spravedlnost (opakovaně!) a porozumění, ovoce a právo.

21 | Na rozdíl od následující přímé řeči moudrosti v Př 9.

nům (synovi). Moudrost tak ohlašuje, že je pevnou součástí ústní tradice, tedy že je s ostatními hlasy propojena. Výčet těchto odkazů lze také považovat za určitou formu katalogu.

Odkazem na svou první přímou řeč (1,22-33) moudrost avizuje rozvíjení, resp. upozorňuje na pokračování svého záměru, jak je patrné z toho, že moudrost v podstatě navazuje tam, kde předtím končila: upozornění na naslouchajícího moudrosti (1,33) rozvíjí nárokem „*naslouchejte*“ tomu, co „*říkám*“ (8,6). Jakoby chtěla posluchače připostrčit k tomu, jaké má z perspektivy formulované v 1,33 vyvodit důsledek²². Nejvýraznější odkazy moudrosti na svou první řeč tvoří:

- upozornění na význam své rady (8,14; viz 1,25.30);
- zmínka o nenávisti, která vyjadřuje nutnost transfigurace hodnot synů člověka: nenávidět je třeba zlo (8,13), nikoli poznání (1,22.29);
- důraz na bázeň Hospodinovu (8,13, srov. 1,29. 9,10);
- vysvětlení. Slovy „*nalézám obezřetné poznání*“ (8,12) moudrost vysvětluje pravdivost svého záměru „*веду vám ve známost svá slova*“ (1,23). Ujišťuje tak, že poznání má. Oproti 1,22.29, kde mluví výsměšně o nenávisti k poznání, zde (8,9-10) spíše motivuje k úsilí o poznání. Další reflexi poznání pak předkládá v následující řeči (9,10);
- korektura své předchozí výpovědi o svém nenalezení v 1,28, kterou je důraz na své nalezení v 8,17.

Odkaz na první lekci moudrého (1,2-7), resp. na program přímých řečí (lekci) v ní zformulovaný, tvoří nárys **koncepce moudrosti** v celé její přímé řeči. Moudrost se zejména ve třetí části své druhé přímé řeči k této řeči moudrého cíleně a opakovaně hlásí jako ke svému základu a programu se záměrem ovlivnit, resp. přeuspořádat hodnotový systém synů člověka²³. Jinými slovy: první lekce moudrého má velmi silný vliv na druhou (i třetí) přímou řeč moudrosti. Téměř všechny pojmy obsažené v lekci moudrého moudrost ve své druhé řeči s moudrým sdílí, tzn. přebírá je, opakuje je, zdůrazňuje a rozvádí je²⁴. Výzvu moudrého „*způsob prozíravost, abys vzal kázeň*“ (1,3) variuje (rozvádí) moudrost do dvou nároků: „*porozumějte!*“

22| Má se stát naslouchajícím a má s moudrostí být v souladu. To mu zase naznačuje tím, že jej upozorňuje na jeho bezpečné bydlení (1,33). Sama o sobě pak v 8,12 také sdělí, že i ona bydlí.

23| 8,10-11.18-19.21. Podobně v šesté řeči otce / matky (3,13-17), se kterou tuto řeč moudrosti spojuje více společných témat a motivů.

24| Interpretuje je. Jde o pojmy, jejichž výčet opět představuje katalog: „*poznání*“ (8,9.10.12; viz 1,2.4.7); „*porozumění*“ (8,5.9.14; viz 1,2.6); „*chytrost*“ (hebr. *orma* 8,5.12; viz 1,4); „*spravedlnost*“ (8,8.15.16.18.20 – 1,3). O spravedlnosti mluví moudrost nejčastěji: moudrost působí i představuje spravedlnost; „*kázeň*“ (8,10; viz 1,2.3.7); „*moudrost*“ (8,11.12; viz 1,2.7); „*obezřetnost*“ či důvtip (hebr. *m-zimmá* 8,12; viz 1,4); „*bázeň Hospodinova*“ (8,13; viz 1,7); „*soud*“ (8,16.20; viz 1,3); „*přímost*“ (8,6.9; viz 1,3); dále také: spojení prostoduchých s chytrostí (8,5; viz 1,4); získání moudrosti (hebr. *q-n-h* 8,22; viz 1,5); zřetel na prostoduché (8,5; viz 1,4).

a „vezměte mou kázeň“ (8,10). Větou „já moudrost bydlím s chytrostí, nalézám obezřetné poznání“ (8,12) se k první lekci moudrého hlásí nejzřetelněji, protože ji zde takřka celou s hlavními pojmy ve stejném pořadí opakuje (1,4; výraz „chytrost“ připomíná již v 8,5). V 8,10-12 mluví moudrost o sobě (tj. o moudrosti) stejně, jak to v 1,2.7 činí i moudrý, resp. moudrost (postava) se zde identifikuje s tou moudrostí (hodnotou), na kterou upozorňuje moudrý.

Odkaz na předchozí přímé řeči otce / matky představuje reakci moudrosti na tyto podněty a někde i jejich interpretaci. Moudrost tím dává najevo, že za slovy otce / matky stojí a její záměry jsou se záměry otce / matky v souladu. Z toho má posluchač řeči moudrosti pochopit, že ze slov otce / matky proznívá moudrost. Moudrost přebírá zejména slova otce / matky o moudrosti, potvrzuje je a opakovaně se hlásí k charakteristice moudrosti pronesené otcem / matkou v přímé řeči k synovi. Nejvýraznější je to snad v tom, jak moudrost opakovaně upozorňuje na svou nepopsatelnou hodnotu (8,10.11.19), tedy na to, o čem mluví otec / matka v 3,14-15 (srov. Jb 28, Sír 24,1-22). Moudrost přitakává těmto paralelním slovům otce / matky a tím je umocňuje. Sama o sobě ví (a několikrát to také ve své řeči vyjádří – PŘ 8,10.11.19), že je víc, než to nejhodnotnější, co existuje. Formulace, že moudrost je „nad perly“ (8,11. 3,15) se později stává základní výpovědí o statečné ženě (31,10). Ke statečné ženě patrně tento důraz na nevyčíslitelnou hodnotu moudrosti míří (cílí): moudrost se objevuje (chce zjevit) v postavě statečné ženy (matky). Statečná žena (matka) má být vnímána jako personifikace moudrosti.

Nejvýraznější prvky výčtu spojitostí druhé řeči moudrosti s předchozími lekce-mi otce / matky představují katalog, jehož položky jsou:²⁵

- a) formulace „kázeň moje“ (8,10), což je výraz, který je použit pro charakteristiku přímých řečí otcových (1,8) i Hospodinových (3,11), které tak propojuje (moudrostí mluví Hospodin a z otce mluví moudrost);
- b) výraz „výroky“ (8,8; srov. 1,2.21 také o moudrosti), předtím použitý pro řeč otce / matky (2,1. 4,5.10.20. 5,7) znovu oba typy řeči propojuje a znovu dokládá, že slovy otce / matky proznívá moudrost;
- c) výpověď moudrosti o svém bohatství a slávě (8,18; viz 3,16), o své cestě (8,20; viz 3,17), o své roli při stvoření (8,22-31; viz 3,19-20) a o svých potřebách (moudrost očekává, že bude milována - 8,17.21; viz 4,6). Tak moudrost slova otce / matky cituje, přitakává jim, potvrzuje je a umocňuje je;

25| Další, méně výrazné spojitosti: postoj k ohavnosti (8,7; viz 6,16. 3.32); přímot a přímí (8,6.9; viz 2,7.9); obezřetné poznání moudrost nalézá, syn střeží (8,12; viz 5,2); cesta zla (8,13; viz 2,12; podobně 3,31. 4,14. 7,25.27); distance od falše (8,8; viz 2,15, hebr. *iqqeš*); obezřetnost či důvtip (hebr. *m-zimmá*) 8,12; viz 5,2. 3,21; pravda (8,7; viz 3,3 – jinde v přímých řečech se nevyskytuje). Proradností, kterou moudrost nenávidí (8,13), se vyznačuje *belijál* (6,14), ale otec / matka o ní mluví již dříve (2,12.14).

Zato nejvýznamnější spojitost (8,22-31; viz 3,19-20) bude rozvedena až ve čtvrté části.

- d) svědectví o tom, že je moudrost nástrojem vlády (8,15-16), ba přímo se cítí být subjektem panování²⁶. Zde moudrost kopíruje výpověď otce / matky o tom, že moudrost je nástroj Hospodinova tvoření (3,19);
- e) výpověď o Hospodinu (8,13b, viz 6,16-19), kterou se moudrost k podobné výpovědi otce / matky připojuje;
- f) odpověď moudrosti (8,17) na podnět otce / matky synovi hledat moudrost (2,2-4), která spočívá v ujištění (zaslíbení) o jejím nalezení. To avizuje již otec / matka v 3,13, takže moudrost v 8,17 reaguje na dvě výpovědi o sobě z předchozích lekcí. Motiv hledání a nalézání má pak velký ohlas v Novém zákoně. V Ježíšově řeči se objevuje v Kázání na hoře v zobecněné, rozvinuté a radikalizované podobě (**Mt 7,7-8**). Variaci tohoto motivu provádí i apoštol Jakub (Jk 1,5) do podoby: prosit a dostat. Druhý motiv z Př 8,17, a sice „*miluji milující mě*“ se také objevuje v Ježíšově řeči, a to hned dvakrát (**J 14,21.23**). Naznačuje tak, že Ježíš výrok (slova) moudrosti zřejmě přebírá a patrně se s moudrostí identifikuje.²⁷

Čtvrtá část (8,22-31)

Čtvrtá část²⁸ druhé přímé řeči moudrosti je výjimečná a to hned v několika ohledech. Předně tím, že nosné sdělení čtvrté části této řeči moudrosti tvoří výpověď o Hospodinu. Je to již druhá zpráva o Hospodinu v této řeči moudrosti (srov. 8,13). Obě svědectví o Hospodinu předkládá moudrost, která ví, co Bůh dělá, neboli zná Boží skutky (činy), Boží stvořitelské dílo a to z vlastní zkušenosti. Výpověď o Hospodinu ve čtvrté části této přímé řeči je však nejrozsáhlejší výpovědí o Hospodinu mezi lekcemi knihy Přísloví. Moudrost zde upozorňuje na Boží činy (8,22b), tj. vyzdvihuje Boží jednání a to formou katalogu. **Katalog Božích činů** má výchozí sdělení, jímž je zpráva o Hospodinu jako majiteli moudrosti²⁹. Druhou položkou katalogu je zpráva o vzniku moudrosti (8,23-25) popisovaná tzv. pasivem divinem, tzn. tvarem, jehož záměrem je vypovídat o Hospodinu nepřímou, resp. vypovídat o Hospodinově skrytém jednání. Touto zprávou začíná moudrost podávat svědectví i o vzniku světa. Pak v katalogu následuje výčet Hospodinových činů. Jejich společným jmenovatelem je to, že všechny souvisejí s vodou. Výčet začíná v době, kdy ještě nejsou propastné tůně (hebr. *t-hóm*) a prameny vod, které Hospodin teprve

26| „*skrze mě vydávají nařízení*“ (8,15). Sloveso ch-v-q se objevuje ještě v 8,27, ale popisuje jednání Hospodinovo.

27| Proto nemá ani pisatel Ko 1,15.17.18 rozpaky ztotožnit Krista s moudrostí. K podobné propojenosti Ježíše s moudrostí dochází v souvislosti s Př 8,22 také v Zj 3,14.

28| V hebr. textu vymezuje tento úsek *p-túcha* jako samostatný. Druhá řeč moudrosti je tak v hebr. textu *p-túchou* rozčleněna jen na dvě části (podobně jako řeč v 3,1-10, v 6,20-35, v Př 9 a v Př 31).

29| 8,22a. Otec to však již předtím synovi avizoval větou o tom, že Hospodin moudrost dává (2,6).

tvorí. Prameny naplňuje vodami (8,24) a hory vyzdvihuje z vod (8,25) a činí zemi (8,26) a upevňuje nebesa a vymezuje prostor nad propastnou tůň³⁰ a zavěšuje mračna (8,28a) a zesiluje prameny propastné tůně (8,28b) a dává moři řád (8,29) a klade základy země (8,29). Zmínka o horách (8,25) a o zemi v 8,26 a 8,29 poněkud narušuje posloupnost těchto činů. Není proto jisté, že by v 8,22-31 byl popisován postup stvoření, tzn., že by Hospodinovy činy na sebe navazovaly. Funkce katalogu je zřejmě jiná. Trojí upozornění na řád (hebr. *chúq* v 8,27.29), opakovaná zmínka o vodách a o pečlivém usazení všeho na své místo a uvedení do činnosti chce patrně syny člověka ujistit o preciznosti Hospodinova díla a moci (váže) Hospodinových činů. Zpráva moudrosti o Hospodinu má syny člověka přesvědčit o tom, že je prostor k životu vytvořen velmi pečlivě, s fortelnými základy a tedy dobře zajištěn. Mohou tedy bez obav Hospodinu důvěřovat. Vše je proto nejen dobře nastaveno a spolehlivě funguje, ale také (díky Hospodinovu dílu) stvoření obsahuje přebytek životodárné vody, přesněji nevysychající zdroj vláhy (*prameny, propastná tůň, mračna, moře*).

Doplňkové sdělení představuje svědectví moudrosti o stvoření, které je současně také (opět) další podobou jejího svědectví o sobě samé v 1.sg. **Výpověď** moudrosti o stvoření, pronesena v duchu celé druhé přímé řeči moudrosti v ichformě, je již druhou výpovědí o stvoření v knize Přísloví a v jistém smyslu představuje alternativu k ostatním zprávám o stvoření (včetně Stvořitelského hymnu v 1 Moj 1). Nadto zde moudrost znovu potvrzuje věrohodnost slov otce / matky, tedy jejich svědectví o stvoření v Př 3,19-20 a současně jej také z pozice pozorovatele (v 3,19 je moudrost navíc nástrojem stvoření³¹) detailně rozvíjí.

Z dikce popisu stvoření, resp. ze svědectví, které moudrost podává o Hospodinu (tj. z řeči moudrosti) vyplývá, že moudrost je jednajícimu Hospodinu velmi blízko. Když zasvěceně pojmenovává a popisuje, jak Bůh tvořil (činem, nikoli slovem), co a kdy udělal, pak tím současně upozorňuje na své postavení před Bohem, na svou úlohu přímého a jediného svědka (přesněji svědkyně) zjevujícího Boží činy. Sděluje o sobě, že tyto činy dobře zná, že je odevždy vedle Hospodina a s ním v souladu, že ví, co Hospodin dělá. Bůh jedná a moudrost, která jej sleduje, o tom (za něj) mluví. Referuje o Hospodinově jednání z Hospodinovy perspektivy. Je s Hospodinem propojena³² tak, že její svědectví jsou výrokem Hospodinovu velmi blízka, že se překrývají s Hospodinovým hlasem, ba v jistém smyslu Boží řeč

30| 8,27. O ní je řeč již podruhé (viz 8,24 a bude ještě v 8,28). Formulace *al pnej t-hóm* je také v Gn 1,2.

31| V 8,24.27.28 i 3,20 je řeč o propastné tůni (hebr. *t-hóm*). Není vyloučeno, že 8,22-31 může být polemika proti konkurenčnímu mezopotamskému eposu Enúma eliš. Přes analeptický charakter zprávy o stvoření nemusí však moudrost mluvit jen o minulosti.

32| O její souznělosti s Hospodinem vypovídá to, že moudrost je Hospodinovo dílo (8,23) a Bůh ji dává (2,6).

zastupují. Zpráva o stvoření je pak jen nástrojem (tvoří pozadí), který má umožnit vyniknout jak tomu, jakou mocí Bůh disponuje, tak významu moudrosti: sama je činitelem stojícím již v samotném procesu stvoření. Moudrost z vlastní zkušenosti (pozorování) ví, jak je svět sestaven, na čem je založen a jak funguje (na tom je založena její autorita) a toto poznání (řád světa) chce sdělovat. Jde o vertikální účinek moudrosti a to dodává její řeči zcela zásadní autoritu.

Moudrost tedy činí víc, než je pouhé pozorování (registrování) Hospodinových činů. Ona tyto činy pojmenovává a ještě o nich referuje. Tím, že je zjevuje, zahazuje také specifický interpretační proces Hospodinova jednání. Jde sice již o čtvrtou řeč ženy v lekcích knihy Přísloví (viz 1,20-33. 4,2. 7,14-20), ale poprvé zde žena vystupuje z pozice vykladačky, jejíž přínos spočívá v tom, že činy, do kterých má vhléd, vykládá zcela originálním a nezastupitelným způsobem, tj.:

a) z pozice angažovaného účastníka. Perspektiva zasvěceného vykladače Božích činů představuje korekturu pozice vzdáleného, nezávislého a nedotčeného pozorovatele snažícího se objektivizovat svá pozorování. Moudrost mluví z blízkosti Bohu, z pozice zasažené účastnice Hospodinova jednání a to ich-formou, tedy subjektivně, zaujatě, bez odstupů, vahou své vnitřní zkušenosti svědka dotčeného (ovlivněného pozorovanými činy) a na Bohu závislého. Zde moudrost mluví o Bohu, kdežto statečná žena jako hlas (zpodobnění) moudrosti (žena je dosl. „*v moudrosti*“) už má „*na svém jazyku Tóru*“ (31,26b). Statečná žena neprovádí již interpretaci, ale „*v moudrosti*“ vyjevuje samotnou Tóru;³³

b) z pozice ženy, neboli ženskou perspektivou. Fakt, že Hospodinovo jednání pojmenovává (popisuje) a předkládá žena, představuje jistou protiváhu interpretačních počínů muže (tj. moudrého, nebo proroka), nebo přímo korekturu určitého typu mužského výkladu. Moudrost (žena) může být představitelkou nového typu interpretace Hospodinova jednání, či spíše alternativou toho vykladače Hospodinových výroků, který je na samém počátku Tanachu karikovaný postavou hada v příběhu 1 Moj 3 a jenž má posluchače od tohoto typu interpretace odradit. Had totiž svou interpretaci exhibuje svůj vlastní přístup a význam (váhu) Hospodinova výroku (viz 1 Moj 2,16-17) zeslabuje (popírá). Naproti tomu moudrost (která vlastně neinterpretuje Hospodinovy výroky) svým upozorněním na Hospodinovy činy Hospodinovo jednání vyzdvihuje a vahou své osobnosti dosvědčuje (potvrzuje). Tím se tato žena stává pro syna vzorem a její řeč má k podobnému typu interpretace motivovat.

Pro své propojení (blízkost) s Hospodinem má řeč moudrosti o stvoření (o Hospodinově jednání) ve čtvrté části (8,22-31) vůči své předchozí zprávě o sobě samé

33] Zatím co v Př 8 moudrost mluví přímo jako postava, tak v 31,26a představuje prostředí. Z něho zní hlas statečné ženy jako konkrétní podoba moudrosti.

(8,4-21) postavení nepřímého argumentu³⁴. Všechna předchozí slova moudrosti o sobě samé stejně jako její poselství a nároky jsou pravdivé a spolehlivé nejen proto, že moudrost cosi velmi důležitého (zásadního) ví, ale zejména proto, kde (od koho) toto své poznání získala a s kým je ve spojení (to je první rozměr vztahu jako interpretačního principu). Moudrost ve čtvrté části této své přímé řeči tedy vysvětluje, že její hodnota (hodnota její řeči) je dána její zkušeností v blízkosti Hospodinově, jejím pobýváním a sounáležitostí s Hospodinem (moudrost, která se realizuje vztahem, je Hospodinovo dílo – 8,23). To znamená, že hodnota jejího zjevení Hospodinova jednání (váha jejích slov) je založena na společenství s Hospodinem. Má něco společného s Hospodinem – je v Hospodinově přítomnosti od věků a Hospodin ji používá (moudrost dělá Hospodinu radost). Její řeč zní shůry (z jiného, tj. Hospodinova světa), jak avizoval již moudrý v uvozovací větě (8,2). Současně zní řeč moudrosti také z jiné, člověku jinak nedostupné doby. Zmínka o době, kdy ještě nejsou propastné tůně, naznačuje totiž, že moudrost je preexistenční. K témuž ukazuje i zmínka o tom, že moudrost podle 8,22 patří Bohu jako jeho majetek (Bůh má moudrost) a je prvotinou (hebr. *rešít*) jeho cesty³⁵, což přeneseně může znamenat prvotinou jeho díla, nebo nástrojem jeho činnosti. Prvotiny totiž patří Bohu.

Na základě všech těchto skutečností je její řeč zcela mimořádná, důvěryhodná a závažná. Moudrost tedy právem může zasahovat do života svých posluchačů (formovat syny člověka), může si nárokovat jejich určité chování a může také zasvěceně a autenticky referovat o Hospodinově jednání při stvoření. Funkcí a záměrem její výpovědi o Božím díle, přesněji jejího svědectví o Hospodinu (8,22-31) proto není jen zdůraznit autentičnost, věrohodnost a závaznost své předchozí (sebe)charakteristiky, resp. svého poselství (zvěsti) v 8,4-21. Moudrost současně programově vyzdvihuje samotné Hospodinovo dílo, tj. význam (váhu) Hospodinova jednání. Že tím také zdůrazňuje svou přítomnost při tomto díle a naléhavost svého svědectví o něm, je pak jen dalším dokladem propojení (těsné a neoddělitelné vazby) moudrosti s Hospodinem.

Sebecharakteristika moudrosti, neboli upozornění moudrosti na závažnost svého mluvení a jednání (8,4-21), stejně jako její výpověď o Hospodinu však cílí na posluchače (syny člověka) a to nikoli jen proto, aby moudrosti pouze naslouchal, vzal její poselství vážně, důvěřoval jí a ocenil její působení (vliv). Míří dál než na pouhé informování synů člověka. Míří na jejich ovlivnění (8,10), na proniknutí do

34| Teprve nyní, pomocí katalogu Božích činů moudrost uvede, proč je třeba jí (tedy to, co nese, což je prezentované katalogem hodnot) brát vážně.

35| Podle 1,7 je tímto počátkem „bázeň Hospodinova“. Moudrost se v 8,22 (nepřímou) s bázní Hospodinovou již podruhé identifikuje (viz 8,13).

nich, na zmocnění se jich, na znění z nich. Míří na jejich jednání. Řeč angažované účastnice Hospodinova jednání směřuje k tomu, aby ze synů člověka byli také angažovaní účastníci, přímí svědkové, zjevovatelé a zejména dosvědčovatelé Hospodinových činů. S tímto nárokem, tedy s nárokem strhnout je svou řečí do pozice, v níž se nachází sama³⁶, mluví moudrost o sobě v 8,4-21 a o Hospodinu v 8,22-31. V tomto propojení Hospodinova světa se světem synů člověka³⁷ (ve vtažení do Hospodinova světa) je **specifikum její interpretace Hospodinových činů**. Nepředkládá nezaujatý popis vzdáleným pozorovatelům. Nutí je naslouchat zaujatě (zakoušet – viz 8,9.10). Vtahuje je do svého sdělení i do svého zaujetí. A činí to takto: nejprve vtahuje do dění (8,4-21) a pak teprve upozorňuje na to, čím je toto dění spouštěno (8,22-31). Chce syny člověka zaujmout tak, aby si interpretku oblíbili (dvakrát mluví o těch, kdo ji milují – 8,17.21, srov. 4,6b) a v tom, co sděluje, aby se angažovali a jí samou následovali. Tímto způsobem Hospodinovo jednání v 8,4-21 interpretuje³⁸: uvádí posluchače (syny člověka) do Hospodinova jednání, strhává je do pozice přímých účastníků, zjevovatelů a angažovaných dosvědčovatelů Božího jednání, kteří budou (stejně jako moudrost) toto jednání interpretovat vahou svého Hospodinovými činy poznamenaného (ovlivněného) chování (působení). To je druhý rozměr vztahu jako interpretačního principu.

Řečeno jinými slovy: moudrost totiž nevykládá Hospodinovo jednání staticky, tj. tak, že by toto jednání jen popisovala (jen o něm referovala), nýbrž dynamicky, tj. tak, že nutí syny člověka jednat (viz 8,5.6.10). To je zcela nový způsob interpretace (resp. aktualizace) Hospodinova jednání, jehož je moudrost propagátorkou a učitelkou (vzorem): interpretovat nikoli slovy, ale ilustrovat Boží jednání svým postojem. Vypovídat o Božích činech na základě svého osobního zakoušení jich. Nikoli tedy jen interpretovat, ale být interpretací. Dosvědčovat Hospodinovo jednání svým jednáním a ze své vnitřní zkušenosti s ním. To je vlastní smysl dvou úvodních kauzativů (8,5), tedy nároků na proměnu prostoduchých a hlupáků, kteří mají rozumět tak, že svým porozuměním budou porozumění ve svém okolí ještě probouzet. Jak sama moudrost říká, její slova jsou určena (míří) k těm, kdo dosl. „*způsobují porozumění*“ (hebr. *mebín* v 8,9). Moudrost jako angažovaná zjevovatelka tedy Hospodinovy činy interpretuje kauzativně, tj. tak, že je do synů člověka nejen ukládá, ale jejich angažované dosvědčování (aktualizování) startuje.

36| Být v ní, jak sama říká: „*ve mně kralují králové*“ 8,15a a ještě 8,16a.

37| O tomto propojení s Bohem referuje moudrost v 8,30-31.

38| Ke specifičnosti její interpretace patří to, že nejprve své sdělení v 8,4-21 ilustruje a pak teprve uvádí tezi (8,22-31), kterou chce ilustrovat. Jde o druhý způsob interpretace, kterou moudrost svou řečí provádí. Prvním způsobem je interpretace předchozích lekcí otce / matky, kterou moudrost provádí celou svou druhou přímou řečí.

První věta výpovědi moudrosti o stvoření „*Hospodin mě vlastní jako počátek své cesty*“ (8,22) má pozoruhodný ohlas v Novém zákoně, v jehož teologii je téma počátku Hospodinova díla živé. Jan (J 1,1-3) ztotožňuje s počátkem Boha, tj. jeho slovo. Pisatel listu Koloským (Ko 1,15.17.18) toto téma použije, aby vyjádřil kosmický rozměr (přesah) Kristova působení. Parafrázovaná podoba svědectví moudrosti o sobě samé jako o počátku je ve **Zj 3,14**. Zde je fráze „*počátek stvoření Božího*“, která ztotožňuje tento počátek se Synem člověka, eschatologickou postavou spojenou v Novém zákoně s Ježíšem Kristem³⁹. Inspirace řečí moudrosti je evidentní a zřejmě svědčí o tom, že křesťanská komunita moudrost rozpoznala v postavě muže (navzdory tomu, že moudrost je postava ženská) - Ježíše Krista a pojala ji jako roli, do které Ježíš vstoupil. Pomocí slov moudrosti pak tato komunita vyznává nejen to, že Ježíš (Syn člověka) jako personifikovaná moudrost je preexistentní, ale také to, že Ježíš, stejně jako moudrost, Hospodinovo jednání vykládá tak, že jej zjevuje a dosvědčuje, čímž podobné jednání také vyvolává. I tento novozákonní ohlas násobí závažnost druhé přímé řeči moudrosti. V druhé přímé řeči moudrosti tak máme před sebou mimořádný a svou koncepcí zcela originální text, který může být podnětem k dalšímu promýšlení procesu výkladu starozákonních textů.

Tento článek vychází v rámci řešení programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK P01, na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

39 | V podobném smyslu zní i vyznání z Chvalozpěvu na Krista „*on je prvorozený všeho stvoření*“ (Ko 1,15).

AZARJA DEI ROSSI: ME'OR EJNAJIM. OBSAH A HLAVNÍ TÉMATA ME'OR EJNAJIM

ANTONÍN ŠEDIVÝ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Azariah de' Rossi: Me'or 'Enajim. The Main Topics of Me'or 'Enajim

Abstract: This article consists of a brief overview of the main topics of Azariah de' Rossi's major work Me'or 'Enajim. Azariah de' Rossi was a Jewish scholar born in Mantua (Italy) around 1510 and he is known mainly for his masterpiece – a historiographical miscellanea Me'or 'Enajim, which covers a very wide range of subjects. The article consists of a brief overview and summary of the main topics covered in this work. Furthermore, some of these topics are dealt with in greater detail in order to locate Azariah de' Rossi's principal ideas.

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

Theologická revue / Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 3: 315 - 325.

Článek „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim. Obsah a hlavní témata Me'or ejnajim“ svým tématem přímo navazuje na dříve publikovaný článek „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo“,¹ na který budu z pochopitelných důvodů místy odkazovat. Společně tvoří oba texty pokus o stručný vhled do problematiky osobnosti Azarji dei Rossiho² a jeho životního díla *Me'or ejnajim*³.

1] Viz Antonín ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, č. 2 [85] (2014): 247-267. Oba články navazují na bakalářskou práci *Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Význam a postavení díla v židovské historiografii a jeho struktura* obhájenou v roce 2012; text byl přepracován a doplněn.

2] V článku používám v českém prostředí užívaný přepis dei Rossiho jména (Azarja dei Rossi), který je odlišný od zahraniční praxe (Azariah de' Rossi). (Český přepis viz například Günter STEMBERGER, *Úvod do judaistiky*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 11.) Pro detailnější informace o Azarjovi dei Rossi viz ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, s. 248-252.

3] V celém článku je použit zjednodušený přepis hebrejských slov do češtiny, jehož komplexnější forma byla navrhována v Bedřich NOSEK, *Pirkej avot, výroky otců: komentář*, Praha: Sefer, 1994. Pro detailnější informace o *Me'or ejnajim* viz ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, s. 252-256.

Cílem tohoto článku je krátce seznámit čtenáře s obsahem spisu *Me'or ejnajim*. U každého oddílu a pododdílu je nejprve uvedeno shrnutí jeho témat a poté jsou krátce rozvedeny některé problémy, kterými se daný text zabývá a které jsou pro židovskou historiografii i samotný judaismus důležité a přínosné. Spíše než o vyčerpávající rozbor jde o stručný náčrt zasvěčující čtenáře do základních témat *Me'or ejnajim*; obsáhlejší sonda by si vzhledem k rozsahu originálního díla vyžádala mnohonásobně větší prostor.

STRUKTURA A OBSAH ME'OR EJNAJIM

Me'or ejnajim se skládá ze tří velkých částí, kterými jsou *Kol Elohim*, *Hadrat ze-kenim* a *Imrej bina*. První dva jmenované oddíly představují jednoduté celky, které již nejsou dále děleny. Třetí oddíl, *Imrej bina*, je oproti tomu rozdělen do čtyř pododdílů, které obsahují celkem šedesát kapitol.⁴ Mimo to obsahuje *Me'or ejnajim* i krátký úvod a několik dodatků.

Úvod – *Hakdama*

V úvodu se Azarja dei Rossi představil a ohlásil svůj záměr přeložit *Aristeův dopis*. Tato intence stála na počátku vzniku *Me'or ejnajim* a teprve postupem času přibyla pojednání o dalších tématech.⁵ Azarja dei Rossi zde dále načrtnul několik témat z židovské⁶ historie a historiografie (například posloupnost velekněží) a letmo se dotknul záležitostí židovské chronologie, přičemž slíbil, že uvedené body budou rozvedeny v následujících kapitolách.⁷ Úvod je důležitý i z toho důvodu, že se v něm objevuje objasnění názvu díla: „Nyní je celá tato kniha světlem mých očí a radostí mého srdce.“⁸

4| Pro detailnější informace o struktuře a uspořádání jednotlivých kapitol viz ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, s. 256-257.

5| Pro detailnější informace o vzniku *Me'or ejnajim* viz ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, s. 255-256.

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

7| Azariah de' ROSSI, *The Light of the Eyes*, New Haven: Yale University Press, 2001, s. 1-6. 718. Srov. Azarja min ha-Adomim. *Sefer Me'or ejnajim*. Vilna, 1866, s. 1-4. Následný překlad některých pasáží *Me'or ejnajim* byl uskutečněn z citovaného anglického překladu s přihlédnutím k originálnímu hebrejskému textu.

8| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 6. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 4. K inspiraci názvu dále viz Př 15,30.

Kol Elohim⁹

První část *Me'or ejnajim*¹⁰ popisuje zemětřesení, která Azarja dei Rossi prožil ve Ferraře. Mimo samotného popisu je velká část *Kol Elohim* věnována jakési studii a porovnání různých pohledů na příčiny vzniku a na následky zemětřesení. Azarja dei Rossi považoval zemětřesení za nástroj Boha Izraele, který je vládcem celého světa a tím pádem i přírody, skrze kterou může působit na člověka. Na konci *Kol Elohim* se Azarja dei Rossi vrátil k událostem ve Ferraře a k následkům tamních zemětřesení. Oddíl končí poděkováním Bohu za záchranu před smrtí.

Hadrat zekenim¹¹ – Aristeův dopis¹²

Ve druhé části *Me'or ejnajim* je přeložen *Aristeův dopis*. Azarja dei Rossi nejenže objevil tento spis pro židovské prostředí, ale také se ho na rozdíl od jiných interpretací snažil zařadit do rámce židovského dědictví.¹³ *Hadrat zekenim* obsahuje pouze překlad *Aristeova dopisu* doplněný autorovými poznámkami a nadpisy pro jednotlivé pasáže.

Aristeas ve svém dopise popsal žádost egyptského krále směřovanou jeruzalémskému veleknězi o pomoc při překladu Tóry do řečtiny. Velekněz Ele'azar souhlasil a vyslal sedmdesát dva židovských učenců do Alexandrie. Jejich překlad (mj. základ Septuaginty, jejíž název je odvozen od počtu překladatelů) byl dokončen během sedmdesáti dvou dnů.¹⁴

9| K inspiraci názvu viz Ž 29,3 (potažmo celý text tohoto žalmu). Možný překlad: „Hlas Boží“. Autor také odkazuje na Pythagora a jeho výraz pro zemětřesení. (Viz ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 22. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 16.)

10| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 7-32. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 5-23.

11| K inspiraci názvu viz Př 20,29. Možný překlad: „Vznešenost starších“. Jde o odkaz na legendu o sedmdesáti dvou mudrcích, kteří přeložili Tóru do řečtiny. (Viz ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 6. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 4.)

12| V době, kdy bylo kvůli rozsáhlým škodám a nebezpečí dalšího zemětřesení nutné tábořit mimo Ferraru, oslovil Azarju dei Rossiho křesťanský učenec s dotazem na přesné znění některých částí *Aristeova dopisu* v domnělém hebrejském originálu. Tento pseudepigrafní spis však neexistoval v hebrejském znění a jeho originálním jazykem byla řečtina. Zmíněný dotaz se stal jedním z impulzů vzniku *Me'or ejnajim*. (Viz ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, s. 255-256.) *Aristeův dopis* je pseudepigrafický dokument, který zachycuje legendární popis vzniku řeckého překladu Tóry. Tento spis pravděpodobně nebyl v židovském prostředí znám, představil ho až Azarja dei Rossi. (Viz Ja'akov NEWMAN – Gavri'el SIVAN, *Judaismus od A do Z: slovník pojmů a termínů*, Praha: Sefer, 2009, s. 170-171. Israel ZINBERG, *A History of Jewish Literature, Vol. 4, Italian Jewry in the Renaissance Era*, New York, Ktav Publishing House, 1974, s. 108.)

13| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. XXXVI-XXXVII.

14| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 33-77. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 27-39.

IMREJ BINA¹⁵

Imrej bina je třetí a zdaleka nejrozsáhlejší částí *Me'or ejnajim*. Skládá se ze čtyř pododdílů a šedesáti kapitol, které pojednávají o rozličných tématech. Na rozdíl od předchozích dvou celků *Kol Elohim* a *Hadrat zekenim* nepředstavuje *Imrej bina* jednolitý text spojený jedním tématem, ale jakási miscelanea týkající se různých témat židovské historie a chronologie.

První oddíl *Imrej bina* – Nežidovské zdroje a Filón Alexandrijský

První oddíl *Imrej bina* se skládá z kapitol 1 až 13. První a druhá kapitola se zabývají vlastními tématy, další kapitoly se věnují Filónovi Alexandrijskému, Septuagintě a dalším námětům.

V první kapitole popsal Azarja dei Rossi důvody, proč se rozhodl sepsat *Imrej bina* jako soubor mnohdy nesouvisejících témat.¹⁶ Uvedl, že mezi křesťanskými učenci šlo o často používanou metodu, která mohla být židy považována za velkou novinku, a proto posuzována negativně. Na závěr doložil svou otevřenost vůči oprávněné kritice.¹⁷

Ve druhé kapitole se Azarja dei Rossi snažil obhájit využití nežidovských pramenů v své práci.¹⁸ Vzhledem k povaze svého díla považoval použití nežidovské literatury za nutnost, ke které se však hodlal uchýlit pouze v případě, že zde obsažené závěry nebudou „svádět k herezi nebo zlehčovat Tóru“¹⁹. Také si uvědomoval pravděpodobnou opozici vůči tomuto postupu, neboť v *Mišně*²⁰ byla zakázána četba profánní literatury. Proto se na následujících stranách věnoval obraně svého přístupu.²¹

Tu započal dei Rossi prohlášením, že citace nežidovských děl neodporují Tóře.²² Odvolával se při tom na skutečnost, že rabínský zákaz četby profánní literatury

15| K inspiraci názvu viz Př 1,2. Možný překlad: „Slova moudrosti“ nebo „Slova porozumění“. Výběr názvu je vysvětlen de Rossi, který píše, že bude citovat mnoho moudrých mužů. (Viz ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 81. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 80.)

16| Pro detailnější informace o inovacích ve struktuře a obsahu *Me'or ejnajim* v rámci historiografických děl viz ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, s. 257-259.

17| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 81-85. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 80-81.

18| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 86-100. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 81-90. Pro detailnější informace o dei Rossiho práci s prameny viz ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, s. 259-262.

19| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 86. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 81.

20| *Mišna*, Sanhedrin 10:1.

21| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 86. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 81.

22| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 86. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 81.

se vztahoval na neustálé, nikoli na občasně studium. Poté přišel s názorem, že se učenci nestavěli proti občasnému studiu nežidovské literatury, pokud bylo motivováno touhou dosáhnout vyjasnění problému vztahujícímu se k Tóře.²³ Podnětem k tomuto zákazu byla podle něj obava před heretickými myšlenkami, které se četbou profánní literatury mohly šířit; přítomnost takových myšlenek ve svém díle však rozhodně odmítnul, a proto podle něj neexistuje důvod, proč se neobracet na nežidovskou literaturu s prosbou o pomoc. Jako argument ve prospěch použití nežidovské literatury uvedl, že sami rabínští učenci přijímali informace z jakéhokoli zdroje. Na dalších řádcích doložil několika výroky z Mišny a Talmudu, že učenci takto jednali i v případě halachických záležitostí.²⁴

Na závěr shrnul svůj přístup následujícími slovy: „Obecně jsme došli k zásadě, že kdekoli není popírána Psaná nebo Ústní Tóra, není z mého pohledu zbytečnou snahou porozumět tomu, co je nejasné v našich textech pomocí přímých výroků nežidovských učenců. To bude mým postupem zejména tehdy, pokud nemohou být tito učenci podezíráni ze vzájemného ovlivňování se – pokud stojí každý svědek v jiném rohu, a přesto se jejich názory shodují.“²⁵

V kapitolách 3 až 6²⁶ se text obrací k Filónovi Alexandrijskému²⁷ (Azarja dei Rossi ho nazýval Jedidja ha-Aleksandri)²⁸. Spisy Filóna Alexandrijského byly pro Azarju dei Rossiho důležitým zdrojem, neboť „jeho díla obsahují nedocenitelné informace pro mé (tj. dei Rossiho) záměry, které nelze získat z jiných zdrojů“²⁹. V následujících kapitolách se věnoval představení tohoto starověkého autora čtenářům; zejména se snažil zhodnotit jeho vztah k judaismu a z toho vyplývající pohled judaismu na Filóna.³⁰

Azarja dei Rossi nejprve vyzdvihl některé aspekty Filónových děl, které byly v souladu s judaismem. Mimo jiné poznamenal, že „existence svatého Boha, jedině-

23| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 88-89. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 82-83.

24| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 95. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 87.

25| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 98. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 89.

26| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 101-159. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 90-129.

27| Lze se oprávněně domnívat, že to byl právě Azarja dei Rossi, který po dlouhé odlmce představil Filóna Alexandrijského v židovském prostředí. Viz Yehoyada AMIR - Maren NIEHOFF, „PHILO JUDAEUS,“ in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 16, Second Edition, eds. Fred Skolnik and Michael Berenbaum, Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007, s. 64. Srov. ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, s. 266.

28| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 101. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 90. Filón Alexandrijský (c. 20 př. o. l. – c. 50 o. l.) byl židovský helénistický myslitel a filosof. Pro více informací viz AMIR - NIEHOFF, „PHILO JUDAEUS,“ in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 16, s. 59-64.

29| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 101. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 90.

30| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 101. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 90.

ho zcela jednotného bytí bez příměsi tělesnosti, je jeho (tj. Filónovou) hlavní zásadou, kterou prosazuje v celém svém díle³¹. Jako kladné prvky vnímal Azarja dei Rossi Filónův postoj k Bohu pečujícímu o své stvoření, a dále k Tóře, Mojžíšovi, Desateru a micvot.³² Svůj obdiv k těmto prvkům Filónovy tvorby dal najevo například těmito slovy: „Mluví tím nejdokonalejším jazykem o věčnosti Tóry, její nezničitelnosti a neměnnosti.“³³

Poté se Azarja dei Rossi rozhodnul představit čtyři hlavní odchylky Filóna Alexandrijského od rabínského judaismu. První z nich byl fakt, že Filón necitoval z originálního textu Tanachu, ale ze Septuaginty,³⁴ druhou to, že Filón zastával názor o existenci prvotní hmoty před stvořením světa. To odporovalo židovskému pojetí stvoření ex nihilo.³⁵ Třetím problémem byl Filónův alegorický výklad některých biblických příběhů.³⁶ Čtvrtou výtkou byla skutečnost, že Filón citoval pouze Psanou, nikoli však Ústní Tóru, a proto byla jeho pojednání pro rabínský judaismus bezcenná, neboť se nevyjadřovala v souladu s tradicí.³⁷

Po výčtu nedostatků Filónova přístupu se Azarja dei Rossi snažil o jeho obranu v každém ze čtyř zmíněných bodů.³⁸ V závěru došlo ke zhodnocení, ve kterém dei Rossi označil Filóna Alexandrijského za velkého židovského učence, který však není v židovském prostředí plně obhajitelný, a je proto na každém čtenáři, jak k němu bude přistupovat.³⁹

Druhý oddíl *Imrej bina* – Agadické látky a obrana talmudických učenců

Druhý oddíl *Imrej bina* skládající se z kapitol 14 až 28 je věnován zejména interpretaci agadických látek a obraně talmudických učenců.

V 15. kapitole se Azarja dei Rossi postavil proti prostému výkladu textů midrašim, kvůli kterému docházelo k dezinterpretaci původního rabínského pohledu.⁴⁰ Na tomto pozadí vyvstává důležitý aspekt historické práce Azarji dei Rossiho – od-

31| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 114. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 99.

32| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 117-120. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 102-103.

33| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 118. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 102.

34| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 128. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 108.

35| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 134-137. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 112-114.

36| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 137. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 114.

37| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 144. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 119.

38| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 146-158. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 119-129.

39| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 158-159. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 129.

40| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 276-295. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 201-214.

lišení agady od závazných (halachických) pasáží Talmudu.⁴¹ Podle dei Rossiho bylo velmi důležité rozlišovat midraš k Tóře a midraš agada nebo jednoduše agadu.⁴² Jak uvedl, z výroků gaonských učenců můžeme zjistit, že „agadot nepochybně nemají být pokládány za pravou a obdrženou halachu, ale pouze za domněnku svého tvůrce“⁴³. V případě mnoha agadických vyprávění se navíc přikláněl k názoru, že sloužila spíše k upoutání pozornosti čtenářů.⁴⁴

Agadické pasáže podle dei Rossiho obsahují „vysvětlení a důvody, které nepraví ze sinajské tradice. Spíše ukazují názory konkrétních mudrců nebo se zakládají na obecně přijímaných názorech.“⁴⁵ Na základě tohoto přesvědčení vystavil Azarja dei Rossi agadické pasáže kritice s pomocí nežidovské literatury, neboť je považoval, jak dokládají výše citované pasáže, za nezávazné názory jednotlivých rabínů. Na závěr přispěl důležitým shrnutím: „Navzdory jejich (tj. talmudických učenců) metodě propojení midrašim a agady k Písmu oni sami prohlašovali, že pravdivý význam je možné nalézt pouze v prostém smyslu Písma a že žádný midraš nebo agada nás nepovedou žádným způsobem ke zpochybnění prostého významu biblických veršů a rozumové interpretace.“⁴⁶

Závěrečné kapitoly druhého oddílu *Imrej bina* jsou věnovány obraně talmudických učenců.⁴⁷ Azarja dei Rossi se snažil poukázat, že chyby v záležitostech nenáboženské povahy, kterých se rabíni dopustili, nemohou být použity jako argument pro zpochybnění čehokoli, co se týká Tóry.⁴⁸ To, že chybovali, vysvětloval následujícím způsobem: Rabíni podle něj neviděli důvod, aby se věnovali událostem své doby nemajícím vztah k Tóře, neboť tím by se vzdalovali od cíle svého studia.⁴⁹ Kvůli tomu ale někdy docházelo k tomu, že v agadických pasážích Talmudu uvedli učenci mylné informace. Azarja dei Rossi se snažil dokázat, že se rabíni těchto

41| Halachou se rozumí židovské právo, v tomto případě odpovídající pasáže Talmudu; oproti tomu je agada označením nehalachických (tedy vyprávěcích) pasáží Talmudu, které nemají právní charakter. (Více viz NEWMAN –SIVAN, *Judaismus od A do Z: slovník pojmů a termínů*, s. 13-14; s. 42.) Pro více informací o tomto aspektu historické práce Azarji dei Rossiho a jeho inovativnosti viz ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, s. 259-262.

42| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 285. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 208.

43| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 288. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 210.

44| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 288-290. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 210-211.

45| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 391. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 263.

46| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 294-295. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 214.

47| Pro více informací o apologetickém záměru Azarji dei Rossiho viz ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, s. 262-265.

48| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 384-401. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 264-274.

49| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 386. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 265.

chyb nedopouštěli úmyslně, nýbrž že pouze předávali to, co jim bylo sděleno.⁵⁰ „Přestože tedy naši učenci pochybili ve svých vyprávěních ohledně světských záležitostí a neřekli o nich úplnou pravdu (neboť jim nebyla sdělena), neměli by být vystaveni úkladům těch, kteří je chtějí kritizovat.“⁵¹

Naopak vyzdvihl skutečnost, že rabíni disponovali výbornými halachickými znalostmi a pochopením Tóry. Podle dei Rossiho bylo tedy třeba rozlišovat náboženskou a světskou oblast vědomostí a vzájemně je neporovnávat.⁵² Ve světských záležitostech rabíni sice chybovali, „ale kdykoli bylo potřeba vyučovat zákony nebo halachot, jejich rozhodnutí byla nezpochybnitelně přesná a oni byli v každém případě opatrní, aby byli přesní do posledního detailu“⁵³.

