

NAD NOVÝM PŘEKLADEM ÓRIGENA

Každý, kdo se obává o osud klasických studií v českých zemích, má dvanáct let po pádu diktatury tupých hlav důvody k mírnému optimismu. Zájem o překladatelskou a literárněhistorickou práci s řeckými a latinskými texty není sice závratný, ale objevuje se i mezi lidmi, kteří nemohli přednášky Ferdinanda Stiebitze poslouchat ani v plenkách. Týká se to zvláště dokumentů „křesťanských“, kde je dluh české vzdělanosti největší, nadějí má ale i literatura „pohanská“, jak svědčí např. letošní ediční plány nakladatelství Oikúmené (nové překlady Platóna a Aristotela) či Herrmann & synové (komentované vydání Empedoklových zlomků). Kvalita publikovaných prací však pochopitelně kolísá. V situaci, kdy není dost odborníků, a tedy ani zodpovědných kritiků, může docházet i k závažným vadám na kráse, aniž by to vyvolávalo veřejné pohoršení – a jednooký se stává králem. Tváří v tvář některým výstřelkům, které od počátku 90. let nabízí knižní trh, má kritik ve strachu, aby nezadusil slibnou jiskérku, tendenci spíše chválit každý serióznější počín, už jen proto, že jeho autor zná jazyk předlohy, používá důvěryhodné edice textu nebo své interpretace zakládá na doložitelných faktech. Naštěstí je však k dispozici i náročnější měřítko kvalitní práce s prameny. Dvojjazyčné vydání Anselma z Canterbury, které roku 1990 vyšlo

péčí Lenky Karfíkové v nakladatelství Kalich, bylo jakousi předzvěstí ediční řady *Knihovna středověké tradice*, vycházející od roku 1997 v nakladatelství Oikúmené. Spolehlivé a srozumitelné překlady uvozené zasvěcenými a bohatě dokladovanými studii svědčí o tom, že i v českém prostředí je možno požadovat svědomitou a kvalifikovanou práci. Neznamená to, že každý nový překlad nebo studie musí dosahovat na takto vysoko položenou laťku. Kritik však již nemá právo dusit v sobě touhu po dokonalém tvaru s pohodlnou výmluvou, že autor přece jen na jedno oko vidí.

Podobné úvahy mne napadaly nad čerstvou knížkou z produkce nakladatelství Herrmann & synové, v níž Martin Putna a Jakub Sitár nabízejí českému čtenáři překlad části komentáře a dvou homilií k biblické *Písni písní*, jejichž autorem je jeden z nejzajímavějších křesťanských teologů starověku, Órigenés z Alexandrie (185 až 254). Knížka sestává ze čtyř částí. V úvodu (s. 7–72) Putna sleduje dějiny interpretace *Písně písní* od rabbiho Akivy (1.–2. stol.) až po J. W. Goetha. Po ediční poznámce a seznamu literatury (s. 73–86) následuje Putnův překlad vybraných částí Órigenova *Komentáře*: přeložen je celý prolog a čtyři vybrané kapitoly z celkového počtu třiceti čtyř (s. 87–171). V třetí

části je zařazen Sitárův překlad obou Origenových *Homilií k Písni písní* (s. 173–225) a na závěr je připojen Putnův překlad *Písně písní* podle řeckého tlumočení Septuaginty. (s. 228–257)

Putna a Sitár uvádějí do českého prostředí autora, který zde dosud nebyl přeložen, a nutno říci, že si k tomuto účelu vybrali dílo vhodné. Jde o takřka učebnicovou ukázkou alegorické metody výkladu Bible, která hrála nejpozději od 2. století významnou roli při ustavování křesťanské teologie. Origenés není tvůrcem této metody, v raném spise *De principiis* ale vypracoval její program, který pak sám dodržoval spíše volněji. Součástí programu je rozlišení jednotlivých rovin vykládaného textu: roviny „tělesné“, tj. doslovné či historické, a roviny „duševní“ či „duchovní“, které jsou předmětem exegeze. Origenés vskutku každý verš *Velepísně* vykládá na různých rovinách, aby s didaktickou názorností ukázal, v čem se tyto roviny od sebe liší. Odkrývá tak způsob, jímž první křesťanští teologové vytvářeli na pozadí biblického textu své koncepce. Jeho výklady jsou nedogmatické, nevnucují čtenáři hotové pravdy, ale spíše jej podněcují k rozjímání nad duchovním smyslem textu v rámci jiných biblických pasáží, které jsou pochopitelně čteny prizmatem novozákonního zjevení. Spis není na Origenovy poměry příliš polemický a téměř se nevynezuje proti heretikům ani jiným odpůrcům církve (nejvýrazněji ve 2. kapitole 4. knihy, kterou Putna do svého výboru nepojal).

Týká se navíc jednoho z nejkrásnějších biblických textů, který, jak Putna ukazuje ve svém úvodu, spoluurčoval dějiny evropského náboženského myšlení. Ostatně, jak upozornil už H. de Lubac, i Origenův výklad *Písně písní* měl prostřednictvím latinských překladů ze 4.–5. století, na něž jsme nyní odkázáni i my, bezprostřední ohlas v latinském středověku.

Putnův výběr přeložených pasáží lze také vcelku schválit. Putna přeložil prolog, který je nepochybně z celého *Komentáře* nejzajímavější (zde se např. řeší známý problém vztahu „erós“–„agapé“), a připojil čtyři reprezentativní exegetické ukázky. Rozhodnutí nepřekládat spis celý je pochopitelné (Origenés se často opakuje a záživnost jeho textu kolísá), snad lze jen litovat, že do výběru nebylo zařazeno kapitol více. Škoda je např. pozoruhodného christologického výkladu ženicha, exegeze vůně, božího Jména či svatební komnaty, motivů tolik významných pro dějiny židovské i křesťanské mystiky (kap. 1.3–5), některých eklesio-logických pasáží (kap. 2.4, 2.8, 3.3), výkladu o vinném kmeni (2.11), jedné angelologické pasáže (4.1) a zvláště kapitoly o různých typech lásky (3.7), která by do Putnovy koncepce velmi dobře zapadala. Některé ze zajímavých výkladů, jež Putna vynechal, se ve zhuštěné podobě objevují v *Homiliích*, jež byly přeloženy beze zbytku, a pro studenta tak představují nejhodnotnější část celé knihy.