Třetí oddíl *Imrej bina* – *Jemej olam*⁵⁴ – Chronologie

Třetí oddíl *Imrej bina* nazvaný *Jemej olam* se skládá z kapitol 29 až 44 a zaměřuje se na židovskou chronologii.⁵⁵ Právě chronologii a její zkoumání považoval Azarja dei Rossi za základ svého historického bádání.⁵⁶ Význam *Jemej olam* tkví mimo jiné v tom, že přineslo zcela nový pohled na do té doby opomíjené období Druhého chrámu. Azarja dei Rossi byl prvním židovským učencem, který se jím systematicky zabýval. Jako výchozí bod svého zkoumání židovské chronologie již na počátku uvedl, že „neexistuje pasáž, ve které by se nalézalo tvrzení, že výpočet doby trvání světa je základním principem halachy“⁵⁷.

Cílem Azarji dei Rossiho bylo dojít k jednoznačnému závěru ohledně židovského výpočtu roků uplynulých od stvoření světa. Azarja dei Rossi se nevydal cestou zpochybnění údajů uvedených v Tanachu, ale těch náležitých do rabínské tradice. Svá zkoumání tedy zaměřil na fakta a data, která zaznamenali židovští učenci, kteří podle tradičního názoru nebyli přímými svědky událostí a tudíž se mohli mýlit.⁵⁸ Svůj zájem obrátil ke třem obdobím židovských dějin, u jejichž délky trvání

50| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 388. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 266.

51| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 389. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 267.

52| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 390-393. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 262-269.

53| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 390. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 262-263.

54| Možný překlad: „Dny světa“.

55| Pro více informací o přínosu Azarji dei Rossiho židovské historiografii viz ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, s. 265-267.

56| Salo W. BARON, „Azariah de' Rossi's Historical Method,“ in *History and Jewish Historians: Essays and Addresses*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1964, s. 233-237.

57| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 450. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 306. Tímto se chtěl pravděpodobně obhájit před případnými útoky a kritikou svých oponentů.

58| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 408-409. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 277-278. O rabínském výpočtu stáří

se vyskytovaly nejasnosti; Tanach se k nim nevyjádřil jasným způsobem, a proto vzniklo několik různých výkladů. Konkrétně šlo o dobu pobytu v Egyptě a období Prvního a Druhého chrámu. Naopak zcela mimo diskuzi stála období od Adama k Abrahamovi a od vyvedení z Egypta do stavby Prvního chrámu, která měla svůj pevný podklad v Tanachu.⁵⁹

Na dalších stranách *Me'or ejnajim* Azarja dei Rossi postupně předkládal rabínské názory ohledně délky trvání sporných období a snažil se porovnat jednotlivé argumenty, v záležitosti délky pobytu v Egyptě a období Druhého chrámu však nedošel k jasnému závěru.⁶⁰ Ve svém zkoumání trvání období Prvního chrámu byl úspěšnější, zřejmě díky tomu, že pro toto období existuje v Tanachu více podkladů. Nakonec dospěl k názoru, že problém spočíval v chybě při počítání doby vlády králů nebo stavby Chrámu.⁶¹ Po svých propočtech se přiklonil k názoru, že správná délka tohoto období byla 418 let.⁶²

Čtvrtý oddíl *Imrej bina* – Hebrejšтина jako svatý jazyk

Čtvrtý oddíl *Imrej bina* se skládá z kapitol 45 až 60 a podobně jako první oddíl shrnuje několik různých témat, věnuje se například podobě kněžských oděvů, funkci znamení nebo starobylosti hebrejštiny a aramejštiny.

Zajímavé jsou zejména poslední kapitoly, ve kterých se Azarja dei Rossi věnoval starobylosti hebrejštiny, jejích znaků, vokalizační a akcentové soustavy a dále použití aramejštiny mezi židovským obyvatelstvem a hebrejsky psané poezii.⁶³ Nejprve odkázal Azarja dei Rossi na tradici, podle které byla hebrejšтина prvním a dlouhou dobu⁶⁴ jediným jazykem.⁶⁵ Jejím prostřednictvím byl stvořen svět a z ní vznikly všechny ostatní jazyky.⁶⁶ Jak napsal, „svatý jazyk je předchůdce a otec

světa pojednává kapitola 25. (Viz ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 369-377. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 254-259.)

59| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 425-426. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 288-289.

60| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 426-431; s. 451-479; s. 518-525. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 289-292; s. 306-325; s. 351-356.

61| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 441-443. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 300-301.

62| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 447-448. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 304-305.

63| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 672-721. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 453-485. Zájem Azarji dei Rossiho o hebrejský jazyk pramenil mj. z jeho snahy o upevnění židovského sebevědomí v době renesance. (Srov. ŠEDIVÝ, „Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim – Autor a jeho dílo,“ *Theologická revue*, s. 264.)

64| Hebrejšтина byla podle biblické tradice jediným jazykem až do doby stavby babylonské věže. (Viz Gn 11,1-9.) „Celá země byla jednotná v řeči i v činech.“ (Gn 11,1)

65| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 672. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 453.

66| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 672-678. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 453-457. Dalších jazyků mělo být 70, podle jiné tradice 72.

všech ostatních jazyků, neboť jeho vliv je zvláště rozpoznatelný a zanechal svou stopu na každém z těchto jazyků⁶⁷. Aby potvrdil své tvrzení, snažil se na následujících stranách vyjmenovat příklady vlivu hebrejštiny na ostatní jazyky. Také se zabýval vznikem těchto jazyků, přičemž nakonec došel k závěru, že andělé naučili každý národ jeho vlastním jazyku, jak tvrdili amora'im.⁶⁸ Poté vyzdvihnul krásu hebrejštiny, která „byla použita živoucím Bohem k vyslovení všech slov Tóry a proctví a je pro svatý lid a svatou zemi příznačná“⁶⁹ a nakonec objasnil, že přízvisko „svatý“ získala hebrejštiny kvůli skutečnosti, že jde o jazyk stvoření světa, který přetrvává věčně.⁷⁰ Na následujících stranách se Azarja dei Rossi věnoval postupně vzniku hebrejských souhlásek,⁷¹ otázce, jakým druhem písma byl zapsán hebrejský text Tóry⁷² či vokalizační a akcentovou soustavou.⁷³

Azarja dei Rossi se však nezabýval pouze hebrejštinou, ale také aramejštinou a jejím výskytem a používáním v židovském prostředí. V otázce aramejštiny se přikláněl k tradičnímu názoru, že od Abrahámových časů byly mezi židy rozšířeny dva jazyky – hebrejštiny jako svatý jazyk vyhrazený pro vyvolené Abrahámovy potomky a aramejštiny, kterou používali židé jako dorozumívací (sekulární) jazyk. Dále popsal okolnosti, které vedly k rostoucí důležitosti aramejštiny a jejímu rozšíření mezi židy.⁷⁴

V poslední kapitole *Me'or ejnajim* se Azarja dei Rossi věnoval otázce komponování hebrejské poezie.⁷⁵ Podle jeho názoru má poezie obsažená v Tanachu svou strukturu, přestože není založena na počtu dlouhých nebo krátkých samohlásek jako většina nežidovské poezie. Její povaha a struktura je spíše než počtem slov či slabik ovlivněna myšlenkami a tématy.⁷⁶ O biblické poezii a básních se vyjádřil takto: „Když je recitujeme, cítíme, že mají nádhernou a zvláštní povahu, přesto-

67| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 678. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 457.

68| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 678-680. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 457-458. Za amora'im označujeme učence talmudického období. (Viz NEWMAN –SIVAN, *Judaismus od A do Z: slovník pojmů a termínů*, s. 16.)

69| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 688. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 463.

70| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 689. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 464.

71| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 691-693. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 464-466.

72| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 693-698. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 466-470.

73| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 700; s. 703-709. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 471-477.

74| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 681-686. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 459-462.

75| Zajímavým článkem zabývajícím se dei Rossiho pojetím biblické poezie je Adele BERLIN, „Azariah de' Rossi on Biblical Poetry,“ *Prooftexts*, 2 [12]: 175-183.

76| ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 712-714. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 478-480.

že nemůžeme plně pochopit jejich strukturu.⁷⁷ *Me'or ejnajim* poté uzavřel tímto výrokem: „Básně založené na rytmu a množství podle pravidel nejsou doopravdy slučitelné s povahou našeho jazyka. Básněmi, které se k němu hodí, jsou ty, které si udržují svou harmonii prostřednictvím obsahu.“⁷⁸

ZÁVĚR

Postihnout tematický záběr Azarji dei Rossiho v celé jeho šíři není možné v rozsahu jednoho odborného článku. Pokud by se takové práci chtěl někdo věnovat hlouběji, musel by jí zasvětit několik let svého badatelského života a poté publikovat více monografií. Osobně mohu doufat, že se mi podařilo ilustrovat obdivuhodný rozhled Azarji dei Rossiho, autora, jenž si zaslouží naši pozornost a respekt.

Tento článek vychází v rámci řešení projektu specifického vysokoškolského výzkumu (č. 260002) UK v Praze Husitské teologické fakultě.

77 | ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 714. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 480.

78 | ROSSI, *The Light of the Eyes*, s. 719. Srov. *Sefer Me'or ejnajim*, s. 484.

MEZE SEKULARISMU V TEOLOGICKÉ REFLEXI KARLA HEIMA

JIŘÍ VOGEL

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

The Limits of Secularism in Karl Heim's Theological Reflection

Abstract: Karl Heim (1874–1958) was probably the first theologian who defined secularism as a new quasi-religious movement and made it a subject of mission studies. According to Heim, secularism is closely related to an impassable gap between God and man and its essence can be seen as an attempt to bridge that gap. It is the result of the human effort to grant God's eternity to a secular being. According to Heim, secularism is essentially demonic, since it is based on self-divinization and self-worshipping. The indistinctness of its religious features arises from its balancing act between negation of God and identification with the divine, between materialism and pantheism. According to Heim, secularism is not a new phenomenon in the political and cultural history of man, nor is it the result of development of natural sciences and technical industrialization. Science and technology can only accelerate its spreading because secularism takes advantage of them for an eulogy of the future unlimitedness of human capabilities. The self-divinizing tendencies of secularism are dangerous and restrictive also for the natural sciences. In the fact, mythical capability of secularism constantly sanctifies any final supports (absolutes) of human thinking and acting and thus binds the science into the closed systems. According to Heim, the faith can precisely be of help here to recognize the mythological tendencies in a creation of the absolute principles and to encourage a man to uncover mysteries of a reality. According to Heim a faith can precisely be of help here to recognize the mythological tendencies in a creation of the absolute principles and to encourage a man to uncover mysteries of a reality.

Keywords: Secularization; secularism; Christianity; theology, Karl Heim

Theologická revue | Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 3: 326 - 338.

Sekularizace jako projev sekularismu?

Dříve než se budu ve svém příspěvku zabývat tématem naznačeném v jeho názvu: *Meze sekularismu v teologické reflexi Karla Heima*, musím na úvod předeslat a zodpovědět dva sledy otázek. První z nich má následující podobu: Co si máme představovat pod pojmem sekularismus a jakým způsobem mu rozuměl Karl Heim (1874–1958)? Jako mimořádně výstižná se mi jeví definice Hanse Waldenfelse (*1931), podle které lze sekularismus chápat buď jako proces sekularizace povýšený na svetonázorový program nebo jako falešně ideologizovaný výsledek tohoto procesu. Sekularizaci oproti sekularismu potom Waldenfels

charakterizuje jako proces vymaňování nejrůznějších oblastí lidského života – názorů, mravů, společenských forem, věcí či osob – z vlivu tradičních náboženství nebo jako proces, který vede k privatizaci a individualizaci náboženské dimenze člověka.¹ Podobně (jako ideologii) rozuměl sekularismu i Karl Heim, ovšem s tím rozdílem, že sekularizační proces mu téměř splývá se sekularismem, neboť jej chápe jako důsledek sekularismu a nikoli jako podnět k sekularismu. Druhý sled otázek by měl následovat bezprostředně za prvním: Proč se v tomto kontextu zabývat právě Karlem Heimem? Řekl snad něco zásadního nebo nového? Zaujal k sekularismu (nebo k sekularizaci) do té doby nějaký neobvyklý postoj? Od začátku 20. století se můžeme na poli teologické reflexe setkat s různými přístupy k otázce sekularizace nebo sekularismu. A to od kladného přijetí, které vnímá sekularizaci jako jedno ze znamení příchodu „nové reformace“ – Leonhard Ragaz (1868–1945), přes smiřující reakce – Helmut Thielicke (1908–1986), Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), Friedrich Gogarten (1887–1967), až po jednoznačné odmítnutí sekularizace jako důsledku ideologického sekularismu. Karla Heima jsem zvolil, neboť je typickým reprezentantem tohoto posledního specificky odmítavého postoje, který v sekularismu rozpoznává totalitní a démonické tendence a je přesvědčen o nutnosti boje proti této nepřátelské a nebezpečné ideologii.²

Prameny Heimových úvah o sekularismu

Boj proti sekularismu lze bez nadsázky nazvat Heimovým celoživotním tématem. Úzce souvisí s jeho promisiivně zaměřeným smýšlením, které se v něm utvářelo

1| Vedle tohoto základního rozlišení Waldenfels upozorňuje, že pojem sekularizace původně označoval „odnětí či vynětí určité věci, území či instituce z vlády církevní vrchnosti, či bez církevního souhlasu provedené převzetí a užívání statků, jež náleží církevním vlastníkům, či byly určeny církevním účelům, pro účely profánní. Historicky byl spjat zejména s Francouzskou revolucí a s německou sekularizací z roku 1803, jež vedla k převzetí četných církevních statků zemskými vládci.“ Vedle zmíněných pojmů používá také pojem sekularita, jímž označuje výsledek historického procesu sekularizace. „Podle postoje pak hovoří buď o vědomém příklonu k světu, tak jak je, přičemž se nehledí na náboženské výklady či pokusy o výklad (aniž se popírají), anebo též o obrácení k světu a držení se světa s odmítáním všeho náboženství a jeho vztahu k transcenci. Z pohledu náboženství je takový postoj „zesvětštění.“ Waldenfels též upozorňuje, že pod vlivem anglické terminologie jsou oba pojmy (sekularizace – sekularismus) často zaměňovány a tak se lze setkat i s neideologickým chápáním tohoto výrazu. Hans WALDENFELS. *Fenomén křesťanství: křesťanská univerzalita v pluralitě náboženství*. Přel. M. Voplakal. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999. 144 s. s. 14. Mohli bychom zmínit ještě pojem desekularizace, který bývá často používán v souvislosti s náboženským probuzením v rozvojových zemích. Srov. Dalibor VÍK. Slovo, na kterém záleží. Etika jako první filosofie u Emmanuela Lévinase. In J. VOGEL, D. VÍK [et al.]. *Kapitoly z dialogu mezi vědou a vírou*. Chomutov: L. Marek, 2014. 281 s. s. 33.

2| Srov. disertační práce J. C. Logana, který mezi nejvýznamnější teology, jež zaměřili v první polovině 20. století svou pozornost na fenomén sekularizace, jmenoval vedle Dietricha Bonhoeffera a Friedricha Gogartena právě Karla Heima. James Cecil LOGAN. *The Secular as a Theological Problem. A Study in the Theologies of Karl Heim, Dietrich Bonhoeffer, and Friedrich Gogarten*. Boston: Boston University Graduate School, 1966. 470 s. (Archiv Karla Heima, Albrecht Bengel Haus, Tübingen.)

již během jeho studií na tübingské teologické fakultě. Krátce po absolutoriu a po prvních zkušenostech z duchovenské služby byla Heimovi nabídnuta možnost pracovat v ryze misijním prostředí jako tajemník DCSV (1899–1903).³ Právě tato funkce, jejíž náplní bylo cestovat po evropských fakultách, kde se hovořilo německy, zakládat křesťanská společenství studentů, případně připravovat pro již existující společenství program, který by přesahoval běžnou pastorační péči, byla zásadním podnětem pro jeho vymezení se vůči sekularismu. Heim svoji činnost mezi studenty pojal do značné míry akademicky. Koncentroval ji do přípravy přednášek a diskuzních večerů na témata, která vybíral na základě zájmu studentů. Řada studentů přicházela z přírodovědeckých a technických oborů, ve kterých se šířily nejrůznější myšlenkové proudy podporující postupující sekularizaci. Obzvláště populární byl v této době například monismus Ernsta Haeckela (1834–1919), který ostře kritizoval křesťanské dualistické pojetí světa. Právě s těmito proudy, s otázkami a pochybnostmi, které u studentů vyvolávaly, se musel Heim při svých vystoupeních vypořádat. Přitom musel postupovat takovým způsobem, aby ve studentech neuhasl entuziasmus, který je ke studiu věd přivedl. Aby jejich problémům porozuměl, začal se sám intenzivně věnovat zejména matematice a fyzice, stranou jeho zájmu ale nezůstala ani biologie, psychologie nebo medicína. Právě zde se také zrodil Heimův mimořádný zájem o interdisciplinární témata na pomezí teologie a přírodních věd, které jej proslavily a kterými ovlivnil řadu lidí z okruhů teologie i přírodních věd.⁴

Během svých příprav získal několik důležitých poznatků. První z nich spočívá v postřehu, že přírodní vědy, zejména moderní fyzika, vytvořily na přelomu 19. a 20. století nový horizont představ, které zásadním způsobem proměnily běžné vnímání světa a které se výrazně promítají i do současného jazyka. Základní teologický problém následně spatřoval v tom, že jazyk současných teologů příliš svazuje aktuální interpretaci biblické zvěsti s pojmy a obrazy, které vycházejí ze starého, přírodními vědami již dávno překonaného aristotelsko-ptolemaiovského pojetí světa. Nové pojetí času, prostoru či osoby není se starým pojetím světa kompatibilní

3| Křesťanské sdružení německých studentů (Deutsche Christliche Studentenvereinigung – DCSV) bylo založeno v roce 1897 v pietistických oblastech německého probuzeneckého hnutí. Podnět k jejímu založení vzešel z anglosaské misie. DCSV byla od svých počátků postavena na široce interkonfesijní bázi, což na půdě tradičních církví někdy vyvolávalo nepříjemné konflikty. Srov. Karl HEIM. Die Frage nach dem Bekenntnis in der Geschichte der DCSV. *Mitteilungen aus DCSV*. 1936, Nr. 407, 160–162. V roce 1938 byla zakázána gestapem jako součást Vyznávající církve a poslední nezávislé studentské sdružení. Srov. Haejung HONG. *Die Deutsche Christliche Studenten-Vereinigung (DCSV) 1897–1938. Ein Beitrag zu der Geschichte des protestantischen Bildungsbürgertums*. Marburg: Tectum Verlag, 2001. 196 s.

4| Díky Heimovu mimořádnému přínosu v této oblasti byla v roce 1974 založena společnost pro dialog mezi teologií a moderními vědami, která se zaštitila jeho jménem. Podrobněji viz webová stránka Heimovy společnosti: <http://www.karl-heim-gesellschaft.de/>

a teologické výpovědi pohybující se ve starém rámci připadají současnému člověku archaické a vzdálené.

Druhý významný poznatek, který Heim učinil během svých interdisciplinárních studií, spočíval v odhalení negativního vlivu materialistického sekularismu na přírodní vědy. Sekularismus sice vědy chválí, oslavuje a zaštiťuje se jejich autoritou, zároveň však svírá jejich svobodu v uzavřených systémech. Odmítnutím transcendence totiž neustále inklinuje k vytváření umělých hranic světa a tím omezuje poznávání. Člověk je v těchto systémech redukován na produkt vývoje nebo předmět, s nímž lze jakkoli zacházet. Oproti tomu křesťanství se svým pozitivním přístupem ke světu (biblickým materialismem, který chápe svět jako dobré stvoření), se svým demytologizujícím postojem ke všem realitám tohoto světa (nic není jako Bůh) a zejména poukazem na absolutní Boží transcendenci, (která je destrukcí všech absoluten snažících se dosáhnout na Boží trůn a která nám tím ukazuje, že každé naše poznání je jen dočasné), je systémem otevřeným a vědám bližším. Heimova cesta ve vztahu k vědám je svým způsobem novum, (i když se v ní objevují prvky osvícenské fyzikální teologie), neboť nezaujímá vůči přírodním vědám a technice ani odmítavý, ani indiferentní přístup, ale naopak v křesťanství nalézám dynamický potenciál pro rozvoj vědy a techniky.

Své zkušenosti z tohoto období shrnul v knize *Das Weltbild der Zukunft* (1904), která si získala oblibu opět zejména mezi studenty.⁵ Oproti pevnému principu příčiny a následku v knize postavil filozoficky zdůvodněnou teorii relativity. V tomto období čerpal pro své úvahy filozofické podněty, které propojoval s výsledky aktuálního dění v přírodních vědách, zejména z Immanuela Kanta (1724–1804). V teorii relativity, kterou Albert Einstein (1879–1955) publikoval o rok později (1905), spatřoval jednoznačné potvrzení svých závěrů.⁶ Již zde se lze setkat s jednou z hlavních výtek, která je základem Heimovy kritiky materialistického sekularismu z konce dvacátých let a v níž poukazuje, že kauzální princip, o němž se opírali některé vlivné proudy tehdejšího myšlení, např. Haecklův monismus, může být chápán nanejvýš jako relativní veličina, která člověku pomáhá v orientaci ve světě, ovšem její povýšení na absolutní interpretační pravidlo je ve své podstatě náboženský krok, který z reality mnohdimenzionálního světa činí uzavřený systém, jenž je nepřejícný i samotným přírodním vědám.⁷

5| Mezi léty 1905–1908 vyšlo sedm čísel studentského časopisu *Hefte zur Verständigung über Grundfragen des Denkens*, který se zabýval závěry uvedenými v Heimově knize.

6| Heima lze bez nadsázky považovat za prvního teologa, který Einsteinovy závěry nejen přijal, ale též si uvědomil jejich význam pro proměnu chápání skutečnosti.

7| Karl HEIM. *Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie*. Berlin: C. A. Schwetschke und Sohn, 1904. 299 s. srov. zejm. 113–143.

Heimova teologická analýza sekularismu

Jak úzce souvisí Heimovo vnímání a odmítání sekularismu s jeho promislivým zaměřením je zřetelné z jeho vystoupení na konferenci Mezinárodní misijní rady v Jeruzalémě v roce 1928. Konference MMR byla zahájena Heimovou přednáškou, ve které se pokusil shrnout současný stav a smysl světového misijního úsilí.⁸ Vedle analýzy misijní práce v oblastech, kde je křesťanství tradičně minoritní a musí vstupovat do komunikace s velkými náboženskými systémy jako je buddhismus, hinduismus, islám, konfucianismus apod., zaměřil svou pozornost také na sekularismus jako na nový kvazi-náboženský fenomén, jemuž musí čelit křesťanství zejména v tradičních křesťanských oblastech na Západě.⁹ V Heimově příspěvku se asi poprvé stalo téma sekularismu předmětem diskuze na misijním poli. Heim v něm představil sekularismus v podstatě jako nové světové náboženství, které by se mělo stát předmětem misiologických studií, neboť v současnosti představuje největší hrozbu křesťanství. V jeruzalémské přednášce tematizoval sekularismus v úzkém sepetí se socialismem. Heimovi se zjevně nelíbilo prolínání křesťanského zvěstování se socialistickým hnutím, které ve snaze převést výpovědi víry do sociálních požadavků redukovalo evangelium na boj proti kapitalismu a válce, proti vykořisťování chudých a utlačování barevných národů, a zcela pomíjelo metafyzický význam evangelijní zvěsti, který je zárukou smyslu solidárního jednání.¹⁰ Ideovým pozadím těchto přesvědčení je podle Heima právě sekularismus, jehož definoval jako „novou duchovní velmoc,“ která rychle a bez velkých problémů překonává všechna velká náboženství, která odmítá jakoukoli víru v neviditelné reality jako zastaralou pověru a své smýšlení staví na materialismu a vnitrosvětských hodno-

8| Karl HEIM. Die Botschaft des Christentums. In Martin SCHLUNK [Hrsg.]. *Von der Höhen des Ölbergs. Bericht der deutschen Abordnung über die Missionstagung in Jerusalem*. Stuttgart: Ev. Missionsverlag, 1928. 221 s., s. 85–101.

9| HEIM. Die Botschaft des Christentums. s. 87. Karl HEIM. *Ich gedenke der vorigen Zeiten. Erinnerungen aus acht Jahrzehnten*. 3. Aufl. Hamburg: Furche Verlag, 1960. 320 s. s. 232–235.

10| Heim měl na mysli dynamicky se rozvíjející hnutí náboženského socialismu, které vyrostlo na půdě tradičních protestantských církví, a jemu podobné hnutí sociálního evangelia (social gospel), které ovlivnilo široké vrstvy křesťanské mládeže po celém světě. Zakladatelem hnutí náboženského socialismu a zároveň jeho nejvýznamnějším představitelem byl Leonhard Ragaz (1868–1945). Hnutí mělo svůj původ ve Švýcarsku, ale záhy se rozšířilo do Francie, Holandska, Anglie, USA, Německa a Rakouska. Ragaz se jako profesor systematické a praktické teologie na univerzitě v Curychu v roce 1921 vzdal svého místa poté, co došel k přesvědčení, že celé soudobé oficiální křesťanství neodpovídá zvěstování Ježíše Krista, a tím pádem církev nelze považovat za autentické nositelky Boží pravdy. Nadále se věnoval pouze laické náboženské práci v dělnických kruzích a usiloval o propojení křesťanství a socialistického hnutí. Srov. František LINHART. *Leonhard Ragaz: prorok naší doby*. Praha: Svaz národního osvobození, 1935. 97 s. Hnutí sociálního evangelia zasáhlo zejména Spojené státy, o něco méně Evropu. Do češtiny byla v této souvislosti přeložena programová kniha jednoho z předních představitelů hnutí: Walter RAUSCHENBUSCH. *Sociální zásady Ježíšovy*. Přel. F. Sedláček. 2. vyd. Praha: YMCA, 1926. 104 s.

tách. Křesťansko-socialistická hnutí podle Heima sekularismu přitakávají, a tím vyzdvíhají evangelium, vystačí si s vlastní představou Boha a do centra duchovního života kladou jenom morálku.¹¹

Nejdůležitější studie, kterou zde v souvislosti s naším tématem musíme zmínit, vyšla o dva roky později pod názvem „Der Kampf gegen Säkularismus“. Jde o příspěvek, který Heim přednesl na misijní konferenci v Brémách v roce 1930.¹² Studie zřetelně navazuje na jeho přednášku z jeruzalémské konference MMR a její hlavní myšlenky se promítají do všech pozdějších Heimových prací, zejména do prvního a čtvrtého svazku jeho souhrnného šestisvazkového díla *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung (Evangelická víra a současné myšlení: základní rysy křesťanského pohledu na život)*, kde Heim představuje svůj koncept multidimenzionálního chápání skutečnosti.¹³

V těchto studiích Heim odmítá chápat sekularismus tak, jak to bylo tehdy běžné, tj. jako důsledek technické industrializace nebo jako výslednici pokroku v přírodních vědách. Podle Heima podobná vysvětlení nepostihují příčinu celého problému, ale pouze popisují jeho vnější projevy. Je nepochybné, že úspěchy přírodních věd a technické vymoženosti moderní doby jsou důležitým stimulem k masovému šíření sekularismu, ovšem jeho kořeny jsou mnohem hlubší a starší a lze je odhalit teologickou analýzou. V této souvislosti Heim vznáší jako oporu pro své teze dva argumenty: Jednak se lze s projevy sekularismu setkat již v antice, a nikoli až v moderní době, a jednak se u řady průkopníků přírodních věd, jako byl například Johannes Kepler (1571–1630) nebo Isaac Newton (1643–1727), neseťkáme s odcizením se víře v Boha, ale naopak s novým a hlubším pochopením Boha jako Stvořitele a Udržovatele kosmu, jehož stopy lze odhalit i v matematických zákonitostech přírodních procesů.¹⁴ Ztráta víry v Boha a prosazení sekularis-

11| V Ragazových pracích je sekularizace ztotožňována s novým pronikáním ducha Kristova do světa, ve kterém se člověk postupně osvobozuje od církve, od dogmatu a nakonec i od náboženství. Je jedním z hlavních znamení příchodu nové reformace. LINHART. *Leonhard Ragaz*. s. 47–50.

12| Karl HEIM. *Der Kampf gegen Säkularismus*. In *Leben aus dem Glauben. Beiträge zu der Frage nach dem Sinn des Lebens*. Berlin: Furche Verlag, 1932. 256 s. s. 204–225.

13| Jde o knihu *Víra a myšlení* vydanou v roce 1931 s příznačným podtitulem *Filozofické základy křesťanského životního názoru*, ve které koncepci mnohodimenzionálního uspořádání skutečnosti představil, a o knihu *Křesťanská víra v Boha a přírodní vědy* z roku 1949, ve které svoji koncepci zjednodušil a doplnil o řadu dalších zajímavých poznatků. Zde citovaná vydání: Karl HEIM. *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung. Band I. Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung*. 5. Aufl. Hamburg: Furche Verlag, 1957. 229 s. Karl HEIM. *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung. Band IV. Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*. 2. Aufl. Hamburg: Furche Verlag, 1953. 260 s. Z dalších studií věnovaných sekularismu upozorňují zejména na: Karl HEIM. *Christian Faith and the Growing Power of Secularism*. In *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*. New York: Harper & Row, 1972. s. 181–195.

14| Karl HEIM. *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Le-*

mu podle Heima souvisí spíše se samotnou podstatou židovsko-křesťanského chápání Boha. Svou tezi přitom opírá o nábožensko-dějinný argument. Sekularismus je masovou záležitostí v zemích s židovsko-křesťanským náboženským pozadím, kdežto v kulturách jiných náboženských tradic, zejména ve velkých východních náboženstvích, jde většinou o výjimku. Heim si je vědom, že i na Východě nebo v Africe se sekularismus svým způsobem šíří, ale spíše jako potomek západní kultury nebo jako výsledek misijních aktivit v koloniích západní civilizace.¹⁵

Rozhodující příčiny, které vedly k odvratu západní kultury od křesťanství k sekularismu, mají teologickou povahu. Jde zejména o odlišné chápání božského. Náboženství, která nemají svůj pramen v biblické tradici, podle Heima vždy předpokládají určitou míru jednoty božského a světa. Variabilní prvky této jednoty lze nalézt nejen v primitivních polyteistických kulturách uctívajících různá přírodní božstva, nýbrž i v rozvinutých náboženských systémech zdůrazňujících mystickou identitu boha a světa. Pro judeo-křesťanskou tradici oproti tomu platí jasné rozlišování mezi Stvořitelem a stvořením. Bůh biblického svědectví je člověku zcela nedostupný, jeho realita spočívá v něm samém a svět tvoří suverénně skrze své slovo. Právě ve směřování božského a lidského spočívá podle Heima společný rys sekularismu a nebiblických náboženství. Sekularismus škrtá transcendentní dimenzi obestřenou tajemstvím a věří, že je v lidských možnostech poznání posledních (absolutních) principů, stejně tak i nebiblická náboženství věří v určitou míru jednoty světa a božství a neustále hledají způsoby ovlivňování božského. Na otázku, proč se sekularismus nešíří masovým způsobem v oblastech, kde převažovala nebiblická náboženství, Heim jinými slovy odpovídá, že zde sekularismus v podstatě vždycky v určité formě existoval.

Z výše uvedeného zdůraznění totální difference mezi Stvořitelem a stvořením ovšem není zřejmé, proč sekularismus nabyl podoby hnutí, které se tak ostře vymezuje proti Bohu. Podle Heima je klíč k pochopení celé záležitosti skryt ve spásné dějinné koncepci biblického myšlení. Bůh je v ní představen jako ten věčný, který stojí mimo nebo nad jakoukoli formou časovosti. Oproti tomu člověk disponuje jen krátkým časovým úsekem, který přijímá od Boha jako dar života, jenž je mu poté, co vyprší určená lhůta, zase Bohem odebrán. Minulost i budoucnost se vymaňují z lidské moci, takže jediné, co člověku zbývá, je přítomný okamžik. Člověk pociťuje tento stav jako potupu a bolest a rád by jej překonal. Biblické slovo jej vyzývá, aby přijal svou nicotnost, plně si uvědomil svou pomíjivost a plně se spolehl jen na Boha. Člověk však není schopen sjednotit svoji vůli s Boží vůlí. Většinou

bensanschauung. Band V. Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild. 3. Aufl. Hamburg: Furche Verlag, 1954. 272 s. s. 70–75.

15 | HEIM. Der Kampf gegen Säkularismus. s. 220–222.

se naopak Boží vůli vzpírá a z naprosté závislosti na Bohu se snaží uniknout. Proto se svůj život pokouší vtěsnat do představy světa, ve které se lidská existence opírá o dosažitelné opory a směřuje k dosažitelným cílům.¹⁶

Podstata sekularismu spočívá podle Heima v odmítnutí naprosté závislosti na Bohu a v sebedůvěře, která převádí kvalitu Boží věčnosti na to, s čím lze ve světě volně disponovat. V tomto sebevyvýšení člověka však Heim vidí ještě něco víc, než pouhou lidskou nespokojenost se svým osudem. Člověk se ve svém sebevyvýšení ztotožňuje s démonickou vůlí k moci, která proniká celým světem. Sekularismus proto není nějakým novým jevem v politických a kulturních dějinách lidstva, nýbrž výrazem všeobjímající reality hříchu, kterou lze symbolizovat biblickým vyprávěním o pádu člověka. Sebezbožštění člověka se potom odehrává buď tak, že člověk popře Boha a dosadí na jeho místo sebe nebo nějakou jinou realitu, nebo že přesvědčí sám sebe o možnosti sjednocení s božstvím a pokusí se uniknout z osudové pomíjivosti silou své vlastní božskosti.¹⁷

Podle toho pak Heim rozlišuje mezi materialistickým sekularismem a panteistickým či mystickým sekularismem. Do mystického sekularismu zahrnuje všechna hnutí a náboženské systémy, ve kterých se člověk snaží sjednotit či ztotožnit svůj vnitřní duchovní život s nějakým božstvím či obdobnou absolutní veličinou. Mystický sekularismus je vlastní zejména velkým náboženským systémům Východu. Proto se také v těchto oblastech tolik nešíří materialistický sekularismus jako v západní civilizaci. V menším rozsahu se lze setkat s mystickým sekularismem i na Západě a to zejména po rozkladu představy několikaposchodového světa¹⁸ a po přijetí myšlenky nekonečného kosmu, která již jejího tvůrce Giordana Bruna (1548–1600) dovedla k panteismu. Kvůli představě nekonečného vesmíru se nezávislý Stvořitel ocitl v prostorové nouzi a panteismus se vedle nihilismu a materialismu začal jevit jako náhradní řešení náboženského pohledu na svět. V západní civilizaci tak může být vedle materialistického i panteistický sekularismus ideologizovaným produktem přírodovědeckého bádání.¹⁹

Těžiště Heimových úvah však jednoznačně leží v analýzách materialistického sekularismu, který představuje nejvýznamnější duchovní mocnost ve věku ovládaném přírodními vědami a jejich praktickými (technickými) aplikacemi. Sekula-

16| Tématu odmítání Boží vůle se věnuje v knize Karl HEIM. *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung. Band II. Jesus der Herr. Der Herrschervollmacht Jesu und die Gottesoffenbarung in Christus*. 5. Aufl. Hamburg: Furche Verlag, 1955. 207 s.

17| HEIM. *Glaube und Denken*. s. 37–38.

18| Myšlenku víceúrovňového kosmu zastával i Mikuláš Koperník (1473–1543), tvůrce heliocentrického modelu.

19| HEIM. *Glaube und Denken*. s. 36–37, 225.

rismus využívá jejich autority k šíření svých myšlenek a k odsuzování náboženství. Reálná příčina napětí mezi přírodními vědami a křesťanstvím je podle Heima pouhou směsí výsledků přírodovědeckého bádání s ideologickými předsudky. Badatelská činnost přírodovědců je s křesťanskou vírou nejen zcela slučitelná, ale její pevná víra v nedosažitelné absolutno ji dokáže i vhodně stimulovat, neboť je permanentní kritikou jakýchkoli pevných hranic reality. Materialistické obviňování, jak je nacházíme zejména v přírodní filozofii 19. a 20. století, se podle Heima stalo ideologií, skrze kterou hledá ateistický sekularismus celospolečenské uznání, a reálně se mu již podařilo přivést k materialistické ideologii široké masy dělníků, měšťanů i intelektuální elity.

V čem tedy podle Heima spočívá duchovní logika materialistického sekularismu a čím biblickou víru ohrožuje? V obou případech jde zejména o přesvědčení, že svět spočívá sám v sobě. Pokud existence světa pramení v něm samém, pak člověk žádného Boha nepotřebuje. Tento názor lze vysledovat od antického materialismu Démokritova (~460–370 př.n.l.) a později Epikúrova (341–270 př.n.l.) až po obraz světa 19. století s jeho pokusem nalézt dimenzi absolutního, věčného či nekonečného ve strukturách světa, např. v představě absolutního objektu, absolutní determinace veškerého dění, absolutního prostoru a absolutního času.²⁰ Nejnebezpečnější podobu materialistického sekularismu nachází Heim ve své době v marxismu. Historický a dialektický materialismus bolševického ražení nezůstává jen v rovině ideových úvah, ale snaží se své představy prosadit politicky a tím prokazuje totalitární nároky v základech sekularismu. Ve státech, kde se prosadila marxistická ideologie, dochází k násilnému potlačování církví za účelem naplnění ideologických vizí o pozvolném vymírání náboženství, neboť společnost, která plně uspokojuje materiální potřeby člověka, žádnou náboženskou nadstavbu nepotřebuje. Materialistický sekularismus tak podle Heima vede přes různá filozofická stádia vposledku ke společnosti, která se dobrovolně odevzdává totalitnímu světonázoru, jenž zcela ovládá život a myšlení jednotlivce a nestrpí vedle sebe žádnou konkurenci.²¹

20| Podrobněji jsem se tomuto tématu věnoval ve studii: Jiří VOGEL. Teologie a přírodní vědy. Teologická perspektiva Karla Heima: relativizace absoluten a otázka zázraků. In VOGEL, J., KUČERA, Z., VIK, D. *Náboženství a teologie ve filosofické reflexi: mezi modernou a postmodernou*. Chomutov: L. Marek, 2012. 280 s. s. 51–83.

21| Heimovo pojetí sekularismu analyzoval zejména Rolf Hille (*1947) ve svých dvou knihách věnovaných Heimovi: Rolf HILLE. *Das Ringen um den säkularen Menschen. Karl Heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen*. Gießen: Brunnen Verlag, 1990. 614 s. Rolf HILLE. *Ungelöste Fragen... ein Hindernis für Glauben? Denkanstöße von Karl Heim*. Gießen: Brunnen Verlag, 2008. 192 s.

Může a má se církev sekularismu bránit?

Církev si podle Heima dosud dostatečně neuvědomily nebezpečí, které se v pozadí materialistického sekularismu skrývá. Nerozumí jeho démonickému vábení, které člověka na jedné straně ponižuje tím, že poukazuje na naprostou nicotnost jeho existence, na straně druhé mu nabízí spásnou naději, kterou zpřítomňuje v současných nebo budoucích poznatcích vědy. Církev jsou podle Heima na omylu, pokud si myslí, že se lze přes sekularismus jen tak přenést. I lidí v církvích se snadno zmocňuje jeho okouzující osvěcenost, která je svými jednoduchými odpověďmi na základní otázky lidské existence snadno strhne a vyvede z církevního prostředí. Podle Heima se církev může bránit sekularismu pouze tím, že odkryje jeho podstatné rysy, a poté člověku nabídne nejen alternativní, ale hlavně pravdivější pohled na skutečnost.²²

Jaké prvky jsou tedy příznačné pro současný sekularismus? První z nich spočívá v tom, že oproti minulosti sekularismus ztrácí veškeré rysy „prométheovské vzpoury“ proti Bohu. Zdá se, že v něm není místo ani pro rezignaci na otázky, které směřují k temnotě za hranicemi naší existence. Nový typ sekularizovaného člověka se již neptá, jak mohl Bůh dopustit katastrofu světové války. Jeho postoj nelze identifikovat ani s postojem člověka, který není spokojen se současnými teologickými výpověďmi a vzdal úsilí o proniknutí za hranici existenciálních otázek. Nový člověk si podobné otázky spíše vůbec neklade. Otázka smyslu života nebo smyslu utrpení mu přijde bezpředmětná.²³

Přesvědčivost současného sekularismu vychází podle Heima z přírodovědeckého optimismu, který nechápe dění světa jako neproniknutelnou propast a nepochopitelné mystérium, ale jako potenciálně transparentní realitu, do jejíž tajů se nám daří stále lépe pronikat. Současný člověk žije v přesvědčení, že stojí na půdě pravdy, kdežto ti, kteří hledají nějaký vyšší smysl skutečnosti, se jen honí za vysněnými fantomy. Přírodní vědy daly člověku jasný obraz skutečnosti, ve které jako základní zákon v organické i anorganické přírodě panuje střet sil, jenž ovládá veškeré dění, v němž slabší působení podléhá silnějšímu. A to platí nejen v oblasti

22] HEIM. *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*. s. 25–26.

23] Heim zde reagoval na Thieličkovu analýzu sekularizace a sekularismu, který ji později podrobně rozpracoval v knize: Helmut THIELICKE. *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik. I. Bd. Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968. 611 s. s. 460–485. Thielicke vyšel z Bonhoefferovy analýzy současného člověka, který žije podle principu „etsi Deus non daretur“. Dietrich BONHOEFFER. *Na cestě ke svobodě. Listy z vězení*. Přel. M. Černý, M. Heryán a J. Šimsa. Praha: Vyšehrad, 1991. 294 s. s. 230–234. (dopis z 8. 6. 1944) HEIM. *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*. s. 17–18, 24.

anorganické a organické přírody, ale i v širokých oblastech společenského života, v politice, v morálce, v náboženství apod.²⁴

S tímto faktem podle Heima úzce souvisí vědomí naprosté nicotnosti lidské existence. Celé lidské dějiny, dějiny lidského myšlení a náboženského soupeření se pod vlivem objevu délky trvání vývoje světa začaly jevit jako nepatrný zlomek nedozírné časové linie. Podobně i prostor obývaný člověkem se i s jeho díly, jimiž své osvětí zaplnil, začal ve srovnání s kosmickými rozměry postupně zmenšovat až na zanedbatelný a postradatelný okraj světové reality. Přírodní vědy s sebou přinesly po pádu ptolemaiovského modelu skutečnosti obraz světa, který odstranil z kosmického středu nejen Zemi, ale i člověka. Dokud byla Země vnímána jako obydlí stvořené pro člověka a nebeská tělesa, Slunce, Měsíc a hvězdy, jako světla, která mají osvětlovat pozemské dění, mohl si člověk myslet, že je korunou stvoření, okolo které se všechno točí. Člověk stál v ohnisku všeho dění a jeho postavení nikdo nezpochyboval. Pod vlivem přírodních věd se však začal připodobňovat písečnému zrnku ztracenému v nekonečné poušti. Není divu, že mu přijde náboženská řeč o jeho mimořádném významu právě tak nesmyslná, jako kdyby si kolonie mšic na listu v lese myslila, že je ohniskem všeho dění a že s jejich zánikem ztratí smysl celý kosmos. Ve srovnání s veličinami času i prostoru se příběh člověka začal jevit jako bezvýznamná epizoda v rozsáhlých dramatech časoprostoru.²⁵

Vědomí nicotnosti lidské existence nemá svůj základ jen v nových rozměrech světa, který člověka obklopuje, ale i v nových pozorováních lidského duševního života. Moderní lékařská věda podle Heima jasně prokazuje závislost řady nejniternějších duševních procesů na biologicko-chemicko-fyzikálních změnách organismu. Jsou známy případy onemocnění mozku, které mohou u nábožensky založených lidí vyvolat neotřesitelné vědomí zavržení od Boha. Takovým lidem nepomůže sebelepší duchovní péče. A naopak jsou známy léčebné postupy, jako třeba elektrošoky, které mohou přinést některým duševně nemocným pacientům nejen novou chuť do života, ale i pevnější víru v Boží odpuštění a věčnou spásu. Díky podobným jevům se současný člověk přirozeně ptá, zda není všechno to, co utváří náboženský život člověka, jen určitou reflexí skrytých biologicko-chemicko-fyzikálních procesů našeho mozku.²⁶

Vliv působení přírodních věd na tyto typické postoje člověka sekularismu je nepopiratelný. Zásadní otázka, kterou by si měl v této situaci položit každý teolog,

24| HEIM. *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*. s. 21–23.

25| HEIM. *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*. s. 11–14.

26| HEIM. *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*. s. 15–16.

zní: Je dnes vůbec ještě možné načrtnout nějaký alternativní obraz světa, který ukáže člověka i přírodu v jiném světle, než jak ji vidí prostřednictvím přírodovědeckého sekularismu? Teologové se podle Heima obvykle snaží s touto otázkou vypořádat dvojím způsobem – cestou úniku nebo cestou obrany. Cesta úniku spočívá v rezignaci na náročné hledání univerzálního pojetí skutečnosti. Tento teologický typ vychází z přesvědčení, že člověk nemůže klást Bohu otázku, jaké je jeho místo v celkovém obrazu skutečnosti, neboť Bůh je tím, kdo klade člověku otázky a volá jej k odpovědnosti, nikdy tomu není naopak. Heim v tomto postoji spatřuje podceňování významu základních otázek lidské existence. Odmítnutí odpovídat nepovede podle něj k důvěře, nýbrž k podezření, že si církev není jista tím, co vyznává. Rozum nám nebyl dán, abychom jej nechávali v klidu, nýbrž abychom jej používali a hledali odpovědi. Heim ale odmítá i cestu obrany, kterou volí tradiční apologetika. Starý obraz světa, postavený na aristotelské fyzice, je nenávratně pryč, nelze jej obnovit žádným způsobem a veškeré pokusy o jeho restituci, jako je tomu například u kreacionismu, jsou křesťanství na škodu a působí jen jako směšné karikatury.

Heim odkryl třetí cestu, na které se teolog nestaví do pozice apologety starého obrazu světa a nestojí ani stranou objevů přírodních věd, které tak zásadním způsobem změnilly obraz skutečnosti, jakoby se ho netýkaly. Pokud nebude teologie schopna tematizovat evangelijní zvěst v tomto novém, dynamicky se rozvíjejícím prostředí, pak nemůže současného člověka nijak vážněji oslovit.²⁷ Aby církev mohla důvěryhodně šířit zvěst evangelia v prostředí, jehož struktura myšlení je tak zásadním způsobem ovlivněna přírodními vědami, potřebuje podle Heima nalézt východisko, které nebude srozumitelné pouze lidem zvyklým na náboženský režim řeči, ale musí svou zvěst vyjádřit způsobem srozumitelným většině lidí, který počítá s univerzálním obrazem světa zahrnujícím skutečnosti od spirálových mlhovin po realitu elektronů a záhad lidského vědomí. Heimovi v jeho obraně proti sekularismu tedy přímo nejde o řešení konkrétních teologických otázek, nýbrž o vytvoření nové báze, na níž by mohly být teologické otázky a odpovědi srozumitelně tematizovány. Proto také knihu *Víra a myšlení*, v níž detailně rozebírá fenomén sekularismu, doplňuje podtitulem *Filozofické základy křesťanského životního názoru*. Představit Heimovo pojetí skutečnosti však přesahuje rámec této studie.²⁸

27| HEIM. *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*. s. 29–32. K Heimovu odmítnutí kreacionismu srov. Karl HEIM. *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung. Band VI. Weltschöpfung und Weltende*. Hamburg: Furche Verlag, 1952. 216 s. s. 73–98.

28| V této souvislosti odkazují na novou monografii o Heimovi: Jiří VOGEL. *Karl Heim in diskusi teologie a přírodních věd a jeho pokus o mnohdimenzionální pochopení skutečnosti*. Chomutov: L. Marek, 2013. 339 s.

Facit

Křesťanská víra není v Heimových očích nepřítelem vědy, naopak může být principem jejího pokroku a rozvoje. Skutečným nepřítelem víry i vědy je sekularismus. Heim byl jedním z prvních, kdo začal hovořit o sekularismu jako o novém náboženství a oproti svým teologickým souputníkům též jako o hlavní hrozbě křesťanství. Vznik sekularismu podle Heima úzce souvisí s judaismem a křesťanstvím, proto je nejsilnější v euroamerické kultuře. Jeho šíření v Asii a na africkém kontinentu spojoval pouze s působením křesťanských misíí. Sekularismus podle Heima úzce souvisí s nepřekročitelnou propastí mezi Bohem a člověkem. Náboženství, která v sobě tento ostrý předěl nemají, nemohou jím být tolik ohrožena. Podstatou sekularismu je vlastně pokus o překročení této propasti. Jde o výsledek lidského úsilí propůjčit světskému bytí kvalitu Boží věčnosti. Jde o výraz kosmické vůle k moci, ve kterém stvoření hledá a nalézá samo sebe, sebe samo miluje i uctívá. Sekularismus má démonický charakter, neboť je založen v sebezbožštění a sebeuctívání. Nezřetelnost jeho náboženských rysů vyplývá z jeho balancování mezi popíráním Boha a identifikací s božským, mezi materialismem a panteismem. Sekularismus tu byl podle Heima odjakživa, není novým fenoménem v politických a kulturních dějinách člověka a není výsledkem technologizace společnosti, jak se mnozí myslitelé domnívají. Technická industrializace pouze urychluje jeho šíření. Sekularismus využívá úspěchů vědy a techniky k vychvalování budoucí neomezenosti lidských schopností a individuality, díky čemuž získává sympatie v širokých vrstvách společnosti. Sebezbožšťující tendence sekularismu jsou nebezpečné a omezující i pro samotnou vědu, neboť neustále vytvářejí nějaké poslední opory (absolutna) lidského myšlení a jednání. Tato mýtická schopnost sekularismu přivádí vědu na scestí, jak Heim pregnantně vystihl v pátém svazku svého souborného díla, ve kterém popsal vzestup a pád absolutního objektu, absolutního prostoru a času a absolutní determinace světového dění. Právě zde může být vědě ku pomoci víra, která rozpoznává ve vytváření absolutních principů mytologické tendence a zároveň podněcuje k odkrývání mystéria skutečnosti. Otevřenost a touha po poznání, které vyplývají z postoje víry, se mohou stát dynamickým principem vědy. Vztah křesťanské víry a vědy však neohrožuje jen sekularismus, nýbrž i odmítavý, nekritický či indiferentní přístup k vědě ze strany řady vzdělaných křesťanů, kteří svými postoji dávají sekularismu za pravdu.

Tento článek vychází v rámci řešení programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK P01, na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

ARCIBISKUP SCHWARZENBERG NA PRVNÍM Vatikánském koncilu Z POHLEDU POZOROVATELŮ

MARTA LÉBLOVÁ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Archbishop Cardinal Schwarzenberg at the First Vatican Council: from the Observers' Point of View

Abstract: The article focuses on the person of the Prague Archbishop Cardinal Schwarzenberg at the First Vatican Council, as he was perceived and described by his contemporaries, indirect participants at the First Vatican Council and observers who reported to the media on the developments in the Council. The first part deals with letters from Rome by a Munich Professor, Ignaz von Döllinger, that were published in a German newspaper *Augsburger Allgemeine Zeitung*; the second part focuses on letters from Rome by Thomas Mozley, an Anglican clergyman and correspondent of *The Times*. Cardinal Schwarzenberg was one of the leading personalities who were opposed to the proclamation of papal infallibility at the Council – the article follows his activities in the course of the Council as described by the above-mentioned authors.

Keywords: First Vatican Council; cardinal Schwarzenberg; Ignaz von Döllinger; Thomas Mozley

Theologická revue / Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 3: 339 - 350.

Následující článek je zaměřen na osobu pražského arcibiskupa kardinála Schwarzenberga na prvním vatikánském koncilu – jak jej viděli a popisovali jeho současníci – nepřímí účastníci prvního vatikánského koncilu, pozorovatelé, kteří podávali o dění na koncilu zprávy médiím: v první části bude pozornost věnována Dopisům z Říma Ignaze von Döllingera¹, ve druhé pak Dopisům z Říma Thomase Mozleyho².

1| DÖLLINGER, Johann Joseph Ignaz von. *Letters From Rome on the Council, by „Quirinius“*. Reprinted from the *Allgemeine Zeitung*. Authorized Translation. London, Oxford and Cambridge: 1870.

2| MOZLEY, Thomas. *Letters from Rome on the occasion of the Oecumenical Council.*, 1869-1870. Vol. I. London: 1891.; MOZLEY, Thomas. *Letters from Rome on the occasion of the Oecumenical Council.*, 1869-1870. Vol. II. London: 1891.

První vatikánský koncil je znám především tím, že na něm byla vyhlášena papežská neomylnost. Také je známo, že na koncilu existovala poměrně silná skupina odpůrců vyhlášení této neomylnosti, jejíž členové opustili Řím v předvečer závěrečného hlasování, aby nemuseli veřejně proti neomylnosti papeže hlasovat.

První vatikánský koncil začal 8. prosince 1869, poslední hlasování proběhlo 18. července 1870. Poté byl koncil z bezpečnostních důvodů (21. července 1870 propukla prusko-francouzská válka) přerušen. Dokument, který obsahuje ustanovení o papežské neomylnosti, se nazývá dogmatická konstituce *Pastor Aeternus*, a právě o tomto dokumentu bylo hlasováno na posledním hlasování prvního vatikánského koncilu. Text konstituce vychází ze schématu o církvi (*Schema De Ecclesia*), které začalo být oficiálně projednáváno v květnu 1870.

Druhým dokumentem, jehož projednávání a schvalování předcházelo konstituci *Pastor Aeternus*, byla konstituce o víře *Dei Filius*. Tato konstituce se snaží nalézt cestu mezi vírou a rozumem a bylo to vůbec poprvé, kdy se nějaký koncil vztahem mezi vírou a rozumem zabýval. Říká, že některé věci jsou jak předmětem víry, tak předmětem rozumu a zdůrazňuje potřebu přirozeného poznání pro poznání nadpřirozené.³ Konstituce vzešla ze schématu o víře (*Schema De Fide*) připraveného před koncilem přípravnou komisí pro víru. Schéma bylo diskutováno v první třetině roku 1870, slavnostní veřejné hlasování o konstituci proběhlo 24. dubna 1870, přičemž konstituce byla jednohlasně schválena.

Kvůli otázce neomylnosti byli účastníci koncilu od počátku rozděleni na dvě nesmiřitelné skupiny. V menšině byli odpůrci vyhlášení neomylnosti, k nimž patřila většina biskupů největších evropských diecézí. Většina účastníků pak byla pro vyhlášení papežské neomylnosti. Tyto dvě skupiny pak spolu a proti sobě držely i při projednávání témat, která se bezprostředně netýkala papežské neomylnosti, např. při projednávání schématu o víře nebo nových pravidel jednání na koncilu.

Mezi odpůrce vyhlášení papežské neomylnosti patřili např. biskup orleánský Felix Dupanloup, rottenburgský Carl Joseph Hefele, nebo pařížský arcibiskup Georges Darboy. Dalšími známými odpůrci neomylnosti ze zemí Rakousko-Uherska byli Josef Othmar von Rauscher⁴, arcibiskup vídeňský a djakovský biskup Josip Juraj Strossmayer⁵; odpůrci neomylnosti z Českých zemí byli budějovický biskup Jan Valerián Jirsík i litoměřický biskup Pavel Augustin Wahala. Proti byl i olomouc-

3| MACHULA, Tomáš. Víra a Boží existence v konstituci *Dei Filius*. In SKALICKÝ, Karel a spolupracovníci. *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*. Praha: 2006. s. 33.

4| Kardinál Rauscher 24. dubna 1854 oddal císařský pár Františka Josefa a Alžbětu Bavorskou. Také byl tím, kdo podepsal jako zástupce císaře roku 1855 konkordát.

5| Biskup Strossmayer je znám především jako významný chorvatský národovec a panslavista. Známé pražské náměstí je pojmenováno právě po něm.

ký arcibiskup Bedřich Fürstenberg. Především ale pražský arcibiskup kardinál Schwarzenberg.

Bedřich Josef kníže ze Schwarzenbergu (1809-1885) byl pražským arcibiskupem od 15. srpna 1850. Předtím byl čtrnáct let arcibiskupem Salzburským. Kardinálem jej 24. ledna 1842 jmenoval papež Řehoř XVI.⁶ Kardinál Schwarzenberg, stejně jako většina účastníků koncilu, kteří se v jeho průběhu stavěli proti vyhlášení papežské neomylnosti, nakonec koncilem vyhlášené dekrety přijal a jejich znění nechal ve své diecézi vyhlásit tím, že je počátkem roku 1871 nechal publikovat v Ordinariátním listu Pražské arcidiecéze (v č. 2. a 3.), avšak pouze v originálním latinském znění.

Dopisy z Říma Ignaze von Döllingera

Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890) přednášel od roku 1827 církevní právo, církevní dějiny, exegezi Nového zákona a filosofii náboženství na univerzitě v Mnichově.⁷ Kritikem vlastní církve se stal v šedesátých letech po vydání Syllabu omylů Pia IX. a získal pověst liberálního katolíka.⁸ Již před započítím vatikánského koncilu i v jeho průběhu pak velice ostře vystupoval proti vyhlášení papežské neomylnosti. V průběhu koncilu pak téměř denně ve svých Dopisech z Říma pod pseudonymem Quirinius poměrně podrobně informoval veřejnost o dění na koncilu. Dopisy byly původně psány německy a zveřejňovány v německých novinách Augsburger Allgemeine Zeitung.

Tento soubor dopisů je velice dobrým základem pro zmapování historie prvního vatikánského koncilu. Popis událostí na koncilu je však místy příliš podrobný, autor často nemá zcela přesné informace a mnohdy se k událostem opakovaně vrací a dříve uvedené informace doplňuje, upravuje, nebo prostě jen znovu rozebírá z jiného úhlu pohledu. Celý text je také ovlivněn tím, že je autor velkým odpůrcem vyhlášení papežské neomylnosti. Döllinger události na koncilu velmi prožívá a často píše značně emotivně.

Celkem sbírka obsahuje 69 dopisů a 5 příloh. První dopis je z prosince 1869, poslední z 19. června 1870. Primárně se v dopisech Döllinger zabývá možností vyhlášení papežské neomylnosti a její kritikou. Následující řádky mapují, ve kterých dopisech je jmenovitě zmíněn kardinál Schwarzenberg a v jaké souvislosti:

6 | REINECK, Robert Nostic. *Kardinál Schwarzenberg. List na památku*. Praha: 1887. s. 25-38.

7 | BENDY. *Jak se žije starokatolíkům v Německu*. Communio – vydává Starokatolická církev v ČR, č. 1/06.

8 | FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří: 2006.

Sedmý dopis, který není datován, začíná informací, že kardinál Schwarzenberg je v posledních několika dnech hlavním tématem rozhovorů. Říká se prý, že přešel na stranu zastánců neomylnosti. Döllinger ale píše, že to není pravda, a že sám Schwarzenberg prohlásil, že svůj přístup nezměnil a nezmění.⁹ Na další straně téhož dopisu je pak zmínka o tom, že kardinál Schwarzenberg odmítl podepsat petici pro papeže, která požadovala rozdělení celého shromáždění na osm národních skupin. To by totiž zastáncům neomylnosti zajistilo dostatečný vliv a rozdrtilo opozici.¹⁰

V devátém dopise ze dne 9. ledna 1870 ujišťuje Döllinger čtenáře, že kardinálové Schwarzenberg a Rauscher oba dva cítí veskrze stejně jako Němci a nemají v plánu zběhnout do římského tábora. Dále píše Döllinger o tom, že kardinál Schwarzenberg nechal kolovat pojednání, které velice citlivě reflektuje skutečné potřeby současné církve, navrhuje reformy, které je třeba urychleně realizovat, a zdůrazňuje zvrhlost v poptávce po deklaraci papežské neomylnosti.¹¹ Dále ve stejném dopise Döllinger zmiňuje kardinála Schwarzenberga jako vůdce skupiny rakouských a německých biskupů, kteří podepsali protest, ve kterém se dovolávají svých přirozených práv závislých na Boží, nikoli papežově vůli, která by měla být zachována a respektována.¹²

V desátém dopise ze dne 15. ledna 1870 píše Döllinger o tom, že zákaz konání velkých biskupských jednání není dodržován ani Němci, ani Francouzi, kteří pokračují ve společných poradách. Němci a Maďaři tak společně v podstatě odsouhlasili proslov kardinála Rauschera a v neděli 9. ledna se vzájemně zavázali k tomu, že budou hlasovat a koncilními metodami bojovat proti vyhlášení papežské neomylnosti za dogma. Postoje rakouských biskupů jsou dle jeho názoru plné kuráže – biskupové Rauscher, Schwarzenberg, Haynald a Strossmayer dle něj vědí, co chtějí – jsou plni pravé lásky k církvi, rozumí tomu, jak velké jí hrozí nebezpečí a jsou si vědomi toho, že vyhlášení papežské neomylnosti nepřinese žádný pozitivní zisk ani potřebné reformy.¹³

V jedenáctém dopise ze dne 17. ledna 1870 píše, že 14. ledna 1870 začaly debaty o schématu o víře. Zmiňuje kardinálovův proslov o právech a povinnostech biskupů, který dle jeho názoru skutečně otevřel diskusi v tomto smyslu.¹⁴

9| DÖLLINGER. 1870. s. 79.

10| DÖLLINGER. 1870. s. 79-80.

11| DÖLLINGER. 1870. s. 90.

12| DÖLLINGER. 1870. s. 91.

13| DÖLLINGER. 1870. s. 99.

14| DÖLLINGER. 1870. s. 105.

V dopise číslo patnáct ze 4. února 1870 je zmínka o tom, že kardinál Schwarzenberg na jednání dne 22. ledna způsobil senzaci návrhem, aby se koncily konaly pravidelně. Döllinger ale píše, že v případě, že bude tímto koncillem vyhlášena papežská neomylnost, nebude již nikdy v budoucnu nutné takové drama, či spíše pantomimu opakovat.¹⁵

Ve dvaatřicátém dopise ze dne 28. března 1870 je kardinál Schwarzenberg zmíněn v souvislosti s bouřlivým jednáním 22. března 1870 jako jeden z řečníků, jehož řeč byla přerušena. O skandál se postaral biskup Strossmayer, který se velice hlasitě a dramaticky vyjadřoval proti textaci schématu o církvi ve věci protestantství.¹⁶

V dopise číslo třicet osm ze 17. dubna 1870 zmiňuje Döllinger, že kardinál Schwarzenberg je jedním z nejvýznamnějších představitelů církve, který se staví proti vyhlášení papežské neomylnosti.¹⁷ Ve druhé části dopisu popisuje Döllinger debaty o tom, jak by měla být v dokumentu o papežské neomylnosti definována podmínka *ex cathedra*¹⁸, kdy zastánci neomylnosti předložili pětadvacet různých definicí. Arcibiskup Manning se pak pokusil o formulaci, že vše závisí na papežově záměru – kdykoli má v úmyslu požádat o souhlas celou církev, je neomylný. S tímto pak vyslovil nesouhlas právě kardinál Schwarzenberg – upozornil na to, jaké by tato formulace mohla přinést následky – dle Manningovy formulace by papež musel mít v mysli všechny církevní doktríny – současné i budoucí – které by na základě boží inspirace vyhlášoval.¹⁹

V dopise číslo čtyřicet jedna ze dne 27. dubna 1870 informuje Döllinger o tom, že dne 24. dubna byla schválena dogmatická konstituce *Dei Filius* a kardinál Schwarzenberg pro ni spolu s dalšími odpůrci neomylnosti hlasoval. Velká část zástupců koncilní menšiny proto tvrdí, že se totéž stane i při hlasování o schématu o církvi, obsahujícím papežskou neomylnost.²⁰

Dopis číslo čtyřicet čtyři je ze 13. května 1870, což je den před zahájením diskuze o schématu o církvi. Kardinál Schwarzenberg je zde zmíněn jako jeden z autorů opozičního stanoviska ke schématu.²¹

15| DÖLLINGER. 1870. s. 128.

16| DÖLLINGER. 1870. s. 248.

17| DÖLLINGER. 1870. s. 289.

18| Ve schváleném textu konstituce *Pastor Aeternus* je papež neomylný pouze v případě, mluví-li „*ex cathedra*“, tzn. pouze v případě, kdy „*z úřadu pastýře a učitele všech křesťanů definuje nauku víry nebo mravů*“. To znamená, že papeže se neomylnost netýká v případech, kdy mluví jako soukromá osoba nebo teolog, vyslovuje-li své úvahy nebo doporučení věřícím, nebo když se vyjadřuje k různým aktuálním otázkám.

19| DÖLLINGER. 1870. s. 294-295.

20| DÖLLINGER. 1870. s. 307.

21| DÖLLINGER. 1870. s. 326.

Ve čtyřicátém pátém dopise ze dne 14. května 1870 je kardinál Schwarzenberg uveden mezi 57 účastníky koncilu, kteří v předběžném hlasování o schématu o církvi dne 4. května hlasovali „ne“ – částečně z důvodu vložení teze, že učitelský úřad církve spočívá v prvenství, s vyloučením biskupů; částečně z obecných důvodů nesouhlasu se schématem.²²

Ve čtyřicátém sedmém dopise ze dne 16. května 1870 vypočítává Döllinger, kolik z přítomných účastníků koncilu bude teoreticky hlasovat pro neomylnost a proti ní. Píše, že všichni kardinálově, včetně kardinála Schwarzenberga, jsou proti.²³

Čtyřicátý osmý dopis ze dne 20. května 1870 obsahuje mimo jiné informaci o projevu kardinála Schwarzenberga, který předčil veškerá očekávání a ve všech zanechal hluboký dojem.²⁴

Ve čtyřicátém devátém dopise z 26. května 1870 zdůrazňuje Döllinger kardinálovo prohlášení o tom, že vyhlášení papežské neomylnosti by v českých zemích mohlo způsobit rozkol a později vést k přechodům k protestantství.²⁵

V sedmapadesátém dopise z 18. června 1870 je uvedeno, že kardinál Schwarzenberg vystoupil na zasedání dne 7. června proti druhé kapitole schématu o církvi a nebyl přerušován.²⁶

V dopise číslo padesát devět z 22. června 1870 se popisuje, že papež zmínil, že někteří odpůrci papežské neomylnosti jsou „v zajetí starých chyb a omylů v rozporu s právy Svatého Stolce“ – přičemž tato poznámka byla mimo jiné určena i kardinálu Schwarzenbergovi.²⁷

V šedesátém druhém dopise z 30. června 1870 je kardinál Schwarzenberg uveden mezi pěti „nesouhlasícími kardinály“, u nichž se očekávalo, že budou během hlasování o papežské neomylnosti hlasovat „ne“.²⁸

Šedesátý šestý dopis ze 14. července 1870 věnuje Döllinger především předběžnému hlasování, které se konalo 13. července. Dle jeho názoru se jednalo o událost, která předčila očekávání na obou stranách a způsobila v Římě senzaci, ze které se všichni budou nějaký čas vzpomínávat. Kardinál Schwarzenberg je

22| DÖLLINGER. 1870. s. 336.

23| DÖLLINGER. 1870. s. 347.

24| DÖLLINGER. 1870. s. 352.

25| DÖLLINGER. 1870. s. 356.

26| DÖLLINGER. 1870. s. 427.

27| DÖLLINGER. 1870. s. 438.

28| DÖLLINGER. 1870. s. 481.

zde výslovně zmíněn jako jeden z těch, kteří hlasovali „ne“.²⁹ V závěru dopisu pak Döllinger jmenovitě uvádí, jak který účastník koncilu hlasoval – jméno kardinála Schwarzenberga je uvedeno na prvním místě.³⁰

Dopisy z Říma Thomase Mozleyho

Thomas Mozley (1806-1893) byl duchovním anglikánské církve. V první polovině 19. století byl aktivní v rámci tzv. oxfordského hnutí³¹, jeho blízkým přítelem byl John Henry Newman. Na rozdíl od svého přítele zůstal členem anglikánské církve, což také vedlo k definitivnímu konci jejich přátelství. Od roku 1844 byl pravidelným přispěvatelem deníku *The Times*, jako jeho korespondent pak podával pravidelné zprávy z Říma v průběhu prvního vatikánského koncilu.³²

Ze zdravotních důvodů byl Mozley nucen Řím po pěti měsících opustit, nebyl tedy osobně přítomen hořkému konci koncilu. Přesto jeho sbírka končí popisem posledního dne koncilu a závěrečným hlasováním o konstituci *Pastor Aeternus*.

Jeho dopisy z Říma jsou, stejně jako dopisy Döllingerovy, velice obsáhlou sbírkou. Jeho pohled je především pohledem novináře, který píše pro britského čtenáře. Až pak je autor anglikán, potažmo sympatizant s myšlenkami oxfordského hnutí. V porovnání s Döllingerem píše s větším nadhledem a jistou dávkou ironie. Vyhlášení papežské neomylnosti také nepovažuje za dobrý nápad, sympatizuje spíše se skupinou odpůrců neomylnosti, ale protože je příslušníkem jiné církve, nevyvolává v něm tato situace tak bouřlivé pocity.

Dopisy byly souborně vydány až jedenadvacet let po ukončení koncilu (v roce 1891), ve dvou svazcích. Celá sbírka obsahuje celkem 124 kapitol (dopisů), ne všechny kapitoly jsou datovány – první datovaná kapitola je z 26. listopadu 1869, poslední pak z 18. července 1870.

29| DÖLLINGER. 1870. s. 492.

30| DÖLLINGER. 1870. s. 496.

31| Oxfordské (někdy též traktátové) hnutí bylo činné v první polovině devatenáctého století a sdružovalo příslušníky anglikánské církve. Její členové měli často co dočinění s oxfordskou univerzitou. Hnutí usilovalo o obnovení křesťanských tradic a jejich začlenění do anglikánské teologie a liturgie. Anglikánskou církev považovali za jednu ze tří částí jedné, svaté, katolické a apoštolské církve. Nejznámějším představitelem hnutí byl John Henry Newman, autor traktátů pro *The Times*, které byly publikovány v letech 1833-1841. Ten v roce 1845 konvertoval ke katolické církvi. Později se hnutí vyvinulo v tzv. Anglikatolicismus. HALL, Samuel. *A Short History of the Oxford Movement*. London: 1906, s. 1-44.

32| „Mozley, Thomas“. *Dictionary of National Biography*. Vol. 39. London: 1885-1900.

Jméno kardinála Schwarzenberga se poprvé objevuje v kapitole XI. z 9. prosince 1869. Mozley popisuje, že s sebou kardinál přinesl na jednání vytisknuté letáky proti jakémukoli jednání o papežské neomylnosti, které nechal kolovat.³³

V kapitole XXIV. z 22. prosince 1869 Mozley vypočítává, jak velkou skupinou jsou zastánci neomylnosti a o jaké osoby a osobnosti se jedná. Následuje krátká poznámka o tom, že se mluví o dohodě mezi kardinály Rauscherem a Schwarzenbergem o tom, že bude potřeba brát věci spíše v politickém, nežli papežském smyslu.³⁴

Krátkou noticku o kardinálu Schwarzenbergovi obsahuje kapitola XXVII. z 25. prosince 1869 – Mozley píše, že pražský arcibiskup uzavřel s papežovými přáteli mír, z čehož je celá skupina odpůrců neomylnosti vyděšená.³⁵

V kapitole XXIX. z 27. prosince 1869 píše Mozley o pokusu o změny jednacního řádu. Kardinál Schwarzenberg byl iniciátory této akce požádán, aby vypracoval návrh. Bohužel se ukázalo, že není tak jednoduché změnit během pár dní něco, co vznikalo měsíce. Žádný návrh proto vypracován nebyl. Později je ještě zmíněno, že v otázce dogmatu o víře se Schwarzenbergovo stanovisko nemění – autor ale píše, že je nutno dodat, že má Schwarzenberg na projednávání témat především politický pohled a reprezentuje principy decentralizace.³⁶

V kapitole XXXVI. z 5. ledna 1870 je kardinálovo jméno zmíněno v souvislosti s přerušáním jednání. Píše, že odpůrci papežské neomylnosti neztratili víru ve Schwarzenberga, přestože musí při určitých příležitostech překonávat jisté obtíže.³⁷

V kapitole XLI. z 11. ledna 1870 píše Mozley o návrhu nových pravidel jednání, která dle jeho názoru budí ještě větší pohoršení než ta původní. Sám to ale vidí pozitivně, protože kardinál Schwarzenberg již předložil protest proti těmto pravidlům se čtyřiceti podpisy.³⁸

V kapitole XLVI. ze 17. ledna 1870 je kardinál Schwarzenberg zmíněn v souvislosti s jednáním dne 14. ledna 1870 o záležitostech disciplíny, na kterém měl pražský arcibiskup a několik dalších řeč. Hlavním tématem vystoupení bylo postavení biskupů vůči římskému stolci a vůči duchovenstvu. Autor poznamenává, že to je

33| MOZLEY. Vol. I. 1891. s. 85.

34| MOZLEY. Vol. I. 1891. s. 176.

35| MOZLEY. Vol. I. 1891. s. 195.

36| MOZLEY. Vol. I. 1891. s. 208.

37| MOZLEY. Vol. I. 1891. s. 258.

38| MOZLEY. Vol. I. 1891. s. 291.

již starý příběh. „*Biskupové chtějí moc, papež chce moc, duchovenstvo chce svou vlastní cestu.*“³⁹

V kapitole XLVIII. z 20. ledna 1870 píše Mozley o tom, jak je neustále oddalováno projednávání a diskutování o papežské neomylnosti, přičemž zmiňuje, že Schwarzenberg, Dupanloup a Hohenlohe již před nějakou dobou předložili papeži slavnostní protest proti takovému způsobu projednávání důležitých záležitostí.⁴⁰

Nedatovaná kapitola LI. má název „Dva protesty“. První záležitostí je již několikrát zmíněná oblast vztahu papeže a biskupů a požadavek biskupů na větší volnost v rozhodování a silnější postavení. Signatáři tohoto protestu nepožadují, aby každá otázka byla projednávána v rámci velkého zasedání, chtějí ale, aby vše bylo projednáno v rámci výborů, podílet se na důležitých hlasováních v rámci výborů, stejně jako chtějí mít právo iniciovat debaty o dalších otázkách a větší svobodu v debatách.⁴¹

Druhá část kapitoly je z 23. ledna 1870 a týká se protestu německých a maďarských biskupů proti pravidlům a předpisům koncilu. Mozley celý text zveřejňuje v anglickém překladu včetně seznamu signatářů tohoto protestu. Na prvním místě tohoto seznamu je uveden kardinál Schwarzenberg.⁴²

Následně Mozley předkládá text proti vyhlášení papežské neomylnosti v anglickém překladu vypracovaný vídeňským arcibiskupem Rauscherem, který bude předložen papeži a je podepsán velkým množstvím biskupů, kteří se účastní koncilu.⁴³

Ve druhém díle souboru dopisů z Říma kardinál Schwarzenberg již často zmíněn není, zato je jemu a biskupu Strossmayerovi věnována samostatná kapitola.

V kapitole LXV. z 10. února 1870 Mozley píše, že má před sebou Schwarzenbergův projev adresovaný papeži podepsaný devětačtyřiceti církevními otci, ve kterém žádá o větší svobodu při rozpravách a diskusích. Dle jeho názoru však buď nebyl adresátem přijat, nebo byl přijat v tichosti. Také píše, že se mluví o podobném proslovu, pod kterým je mnohem více podpisů se závazným závěrem, který by měl následovat v případě odmítnutí.⁴⁴

39| MOZLEY. Vol. I. 1891. s. 323.

40| MOZLEY. Vol. I. 1891. s. 336.

41| MOZLEY. Vol. I. 1891. s. 353-354.

42| MOZLEY. Vol. I. 1891. s. 357-359.

43| MOZLEY. Vol. I. 1891. s. 360-362.

44| MOZLEY. Vol. II. 1891. s. 16.

Kapitola CI. z 24. března 1870 má název „Schwarzenberg a Strossmayer“. Mozley zde především popisuje jednu velice hlučnou debatu, konanou pravděpodobně 22. března 1870, kterou vedli Strossmayer a Schwarzenberg se zastánci neomylnosti, týkající se schématu o víře. A cituje Schwarzenbergovy argumenty proti vyhlášení dekretu o papežské neomylnosti. Schwarzenberg prý doslova mluvil o tom, že tak stíhají klatbou ne ty, kteří popírají články křesťanské víry, ale ty, kteří v Boha vůbec nevěří. A jaký to má účel? Ti se přece nebudou starat o to, že jsou nazýváni bezbožnými, když nevěří v něco jako zbožnost. Jestliže koncil musí vydat dekret, nechť to udělá co nejjednodušším způsobem. Navrhované dekrety obsahují rozvláčné věroučné úvodní formule, které nikdo nebude číst, a zavazují duchovní k jazyku, který není čas přezkoumat. A koncil by se o to neměl přít – měl by být zajedno. S kým je ve sporu? Jestliže s nimi, se skupinou odpůrců neomylnosti, tak oni nezpochybňují to, co je v dekretě obsaženo. Pokud se světem, ten jen přijme argumenty proti a dekrety nechá být. Koncil by udělal lépe, kdyby nechal ateisty v jejich odsouzení. Dle Mozleyho však na této poznámce tolik netrval a zdá se, že tato část schématu o víře projde bez větších úprav.⁴⁵

Následně Schwarzenberg přešel k částem textu odsuzujícím protestantství: dle Schwarzenberga nežijeme v době, kdy by paušálně měli být prokleti všichni protestanti. Snaha vnutit jim víru je odežene ještě dál a rozšíří propast mezi nimi a katolickou církví. Mnoho protestantů je vzorem chování a vznešených pocitů. Lidstvo uznává jejich opodstatněnost a cítí k nim jistou povinnost a bude na jejich straně. Teď není čas na ožívování starých křivd. Teď je čas na zklidnění a smíření, čas ukázat, že jednota má ještě naději.⁴⁶

V této fázi proslovu byl Schwarzenberg přítomnými přerušen. Na Schwarzenbergovu řeč navázal biskup Strossmayer – řekl, že nežijeme v šestnáctém století, kdy byli katolíci a protestanti v otevřené válce a navrhovaná stíhání klatbou nepřivedou katolické církvi jediného protestanta. Pronesl pak velice bouřlivý projev na obhajobu protestantů, který Mozley reprodukuje. Několikrát byl žádán, aby projev zklidnil. Následně došlo mezi přítomnými k hlasitým projevům a to jak ze strany jeho podporovatelů, tak ze strany jeho odpůrců. O tomto emotivním a hlasitém zasedání se ještě dlouho mluvilo a Strossmayer začal být považován za bouřliváka a rebela a jednoho z nejhlasitějších členů skupiny odpůrců papežské neomylnosti.⁴⁷

45| MOZLEY. Vol. II. 1891. s. 274-275.

46| MOZLEY. Vol. II. 1891. s. 275.

47| MOZLEY. Vol. II. 1891. s. 276. Toto jednání popisuje ve svých dopisech i Döllinger – píše, že Strossmayerovo vystoupení bylo velice dramatické, mnohé posluchače pobouřilo a vyvolalo mezi nimi vlnu nevole. Kardinála Schwarzenberga zmiňuje jen jako jednoho z řečníků (viz výše). DÖLLINGER. 1870. s. 248.

V kapitole CIII. z 26. března 1870 zmiňuje Mozley znovu Schwarzenbergovo jméno v souvislosti s výše popsaným bouřlivým jednáním – doplňuje pouze informaci o tom, že kardinála Schwarzenberga následoval arcibiskup St. Louis Peter Richard Kenrick.⁴⁸

Ještě jednou je zmíněno kardinálovo jméno v kapitole CIV. z 28. března 1870, ve které se Mozley vrací k jednání dne 22. března. Píše, že Schwarzenberg považuje Strossmayerovo vystoupení za příliš násilné a po jednání mu řekl, že by spolupráce s ním mohla začít být nemožná, pokud neudrží své pocity na uzdě.⁴⁹

Závěrem

Dominikánský mnich Cuthbert Butler, který sepsal historii vatikánského koncilu šedesát let po jeho ukončení, uvádí Mozleyho sbírku dopisů mezi základními zdroji informací. Píše ale, že nejsou příliš dobré ani jako literatura; neobsahují nic hodnotného ani zajímavého. Což dle něj není překvapivé, když sám Mozley přiznal, že neumí ani italsky, ani francouzsky a musel tedy spoléhat na anglické pomluby, které sesbíral. Obecně mají dopisy dle jeho názoru nesympatický a povrchní ráz.⁵⁰

S tím se částečně souhlasit dá a můžeme toto tvrzení použít i v případě dopisů Döllingerových. Ani jeden z autorů, jejichž dopisy byly výše rozebrány, nebyl přímým účastníkem vatikánského koncilu, oba museli využívat svých známostí, které mezi účastníky koncilu měli, a spoléhat na důvěryhodnost informací, které jim byly poskytnuty. V tomto ohledu měl Döllinger výhodu - jako církevní profesor měl mezi účastníky koncilu značné známosti a mnohem lépe znal prostředí, ve kterém se také snáze orientoval. Mozley v úvodu k dopisům přiznává neznalost prostředí i jazyka. Mozley také čas od času Döllingera cituje.

Proto jsou informace v dopisech často nepřesné, povrchní, a opravdu často založené na fámách a pomluvách. Dá se říci, že dopisy obou pozorovatelů místy připomínají bulvár.

Dopisy jsou samozřejmě také dlouhé a rozvláčné⁵¹. To je dáno tím, že byly psány takřka denně. Autoři si tudíž mohli dovolit luxus popisovat každý detail informace, kterou získali. Čtenáře navíc podrobnosti zajímaly.

A v tom mají dopisy pro nás hodnotu i dnes. Rozhodně nelze s Butlerem souhlasit v tom, že neobsahují nic hodnotného nebo zajímavého. Naopak, v dopisech

48| MOZLEY. Vol. II. 1891. s. 287.

49| MOZLEY. Vol. II. 1891. s. 290.

50| BUTLER, Cuthbert. *The Vatican Council. The Story Told from Inside in Bishop Ullathorne's Letters*. Vol. I. London, New York, Toronto: 1930.

51| Döllingerovy dopisy čítají skoro 600 stran textu, Mozleyho okolo 900.

je možné sledovat dění na koncilu den po dni, rozplétat vztahy mezi jednotlivými účastníky koncilu i mezi zastánci a odpůrci vyhlášení papežské neomylnosti. Sledovat detaily jednotlivých diskusí i zákulisní dění. Intrikování, hádky, podrazy.

Osobě kardinála Schwarzenberga se mnohem více věnuje ve svých dopisech Döllinger. Považuje kardinála za jednoho z vůdců odpůrců vyhlášení papežské neomylnosti a vkládá do něj naději, že by vyhlášení papežské neomylnosti mohl zabránit. V tomto ohledu jej tedy Kardinál Schwarzenberg zklamal.

Mozley do nikoho žádné naděje nekládal. Mezi osobnostmi z řad odpůrců vyhlášení papežské neomylnosti věnoval více prostoru především biskupu Strossmayerovi, který mu byl sympatický svou horkou hlavou a pevností ve svých názorech, které se nebál říci leckdy i velice hlasitě. Kardinála Schwarzenberga zmiňuje spíše okrajově. Jeho význam v rámci skupiny odpůrců papežské neomylnosti ale nepopírá.

Tento článek vychází v rámci projektu GAUK na UK v Praze, Husitské teologické fakultě.

SEKULARIZACE A SEKULARISMUS VE 20. STOLETÍ A JEHO DŮSLEDKY NA PŘÍTOMNOST

JOSEF DOLISTA

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Secularization and Secularism in the 20th Century and Its Impact on the Present

Abstract: The author focuses on the distinction between the notions of secularisation and secularism. This has far-reaching implications for the theological investigation of the faith and religion. Especially philosophy inquires about the arguments of the faith and atheism. For this reason, the author attempts to speak out in favour of secularism, which according to him, represents a process of natural relations in the world and cannot be replaced with superstition and a pseudo-Christian faith. However, secularism is a targeted process, which dispels ideologically one's religious beliefs and searches only for the arguments that speak against religion. These are the main themes of this study.

Keywords: Secularization; secularism; 20th century; theology; religion; atheism

Theologická revue / Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 3: 351 - 358.

Česká republika je charakterizována v současné době pluralitním pojetím společnosti společnosti ve všech oblastech kulturního, vědeckého, náboženského a profesního života. Tak se stává, že se základy křesťanské víry stávají ne nezbytnými, spíše naopak. Přesto je křesťanská víra v naší zemi hluboce zakořeněná v duchovních dějinách této společnosti. Přemýšlení o sekularizaci a sekularismu jako jevech, které konfrontují naši společnost, je vhodné a nutné.

Papež Benedikt XVI. ve Vatikánu dne 11. října roku 2011, v sedmém roce svého pontifikátu, vydal dokument motu proprio k Roku víry pod názvem *Porta fidei*.¹ Tento dokument začíná slovy v čl. 1: „Brána k víře (Sk 14, 27), jež uvádí do života ve společenství s Bohem a umožňuje vstup do jeho církve, je pro nás vždy otevřena. Překročit její práh lze tehdy, jestliže se hlásá Boží slovo a srdce se nechá přetvářet proměňující milostí. Vstoupit do této brány znamená vydat se na cestu, která trvá po celý život. Tato cesta začíná křtem (Řím 6, 4), díky němuž smíme Boha nazývat Otcem, a končí tehdy, když skrze smrt projdeme do věčného života. Ten

1| <http://tisk.cirkev.cz/res/data/138/015587.pdf?seek=1>.

je plodem zmrtvýchvstání Pána Ježíše, který chtěl darem svého Svatého Ducha přivést všechny ty, kdo v něj uvěří, do své slávy (Jan 17, 22). Vyznávat víru v Trojici - Otce, Syna a Ducha Svatého - znamená věřit v jednoho Boha, který je láska (1 Jan 4, 8): Otce, jenž v plnosti času poslal svého Syna pro naši spásu, v Ježíše Krista, jenž v tajemství své smrti a zmrtvýchvstání vykoupil svět, a v Ducha Svatého, jenž po staletí vede církve v očekávání slavného Pánova návratu.“ Je zřejmé, že papež těmito slovy oponuje evropskému procesu sekularizace, na kterou bylo upozorněno mnohokrát i jeho předchůdci. V čl. 5 se odvolává na Jana Pavla II. „V jistých ohledech viděl můj ctihodný předchůdce v tomto roku „důsledek a požadavek pokoncilního období“ a byl si plně vědom závažných problémů své doby, zvláště pak těch, které činily vyznání pravé víry a její správný výklad těžšími. Zdá se mi, že začátek slavení Roku víry v den padesátého výročí zahájení II. vatikánského koncilu nabízí dobrou příležitost k tomu, abychom pomohli lidem pochopit, že texty koncilních otců, slovy blahoslaveného Jana Pavla, neztrácejí... svou hodnotu ani výkonnost. Je nezbytné, aby se vhodným způsobem pročitaly, abychom se s nimi seznamovali a přijímali je jako kvalifikované a normativní texty učitelského úřadu v rámci tradice církve... Cítím víc než kdy v minulosti povinnost poukázat na koncil jako na velkou milost, kterou církve ve 20. století obdržela; je pro nás bezpečným kompasem, který nám umožňuje, abychom se dobře orientovali ve století, které se před námi otevírá“. Rád bych též znovu zdůraznil to, co jsem už měl možnost říci o koncilu několik měsíců po svém zvolení Petrovým nástupcem: „Pokud jej vykládáme a uskutečňujeme pod vedením správné hermeneutiky, může být stále účinnějším prostředkem obnovy církve, jíž je trvale zapotřebí.“

Papež se přimlouvá v čl. 15 za obnovení víry slovy: „Když se svatý Pavel blížil ke konci svého života, prosil svého žáka Timoteje, aby „usiloval o víru“ (2 Tim 2, 22) se stejnou vytrvalostí, s níž o ni usiloval, když byl ještě chlapcem (2 Tim 3, 15). Cítíme, že tato výzva směřuje i ke každému z nás, abychom ve víře nezlenivěli. Je naším celoživotním společníkem, který nás uschopňuje, abychom stále novými očima vnímali úžasná díla, jež pro nás Bůh činí. Víra se soustředí na to, aby vnímala znamení času provázející soudobé dějiny, a každého z nás zavazuje, aby se stal živým znamením toho, že vzkríšený Pán je přítomen ve světě. Více než co jiného dnes svět potřebuje věrohodné svědectví těch, jejichž mysl i srdce jsou osvětleny Božím slovem a kteří jsou schopni otevírat srdce i mysl mnoha lidí toužících po Bohu a po pravém nikdy nekončícím životě.“

Z textů Benedikta XVI. vyplývá požadavek návratu společnosti ke křesťanským hodnotám, které lze postrádat v mnoha zemích Evropy. Česká republika patří se svými obyvateli k zemím, která je postižena sekularismem. To konkrétně znamená, že lidé žijí svým způsobem života tak, jako by Bůh neexistoval.

Úkolem současné teologie je být kontextovou teologií a vnímat význam sekularismu a sekularizace na život společnosti a na budoucnost křesťanství. Tertulián i Augustin rozlišovali na mytickou, fyzickou a politickou teologii. V této studii je poukázáno na význam fyzické teologie filosofů, tak aby i tato pomohla tomu, kdo hledá Boha a jeho sdělení světu.

Současná doba konfrontuje jednotlivá náboženství a je zřejmé, že islám hraje takovou roli ve světě, jak tomu doposud nikdy nebylo. Islám jako světové náboženství početně roste a vliv sekularismu jakoby se ho netýkal, i když záleží na konkrétní situaci jednotlivých zemí. V setkávání jednotlivých náboženství, které se neobejde bez konfrontačních aspektů, je W. Kasper přesvědčen o tom, že křesťanství představuje „nepřekonatelné, exkluzivní sebeotevření Boha všem lidem všech dob s nárokem na všeobecnou platnost.“² Tomuto konstatování křesťan může jen přitakat, ale nemění to nic na situaci, že všechna náboženství jsou pod vlivem sekularismu a sekularizace. Odpor jiných nekřesťanských náboženství vůči křesťanství (například v Nigérii) nelze považovat za projev sekularismu. Je politováníhodné, že náboženské hodnoty všech náboženství se nestávají sjednocujícím elementem ke společnému zápasu o získání lepší kvality života lidí na celé zeměkouli. Společné úsilí by přineslo hodnoty, které postrádáme v mnoha částech světa.

Slovo sekularismus a sekularizace má četné výklady a záleželo vždy na době, kdy se vykládal obsah těchto pojmů. Tak například v 19. století byl označován pojmem sekularizace převod církevních majetků do světské sféry nebo odchod osob z církve za projev sekularizace.³ Slova sekularismus a sekularizace nabízela různorodý obsah nebo splývala v jedno a totéž. V evropském kontextu sekularizace a sekularismus poukazují do dávné minulosti 13. století, kdy nepochopitelnost mezi církví a zástupci matematiky (například R. Bacon) vedlo k velkému napětí mezi církví a vědou. Ale mohou to být i nové metody ve filosofickém myšlení R. Descarta a dalších přírodovědných myslitelů. Slova sekularizace a sekularismus navozovaly vědomosti o problémech vědy a církve se jmény Koperníka, Galílea, Newtona, Locka, Huma, Darwina.⁴ Sekularizace a sekularismus zanechávají své stopy i v českých dějinách, kdy jejich příčiny musíme hledat v minulosti.⁵ Autor stu-

2] Citace převzata z: WALDENFELS, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 51. ISBN 80-7021-407-4.

3] Srov. HANUŠ, Jiří. *Vznik státu jako proces sekularizace*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006, s. 41. ISBN 978-80-7021-964-5.

4] Srov. McLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 332-333. ISBN 978-80-7325-161-1.

5] Srov. FIALA, Petr. *Laboratoř sekularizace: náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*.

die tímto míní husitské války, některé projevy rekatolizace, národnostní problémy mezi Čechy a Němci, rakouskou monarchii, tereziánské a josefínské reformy, vliv prezidenta Masaryka na české katolíky, vznik nových církví, působení čtyřicetileté ateistické komunistické propagandy.

V druhé polovině dvacátého století se rozumí slovem sekularizace především vliv přírodních věd na náboženství, který odstranil bílá místa v náboženství, která do náboženství nepatří a odstranil tak víru lidí, kterou ze zpětného pohledu můžeme vnímat jako pověru. Sekularizace je tedy to, že se nemodlíme nad nemocných s onemocněním angíny, ale pacient přijímá antibiotika. Tento proces sekularizace je velmi pozitivní, který přispěl k tomu, že byla odstraněna víra v otáčení Slunce kolem naší planety. Proces sekularizace je pro náboženství nezbytný a dnes si můžeme jen přát, aby sekularizace byla přijata zejména hinduisty, protože bez vlivu tohoto fenoménu by toto náboženství s přibývajícím vzdělaností obyvatel Indie muselo zaniknout. Je nutné uznat, že se slova „sekularizace“ stále bojí náboženští představitelé církví i ve 21. století, i když tento pojem je obsahově jiný než např. v 19. století. Téma vědy a víry je aktuální v současné době a je škoda, že teologové nejsou vzděláváni v žádném přírodovědném oboru, protože jen tak by mohla nastat změna v nazírání na obsah pojmu sekularizace.⁶ První velké pokusy o obhájení svébytnosti přírodních věd v harmonii s křesťanskou vírou učinil přírodovědec a jezuita Teilhard de Chardin, který však zůstal ze strany církve nepochopen. Proces sekularizace není ještě ukončen. Zbývá ještě mnoho jemných detailů, které je nutno dostat do křesťanského projevu víry, aby se ponechal svobodný prostor autonomie přírodních zákonů a zbytkové pověry zmizely v křesťanské víře. Autor studie se úmyslně vyhýbá sporným tématům, protože ví, že lidská racionalita dospěje k poznatkům rozlišení na víru a pověřčivé náboženské projevy v křesťanství samotném i dnes. Proces sekularizace pokračuje a pokračovat bude. Není to idea zaměřená proti Bohu, očišťuje náboženské představy, které měly příčinu v nevědomosti o přírodních zákonech

Slovo sekularismus vyjadřuje však zcela něco jiného. II. vatikánský koncil vidí v nejvyšším projevu sekularismu ateismus. Nejlépe to vystihuje konstituce *Gaudium et spes* v čl. 19 a 20⁷: „Zvláště významně je důstojnost člověka založena v jeho povolání ke společenství s Bohem. K rozhovoru s Bohem je člověk zván již od svého vzniku: existuje totiž jenom proto, že ho Bůh z lásky stvořil a neustále

Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. ISBN 978-80-7325-141-3.