Po tomto předběžném prolistování knížky se do jejích jednotlivých částí

začtème podrobněji. Úvod je psán živým a čtivým jazykem, což nás u jeho autora, zkušeného esejisty, nepřekvapí. Zvláště první část, v níž Putna načrtává paralelu mezi „náboženstvím dříve“ a „erótem dnes“ (s. 11–12), je podnětná a jistě by si zasloužila podrobnější rozvedení. Název „studie“ (na titulní straně) je však pro žánr tohoto úvodu poněkud přemrštěný. Putna nás přehledně seznamuje s dějinami výkladu *Písně písní*, činí tak ale na způsob populárně-vědeckého článku, nikoli odborné studie. S výjimkou doslovných citací svá tvrzení jen zřídka dokládá odkazy na relevantní pasáže primárních textů a leckdy ani neuvádí literaturu sekundární. Čtenář je tedy většinou nucen jeho tvrzením prostě věřit. Nejsme-li judaisty, můžeme se jen dohadovat, kde jsou v Talmudu Ženich a Nevěsta vykládání jako Hospodin a Izrael či kde rabi Akiva označuje *Píseň písní* za spis „ze všech spisů kánonu nejsvětější“ (s. 15). Ani pro specialistu není snadné určit, kdo vlastně označil Órigena za „prvního křesťanského mystika“, které pasáže z *Komentáře k Janovu evangeliu* nás opravňují chápat Órigena jako „teoretika mystiky“ či kde přesně v polemice *Proti Kelsovi* Órigenés „explicitně popírá pozitivní význam citového zaujetí a náboženské extáze“ (s. 24). Nedozvíme se ani, kteří komentátoři 12. stol. vykládají Nevěstu jako Pannu Marii (s. 48) atp. Odkazy na J. Leclerqua či Yvese Congara na s. 47 jsou studentovi málo platné, neboť ani zde, ani v seznamu literatury nejsou

uvedena díla, neřkuli pasáže, na něž se odkazuje. Na jiných místech (s. 20, 22, 24, 44, 46 aj.) autor odkazy naopak uvádí (většinou bez udání stran), čímž nás nechává na pochybách ohledně zvolené metodiky.

Tato formální opomenutí nabývají na váze, zjistíme-li, že se za neodkazovanými místy občas skrývají nepřesné nebo zavádějící formulace. Ať jsem se snažil sebevíc, zmíněné „explicitní popření pozitivního významu citového zaujetí a náboženské extáze“ jsem v Órigenově spisu *Proti Kelsovi* nenašel. Pouze v pasáži 7.3–6, kterou má Putna možná na mysli, Órigenés zpochybňuje, že by extáze řeckých věštkyň pocházela ze svatého Ducha, a přičítá ji působení démonů. Vágní tvrzení o tom, že křesťanství apogeti 2. a 3. století, včetně Klémenta Alexandrijského, „těžce nesli nálepku kulturní inferiority“, je přinejmenším nepřesné. Kléméns Alexandrijský se hrdě prohlašoval za „barbara“ a na řeckou vzdělanost se, stejně jako Órigenés, díval z nadhledu. Latinský apogeta 2.–3. století. Tertullian jistě nestavěl Athény výše než Jeruzalém. Podobně unáhlených formulací se v Putnově úvodu objevuje více. O které pasáže Órigenova spisu se například opírá tvrzení na s. 27, že láska (ať *erós* či *agapé*) u Órigena vždy „ukazuje vzhůru“? Lze takto vykládat i lásku Boha k člověku, či lásku svatých, kteří již odešli z tohoto světa, k pozemským lidem, o níž je řeč v (nezařazené) kapitole 3.7?

Nejslabším článkem Putnova úvodu

je však pasáž o aplikaci Órigenovy exegetické metody v *Komentáři k Písni písní*. Skutečnost, že Órigenés vykládá Nevěstu dvojím způsobem, jako Církev a jako individuální duši, spojuje Putna se dvěma vyššími vrstvami výkladu, „duševním“ a „duchovním“, jak je o nich řeč v *De principiis*. Podle Putny „každý verš Písne je opravdu systematicky vyložen třikrát. Nejprve na ‚doslovné rovině‘, poté v ‚duchovním smyslu‘ a v ‚duševním či morálním‘ smyslu“ (s. 23). V pozn. 3 na s. 88 pak upřesňuje, že rovina „duševní“ či „morální“ se týká „dvojice Logos–duše“, zatímco rovina „duchovní“ „dvojice Kristus–Církev“. Tato formulace, patrně převzatá z Lawsonovy předmluvy k anglickému překladu *Komentáře* (Origen, *The Song of Songs*, London 1957, s. 10), je nepodložená a s nejméně pravděpodobností zcela chybná. Órigenés ve svém komentáři rozlišuje pouze dvě roviny: rovinu „dramatického děje“ a rovinu „duchovní“. Oba výklady, „Církev“ i „duše“, spadají do roviny duchovní, jak svědčí řada pasáží, kde je výklad o duši uváděn coby „duchovní“ (srv. např. 4.3.1n.; 4.2.4n.).