6| Srov. KÜNG, Hans. *Na počátku všech věcí*. Praha: Vyšehrad 2011. ISBN 978-80-7429-141-8.

7| http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html.

z lásky zachovává; jen tehdy žije plně podle pravdy, když tuto lásku svobodně uznává a dává se svému Stvořiteli. Mnoho našich současníků však toto hluboké životní spojení s Bohem vůbec nechápe nebo je výslovně odmítá, takže ateismus je nutné počítat k nejzávažnějším skutečnostem naší doby a podrobit ho velmi pečlivému zkoumání. Slovem ateismus se označují jevy, které se od sebe velmi liší. Někteří Boha výslovně popírají; jiní se domnívají, že člověk o něm nemůže naprosto nic tvrdit; jiní zkoumají otázku Boha takovou metodou, že se zdá, jako by tato otázka neměla smysl. Mnozí neoprávněně překračují hranice pozitivních věd a tvrdí, že se všechno dá vysvětlit pouze touto vědeckou metodou, anebo naopak vůbec neuznávají žádnou absolutní pravdu. Někteří člověka tak vyvyšují, že tím víra v Boha téměř ztrácí sílu; zdá se však, že jim jde více o zdůraznění člověka než o popření Boha. Jiní si vytvářejí takový obraz Boha, že představa, kterou odmítají, vůbec není Bůh evangelia. Jiní si otázky o Bohu vůbec nekladou; necítí totiž, jak se zdá, náboženský neklid a nechápou, proč by se ještě měli o náboženství zajímat. Ateismus mimoto nezřídka vzniká buď z vášnivého protestu proti zlu ve světě, anebo z toho, že se některým lidským hodnotám neprávem přisuzuje absolutnost, takže se stavějí ba místo Boha. Přístup k Bohu může často znesnadňovat i dnešní civilizace, ne snad sama o sobě, ale protože je příliš zapletena do pozemských věcí. Jistě nejsou bez viny ti, kdo se proti hlasu svého svědomí vědomě snaží nepřipustit Boha do svého srdce a uhýbat náboženským otázkám; určité odpovědnost za to však často padá i na věřící. Ateismus totiž, chápán ve své úplnosti není něco původního, nýbrž vzniká spíše z různých příčin, mezi které je třeba počítat i kritickou reakci proti náboženství, v některých zemích zvláště proti náboženství křesťanském. Proto mohou mít nemalý podíl na vzniku ateismu věřící tím, že zanedbávají náboženskou výchovu, zkresleně podávají nauku a mají nedostatky ve svém náboženském, mravním a sociálním životě; o nich platí, že pravou tvář Boha a náboženství spíše zastírají, než ukazují.“ V čl. 20. pak čteme: „Moderní ateismus se často vyskytuje ve formě soustavy, která mimo jiné dovádí požadavek svéprávnosti člověka tak daleko, že vznáší námitky proti jakékoli závislosti člověka na Bohu. Vyznavači takového ateismu tvrdí, že svoboda záleží v tom, aby člověk byl sám sobě cílem, jediným strůjcem a tvůrcem své historie; podle jejich názoru to nelze sloučit s uznáním Pána, původce a cíle všech věcí, nebo to alespoň činí takové tvrzení zcela zbytečným. Tuto nauku může podporovat pocit moci, který člověku dodává dnešní technický pokrok. Mezi formami současného ateismu nelze opomenout tu, která očekává osvobození člověka především od jeho osvobození hospodářského a sociálního. Tomuto osvobození prý stojí v cestě náboženství už svou povahou, neboť odvrací člověka od budování společnosti tím, že ho pozdvihuje k naději na budoucí a neskutečný život. Proto tam, kde se stoupenci této

nauky dostanou k vládě, rozhodně bojují proti náboženství a šíří ateismus, zvláště ve výchově mládeže, i těmi prostředky nátlaku, které má po ruce státní moc.“

Konstatujeme, že sekularismus chápeme jako ideu, která hledá vysvětlení skutečnosti bez Boha. Bůh se stává nereálnou a nesmyslnou ideou, která se světem nemá nic společného. Sekularismus je vyjádřením odporu proti Bohu v mnoha formách, od vytěsnění myšlenky na něj ze života po víru ve vědu a víru jen v člověka. Sekularismu dali podnět i filosofové, jako byl Feuerbach, Marx, Fichte, Freud, Nietzsche. Ačkoli právem poukázali na skutečnosti falešné víry uvnitř křesťanství, jejich vliv byl tak silný, že za sebou nechávali averzi vůči křesťanství nebo dokonce ateismus. V současné době pro mnoho lidí Evropy náboženská filosofická témata nejsou v jejich zájmu. Sekularismus není tak silný, jak se např. domnívají církevní představitelé. Nastal mnohem zajímavější jev, totiž privátní projevy víry a náboženského myšlení. Lidé bez jakékoli identifikace s církvemi a bez vlivu cíleného sekularismu zůstávají věřícími v absolutní Ideu nebo transcendentno nebo Boha, ale necítí se vázání žádnou církví. Proto nelze tvrdit ani u české společnosti, že je to národ ateistů. Je to národ, který odmítá vázat se na instituční církve a věří v privátní sféře. Další část lidí žije tak, jakoby Bůh vůbec neexistoval, ale nikoli z důvodů filosofického zkoumání, ale z důvodů prožitku utrpení, z důvodu starostí všedního dne, kdy tito lidé nemají čas na odpovědi po náboženských výzvách. Témata, která byla zajímavá pro filosofy a teology ještě krátce po druhém vatikánském koncilu, jejichž názvem bylo „víra a ateismus“, úplně vymizela. Téma „víra a ateismus“ ve filosoficko-teologickém pojetí dnes nikoho nezajímá. Místo sekularismu nastoupila „náboženská indiference“, kterou velká část české společnosti žije. Příčiny náboženské indiference jsou značné. Autor této studie věří, že tento jev bude opět překonán v budoucích letech, ale je to výzva pro křesťanské církve, aby neobviňovaly za tento jev všechny možné činitele, jako je například materialismus, konzumismus, malý počet narozených dětí, nemravnost. Hlavním činitelem náboženské indiference dnes je především zdůrazňování institučních projevů církve a náboženských představitelů, jejich témata vztahující se k finančnímu vlivu a také politickému. Obsah křesťanství musí být prezentován jinak, než je tomu dnes. Nejvíce dnes zajímají lidi sociální témata, politické a právní nespravedlnosti, korupce, apod. Hlas církvi není mnoho slyšet. Církevní představitelé se snaží získat sympatie politiků, kteří nejsou lidmi respektováni. Téma náboženské indiference je výzvou pro změnu jednání náboženských představitelů.

Pokud má být odpovězena otázka po významu sekularismu, tak autor studie tvrdí, že význam sekularismu je přeceňován, protože vliv náboženské indiference je mnohem větší. Snad opět dochází k proměně obsahu pojmu sekularismu, který bude v budoucnosti obměněn do jiných forem porozumění, než je tomu dnes.

Závěrečné teze

Pojem sekularizace, případně sekularismus se v roce 1900 používal velmi variabilně. Sekularizace byla také chápána jako postupný zánik křesťanských hodnot, jako zeslabování křesťanských hodnot v kultuře. Počátkem 70. let se začíná přesně rozlišovat, zejména v německých zemích pojem sekularizace sekularismus. Sekularismus se pak pojí s různými variantami ateismu. Pojem sekularizace se váže na konflikt mezi státem a církevními nároky. Moderní stát se stává sekulární a představitelé státu i církve hledají své kompetence. Např. v oblasti sociální, do které chce zasahovat stát, ale i církve. Sekularizací je dotčena věda a technika. Určitě v 1. polovině 20. století vznikly argumenty, že poznání v přírodních vědách bude konkurencí vůči jednání člověka inspirovaného vírou. Avšak výzkumy v současné době ukazují, že tyto rozpory jsou překonány. Dalším problémem bylo uznání autonomie hospodářství, aby celý hospodářský systém byl uznán jako autonomní, bez vlivu církevních zásahů. Nelze však opomenout význam solidarity v sociální oblasti, ke které křesťanství trvale vyzývá. Dvacáté století zaznamenalo v některých zemích Evropy postupný útlum církevní praxe a náboženských vazeb. Konkrétně se to projevuje v menší účasti věřících na bohoslužbách oproti 19. století. Jedná se například o distanci církevně předepsaných a sankcionovaných norem, dále pak úbytek procesí, žehnání monstrancí a podobně. Dále dochází k tomu, že na pravdy víry se začalo pohlížet s možnostmi nových, nestandardních interpretací. Na křesťanská společenství se přestává nahlížet jen teologicky, ale mnohem více sociologicky. Náboženská sociologie se stala novým oborem. Na sekularizační vlnu reagují nová náboženská hnutí, která mají úspěch v tom, že nezdůrazňují institučnost, ale chtějí nabídnout tzv. novou spiritualitu uvnitř společenství, kde se všichni znají. Je to projev volání po rodinné atmosféře v církvích. V mnoha státech Evropy se ve 20. století začalo diskutovat o významu církve jako instituce v tom smyslu, zda není institučnost katolické církve upřednostněna na úkor jiných menších církví. Výsledkem sekularizačního vlivu v Evropě, byl úbytek praktikujících občanů. Vliv nábožensko-církevních norem se zeslabil. Pojmy církevně distancovaná religiozita a „částečná identifikace s církví“ vyžadují odpověď i ve 21. století. Tato problematika nabízí podnět k promýšlení vztahů mezi odpovědným občanstvím a křesťanstvím, zkušeností a vírou, církevním hlásáním, náboženskou socializací. J. B. Metz⁸ v Německu začal používat výraz sekulární teologie, protože chtěl nabídnout odpovědi na otázky doby, spojené se sekularizačními fenomény. Katolická teologie zásluhou J. B. Metze se pokusila osvobodit od pouhé defenzivně-apologetické reakce vůči rozdělení církve a světa. Teologové tohoto typu, se

8| METZ Johann. B. *Zur Theologie der Welt*. München: Chr. Kaiser-Verlag - Mainz: Mathias-Grünewald-Verlag, 1968.

pokusili zdůraznit význam křesťanských hodnot v moderní společnosti, kdy svět a křesťanská víra nemusí stát proti sobě. Navázali na historickou hypotézu o souvislostech mezi křesťanským hlásáním a novodobým sekulárním vědomím. J. B. Metz se určitě zasloužil o teologické hodnocení sekularizačních procesů. F. Gogarten poukázal na novodobou sekularizační vlnu, jako na nutný následek křesťanského uvažování. Protože křesťanská víra svět osvobodila, musí teologie řešit různorodé pojetí autonomie, případně nesprávný výklad autonomie a časných hodnot. Postavení náboženství ve společnosti se postupně mění. Na jedné straně náboženství musí reagovat na nové modely myšlení lidí v současné době, na straně druhé není možné církevní obsah víry měnit. Ale v každém případě zůstávají zde témata nepřehlédnutelná. Např. téma svobody, autonomie, významu instituce církve, spirituálně náboženské výzvy. Role církve v moderní společnosti se musí také měnit, aby nestála církev jen v zájmu u těch, kteří žádají jen křest a pak až pohřeb. Otázky po postavení církve v moderní společnosti je nutno řešit v kontextu myšlení konkrétních zemí v Evropě. Překonat napětí mezi církví, vírou a světem je chvályhodný úmysl. Zcela se to určitě nepodaří, ale teoretická východiska mohou být nápomocná pastorální praxi. Vliv Descarta, Kanta, Fichteho, Hegela, Marxe, Freuda a Habermase na evropské myšlení je vhodné studovat, abychom zachytili dějinný vývoj, který měl dopad na teologii a církev.

Tento článek vychází v rámci řešení programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK P01, na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

HERMETICKÁ A VĚDECKÁ EPISTEMOLOGIE: MOŽNOSTI A MEZE DIALOGU

PŘÍSPĚVEK K METODOLOGII TRADIČNÍCH ČI ESOTERNÍCH VĚD

JAKUB HLAVÁČEK

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Hermetic and Scientific Epistemology: Possibilities and Limits of a Dialogue: On Methodology of Traditional or Esoteric Sciences

Abstract: Following up on Assman, this article describes three basic features of Hermeticism – revelation, initiation and arkanisation – and points out their relationship to the Hermetic way of cognition: the gnosis of Revelation, which lies at the heart of gnosis, is put into context of the Tomberg's Platonist model of 'vertical' memory. Based on the definition of initiation as "setting up such conditions which make possible a sudden and direct cognition in which intuition plays a key role and which, in its complexity of affecting an individual is intransmissible", I go on to show that any interpretation of Hermetic sciences that is aware of the dangers of reductionism, must continuously bear in mind the fact that gnosis at the core of Hermeticism is not a form of rational cognition, but rather a cognition aiming at transformation and, simultaneously, the transformation itself; a cognition which presumes a change in the state of being. Finally, the analysis of the function of symbolic language reveals a basic contradiction with the "hard" scientific method. However, it still becomes obvious – as testified by the works of many researchers such as G. Durand, H. Corbin or R. Alleau – that the Hermetic 'multitude' (traditionally speaking, "triad") of a subject, corresponding to the cosmological triad, inspires and transforms the methods of humanities, whose subject and object is in both cases the human being.

Keywords: Hermeticism; initiation; symbolism; revelation; gnosis

Theologická revue | Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 3: 359 - 369.

„K onstatoval jsem paradox, že na jedné straně tradiční člověk odmítá ontologický rozštěp mezi subjektivním já a objektivním světem, zatímco tento ‚rozštěp‘ je maturitou dnešní pedagogiky. Z toho vyplývá jednota tradičního vědění, jež je v protikladu k epistemologické balkanizaci dnešního člověka. Avšak na druhé straně – a právě zde spočívá onen paradox – stejně jako současná pedagogika se snaží o sjednocení já, či přinejmenším „osobnosti“, *cogito*, okolo něhož se točí zcela kvantitativní mnohost světa, charakterizovaná roz-

prostraněností a pohybem, tak pro tradičního člověka je ego či *cogito* vrstevnaté a mnohočetné, a harmonii nachází pouze v celku *antropokosmu*. Tento paradox musí znamenat, že *Weltanschauung* dnešního dospělého západního člověka obsahuje jakési zrcadlové převrácení systému. Totalizující jednotě všech věcí a mnohosti subjektu na straně jedné odpovídá subjekt-objektová dualita a znicotňující jednota subjektu. (...) pojmy subjekt a objekt se v obou systémech chápou zcela odlišně. Na jedné straně je zpupnost subjektu – *subjectum, hypokeimenon*, který si vystačí sám a jehož způsob vynoření se je modelem každé metody a klíčem každého sjednocení skrze „já chci“ a každého ovládnutí mnohočetných objektů. Na druhé straně je více pokory, sjednocující vůle je zpředmětněna, subjekt pokorně upravuje svou mnohost podle vnějšího uspořádání, za jehož Velkého architekta se nepovažuje. Na jedné straně je humanismus, celkový humanismus jdoucí až ke slavnému „naprostému odcizení“, „metoda pro správné vedení rozumu“ a její působení postačující ke sjednocení různorodého světa (...). Avšak tento humanismus je prázdný, neboť dosahuje pouze toho, že je vydán monarchické definici subjektu skrze prázdnotu, jež jej utváří. Tento humanismus je agnosticizmem: skutečnost se utváří pouze proto, že se řídí sjednocujícím principem, jež jí vnucuje *cogito*. Strach ze smyslu – a obzvláště z dvojího smyslu – je základním děsem naší intelektuální pedagogiky. Na druhé straně [tj. v tradičních vědách] existuje určité vymizení člověka ve skutečnostech a různých kvalitách světa, avšak proto, aby se zde odhalil princip, objektivní původce jednotícího řádu a aby se ustavila gnóze ústící ve styk s bohy.“¹

Metodologické zakotvení oboru studia hermetismu (resp. esoterismu či tzv. tradičních věd)² a obecně otázka přístupu k tématům oboru vlastním se poslední dobou právem věnuje značná pozornost nejen proto, že jde o poměrně mladou akademickou disciplínu³ (rozepjatou mezi mnoha obory, ale možná nejužší spojenou se srovnávací religionistikou), ale zejména pro svoji mnohotvárnost a rozrůzněnost jak v horizontálním smyslu (ať již diachronním či synchronním), tak hlavně ve smyslu, jež lze nazvat smyslem vertikálním. Můžeme jistě právem říci,

1| Gilbert Durand, *Věda o člověku a tradice*, Praha, s. 114.

2| Spíše než o esoterismu zde budu mluvit o hermetismu (a úžeji o hermetismu renesančním, byť s vědomím, že to není historicky přesné), jímž označuji tu podmnožinu esoterismu, která se přímo či nepřímo odvolává na hermetické texty či zakládající postavu Herma Trismegista (a pro niž historik věd René Alleau razil název „tradiční vědy“). Eliminuji tak novověké esoterní či „okultní“ proudy odkazující se na východní náboženství, jako je teosofie H. P. Blavatské apod., ale i ryzí křesťanskou mystiku či židovskou kabalou (na rozdíl od křesťanské či hermetické kabal) apod. Odliší se tak náboženské či mystické proudy či vrstvy, jež si hermetismus přivlastnil a zahrnul pod sebe, od jejich vlastních kořenů.

3| Akademická platforma pro výzkum západního esoterismu *European Society for the Study of Western Esotericism* vznikla v roce 2005.

že právě mnohoznačnost a hierarchizace smyslu (v protikladu k nároku na jednoznačnost výkladu přežívajících redukcionistických přístupů, jak je výstižně popisuje G. Durand v uvádějícím citátu), je klíčovým a spojujícím znakem hermetismu a ruku v ruce s tím i poučených metod jeho výzkumu.

Pole metodologických přístupů se rozprostírá na široké škále od přežívajících krajně reduktivních přístupů, přes obezřetný přístup W. Hanegraaffa⁴ založený na „metodologickém agnosticizmu v empirickém výzkumu“⁵, svěží díla zakladatelů srovnávacího náboženství koncentrující se na jejich esoterní rozměr, jako je M. Eliade a zvláště H. Corbin, kteří kladli daleko větší důraz na meta- či transhistoričnost zkoumaných faktů, až po přístup perennialistů často uváděný jako opačný pól redukcionismu, (jejichž přístup bývá sice někdy kritizován, nicméně erudovaná díla významných a nade vši pochybnost nesmírně podnětných autorů jako René Guénon (1886–1951), Ananda Coomaraswamy (1877–1947), Frithjof Schuon (1907–1998), Julius Evola (1898–1974), Titus Burckhardt či Seyyed Hossein Nasr (1933), se často sama stávají předměty bádání tohoto oboru.)⁶

Většina badatelů snažících se o porozumění danému materiálu razí jakousi střední cestu mezi nedostížnou objektivitou a empatií, neboť si jsou vědomi, že pro případnou interpretaci je nezbytné v co nejvyšší míře nejprve zohlednit vlastní intenci, příp. „jazykový kód“ studovaného autora či „význam“ artefaktu (A. Versluis to nazývá „sympatetickým empirismem“). Tato „střední cesta“ pak v mnohém odpovídá „otevřenému racionalismu“, jak jej koncipoval G. Bachelard a rozvíjel

4| W. J. Hanegraaff je profesorem dějin hermetické filosofie na Universitě v Amsterdamu.

5| Wouter J. Hanegraaff, „Empirical Method in the Study of Esotericism“ in: *Method and Theory in the Study of Religion*, Florida State University, 7:2 (1995), s. 99–129.

6| Historicky vzato navazuje renesanční *philosophia perennis* (pojem, který prosazoval zejména Steuco v díle *De perenni philosophia*, 1540) na starší koncept *prisca theologia*, podle něhož byla původní Moudrost Stvořitelem vložena do srdce Adama a předávána od Herma přes Mojžíše a Pýthagora až k Platónovi. V křesťanském podání se projevovала zejména jako snaha po smíření pohanské moudrosti s křesťanskou zvěstí, v jejímž pozadí stojí přesvědčení o jednotném a jedinečném původu moudrosti, která ovšem — ve shodě s emanační platónskou naukou — s každou následující generací spíše upadá, než aby se rozvíjela. *Philosophia perennis*, jak ji v první polovině 16. století chápal Agostino Steuco (a jak to bylo vlastní celé hermetické tradici), usilovala o smíření moudrosti a zbožnosti (*sapientia* a *pietas*), rozumu a zjevení, resp. filosofie a křesťanské teologie. J. Rousse-Lacordaire shrnuje všechny možné významy onoho adjektiva „věčná“ (*perennis*), kterým Steuco nahradil adjektivum dávná (*prisca*): „Tato filosofie je věčná, protože je nejstarší, jde o vědění, jež bylo zjeveno prvinnému člověku. Dále je věčná díky svému rozšíření a kontinuitě, předávání a šíření ‚vždy a všude‘. Je také věčná ve svých návratech, jimiž různými cestami v různých dobách stále znovu ožívá, jakož i věčná ve svém cíli, jímž je absolutní, celkové náboženství (*religio*). Je věčná svým obsahem, který odpovídá svrchované pravdě křesťanství, a konečně je věčná ve své aktuálnosti, neboť je platná a trvalá v každém období.“ Poněkud odlišný význam pak tato *philosophia perennis* získává v novověku především díky A. Huxleymu, jenž tento pojem (který si vypůjčil u Leibnize) v knize *The Perennial Philosophy* rozšiřuje na jakési společné jádro všech náboženství, jímž je zakoušení božské skutečnosti, a odpovídá tak spíše nekonfesní či nadkonfesní mystické zkušenosti. Právě na toto pojetí zdůrazňující nekonfesnost, universalitu a transhistoričnost bude navazovat většina z těch, kteří se ve dvacátém století nazývali perennialisty. Viz Člověk tradice: *Perennialismus, tradicionalismus a Sofía 2*, 1992.

R. Alleau a který vychází z toho, že v humanitních vědách je pozorovatel sám vždy součástí systému, který pozoruje, a proto dle Alleauovy definice jsou „všechny humanitní vědy subjektivní a stupeň relativní objektivity, kterého mohou dosáhnout, naopak závisí na jasném a upřímném uznání této základní subjektivity“.⁷

Pokud jde o samotnou oblast západního esoterismu, jedna ze zakládajících postav tohoto akademicky pojímaného oboru, Antoine Faivre, ji vymezuje přítomností následujících charakteristických rysů:

1. korespondence a vzájemná provázanost;
2. živoucí příroda;
3. imaginace;
4. transmutace;
5. soulad;
6. předávání.

Jiný známý badatel, Arthur Versluis, právem poukazuje na to, že v tomto – možná příliš širokém – vymezení se neobjevuje centrální pojem západního esoterismu, jímž je gnóze, představující skrytý proud evropských dějin v protikladu k exoterním cestám rozumu či víry. Tento pojem dle tohoto autora zároveň překračuje mlhavý a příliš široký pojem mystiky a dělí jej na dva základní druhy: kosmologickou gnózi (přímé vnímání skrytých oblastí kosmu) a metafyzickou gnózi (přímý duchovní vhled do zcela transcendentní oblasti).⁸ To mu umožňuje zjednodušit definici esoterismu na maximální míru: esoterismus podle něj zahrnuje „kosmologické či metafyzické náboženské nebo duchovní poznání, jež se omezuje na úzkou skupinu a není sdíleno celou či většinovou společností“.⁹

Přidržme se nyní pouze hermetické tradice a podívejme se podrobněji na její základní rysy, jak je podává jiný známý badatel, egyptolog Jan Assmann, v předmluvě k vydání disertace Floriana Ebelinga: *Tajemství Herma Trismegista*¹⁰. Ten za typické znaky hermetické tradice, jež jsou mezi sebou úzce provázány, považuje zjevení, zasvěcení a arkanizaci.

Zcela centrálním prvkem je důraz na zjevení (odpovídající Versluisovu akcentování gnóze), jehož se nám dostává z „vyšších“, „rozvažujícím“ rozumem nepostihnutelných oblastí (andělé, oblast inteligencí, idejí apod.); důvěra v možnost přímého a osobního poznání nabývá na důležitosti v každém období úpadku tradičních

7| René Alleau: *Aspekty tradiční alchymie*, Praha 1992.

8| Viz Arthur Versluis, „What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism“, in: *Esoterica* 4, 2002, s. 11.

9| Přehledné shrnutí současného stavu bádání a metodologických přístupů nalezne český čtenář v knize Nicolase Goodrick-Clarka: *Západní esoterické tradice*, Praha 2011.

10| Viz Florian Ebeling: *Tajemství Herma Trismegista*, Praha 2009.

náboženských forem. Tato možnost přímého „transracionálního“ poznání úzce souvisí s pojetím nejvyššího Boha, jež Ebeling (podle Praetextata, jež rozlišoval mezi enkosmickými a hyperkosmickými bohy) nazývá hyperkosmickým. Toto přímé poznání (zakládající se na „enstázi“, či introspekci „mikrokosmu“) pak je ve většině hermetických proudů (na rozdíl od mystiky) nerozdílně provázeno „extází“, čili vycházením ze sebe směrem k poznání přírody či světa, jež je v nějakém smyslu Boží stopou, ať již ji pojmáme spíše jako Boží obraz či jako jeho vyjádření či rozvinutí, *explicatio*. Tato „extáze“ je v hermetismu spojená s péčí o stvoření, se sympatií, sotrpností s nezralým či vinou člověka padlým stvořením, které je třeba skrze lidské umění a činnost spolu s následováním oživujících/duševních sil přírody přivést zpět ke Stvořiteli či k „rajskému stavu“ před pádem. Právě v této dialektice mezi boží imanencí a transcendencí, v onom plodném rozpětí, která se vtěluje do dvou světél Paracelsových – Světla přírody a nestvořeného Světla božího – jež obé má lékař-alkhymista následovat, lze spatřovat klíč ke stále se obnovující a inspirativní síle hermetismu.

Christopher Bamford to shrnuje těmito slovy: [Hermetický způsob poznání] není teorií, druhem redukcionismu ani monistickou spekulací, nýbrž zkušeností, zkušeností takového stavu vědomí, v němž je opozice subjektu a objektu, vnitřního a vnějšího, pozorovatele a pozorovaného překonána, aby zjevila spirituální jednotu a vzájemnou tvořivou závislost člověka a kosmu. Hermetické universum, hermetická práce a lidský subjekt jsou v jistém ohledu jedním a tímtéž.¹¹

Praktickým aspektem vzestupu do transcendentní oblasti, je vždy vytvoření „ticha“, jež je popisováno tradiční metaforou očištění zrcadla odrážející zjevení shora, což znamená stát se „ženou“, tj. být ve stavu tichého očekávání a nikoli ve stavu aktivní činnosti.¹² Tento přístup k transcendentní oblasti je v platónské tradici zároveň anamnéz¹³, rozpomínáním, odpovídajícím vertikální paměti, jak ji definoval Valentin Tomberg, jehož dílo nám bude hlavní inspirací pro následující úvahy. Tento autor, který značně zjemňuje běžné členění paměti na krátkodobou

11] Christopher Bamford: „Nature word, the hermetic tradition and today“, in: R. A. Schwaller de Lubicz: *Nature Word*, Massachusetts 1982, s. 24.

12] Valentin Tomberg to popisuje následovně: „Slib chudoby je praktikování vnitřní prázdnoty, která se dostává jako důsledek mlčení osobní touhy, osobních emocí a představivosti, aby duše byla schopná přijímat shůry zjevení slova, života a světla. Chudoba je neustálé aktivní bdění a očekávání před věčnými zdroji kreativity; je to duše, která je odhodlána ke všemu, co je nové a nečekané; je to schopnost či způsobilost učit se vždy a všude; je to bezpodmínečný předpoklad – *conditio sine qua non* každého osvícení, veškerého zjevení a zasvěcení.“ Valentin Tomberg: *Méditations sur les arcanes du Tarot*, Paris 1984, s. 147.

13] „Jelikož duše je nesmrtelná a už mnohokrát se narodila a uviděla všechno jak v tomto světě, tak i v rovinách podsvětí, získala znalosti všech a všeho, pak také není nic, co by se dosud ještě nedozvěděla, a hledání i učení má tedy zcela ve své vzpomínce.“ Platón, *Menón*, 81c–d

a dlouhodobou, rozlišuje čtyři její základní druhy: automatickou nebo mechanickou, logickou, morální a vertikální nebo zjevující paměť.

Automatická nebo mechanická paměť neumožňuje žádné vědomé vyvolání vzpomínky. Vzpomínka se *dostavuje* podle zákona automatismu asociací. V případě logické paměti musím *přemýšlet*, abych si na věci vzpomněl, vyžaduje více cviku a úsilí a rozvíjení, aby ve starším věku neupadala, používá principy analogie a ve starším věku napomáhá slábnoucí mechanické paměti.

Morální paměť naproti tomu naprosto není automatická. Tomberg ji popisuje následovně:

„Když si morální paměť připomíná minulé děje, je v činnosti láska. Je to obdiv, úcta, přátelství, vděčnost, náklonnost, co činí věci z minulosti *nezapomenutelnými*, a proto je lze kdykoli vyvolat. Čím více jsme milovali, tím více si díky morální paměti pamatujeme.

Morální paměť nahrazuje především v pokročilém stáří stále více nejen mechanickou, ale také logickou nebo rozumovou paměť. A je to *srdce*, co poskytuje sílu potřebnou pro vyživování a udržování paměti, aby se tak kompenzovala rostoucí ochablost paměti mechanické a rozumové. Stařecký úpadek paměti způsobuje skutečnost, že člověk, který jí trpí, nedokázal závčas nahradit rozumovou – a o to více mechanickou – paměť funkcí morální paměti. Lidé, kteří umí a dokážou všemu připisovat morální hodnotu a ve všem vidí také morální význam, nezapomenou nic a budou mít i v pokročilém stáří když ne vynikající, tak alespoň normální paměť.

Morální paměť, která může rozumět bez výjimky všemu, funguje tím lépe, čím méně je člověk morálně indiferentní. Lhostejnost nebo nedostatek morálního zájmu je základní příčinou oslabení paměti, které se dostavuje v pokročilém stáří. Čím méně lhostejnosti, tím lépe si vybavíme minulost a tím snadněji se naučíme nové věci.“¹⁴

Nejvyšším druh paměti pak představuje „vertikální neboli zjevující paměť“, jež spojuje rovinu běžného vědomí s rovinami vyšších stavů vědomí. Tomberg ji popisuje jako schopnost „nižšího Já“ znovu vyvolat zkušenost a vědění „transcendentního Já“. Tato hierarchizace paměti pak zakládá hermeneutický princip vlastní hermetismu, který je podle mého názoru nezbytné zpřítomnit i v samotné metodě jeho zkoumání. Pro jeho důležitost jej zde ocitujeme *in extenso*:

„Čistě mechanické vysvětlení není vůbec žádným vysvětlením, protože vyjímá objekt vyžadující vysvětlení z oblasti, v níž dochází k pochopení – z oblasti srozumitelnosti, tj. z oblasti myšlení a cítění, ho přemísťuje do oblasti nevědomí, tj. do oblasti nesrozumitelnosti. Pokud chce někdo vysvětlit například fenomén úsmě-

14 | Valentin Tomberg: *Méditations sur les arcanes du Tarot*, Paris 1984, s. 414–415.

vu pomocí stahování svalů v oblasti úst a lícních svalů a toto stahování vysvětluje elektrickými impulsy, které jsou zprostředkovány nervy příslušného centra, které nazýváme ‚mozek‘, pak vůbec nevysvětluje fenomén ‚úsměvu‘, přestože přesně popisuje mechanické pochody ve svalech a nervech, a to z toho prostého důvodu, že nepřihlíží k *radosti*, jejímž je úsměv projevem a která uvedla do pohybu nervové impulsy a pohyby svalů kolem úst. V úsměvu se nezračí nervy ani svaly, ale radost.

Popis mechanického pochodu ve svalech a nervech tedy není odpovědí na otázku ‚Co je úsměv?‘, stejně jako mechanické vysvětlení čokolí není žádným vysvětlením, nýbrž spíše umlčováním otázky, jelikož její předmět přemístujeme z oblasti srozumitelnosti do oblasti nesrozumitelnosti, tj. ze světla vědomí do tmy nevědomí. Protože to, co nazýváme ‚mechanickým‘, je ve skutečnosti jenom nevědomí (nebo spíše to, co ‚postrádá vědomí‘), a proto je nelze chápat, cítit ani myslet. ‚Mechanické‘ není oblastí, kde najdeme odpovědi, nýbrž hřbitovem skutečných otázek. Proto na výše uvedené stupnici paměti nemůžeme pochopit proces vzpomínání v té oblasti, v níž je nepochopitelný a nesrozumitelný, tj. v oblasti ‚mechanické paměti‘. Musíme jej naopak hledat na opačném konci stupnice – tam, kde je nejméně zahalen temnotou mechanického a kde se ve světle vědomí nejvíce projevuje jeho podstata, tj. v oblasti ‚morální paměti‘ a ‚vertikální paměti‘. (...) Právě vědomí činí srozumitelným to, co je mechanické a nevědomé, protože to nevědomé je pouze vědomí zredukované na minimum; opačně to neplatí. Klíčem biologické evoluce přírody je člověk, a ne primitivní organická buňka.“¹⁵

Jelikož je v srdci hermetického tázání otázka po smyslu vždy spjata s vertikální pamětí „probuzeného“ vědomí a tedy s možností či nutností zjevení pocházející z transracionální roviny, jsou morální, mechanické, či psychologické odpovědivždy nedostačující: v rámci v jistém smyslu hierarchicky stupňovaného univerza nemůže nižší „porozumět“ vyššímu jinak, než se nechá „proměnit“ krokem do neznáma, jenž je způsoben krokem od prázdna mechanického působení k nevyčerpatelnosti smyslu.¹⁶

Tím se dostáváme ke druhému zmíněnému základnímu rysu hermetismu, jímž je iniciace. Do čeho? Pokud budeme iniciaci pojímat jako určitý „návrat k počátku“, pak nejde o počátek v časovém slova smyslu¹⁷, nýbrž o návrat k tomu, co je v křesťanském hermetismu symbolizováno „rájem“, který Valentin Tomberg popí-

15| Valentin Tomberg: *Méditations sur les arcanes du Tarot*, Paris 1984, s. 416–417.

16| „Jestliže se tedy nevyrovnáš Bohu, nemůžeš Boha pochopit. Neboť podobné může pochopit jen podobný.“ *Corpus hermeticum*, Praha 2007, str. 263.

17| Srov Gebserovo pojetí vždy přítomného nečasového počátku, jenž je neustálým obnovováním dosažitelným v plnou integraci. Viz J. Gebser, *The Ever-Present Origin*, Ohio University Press, 1985.

suje takto: „Realitou Ráje je jednota makrokosmické solární sféry a mikrokosmické solární úrovně – sféry kosmického srdce a slunečního základu lidského srdce. Křesťanské zasvěcení je vědomá zkušenost srdce světa a solární podstaty člověka. „Zasvětitel“ je v něm *Bůh-Člověk*, jiný neexistuje.“¹⁸ Tento stav je stavem panenskosti; v tradičním slova smyslu jde o souznění tří hierarchicky uspořádaných principů – duchovního, duševního a tělesného, z alchymického pohledu pak o soulad či rovnováhu tří principů a ještě obecněji, hermeticky, řečeno, o dynamickou jednotu toho, co je nahoře, a toho, co je dole. Teprve na základě tohoto souladu lze z hlediska hermetismu mluvit o poznání, gnózi, která je umožněna milostí vyplývající ze souladu vůle s vyššími zákonitostmi, ať již se nazývají jakkoli; toto je předpoklad dosahování a sdílení přímé zkušenosti, jejímž prostředím je vědomí šířící se oběma směry po ose Slunce-srdce-zlato hermetického kosmu.

Přijmeme-li Tombergovu definici hermetického zasvěcení jakožto *nastavení takových podmínek, jež umožní náhlé a bezprostřední poznání, v němž hraje základní úlohu intuice, a které je jako takové ve svém komplexním působení nepředatelné*, vyplývá z toho, že každý výklad hermetických věd musí neustále zohledňovat skutečnost, že gnóze v jádru hermetismu není pouhým racionálním poznáním, nýbrž poznáním směřujícím k transformaci a zároveň transformací samou; poznáním, které předpokládá změnu stavu bytí (odtud všudypřítomný symbolismus smrti, který je zároveň „chymickou svatbou“). Poznání je tak iniciací do vyšší integrity bytí, jež je v alchymii v jistém smyslu analogická s integritou nepadlé přírody, panenskou duší světa.

Tato gnóze, jak skvěle dokládají průkopnické práce H. Corbina či A. Faivra, je umožněna imaginací (*imaginatio vera*)¹⁹, viděním srdcem, při němž se vnímané neabstrahuje do mrtvého pojmu, nýbrž zapouští kořeny do duše, znovu se v ní rodí a imaginace je tak na jedné straně obdobou či pokračováním stvoření v božské mysli a na druhé straně vede tento typ poznání (jenž odpovídá tomu, co islámský esoterismus nazývá *ta'wil*)²⁰ k pozdvihování vnímaného skrze duši zpět k jejich duchovní podstatě, k jejich zdroji. V tomto smyslu je „stvoření teofanií a teofanie zbožštěním (*theósis*)“.²¹

18 | Viz Valentin Tomberg: *Méditations sur les arcanes du Tarot*, Aubier, Paris 1984, s. 167.

19 | Viz Jakub Hlaváček: „Imaginace aneb neviditelné tělo alchymie“, in: *Magie dnes* (sborník přednášek na PĚF UK), Malvern, Praha 2008, s. 239–257.

20 | Viz Henry Corbin: *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier 1999, nebo Henry Corbin: *Mundus imaginalis aneb imaginární a imaginární*, Malvern, Praha 2007.

21 | Christopher Bamford: „Nature word, the Hermetic Tradition and Today“, in: R. A. Schwaller de Lubicz: *Nature Word*, The Lindisfarne Press, Weststockbridge, Massachusetts 1982, s. 31.

Poslední výše zmíněný a bezesporu úhelný a na první pohled nejsnáze rozpoznatelný rys hermetismu – arkanizace, neboli používání symbolického jazyka – nespočívá apriori v zakrývání poznání před profánními a nezasvěcenými, nýbrž je nezbytným nástrojem předávání iniciačního poznání, který v nejvyšší možné míře uchovává mnohovrstevnatost zkušenosti a dynamiku poznávacího procesu a zabraňuje jeho kolapsu do „horizontální“ roviny mechanického tautologického výkladu; symbolický jazyk umožňuje a vyžaduje to, co můžeme s René Alleauem nazvat superpozicí různých čtení. To je dáno tím, že hermetismus se snaží postihnout a shrnout zkušenosti ve všech rovinách bytí a jejich výsledná artikulace má různou podobu, a to v závislosti na rovině, v níž zkušenost probíhá: překládání mezi různými úrovněmi zkušenosti je umožněno právě symbolickým jazykem.²² Tento přístup je samozřejmě v rozporu se současnou převládající „vědeckou metodou“, jež shrnuje data v jediné horizontální rovině; roviny hodnot, smyslu, vyšších emocí či třeba pokory anebo humoru ve vědecké metodice nemají místo a do hry vstupují pouze nevědomě. (Situace se však v různých sférách různě rychle mění od té doby, kdy si kvantová fyzika uvědomila podstatný vliv pozorovatele na pozorované jevy). Hermetická „mnohost“ symbolického jazyka však nezbytně inspiruje a proměňuje metodologie věd humanitních, jejichž předmětem i subjektem je sám člověk. Výklad hermetických textů musí být provázen znalostí symboliky a „symbolických skupin“, přičemž možnost vybudování náležitě „vědy symbolech“²³ se opírá o dvě základní premisy, a sice předpoklad řádu ve světě a princip analogie, formulovaný slovy slavné *Smaragdové desky*. Základy pro další zkoumání symbolů položili ve 20. století zejména díla (abychom zmínili alespoň některé autory) Gilberta Duranda, Marie-Madeleine Davy a pro naši oblast pak zejména René Alleaua, jehož poetickou definici je vhodné na tomto místě připomenout:

„Symbol, tento světelný řetěz v lůně temnot, jenž pochází z neznáma a z tajemství a je z části poznatelný a z části nepoznatelný, je poutem ustaveným na počátku času mezi tím, *co pro nás nemá žádný význam*, a tím, co něco znamenat může, řetězem mezi nicotou a bytím. Představme si, že přecházíme po zpola osvětleném mostě a pochopíme, co představuje tento pohyb symbolického myšlení, pokud jej umístíme na půli cesty mezi den a noc, právě na ten kritický bod, na jehož jedné straně si svítí rozum, zatímco na druhé počíná buď šílenství, nebo posvátná inspirace. Mezi těmito jitřními či soumračnými přísvity, slavnostními a neurčitými, se

22| Snad nejpůsobivěji je tato archaická stránka hermetického jazyka, který nepostuluje (řečeno s Ricœurem) hranici mezi *bios*, *logos* a *psyché*) vidět v jazyce alchymie, který je dnešnímu člověku tak vzdálený, a přeci zvláštně zkušenostně blízký jako jazyk Homérův, nerozlišující mezi vnitřkem a vnějškem, tělesnou či duševní anebo kosmickou (božskou) stránkou či pohnutkou.

23| Viz René Alleau: *Věda o symbolech*, Praha 2014.

zjevují předměty *druhé moci*, stvoření, jež bylo obnoveno skrze duši a do něhož může kdykoli uhodit blesk.

Takzvaný „jasný“ lidský rozum se instinktivně obává symbolu, a to plným právem, neboť vzhledem k největším ponížením v jeho dějinách si je vědom, že symbol dokáže jednotlivé pravdy rozumu obrátit vniveč. Brání se před ním tím, že jej odděluje od profánního světa.“²⁴

Takto široce pojatá definice symbolu výmluvně poukazuje na moc symbolického myšlení, jež koření v posvátné či mimolidské oblasti a zároveň dostatečně ozřejmuje zpupnost každého výkladu považující se za objektivní či vyčerpávající, jakož i absurdní snahy chtít pochopit cokoli z hermetického univerza, které se zdá být dnešnímu člověku i akademickým přístupům natolik vzdálené, aniž bychom se v sobě pokusili rekonstruovat obdobnou zkušenost (což není totéž jako omezit se na tzv. „emické“ výklady).²⁵

Valentin Tomberg právem poukazuje na to, že jádrem hermetismu je snaha vychovávat myšlení a imaginaci tak, aby udržely krok s vůlí (usilující o spojení s Boží Moudrostí)²⁶, přičemž právě symbolismus je „jediným prostředkem, který činí myšlení a imaginaci schopnými nezaostat za vůlí, když přijímá zjevení shora, a spojit se s ní v jednom aktu receptivní poslušnosti, aby duše obdržela nejen zjevení víry, ale aby se také na tomto zjevení podílela svým chápáním a svou pamětí“.

Prostřednictvím symbolů tedy umožňuje hermetismu ponechat myšlení a imaginaci účast na této zkušenosti „zjevení“ a jeho cílem je právě tato zkušenost sama; ta však nejde „vysvětlit“ ani racionalizovat, do ní je třeba nechat se „zasvětit“.

Možná právě toto je základní rozdíl, znemožňující propojení metod hermetismu a vědy, jak o to usilují některé nejnovější „new-age“ proudy ať již z prostředí „esoterismu“ či vědy samotné: jejich východiska, cíle ani poznávací metody nejsou převoditelné. Přestože se mohou a mají vzájemně inspirovat, z jejich povrchního míšení často vychází odtěsněná a „odduševněná“ karikatura člověka, jež vyměnil „lásku za užitek“: a tedy omezeného ve své domýšlivé a nerefektované pseudojednotě na pouhou racionální složku svého druhu, která však obvykle není ničím jiným než projekcí fantomatického mechanického jednání do „virtuální reality“ vědy či do spotřební „technosféry“, jíž z druhé strany po smrti bohů i Boha vychází vstříc pozemské spirituální titánství projikující na stržená nebesa „příliš lidské“ či přesněji řečeno „ne-lidské“ ráje konzumní pseudosingularity.

24| René Alleau: *O povaze symbolů*, Praha 2007, s. 17.

25| Termín užívaný v antropologii pro popis vycházející z kategorií a představ aktérů jednání, příslušníků daného společenství, na rozdíl od objektivizujícího přístupu umožňujícího srovnávání.

26| Nezapomínejme, že v hermetismu nejvyšší poznávací princip v člověku – *nús* – není pouhým intelektem či dialektickým rozumem, ale především schopností, jíž poznáváme Boha.

Oproti tomu mnohost – v hermetismu tradičně trojnost – člověka (odpovídající potrojné kosmologii)²⁷ nemizí kolapsem k jednomu pólu, nýbrž je základním čepem propojujícím člověka s kosmem a zaručujícím, že péče o jedno je zároveň péčí o druhé. Výstižně to ilustrují slova řeckého alchymisty Archelaa, obracejícího se k člověku těmito slovy:

„Povstaň z Hádu! Vystup z hrobky a probuď se z temnot! Neboť jakmile zazněl hlas vzkříšení a do tebe vstoupil lék života, oděl ses duchovností a božstvím. Duch se opět těší ze svého pobývání v těle, stejně jako duše, a s radostným chvatem ji běží obejmout a taky ji objímá. Jakmile je tělo vystaveno světlu, nemá už temnota více nadvládu nad tělem a duše duch a tělo už nebudou nikdy trpět odloučením. Duše se raduje ve svém přibytku, neboť poté, co bylo tělo skryto v temnotách, našla ho duše nyní naplněno světlem. Duše se s ním spojila, jakmile jí vyšlo vstříc božství, které je nyní jejím domovem. Neboť tělo se odělo světlem božství a temnota odstoupila. Tělo, duše a duch byly spojeny v lásce a staly se jedním, v němž byl ukryt soulad tajemství. Jejich spojením bylo tajemství završeno, jeho přibytěk se uzavřel a zjevilo se Dílo plné světla a božství.“²⁸

Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext“.

27] Tuto kosmologickou trojnost popisuje pro konkrétnější představu H. Khunrath v závěru svého kanonického díla *Amphiteathrum sapientiae aeternae* následovně: „Ve Starém zákoně jí odpovídá

1. Země a voda: totiž ona hustá a lepkavá zem obklopená vodou, aby z těchto dvou živlů (jakýchsi hylementů) vznikla ona vodnatá masa, ono jedno tělo. První stvořená, trojjediná, katolická bytnost (ens); neboli chaos.

2. Nebesa

3. Ruach Elohim, tj. Duch Boží spočívající nad vodami. U Herma a dávných mudrců:

1. Tělo, to co je dole.

2. Éterný duch světa, který je duchovním tělem a tělesným duchem, který vším proniká. To, co je nahoře.

3. Duše: blahoslavená zeleň světa, díky níž vše pučí. Zelený lev, zelený Duenech.“

Ve filosofii pak je podle něj popisována jako:

„1. Matérie, Hylé, to trpné.

2. Prostředník: to, co je jaksi netělesné, jakoby již duší, ale ještě ne duší, jakoby již tělem, spojujícím dvě krajnosti.

3. Forma (morfé), jež dává věci bytí. Působce.“

A konečně v alchymii podle tohoto autora je kosmologická trojnost následující:

„1. Síra a sůl přírody, tj. tučná a hustá země a suchá voda nesmáčejič ruče, Slunce a Luna Hermova.

2. Merkur, tj. éterný duch, působící podle povahy jisker, s nimiž se spojuje (...)

3. Přirozenost. Podstata.“

28] Cit. dle E. J. Holmyard: *Alchemy*, Dover publications 1991, s. 31.

UCHOPITELNOST HERMETISMU V RELIGIONISTICE

IVAN O. ŠTAMPACH
UNIVERZITA PARDUBICE.

Are Religious Studies Able to Deal with Hermeticism?

Abstract: The aim of this treatise is to determine the possibility of dealing with Hermeticism in the discipline of religious studies, where it still stands on the edge of the possible subjects of research. The participatory turn is apparent in secular research of religions as well as in institutions where religious studies cooperate with theology. There has been a shift from approaches that consider only description and comparison towards sympathetic methods: from an etic approach to an emic one. Hermeticism may not be precisely the subject of religious studies. Nonetheless, it can work in partnership with them. Empathetic approaches, however, need to be balanced by critical theory. Such critical theory is represented by the Frankfurt School. The critical approach is illustrated by the works of Erich Fromm. The possibility of applying critical theory is illustrated with the examples of Julius Evola and Hakim Bey. The main findings can be summed up as follows: Hermeticism is a legitimate topic for religious studies. Research does not have to be limited to documentation of sources, to description and comparison. Scholars working in religious studies can enter into a dialogue with the past and present Hermeticists. They can also analyse the social function of Hermeticism.

Keywords: Critical Theory; Hermeticism; informed Empathy; methodology; study of Religion
Theologická revue | Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 3: 370 - 383.

1. Vstup hermetismu do oblasti zájmu religionistiky

V univerzitních studijních programech religionistiky stojí téma hermetismu navzdory nemalému počtu jeho příznivců a přes vliv hermetismu na kulturu zcela na okraji. Stále ještě se pozornost věnuje jednotlivým náboženstvím, jako jsou hinduismus, buddhismus nebo křesťanství. Přitom je prokazatelné, že např. hinduismus je konstrukt koloniální doktríny a že náboženský život Indie (resp. indického kulturního okruhu) nemá pevná kritéria příslušnosti k hinduismu. Tento tradiční objekt religionistického bádání je dekonstruován, aniž by se to muselo dít zvenčí na základě postmoderních filosofických úvah. Samo pečlivější religionistické bádání ozřejmuje, že hypotetické hranice takového předmětu jsou pružné a prostupné, což pak platí i o jeho identitě.¹

1| Martin FÁREK, Hinduismus - reálné náboženství, nebo konstrukt koloniální vědy?, *Religio*, 2, 2006.

Hermetismus se doposud nejevil jako jedno z náboženství, které by mohlo stát vedle ostatních a na které by bylo možno aplikovat zavedená religionistická schémata často nereflexivně převzatá z prezentace křesťanství, a to bez ohledu na to, je-li badatel explicitě křesťanem nebo nikoliv. Na tuto potřebu předkládat náboženské systémy, které by byly analogií křesťanství, poukázal zakladatel postkoloniální interpretace kultury a v ní náboženství Edward W. Said (1935–2003)² a dále toto uvažování rozvinul Balagangadhara Rao (*1952) se svými spolupracovníky z univerzity v Ghentu.³

Starověký hermetismus se zkoumá v souvislosti s antickou kulturou a tento směr bádání a výuky je i u nás zastoupen. Důstojně jej reprezentuje především Radek Chlup (*1972) rozsáhlou úvodní studií, překladem a komentářem klasického (byť ne normativního) hermetického textu.⁴ Novověký hermetismus se sporadicky objevuje v posledních desetiletích jako univerzitní studijní program, obvykle zarámován do akademicky vhodné souvislosti, např. jako historie hermetismu. Příležitostně bývá zpochybňována možnost religionisticky se jím zabývat. Činí to např. brněnský religionista David Zbiral (*1980) ve studii o metodologických problémech studia západního esoterismu, v němž vychází z eurocentrického, koloniálního pojetí náboženství. Hermetismus tomuto klišé neodpovídá, což zpochybňuje v autorově pojetí jeho vhodnost jako předmětu religionistiky. Autor článku se přesto v jiných studiích postavami a hnutími řazenými k tomuto okruhu zabývá.⁵

K protagonistům obnoveného akademického zájmu o hermetismus patří především Arthur Versluis (*1958), profesor Michiganské státní univerzity (USA), který dává přednost označení téhož nebo podobného tématu jako západního esoterismu.⁶ Dále musí být zmíněn britský badatel Nicholas Goodrick-Clarke (1953–2012), který přinesl téma západního esoterismu na univerzitu v Exeteru.⁷ S odborným zázemím v historii založil na tomto pracovišti Centrum pro studium esoterismu a byl rovněž iniciátorem okruhu profesionálních a amatérských badatelů v této oblasti pod enigmatickým názvem The Society. Na evropském kontinentu se o vstup tématu na akademickou půdu zasloužil Antoine Faivre (*1934) a s mezioborovým studiem dějin západního esoterismu v univerzitním prostředí

2| Edward W. SAID, *Orientalismus: západní koncepce Orientu*, Praha 2008

3| Raf GELDERS, Balaganagadhara RAO, *Rethinking orientalism: colonialism and the study of Indian traditions, History of religions*, 2011

4| Radek CHLUP, *Corpus hermeticum*, Praha 2007

5| David ZBIRAL, *Metodologické problémy studia západního esoterismu*, Dostupné z <<http://www.david-zbiral.cz/Zapadni-esoterika.htm>>

6| Arthur VERSLUIS, *Restoring paradise: Western esotericism, literature, art, and consciousness*, Albany 2004

7| Nicholas GOODRICK-CLARKE, *Západní esoterické tradice*, Praha 2011

byl podle dostupných informací v tomto prostředí první.⁸ Z mladší, ale už osvědčené generace badatelů musí být zmíněn aspoň nizozemský profesor dějin hermetické filosofie Wouter Jacobus Hanegraaff (*1961) působící na univerzitě v Amsterdamu. Jeho badatelské pozadí tvoří kulturní historie a dlouhodobě působil na tamní katedře religionistiky.

2. Posun v religionistické metodologii

Čteme-li práce těchto odborníků, z nichž některé jsou dostupné v češtině, zjistíme, že nejde o pouhou deskripci a komparaci, které se dodnes někdy uvádějí jako záruka vědeckého charakteru religionistické práce. Autoři projevují evidentní sympatii k tématu svého odborného zájmu. Versluis charakterizoval jako nejvhodnější přístup ke studiu těchto otázek *sympatizující empirismus*. Versluisovi otevřel dveře k tomuto metodologickému obratu o generaci starší Roderick Ninian Smart (1927–2001). V počátcích svého působení musel ještě obhajovat religionistiku jako sekulární, nekonfesní, metodologicky agnostickou disciplínu, která spolupracuje s antropologií, sociologií, psychologií, historií a archeologií. Přesto nepokládá za přiměřenou postitivisticky laděnou popisnost a za přiměřený přístup považuje *informovanou empatii*. S tímto přístupem se u něj někdejší komparativní studium kultur a náboženství mění v to, co se v prostředí anglického jazyka označuje jako *cross-cultural studies*.⁹ Do češtiny to bývá obvykle tlumočeno jako interkulturní studia. Toto pojetí není pouhým pozorováním faktů ze stanoviska zdánlivě nad zúčastněnými kulturami. Přiznává vlastní kulturní příslušnost, jakož i účast na dialogu a sdílení mezi kulturami. Smart neváhal vrátit se k tématu, které se zdálo být opuštěné s odchodem klasiků fenomenologie náboženství, totiž k tématu náboženské zkušenosti, přičemž kriticky navazuje na teologizujícího religionistu Rudolfa Otta (1869–1937)¹⁰ a mimo rámec fenomenologie náboženství na Williama Jamese (1842–1910).¹¹

Postkoloniální přístup k náboženskému životu vzdálených národů znamená opuštění objektivismu a činí (v případě religionistiky) z jednotlivých náboženství spíše partnery rozhovoru. Ve smyslu rozlišení, které pro humanitní obory zavedl antropolog Marvin Harris (1927–2001), se vedle popisného, objektivizujícího *etického* přístupu uplatňuje přístup *emický*, tedy uplatňující kategorie a předsta-

8| Antoine FAIVRE, *Modern esoteric spirituality*, New York 1992

9| Ninian SMART, *Worldviews: crosscultural explorations of human beliefs*, Upper Saddle River 2000

10| Rudolf OTTO, *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha 1998

11| William JAMES, *The varieties of religious experience: a study of human nature*, London 2008

vy jednotlivců a skupin, které jsou tématem zkoumání.¹² Tento přístup umožňuje obrat v religionistice k účastnému pozorování a interpretaci (*participatory turn*) náboženských jevů. Reprezentantem tohoto přístupu může pro nás být psycholog náboženství Jorge Ferrer (*1968) působící na Kalifornském institutu integrálních studií a kooperující s širším univerzitním prostředím. Jako další zástupce tohoto obratu ve studiu náboženství nechť poslouží Jacob H. Sherman bývalý přednášející filosofie náboženství na King's College v Londýně, dnes na stejném pracovišti jako Ferrer.¹³

Tento obrat není rozloučením s klasickou vědeckou metodologií. I nadále platí, že mezi tvrzeními nemohou být rozpory, stále se požaduje, aby věcná tvrzení byla náležitě doložena. Čerpání z pramenů musí být poctivě dokumentováno. Úvaha, která vede od pozorování k obecnějším tvrzením, musí probíhat podle logických pravidel. Spolu se závaznými pravidly obecné vědecké metodologie se však uplatňují přístupy charakteristické pro humanitní obory.

Pokud bychom pro vědy o člověku pokládali za použitelné přístupy exaktních matematicko-fyzikálních a přírodovědných oborů, došli bychom k paradoxu. Každá věda v tomto pojetí je charakterizována objektem, a metodou, která je objektu přiměřená. Objektem věd o člověku je však subjekt. Takže je tu subjekt vědeckého bádání, člověk, badatel a subjekt, který je zkoumán. Někdo by mohl namítnout, že je to hra se slovy. Že humanitní obory činí člověka objektem pouze v tom smyslu, že je předmětem badatelského zájmu. Zkušenost s reálnou podobou některých věd člověku je však jiná. Lidská subjektivita je skutečně někdy přehlížena a člověk je popisován jako objekt, jako věc mezi věcmi. Příkladem radikální objektivace může být behavioristická psychologie, která odmítla psychiku, protože ji nelze empiricky zjistit. Psychologie se mění ve vědu o chování. Různé vědy o člověku včetně psychologie se však vůči tlaku unifikované vědecké metodologie emancipují. Připouštějí možnost objektivace člověka, ale respektují i lidskou subjektivitu. Člověk je proto nejen objektem, ale rovněž partnerem humanitních odborníků.

Tímto aspektem religionistiky se zabýval původně kanadský religionista, který vrchol odborné dráhy strávil na Centru pro studium světových náboženství Harvardské univerzity, Wilfred Cantwell Smith (1916–2000). Je rovněž oceňován jako účastník postkoloniálního přístupu k náboženství. Ve svém spisu *Towards a World's Theology; Faith and Comparative History of Religion* odmítá přístup, který označuje jako externalistický. Míní tím to, že si religionistika všímá pouze vnějších náboženských projevů, které lze popsat a komparovat, ale uniká ji nábo-

12| Marvin HARRIS. *The rise of anthropological theory: a history of theories of culture*, New York 1968

13| Jorge N. FERRER, Jacob H. SHERMAN (eds.), *The participatory turn: spirituality, mysticism, religious studies*, Albany 2008

ženská niternost, náboženské prožívání. Pokládá z hlediska současného metodologického pluralismu nejen za oprávněné, ale i za vhodnější použití personalistické filosofie jako myšlenkové báze oboru, než nepřiznané uplatňování pozitivistické filosofie. Výslovně říká: *Humanitní poznání v mém smyslu předpokládá komunitu a slouží jejímu zvelebení. Objektivní poznání na druhou stranu, jež má ve svém základu polaritu, nejen, že povstává z oddělenosti, ale také ji upevňuje a podporuje. Slouží rozvratu.*¹⁴

3. Meze osobní angažovanosti v religionistice

Občas se klade otázka, jaký vliv na religionistickou práci může mít osobní náboženská příslušnost religionisty. Jinými slovy, je-li možné spojit metodologickou neutralitu, resp. metodologický agnosticismus s osobními náboženskými názory a prožitky. Autoři, jako český filosof náboženství Otakar Antoň Funda (*1943) jsou přesvědčeni, že ateismus, a to osobně přijatý ateismus je nutnou podmínkou religionistické práce. Svůj soukromý názorový vývoj od evangelického křesťanství přes jeho neteistickou interpretaci¹⁵ k deklarovanému k ateismu interpretuje Funda jako oborový přechod od teologie k religionistice.¹⁶

Téma osobní náboženské příslušnosti religionisty zůstává otevřené. Reálné pozorování religionistiky na akademické půdě v českém prostředí i v zahraničí ukazuje přítomnost religionistických témat jak v sekulárním kontextu, tak i ve spolupráci s teologií. Religionisté jako jednotlivci se příležitostně přihlašují k nějaké náboženské příslušnosti nebo se od náboženství distancují. Na religionistických pracovištích můžeme potkat osoby s teologickým vzděláním, které oborově přešly k religionistice, aniž by (na rozdíl od O. A. Fundy) zároveň ohlašovali osobní názorovou změnu. V těsném sousedství religionistiky najdeme rovněž teology, jejichž tématem se stalo náboženství. Příkladem budiž teoložka Denisa Červenková (*1972).¹⁷ Katedra religionistiky Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy zajišťuje doktorské studium se zaměřením na historickou teologii a teologii náboženství.

Vlastní badatelovo náboženství může být na překážku, protože zpochybňuje sekulární a konfesně neutrální (nekonfesní) ráz oboru. I když to není výslovně zmiňováno a religionista se neodvolává ve svých úvahách na náboženské autority, může jít o nepřiznanou teologickou, např. apologetickou motivaci.

14| Wilfred Cantwell SMITH: *Towards a world theology: faith and the comparative history of religion*, Philadelphia, 1981, s. 71

15| Otakar A. FUNDA, *Víra bez náboženství*, Praha 1994

16| Otakar A. FUNDA, *Mezi vírou a racionalitou*, Brno 2003

17| Denisa ČERVENKOVÁ, *Náboženství jako teologický fenomén*, Červený Kostelec 2013

Náboženská identita religionisty může však být i pomocí: Se znalostí vlastní náboženské zkušenosti může být snazší *per analogiam* pochopit náboženská zkušenosti žité v jiných kontextech. To však je předmětem diskuse mezi esencialisty, kteří předpokládají jednu zkušenost různě interpretovanou, a konstruktivisty, kteří činí náboženskou zkušenost závislou na verbálním a tím i kulturním kontextu.

4. Aplikace účastných metod na studium hermetismu

Zmínění reprezentanti přítomnosti hermetismu na akademické půdě tyto účastné, empatické, personalistické a sympatizující přístupy vstřebali a předpokládali je. Neměli na rozdíl od některých zejména českých religionistů potřebu dokazovat, že nejsou kryptoteologičtí. Jsou akademičtí co do respektu k obecné vědecké metodologii, ponechávají však religionistice právo nejen popisovat a srovnávat, nýbrž též interpretovat hermetickou praxi, hermetická uskupení, hermetické postavy, hermetické myšlenky a předpokládané hermetické zkušenosti. Tedy i porozumět hermetismu a přispět k dorozumění s ním.

Pro hermetismus je typická práce s imaginací, přičemž míníme (na rozdíl od fantazie) vědomou a systematickou práci s obrazy. Hermetik studující hermetickou pramennou literaturu (*Corpus hermeticum*,¹⁸ Smaragdovou desku,¹⁹ alchymické traktáty,²⁰ grimoáry²¹ nebo sborníky rosikruciánské symboliky²²) se může snažit zužitkovat tuto četbu tak, že chce obrazům pro svůj osobní rozvoj, v zájmu seberealizace porozumět. Religionista stojí před podobným úkolem. Nemá-li pracovat pouze dokumentačně, deskriptivně a komparativně, může se také pokoušet rozumět hermetické symbolice, rituálům nebo se i přibližovat prožitku hermetika při práci s rituály, předměty, symboly a texty. Jeden i druhý mohou například porizovat komentovaná vydání klasických spisů.

Příkladem autora, který se sám situoval do vědy (přičemž necháme stranou diskuse o jeho vědeckosti) a který sleduje hermetické sebeporozumění a zároveň nabízí interpretaci hermetické, konkrétně alchymické tematiky z hlediska svého oboru, byl lékař a psychoterapeut, zakladatel školy hlubinné psychologie Carl Gustav Jung (1875–1961). Kontextová religionistika, konkrétně psychologie náboženství pracuje s kritickou recepcí Jungových textů. Jeho významným tématem je individuace, proces osobního zrání člověka, který dříve vytvořil svou personu,

18| Radek CHLUP, *Corpus hermeticum*, Praha 2007

19| Milan NAKONEČNÝ, *Smaragdová deska Herma Trismegista*, Praha 2009

20| Ivo PURŠ, Jakub HLAVÁČEK, *Alchymická mše: sborník textů ke vztahům alchymie a křesťanství*, Praha 2008

21| Josef VESELÝ, *Slavné grimoáry minulosti*, Praha 2008

22| Petr KLÍMA-TOUŠEK (ed.), *Tajné figury Rosekruciánů ze XVI. a XVII. století*, Praha 2010

tedy způsob svého projevování navenek, a v další etapě života se má konfrontací s archetypy osobního a kolektivního nevědomí propracovat k bytostnému jádru označovanému u Junga v originálu jako *das Selbst* a překládanému do češtiny různě, např. *to vlastní* (v populárnějších textech rovněž např. *pravé Já*). Vedle jiné symboliky i alchymická podle Junga vyjadřuje tento proces, a práce s alchymickými tématy může být pomocí v procesu individuace.²³

5. Hermetici v roli partnerů pro religionistiku

Není tajemstvím, že nemálo religionistů zabývajících se hermetismem je v hermetismu doma. Nejen v tom smyslu, že uplatňují emický přístup, informovanou empatii, sympatizující empirismus. Tak jako badatelé vycházejí přiznaně z religionistických pozic hermetismu vstříc, tak hermetici. ze své strany jdou naproti klasické vědě. Nevyhýbají se hermetické interpretaci, ale zároveň pečlivě poskytují jazykovou analýzu svých pramenů, dokumentují jejich historické, kulturní a sociální okolnosti, tedy vykonávají část práce charakteristické pro oblast standardní humanitních věd.

Těsně před koncem poslední kapitoly své knihy *Západní esoterní tradice* vyslovuje Goodrick-Clarke naději, že západní esoterická tradice je historickou a kulturní silou a že je výzvou všem zkosnatělým a zastaralým ortodoxiím, ať už náboženským nebo světským. Nabízí totiž vyšší vědění, *které může navrátit lidskou duši do jejího domova v jednotě bytí.*²⁴ Esoterismus proto podle něj zůstane součástí intelektuální a náboženské krajiny. Co tímto závěrem jako religionista činí? Vedle důkladně dokumentovaných a akademických dějin hermetismu i rozhovor s ním. Autorův přístup není jen popisný, ale i přiznaně hodnotící. Jak je z parafrázovaného závěru knihy zřejmé, bere vážně hermetiky jako partnery rozhovoru.

Ze spisů hermetiků, resp. stoupenců západního esoterismu píšících na rozmezí žánru akademického a ryze hermetického, které jsou relevantní pro religionistické studium hermetismu, mohou být uvedeny dva příklady. První z nich je Eugène Léon Canseliet (1899–1982), francouzský autor zabývající se alchymii, editor spisů neznámého francouzsky píšícího autora Fulcanelliho, s nímž bývá ztotožňován. Odmítá sekundární, například psychologizující výklady alchymie, důsledně se vrací k pramenům, identifikuje jedinečnost jazyka původních spisů, podniká práci k nalezení jejich poselství a jeho uvedení do souvislostí. Píše tak, že čtenář sám má odhalit smysl alchymických dějů naznačovaných v pramenech.²⁵

23| Carl Gustav JUNG, *Snové symboly individuálního procesu (psychologie a alchymie I)*, Brno 1999 a týž *Představy spásy v alchymii (psychologie a alchymie II.)*, Brno 2006

24| Nicholas GOODRICK-CARKE, *Ibidem*, s. 222

25| Eugène Léon CANSELLET, *Alchymie vysvětlená na základě svých klasických textů*, Praha 2014

Dalším příkladem může být perennialistická (též tradicionalistická) škola, která aktivně vstupovala a vstupuje (mimo jiné) do univerzitní religionistiky, ale nikdy nepředstírala filosofickou neutralitu.

Perennialisté nemají závazné společné myšlenky. Shodují se však k v jistém praktickém přístupu k exoterním (vnějším) náboženským tradicím. I když přináší šejší spirituální alternativu, akceptují ortodoxii svých (a všech) náboženství v tom smyslu, že odmítají liberální zjednodušení, tedy popularizaci, která má být zploštěním a zpovrchněním. Perennialismus vstupuje jako minoritní, ale uznaný směr i do religionistiky. Jeho představitelé se na prestižních univerzitních pracovištích podílejí na bádání a publikování v tomto oboru. Lze říci, že jde o *angažovanou religionistiku*. Nutno zdůraznit, že nevystupuje jako objektivní, distancované zkoumání náboženství a není pouhou hermeneutikou náboženských textů. Přiznává východisko v duchovní zkušenosti. Perennialisté se osobně orientují na křesťanství, zejména v jeho pravoslavné podobě usazené na Západě, na súfijský islám a též na buddhismus. Významná pro tuto analýzu je jejich orientace na alchymii a ostatní hermetické disciplíny.

Zakladatelskou generaci tradicionalismu jako školy tvoří trojice výrazných postav, jejichž vrcholné působení sahá do doby kolem poloviny 20. století. Švýcar německého jazyka, syn německých rodičů narozený v Basileji Frithjof Schuon (1907–1998) pocházel z umělecky a spirituálně laděné rodiny, která se pak přestěhovala do Francie a proto arabštinu a islámskou kulturu studoval v Paříži. Jeho hlavní díla jsou napsána ve francouzštině. Cestoval po islámských zemích severní Afriky, po Turecku a Indii. Studoval však již v mládí také indické náboženské prameny. Rozhodl se pro islám a stal se dokonce zakladatelem západního súfijského řádu. Filosoficky byl blízký platonismu, k němuž spatřoval paralely také v Šankarově advaita védantě. Předpokládal transcendentní jednotu všech náboženství, jíž věnoval svou první knihu. Tato jednotu pramení v zakládající metafyzické, mohli bychom říct kontemplativní zkušenosti. Toto věčné či trvajícím náboženství je náboženstvím srdce, je bytostným esoterismem a žádná vnější forma je plně neztělesní. Žije v jednotlivých náboženstvích. Objevení jejich společného základu neruší pluralitu a diversitu náboženství, která má zůstat zachována.²⁶

Božská skutečnost, nejvyšší princip v Schuonově pojetí má dva aspekty. Je ode všeho odpoutaným, nedosažitelným Absolutnem, které bývá interpretováno jako Nic. Ale je to také Pléróma, božská plnost, ve smyslu některých indických nauk Mája, nikoli ovšem jako oblast klamu. Absolutno se jakožto nejvyšší dobro sdílí a proto promítá takto sebe navenek. Stupně skutečnosti od Stvořitele až po matérii jsou projevy Nadbytí. Osobní Bůh je, jak poněkud paradoxně Schuon vymezuje,

26| Frithjof SCHUON, *De l'unité transcendante des religions*, Arles, 2000

relativní Absolutno. Formy ve své odlišnosti jsou nezbytné a jimi se proniká k bezformovému Středu všech forem. Relativní a absolutní, překypující a vymezené se zde složitě proplétá.

Schuon psal také o islámské mystice,²⁷ tvořil rovněž ve své mateřské němčině básně, které označoval za didaktické a maloval. Snažil se sledovat Platónovu myšlenku, že krása je zářením pravdy v hmotě.

Pro Schuonova staršího současníka, jímž byl Francouz René Guénon (1886–1951), byla východiskem hermetická obnova ve Francii na přelomu 19. a 20. století. Prostředí teosofických, hermetických, zednářských, kabalistických, rosikruciánských a magických kroužků mu však připadalo myšlenkově chabé. Pokládal je za pohodlnou, oslabenou podobu tradičních duchovních směrů. Zůstala mu tato základní orientace, ale chtěl být myšlenkově a spirituálně náročnější. Chtěl studovat kvalitní literaturu se znalostí pramenných jazyků. Nechal se uvést do hinduismu, přesně řečeno do té jeho podoby, která byl tehdy v západním světě populární, totiž do advaita védanty, do taoismu a nakonec do súfijského islámu. Jeho díla věnovaná různým náboženským a spirituálním směrům vyvolávala svým alternativním pojetím polemiky. V rozporu s míněním, které se prosazovalo a dodnes téměř výlučně prosadilo, předpokládal základní mystickou či metafyzickou zkušenost společnou všem duchovním směrům. Tato esencialistická koncepce není jednoduchým, bezdůvodným tvrzením, ale je v jeho spisech detailně a diferencovaně vyložena. Důležité je, že tato zkušenost nemá být alternativou k ortodoxiím a ustáleným tradicím, ale chce se realizovat v nich a jejich prostřednictvím. Esoterní aspekt náboženství je dostupný prostřednictvím aspektu exoterního. Guénon byl radikálním kritikem moderní společnosti. Považoval ji za úpadkovou, žijící v temném věku ve smyslu hinduistických nauk. Od metodologie profánních věd odlišoval postupy posvátných věd, které se opírají o duchovní zkušenost a tradici.²⁸

Třetím protagonistou perennialistického hnutí byl francouzsky mluvící Švýcar (narození v Itálii) Titus Burckhardt (1908–1984). Byl třetí v linii významných kulturních osobností v téže rodině; prasynovcem osvícensky laděného filosofa náboženství Jacoba a synem sochaře Carla Burckhardta. Jeho názory a zájmy byly podobné Schuonovým a Guénonovým. Měl nejbližší k hermetické tradici reprezentované alchymií, která je v jeho pojetí tradiční či posvátnou vědou o kosmu a duši. Zvláště se zajímal o výraz tradice v umění. Byl znalcem sakrálního umění napříč kontinenty a věky. V rodinné linii byl znalcem a obdivovatelem islámské civilizace a jejího umění, zvláště architektury.

27| Frithjof SCHUON, The quintessential esoterism of Islam, in *Sufism*, 2006, s. 251-275

28| René GUÉNON, *Krise moderního světa*, Praha 2002, též, *Král světa*, Praha 2009

K tématu hermetismu se Burckhardt vyjadřoval zevnitř, ale zároveň systematicky, s pečlivým odůvodněním předkládaných myšlenek. Je tam možné rozlišit testovatelnou oblast faktů od interpretací. Z prací dostupných i v češtině lze jako příklad uvést spis *Alchymie: tradiční věda o kosmu a duši*.²⁹

Uznávaný a hojně překládaný religionista na Syracuse University (Michigan, USA) Huston Smith (*1919) se věnuje srovnávacím studiím významných náboženství.³⁰ Jako religionista pokládá za žádoucí se s náboženstvími nejen seznamovat z jejich vnějších projevů, ale studovat je zevnitř participací na jejich duchovní praxi. Je příkladem autora, u něhož je nesnadné stanovit, je-li religionistou, který v souvislosti s participačním obratem vyšel vstříc tématu svého zájmu nebo člověkem blízkým hermetické spiritualitě, který podává seriózní a doložená tvrzení o náboženstvích a spiritualitách.

6. Hermetismus jako téma kritické teorie

Má-li se zachovat nezávislost religionistiky v prostoru svobodného vědeckého bádání, nemůže zůstat výlučně u přístupů účastných, sympatizujících a empatických. Podobně jako se při probírání klasických náboženství setkává s jejich myšlenkovým vyjádřením, např. s křesťanskou teologií, může se, v případě bádání o hermetismu se setkávat s hermetickou sebereflexí. Musí však také mít vůči tématu odstup.

Kritické myšlení, znamená nepodléhat naléhavosti nějakého sdělení, naivně nepřebírat tradované názory, nýbrž dokázat zaujmout odstup. Jde o způsob uvažování, který se postupně prosazuje od osvícenství. V humanitní oblasti šlo o kritiku kultury, ale rovněž o sebekritiku myšlení samotného. Myšlení je nuceno odložit naivní sebedůvěru ve vlastní objektivitu a nepředpojatost a uznat, že i teoreticky nenapadnutelné, empiricky a logicky korektní postupy vyjadřují reálné zájmy účastníků sociálních procesů a slouží k jejich prosazení. Jako neudržitelná obdoba někdejších mýtů se ukazují „velká vyprávění“, tak řečené metanarace. Jejich dekonstrukce a rozpoznání zájmového a tím i politicky normativního charakteru teoretických konstrukcí osvobozuje myšlení a umožňuje mu analyzovat, vyhodnocovat a vysvětlovat kulturní, jakým je i hermetismus bez naivity a bez předsudků.

Významným nástrojem analytického myšlení při posuzování socio-kulturních jevů, včetně těch, jimiž se zabývá religionistika, se stala *kritická teorie*. Jde o myšlení, které explicitě slouží emancipaci nepriviligovaných vrstev společnosti a společenských skupin. Jde o kritiku moderní společnosti a její kultury. Zaměření na emancipaci člověka vede k odhalování a demystifikaci ideologií sloužících autori-

29| Titus BURCKHARDT, *Alchymie: tradiční věda o kosmu a duši*, Praha 2003

30| Huston SMITH, *Světová náboženství: Po stopách moudrosti předků*, Praha 1995

tativním, diktátorským, represivním tendencím v moderní industriální společnosti. Kritická teorie nepředpokládá nastolení definitivní říše svobody, demokracie a sociální spravedlnosti, připouští však potřebu a možnost radikálních společenských změn a chce jim sloužit.

Kritická teorie analyzuje zájmy (vědomě či nevědomky) prosazované prostřednictvím kulturních jevů, například uměleckých děl, filosofických směrů a škol nebo náboženství a spiritualit. Kritické teorie jsou otevřeně normativní. Odmítají skepsi a relativismus. Uznávají, že každé lidské poznání je omezené a nejisté, a potřebuje kritiku. Přesto však svobodný člověk má a musí jednat, a to na základě norem, které obstály v diskusi, z níž nikdo nebyl vyloučen. Protože jednou z nich je i přesvědčení o lidské rovnosti, jsou kritické teorie zároveň univerzalistické a odmítají všechny formy společenské separace a diskriminace.

Koncem šedesátých let minulého století se významným centrem kritické teorie stala Frankfurtská škola s kořeny již ve dvacátých letech. Její analýza tržní společnosti byla zásadní kritikou společenských poměrů v podmínkách industrializace, monopolizace a rostoucího významu technologie. Zabývala se studiem masové kultury a tzv. kulturního průmyslu (masové produkci zboží určeného ke „konzumaci“ ve volném čase), tedy i médiu, která se stávají odbytištěm tohoto odvětví. Velkou roli hrála analýza nejen totalitních režimů. Významný představitel této školy Herbert Marcuse (1898–1979) pracoval od roku 1945 do odchodu na odpočinek r. 1951 jako šéf středoevropské sekce na Státním sekretariátu USA a později (r. 1958) svá pozorování shrnul v publikaci *Soviet Marxism: A Critical Analysis*.³¹ Přehled kritické teorie se zaměřením na její českou recepci poskytuje Marek Hrubec s okruhem spoluautorů.³²

K okruhu frankfurtské školy jsou řazeni vedle Marcuseho především Max Horkheimer (1895–1973) a Theodor W. Adorno (1903–1969), dále též filozof Jürgen Habermas (*1929). Látkou tematicky blízkou religionistice se v některých svých spisech věnoval psycholog a filosofující psychoanalytik Erich Fromm (1900–1980) patřící k širšímu okruhu Frankfurtské školy. Na základě své psychoanalytické inspirace rozlišoval dva způsoby prožívání náboženství, nekrofilní a biofilní. Jako nekrofilní identifikuje náboženství autoritativní. Protikladem je náboženství humanistické, náboženství, v němž božská a lidská skutečnost jsou propojeny. Poukazuje na neautoritativní pojetí transcendence.

Ve Frommově pojetí autoritářské náboženství v podstatě znamená podrobení se všemocné síle, která člověka přesahuje. Hlavní ctností je poslušnost, hlavním hříchem neposlušnost. Člověk se v podstatě odevzdává absolutní moci, ztrácí svoji

31| Herbert MARCUSE, *Soviet Marxism: a critical analysis*, London 1958

32| Marek HRUBEC a kol., *Kritická teorie společnosti: český kontext*, Praha 2013

nezávislost a integritu, namísto toho ovšem získává pocit, že ho ochraňuje strašlivá síla a on se aktem odevzdání stává její součástí. Toto náboženství často vytyčuje ideál, který je natolik abstraktní, že nemá s běžným životem nic společného. Pro abstrakta jako „posmrtný život“ nebo „eschatologická budoucnost“ může být stoupenec nucen obětovat vlastní život. Tyto nadlidské cíle posvěcují jakékoli prostředky a stávají se symbolem, v jehož jménu náboženské a s ním spojené světské elity ovládají život svých spoluobčanů.

Naproti tomu humanistické náboženství se soustřeďuje na člověka a jeho vlastní síly. Největší ctností je zde sebeuskutečnění. Víra je jistotou přesvědčení založenou na vlastní rozumové a citové zkušenosti jednotlivce, nikoli souhlasem s tezemi, které vyhlásí nějaká moc. Převládajícím stavem je radost, zatímco u autoritářského náboženství je to lítost a pocit viny. Druhem humanistického náboženství je např. buddhismus, taoismus, učení Izajáše, Ježíše, Sókrata, Spinozy, atd. Hledá-li Fromm podněty i ve vlastní židovské tradici. Nachází je v Bohu, jehož vlastní biblické jméno *Ehje ašer ehje* (Jsem, který jsem) je vlastně jménem Boha bezejmenného. Poukazuje i na prázdnou velesvatyni jeruzalémského chrámu a rovněž na kabalistickou tradici (již v 15. století ze židovského prostředí převzal hermetismus a propojil ji s dalšími hermetickými disciplínami, především s alchymí, astrologií a magií).³³

Ve Frommově pojetí humanisticky prožívaného náboženství (či spirituality) jde vlastně o koexistenci religiózních a sekulárních hodnot. Náboženství zde není protikladem světského života. Biblickým základem sekularity ve Frommově kritickém pojetí je prorocká kritika modlářství. Ta sice může být vyložena autoritářsky jako nesnášenlivost k jiným náboženstvím. Je však možné ji pochopit i tak, že zobrazení Boha, zobrazení výtvarné, ale ani slovní či myšlenkové, není výstižné. I masivní řeč o Bohu božskou skutečnost spíše zastírá, než by k ní ukazovalo. Z křesťanských mystiků je u Fromma připomenut spirituální alchymista a theosof Jacob Böhme (1575–1624), který dřívější představu o Urgrund – prazákladu zjeveného božství posunul k výrazu *Ungrund doslova* nezáklad. Je to bezedná skutečnost či spíše děj předcházející Bohu stvořitele. Tato diskrétnost ohledně Boha umožňuje přesunout pozornost k člověku.

Kritické teorii aplikované na hermetismus pomáhají někteří hermetičtí autoři tím, že se explicitě hlásí k autoritativnímu nebo humanistickému pojetí prožívání této spirituality. Jeden i literárně plodný proud hermetismu je ostře autoritativní. Jeho reprezentantem může být italský hermetik Julius Evola (1898–1974). Jeho trvalým motivem je kritika moderní společnosti. Za úpadkové pokládá demokracii,

33| Erich FROMM, *Člověk a psychoanalýza*, Praha 1997; též, *Budete jako bohové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha 1993

liberalismus a konzumerismus. Odmítá kapitalismus jako nelegitimní moc společenské vrstvy, která být podřízena aristokraticky pojaté elitě, bojovníkům a lidem ducha. Přikláněl se k italskému fašismu a německému nacismu, avšak kritizoval vliv buržoazie v nich. Biologický rasismus a z něj vyplývající genocidu pokládal za barbarický projev nižších vrstev. Zajímaly ho hermetické souvislosti nacismu, jimž se ve vazbě na neonacismus analyticky věnuje historik a teoretik hermetismu Goodrick-Clarke.³⁴ Evolovi se to však jevilo tak, že tato inspirace byla promarněna.³⁵

Hermetismus historicky předznamenává nástup novověku. Aktivity renesančních humanistů zejména ve Florencii v šedesátých letech 15. století lze pokládat za kulturní nástup novověku. Jejich pojetí člověka umožnilo badatelské (a ovšem i dobytelské) cesty do zámoří, které se obvykle pokládají za symbolický předěl. Ranní humanisté byli zároveň hermetiky. Byli zprostředkovateli starověkých hermetických textů pro soudobé vzdělance. Prvním činem obnovené platónské akademie ve Florencii byl překlad souboru textů od té doby uváděného pod latinským názvem *Corpus hermeticum*. Pozdější hermetik Giordano Bruno (*1548) upálený v Římě r. 1600 bývá pokládán za mučedníka vědy.

Hermetismus znamenal humanistickou alternativu k autoritativnímu středověkému náboženství. Jeden z florentských platoniků, Giovanni Pico della Mirandola (1463–1594) přišel s myšlenkou lidské důstojnosti.³⁶ Kulturní odpoutání od autorit umožňovalo oddělení od společenských autorit. Hermetický impuls věrný svým renesančním počátkům stojí na straně demokracie a svobody. I tam, kde klade silný důraz sociální a environmentální, činí to s odkazem na svobodu.

Vlastním způsobem rozvíjí hermetický (zejména rosikruciánský) motiv antroposofie. Její součástí je koncepce sociální trojčlennosti, v níž kultura, politika spolu s právem a hospodářství odpovídají třem bytostným článkům lidství, duchu, duši a tělu a odpovídají jim tři důrazy, kultuře svoboda, politice a právu rovnost a hospodářství solidarita (resp. podle hesla Velké francouzské revoluce bratrství).

Mohutný sociálně kritický a sociálně kreativní potenciál novodobých hermetických osobností a iniciativ reprezentuje Peter Lamborn Wilson (*1945), současný hermetický autor píšící též pod pseudonymem Hakim Bey zastávající silně ekologické důrazy, vykreslující utopii postindustriální společnosti. Jeho radikální

34| Nicholas GOORICK-CLARKE, *Černé slunce: árijské kultury, esoterický neonacismus a politika identity*, Praha 2010

35| Julius EVOLA, *Jezdit na tygru: základní orientace v epoše rozkladu*, Praha 2010; týž: *Men among ruins: post-war reflections of radical traditionalist*, Rochester 2002

36| Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *O důstojnosti člověka*, Praha 2005

důraz na svobodu jednotlivce vyplývá z filosofické koncepce ontologické anarchie. V současnosti je připraven k vydání v českém překladu sborník za jeho účasti.³⁷

Shrnu tento náznak analýzy předběžně tak, že hermetismus jako doktrínu a životní praxi lze při zachování obecně vědeckých pravidel uchopit kombinací popisné a srovnávací metody s rozumějším proniknutím do blízkosti hermetického prožívání. Lze se pokusit o informovanou empatii či sympatizující empirii. Můžeme se pokusit o hermeneutické uchopení symbolů, rituálů, textů a dalších znakových struktur. Můžeme do oborové diskuse začlenit hermetickou sebereflexi korigovanou kritickou analýzou sociální role hermetismu.

37| Christopher BAMFORD (ed.), *Green Hermeticism, Alchemy and Ecology*, Great Barrington 2007

VLIV NOVODOBÉHO HERMETISMU NA NOVOPOHANSTVÍ

PAVEL HORÁK
UNIVERZITA PARDUBICE

The Influence of Modern Hermeticism on Neopaganism

Abstract: This article deals with the influence of occultism on neopaganism. It shows that neopaganism is a new religious movement established in the 20th century in the West, especially in the United Kingdom and later in the United States. Followers of neopaganism often claim that neopaganism has its source in pre-Christian European religions and traditions (Celtic, German or Slavic). However, the roots of neopaganism are not so ancient. In fact the roots of neopagan practices (rituals) and ideas have their source in the 19th century Hermeticism, also referred to as „occultism“. I define neopaganism and modern hermeticism/occultism in the introductory part of this article. I also deal with the issue of the historicity of neopagan practices which is an important topic of debate in pagan studies. Then, I point out which occult societies and personas have been most influential in the later created neopaganism. The influence of occultism is shown mostly through the example of Wicca (modern pagan witchcraft) in the last part of this article.

Keywords: Occultism; neopaganism; Hermeticism; wicca; Aleister Crowley
Theologická revue | Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 3: 384 - 400.

Hermetismus od dob jeho etablování v renesanční Itálii 15. století procházel během následných staletí různými proměnami. Jednou z klíčových epoch pro něj byla doba 19. století, kdy dochází k jeho opětovnému rozkvětu především díky snaze francouzských hermetiků. V zahraniční odborné literatuře je hermetismus doby 19. století označován termínem *okultismus*. Okultismus v 19. století však nevzniká na zelené louce. Je pouhým explicitním vyústěním snah mnoha tajných společností a uskupení zednářsko-rozenkruciánského typu století předcházejících, zejména pak století osmnáctého.¹

Vznik novopohanství ve 20. století je stejně tak jako okultismus také produkt své doby. A podobně jako okultismus i novopohanství nevzniká z ničeho, ale navazuje na dlouhou tradici západního esoterismu, kterým je velmi ovlivněno.

1| K tomuto tématu detailněji viz Karl H. FRICK, *Osvícení v tradici gnosticko-teosofických a alchymicko-rozenkruciánských tajných společností do konce 18. století*, Praha 2014, 679 s.

V tomto článku bych tedy rád ukázal, jak novodobý hermetismus ovlivnil později vzniklé novopohanství. Nejprve představím, jak chápu novopohanství a jak je charakterizován novodobý hermetismus 19. století. Budu se zabývat i otázkou historicity (novo)pohanských praktik a tím, jaký je vztah těchto praktik k praktikám hermetickým. Poté představím různé hermetické společnosti a osobnosti 19. a 20. století, které měly vliv na později vzniklé novopohanství. V poslední části tohoto článku pak na příkladu jednoho novopohanského směru detailně ukážu, v čem konkrétně byl tento směr ovlivněn novodobým hermetismem.

NOVOPOHANSTVÍ

Bylo předloženo mnoho definic novopohanství, ale prozatím žádná není zcela uspokojivá.² Neschopnost konsensu na definici novopohanství je způsobena dvěma faktory. Zaprvé se nejsou badatelé schopni shodnout na elementárních znacích novopohanství, tedy na definování novopohanství jakožto religiozity. Zadrhé na tom, co vše by mělo spadat pod fenomén novopohanství. Někteří do něj řadí i takové kategorie jako „šamanismus“ nebo voodoo.³ Setkáváme se zde tedy se dvěma typy problémů – referenčním a klasifikačním.⁴ Tyto problémy není možné vyřešit jen pouhou definicí. Definice vychází vždy z teorie, kterou je podepřená. Jediná teorie pohanství, kterou máme doposud k dispozici, je teorie *teologická* – tedy ta, v rámci které celý koncept pohanství vznikl.⁵

Ve světle výše uvedeného druhého bodu navrhuji v současné chvíli za novopohanství považovat iniciativy, které se snaží navázat na (či rekonstruovat) původní předkřesťanské evropské tradice – tedy převážně na tradice starých Keltů, Ger-

2| Diskuse ohledně neadekvátnosti současných definic viz diskuse, která začíná níže uvedenými články z poslední doby. Jediným rozměrem, který však diskusi chybí je ten, že diskutující si vůbec neuvědomují teologické pozadí vzniku konceptu pohanství. Markus Altena DAVIDSEN, "What is Wrong with Pagan Studies?" *Method & Theory in the Study of Religion*, 1.1., roč. 24, č. 2, 2012. s. 183–199. Na obvinění uvedená v tomto článku pak následuje reakce: Ethan Doyle WHITE, "In Defense of Pagan Studies: A Response to Davidsen's Critique." *The Pomegranate*, č. 1, roč. 14, 2012. s. 5–21.

3| Graham HARVEY, *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*, London 2007.

4| O této problematice, která je často identifikována jako pouze jeden problém, a nikoli dva, skvěle referuje S. N. BALAGANGADHARA, „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. Leiden - New York 1994, kap. 8.

5| Koncept pohanství je produktem rané křesťanské teologie. Je teoreticky ukotven v rámci *vera religio – falsae religiones* (pravé a falešná náboženství). V tomto rámci je jen jedno náboženství to pravé a ostatní formy jsou jen pokleslou formou náboženství pravého. Křesťanství prohlásilo všechny ostatní tradice za pohanství. Nehrálo roli, zda se jednalo o římský státní kult v antice, „pohanské“ Sasy v raném středověku, Aztéky a Indy v novověku vrcholném nebo novopohany v moderní době. Prizmatem křesťanské teologie jsou všechny tyto kultury ve své podstatě pohanské, i když dnes už křesťanství explicitně o pohanství a pohanech nemluví v takové míře, jako tomu bylo v minulosti. Jádrem pohanství je podle teologie *idolatrie* – tedy uctívání model, či falešných bohů, a zastávání zvrácené morálky.

mánů a Slovanů; včetně novodobého čarodějnictví známého jako wicca. Případně ty, které se snaží o rekonstrukci tradic starých Řeků nebo Římanů. V současné době to je tedy především Kelty inspirovaný novodruidismus, Germánské ásatrú, vánatrú a rökkr, slovanské rodnověří a již zmiňovaná wicca a její podoby. Velmi rozšířeným je i tzv. eklektické pohanství, jehož stoupenci pracují s různými božstvy různých pantheonů či experimentují s různými technikami napříč tradicemi či etnickým původem jednotlivých technik nebo božstev.