Přejdeme nyní k samotnému jádru knížky, k Putnově překladu vybraných částí *Komentáře* a Sitárově překladu obou *Homilií*. Oba překlady jsou doplněny Putnovými instruktivními poznámkami (slovo „komentář“ na titulní straně považují opět za přehnané), svědčícími o tom, že překladatel svého autora sleduje

s porozuměním a znalostí kontextu. Putnův překlad se nechte špatně a některé jeho pasáže jsou podmanivé: „Ten, kdo jednou zahořel věrnou láskou k Božímu Logu; ten, kdo podle slov prorokových *vybraným kopím* (Iz 42.9) utržil sladkou ránu; ten, kdo je proklát milostnou zbraní jeho poznání (gnóze) natolik, že vzdychá touhou po něm ve dne i v noci; natolik, že nemůže o ničem jiném mluvit, že nechce o ničem jiném slyšet, že nedokáže na nic jiného myslet, že mu nelze po ničem jiném prahnout a toužit a v nic jiného doufat, než v Něho jediného – taková duše právem říká: Zraněna jsem láskou.“ (s. 169) Zde mluví autor svému překladateli z duše a on se mu za to vděčně odplácí. V krátkých polovětných úsecích jako by se nejprve hledalo co nejuvýstižnější vyjádření subjektu, či spíše emocionální vlny, jež se za subjektem skrývá, aby se místo napjaté očekávaného predikátu uprostřed souvětí dostavila jen další smršť příslovečných vedlejších vět. Než se pak konečně predikát dostaví, zopakuje se znovu podmět věty, ale po všech těch výkřicích bolestné touhy změni svůj rod z mužského v ženský! Teprve pak se úlevně uzavře větný celek, aby „vyplivl“ svého čtenáře k závěrečné výpovědi, která již jakoby z odstupu pojmenovává všechno to překotné dění: Zraněna jsem láskou. Škoda jen, že čtenář je na dvou místech nucen vystoupit z proudu svých sympatií, a zdusit tak žádoucí účinek. Spojení „láska k Logu“ zní českému čtenáři jako rušivé oxymoron, v němž je

navíc cizorodý jazykový prvek, s nímž nelze sympatizovat ani při nejlepší vůli. Proč je za slovem „poznání“ v závorkách „gnóze“, není z kontextu jasné, na kráse to větě každopádně nepřidá.

Podobně rušivě působí některé Putnovy překladatelské experimenty, jimiž chce čtenáři nahradit ty vrstvy originálu, jež jsou do nového jazyka podle jeho mínění nepřenosné. Jedná se hlavně o Putnovo řešení jisté nesnadného problému, jak v českém překladu rozlišit pojmy *erós* a *agapé*, které oba označují lásku. Přestože jsou tyto pojmy pro Órigena v posledku synonymní, v prologu ještě počítá s jejich odlišnými konotacemi, a je tedy nutné překládat různě. Putna věc vyřešil tak, že *erós* (lat. *amor*), který Órigenovi evokuje spíše sexuální konotace, překládá „láska erós“, zatímco *agapé* (lat. *caritas*), pro jejíž křesťanské konotace je určující Pavlův hymnus v 1 K 13.1n., překládá „láska agapé“ (srv. s. 101, pozn. 18). Toto řešení je vskutku prosté a dává čtenáři nezlomnou jistotu, o který z původních pojmů se na tom kterém místě jedná. Daň za tyto přednosti je však nemalá. Srovnej například s. 104: „A že je Bůh láska agapé, i Syn, který je z Boha, je láska agapé, žádá od nás, abychom se mu podobali – to jest, abychom se, spřízněni jakoby příbuzenstvím, sdružovali právě v lásce agapé, která je v Kristu Ježíši, Bohu, který je láska agapé. Vzorem nám budiž ten muž, který se k němu v lásce agapé připojil, řka...“; nebo s. 102: „co vášnivého

a nedůstojného by kdo mohl najít na lásce erótu k moudrosti...?“ Představme si, že by tento překlad zařadila do svého vysílání rozhlasová stanice Vltava: posluchači by jistě reagovali docela jinak, než autor spisu zamýšlel. Putna navíc mechanicky nahrazuje i tam, kde už to není třeba, tedy poté, co Órigenés výslovně ukázal, že oběma pojmy je v biblickém textu míněno totéž. Srovnej s. 111: „Tolik jsme se zatím mohli dozvědět o lásce erótu i agapé, o níž se pojednává v epithalamiu Píseň písní. Avšak o lásce agapé by se mělo říct tak mnoho, kolik o Bohu samém, neboť on je láska agapé.“ Podobně zbytečné rozlišování je ještě na s. 121 a 130 – teprve na s. 136 (pozn. 49) překladatel k naší úlevě napsal: „Protože (...) v dalším textu již Órigenés nikde ‚erós‘ proti ‚agapé‘ nestaví, budeme nadále překládat jednoduše láska.“ Toto předsevzetí však bohužel ruší hned na s. 137: „To jsou polibky Kristovy, kterými zahrnul církve při svém příchodu, přítomen v těle – slova víry a lásky agapé.“ Snad by bylo přece jen lepší najít české ekvivalenty obou pojmů a trvat na jejich specifickém vyznění pouze tam, kde to kontext vyžaduje.

Požitek z četby však ruší i některé Putnovy syntaktické a lexikální podivnosti, např. latinismy typu „kdyby však k textu přistoupil nějaký muž pouze tělesný, takovému by vzešlo nemálo ohrožení a nebezpečí“ či nevhodná vazba ve větě „mohlo by se stát, že by z textu nevzali žádný užitek,

ale ani velkou škodu“ (s. 90–91). Nepřirozenými vazbami se text jen hemží. Srovnej s. 101: „aby nedošli k omylu a pádu“; s. 151: „předčít v čase“ ve smyslu „předcházet“; s. 152: „ženy, (...) které už došly porušení“ apod. Latinské výrazy jsou namnoze nahrazovány nevhodnými ekvivalenty. Tak např. překlad latinského *solidus cibus* (Žd 5.12) jako „silný pokrm“ (s. 89), kde jde o protiklad mléka, a tudíž pokrm „tuhy“ (správně je stejná pasáž přeložena na s. 119, pozn. 34). Komicky působí výzva „vztáhněme dlaně těla i duše k Bohu“ (s. 94) a zcela nesprávně je latinské *conditio mundi* přeloženo jako „ustrojení světa“ (s. 95). Autor měl zřejmě na mysli „sestrojení“, lepší by však bylo „založení“ (řec. *katabolé*) či prostě „stvoření“. Sporný je také překlad latinského *affectus* jako „náklonnost“ (s. 96–97), mj. proto, že jde o ekvivalent řeckého *pathos*. Věta „názvy tělesných údů se přenášejí na údy duše či přesněji na její činnosti a náklonnosti“ (s. 97) zní beztak podivně. Lépe: činnosti a stavy. Výraz „nápoj z pravého kmene“ na s. 98 je nesrozumitelný, dokud nezjistíme, že v latině je řeč o révě (*vitis*). Také na s. 107 je nutno nahlédnout do latinského textu, abychom zjistili, že ono „pozemské a vrtkavé“, k němuž každý, kdo má zalíbení v pomíjivých věcech světa, strhává „ctnost lásky agapé“, je daleko spíše „pozemské a prchavé“ (*caducus*).

Obzvláště pikantní příklady Putnovy stylistické neobratnosti nám nabízejí jeho překlady biblických citací. Tak se

nám překladatel snaží namluvit, že podle Izajáše někteří lidé ze samé bázně před Hospodinem „do útrob počali“ (s. 97). *In ventre* však neznamená „do útrob“, nýbrž „v útrobách“, či spíše „v břiše“, tj. v lůně. Můžeme se jen dohadovat, čím Hospodin „potřel zuby hříšníků“ (s. 98), dokud nepochopíme, že je vlastně vylámal. Na s. 123 se dvakrát dozvídáme, že se Hospodin „slavně oslavil“, přestože latinský text neomylně praví, že „je oslaven“ (*glorificatus est*), stejně jako Septuaginta (*dedoxastai*). Škoda že se Putna nepoučil u svého kolegy, který na s. 176 správně překládá: „Zpívejme Hospodinu, neboť je slavně zveleben.“ Stejně se mohl poučit, že věta „každý, kdo by pohlédl na ženu k požádání jí“ (s. 145) nezni česky, na rozdíl od správného Šitárova „kdo by pohlédl na ženu chtivě“ (s. 206). Člověk není dvakrát moudrý ani z tvrzení, že „srdcem se věří ke spravedlnosti“ (s. 142), jakkoli je prý pronesl apoštol Pavel.

Nejzávažnějším nedostatkem Putnova překladu jsou však chybné interpretace některých pasáží. Tak na s. 89 čteme: „Proto jsme na počátku řekli, že je svatební píseň napsána v podobě dramatu. Dramatem jsme si přece zvykli nazývat děj, hraný na scéně, kde vystupují různé postavy, střídají se na jevišti a pronášejí jednu k druhým různé části textu hry. V našem případě zahrnuje všechny mystické promluvy tento jediný text.“ Člověk nemusí umět latinsky, aby si povšiml, že poslední věta nedává smysl.

Pouze latinář nebo ten, kdo nahlédne do některého z moderních překladů, má ale možnost zjistit, že Órigenés v této větě ve skutečnosti říká: „Toto vše je v našem textu ve svém vlastním pořádku jednotlivě obsaženo, přičemž celkově dílo sestává z mystických promluv.“ Na téže straně výše se zarazíme nad větou: „I jim, ženichovým přátelům, se dostává možnosti promlouvat – přinejmenším o tom, co v radosti nad nadcházejícím spojením uslyšeli od ženicha.“ Teprve předloha nám potvrdí podezření, že slova „v radosti nad nadcházejícím spojením“ budou spíše rozvíjet sloveso „promlouvat“ nežli „uslyšeli“. Ačkoli latinský text připouští možnosti obě, kontext nás nenechá na pochybách: ženichovi přátelé budou radostně promlouvat o tom, co uslyšeli od ženicha. Na s. 91 varuje český překlad před četbou *Velepísně* každého, „kdo se ještě nezbažil tíhnutí k hmotné přirozenosti“. Naše rozpaky nad tím, co k čemu že to nemá tíhnout (není to právě „hmotná přirozenost“, co podle Órigena někam „tíhne“, a sice k hmotným věcem?), rozptýlí až správný výklad jednoho pojmu a jedné vazby, abychom zjistili, že se máme vlastně zbavit „afektů vlastních hmotné (tj. ke hmotnému tíhnoucí) přirozenosti“. Podezřelé spojení „staré, dobré a duchovní texty“ na s. 94 nás přivede na stopu dezinterpretace předlohy, v níž je řeč o „textech, které staří sepsali správně a duchovně“. Nepřehlédná věta „At Pán (...) dá i nám ve své síle logos, jímž bychom

mohli z textu vyložit smysl zdravý, hodný jak budování cudnosti, tak povahy lásky a samotného slova láska“ na s. 94–95 je opět zkonstruována chybně. Správný překlad druhé části zní: „... jímž bychom na základě textu dokázali podat rozumný výklad, který by objasnil jak samotné jméno, tak i povahu lásky, výklad vhodný k budování ctnosti.“ Na s. 99 je čtenář maten slovy: „Kdo v sobě stále, podle svého vnějšího člověka, nese obraz pozemského, je veden touhou a láskou pozemskou. Kdo, už podle svého vnitřního člověka, nese obraz nebeského, je veden touhou a láskou nebeskou.“ V Putnově překladu to vypadá, jako by „vnitřní člověk“ byl vzorem, „podle nějž“ na sebe máme vzít „obraz toho nebeského“. Podle Pavla je však právě „vnitřní člověk“ tím, co se má obnovit k obrazu „nebeského člověka“, tj. Krista. Stejně tak „vnější člověk“ je sám obrazem „pozemského člověka“, tj. Adama (srv. 1 K 15.45n.; 2 K 4.16). Správný výklad proto zní: „Kdo v sobě stále nosí obraz pozemského člověka, který odpovídá tomu vnějšímu, je veden... Kdo ale nese obraz nebeského, který odpovídá vnitřnímu člověku, je veden...“ Teologicky významnou formulaci, podle níž je Bůh „mocí a přirozeností trojné jednoty“ (*virtus et natura trinae singularitatis*), Putna na s. 105 překrucuje, když přisuzuje Bohu „třikrát jedinou sílu a přirozenost“. Slova „dostal podíl na oné Moudrosti, jež pravila“ jsou na s. 118 chybně přeložena „dostal podíl na Moudrosti

toho, jenž pravil“, přestože následuje citát z Př 1.24, kde o sobě Moudrost hovoří v ženském rodě. A – last but not least –, na s. 153 čteme následující nesrozumitelné souvětí: „Duše má pochopit, zda jsou jednotlivé její pohnutky dobré nebo špatné a jednotlivé úmysly správné nebo nesprávné, a pokud jsou správné, zda se rovnoměrně vztahují ke všem ctnostem a k přemýšlení stejně jako k jednání a zda se týkají jen věcí nutných a zřetelných.“ Věta má končit: „...a pokud jsou správné, zdali se stejně trpělivě zabývá všemi ctnostmi, jak v myšlení tak v jednání, nebo zda se zabývá pouze tím, co je nezbytné a snadné.“