Kromě snahy o rekonstrukci a návaznost na tradice před-křesťanských evropských etnik má novopohanství ještě několik dalších typických znaků. Tím prvním je oslavování svátků či festivalů spjatých s ročními cykly a původním zemědělským rokem. Druhým znakem je to, že kromě starých svátků se novopohané vztahují i ke konkrétním božstvům zmiňovaných starých etnik, včetně používání stejných jmen - tedy například keltský Taranis, germánský Votan či slovanská Mokoša je i dnes cílem vztahování se novopohanů. Třetím důležitým znakem a odrazem moderní doby je ba až její zbožšťování. Většina novopohanských skupin (zejména zahraničních, ale i některé české – např. Česká pohanská společnost) dnes zdůrazňuje ekologii. Přírodu chápou jako místo, kde se setkávají se svými božstvy, které jsou do určité míry její součástí, a pro novopohany je příroda jeden z důležitých konstituentů jejich religiozity. Ve srovnání s minulostí dnes žijeme od přírody více odděleni, na rozdíl od zmiňovaných etnik, které de facto žili v ní. Dnes je patrná dichotomie kultura – příroda, což jsou hlavní důvody vyzdvihování důležitosti, ba až „zbožšťování“ přírody.

Za symbolický vznik novopohanství můžeme označit dvě různá místa a časy. Například podle Joanne Pearson je tou dobou rok 1940 a místem Anglie.⁶ Tam v této době vzniká novodobé čarodějnictví, známé též jako *wicca*, které je v současnosti jedním z nejpočetnějších směrů v rámci současného novopohanství. Tou druhou možnou dobou vzniku je rok 1967, kdy byla založena *Církev všech světů* ve Spojených státech amerických. Ta je pokládána za první institucionalizovanou podobu novopohanství.⁷ I když novopohanství coby svébytný fenomén vzniká v době kolem poloviny 20. století, jeho kořeny jsou starší. Z čeho přesně tedy novopohané vychází a na co navazují? Výše jsem nastínil tezi, že novopohanství nepřimo staví na okultismu 19. století a počátku 20. století. Než se však budu zabývat

6| Joanne PEARSON, *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*, London - New York 2007, s. 1. Nicméně debaty o přesné době vzniku wiccy, ani o osobě Geralda Gardnera nejsou doposud uzavřeny. Detailněji o historii wiccy pojednává např. Ronald HUTTON ve své knize *The Triumph of the Moon: a History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford - New York 1999, 486 s. Tato práce však vzbudila proti Huttonovi velkou vlnu nevole, zejména u samotných wiccanů.

7| Sarah PIKE, *New Age and Neopaganism in America*, New York 2004, s. 7.

konkrétními směry a osobnostmi z okultismu, charakterizují okultismus a zasadím jej do širších souvislostí v rámci doby jeho vzniku.

NOVODOBÝ HERMETISMUS/OKULTISMUS

Přídavné jméno *okultní* je odvozeno od latinského *occulere*, což znamená *skrýt (něco), zakrýt* či *schovat*.⁸ Ve svém původním významu referuje o skrytých kvalitách či silách v přírodě, které člověk může poznat a případně i různým způsobem využít. Od 16. století se pak hermetikové snaží tyto síly a jejich vzájemné vztahy (zvané také korespondence) *systematicky* zkoumat v rámci tzv. hermetických disciplín.⁹ Za ně jsou tradičně považovány astrologie, alchymie, magie a křesťanská forma kabaly. Příkladem takovéto syntézy je dílo Jindřicha C. Agrippy z Nettesheimu (1486 - 1535), který své teze sepsal do několika knih nesoucí název *Okultní filosofie*.¹⁰

Později se novodobý hermetismus začal v odborné literatuře často označovat právě jako okultismus. Podle rakouského historika Karla Fricka se toto označení „začalo používat až (...) na přelomu 18. a 19. století. (...) Novolatinské substantivum ‚okultismus‘ bylo vytvořeno teprve koncem 19. století, zejména po vzniku teosofického hnutí paní Blavatské.“¹¹ Nizozemský religionista a historik západního esoterismu Wouter J. Hanegraaff souhlasí s Frickem ve velké roli Blavatské při rozšiřování tohoto pojmu v anglicky mluvících zemích a dodává, že se velkou měrou o užívání tohoto pojmu zasadil i francouzský mág Eliphas Lévi (1810 - 1875), který jej používá v předmluvě ke svému nejzásadnějšímu dílu *Dogma a rituál vysoké magie*.¹² Jiný badatel na poli západního esoterismu, Antoine Faivre uvádí, že kromě chápání okultismu jako označení různých esoterních proudů vzniklých či obnovených v 19. století, jej můžeme pokládat za reakci na odkouzlení světa, které je spojováno s osvícenstvím.¹³

Romantismus 19. století a stejně tak i vznik mnoha významných okultních společností můžeme chápat jako vyvrcholení reakcí na minulá staletí, kde hrála prim

8| Wouter J. HANEGRAAFF, „Occult/Occultism“, In: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Wouter J. HANEGRAAFF (ed.), Leiden 2006, s. 884.

9| *Ibidem*, s. 887.

10| Heinrich Cornelius AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Okultní filosofie*, 2., přeprac. a doplněné vydání, Praha 2004, 2 sv.

11| Karl. H. FRICK, *Osvícení v tradici gnosticko-teosofických a alchymicko-rosenkruciánských tajných společností do konce 18. Století*, s. 223.

12| Více o používání termínu okultismus v historii viz Wouter HANEGRAAFF, „Occult/Occultism“, In: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Wouter J. HANEGRAAFF (ed.), s. 887nn.

13| Antoine FAIVRE, *Access to Western Esotericism*, Albany 1994, s. 88.

osvícenská racionalita. Jinými slovy, tato doba stimulovala „zájmy o mysteriózní a neznámé, což obratem vedlo ke vzniku kulturní receptivity mesmerismu, spiritismu a magie.“¹⁴ Romantikové však nehledali pouze věci mystické a magické, ale významná byla i snaha o hledání svých původních předkřesťanských kořenů. Jednou takovou inspirací byly i evropské předkřesťanské tradice. „Pozdní 19. století vidělo zvláště v návratu k helénskému pohanství protest proti ,mechanickému a vulgárnímu formalismu moderní éry.“¹⁵

V 18. a 19. byl tedy obnoven zájem o „předkřesťanské pohanství“. V této době vzniklo i několik novodruidských organizací, o nichž se zmíním dále. Ještě než se budu věnovat přehledu různých okultních organizací a osobností, které ovlivnily novopohanství, chci se zastavit krátce u diskusí ohledně historicity novopohanství a tvrzení mnohých novopohanů, že navazují na staré tradice, či jen pokračují v určité nepřerušené linii. Právě shrnutí těchto diskusí současnými badateli z oblasti *Pagan Studies*¹⁶ bude vhodným úvodem k následnému představení hlavních okultních proudů 19. století, které měly vliv na formování novopohanství.

TÉMA HISTORICITY NOVOPOHANSKÝCH PRAKTIK

Jedním z nejdůležitějších témat, které se badatelé v rámci *Pagan Studies* snažili vyřešit, je právě otázka, zda existuje nějaká nepřerušená tradice praktik, která se táhne z předkřesťanských dob napříč staletími až do dnešních dnů. Pokračují novopohané jen v uctívání Velké bohyně matky, která se měla uctívat již v neolitu? Nebo je situace odlišná?

Závěry celé diskuse shrnuje Sarah Pike. Badatelé se dnes v podstatě shodují ve většině případů na závěru, že „neexistuje žádná přímá linie mezi novopohanstvím a starověkými kulturami [vztahujícími se k] bohyni“¹⁷ a že „novopohanství nevze-

14| Nicholas GOODRICK-CLARKE, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. Oxford - New York 2008, s. 191.

15| Joanne E. PEARSON, „Neopaganism“, In: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Wouter J. Hanegraaff (ed.), s. 830.

16| *Pagan Studies*, česky pohanská studia, jsou podoborem religionistiky, který se zaměřuje na studium novopohanství a nových náboženských hnutí. Od roku 2004 vychází odborný recenzovaný časopis *The Pomegranate*, který se transformoval do akademického časopisu z původně novopohanského věstníku. Pod hlavičkou *Pagan Studies* proběhlo i několik konferencí. Pod nakladatelstvím AltaMira Press vychází série knih *Pagan Studies*. V rámci *Pagan Studies* je možno na University of Florida studovat magisterský i doktorský program zaměřený na novopohanství s názvem *Náboženství a příroda*. Podrobněji viz presentace: <http://religion.ufl.edu/graduate-studies/fields-of-study/religion-nature/>. Nedávno vyšla i jedna z prvních „učebnic“ *Pagan Studies*: Barbara Jane DAVY, *Introduction to Pagan Studies*, Lanham 2007, 256 s.

17| Sarah PIKE, *New Age and Neopagan Religions in America*, New York 2006, s. 27.

šlo přímo ze starověkých pohanských kultur“.¹⁸ Jak staré jsou tedy novopohanské praktiky a odkud pocházejí?

Pro novopohanskou interpretaci starobylosti svých praktik sehrálo velkou roli dílo anglické egyptoložky, antropoložky a folkloristky Margaret Murray (1863 – 1963). Ta v roce 1921 přišla ve své knize *The Witch Cult in Western Europe* s tvrzením, že středověké čarodějnictví je pozůstatkem původního předkřesťanského náboženství, které má mít své kořeny až v pravěku.¹⁹ Toto staré náboženství mělo dle Murray přežívat skrytě mezi křesťanstvím celá staletí až do doby čarodějnických procesů, které od roku 1450 zachvátily na několik století Evropu a později i kolonie na severoamerickém kontinentu. Murray však svou argumentaci postavila na nekritické práci s prameny a vlastních přáních, za což sklídila v rámci akademické obce kritiku. Svou knihu pak i přesto rozšířila a v roce 1931 se dostala rozšířeného vydání popularizačního charakteru. Navzdory akademické kritice si její teze našla mnoho zastánců právě z řad neakademické veřejnosti, kteří nebyli s kritikou seznámeni, zejména z řad stoupců wiccy.²⁰ Nicméně například podle Huttona je velký rozdíl mezi praxí současné wiccy a středověkým čarodějnictvím; nesrovnatelné je to pak s antickým „pohanstvím“.²¹ Tato odbočka bude pro naši argumentaci důležitá ještě později.

Až doposud jsem ve své argumentaci ukázal, že nelze doložit kontinuitu idejí ani praktik novopohanů zpět do minulosti, přesněji do středověku, natož pak do předkřesťanské či až pravěké éry. Odpověď na otázku stárí a původu novopohanských praktik badatelé v rámci Pagan Studies shrnují do několika bodů. Výběrem tezí několika badatelů se snažím ukázat ty nejdůležitější. Sarah Pike uvádí čtyři body:

1. Dílo Margaret Murray a Geralda Gardnera
2. Renesanční hermetismus a ceremoniální magie obecně
3. Koncept tzv. přírodního náboženství
4. Kontrakultura 60. let 20. století ve Spojených státech amerických, která vedla

18| *Ibidem*, s. 27.

19| Margaret MURRAY, *The Witch Cult in Western Europe*, Oxford 2013, 281 s. Nicméně ještě před Murray přišli s tvrzením, že oběti středových čarodějnických procesů jsou pozůstatky před-křesťanského pohanského náboženství Evropy dva němečtí badatelé - Karl Ernest Jarcke a Franz Joseph Mone, také francouzský historik Jules Michelet. Více viz Michael YORK, "Invented Culture/Invented Religion: The Fictional Origins Of Contemporary Paganism," *Nova Religio*, Vol. 3, No. 1, 1999, s. 138.

20| Pro více informací viz Ronald HUTTON, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford 1999, s. 194 - 201.

21| Ronald HUTTON, „Paganism and Polemic: The Debate over the Origins of Modern Pagan Witchcraft,“ *Folklore*, Vol. 111, No. 1, 2000, s. 104.

k rozšířenějšímu užívání psychedelik, feminismu, rozvoji asijských tradic na Západě či fantasy.²²

Wouter Hanegraaf také tvrdí, že novopohanství je jen pokračováním okultních magických rituálů 19. století, které mají své historické kořeny v hermetické obrodě v 16. století.²³ Více pak uvádí konkrétněji například Joanne Pearson některé velmi vlivné přechůdce novopohanství:

5. Hermetický řád Zlatého úsvitu
6. Teosofická společnost
7. Práce Aleistra Crowleyho a Dion Fortune
8. Svobodné zednáře nebo jiné kvazi-zednářské společnosti.²⁴

Uzavřeme tento přehled obecnějšími skutečностями, které také napomohly vzniku novopohanství.

9. Vývoj akademické egyptologie a archeologie v 19. století
10. Rozvoji turismu na místa spojená s antickým Řeckem či Římem.²⁵

Spektrum vlivů, které daly vzniknout současnému novopohanství je velmi široké. Identifikuji v nich však dvě velké linie, které blíže představím v následující části článku. Stejně tak i výše uváděné osobnosti a společnosti.

OKULTISMUS 19. A POČÁTKU 20. STOLETÍ A JEHO VLIV NA NOVOPOHANSTVÍ

V této části chci v co nejširších souvislostech představit nejdůležitější směry a osobnosti okultismu 19. století tak, abych v následné části tohoto článku mohl ukázat na příkladu jednoho konkrétního novopohanského směru recepci okultismu 19. století, jeho idejí i praktik do novopohanství ve 20. a 21. století. V okultismu 19. století můžeme identifikovat dva nejvlivnější proudy. Tím prvním je spiritisticko-teosofický, kde nejvýznamnějším představitelem byla *Theosofická společnost* a osobnosti na ni navazující. Druhým je proud zednářsko-rosenkruciánský, jehož nejvýznamnějším zástupcem byl *Hermetický řád Zlatého úsvitu*.

Theosofická společnost byla založena v roce 1875 v New Yorku ruskou vizionářkou Helenou Petrovnou Blavatskou (1831 – 1891) a penzionovaným američ-

22] Sarah PIKE, *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkeley - London - Los Angeles 2001, s. xiv.

23] Wouter HANEGRAAFF, *New Age Religion and the Western Culture: Esotericism in the Mirror of the Secular Thought*. New York 1998, s. 85.

24] Joanne E. PEARSON, „Neopaganism“, In: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Wouter J. Hanegraaff (ed.), s. 829.

25] Chas S. CLIFTON, *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America*, Oxford – New York 2006, s. 27.

kým vojenským důstojníkem a právníkem Henrym Steel Olcottem (1832 – 1907). Se svým založením měla společnost pro sebe stanovena tři cíle: „zprvu: zformovat zárodek univerzálního společenství; zadruhé: podporovat studium všech náboženství, filosofie a vědy a zatřetí: studovat zákony přírody stejně tak jako fyzických a spirituálních sil člověka.“²⁶ Theosofická společnost přijala myšlenku soudobého vědeckého pokroku, konkrétněji evolucionismu, a aplikovala ji i do svého učení. Tento duchovní evolucionismus pak na celé lidstvo, svět a vesmír či život konkrétního člověka. Přišla s popularizací původně indických konceptů karmanu a reinkarnace a aplikovala je právě na ideu duchovního pokroku.²⁷ Blavatská byla velkým šířitelem těchto myšlenek na Západě. Přišla s pojetím duchovních průvodců či mistrů, kteří ji měli provázet jejím životem i učit tajnou moudrost a okultní praktiky. Britský historik západního esoterismu Nicholas Goodrick-Clarke v tom vidí „pokračování rosenkruciánské tradice, která hovoří o skrytých adeptech, kteří dohlížejí jako pěstouni na lidstvo a podporují ho v jeho duchovním rozvoji“.²⁸ Teosofická společnost shromáždila prostřednictvím svých následovníků velké množství informací z oblastí kabaly, hermetismu, starých kultur, magie atd.

S Theosofickou společností byla jeden čas spřízněna i britská okultistka, mystička a spisovatelka Dion Fortune, vlastním jménem Violet Mary Firth (1891 – 1946). Původně byla sice přijata za členku řádu *Alpha et Omega*, znovuvybudovaného Zlatého úsvitu, o kterém bude řeč níže, nicméně v letech 1925 – 1927 vykonávala funkci presidentky Křesťanské mystické lóže v rámci Theosofické společnosti.²⁹ V roce 1927 ze společnosti odešla a založila Komunitu (později přejmenovanou na Bratrstvo) vnitřního světla. Dion Fortune ovlivnila pojetí druidů, Keltů a všech starých, předkřesťanských etnik a jejich tradic. Rozvinula mytologii kolem mystického Avalonu, který má být dle jejích spisů umístěn ve městečku Glastonbury v Anglii.³⁰ Avalon podle Fortune byl kolonií Atlantidy a Glastonbury považuje za jedno z nejposvátnějších míst na Zemi. Tam se pak má nacházet i legendární hrob krále Artuše, či nádoba s Kristovou krví, která má být uschována v Studně kalicha (Chalice Well). Tyto myšlenky pak ovlivnily například učení v současnosti světově největšího novodobého druidského řádu *Řád bardů, ovatů a druidů (OBOD)*.³¹ In-

26| Antoine FAIVRE, *Western Esotericism: A Concise History*, Albany 2010, s. 86.

27| Nicholas GOODRICK-CLARKE, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford - New York 2008, s. 225.

28| *Ibidem*, s. 225.

29| Nicholas GOODRICK-CLARKE, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford - New York 2008, s. 206nn.

30| Dion FORTUNE, *Glastonbury: Avalon of the Heart*, York Beach 2000, 112 s.

31| Webová prezentace tohoto řádu je dostupná na www.druidry.org. Stránky jeho české pobočky pak na

terní materiály tohoto řádu nepopírají, že druidská tradice mohla vzniknout právě v Atlantidě, či že Glastonbury má být místem síly a je jedním z nejdůležitějších míst pro druidy.³² V tomto řádu se například jistě meditační praktiky zaměřují právě na práci s tímto místem, hrobem krále Artuše a všemi legendami vzniklými okolo této tematiky, jimž velmi významně znovu-vdechla život právě Dion Fortune.³³ Fortune však nezůstávala jen u ideové inspirace, ale i samotné rituály jednotlivých stupňů v Komunitě vnitřního světla v letech 1928 – 1939 měly podle Goodricka-Clarka „prvky keltské a pohanské, mytologie Atlantidy a Avalonu a egyptsko-hermetické magické tradice. (...) Inkluze Dion Fortune křesťanských, keltských, pohanských zdrojů svědčí o postupném posunu k původním, domorodým zdrojům inspirace“.³⁴ Fortune pak dále inspirovala i jejího studenta, britského okultistu Charlese S. Seymoura. Ten „propojil pokřesťanštěnou obřadní magii jeho učitelky Dion Fortune s prvními náznaky [novo]pohanského obrození.“³⁵

Druhým velkým proudem v okultismu 19. století je proud „rosenkruciánsko-zednářský“ za jehož nejvýznamnějšího reprezentanta považují *Hermetický řád Zlatého úsvitu*. Než se však budu věnovat Zlatému úsvitu a na něj navazujícím magickým řádům přelomu 19. a 20. století, začnu svou argumentaci jinde – a sice ve století sedmáctém a osmáctém.

V této době vzrůstá zájem o staré druidy a Kelty ve Velké Británii. Stalo se tak díky iniciativám několika mužů. John Toland (1670 – 1722) spolu s jeho následovníky zakládá v Londýně roku 1717 *Starobylý druidský řád* (Ancient Druid Order). Mimochodem ve stejném roce byla v Londýně založena zednářská Sjednocená Velká lóže Anglie. Za pět let Toland umírá a ve vedení řádu jej střídá William Stukeley (1687 - 1765). Zednářské prvky v organizaci jsou pak již znatelnější ve *Starobylém řádu druidů* (Ancient Order of Druids), který v roce 1781 zakládá Henry Hurlle. Poslední důležitou osobností doby konce 18. století a snah o obnovení tradic starých druidů byl „velšský vizionář, básník a šarlatán Edward Williams (1747 - 1822) známější jako Iolo Morganwg. [Ten] vymyslel rituály pro *Setkání bardů Británie* (Gorsedd of the Bards of Britain) v roce 1792 o kterých tvrdil, že jsou

adrese: <http://www.druidoveavronelle.wz.cz/>.

32| Tyto materiály jsou interní – veřejně nepublikovatelné; autor článku má tyto materiály k dispozici.

33| Z jejich více než dvaceti knih, kromě již zmiňované knihy o Avalonu jmenujme například její romány *The Sea Priestess* (1938) anebo *Moon Magic* (1956).

34| Nicholas GOODRICK-CLARKE, *The Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*, New York – London 2002, s. 207 - 208.

35| Více viz Chas S. CLIFTON, *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America*, Oxford – New York 2006, s. 76.

[původně] středověké“.³⁶ Williams si však rituály vymyslel – středověké tedy nejsou, nicméně jsou dodnes součástí *Velšského královského národního Eisteddfod* (setkání básníků a umělců inspirovaných Walesem).³⁷ Všechny zmiňované řády či skupiny procházely proměnami, některé z těchto řádů trvají dodnes ve formě řádů na ně navazujících.³⁸ Pro naše téma a pozdější argumentaci je důležitý fakt, že „do 20. století přežila pouze jediná frakce či následovnice [Starobylého druidského řádu], která se honosí svými kořeny sahajícími až k původnímu [řádu] a ‚tolandovskou sukcesí arcidruidů‘. Jedná se o tzv. *Britský kruh (řádu) univerzálního svazku*, British Circle of the (Order of the) Universal Bond se sídlem v Londýně.“³⁹ V něm působil a později se s tímto řádem rozešel Ross Nichols (1902–1975). Ten je bezesporu jednou z nejdůležitějších osobností 20. století v rámci novodobého druidství. V roce 1964 totiž založil již zmiňovaný Řád bardů, ovatů a druidů (OBOD). Byl rovněž přítelem Geralda Gardnera, který na něj měl velký vliv. Tímto exkurzem jsem chtěl ukázat na několik set let trvající snahu o popularizaci starých druidů a jejich učení, která se odehrávala v různých řádech a společenstvích zednářského charakteru. Nyní se zpět přesunu do doby konce 19. století ke vzniku Řádu zlatého úsvitu.

Hermetický řád Zlatého úsvitu byl založen Williamem Robertem Woodmanem (1828 - 1891), Williamem Wynnem Westcottem (1848 - 1925) a Samuel Liddellem MacGregorem Mathersem (1854 – 1918) v roce 1888 v Anglii. Všichni tři jeho zakladatelé byli svobodní zednáři a mimo jiné i členy *Societas Rosicruciana in Anglia*, založené v roce 1866. Ta byla rosenkruciánsko-zednářskou skupinou orientovanou na esoterní stránku svobodného zednářství se snahou o její rozvíjení. Založil ji Ro-

36| Joanne E. PEARSON, „Neopaganism“, In: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Wouter J. HANEGRAAFF (ed.), s. 831.

37| *Ibidem*, s. 831.

38| Obecně se dá tvrdit, že původně se jednalo většinou o více méně zednářstvím inspirované či zednářským způsobem organizované skupiny, které svůj zájem orientovaly na staré druidy a Keltů. Snažili se sice obnovit staré tradice spojené s druidy a přenést je do tehdejší doby, nicméně veškerá jejich činnost spíše vycházela ze zednářství či různých romantických představ. Některé z těchto skupin byly spojeny s Velšským národním obrozením. Činnost těchto iniciativ byla často spíše kulturní než náboženská. Jsou tedy spíše zednářskými spolky s explicitním zaměřením na téma Keltů, druidů a témat jim příbuzných, než prvními novopohanskými organizacemi/skupinami v dnešním slova smyslu. Celou problematiku vzniku a vývoje těchto různých skupin v rámci Velké Británie i Spojených států amerických velmi dobře shrnul Dalibor ANTALÍK v článku „Neodruidismus a fascinace Keltů v České republice a v zahraničí“, in: Z. R. NEŠPOR (ed.), *Jaká víra: Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, Praha 2004. s. 75 – 90.

39| Dalibor ANTALÍK, „Neodruidismus a fascinace Keltů v České republice a v zahraničí“, in: Zdeněk R. NEŠPOR (ed.), *Jaká víra: Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, Praha 2004, s. 76.

bert Wentworth Little (1840–1878) , který se považoval za žáka Eliphase Léviho.⁴⁰ Řád Zlatého úsvitu svou strukturou kopíroval styl zednářských lóží. Samotný řád byl rozdělen na tři části, respektive menší, vnitřní řády. Každý z nich obsahoval několik stupňů, mezi kterými adept procházel sérií iniciací a čím vyšší stupeň, tím vyšší úroveň zasvěcení. Členství ve Zlatém úsvitu bylo přístupné i pro ženy, které měly stejná práva jako muži. Řád měl několik stovek členů včetně známých osobností. Velmi významným členem řádu se v roce 1898 stal i britský mág Aleister Crowley (1875 – 1947). Ten je jednou z klíčových osobností, které měly vliv na pozdější novopohanství.

Nicméně Crowley v roce 1907 založil vlastní řád *Astrum Argentium* (česky Stříbrná hvězda) a později v letech 1909 – 1913 skrze řádový časopis *The Equinox* (česky Rovnodenost) publikoval velké množství tajných rituálů Zlatého úsvitu.⁴¹ Z hlediska tématu tohoto článku je důležité i Crowleyho působení v původně německém para-zednářském magickém řádu *Ordo Templi Orientis* (O.T.O., česky Řád orientálního chrámu). Do něj byl v roce 1912 iniciován Theodorem Reussem (1855–1923) a v roce 1922 se stal hlavou řádu.⁴² Reusse měl inspirovat „bohatý německý průmyslník Carl Kellner (1850 – 1905) k založení magického řádu postaveného na kundalini józe a tvořivých protikladných sexuálních silách. Řád se objevil někdy v době mezi roky 1906 a 1912 pod Reussovým vedením, který interpretoval tantrickou sexuální magii ve smyslu jistých teplářsko-rozenkruciánsko-gnostických praktik.“⁴³ Jedná se tedy o magický řád, který se orientuje převážně na praxi sexuální magie. Ta je v některých směrech současné wiccy, o které bude řeč níže, důležitou součástí některých rituálů.

Až doposud jsem ukázal, že zejména v době 19. a počátku 20. století existovalo mnoho okultních společností, které se mezi sebou ovlivňovaly, štěpily se na další skupiny a mnoho osobností okultní scény bylo často členy mnoha různých okultních společností najednou. Představil jsem výše uvedené osobnosti a společnosti, ale neukázal jsem zatím konkrétní příklady ovlivnění novopohanství okultismem v rámci „rosenkruciánsko-zednářského“ proudu okultismu - právě z výše uvedeného důvodu obrovské provázanosti vztahů všech různých skupin a osobností okultismu přelomu 19. a 20. století. V další části článku ukážu vliv všech těchto osobností a skupin na modelovém příkladu novopohanského směru wicca. Nicméně

40| Nicholas GOODRICK-CLARKE, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford - New York 2008, s. 196.

41| PEARSON, J. *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*, London - New York 2007, s. 77.

42| *Ibidem*, s. 77.

43| Nicholas GOODRICK-CLARKE, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford - New York 2008, s. 205.

jak bude zřejmé dále v textu, vliv novodobého hermetismu na novopohanství se neprojevuje jen ve wicce.

WICCA⁴⁴ JAKO MODELOVÝ PŘÍKLAD VLIVU OKULTISMU NA NOVOPOHANSTVÍ

V této části nejprve ukážu ideová východiska wiccy a jejich zdroje v okultismu. Poté se zaměřím na wiccanské rituální praktiky. Nejprve obecně na rituální stránku wiccy, a poté konkrétněji na iniciační rituály a tzv. *Velký rituál*.

V části o historicitě novopohanských praktik jsem představil tezi Margaret Murray o přežívání starého pohanství v rámci středověkého čarodějnictví a její vliv na širší veřejnost. Tuto tezi právě převzal Gerald Gardner při legitimizaci wiccy.⁴⁵ Další ideovou záštitou wiccy, původně až z renesančního hermetismu, je pojetí wiccy coby přírodní magie. Znatelné je to především v práci vlivné anglické wiccanské kněžky a Gardnerovy přímé žačky Doreen Valiente (1922 – 1999). V její knize *Natural Magic*⁴⁶ Valiente tvrdí, že magie není nic v podstatě nepřirozeného, coby bylo proti přírodním zákonům, ale přesně naopak. Znalec americké wiccy Chas Clifton tvrdí, že Valiente staví svůj argument obdobně jako vlivný renesanční mág a překladatel *Corpus Hermeticum* do latiny Marsilio Ficino (1433 - 1499) nebo již zmiňovaný Agrippa z Nettesheimu, že magie funguje díky přírodním zákonům, ne navzdory nim. Je to součást přírody.⁴⁷ Cliftona bych doplnil jen v tom, že tento přirozený řád měl přírodě podle renesanční logiky a křesťanské teologie vnuknout Bůh. Logicky z toho vyplývá závěr, že magie fungovala *díky* Božímu stvoření, ne jemu navzdory. Argument Valiente je tudíž původně ve své podstatě vyvozen z této koncepce. Proč se jinak snažit obhajovat přirozenost a v jistém smyslu i normálnost magie, v tomto případě wiccy? Raní církevní otcové jako Augustin (354 - 430) nebo Órigenes (185 - 254) existenci magie sice přiznávali, nicméně ji odmítali a opovrhovali jí. Tvrdili, že křesťanství nemá s magií mít nic společného. Tento přístup pak přetrval až do středověku a raného novověku.⁴⁸ S jistou mírou zjednodušení se dá říct, že v renesanci, kdy zuří čarodějnické procesy, hledají mágové té doby teologickou apologii pro své konání. Jelikož se všechny tyto diskuse

44] Wicca se samozřejmě od dob Gardnera vyvinula. V tomto článku převážně ukazují co nejpůvodnější příklady ovlivnění wiccy okultismem Existuje několik hlavních linií, kromě původní gardneriánské. Po ní následuje wicca alexandrijská, od Alexe Sanderse a další směry jako například feministicky laděná dianická wicca, která se rozvíjí od 70. let 20. století.

45] Srov. Joanne PEARSON, *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*, s. 24nn.

46] Doreen VALIENTE, *Natural Magic*, Washington 1999 [1. vyd. 1975], 184 s.

47] Detailněji viz Chas S. CLIFTON, *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America*, s. 47.

48] Lynn THORNDIKE, „The Attitude of Augustine and Origen toward Magic“. *The Monist*. roč. 18, č. 1, 1908, s. 46–66.

odehrávají ve stejném rámci, není v důsledku moc velkého rozdílu mezi dobou renesance a dobou konce 19. a počátku 20. století – diskuse o pojetí přírodní magie je *ve své podstatě* totožná. Jediný rozdíl je sekularizovaná společnost 20. století oproti na křesťanství explicitně postavené kultuře 16. století. Nicméně i přesto zde vidíme pokračování stejných témat. A to, že se téma ukazuje ve stejné podobě i typu argumentace, například u zmiňované Doreen Valiente, jen potvrzuje, že rámec ve kterém se tyto diskuse odehrávají, a ve kterém samozřejmě i dávají smysl, se nezměnil.

Konkrétně můžeme určit vliv prakticky všech výše uváděných osobností a organizací na Gardnera při vytváření wiccy. Podle amerického religionisty i wiccana v jedné osobě, Aidana Kellyho „můžeme identifikovat mnoho zdrojů, ze kterých čerpal Gardner do své knihy stínů: Crowley, rituály Hermetického řádu Zlatého úsvitu, Velké klíčky Šalamounovy, zednářské a jiné rituály iniciačních společností, knihu *Witch Cult in Western Europe*, Lelandovu *Aradii*; a obecněji pak tantra jógu a díla cambridgeských klasiků [jako byly] Harrison, G. Murray, Frazer, Cook a Cornford.“⁴⁹ Kelly ve své knize *Inventing Witchcraft* konkrétně ukazuje, které části Gardnerovy wiccanské *Knihy stínů* jsou vlastně jen téměř doslovně opsané kusy textů z původně středověkého grimoáru *Klíčky Šalamounovy*.⁵⁰ Ten byl právě přeložen z latiny do angličtiny v 1889 Samuelem Liddellem MacGregorem Matherssem (1854 – 1918), svého času vedoucím Zlatého úsvitu.

Zřejmě největší podíl na utvoření wiccy do její současné podoby má již zmiňovaná Doreen Valiente. Ta přepsala velkou část původních Gardnerových textů. Ve své knize *The Rebirth of Witchcraft* Valiente však přiznává, že přepisovala svou poezií vše, co bylo v Gardnerových materiálech původně od Aleistera Crowleyho.⁵¹

Aleister Crowley vytvořil magicko-filosofický systém *Thelema*, ve kterém shrnul své myšlenky a praktiky. Ústředním textem tohoto systému je *Knihá zákona*,⁵² kterou měla Crowleymu nadiktovat entita jménem Aiwass. Esence Thelemy je vyjádřena právě v knize zákona veršem „Dělej, co ty chceš, ať je to cele zákon“. Interpretaci tohoto „příkázání“ ponechám stranou. Ve wicce je podobně jako v Thelemě taktéž *velmi podobné* „příkázání“. Je označováno jako wiccanské *rede*.⁵³

49| Aidan KELLY, *Inventing Witchcraft: A Case Study in the Creation of a New Religion*, Loughborough 2007, s. 266.

50| Aidan KELLY, *Inventing Witchcraft: A Case Study in the Creation of a New Religion*, kap. 4.

51| Doreen VALIENTE, *The Rebirth of Witchcraft*, London 1989, s. 60 – 61, in: Joanne PEARSON, *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*, s. 115.

52| Aleister CROWLEY, *Knihá zákona: (formálně nazývaná Liber AL vel Legis, sub figura CCXX, jak byla zvěstována prostřednictvím XCIII = 418 pro DCLXVI)*, Brno 1991, 74 s.

53| Staroanglicky „pořekadlo“.

Má několik desítek veršů a jeho zkrácená podoba zní „Čiň co chceš, pokud neškodíš“. Podle Joanne Pearson je wiccanské rede až příliš podobné Crowleyho zákonu Thelemy, než aby to byla pouhá náhoda a naznačuje, že se Gardner opět ve skutečnosti inspiroval u Crowleyho a rede vytvořil podle zákona Thelemy.⁵⁴

Wiccanské obřadní praktiky v obecné rovině jsou taktéž v mnoha případech odvozeny z tradice Západní ceremoniální magie. Podle Cliftona byl velký obsah wiccanské praxe vzán z renesance, hermetických tradic přírodní magie - jak z těch lidových, o kterých M. Murray tvrdila, že jsou jen nositelé staré pohanské tradice, tak i tzv. vysoké magie, kterou hermetikové od lidové magie odlišovali. Tak novopohané [v tomto případě konkrétně wiccané – pozn. P. H.] mohou tvrdit, že navazují jak na tradiční domorodé tradice Evropy, tak i na ryze hermetické disciplíny jako je astrologie, rituální magie a tarot.⁵⁵ Stejně tak tuto problematiku shrnuje i Aidan Kelly, který tvrdí, že „magický systém užívaný wiccou není zděděný z nějaké tajné pohanské tradice. Spíše jde do minulosti Hermetického řádu zlatého úsvitu, což bylo odštěpení zednářsko-rozenkruciánské organizace Societas Rosicruciana in Anglia.“⁵⁶ Mnohem konkrétněji pak problematiku shrnuje Joanne Pearson. Ta tvrdí, že „základní Západní rituální rámec, který wicca užívá je převzat z rituální magie, která obsahuje žido-křesťanské prvky.“⁵⁷ Pearson uvádí, že „nástroje, užívané ve wiccanských ritálech jsou převážně katolické, na které dříve odkazovali Lolardiáni⁵⁸ jakožto k ,nástrojům čarodějů‘: víno, chléb a voskové svíce, voda, sůl, olej a kadidlo, plus zvonky, důtky a metlička na kropení svěcenou vodou (asperges). Wicca nemá žádné kostely či katedrály, ale posvátný prostor a lidé [v něm] jsou posvěceni čtyřmi prvky: zemí (solí), vodou, ohněm a vzduchem (kadidlem). Svíce, symbolizující světlo, reprezentuje pátý element éter, nebo ducha. [...] Obecný rámec, ve kterém jsou tyto prvky upotřebeny byl převzat z Hermetického řádu Zlatého úsvitu a zahrnuje vytváření [ochranného] kruhu za účelem vytvoření posvátného prostoru, jeho posvěcení [prvky] uvedenými výše a volání čtyřech směrů (východu, jihu, západu a severu) k strážení a ochraně kruhu, což je zřejmé odklonění od katolické liturgie. Kruh je vytvářen za pomoci meče nebo nože s černou střenkou, který je nazýván athame a jehož vzor je převzat z Šalamounova klíče, spíše než že by byl odvozen z [praxe] Zlatého úsvitu.“⁵⁹ Jiný

54| Joanne PEARSON, *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*, s. 115.

55| Chas S. CLIFTON, *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America*, s. 49.

56| Aidan KELLY, *Inventing Witchcraft: A Case Study in the Creation of a New Religion*, s. 46.

57| Joanne PEARSON, *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*, s. 69.

58| Politicko-náboženské hnutí, které existovalo v Anglii 14. století a jež vedl velký odpůrce církve a jeden z ideových inspirátorů anglické reformace i Jana Husa, John Wycliffe (1320 – 1384).

59| Joanne PEARSON, *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*, s. 69.

příklad inspirace wiccanské rituální praxe v okultismu, tentokrát od výše uváděné Dion Fortune, uvádí Clifton. Ten píše, že „když muž a žena vedou ve wiccanské praxi rituál, muž drží kalich a žena athame (rituální dýku – pozn. P.H.); tato zřejmá výměna genderových rolí reflektuje učení Dion Fortune, [...] která učila, že tradiční genderová polarita je na ‚vnitřních rovinách‘ obrácená, kdy žena se stává aktivní a muž pasivním či přijímajícím.“⁶⁰

Rámcem wiccanských iniciačních rituálů si Gardner propůjčil díky sérii iniciací a třístupňovému systému zasvěcení ze svobodného zednářství.⁶¹ To samé tvrdí i Henrik Bogdan ve své práci o iniciaci v západní esoterické tradici.⁶² První dva stupně podle Bogdana přesně kopírují zednářské iniciační rituály a obsahují typické prvky jako je například formální započítí, přísahání slibu apod.⁶³ Třetí stupeň se v původní gardnerovské formě měl lišit tím, že na rozdíl od původní zednářské podoby, ta gardnerova obsahuje rituální sex iniciátora a iniciovaného. Bogdan shrnuje, že dnes již existuje nespočet různých verzí iniciačních rituálů ve wicce, které se od gardnerovské podoby již mohou lišit. Důležité však dle Bogdana je, že z původně početně malého Gardnerova pokusu o založení čarodějnického covenu je dnes wicca rozsáhlé nové náboženské hnutí s velkým důrazem právě na iniciaci.⁶⁴

Součástí wiccanských rituálů bývá i rituální posvěcení a následná konzumace koláčů a vína (příadně jiného druhu potravy a nápoje, například chleba a piva). Tento akt má podle wiccanů několik významů, například v rámci skupinové ceremonie společné sdílení daného pokrmu má stmelovat skupinu. Joanne Pearson tvrdí, že tento akt měl do wiccy Gardner převzít opět od Aleistera Crowleyho, konkrétně z Crowleyho *Gnostické mše*.⁶⁵ Ta je od Crowleyho vůdcovství Řádu orientálního chrámu (O.T.O.) jeho pateřním rituálem. Crowley v mládí docházel do evangelikální církve Plymouthských bratří.⁶⁶ Pearson tvrdí, že je docela dobře možné, že se Crowley při posvěcení pokrmu a nápoje měl zřejmě inspirovat přímo od Plymouthských bratří. V nejčastějším pojetí obřadu večere páně je tělo a krev nabízena knězem či pastorem každému přijímajícímu individuálně. V církvi Plymouthských bratří Starší (někdy nazývaný anglicky deacon) tělo a krev posvětit

60] Chas S. CLIFTON, *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America*, s. 28.

61] Chas S. CLIFTON, *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America*, s. 28.

62] Henrik BOGDAN, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, Albany 2008.

63] Henrik BOGDAN, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, s. 167.

64] Henrik BOGDAN, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, s. 168.

65] Joanne PEARSON, *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*, London - New York 2007, s. 70.

66] Anglicky „Plymouth Brethren sect“. V českém prostředí se v Plymouthských bratřích inspirovala například církev Křesťanské sbory.

a ty pak putují od jednoho člověka k druhému. Stejným způsobem to probíhá i ve wicca.

Crowleyho gnostickou mší se wicca částečně inspirovala i při tzv. Velkém rituálu.⁶⁷ Ten je jedním z nejdůležitějších rituálů ve wicca. Jedná se o spojení Boha a Bohyně, jinými slovy mužského a ženského principu osobami velekněze a velekněžky, buď ve formě pohlavního styku, nebo symbolicky tím, že je ponořeno athame či hůlka do nádoby s vodou. Tento akt má být oslavou plodnosti a tvořivého principu v jednotě protikladů. Gnostická mše má, stejně jako wiccanský Velký rituál, vyvrcholit právě rituálním pohlavním stykem kněze a kněžky.

Ukázal jsem, že wicca z různých okultních společností převzala jejich rituály a ideje. Ale nejen to. Je i součástí celého teoretického rámce okultismu, i když ve velmi zredukované podobě. Je tedy i jeho největším (nejmasovějším) reprezentantem v současnosti. Nicméně většina wiccanů řadí wiccu do novopohanství mnohem častěji, než do okultismu. To proto, že jako *pohanská* byla stvořena a jako taková se i prezentuje. Navzdory proklamacím některých wiccanů o starobylosti wiccanských idejí a praktik (inspirace tezí Margot Murray) je wicca pouhým „produktem“ západní esoterické tradice 19. století. Není tedy ve skutečnosti starší než 100 let, i když některé ideje, které wicca převzala, jako například pojetí přírodní magie, jsou starší.

ZÁVĚREČNÉ POZNÁMKY

Západní esoterická tradice prochází během staletí různými proměnami, které jsou v podstatě vždy odrazem doby, v níž daná skupina, řád, společenství či celý směr vzniká. Není tedy náhoda, že v době 19. a počátku 20. století se pomalu na scéně rodily zárodky budoucího novopohanství. Stalo se tak mimo jiné díky několika důvodům: 1) Bylo systematicky sesbíráno mnoho pramenů a informací ať již folkloristy, antropology, vědci obecně nebo i samotnými okultisty z oblastí mytologie, magie, lidových tradic, ale i Východních tradic jako jóga apod. 2) Díky Theosofické společnosti, Zlatému úsvitu, jejich odnožím a dalším skupinám bylo praktikování magie systematické a rozšířené jako nikdy dříve. 3) Počátkem 20. století se zlepšuje pozice žen ve společnosti a ženy zastávají v různých okultních společnostech i veřejném životě důležité funkce. Následná globalizace, která začíná ovlivňovat svět po Druhé světové válce, pak růstu novopohanství velmi napomohla. Internet, který je dokonalým symbolem ideje globalizace, zapříčinil rozšíření novopohanství do všech koutů západního světa.

67| Chas S. CLIFTON, *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America*, s. 27.

Novopohanství je jednou z nejnovějších podob západní esoterní tradice a ve srovnání se zdroji jeho inspirace nevybočuje z bazálních východisek západní esoterické tradice. Tím nejdůležitějším z nich je magické pojetí světa (srov. koncept přírodní magie) a důraz na magii obecně. Nicméně i když z nich nevybočuje, tak obecně ani všechny do sebe neintegruje. Například v okultismu rozvinutá nauka o korespondencích je v novopohanství spíše okrajovou záležitostí, a pokud v novopohanství hraje roli, tak spíše v redukované formě oproti její původní podobě.

Ve článku jsem se snažil ukázat vliv okultismu na novopohanství a jako jeho reprezentanta jsem si vybral wiccu. Není však v možné v mezích tohoto článku ukázat celé spektrum okultních organizací a osobností na novopohanství. Některé osobnosti či skupiny ovlivnily novopohanství až později ve 20. století. Příkladem takového „objeveného“ myslitele může být italský hermetik a filosof Julius Evola (1898 – 1974).⁶⁸

Tento článek vznikl za podpory Interní grantové agentury filozofické fakulty Univerzity Pardubice. Autor za tuto podporu děkuje.

68] „Julius Evola (1898 – 1974) je dnes prominentní ikonou fašistického idealismu. Jeho ideou byla indo-árijská tradice, kde hierarchie, kasta, autorita a stát byly nadřazené materiální stránce života. Přišel s radikální doktrínou anti-rovnostářství, anti-demokracie, anti-liberalismu, anti-semitismu.“ In: Nicholas GOODRICK-CLARKE, *The Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*, New York – London 2002, s. 53. Zjednodušeně řečeno Evola tvrdí, že pohanské je kmenové a lokální oproti křesťanskému, které je imperiální a globální. Evropská kultura a civilizace je podle něj v hluboké krizi – je třeba se zříci filosofického racionalismu a demokratického pohledu na svět a vrátit se k předkřesťanské Evropě. Na Evolu od 70. let 20. stol. navazuje politicko-filosofický proud *Nová pravice* – nejvíce inspiruje (novo)pohansky laděné stoupenci extrémní pravice. Někteří z nich se považují za stoupence germánského novopohanství či rodnověří (slovanského novopohanství).

PARAPSYCHOLOGIE A PSYCHOTRONIKA JAKO SOUČÁST ZÁPADNÍ ESOTERNÍ A ČESKÉ HERMETICKÉ TRADICE

MAREK DLUHOŠ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Parapsychology and Psychotronics as Part of the Western Esoteric and Czech Hermetic Traditions

Abstract: Using the historical method, the article refers to interfaces of the religious question concerning the relationship between religion and magic pointing towards experiments to scientifically capture miraculous phenomena and forces. It describes the development of the so-called Western esoteric tradition up to Czech Hermeticism, parapsychology and psychotronics.

Supposedly, this phenomenon enabled and encouraged interest in the transcendent, even in a strongly atheistic (or at least purportedly atheistic) environment. It therefore sought to capture empirically the laws of knowledge that had been previously associated with the clergy and connected to faith. It originated as a result of the belief that the area of “supernatural” phenomena can be grasped scientifically and that empirically valid knowledge can be achieved. Nowadays, however, these efforts are largely deemed unsuccessful and appear mainly in encyclopaedias of religious movements and spiritual communities.

Keywords: Hermeticism; miracle; faith; religion; parapsychology

Theologická revue | Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 3: 401-417.

Úvod

Nicolas Goodrick-Clarke (1953-2012), profesor západního esoterismu na univerzitě v Exeteru a průkopník studia tohoto fenoménu na akademické půdě, se ve svých studiích snažil doložit jak neutuchající vitalitu, tak i význam tohoto duchovního a myšlenkového proudu pro vědecký a náboženský dialog západu. Pod západním esoterismem rozumí jak starověké hermetické tradice, tak i středověkou kabalou a magii až k parapsychologii 20. století.¹ Také podle rozboru brněnského religionisty Davida Zbírala (*1980) je religionistické studium západního esoterismu možné a záslužné.² Další religionista Ivan Odilo Štampach

1| Nicolas GOODRICK-CLARKE, *Západní esoterické tradice*, Praha 2011, s. 27.