Po tomto pro čtenáře jistě vyčerpávajícím výčtu překladatelských prohrěšků se už snad ani nehodí upozorňovat na drobná nedopatření a zjevné překlery, jako je nesprávná větná konstrukce na s. 118 (místo „vztahuje se“ má být „bude se vztahovat“), nejednotná strategie psaní diakritických znamének v abecedě (srv. s. 92 a 219 a proti tomu 189 a 197), špatný prepis záhadného *in amoyris* (nebo řec. *en amyrois*) na s. 166 (čteme „en amoraus“, přičemž ani násl. slovo „amora“ se v žádné předloze neobjevuje), či chybné umístění poznámky 79 na s. 170. Na s. 164, kde Órigenés odkazuje na pasáž, jež nebyla do výboru pojata (2.4.13), by bylo namísteš připojit odkaz. A takto bychom mohli ještě chvíli pokračovat.

Pokročíme-li však k Sitárově překladu Órigenových *Homilií*,

dočkáme se příjemného překvapení. Na první pohled je zřejmé, že Sitár věnoval svému dílu onu trpělivou péči, kterou v překladu Putnově tolik postrádáme. Sitárova čeština je stylově vyvážená, věty jsou srozumitelné a ani obtížné biblické pasáže jej nespádají ke zkratkovitému znásilňování jazyka. Kritický čtenář nemá potřebu sahat k originálu, neboť nezakopává o syntaktické či lexikální obskurnosti, rozumí sdělení a postupně zapomíná na přítomnost tlumočnicka. Sitárův překlad by se bez obav mohl podrobit testu, v němž by po mém soudu překlad Putnův neobstál: testu hlasitého přednesu zbaveného všech výkladových poznámek. Překladu bych snad vytkl jen postpozici přivlastňovacího zájmena užitou mimo biblický citát („syn matky její“ na s. 193) a možná také kumulaci zájmen v citaci z Mt 26.13 na s. 200: „Kdekoli bude zvěstováno toto evangelium, bude řečeno i to, co tato učinila...“ K nesprávnému užití přivlastňovacího zájmena na s. 193 („byla jsem kdysi syny mé matky... učiněna strážkyní...“) byl zřejmě Sitár sveden Putnovým překladem *Velepísně* (Pís 1.6), a lze tedy litovat, že si na rozdíl od jiných případů (s. 176, 206) nezachoval vlastní hlavu.

K Putnově překladu *Písně písní* z řeckého textu Septuaginty připojme jen několik poznámek. Putna sám zdůrazňuje, že se nejedná o překlad umělecký, nýbrž o co možná doslovný dokument, který chce mj. čtenáře dráždit svou „podivností“ (s. 74–75). Tomuto záměru lze snad přičíst také

„podivné“ zacházení s přivlastňovacími zájmeny, na něž jsme dosud byli zvyklí spíše v nižším stylu. Pokud je subjekt v první nebo druhé osobě, zbavuje totiž Putna přivlastňovací zájmeno „svůj“ zvrtností: „ukaž mi tvou tvář“ (s. 235), „dokud ho neuvedu do domu mé matky“ (s. 237), „nasbíral jsem myrrhu a vonné byliny mé“ (s. 243) apod. U třetí osoby toto „zavedené“ pravidlo neplatí: „každý muž svůj široký meč“ (s. 237), „kěz pojí svého plodu“ či „protáhl ruku svou“ (s. 243) apod. Nechci zde diskutovat o legitimitě Putnova experimentu a s napětím očekávám, že překladatel vbrzku podá jeho teoretické zdůvodnění. Chci jen upozornit, že jej aplikuje značně chaoticky. Z některých pasáží se zdá, že Putnova pravidla platí i mimo rámec *Velepísně* (viz např. zmíněná pasáž na s. 193: „byla jsem kdysi syny mé matky... učiněna strážkyní...“), na jiných místech však zase neplatí („otevřel jsem svá ústa“ na s. 139 aj.) a opět jinde jsou aplikována i na třetí osobu („vykopali ji králové národů v jejich království, za jejich vlády“ na s. 123 a proti tomu např. „dokud nepoloží své nepřátele“ na

s. 129). Ale ani v rámci samotné *Velepísně* není Putna koncizní. Tak hned na první straně (s. 229) čteme „vinici svou jsem neuhlídala“ (přestože na s. 193 týž citát zní „vinici mou...“), na s. 247 čteme „odvrať své oči“ atd. Inu, nová pravidla se nezavádějí snadno, zvláště když se proti nim bouří naše přirozenost.

Je škoda, že první český překlad Órigenova díla nedosahuje kvalit, kterých by v rukou talentovaného interpreta nepochybně dosáhnout mohl. Stačilo, aby překladatel jeho přípravě věnoval péči, kterou si zaslouží, aby je nechal déle „zrát“ a v druhé nebo třetí revizi odstranil většinu výše uvedených nedostatků – jistě by si jich dokázal povšimnout sám. Doufejme, že v dalších svazcích z řady *Poslední Římané*, které nám slibuje poznámka na přebalu, budou dostatečně zúročeny zkušenosti z tohoto v našich zemích stále ještě průkopnického počínu.

Matyáš Havrda

Órigenés, O Písni písní. Praha, Herrmann & synové 2000. Výbor, studie, komentář Martin C. Putna. Překlad Martin C. Putna, Jakub Sitár.