2| ZBÍRAL, David. Metodologické problémy studia západního esoterismu. [online]. [cit. 2013-08-31]. Dostupné z < <http://www.david-zbiral.cz/Zapadni-esoterika.htm> >

(*1949) tvrdí, že parapsychologie může být předmětem religionistického a jiného bádání jako součást hermetické (esoterní, okultní) nauky a praxe. Ale může být i pokusem o přemístění mezi nimi a světem vědy, tedy obohacením oborů, které zkoumají oblast náboženství z různých hledisek. Pak by stála vedle teologie a religionistiky.³

V tomto článku chci na základě historické metody rozvést a poukázat na styčné body religionistické otázky vztahu náboženství a magie směrem k pokusům o exaktní zachycení zázračných jevů a sil v době od nástupu osvícenství (18. století) až po současnost. Tento „vědecký“ přístup člověka do oblasti dřívějšího nadpřirozena se nazýval parapsychologie, jejíž název se z důvodů ideových v komunistickém Československu koncem padesátých 20. století let změnil na psychotroniku. Tento jev má být popsán především jako fenomén, který v často i silně ateistickém (nebo alespoň za ateistické proklamovaném) prostředí umožňoval a dokonce podporoval průnik do transcendentna. Usiloval tak o empirické poznání zákonů, jejichž znalost byla dříve vyhrazena především kněžím a duchovním představitelům různých dobových hnutí a spojena s vírou. Jak také v článku uvedu, tyto podle některých badatelů úspěšné parapsychologické pokusy měly za výsledek i to, že dotyčným údajně empiricky zprostředkovaly takový obraz vesmíru, kde již oblast transcendentna a Boha nebyly jen vírou, ale vědeckým faktem.

Historie a obsah jevu

Zařazení parapsychologie a psychotroniky do západní esoterní a československé hermetické tradice je spojeno s termínem esoterismus. Podle Goodricka-Clarka byly jedny z hlavních proudů esoterismu jako magie, astrologie a okultismus od osvícenství do poloviny devatenáctého století považovány převážně za iracionální přežitky a pověry. Specialisté v oboru (religionistiky) však mají daleko k tomu, aby esoterismus považovali za „odmítnutou formu poznání“ - namísto toho se snaží rozpoznat základní filosofické a náboženské vlastnosti esoterické spirituality. Jde jim také o to, zdokumentovat dějiny esoterismu jako specifické formy spirituality, která v podobě různých hnutí a škol charakterizovala a ovlivňovala západní myšlení od pozdní antiky po současnost.

Pomocí historického přístupu je možné prozkoumat kulturní a společenské souvislosti, jež vedly ke vzniku esoterismu jako světónázoru, a zdokumentovat jeho zásadní vliv na změny ve filosofii, vědě a náboženství.⁴

3| Osobní komunikace s Ivanem Štampachem 18.3.2014.

4| Nicolas GOODRICK-CLARKE, *Západní esoterické tradice*, Praha 2011, s. 17.

Pro tento článek je zásadní vazba parapsychologie a psychotroniky na takzvaný západní esoterismus, jehož integrální součástí je i česká hermetická tradice. Podle původního významu řeckých výrazů (jde o výrazy esoterios-vnitřní a esoterikos-týkající se vnitřního) má jít o cosi vnitřního a podle prakticky synonymně užívaného výrazu latinského původu „okultismus“ (occultus-skrytý, odtud souběžně označování esoterismu výrazem okultismus) o cosi skrytého. Podle Štampacha lze přitom religionisticky popsat a interpretovat jen to, co se podařilo přenést z případné skrytosti do zjevnosti.⁵ Ke snaze o popis této zjevnosti bychom mohli doplnit i současné diskuse historiků jako profesora středověkých dějin na Univerzitě v Chicagu Richarda Kieckhefera o otázce, co přesně mágové, které lze, jak v článku uvádím, považovat za historické předchůdce novodobých badatelů v parapsychologii a psychotronice, dělali. Řekové a Římané podle něj měli obecně poměrně nepřesné představy o jejich činnosti: praktikovali astrologii, tvrdili, že uzdravují lidi za pomoci komplikovaných, ale podvodných obřadů a pěstovali okultní vědy. Cokoliv dělali, dalo se a priori označit za „umění mágů“, „magické umění“, nebo prostě „magii“. Od počátku měl tedy termín nepřesný význam. Protože mágové, jejichž původ Kieckhefer spojuje především s zoroastriánskými perskými kněžími, z nichž někteří zřejmě přešli do oblasti Středozevního moře, byli cizinci s neobvyklými schopnostmi, které budily obavy, měl termín „magie“ silně emocionální význam s temnými implikacemi. Magie představovala něco zlověstného, hrozivého. Když se Řekové a Římané začali zabývat činnostmi podobnými praktikám mágů, měli z nich také strach, protože byly součástí magie. Termín tedy zahrnoval hrozivé aktivity kouzelníků, ať už cizích či domácích.⁶ Nejznámějšími kouzelníky z období vzniku křesťanství byli Apollonios z Tyany (4-96), který údajně dokázal způsobit zmizení věcí a Šimon Mág (1. století), který byl podle legend schopen levitace, bilokace a dalších projevů okultních schopností.⁷ Měli tedy schopnosti, o jejichž vědecké zkoumání se pokoušela pozdější parapsychologie a psychotronika.

Západní esoterní tradice má tak kořeny v náboženském myšlení, které sahá zpět ke gnosticismu, hermetismu a novoplatonismu helenistického světa prvních století našeho letopočtu. Znovuobjevení antických textů v renesanci způsobilo ve vědeckém světě oživení magie, astrologie, alchymie a kabaly.⁸ Tento rozvoj byl částečně výrazem vítězství humanismu, který v italské kultuře dominoval od roku 1450 a který se později rozšířil od Alp směrem na sever. Humanismus se vyznačo-

5| Ivan Odilo Štampach, *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*, Praha 2010, s. 121.

6| Richard KIECKHEFER, *Magie ve středověku*, Praha 2005, s. 26.

7| Milan NAKONEČNÝ, *Magie v historii, teorii a praxi*, Praha 2009, s. 72-73.

8| Nicolas GOODRICK-CLARKE, *Západní esoterické tradice*, Praha 2011, s. 17.

val novým přesvědčením o hodnotě a potenciální velikosti člověka. Toto přesvědčení bylo dovedeno do krajnosti renesančními mágy, mezi něž patřili Marsilius Ficinus (1433-1499), Pico della Mirandola (1463-1494), Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1534), Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, zvaný Paracelsus (1493-1541), John Dee (1527-1609), Giordano Bruno (1548-1600) a dokonce i legendární Faust (přelom 15./16. století). Tito mágové oprášili klasickou postavu „mocného muže“ jako mistra skutečné moudrosti a skutečného boha. Pico della Mirandola tvrdil, že „Rozdíl mezi člověkem a Bohem spočívá v tom, že Bůh v sobě obsahuje všechny věci, protože je jejich zdrojem, zatímco člověk v sobě obsahuje všechny věci, protože je jejich středem.“ Z toho plyne, že „neexistuje žádná síla skrytá na zemi či na nebesích, kterou by kouzelník vhodnými podněty nemohl uvolnit.“⁹ Humanisté jako Pico della Mirandola tak dospěli oproti klasické středověké představě člověka, jejímž příkladem je pojednání kardinála Lotaria de Conti di Segni (1160-1216, papež Innocenc III. v letech 1198-1216) *De miseria humanae conditionis (O bídě lidské existence)*, v němž jsou shrnuty snad všechny negativní aspekty bytí člověka jako bytosti, která je ze všech bytostí nejubožejší¹⁰ k novému pojetí lidské důstojnosti, která spočívá ve spojení člověka s Bohem, ba co více, ve spojení člověka - mága s božskou tvůrčí silou. Tento spirituální proud dal během reformace vzniknout theosofii, rosenkruciánství a svobodnému zednářství.¹¹ V této souvislosti je významné dílo Jeana Adama Weishaupta (1748-1830), který založil řád Iluminátů 1. května 1776, kteří se také nazývali Hermetičtí bratři. Ačkoliv byl řád Iluminátů v roce 1786 zakázán, Weishaupt a jeho vnitřní kruh adeptů tajně pokračovali v práci pod rouškou svobodného zednářství. Cílem bylo mimo jiné „iluminizovat“ francouzské zednářství, což se mělo podařit navázáním kontaktů i s řádem Martinistů, se kterými byl spojen Anton Mesmer. Ilumináti tak údajně postupně získávali kontrolu nad celou řadou důležitých řádů, až byla vytvořena iluminizovaná síť okultních společností. Cílem bylo znovunalezení „Ztraceného slova“, jímž je ve Weishauptově systému člověk. Znovunalezení tohoto Slova vyžadovalo, aby člověk opět našel sám sebe, aby spasení člověka bylo uskutečněno skrze člověka a člověkem, aby člověk vládl sám sobě a zbavil se okovů cizích sil a vlivů. Jinými slovy řečeno, člověk se měl stát králem svým vlastním právem, mocí svého vlastního původního dědictví. Tato idea „královského člověka“ se později stala nejdůležitější myšlenkou v systé-

9| Richard CAVENDISH, *Dějiny magie*, Praha 1994. s. 103.

10| Tomáš NEJESCHLEBA, "Kniže svornosti" Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí, in: P. della Mirandola, *O důstojnosti člověka*, Praha 2005, s. 21.

11| Frances YATESOVÁ, *Giordano Bruno a hermetická tradice*, Praha 2009, s. 169.

mu Aleistra Crowleyho (1875-1947).¹² Okultismus v novověkém světě pak sahá od spiritismu devatenáctého století, theosofie Heleny Petrovny Blavatské (1831-1891) a rituálních magických řádů až po esoteriky dvacátého století jako byli Rudolf Steiner (1861-1925), Alice Baileyová (1880-1949) a Georgij Ivanovič Gurdžijev (1866-1949), včetně analytické psychologie Carla Gustava Junga (1875-1961).¹³

Počátky samotné parapsychologie se vztahují k období poslední třetiny osmnáctého století jako údajně první pokus oficiální vědy zaujmout přijatelné stanovisko k magickým jevům. Její počátek se klade obvykle do roku 1778, kdy si v tehdejší světě dobyl pevné pozice takzvaný mesmerismus. První epocha parapsychologická od roku 1778–1847 se proto nazývá dobou mesmerismu, nebo též dobou “magnetickou”, podle domnělého “animálního magnetismu”. Ten její zakladatel Franz Anton Mesmer (1734-1815) považoval za původ onoho komplexu magických jevů, jež byly podle svého objevitele nazvány zjevy mesmerickými. Parapsychologie má být vědou, která se snaží probádati a vysvětliti magické zjevy ve shodě se dobovým stavem poznatků exaktních a uznaných vědních oborů. Pokud pak používá k tomu cíli cesty experimentální, nedbá tradičních magických zkušeností a předpisů, nýbrž postupuje metodami používanými ve vědách přírodních a v lékařství. Zavrhuje podle prvorepublikového československého hermetika Oldřicha Eliáše (1895-1941) v principu stejně hermetickou tradici, jako i všechny předpoklady filosofické a náboženské.¹⁴

Vědeckotechnická revoluce a obrovské lidské poznání přírody spojené se speciálními technickými pomůckami, přístroji, zasáhlo i obor těchto „předvědeckých učení“ – magii a hermetismus. Dnes existují dva opěrné body, které v těchto nových společenských a technologických podmínkách pokračují v rozpracování toho, co dříve tato učení začala. Je to parapsychologie a psychotronika.

V historických souvislostech se může psychotronika jevit jako rozpracování hermetismu, který ve středověku představoval syntetické učení více oborů.

Nic na tom nemění skutečnosti, že psychotronika vznikla jako východoevropská analogie západní parapsychologie. Psychotronika totiž vznikla v Praze, která byla ve svých tradicích jedním z významných center světového hermetismu. Všichni čeští badatelé v psychotronicě jsou českým hermetismem, který u nás byl v rozkvětu na začátku století ovlivněni a přebírají z něj snahu o syntetické vnímání skutečnosti. Mají-li seriózní přístup, pak museli podle badatele Oldřicha Války (*1960) projít i studiem historických pramenů psychotroniky, jejichž součástí je

12| Kenneth GRANT, *Magické obrození*, Praha 2014, s. 17-18.

13| Nicolas GOODRICK-CLARKE, *Západní esoterické tradice*, Praha 2011, s. 17.

14| Oldřich ELIÁŠ, *Úvod do magie*, Praha 1992, s. 15.

i český hermetismus.¹⁵ To, co je výše napsáno o pramenech psychotroniky, platí prokazatelně i o hermetických pramenech parapsychologie. Když na jaře 1932 vzniká v Praze společnost pro psychická studia, kterou vedou parapsychologové ing. Viktor Mikuška (1882-1966) a dr. Karel Vojáček, jsou ve výboru i staří hermetikové Emanuel Hauner (1875-1943) a Miloš Maixner (1873–1937).¹⁶ Na této činnosti spojené s bádáním v parapsychologii se aktivně podílel i Oldřich Eliáš.¹⁷

Vazby parapsychologie a psychotroniky na novodobý český hermetismus nás podle předního českého badatele v oblasti dějin hermetismu profesora Milana Nakonečného (*1932) opět spojují s obdobím na konci 19. století, kdy byla duchovní atmosféra „těhotná“ nejrůznějšími okultistickými hnutími, z nichž nejvýraznější byl rychle se šířící spiritismus. Již tehdy v Čechách existovali jedinci, kteří se nespokojovali s pouhým „citováním duchů“ zemřelých osob, kterému se nejlépe dařilo v širokých lidových vrstvách. Z hlediska snah o bádání v hermetismu a s ním spojených oblastech je třeba zmínit barona Adolfa Leonhardiho, spojeného s rozvojem martinistického hnutí u nás. Hermetismus byl na začátku dvacátého století pěstován v Čechách a na Moravě po vzoru francouzského martinismu. Byly zde vazby na Papusovu Vyšší svobodnou školu hermetických věd a Vyšší svobodnou školu aplikovaných medicínských věd v Paříži (Papus – vlastním jménem Gerard Encausse (1865-1916). Hermetismus je v této době úzce propojován s teosofií, iluminátstvím, neognosticismem, kabbalou a jinými esoterickými, zejména indickými systémy i s velmi primitivně pěstovaným spiritismem.¹⁸

Vazby na francouzské hermetiky také vysvětlují snahy o přísnou vědeckost pokusů v magii, která má být vlastně experimentální vědou. Papus totiž ve svém stěžejním díle *Základy praktické magie* jasně napsal, že „šest let jsem shromažďoval dokumenty a prováděl pokusy nutné k sepsání knihy o experimentální magii, které by ukázaly, že všechny magické úkony jsou vědeckými experimenty prováděnými na silách, dosud málo známých, ale ve svých všeobecných zákonech velmi podobných nejpůsobivějším silám fyzickým, jako magnetismu a elektřině.“¹⁹ V období 1. Československé republiky byla jako součást největší dobové společnosti hermetiků *Universalia* právě i k pokusnému ověřování nauk hermetismu pod vedením doktora Eliáše založena Svobodná škola věd hermetických.²⁰

15| Oldřich VÁLEK, *Psychotronika - základní teoretická koncepce*, Praha 2002, s. 30.

16| Milan NAKONEČNÝ, *Novodobý český hermetismus*, Praha 2009, s. 129.

17| Oldřich ELIÁŠ, *Úvod do magie*, Praha 1992, s.15.

18| Milan NAKONEČNÝ, *Novodobý český hermetismus*, Praha 2009, s. 45-58.

19| Papus, *Základy praktické magie*, Praha 1996, s. 18.

20| Pierre de LASENIC et al., *Přednášky pro Universalii a Horev-klub*, Praha 2014, s. 12.

Jak lze vidět z výše uvedeného, parapsychologie se podle jejích prvorepublikových znalců váže k bádání v oblasti hermetismu a magie, snaží se ovšem o maximální vědeckost v duchu tehdejšího stupně poznání v přírodních vědách. Tato pozice řadí parapsychologii (psychotroniku) do styčného bodu mezi magií a vědu, který představuje celou řadu poznatků, dodnes řazených především do oblasti víry. Protože od roku 1948 byla v Československu parapsychologie některými vědci zesměšňována, zrodila se u nás v roce 1967 skupina pro výzkum tzv. psychotroniky, jejíž první kongres byl realizován v Praze roku 1973. Termín byl převzat z časopisu *Toute la Radio* z ledna 1955, kde byl navržen pro paranormální jevy Fernandem Clercem. Termín však byl již tehdy mnohými oficiálními vědci považován za kamufláž pro parapsychologii či okultismus.²¹ Někteří z odpůrců psychotroniky před rokem 1989 na ni útočili rovněž z hlediska filozofického nebo spíše ideologického a to z pozic vulgárního materialismu: tyto fenomény byly jednoznačně zatraceny. Klasickým příkladem byl sovětský fyzik Alexandr Kitajgorodskij (1914-1985), který ve svých vystoupeních psal na tabuli lapidární větu: „Krédo materialisty = krédo lektora: Bůh není, duše není, psychotronika není...“²²

Předmět psychotroniky se v podstatě neliší od předmětu současné parapsychologie. Oba vědní obory jsou rozdílné pouze základní metodologickou koncepcí (v psychotronicce je kladen důraz na objektivní studium paranormálních fenoménů a stranou je ponecháván výzkum mediálních jevů, „poltergeistů“ a jiných, okultismem „zavánějících“ fenoménů), přičemž filosofickou základnou psychotroniky, jak byla pěstována u nás a v některých sousedních zemích, byl původně dialektický materialismus.²³ Historická návaznost parapsychologie a psychotroniky na taková učení jako magie a hermetismus se ukazuje v předmětu těchto svého času „vědeckých“ učení, nebo vlastně dobového poznání. Tím bylo vždy mimo jiné hledání spojitostí člověka s přírodou a silami, které ji ovládají. Tyto představy vždy byly rozpracováním myšlenek týkajících se podstaty vzniku, vývoje a fungování života v přírodě. Obřady a rituální praktiky magie měly pak sloužit člověku k ovládnutí „duchovních sil“ přírody stojící na této podstatě.²⁴ Francouzský antropolog, religionista a etnolog Arnold van Gennep (1873-1957) nazývá magií techniku náboženství (jeho obřady, rituály, kult). Jelikož je tato praxe od teorie neoddelitelná, neboť teorie bez praxe se stává metafyzikou a praxe založená na jiné teorii se

21| Věnceslav PATROVSKÝ, *Od magie k biotronicce*, Pelhřimov 1993, s. 22.

22| Zdeněk REJDÁK et Karel DRBAL, *Perspektivy telepatie - slavné psychotronické fenomény 20. století*, Praha 1995, s. 24.

23| Milan NAKONEČNÝ, *Lexikon magie*, Praha 1993, s. 233.

24| Oldřich VÁLEK, *Psychotronika - základní teoretická koncepce*, Praha 2002, s. 30.

stává vědou, používá přívlastek magickonáboženský.²⁵ Technika parapsychologie a psychotroniky je s magickou technikou identická v tom, že používá formy koncentrace pro zaměření vůle, náboženské a magické rituální předměty představují v československé psychotronice tzv. zářiče, což jsou mimo jiné ze starých kultů převzaté liturgické předměty (např. egyptský ankh). Ty mají posilovat energetickou aktivitu operátora (jako údajně dříve posilovaly kněze).²⁶

Pro dobové badatele v parapsychologii byla tedy zásadní představa, že se magické snaží vysvětlit z hlediska vědy. Tato „věda“ k nám přicházela především z anglické jazykové oblasti. Štampach podotýká, že není bez významu, že slovo science odvozené z latinského scientia - věda se tam nevztahuje na vše, co bychom v našich podmínkách chtěli hájit jako vědecké. Některé humanitní disciplíny, včetně religionistiky mohou být z tohoto pohledu řazeny spíše ke scholarship, řekněme k učenosti či vzdělání než k science. Rozpaky nad vědeckým statutem oboru mají původ v novověkém chápání vědy, kde jde o matematizovanou přírodní vědu. To, co přináší smysly, se redukuje na to, co je měřitelné, na kvantitativní. I to, co běžně nazýváme kvalitami, se kvantifikuje (barvy jako interval kmitočtů elektromagnetického záření v návaznosti na Newtonovo pojetí barev). Problém se pokládá za vyřešený, je-li popsán mechanismus. Lidmi vytvořený stroj se tedy stává explanačním principem neživě i živé přírody.

Zatímco přírodní vědy v průběhu 20. století odvážně prorážejí krunýř rigidního mechanicismu a redukcionismu a rozvíjejí svou metodiku, scientistní ideologie ukládá humanitním oborům uplatnění newtonovského paradigmatu.²⁷ S touto snahou o vědeckost parapsychologie je spojena i osvícenská snaha o průnik vědy do náboženství. Dnešní pojem náboženství v obecném a abstraktním smyslu, tzn. jako pojem převážně spekulativní se prosadil v češtině a dalších evropských jazycích teprve jako dědictví osvícenských pokusů 18. století o definování tzv. přirozeného náboženství. Osvícenci se opírali o názor, že člověk jako rozumová bytost, nadaná díky své rozumovosti možností objektivního, nezaujatého a vědeckého poznání, nahlíží do zákonitostí světa, přírody, vesmíru a z jejich poznání čerpá vědomí o řádu, resp. božském řádu bytí jsoucího.²⁸ Toto poznání božského řádu pomocí parapsychologie je však i podle autorů z této oblasti nahrazením původního termínu okultní vědy. Parapsychologie znamená vědu o tom, co není ještě zcela pochopeno a vědecky dokázáno z oblasti psychologie člověka. Nové pojmenování

25| Arnold VAN GENNEP, *Přechodové rituály*, Praha 1997, s. 21.

26| VÁLEK, Oldřich. Psychotronika. [online]. [cit. 2013-08-30]. Dostupné z < http://www.psychotronika.cz/x_ankh.htm > (online 30.8.2013)

27| Ivan Odilo ŠTAMPACH, *Na nových stezkách ducha*, Praha 2010, s. 20.

28| Břetislav HORYNA, *Úvod do religionistiky*, Praha 1994, s. 21.

navrhnul Max Dessoir (1867-1947), nejdříve se rozšířilo v Německu, potom v USA, odkud se dostalo zpět do Evropy. Parapsychologie rovněž zkoumá sféru na pomezí normálních, výjimečných a patologických psychických stavů.²⁹ Jejich poznatky, oblast zájmu a přístup jsou daleko více než by sami chtěli řazeny k magii, okultismu a obecně západnímu esoterismu.

Okultní pozadí přístupu

Teorie o dosud neznámé psychické energii jako příčině jevů, které parapsychologie zkoumá, souzní s dávnými náboženskými představami o možnosti předání síly dotykem nebo naznačením dotyku (vkládáním rukou, žehnáním apod.). Koresponduje také např. s indickým konceptem prány nebo taoistickým konceptem čchi jako životodárné energie, který se v posledních desetiletích stal populární i na Západě. Tato teorie také nově podpírá ezoterické koncepce o existenci tzv. astrálu, lidskými smysly nevnímatelného prostoru, který odráží a uchovává veškeré psychické projevy živých bytostí. V něm má existovat tzv. astrální tělo každé bytosti.³⁰ Hledání unifikovaného náhledu na svět vyjádřeného termíny přírodních zákonů je typicky prezentováno sekulárními vědci jako triumf nad tradičními náboženstvími a metafyzikou. Naopak new age vědci naznačují, že tyto nové teorie dokážou vysvětlit fungování přírody v absolutním, božském smyslu a tudíž zajistit vědecký základ náboženství.³¹

Tyto teorie jsou typické pro okultismus, přestože je některými religionisty charakterizován jako útvar pseudonáboženský. I když se okultistům zdá, že jejich systémem úspěšně uspokojuje potřeby lidského nitra ohledně vztahu k transcendentu, Štampach tvrdí, že je především jakousi technikou, tedy jednáním zaměřeným na ovládnutí přírody a jiných lidí.³² Eliáš definuje okultismus jako „vědu utajeného, souhrn poznatků skrytých buď ještě v transcendentnu, nebo těch, jež se pravidelně vymykají posudku a důkazným prostředkům materiálních věd.“³³ Nicméně v období předválečném bylo spojování okultismu s magií a parapsychologií v jednom oboru běžné. Eliáš to popsal takto: „Aby byly předem jasně vymezeny pojem a definice okultismu, pro nějž byl jako přesnější a vhodnější pojmenování zvolen tradicí posvěcený název magie, a stručně pojednáno o hlavních jejích typech. Některé z těchto odborů, tvořící jinak samostatné disciplíny, jako astrologie, alchy-

29] Michelle CURCIOVÁ, *Parapsychologie od A do Z*. Praha 1992, s. 153.

30] Zdeněk VOJTÍŠEK, *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*, Praha 2004, s. 270.

31] Nicolas GOODRICK-CLARKE, *Západní esoterické tradice*, Praha 2011, s. 218.

32] Ivan Odilo ŠTAMPACH, *Malý přehled náboženství*, Tišnov 1992, s. 43.

33] Jan KEFER, *Syntetická magie*, Praha 1991, s. 10.

mie a theurgie, mohly být v rámci tohoto stručného “Úvodu do Magie” probrány jen heslovitě. Psychurgii, hlavně soudobé její lidové formě: spiritismu, dále parapsychologii, jako nynější formě vědecké a posléze tak zvané mystice byly pro jejich důležitost věnovány statě delší.³⁴ Takzvané okultní nauky jsou v každém případě jedním z významných jevů v oblasti religiózního života ve 20. století. Neexistuje obecná definice okultismu, stejně tak jako dosud nebyla nalezena shoda v otázce: je-li okultismus formou religiózního poznání nebo ne. Existující definice a odpovědi na tuto otázku jsou diametrálně odlišné: od naprostého vztažení okultismu k religiózním nebo neoreligiózním formám až po připisování mu protináboženských rysů.³⁵

Tyto protináboženské rysy jsou z hlediska badatelů vyjádřeny snahou ovládnout transcendentní moc a manipulovat jí. Náboženství je totiž spojováno s prováděním svatých dějů a pronášením svatých slov, aby usmířilo boží hněv a získalo přízeň božské moci. Magie provádí obřady často vnějškově podobné, většinou z náboženství rovnou vypůjčené, ale s cílem využít božské moci donucujícím způsobem. Podle religionistů Jana Hellera a Milana Mrázka je magie stínem náboženství, oddělit však naprosto čistě náboženskou aktivitu od magické není na nižším stupni vůbec možné. Tak se může tentýž úkon (např. oběť) chápat jednou nábožensky jako výraz vyznání, prosby, smíření atd., a jindy magicky, jako výraz úsilí podmanit si touto akcí bohy či božské síly.³⁶ To potvrzuje ve svém popisu magie a náboženství Otakar Pertold (1884-1965). Rozlišování úkonů čarovných od náboženských podle toho, zda člověk svou sílu a moc přeceňuje nebo podceňuje podle něj není zcela přesné. Spíše tu jde o vývojové stupně, jak vidíme z toho, že i ve velmi vyspělých náboženstvích se vyskytují čarovné úkony, a vedle toho naopak i velmi primitivní čarovné úkony nepostrádají zřetelného pozadí náboženského. Je to samozřejmé, že tu jde o pokus dosáhnout v přírodním prostředí nějakého výsledku, k němuž nemůže člověk dojít pouhým využitím přírodních sil.³⁷ Tato nemožnost je Hellerem a Mrázkem vykládána jako snaha využít určité moci bez náboženského pokoření a respektování svrchovanosti boží, čili transcendentní moci.³⁸ Pro náboženství má také základní důležitost slovo svatost. Vlastní charakteristikou svatosti není tedy pouhá dokonalost, nýbrž numinosum. Slovo numen však již znamená výrazně něco, co nás přesahuje, co budí strach až hrůzu, co si

34| Oldřich ELIÁŠ, *Úvod do magie*, Praha 1992, s.1.

35| Андрей Григорьевич САФРОНОВ, *Психопрактики в мистических традициях от архаики до современность*, Харьков 2008, s. 226.

36| Jan HELLER et Milan MRÁZEK, *Nástin religionistiky*, Praha 1988, s. 230-231.

37| Otakar PERTOLD, *Co je náboženství?*, Praha 1956, s. 27.

38| Jan HELLER et Milan MRÁZEK, *Nástin religionistiky*, Praha 1988, s. 309.

člověk nedovede beze zbytku vysvětlit. Typická hrůza z numinózního je popsána v Genesis 15. Abraham je vyzván, aby připravil vše potřebné k uzavření smlouvy s Bohem. Nachystá rozseknutá těla zvířat i zabitě obětní ptáky a čeká napjatě do večera. Pak jej náhle přepadne „přístrach a temnota veliká“, numinózní hrůza. Vidí pochodeň, která prochází mezi rozpůlenými zvířaty. Prožívá tedy setkání s mocí, která ho převyšuje. Numen lze tedy charakterizovat jako „docela jiné“. Je jiné než já, než všechno co znám. Jiné, a proto nepochopitelné. Přesahuje všechno, čím se dá manipulovat.³⁹ Oproti těmto postojům k nadpřirozenu ukazuje klasický přístup parapsychologie a psychotroniky, který odpovídá pojetí magickému. Pod pojmem magie se většinou rozumějí praktiky, jimiž mají být ovládány nadpřirozené síly. Toto slovo je odvozeno od perských kněží, což ilustruje skutečnost, že prostředky k tomuto ovládnání byly součástí kněžské praxe nejen perského, ale i snad všech ostatních náboženství. Monoteistická náboženství ovšem radikálně vystupují proti snaze člověka nadpřirozené síly ovládat. Naproti tomu veškerý zájem soustřeďují na jediného Boha a prosazují pokoru a bázeň před ním. Je tedy přirozené, že v západní civilizaci byla magie vytěšňována do esoterní oblasti, která zůstává v skrytu a pod povrchem náboženského dění.⁴⁰ Zdá se pravděpodobné, že magie byla z počátku jakýmsi předstupněm vědy, jakousi protovědou či lépe řečeno jedním z pokusů člověka o poznání přírodních jevů a sil a jejich ovlivnění - nikoliv však čistě rozumovou cestou, ale cestou značně emocionální. Těžko dnes už můžeme zjistit, jestli byla magie ve službách náboženství nebo naopak. Spíše byla součástí náboženských kultů a rituálů, až se posléze osamostatnila (tak jako náboženství a věda) a nakonec jimi byla vytlačena a více méně zanikla.⁴¹

V Systematickém úvodu do religionistiky se Jacquese Waardenburg (*1930) vyjadřuje o magii jako o „možnosti lidské kontroly nad něčím, co se normálně chápe jako nekontrolovatelné a tedy „iracionální“. Magii podle něj nelze nahlížet jako holý blud, protože příklady efektivní magické manipulace jsou příliš četné na to, abychom mohli zásadně popřít možnost magického jednání. Problém spíše spočívá v tom, že v rámci našeho přírodovědného obrazu světa sotva existuje a může existovat uspokojivé vysvětlení takových fenoménů. Waardenburg se domnívá, že se snad podaří parapsychologickému výzkumu přinést také teoretické vysvětlení takových paranormálních jevů“.⁴² Protože však již samotná existence paranormálních jevů je dnes neověřenou skutečností, je pozice parapsychologie

39| Ibidem, s. 229-230.

40| Zdeněk VOJTÍŠEK, *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*, Praha 2004, s. 165.

41| Josef WOLF, *Člověk ve světě náboženství*, Praha 1992, s. 32.

42| Jacques WAARDENBURG, *Bohové zblízka - systematický úvod do religionistiky*, Brno 1997. s. 104.

ve snaze o vědecké uchopení světa a jeho sil svými postupy podobná, jako když James Georg Frazer (1854-1941) posuzuje prvotní důvody existence magie na nejnižším nám známém stupni lidské společnosti a domnívá se, že civilizované rasy světa v některém období své historie prošly stejnou intelektuální fází, že se pokoušely přimět velké síly přírody, aby jim byly po vůli dříve než je napadlo ucházet se o jejich přízeň oběťmi a modlitbou. Zkrátka, že tak jako v historii materiální kultury lidstvo všude prošlo dobou kamennou, tak v dějinách duchovní kultury prošlo dobou magie.⁴³ Toto platí především pro oblast komunistického bloku, kde byla psychotronika od konce padesátých let podporována jako vědní disciplína. Ještě v roce 1950 bylo Břetislavu Kafkovi (1891-1967) zakázáno experimentovat v parapsychologii, když byl výzkum telepatie, telegnoze a psychokineze oficiálně prohlášen za nevědecký, a z pozic mechanicky pojímaného materialismu označen za trojského koně, kterým se do stávající ideologie (komunistické) chce infiltrovat idealismus⁴⁴, zatímco náboženství mělo být postupně jakožto nemoc eliminováno.⁴⁵ O status vědy v ČR psychotronika opět přišla po roce 1989. I když se dnes v akademickém prostředí prosadil názor, že nemůžeme o parapsychologii a psychotronice hovořit jako o vědě, lze je podle mne řadit pod hermetické nauky ve smyslu definice vedoucího představitele magiků a hermetiků 1. Československé republiky doktora University Karlovy Jana Kefera (1906-1941). Kefer nazýval hermetismem syntézu okultismu a magie, tedy teorie a praxe tzv. okultních věd. Okultismem je pro něj bádání o skrytých silách a jevech a tedy teoretická část hermetických věd. Magie je podle něj využití těchto jevů na poli praktickém.⁴⁶

Parapsychologie a psychotronika měla vlastně vést k obrácení postupu, který podle Frazera přivedl lidi k náboženství - když člověk kdysi došel postupně k poznání, že není v jeho moci ovlivnit ve velkém měřítku běh přírody: „Krok za krokem byl vytlačován ze svého pyšného postavení, píd' za pídí s povzdechem vyklízel půdu, kterou kdysi považoval za svou. Jednou to byl vítr, podruhé déšť, jednou sluneční svit a pak zase bouře, a pokaždé si musel přiznat, že není s to ovládnout je svou vůlí. Jedna oblast přírody za druhou se vymaňovala z jeho moci, až se to, co se kdysi zdálo být jeho královstvím, začalo scvrkávat ve vězení.“ A tak náboženství, které začínalo jako nepatrné a dílčí uznání sil nadřazených člověku, se podle

43| James FRAZER, *Zlatá ratolest*, Pelhřimov 2007, s. 61.

44| Zdeněk REJDÁK et Karel DRBAL, *Perspektivy telepatie - slavné psychotronické fenomény 20. století*, Praha 1995, s. 288.

45| William Edward PADEN, *Bádání o posvátnu*. Brno 2002, s. 33-34.

46| Jan KEFER, *Syntetická magie*, Praha 1991, s. 6.

Frazera s narůstáním vědomostí mění až k přiznání úplné a absolutní závislosti člověka na božském principu.⁴⁷

Poznání božského

Podle psychotronika Věnceslava Patrovského (1926-2000) si však zázraky a nadpřirozeno vymysleli lidé, aby si zdůvodnili svou nevědomost. Církev sice tvrdí, že zázrak je jev, který se vymyká přírodním zákonům, ale podle psychotroniců a parapsychologů bývá časem podstata jevu odhalena.⁴⁸ Tento přístup tedy nevylučuje jakoukoliv „manipulaci“ ve vztahu k numinóznímu. Milan Rýzl (1928-1911), jeden z prvních, kdo se parapsychologii věnoval jak v komunistickém Československu již koncem padesátých let 20. století, tak po emigraci v roce 1967 i na amerických univerzitách, je autorem knihy *Věda o Bohu*. V dnešní době nás podle něj věda vede k výzkumu nových a nových fenoménů a již také uzrál čas k tomu, aby se věda zabývala výzkumem podstaty božství - nikoliv ovšem na základě víry, nýbrž na základě nepředpojatého hledání objektivní pravdy. Podle Rýzla dosud problém spočíval v tom, že Boha žádný nikdy neviděl (Jan 1,18). Naše smysly ho nemohou změřit, žádná sdělovací technika nemůže od něho zachytit signály. Tato skutečnost údajně uvádí do nové vědy - parapsychologie. Ta objevila, že člověk má schopnost vnímat věci, jež nejsou přístupné našim běžným smyslům a pozorovacím přístrojům. Tato schopnost, očividně podle Rýzla přítomná v každém člověku je tzv. „šestý smysl“.⁴⁹ Rýzlův požadavek výzkumu podstaty božství pomocí parapsychologie odpovídá představám vedoucího představitele magiků a hermetiků 1. Československé republiky Kefera (který byl jedním z hlavních přátel a spolupracovníků výše uvedeného Eliáše), který tvrdil, že „andělové nejsou Bohy, jsou to emanace tak jako ten elektron, ta rybička. Účelem lidského života je toto stvoření ovládnouti. Když někdo praví, že podmaniti si andělské kůry je zásahem do Boží Prozřetelnosti, stejným právem můžeme namítnouti, že když jsme zkrotili páru, aby nám tahala naše vozy, že jsme učinili vpád do prozřetelnosti Boží.“⁵⁰

Podle Štampacha nemá magie dogmata jako některá náboženství ani oficiální reprezentaci. Proto je riskantní shrnout typická mínění lidí hlásících se k magii jako osobní a skupinové spirituální cestě (jako je výše popsáný názor Kefera na anděly a jejich činnost). Autoři tradiční magické literatury (grimoárů) uvádějí, že

47| James FRAZER, *Zlatá ratolest*, Pelhřimov 2007, s. 64.

48| Věnceslav PATROVSKÝ, *Od magie k biotronice*, Pelhřimov 1993, s. 9.

49| Milan RÝZL, *Věda o Bohu*, Praha 1995, s. 10.

50| KEFER, Jan. Theurgie. [online]. [cit. 2013-08-30]. Dostupné z <http://www.grimoar.cz/jk_10/07-07-38.php?>

cílem magie je poznání a duchovní rozvoj člověka. To může být označeno jako magie spekulativní. Na neurčitěm rozmezí mezi magií pěstovanou uvedenými vzdělanci a magií lidovou se vyskytovaly technické aplikace v podobě mantiky, tedy magie zvědné, která se snaží dobrat poznatků o věcech nedostupných běžnému smyslovému vnímání a myšlení. Druhá větev přítomná v tomto prostoru je magie operativní, tedy snaha ovládnout skutečnost, lidi, jiné živé tvory i neživou přírodu nasazením cvičené imaginace, jež vytváří obraz žádaného výsledku, a vůle, jež vytvořený obraz vede směrem ke skutečnosti, již má ovlivnit.⁵¹ Zakladatel katedry filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy profesor Zdeněk Neubauer (*1942) napsal, že: „Magický přístup se liší od jiných, rovněž metodických oborů, jakými jsou právo, administrativa, matematika či logika. Zatímco právník může řešit i zcela fiktivní, velice nepravděpodobný soudní případ a vypracovat o něm dobrozdání, pro magický postup to nestačí. Magie vyžaduje ověření cestou inscenace takového případu. Přinejmenším musí jeho dobrozdání obsahovat jeho návrh na vykonstruované soudní řízení. Obvykle však k tomu sám přikročí - pokusí se o to. V tom spočívá pokusná (experimentální) metoda, kterou se vědy praktické liší od teoretických. Experimentální metoda spočívá v inscenaci procesů, k nimž nedochází. Jen tak může ověřit a dokázat správnost posouzení teoreticky zásadních právních otázek.“⁵² Tento názor o praktické povaze magie a s ní spojené oblasti kabaly podporoval svým rozbořením učení nejznámějšího rabiína na našem území a údajného tvůrce Golema rabiho Löwa, plným jménem Jehuda Liva ben Becalel (1512-1609) profesor judaistiky Vladimír Sadek (1932-1908). Rabi Löw si byl podle něj jist, že: „Magické operace vyvolané působením tajného božího jména jsou plně reálné. Nadpřirozené působení božího jména je tedy přirozeným jevem, a to ve smyslu oné vyšší, boží zákonitosti, která se tají za zákonitostí přírodní. Nejde přitom o čarování, o černou magii, ale o proniknutí do této vyšší zákonitosti, jak zdůrazňuje rabi Löw ve druhém oddílu knihy Beer ha-gola (Studna vyhnanství).“⁵³ Jeden z nejvýznamnějších zakladatelů novodobého českého hermetismu a významný hermetik 1. Československé republiky Otakar Griese (1881-1932) o těchto snahách prakticky ověřit a prokázat to, co bylo do oblasti magie řazeno, napsal: „Nic nepomáhá odpůrcům okultních věd tvrzení, že badatelé okultističtí předbíhají oficiální vědu, že fakta jimi uváděná jsou nezaručena, nedobře kontrolována, že pozorovatelé jsou obětmi halucinací, podvodů

51| Ivan Odilo ŠTAMPACH, *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*, Praha 2010, s. 125.

52| Zdeněk NEUBAUER, *Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivuhodných setkáních*, Praha 2002, s. 89-90.

53| Vladimír SADEK, *Židovská mystika*, Praha 2003, s. 155-156.

apod., vše marno. Tajné vědy dokazují svoji přísnou logikou i experimentálně, neudržitelnost a vratkost jejich sofismat...“⁵⁴

Vzniká zde tedy vazba magie-náboženství-věda-parapsychologie, kterou bychom mohli zkoumat vzhledem k Frazerově linii magie-náboženství-věda. Magie je u Frazera chápána jako jev odlišný od náboženství a jako jeho předstupeň. Frazer vyvolal v religionistice rozsáhlou diskusi, která pokračuje dodnes a mohla by být zároveň rozvíjena ve vztahu parapsychologie a náboženství. Tato diskuse měla původně dvě vyhraněné polohy. Na jednu stranu jsou dále rozvíjeny a zdůrazňovány rozdíly mezi magií a náboženstvím, v čemž na Frazera navázal Emile Durkheim (1858-1917), který viděl rozlišující kritérium v sociologickém aspektu - magie na rozdíl od náboženství nemůže konstituovat lidskou společnost, nebo Bronislaw Malinowski (1884-1942). Druhá pozice stírá rozdíly mezi oběma jak ze sociologických hledisek (např. Robert Harry Lowie (1883-1957)), tak na základě etnologických výzkumů, které prokazují integritu magie a náboženství u některých etnik (např. Edward Evan Evans – Pritchard (1902-1973))⁵⁵ Stejně tak lze parapsychologii ze studií některých jejich představitelů považovat za jiný způsob práce s magickými jevy, které mají být projevy transcendentní reality a vést k náboženské skutečnosti a zkušenosti. Šéf takzvané parapsychologické laboratoře při Duke University v Durhamu J. B. Rhine (1895-1980) vyslovil v roce 1948 přesvědčení, že parapsychologie nabízí vědecké základy náboženství a bojuje proti materialismu.⁵⁶ Podle religionisty Břetislava Horyny (nar. 1959) je jedním ze základních rysů náboženství to, že vypovídají rovněž o jiné než empirické zkušenosti a přisuzují jí vliv, respektive určující vliv na život člověka. Vedle běžných zkušeností se světem se v náboženství setkáváme se zkušenostní rovinou, vykládanou jako náboženské zkušenosti. Obvykle se spojují s určitou omezenou skupinou lidí v daném společenství, nadaných zvláštními schopnostmi prožívání.⁵⁷ Stejně tak je z pokusů v parapsychologii a psychotronice známo, že byly vyhledávány osoby, které měly mít tyto zvláštní schopnosti.⁵⁸

Energetické koncepce

Mezi teoriemi, které nejčastěji vysvětlují údajné parapsychologické jevy, jsou dnes mezi parapsychology (psychotroniky) preferovány ty, které předpoklá-

54| Otakar GRIESE, *Mumiální hermetická léčba a problém očarování*, Brno 2009, s. 95.

55| Břetislav HORYNA, *Úvod do religionistiky*, Praha 1994, str. 37.

56| Milan NAKONEČNÝ, *Lexikon magie*, Praha 1993, str. 224.

57| Břetislav HORYNA, *Úvod do religionistiky*, Praha 1994, str. 23.

58| Z rozhovoru s prof. Nakonečným v červnu 2013.

dají existenci jakési doposud neznámé energie. Ta se má vymykat fyzikálním zákonitostem, neboť údajné mimosmyslové vnímání nelze např. odstínit překážkami, neslábne se vzdáleností, překračuje bariéru času apod. Někteří parapsychologové a psychotronici (Rhine, Rýzl) z toho vyvozují závěr o existenci navzájem se prostupujících realit, materiální a duchovní. Považují tak vědecké a náboženské poznání za dvě strany téže mince.⁵⁹ Od dvacátých do padesátých let 20. století vznikaly ve vědeckém světě průkopnické vědecké práce v rozvíjejících se a navzájem propojených oblastech bioelektřiny, buněčného záření a citlivosti roztoků a koloidů na elektromagnetické vlny a radioaktivní záření. Vědci rovněž zkoumali vliv elektromagnetického pole na takové parapsychologické fenomény jako proutkařství, radiesthesii (věštění z kyvadla), hypnózu a citlivost zvířat na směr. Mnoho vědců bylo přesvědčeno, že tyto fenomény skutečně existují a že je ovlivňují známé fyzikální a fyziologické zákony. Jelikož tento výzkum zahrnoval elektromagnetické pole v živých organismech a kolem nich, vznikly nové hypotézy týkající se vzájemného propojení bytostí a objektů obecně. Mezi lety 1935 a 1950 publikoval Harold Saxton Burr (1889-1973), emeritní profesor anatomie lékařské fakulty na Yale, množství studií o elektrodynamických polích jako základním vzorci všech živých bytostí. Jeho závěr zněl, že životní pole (zvaná „L-pole“) prokazují, že se všechny bytosti podílejí na smyslu a osudu vesmíru.⁶⁰ V sedmdesátých letech se začal u nás propagovat termín psychoenergetika (Kahuda a spol.) Zatímco psychotronika opatrně tvrdila, že paranormální jevy jsou výsledkem přirozených přírodních sil, zejména pak elektromagnetismu, psychoenergetika předpokládala existenci zvláštních živých mentálních částic mentionů a psychonů a existenci tzv. fundamentálního záření.⁶¹ Tyto teorie jakési neznámé energie, síly, záření, mentionů či energetických polí u parapsychologů a psychotroniců připomínají diskusi o pojmu „mana“, který byl výchozí pro síly, v teorii dynamismu působící jako prapůvodní základ náboženství. Jednotlivá etnika a náboženské systémy sice disponují určitými představami o nadpřirozené moci, ale dávají jim odlišná jména a přisuzují jim také zcela odlišné místo a význam. Proto dnešní religionistika razí pro takové pojmy spíše výklad, který je představuje jako jakousi sféru, oblast, jako celkovou souvislost moci a síly či jako původní látku nebo vrstvu, v níž se formují stále nové, početné a v mnoha ohledech rozdílné projevy moci, její manifestace.⁶²

59| Zdeněk VOJTÍŠEK, *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*, Praha 2004, s. 270.

60| Nicolas GOODRICK-CLARKE, *Západní esoterické tradice*, Praha 2011, s. 216.

61| Věnceslav PATROVSKÝ, *Od magie k biotronicce*, Pelhřimov 1993, s. 23.

62| Břetislav HORYNA, *Úvod do religionistiky*, Praha 1994, s. 38.