KRITICKÁ RECEPCE, NEBO OSLAVA KLASIKA?

Krátce po říjnové návštěvě Umberta Eca v Praze, během níž převzal cenu Nadace Dagmar a Václava Havlových Vize 97 za nikoli „pouze literární dílo,

ale především za svou vědeckou práci“, vyšel výbor jeho teoretických statí *Mysl a Smysl*. Texty vybral sám Umberto Eco a editor Jiří Fiala je uspořádal do

oddílů Minulost a budoucnost sémiotiky, Hledání dokonalého jazyka, Od televize k internetu, Psaní a čtení.

Hned v úvodu nutno předeslat, že tyto převážně popularizační články nenesou způsob své verifikace, tedy nemohou vyvolat recepci, jež by nebyla pouhou glorifikací (či naopak pouhým odsudkem). Přítomný sborník se tak nemůže stát příležitostí ke kritickému zhodnocení Ecova sémiotického díla, ale je právě a pouze *příležitostným tiskem* – se všemi důsledky, které toto označení s sebou nese. Jedna příležitost by se však přece jen nabízela: porovnat to podstatně z celku Ecova teoretického díla s obrazem, který stanovují dosavadní české překlady.

Česky doposud vyšly čtyři tituly. Teoretickým podhoubím knihy *Skeptikové a těšitelé* (1964; český Praha, Svoboda 1995) je na jedné straně rigidní strukturalismus šedesátých let, na straně druhé pokus o uchopení fenoménu v té době se rozvíjející masové, mediální kultury. *Jak napsat diplomovou práci* (1977; Olomouc, Votobia 1997) je spíše skriptem určeným studentům posledních ročníků vysokých škol. *Šest procházek literárními lesy* (1994, Olomouc, Votobia 1997) je výsledkem dlouholetého zevrubného literárního bádání. Ve studii *Umění a krása ve středověké estetice* (1959; Praha, Argo 1998) se nám autor představuje jako výjimečně erudovaný medievalista.

Co naopak v češtině zásadně chybí? Klíčovou a z hlediska vývoje sémiotiky průkopnickou knihou je *Pojednání*

o obecné sémiotice (Trattato di semiotica generale; nejprve anglicky A Theory of Semiotics) z roku 1975, jež shrnuje a sjednocuje dílčí analýzy znakových systémů. Strukturalistické výzkumy – podnícené zejména Proppovou *Morfologií pohádky*, na niž upozornil v 50. letech antropolog Claude Lévi-Strauss – nacházely znakové, významové systémy ve všech „projevech“ společnosti, tedy nejen v jazyce, potažmo v literatuře, ale i v mytologii (C. Lévi-Strauss), v módě (R. Barthes), v rovině psychologické (J. Lacan) či v abstraktní rovině tvorby a proměny vědění a na něm závislých společenských praktik (M. Foucault). Tak se strukturalismus, byť se původně zdálo, že může nabídnout uspokojivé výsledky pouze ve fonologii a morfologii, postupně „rozlil“ mezi další disciplíny a vústil v zásadní tezi, že znakovým systémem je v podstatě všechno. Všechno ve společnosti slouží k označování něčeho. Společnost je společností veskrze sémiotickou, neboť základním předpokladem její existence je komunikace, a ta zase předpokládá soubor znaků. Neustálý proces tvorby nových znaků Eco nazve – ve shodě s Peircem, jehož dílo je filozofickou základnou celé ecovské sémiotiky – semiózou. Tato neustálá produkce znaků k sobě vyžaduje neustálou produkci interpretací, dekódací, dešifrací: *Pojednání o obecné sémiotice* předkládá a formuluje nejen různé druhy semiózy (literatura, malířství, architektura aj.), ale též navrhuje jednotné interpretační nástroje.

V následujících studiích se Eco soustřeďuje na jednu konkrétní formu semiózy – na literaturu. V roce 1979 vychází *Čtenář v příběhu* (Lector in Fabula), s příznačným podtitulem Interpretativní kooperace v literárních textech. Zde stanovené principy a definice naratologie (nauky o vyprávění, ale i o literární produkci vůbec) však přesahují úzký rámec literárních textů. Za text totiž autor označuje jakýkoli mluvený či psaný jazykový projev (diskurs). V tomto bodě se směr jeho výzkumu spojuje s tezemi analytické filozofie jazyka Austinova a Searlova typu, a to zvláště v postulátu, že na komunikaci, ať už literární či verbální, se aktivně podílejí všichni účastníci. Podle Eca je kooperace adresáta (čtenáře) nezbytná, je přímo součástí tvorby významu. Rozděluje ji na dva hlavní kroky, na interpretaci vycházející z jednoduché aplikace základního slovníku (tj. čistě jazykovou kompetenci adresáta) a na interpretaci tzv. encyklopedickou (tu zdůrazňuje právě analytická filozofie), jež spočívá v mimojazykových či intertextuálních odkazech (neboli, Searlovými slovy, v pokusu odhalit komunikativní intence autora).

Roku 1984 vydává Eco soubor studií *Sémiotika a filozofie jazyka* (Semiotica e filosofia del linguaggio), v nichž oba fenomény vymezuje „proti“ sobě. Důvodem, proč svou sémiotiku nenazývá filozofií jazyka, je to, že se jedná spíše o filozofii jazyků, o filozofii všech znakových systémů. Taktó definována, sleduje sémiotika vlastně stejné cíle jako filozofie – nebo

obráceně: filozofie si již od svých počátků klade otázky ryze sémiotické (na filozofický charakter sémiotiky autor poukazuje i v jiných knihách). Na pozadí těchto historických exkursů Eco prezentuje své pojetí znaku ve vztahu k lingvistice (Saussure, Jakobson), k filozofii (od Aristotela přes stoiky, Augustina až k Tomáši Akvinskému) a k logice a filozofii jazyka (Frege, Carnap). Mimochodem, Ecovy komentáře některých logických problémů by z pozic Tichého transparentní intencionální logiky zřejmě stály za kritické zhodnocení.

Meze interpretace (I limiti dell'interpretazione) z roku 1990 ukazují, že komunikační záměry nemohou být naprosto libovolné. Zde už Eco tvrdí, že interpretace si neklade za cíl odhalit skutečnou intenci (záměr či významový „úmysl“) autora, nýbrž že probíhá spíše ve formě hypotéz o možných významových záměrech, přičemž výsledek se může radikálně lišit od skutečné, původní komunikační intence. Význam tedy nelze definovat jako jediný skutečný význam, jenž by měl objektivní charakter, ale spíše jako význam intersubjektivní, jako dohodu, která má institucionální charakter. Z tohoto důvodu Eco odmítá například Searlovu definici metafory, jež by byla vytvářena pouze intencí mluvčího, a naopak tvrdí, že rozpoznat metaforu jako takovou lze pouze na základě toho, že existuje i jistý institucionální charakter tohoto typu promluvy. Metafora je tedy podle něj konotativním fenoménem jen uvnitř dané kultury v daném okamžiku, a to nikoli na

základě intencí mluvčího. Připomínám, že tyto úvahy silně připomínají kritiku griceovské intencionální sémantiky, kterou zahájil například Schiffer. U nás se podobným směrem ubírá Petr Kořátko (*Význam a komunikace*. Praha, Filosofie 1998), jehož normativní pojetí mluvnických aktů by bylo možné vztáhnout i na takové typy promluvy, jakými jsou právě metafora, ironie či nepřímé řečové akty (jak je definoval Searle).

Název zatím poslední (1997) a svou tematikou nejzajímavější knihy zní více než nezvykle – *Kant a ptakopysk* (Kant e l'ornitorinco). Eco se nám zde představuje v celé své erudici, od dokonalé znalosti Aristotela, středověké filozofie, Kanta, Wittgensteina až po znalost moderní americké kognitivní vědy. Tázání současných amerických kognitivistů (kteří občas pouze hýří variacemi na středověký spor nominalismu a realismu, jak Eco tu a tam ironicky poznamenává) se zde propojuje s ústřední otázkou ecovské sémiotiky: jaký je vztah mezi percepcí a semiózou, tvorbou a vnímáním příslušného znaku?

Kant a ptakopysk je knihou, která koriguje nejen závěry, jež Eco formuloval v *Pojednání o obecné sémiotice*, ale do určité míry i samotné základy „své“ disciplíny. K těmto výchozím postulátům patřil například ten, že sémiotické systémy – na prvním místě jazyk sám – jsou kulturními konstrukty. Což nebylo nic více ani nic méně než důsledné rozvinutí saussurovské myšlenky arbitrárnosti jazykového znaku. Nyní se však zdá, že

ona arbitrárnost má jisté meze, které lze přičíst buď kognitivnímu aparátu člověka, anebo vnější realitě. Ani jedna z těchto dvou extrémních filozofických pozic však není adekvátní. Proto Eco přichází s pojmem tzv. smluvního realismu a nabízí jej jako plauzibilní řešení sporu realismu interního a externího, jak oba extrémny nazývá. Tento neopragmatický posun à la Richard Rorty vnáší do definice znaku a jeho produkce několik nových prvků. Především se zde objevuje důležitá „inferenční“ fáze, probíhající mezi čistou percepcí a konstrukcí znaku. Snad proto by se na první pohled mohlo zdát – ale právě jen na první pohled –, že zde Eco opouští ono tradiční psychologicko-sémiotické pojetí znaku, což mu připisuje Jaroslav Peregrin (*Význam a struktura*. Praha, Oikoymenth 1999). Peregrinova definice významu jakožto souboru, „zhotovnění“ inferenčních rolí je totiž zčásti i Ecovou definicí. Ale jen zčásti, neboť onen inferenční proces a jeho povaha je klíčovým problémem v rámci ecovského smluvního realismu. Inferenční soubor je tzv. primitivním kognitivním schématem, které je již podrobno procesu dohody. Kognitivní schémata však mají základ v samotné realitě, v jakémsi „kontinuu zkušenosti“, které jejich produkci a interpretaci vnucuje jistá omezení. Sám Eco v úvodu poznamenává, že se jeho sémiotika stává ambiciózní kognitivní sémantikou, jež si klade otázky ryze filozofické. Kruh se uzavírá: Umberto Eco se po době strukturalistického zápolu – během

něhož se v šedesátých letech z filozofů stali antropologové, sociologové, lingvisté a psychologové, jak píše François Dosse ve svých *Dějínách strukturalismu* (Histoire du strukturalismu, 1991) – opět vrací k filozofii. K filozofii, která i nadále zůstává přitažlivou variací na platónsko-aristotelická témata.

A právě převážně jako filozofa, který se již tradičně vydává za hranice úzkých problémů své speciální disciplíny, jej představuje i publikace *Mysl a Smysl*. Je vůbec překvapivé, nakolik kniha reprodukuje obraz (a ještě překvapivější, že na návrh Eca samotného!), který vytvořily české překlady, o nichž byla zmínka na začátku. Úvahám o masmediální kultuře, v posledních letech podstatně „obohacené“ o dimenzi internetu, je věnován oddíl Od televize k internetu – a vykračuje tak cestou *Skeptiků a těšitelů*. V oddíle Psaní a čtení k nám promlouvá jednak spisovatel, jednak kritik komentující vlastní literární dílo a zamýšlející se nad přijatelnými a nepřijatelnými interpretacemi – že by sedmá z procházek literárními lesy? Historické zakotvení svých úvah – ostatně některým současným badatelům prý chybí – prezentuje v oddíle Hledání dokonalého jazyka Eco medievalista. A sémiotiku samu představují dvě kapitoly úvodního oddílu Minulost a budoucnost sémiotiky (z nichž jedna vyzdvihuje průkopnickou roli Romana Jakobsona, což jediné je v českém kontextu pochopitelnou volbou).