Parapsychologie jako zkušenost s „duchovním světem“

V dnešní době, kdy se lidé snaží především pochopit svět racionálně a vědecky se cesta parapsychologie ukazuje jako snaha empiricky dokázat a „prožít“ dříve za transcendentní jevy a síly považované skutečnosti. S tím je spojena i teorie Štampacha, že k náboženství jako jevu osobního života patří prožitek. Tomu je však těžké porozumět, nejsme-li schopni ho sdílet. Religionistická práce může, ba snad musí usilovat o porozumění náboženským fenoménům zevnitř. Neznamená to, že došlo k záměně religionistiky za teologii nebo dokonce za misii. Religionistův osobní příznivý postoj k náboženství umožňuje jistý okruh náboženských prožitků sdílet a rozumět tak náboženským znakovým strukturám. Jeho nenáboženský postoj naproti tomu umožňuje žádoucí kritický odstup. Osobní postoje jednotlivců se mohou vyrovnávat v odborné rozpravě, která nelegitimní subjektivní vklady eliminuje a doplňuje dílčí individuální přínosy.⁶³ Podle Rýzla bylo pokusy parapsychologie poprvé v historii vědy zjištěno, že svět tak jak jej známe, není jedinou existující realitou, ale že vedle něj existuje ještě oblast zákonitostí nehmotné povahy (pokud bychom použili obvyklé náboženské termíny k označení nehmotného světa, můžeme říct duchovní povahy). Tato nehmotná realita pak může být ztotožněna s tím, co se obvykle označuje jako božská sféra nebo Bůh. Náboženství všech dob vždy trvala na tom, že hmotný svět nepředstavuje jedinou světovou realitu, ale že zde rovněž existuje realita jiná, duchovní - Bůh - a že hmotný svět a naše postavení v něm mohou být plně pochopeny pouze z hlediska této vyšší, božské perspektivy. Podle Rýzla tak parapsychologie dokazuje Boha.⁶⁴

Závěr

V článku jsem poukázal na styčné body tzv. západní esoterní tradice, především magie, hermetismu a okultismu s tradičním pojetím náboženství a jejich vazbami na obory parapsychologie a psychotroniky, které se začaly rozvíjet od doby osvícenství. Vznikly jako výsledek přesvědčení, že oblast „nadpřirozených“ jevů je možné uchopit vědecky a dosáhnout empiricky validního poznání. Příslušníci těchto směrů údajně dosáhli výsledků, které považují za dostatečně prokazatelné a dlouhodobě požadují o zařazení mezi klasické vědy v duchu jejich anglosaského vymezení (science). V dnešní době je však jejich snaha neúspěšná a objevují se především v encyklopediích náboženských směrů a duchovních společenství.

63| Ivan Odilo ŠTAMPACH, *Na nových stezkách ducha*, Praha 2010, s. 21.

64| Milan RÝZL, *Věda o Bohu*, Praha 1995, s. 41.

ČESKÝ HERMETISMUS V DOBĚ NESVOBODY

MILAN NAKONEČNÝ

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

Czech Hermeticism in the Times of Oppression

Abstract: The article deals with the history of the Czech Hermetic movement in the period of the Communist political and ideological totalitarian rule. The contribution takes the form of the author's subjective reminiscence and it presents the essential facts about the activities of groups and persons and about the main theses of the Hermetic doctrine.

Keywords: Hermeticism; mysticism; totalitarianism; persecution; religion

Theologická revue | Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 3: 418 - 424.

Úvod

Účelem tohoto sdělení je historický výklad vývoje českého hermetismu v období komunistické nadvlády, tedy ve fázi nesvobody. Není to ale pokus o metodicky založenou narativní historii, jen pomocí historické metody zpracovaná subjektivní impresie o některých podstatných událostech a osobách té doby. Nesvoboda nedovolila volnou komunikaci mezi osobami a skupinami, takže zde není podán celý obraz české hermetické scény té doby.

Období nesvobody a vývoj českého hermetismu

Doba nesvobody nezačala únorem 1948, ale již bezprostředně po druhé světové válce, jak to připomínají dlouho utajované politické aféry té doby, např. poslankyně Heleny Koželuhové (1907-1967) - vyloučení z lidové strany pro kritiku politických poválečných poměrů, novináře a publicisty Pavla Tigrida (1917-2003), nedovolená a potlačovaná kritika pražské výstavy sovětského výtvarného "socialistického realismu", připomínající veřejnosti známé kýče nacistických obrazů Hitlera a vojáků "wehrmachtu" a další. Také politické procesy s "kolaboranty a zrádci národa" byly projevem politického čachrářství, mstivosti a nikoli spravedlnosti. Jakákoli kritika SSSR byla naprostým tabu, stejně jako zločiny páchané Čechy na Němcích při jejich "divokém odsunu", které posléze byly zákonem prominuty. Osvobození

jsme byli od nacistické okupace, ale stali jsme se v podstatě sovětskou neformální gubernií, po uchvácení moci komunisty pak všeobecně destruktivní formou totalitarismu. Příkladem jeho ideologické praxe byl zamítnutý pokus již v roce 1946 o založení astrologické společnosti v Moravské Ostravě, který byl zamítnut ministerstvem informací (komunista Václav Kopecký (1897-1961)) a ministerstvem školství (komunista Zdeněk Nejedlý (1878-1962)) s obligátní formulací, že ustavení takové společnosti „není v zájmu společnosti“ (rozuměj v zájmu společenství novodobých barbarů).

Přesto téměř ihned po válce vznikaly pokusy o obnovení duchovního života v rámci řady esoterických skupin, např.:

- Časopis Spiritistická revue v Ostravě-Radvanicích.
- PhDr. a JUDr. ing Otakar Čapek (1893-1967) oživuje Weinfurterovu společnost Psyche¹, ale je brzy souzen v politickém procesu a odsouzen na dvacet let vězení
- Josef Alois Adamíra (1877 - 1953) vede v Praze (Vocelova ul. č. 8) kruh ctitelů Isidy a rediguje časopis Psychická revue (vyšla však jen dvě čísla).
- Bohuslava Heranová a Robert Jirman (1895-1971) vedou společnost Kruh a vydávají znovu, kromě jiného, Mumiální a hermetickou léčbu Otakara Grieseho (1891-1932).
- JUDr. Otto Myslík se pokouší marně obnovit činnost společnosti československých hermetiků Universalia.
- Vladimír Rohlíček, sekretář Lasenicova Horev-klubu odjel do Francie, kde získal od vedení Martinistů chartu k založení nové martinistické lóže, ale to již bylo zachyceno komunisty a byla mu činnost této lóže zakázána.
- Architekt ing. Antonín Svoboda organizuje v Praze na Vinohradech Astrologické hnutí.
- V Českých Budějovicích ustavuje pan Reitinger Rosekruciánské hnutí
- Skupiny mystiků se organizují kolem Petra Klímy-Touška (1901-1976) na Žižkově a Květoslava Minaříka (1908-1974).
- Asi do r. 1950 působila v Praze Kosmobiologická společnost, v níž se skrývala řada astrologů.

Rok 1949 však znamená konec všem pokusům o obnovení těch forem duchovního života, které jsou v rozporu se státem zavedenou povinnou ideologií „marxismu-leninismu“. Předmětem persekuce se stávají náboženství, především katolické, jsou zrušeny kláštery, jsou vedeny procesy s katolickým klérem.

1| Karel Weinfurter (1867-1942), vůdčí osobnost české mystiky

Z veřejných knihoven je vyřazována “náboženská, okultní a mystická literatura”, kterou antikvariáty, pod přísným dozorem musí vykupovat, ale nesmějí prodávat. Vykoupené “zakázané knihy” jsou ve sklepích jednoho bývalého nakladatelství dočasně skladovány a pravidelně ničeny roztržením a odvozem do papíren. Zakázaná literatura, pokud je dovoleno prodat ji knihovnám vědeckých institucí a vysokých škol, jak vím z vlastní zkušenosti, musí být umístěna ve zvláštních regálech, které musí být zastřeny záclonami opatřenými zvonečky!

Na podzim 1948 mne vyhodili z táborského gymnázia za protistátní výrok, ale již nějakou dobu předtím jsem byl agentem tajné policie vyšetřován za zásilku rotaprintovaných tabulek, jimiž byly astrologům známé anglické Raphaelovy efermeridy, které policie zachytila a považovala za šifrovaný text (obsahovaly v podstatě jen astronomické symboly). Podařilo se mi však říct přesvědčit, že si může snadno ověřit, že jde o astronomické tabulky a nikoliv o šifrovanou zprávu.

Tajně ovšem působili nezničitelní spiritisté, u nichž jsme s jedním spolužákem A. P. začínali svou trnitou cestu do oblastí esoterismu v táborském spiritistickém kroužku pana Čakrta. Byli jsme však brzy zklamáni: lidový spiritismus je formou kvasi-náboženského sektářství: kroužek sice údajně navštěvovali především Mistr Jan Hus a Jan Amos Komenský s radami, které nebyly ani tajemné, ani vzrušující, protože byly zcela konvenční.

Naštěstí jsem brzy objevil svého Mistra, ale přihlásil jsem se dobrovolně předčasně na vojnu, protože jsem pracoval v továrně pod dohledem bdělých soudruhů bez jakékoli životní perspektivy. Kontakty s Mistrem musely být ovšem přerušeny, protože pošta byla nezakrytě cenzurována a já jsem si navíc druhý rok prezenční vojenské služby odbýval na Slovensku. Druhý den po návratu do civilu jsem za ním zajel, ale byl už rok mrtev, zemřel náhle ve věku asi 45 let.

Od r. 1954 po návratu z vojny a ztrátě svého Mistra jsem se věnoval hledání kontaktů a současně jsem studoval v Praze na vysoké škole. Volný čas jsem trávil ve fantastické knihovně Jiřího Karáska ze Lvovic, umístěné tehdy v Tyršově domě, kde jsem získal možnost studovat v uzavřené místnosti vše, co jsem potřeboval – byla to knihovna plná okultní literatury, zejména francouzských autorů z konce 19. stol. Navíc jsem tehdy vyhledal lyrického básníka, autora tajemných povídek a esoterika Emanuela z Lešehradu (1877-1955), který mne velmi srdečně přijal a kterého jsem mohl v jeho vile Na Santošce navštěvovat, bohužel jen krátce – z dvouřádkové noticky v novinách jsem se dozvěděl, že náhle zemřel. Nicméně to byl další dotek s počátky hermetismu a martinismu v Čechách.

Na základě jmen z časopisu Logos jsem hledal spojení (paní Kamarádová, ing. Danzer, MUDr. Mládek) – paní Kamarádová mne spolu s jedním dalším “hledajícím” nadšeně přijala, ale za týden nás rezolutně odmítla, protože, jak jsem se

po létech dozvěděl, byla svými přáteli, bývalými universalisty, varována, že jsme fízlové-provokatéři. Najít kontakty bylo velmi těžké. Poznal jsem však přece jen řadu pozoruhodných lidí, z nichž vzpomínám na neocenitelnou pomoc, kterou mi poskytl svými radami, literaturou a přepsanými stenografickými záznamy pan Ladislav Málek z Trhové Kamenice, obětavý přítel Dr. Kefera.² S vděčností vzpomínám také na jednu z dcer Otakara Grieseho, které jsme v rodině říkali “moravská babička” pro její laskavost, která mne uvedla do vzrušující atmosféry Grieseho života a díla.

V den, již nevím přesně kterého, výročí Lasenicovy smrti jsem u jeho hrobu zastihl dva muže, kteří zdobili jeho hrob, pány Rohlíčka a Ladislava Běhounka (zemřel 2004). Pan Rohlíček se pak stal mým přítelem, který mne zase uváděl do neméně vzrušující atmosféry života Horev-klubu, který se odehrával hlavně ve vile manželů Sedláčkových (jejíž polovina patřila tehdy Pierre de Lasenicovi (1900-1944)) v Káraném u Prahy. Popsal jsem ji ve svých dějinách novodobého českého hermetismu.

Další velká událost v mém hledání nastala, když jsem v r. 1968-1969 dostal stipendium od organizace Deutscher Akademischer Austauschdienst, které mi umožnilo seznámit se s univerzitami v Mnichově, v Bonnu a krátký pobyt v Paříži. Konečně jsem měl v rukou všechny ty knihy, o nichž jsem jen věděl, že existují a konečně jsem mohl prožívat kouzelnou atmosféru prostředí pařížské renesance hermetismu. Zde jsem navázal kontakt s tehdy žijícím synem proslulého Papuse (1875-1916)³ MUDr. Encaussem a prostřednictvím v Paříži žijící martinistky, která byla zaměstnána u tehdejšího velmistra Ordo Martiniste Iréné Ségureta a dojížděla, jako stará dáma, volně na léto do Čech, jsem pak měl možnost vyměňovat literaturu a navazovat další kontakty. Asi v r. 1971 pak velmistr Iréné Séguret (1903-1992) přijel do Prahy jako turista a umožnil našemu kroužku, který se zabýval studiem hermetismu a inklinoval k idejím martinismu, setkání s ním v nubleském bytě jednoho člena kroužku. V přítomnosti pana Rohlíčka, který mu předložil svou více než dvacet let starou chartu k založení martinistické lóže – Séguret reagoval typickým způsobem, přiložil si pravou ruku k srdci a uklonil se mu.

V období okupace jsem zaznamenal další velkou událost, kdy mne konečně staří hermetikové uznali za natolik důvěryhodného, že mi umožnili seznámení a tím i setkání se zatajovaným vynikajícím hermetikem a kabbalistou Františkem Kabelákem (1902-1969), kterého jsem potom uvedl do našeho kroužku: scházeli jsme se nejprve na katedře výchovy a vzdělávání dospělých Filosofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze v Celetné ulici v pracovně vedoucího katedry, když byl zaručeně

2| PhDr. Jana Kefer (1906-1941) přednášel o teurgii a řadě dalších oborů hermetismu.

3| MUDr. Gerard Encausse (1865-1916), francouzský lékař a hermetik

mimo Prahu a odpoledne potom v užším kroužku v bytě PhDr. Zdeňka Rejdáka (1934-2004). Byla to nezapomenutelná setkání na něž vzpomínám také ve svých dějinách novodobého českého hermetismu.

Posléze dalším velkým zážitkem bylo setkání s Theofanem Abbou (Josefem Loudou) (1901-1974), velkým znalcem alchymie a Tarotu, kterého jsem rovněž uvedl do našeho kroužku, ale už v době tzv. "normalizace", kdy jsem byl z vysoké školy vyhozen. Jako jeden ze čtyř nestraníků z asi tří set členů učitelského sboru Filosofické fakulty Univerzity Karlovy jsem musel, jak mi sdělil tehdejší pan děkan Filosofické fakulty, "uvolnit místo, protože musí přijít komunisté, na místo těch, kteří zklamali", nicméně ač nekomunista jsem zklamal také, ale příčina mého vyhození byla velmi prozaická, prosté udání od osoby na kterou jsem věděl něco pro ni velmi nepřijemného. Marně jsem hledal v Praze zaměstnání, musel jsem z Prahy odejít a do kroužku, který vedl pan Rohlíček jsem fakticky již docházet nemohl. Scházel jsem se však separátně s Theofanem Abbou v Praze, kam jsem se asi na rok vrátil jako pracovník jednoho výzkumného ústavu a několikrát i v Táboře.

Pokud se perzekuce ze strany komunistů týče, mluvím-li za sebe, byl jsem asi třikrát vyšetřován tehdejší Státní tajnou bezpečnosti, nabízenou spoluprací jsem odmítl. Vědělo se o několika mých rukopisech týkajících se hermetismu, na štěstí nikoli o rukopisech politických a podezření vzbudil již můj článek o Lasenicovi ve vysokoškolské revue z r. 1969 (Acta Ethnologica). StB používala k identifikaci zájemců o hermetismus a nepochybně i o jiné ideové směry, režimu nepohodlné, prostý fígl: v novinách Lidová demokracie zadala inzerát Prodám okultní literaturu – a tak zjistila zájemce i s adresami. Ku podivu jsem dostával, až na několik případů, zahraniční literaturu celkem bez problémů, zabavena či ukradena mi byla jen kniha o satanismu a jedna kniha esejů od Alberta Camuse (1913-1960). Zabavený několika svazkový německý Filosofický slovník jsem dostal zpět, když jsem pohrozil žalobou a tím, že budu žádat znalecký posudek v čem je tento soubor knih ideově závadný. Po převratu jsem se dozvěděl, že prý mne chránil tehdejší ministra vnitra Jaromír Obzina (1929-2003), tajný okultista.

Konečně před koncem éry komunistického totalitarismu mne vyhledal pozdější milý přítel, emigrant a tehdy již vídeňský Čech "Slávek" (JUDr. Blahoslav Janeš), který mi dodával literaturu. Umožnil mně a mé rodině v r. 1998, po více než deseti létech zákazu výjezdu na Západ, krásnou cestu po Rakousku a Bavorsku a byl mi partnerem v nesčetných diskusích o nejrůznějších otázkách esoterismu. Spolu s ním jsme dali podnět nejprve k založení martinistického kroužku, který se scházel v bytě sochařky Vaji P. na Karlově náměstí a posléze, konečně po převratu jsme oba, spolu se známým pražským astrologem J. Turnovským obnovili činnost společnosti československých hermetiků Universalia. To už bylo sice v atmosféře

radostné společenské atmosféry a horečnaté organizační a osvětové činnosti, na které se však spolek Universalie bohužel přiměřeně neopodílel, takže jsem, asi po dvou letech, na vedení Universalie rezignoval, stejně jako po mně pánové V. Zadrobílek a I. Chmelař.

Zejména rád bych zde vzpomněl památku vynikajícího českého hermetika Vladislava Zadrobílka (vystupujícího jako D.Ž. Bor) (1932-2010), znalce alchymie a esoterní symboliky nad jiné povolání. Poznal jsem jej osobně až po převratu v roce 1990 a který má svou obětavou a utajovanou riskantní ediční činností v době nesvobody i po převratu jako hlavní redaktor obnovené revue Logos a edicí i reedicí řady významných knih, největší zásluhy o udržování tradic českého hermetismu v dobách nejtěžších, jakož i o jeho znovuzrození v době, která se těžkou a odpornou po čase bohužel opět stala. Druhým Velkým "evangelistou hermetismu" byl obětavý překladatel množství nejcennějších spisů spirituální alchymie a její velký znalec psychiatr MUDr. Jiří Ryšánek z Kroměříže. Třetím byl již výše zmíněný pan Ladislav Málek.

Jaká byla naše orientace a naše pojetí hermetismu? Mohu mluvit pouze za sebe; poučil jsem se z omylu, který přiznal historik a účastník rozkvětu hermetismu v Paříži na konci 19. století Victor Emile Michelet (1861-1938)⁴, o nesmyslnosti vědeckého výkladu esoterních a tedy také hermetických nauk, neboť věda a esoterika jsou dva metodologicky odlišné pohledy na svět, které se však nevylučují a stejně jako věda a náboženská víra mohou existovat vedle sebe. Později mne ovlivnilo Rombachovo⁵ pojetí gnoseologické komplementarity, hermeneutiky a „hermetiky“. Jde však spíše o mé osobní krédo - vyslovím je ve dvou následujících tezích:

- Významný antropolog a filosof Heinrich Rombach ((1923-2004) *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik; Der kommende Gott*, 1991) rozlišil zdánlivý protiklad mezi a „hermetikou“ a hermeneutikou, kterou chápe jako vědecký výklad – vědecký výklad je druhem konstrukce skutečnosti a dnešní konstruktivismus rozlišuje mezi: skutečností – obrazem světa v naší mysli, světem druhu homo sapiens a realitou, to je světem o sobě – je to pokračování v rozlišení podstaty a jevu u Immanuela Kanta (1775-1796), vnímání a intuice u Carla Gustava Junga (1875-1961).

Hermetika, jak Rombach říká, je dimensí propasti („Die Dimension des Abgrundes“), pokouší se osvětlit onu obrovskou mezeru, která je mezi vědeckou odpovědí na otázky proč, ale na které již vědecká odpověď neexistuje nebo je pouhou

4| Francouzský básník a autor řady prací o tzv. okultních naukách

5| Německý profesor filosofie a autor prací o filosofickém pojetí hermetismu

hypotézou. Je to ono proč, které není zdaleka poslední možné. Hermeneutika je věcí výkladu, který jde po povrchu, ale „také povrch ví o hloubce, ale chápe ji z hlediska povrchu jako okrajový fenomén“ nebo ji ponechává stranou.

Hermetismus začíná tam, kde odpovědi věd na otázku po podstatě a smyslu života končí a stále se vrací k povrchu, když vysvětlují život v termínech fyziologie a biochemie. Hermetismus začíná tam, kde končí slovy vysvětlitelné. Existuje pojmenování nepojmenovatelného, ptá se Rombach a odpovídá si: existuje a je to hermetika: „Filosofickou hermetikou chápeme právě tuto tichou rozumnou řeč zdánlivě nerozumného“. Je to řeč esoterních symbolů, řeč archetypické hloubky lidské duše.

- Transcendentální podstata hermetismu: Jednou z nejhlubších filosofických tezí je Aristotelovo: „duše je svým způsobem vším“ – Jung mluví o duši jako o zvláštním světě v „Hermově studni“. A tato pojetí nás přibližují k hermetickému pojetí jeho lidského významu, k němuž se nás snaží zavést. Hermetismus je vzhledem do archetypů lidské duše a prací člověka se svou vlastní duší, aby ji přivedl k reintegraci probuzením tvořivých dynamických sil, spočívajících na jejím dně, „Hermově studni“. Reintegrace je návratem k prastavu „duše v ráji“, kdy lidé žili v jednotě s přírodou a svým lidským prostředím, jímž byla již dávno zaniklá, ale duchovně vyspělá kultura. V tomto smyslu je metodou aktivace transcendentálního archaického Já, Jungova Selbst – Sebejá.

Tuto osobní vzpomínku na český hermetismus v období komunistického totalitarismu bych zakončil citátem mého oblíbeného básníka, který vyjadřuje pocity jimiž byla provázena naše činnost v období nesvobod. Mé osobní pocity nejlépe vyjadřují poslední verše jedné básně Fráni Šrámka (1877-1952):

*„snad není cest, jen lidé jdou
a jedna z hvězd je vždycky tvou
a z té ti zazní odpověď až přestaneš se ptát“.*

Závěr

Období nesvobody po roce 1948 bylo střídáním pocitů úzkosti a naděje, víry a pochybování o konečném vítězství dobra – nakonec sice v politickém souboji pravdy a lži dobro zcela nevíťezilo, zůstali ale někteří, kteří ještě pracují dál.

**PROJEV DĚKANA
PROFESORA JANA BLAHOŠLAVA LÁŠKA
NA AKADEMICKÉ SLAVNOSTI
ZAHÁJENÍ ROKU 2014/2015
NA UK HTF DNE 1. ŘÍJNA 2014**

*Vážení kolegové,
milí hosté,
cives academici,
celé slovučné shromáždění!*

Nechce se ani věřit, že tu před vámi stojím po osmé. Patrně očekáváte, že tu budu vypočítávat všechno, co jsme spolu s mým pracovním týmem – kolegiem děkana pro fakultu za celou dobu našeho mandátu učinili. Konečně jsem vám takovou zprávu před časem slíbil, ale nyní ještě nepřišel ten okamžik – jednak nechci, abyste tu všichni velmi rychle usnuli, a dále pak nechci vzbuzovat dojem římského imperátora, který vypočítával své skutky proto, aby byl senátem a lidem římským oslavován, případně provolán za Augusta. Nic z toho přátelé! Zprávy se samozřejmě dočkáte v písemné podobě, až uplyne po tomto akademickém roce s konečnou platností můj mandát a jsem přesvědčen, že bude co číst. Bude to pak materiál pro budoucí generace a pro historiky, kteří budou zpracovávat dějiny této fakulty – ať už samostatně, nebo v rámci dějin celé univerzity, ke které nyní už neoddělitelně patříme. Dnes se budete muset spokojit s tištnou výroční zprávou za rok 2013, kterou předkládáme spolu s celým kolegiem akademické veřejnosti a kterou vám chceme dát na památku.

Patří k akademickým svobodám, že akademičtí funkcionáři jsou svobodně voleni a kromě univerzity, jak zní zákon, nejsou nikým schvalováni či potvrzováni. To je obrovská výsada, neboť v letech nesvobody tomu tak nebylo: volby sice byly, ale

z předem schválených kandidátů, kteří vyhovovali těm, kdo byli u moci. A k akademickým svobodám také patří, že akademičtí funkcionáři jsou voleni na určitou dobu a volba se může opakovat jen jednou. I to je dobře: příslušný akademický funkcionář by si mohl ve své funkci zvyknout, začít prohlašovat – a hůře ještě realizovat – že je neomezeným správcem. Pokud náhodou při výkonu své funkce zešílel z bláznivých nápadů svých kolegů či studentů, stal by se nebezpečným individuem, které by bylo třeba odstranit. Studenti to znají z doslechu, starší kolegové zažili na své kůži, co znamenali tzv. normalizační děkani po roce 1968, někteří z nich se dočkali ve zdraví listopadových událostí roku 1989, až jejich působení k 1. lednu 1990 ukončil dekret ministra školství. Nechci být adresný, ani připomínat příšernou, nelidskou dobu. Chci jen ilustrovat, že změna je v akademickém životě správná, životodárná a obnovující. Konec konců děkan je (nebo alespoň má být) vědec, který se chce ze světa tabulek vrátit do světa myšlenek a smysluplné odborné tvorby. Ano, je tu problém kontinuity, ale slušné akademické společenství by tyto problémy nemělo mít. Na této fakultě s tím po listopadu 1989 problémy byly, ale tyto problémy jen odrážely široký zmatek celospolečenský. Slibuji vám všem, že osobně dohlédnu na to, aby volby nového děkana, které budou vypsaný v únoru a provedeny kolem velikonoce příštího roku, proběhly řádně a slušně. Považuji za svou povinnost přispět k tomu, aby se toto společenství dovedlo vymanit z celkových nepěkných zápasů, jejichž jsme svědky v celé společnosti. Nechtě se všechno děje podle řádu a zdravého rozumu! Jedno bychom však měli mít na paměti: je třeba za každých okolností ctít osobnosti, a nikoliv opakovat hrůzy, které se dějí kolem nás a osobnosti zahánět a likvidovat.

Nicméně můj mandát končí definitivně 30. června 2015 a nyní máme před sebou celý akademický rok. Je to rok, kdy si budeme připomínat 600. výročí Husova upálení a ani fakulta ani univerzita nezůstane stranou: chystá se velké akademické shromáždění, výstava, vědecká konference, několik filmů. Všech těchto akcí se budeme účastnit, některé z nich budeme sami pořádat. Chci připomenout všem, že to byla právě naše fakulta za děkanátu profesora Kučery, která otevřela v roce 1993 zcela novým způsobem znovu Husovu kauzu a přispěla podstatnou měrou ke konání zlomového vědeckého mezinárodního symposia v Bayreuthu, které znamenalo vážný předěl v husovském bádání a dovedlo naše římskokatolické kolegy k novým pohledům, jejichž souhrnem byl výrok církevního magisteria – papeže Jana Pavla II – o tom, že M. Jan Hus patří mezi reformátory církve. Nikoliv kacíř či odiózní osobnost, ale reformátor! Na tomto poli bylo možno začít nový ekumenický dialog, který má před sebou jistě ještě dlouhou cestu, ale jehož mantinely jsou již pevně dány a nemohou být svévolně opuštěny, protože se staly vědeckými i ekumenickými standardy. I kdyby se nám nepodařilo nic jiného, už toto je vel-

ký krok kupředu. Chci vzpomenout vděčně některých učitelů této fakulty, kteří k tomu přispěli: především děkana Kučeru, dále profesory Dittricha a Kolesnyka a těch, kdo nejsou mezi živými a očekávají v naději vzkříšení, pak především kolegu Herolda *piae memoriae*. Fakulta podle svých možností v bádání pokračovala a pokračuje nadále.

V této souvislosti chci také zmínit dobrou spolupráci s Církví československou husitskou. Pokusili jsme se ze všech sil přispět k tomu, aby zde panovaly normální vztahy, zabezpečovali jsme a zabezpečujeme realizaci některých jejich husovských projektů. Chtěl bych zde vyjádřit dík panu patriarchovi doktorovi Buttovi, který po dobu mého dosavadního děkanátu ze všech sil přispíval k tomu, aby vztahy mezi námi byly lidské a kultivované. Naše vztahy s ostatními církvemi byly také otevřené a přátelské a jsem přesvědčen, že takovými zůstanou i v budoucnu.

Byl jsem vždy přesvědčen o nutnosti charitativní služby a pomoci a předpokládám, že tak smýšlíte všichni. Ale rovněž tak jsem přesvědčen, v duchu nejlepších svědků evangelia u nás i ve světě, že proti zlu je třeba postupovat i intelektuálně, že je třeba je pojmenovat a tím oslabovat jeho sílu. Na rozdíl od vyznavačů mamonu a koka koly věřím v moc slova a v to, že po slovu má následovat čin. To je ježíšovské i dobré ve šlépějích české husitské reformace. Proto přemýšlejme dělně o tom, co se děje a mluvmе o tom! A naše studenty pak vyzývám k tomu, aby si stále uvědomovali, že jich znalosti mají sloužit právě k tomu, aby nastolovali pokoj mezi lidmi jednotlivě, ale i mezi státy a národy. Nejde přece o vědu pro vědu! A to ve všech speciálních oborech, které se na této slavné instituci pěstují. Celé mé působení odborné i lidské, politické a církevně-diplomatické bylo vždy podřízeno tomuto cíli, nastolování pokoje! Chci před vámi znovu opakovat, že vedle hlavního zdroje, který jsem pro to čerpal v evangeliu, jsem se hodně naučil i u otců vlastní církevní tradice, českých radikálních modernistů, Farským počínaje, Kovářem konče. Vyzývám proto naše nové studenty k pilnému studiu nejen toho, co už dávno měli umět (jazyky, metodologie, dějiny), ale i toho, co přináší pravou radost vidět události kolem sebe díky hlubokému konkrétnímu vzdělání v jedné zcela konkrétní oblasti. Pak teprve dochází ke skutečné aplikaci poznání, ale i k tomu, že jsme povinni hovořit, i když se nám moc nechce, do věcí, které se kolem nás ve světě nepravě dějí. A to je také dobře ve šlépějích Mistra Jana Husa, jehož krutou smrt si budeme připomínat.

Nechci mluvit dlouho, slovo na cestu do nového akademického roku by tím ztratilo hodně ze svého lesku. Přece však ještě něco říci musím, a to především novým studentům: čtete, kultivujte své slovo. Někdo bude muset jednou číst, co napíšete vy. Nechcete přece, aby trpěl ten, kdo bude něco číst po vás. Bez řádné četby a kultivace slova z vás budou polovzdělanci, tedy potencionální nebezpe-

čí církví, společnosti i národa! Dost však již poučování. Na to musíte přijít sami: všechno ať klidně plyne, násilí budiž vzdáleno věcem.

Těším se na to, že za rok zde uvedu – dá-li Bůh – spolu s rektorem – do úřadu nového děkana a vyjadřuji naději, že mi snad zdraví dovolí, abych řádně dokončil svůj úřad. Nesmím zapomenout zde – jak to činím již obligátně – poděkovat svým spolupracovníkům z kolegia děkana: tajemníkovi doktorovi Ládkovi, proděkanům doktorovi Pavlíkovi a docentu Vogelovi, proděkance doktorce Veverkové. Naše kolegium pracuje již osmý rok skutečně kolegiálně a s úctou k práci druhých. Vážím si toto a chci vám říci jen jedno: bez této kolegiality by nebyla obnova učeben a jejich zařízení, nebyla by rozsáhlá publikační činnost a rozvětvené zahraniční styky. Chtěl bych ještě svolat na jaře před odchodem z funkce ještě jedno akademické shromáždění a vyjádřit jim všem dík ještě jiným čestným způsobem.

Byl bych rád, kdyby se nám podařilo získat do vlastnictví od magistrátu také tuto budovu – příslušné kroky byly podniknuty, ale to je běh na dlouhou trať. Věřím, že k tomu dojde, ale pravděpodobně až za nového děkana. Finanční investiční záměr jsme již ale vyjádřili...

Přeji vám všem, aby tento akademický rok nebyl rokem žabomyších válek a nesvornosti, ba právě naopak, aby byl rokem, kdy všichni dokážeme, že jsme hodni všech akademických svobod, které požíváme.

Studentům prvních ročníků přeji, aby zde našli více, než jen intelektuální domov.

Kolegům přeji, aby se viděli navzájem rádi a chovali k sobě úctou. Přeji nám všem to, co vyjádřil Mistr Jan Hus v jednom z posledních listů do Čech: „...přeji vám, abyste se milovali, dobrých násilím tlačiti nedali a pravdy každému přáli“. To je prosté a těžké současně, o tom mohu vydat dobré svědectví.

A toto své slovo končím tradičním:

Quod bonum, faustum, felix, fortunatumque sit!

DIXI.

MRÁZEK, Jiří:*Teologie opomíjených.**Přehlížené hlasy v Novém zákoně.*

Mlýn, Jihlava 2013, 183 stran; ISBN 978-80-86498-52-2.

Významný český biblista a průkopník narativní kritiky či narativního čtení u nás, doc. Jiří Mrázek, Th.D., obohatil v závěru loňského roku knižní trh publikací s názvem *Teologie opomíjených. Přehlížené hlasy v Novém zákoně*. Rozsah práce je 183 stran a kromě „Předmluvy“ (s. 1-3), „Základních údajů“ (s. 5-7), „Literatury“ (s. 175-176) a „Biblického rejstříku“ (s. 177-183) je vlastní obsah pojednávání problematiky členěn dle názvů biblických knih, k jejichž teologii se autor vyjadřuje. Předmětem zájmu je „Teologie Markova evangelia“ (s. 9-32), „Teologie Matoušova evangelia“ (s. 33-52), „Lukášova teologie“ (s. 53-76), „Teologie První Petrovy epištoly“ (s. 77-93), „Teologie Jakubovy epištoly“ (s. 95-118), „Teologie Judovy epištoly“ (s. 119-128), „Teologie Druhé Petrovy epištoly“ (s. 129-141), „Teologie Zjevení Janova“ (s. 143-158) a „Teologie pastorálních epištol“ (s. 159-173). Jednotlivými tématy je práce přirozeně členěna do samostatných celků, přičemž témata v podkapitolách jsou v celé práci volena podle předem promyšleného schématu, což dodává práci kompaktnost a umožňuje čtenáři sledovat stejné oblasti teologického tázání napříč pojednávanou tematikou. Zájem autora se soustředí na intertextualitu, Starý zákon, christologii, soteriologii, pneumatologii, eklesiologii, eschatologii, ale také na příběh, téma Bůh, u listů na otázku dopisu, provenience, ale i víry v krizi, ve Zjevení pak na žánr apokalypsy.

Autorův počín zaměřit se na „přehlížené hlasy v Novém zákoně“ je bezesporu

originální a přínosný. Svým charakterem je publikace vhodnou doplňující četbou při studiu „teologie Nového zákona“, která bývá na teologických fakultách jako samostatný předmět vyučována a poslouží jak studentům teologie jednooborové, tak oborům kombinovaným. Bezesporu však zaujme obec odbornou, jakož i všechny, koho Nový zákon více zajímá. Přínos publikace je především v autorově metodě práce, kterou uplatnil již ve svých předchozích publikacích. Narativní čtení a zaměření se na převážně synchronní aspekty textu, jakož i vztah dílčích částí k celku a teologii autorova díla, umožňují předložit řadu neotřelých i velmi logických postřehů, které může sám čtenář spontánně sledovat a rychle je přijmout za své. Čtenář realizuje spolu s autorem (pod jeho kvalifikovaným a nenásilným vedením) vlastní čtení biblických látek a zcela bezprostředně vstupuje do světa novozákonní teologie, ve kterém se díky užité metodice, autorově schopnosti rekontextualizace, schopnosti říci stručně podstatné, svěžímu jazyku i příměrům může cítit jako doma.

Jistým překvapením je, že autor své pojednání začíná Markovým evangeliem, pokračuje k evangeliu Matoušovu a přechází k teologii Lukášových spisů. Synoptická evangelia a Skutky apoštolů vždy hrály v teologii Nového zákona zásadní roli a čtenář může být volbou „opomíjených“ spisů zaskočen. Po přečtení autorových úvah a rozborů mu však přitaká. Jiří Mrázek prezentuje důrazy, které nejsou samozřejmostí, neopisuje stará paradigmata, ale kráčí vlastní cestou. Jeho cílem je novozákonní text oživit a osvětlit jeho logiku zpracování, nikoliv ho rozložit na fragmenty, které dávají smysl jen z pozice sekundárních hypotéz. V dalších případech je volba analyzovaných spisů očekávaná a kvalitou zpracování zaujme zvláště rozbor „Teologie První Petrovy epištoly“ a „Teologie Jakubovy epištoly“.

Přínosné jsou autorovy vhledy do řeckého textu a hodnocení českých překladů, které autor ve složitějších případech nabízí (např. s. 83, 112-113, 139-140). Na jiných místech ocení čtenář charakteristiku literárních forem (např. s. 62 – ironie, s. 130 - „testamenty“) či stanoviska v otázkách autorství spisu (např. 1. listu Petrova - s. 78-79). Jinde autor zaujme čtenáře vzhledem do dějinné situace, která ovlivňuje líčení událostí či teologii spisu (s. 62-63, 91 apod.), anebo neotřelou formulací skutečností (např. s. 84-85). Ocentit je nutné celkovou koncepci knihy, kdy čtenář obdrží četné informace a nosné závěry z oblasti soteriologie, eschatologie, pneumatologie i eklesiologie, získá přehled o užitých titulech a jejich smyslu, je bezprostředně konfrontován s pojmovým aparátem i jádrem problému, o který v jednotlivých teologiích jde. Čtenáři rovněž vyvstane řada spojnic, které nemusel dříve vnímat a bezesporu lze říci, že v podání Jiřího Mrázka se „opomíjené hlasy“ novozákonní teologie stávají aktuálními a atraktivními.

Rušivě mohou působit ojedinělé, drobné gramatické nedůslednosti, jež se na některých stranách vyskytují a měly být před vydáním knihy odstraněny. Není jich však mnoho a laskavý čtenář tuto kosmetickou „vadu na kráse“ rád odpustí.

Knih Jiřího Mrázka *Teologie opomíjených. Přehlížené hlasy v Novém zákoně* je badatelsky hodnotná, prezentuje výsledky autorova vlastního výzkumu a díky stylu i způsobu práce s biblickým textem si najde své příznivce napříč širokým čtenářským spektrem.

Jiří Lukeš

KARFÍKOVÁ, Lenka:

*Aurelius Augustinus:
O nesmrtelnosti duše.*

Praha: OIKOYMENH, 2013. 288 s.
ISBN: 978-80-7298-493-0

Knihovna raně křesťanské tradice, řada věnovaná spisům významných raně křesťanských myslitelů, vycházející v nakladatelství OIKOYMENH, se v uplynulých měsících rozrostla o svůj patnáctý svazek, věnovaný jednomu ze zakladatelů západního (nejen) teologického myšlení – Aureliu Augustinovi. Jeho méně známé dílo *De immortalitate animae* (O nesmrtelnosti duše) pro čtenáře nyní poprvé do češtiny přeložila Lenka Karfíková, známá česká filosofka a teoložka, působící aktuálně na Evangelické teologické fakultě UK a na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK. Autorka také opatřila zmíněný, rozsahem sice poměrně krátký (celkově je rozdělen na šestnáct krátkých kapitol), a navíc Augustinem nedokončený, obsahově však dosti nabitý spisek úvodní studií a závěrečným komentářem.

Knih je logicky rozčleněna na tři hlavní části. Po úvodní studii, věnované vztahu lidské duše a *ratio*, následuje překlad vlastního Augustinova textu, graficky zpracovaný jako přehledná bilingva opatřená aparátem s nejnütnějšími kontextovými a překladovými poznámkami, ale také s odkazy na následující text studie, které tak usnadňují orientaci v textu a často upozorňují již nyní čtenáře na obsahově zajímavosti či interpretačně složitá místa.

Na vlastní text Augustinova díla navazuje obsáhlý komentář autorky, který vedle prologu dělí Augustinovo dílo na tři hlavní tematické celky. Ty jsou věnovány jednak

duši jako čemusi neměnnému, co proto nemůže zaniknout, dále duši, která nemůže zaniknout proto, že ji nic nemůže oddělit od ratio, a konečně duši, která nemůže přestat být duší. Jak však sama autorka knihy uvádí, existují i jiné možnosti členění.¹ Celé dílo pak uzavírá epilóg a samozřejmostí je i obsáhlý bibliografický seznam.

Počátek knihy tvoří, jak již bylo výše zmíněno, úvodní studie věnovaná vztahu duše a *ratio* u Augustina. Čtenář také jistě ocení faktografické údaje o Augustinově spisu. Dovídáme se, že byl sepsán roku 387 a kromě své nedokončenosti je zajímavý především tím, že jde o vůbec první Augustinovo dílo, které nemá formu dialogu. Podle autorových vlastních slov měl být spis *De immortalitate* přípravou pro třetí knihu *Soliloquií*, a to právě pro své zaměření na otázku nesmrtnosti duše, jež není v *Soliloquiích* přesvědčivě dořešena. Sledujeme-li spolu s Lenkou Karfíkovou Augustinovo myšlení dále, docházíme k poznání, že Augustinovo pojetí duše je sice blízké aristotelské tradici, vztah duše a *ratio* je však u Augustina zakotven v novoplatonismu.² Je třeba též zmínit, že právě vztah duše k věčné *ratio* je pro Augustina důkazem, nebo spíše důvodem nesmrtnosti lidské duše. *Ratio*, jež je v našem spise charakterizována primárně neměnnými matematickými vztahy³ (jimž se duše učí jako tzv. svobodným uměním, a proto jsou tyto označovány jako „nauka“)⁴, se náš autor

věnuje v prvních kapitolách svého díla. Můžeme zde společně s autorkou komentáře sledovat argumentaci v tradiční struktuře sylogismu, jenž je zde dokonce díky své formě označen jako „makrosylogismus“.⁵ Po Augustinově odmítnutí možnosti vnímat duši jako „harmonii těla“ v duchu Platónovy argumentace z Faidónu a ve světle Plóťnovy kritiky zde dospíváme k problematice matematických vztahů v lidské duši, a tedy k jejímu vztahu k *ratio*. Vedle toho se Augustin věnuje i otázce stálosti, či neměnnosti duše. Duši vnímá jako hybatele těla, ji samotnou však pokládá za nehybnou. Ano, i zde jsme svědky Aristotelova vlivu.⁶ Platónské motivy u Augustina vyvstávají především v pojetí paměti. Augustin totiž buduje svou koncepci učení na principu platónské anamnézy, kterou dále rozvíjí.⁷

K *ratio* je následně vztaheno i umění, které je jako takové nutně v duši přítomno neoddělitelně, protože jeho pramenem je *ratio* a umění (*ars*) je zde chápáno jako konkrétní dovednost individuálního jedince.

Následně Augustin otázku nesmrtnosti pojímá jinak a svou pozornost obrací k otázce neoddělitelnosti duše od *ratio* jako jednomu z předpokladů nesmrtnosti duše. *Ratio* jako schopnost duše ve smyslu schopnosti nahlížet inteligibilní obsahy, ba dokonce samotného Boha, formuloval Augustin již v *Soliloquiích*. Zde si klade otázku, zda je duše takto schopna nahlížet věčnou *ratio* sama v sobě. V tomto kon-

1| KARFÍKOVÁ, L.: *Aurelius Augustinus: O nesmrtnosti duše*, s. 82.

2| KARFÍKOVÁ, L.: *Aurelius Augustinus: O nesmrtnosti duše*, s. 30.

3| Neproměnnost *ratio* Augustinus později ve svých *Retractiones* odvolá.

4| V původním textu *disciplina*.

5| KARFÍKOVÁ, L.: *Aurelius Augustinus: O nesmrtnosti duše*, s. 96.

6| Samopohyb duše, jemuž Augustin nevěnuje pozornost, je jedním z klíčových motivů u Platóna.

7| KARFÍKOVÁ, L.: *Aurelius Augustinus: O nesmrtnosti duše*, s. 136.

textu se také poprvé výrazněji dotkne teologické problematiky, když si klade otázku po moci svrchované jsoucnosti nad lidskou duší,⁸ aby se následně v posledních kapitolách zaměřil na samotnou povahu duše – konkrétně si klade otázku, zda by duše mohla přestat být duší a proměnit se v tělo. I tato alternativa, vedle možnosti předešlé, kdy by se duše oddělila od věčné *ratio* a pozbyla tak svou nesmrtelnost, by nutně znamenala zánik. Tělo totiž Augustin přirozeně vnímá jako nižší formu, jež není duší nadřazena, ba naopak právě díky duši svou formu získává.⁹ Na pojetí duše spojené s tělem navazuje v třetím oddílu komentáře též pojednání o netělesných duších, démonech a andělech,¹⁰ abychom v samotném závěru dospěli spolu s Augustinem k názoru, že duše nemůže být v tělo proměněna ani z vlastní vůle, ani proti ní; prostředkuje mu totiž formu. Svou formu naopak duše čerpá přímo ze svrchovaného dobra; kdyby tedy duše svou formu pozbyla, chyběl by mezi svrchovaným dobrem a tělem onen potřebný mediátor.

Odmítnutím možnosti proměny duše v tělo, jež částečně pramení z předešlého tvrzení a zčásti pro ni Augustin hledá další vhodné argumenty, pojednání náhle končí. Autorka proto právě zde navazuje epilogem, v němž se věnuje jinému Augustinovu spisu *De quantitate animae*, jehož podobné motivy a pohled na lidskou duši jako by zastřešovaly nedořešenou problematiku.

Jak můžeme pozorovat, Augustinovo rané dílo *De immortalitate animae* je spíše filosofického charakteru. Čtenář, který je zvyklý na Augustina jako teologa, bude možná zprvu ztracen v Augustinově argumentaci, kde si náš autor bere na pomoc řadu antických myslitelů, resp. jejich názorů (nejčastěji polemizuje s názory Platónovými, často vychází z Aristotela, cituje Plótína a Porfyria). Při pečlivém čtení se však dílo stává i pro teologa spíše velmi zajímavým. I přesto, že teologických motivů se v předkládaném Augustinově díle vyskytuje minimum, nenechává je autorka komentáře stranou a pozorný čtenář tak může to, co stojí v pozadí Augustinova teologického myšlení, relativně pohodlně sledovat prostřednictvím komentáře.

Kniha jako celek zaujímá právem místo ve výše zmíněné ediční řadě nakladatelství OIKOYMENH. Profesorka Karfíková v knize českému čtenáři nejen předkládá vůbec první český překlad Augustinova latinského díla *De immortalitate animae*, ale prostřednictvím obsáhlého vysoce odborného komentáře mu nabízí možnost spatřit Augustina i jinak než jako teologa. Proto ani čtenář, který by snad knihu zakoupil, neznaje problematiku a domnívaje se, že se jejím prostřednictvím vzdělá v Augustinově teologii, nebude jistě zklamán, objeví totiž sám pramen Augustinova uvažování.

Ladislava Říhová

8| Konkrétně se tak děje ve dvanácté kapitole.

9| S ontologickou vyvýšeností duše nad tělem ostatně pracuje i na jiných místech svého spisu.

10| Z poznámky na str. 209 však vyplývá, že Augustin nejspíše pro tyto bytosti také počítal s určitou formou tělesnosti, a sice s těly vzdušnými.