Přestože tedy *Mysl a Smysl* nijak

podstatně neobohacuje naše „vidění“ Ecova díla a spíše jen utvrzuje naše „povědomí“ o něm, netvrdím, že se jedná o nakladatelský omyl. (Nemohu si však odpustit nepoukázat na nekvalitně odvedenou redakční práci, ponechávající četné chyby a nepřesnosti jak v textu, tak v připojené bibliografii.) Do budoucna nezbyvá než doufat, že se tato kniha přece jen stane onou příležitostí ke kritické recepci Ecovy sémiotiky – totiž odrazovým můstkem k závažnějším překladatelským záměrům (alespoň takovým, jakým je slovenské vydání sborníku *Interpretácia a nadinterpretácia* [1992; Bratislava, Archa 1995], ve kterém se objevují v polemickém kontrapunktu k Ecovým třem přednáškovým esejům příspěvky R. Rortyho, J. Cullera a Ch. Brooke-Roseové). Tak v edičním plánu Nakladatelství Lidové noviny se objevila anotace na vydání Hledání dokonalého jazyka (1993) Jinými slovy: nezbyvá než doufat, že se texty *Mysl a Smysl* stanou spíše než oním proslulým wittgensteinovským žebříkem, který je třeba odhodit poté, co po něm člověk vystoupí nahoru, naopak žebříkem, po kterém je třeba sestoupit zpět k textům, z kterých vyrůstají tak atraktivní teze jako: „není to struktura lidské mysli, která vytváří interpretace, nýbrž realita, která buduje semiózu“.

Pavel Štichauer

Umberto Eco, *Mysl a Smysl*. Praha, Moravia press 2000 (Knihovna ceny Nadace Vize 97, sv. 2). Přeložili J. Fiala a Z. Frýbort.

LIDOVKY

Vzdělaná veřejnosti mocná jazyka českého, dočkala ses. Tři knížky lidového čtení doposud u nás běžně známé pouze z ukázek – *Kronika o Meluzíně, Historie o krásné Mageloně a rytíři Petrovi, Historie o svatě Jenověě* – se objevily pospolu, navíc v reprezentativní řadě Česká knižnice, kterážto by neměla chybět v žádné školní, veřejné nebo vězeňské knihovně.

První příběh, jako ostatní rovněž převzatý do českého prostředí z německé adaptace, sepsal Thuring von Ringoltingen (1410/15–1483) snad podle předlohy Johannese z Portelachu, o čemž se dozvíme na konci textu – podle rodové legendy slavných šlechticů de Lusignan. Meluzína je příběhem s mnoha odbočkami, jehož hlavní dějová linka se týká povznesení Reymonda, synovce hraběte Emmerycha, a sňatku s Meluzínou, jednou ze tří dcer krále Helmasa. „Všecky tři sestry byly nepravého rodu člověčího“ (s. 101) – řadíme tedy Meluzínu mezi tajuplné bytosti, jimiž se hemží svět antických i kelto-germánských legend. Někteří středověcí autoři je nazývají *longaevi*, dlouhověcí, Paracelsus by ji nepochybně zařadil do podkategorie *nyphae* neboli *undinae*, v germánském folkloru jsou to *fairies*, zvláštní vodní stvoření, na což nás upozorňuje i předmluva, když ji označuje „mořská potvora“ a „podlé

přirození lidského žena“, která jinak „počtena jest za potvoru“. Podle vyobrazení dobových dřevorytů bychom ji dnes asi nazvali mořskou pannou.

Meluzína povije Reymondovi mnoho synů, ti se později proslaví po celém křesťanském světě od Španěl po Arménii, mj. i v Čechách, a zajistí celému rodu velké bohatství. Vše má jeden háček: Meluzína stanoví podmínku, že muž ji „v sobotský den na pokoji“ nechá, nebude se po ní ptát, a nepoškodí tak její čest. Ač Reymond celá léta vydrží, jednou se dá přibuznými přemluvit, aby zjistil, co jeho paní dělá, přistihne ji v lázni, jak se koupe ve své pravé, půl mořské, půl lidské podobě, načež po několika zápletkách a dialozích Meluzína skutečně truchlícímu Reymondovi mizí. Snad že její muž překročil určitou hranici intimity, za niž ani v nejdokonalejším vztahu dvou osob nelze vstoupit? Jisté náznaky spojené s dobovou intimitou tělesnosti, zejména ženské, v příběhu nalezneme. A nejde o jediné mnohovýznamové a tajemné zákoutí.

Nelze převyprávět všechny další a vedlejší události, připomeňme jen ještě některé zajímavosti. Z celého vyprávění se přímo sypou různé motivy, které dnes označujeme jako pohádkové, v pozadí se objevuje svět rytířských obyčejů a především (zde ze všech tří

vydávaných knížek nejvýraznější aluze na autoritativní texty nebo mýty.

Konkrétně poněkud zkomolená zmínka o Iásónovi a Médeie (s. 36 – zmínka o této bájně dvojici padne také z úst nešťastně opuštěné Magelony na s. 163), exemplum ze života sv. Augustina (s. 52), dva citáty Seneky (s. 68), jeden z Písma (s. 69), zlý obr laje svým bohům, Margortovi (Mars?, Merkur?), Apollonovi a Jupiterovi (s. 79–80) a ke konci zmíněný král Artuš, Tristam a čaroděj Merlin (s. 103 a 106). Dostatečná hrst dokladů o původní náročnosti díla.

Podle Jaroslava Kolára příběh Magelony a Petra nejspíše vysvětluje vznik kostela na francouzském ostrově Magelone. Německou adaptaci napsal Veit Warbeck (asi 1490–1534), a jak dodává v doslovu druhý z komentátorů, Alexandr Stich, jedná se o nepřiliš komplikovaný příběh, v němž o ději rozhoduje náhoda. Mezi třemi vydanými knížkami zde můžeme zdůraznit asi nejvýraznější snahu o psychický i fyzický popis osoby, a to kupodivu nikoli Magelony, ale rytíře Petra (s. 141, 143 a 150). Není divu, že zamilované Mageloně srdce „poskakovalo radostí v životě jejím a měla v sobě dvoje myšlení, milostně vzhledajíc na toho rytíře“. Za dvojím myšlením tušíme dveře otevírající se éře laciných ženských románek. Rozhodně bychom však neměli opomenout durychovskou scénu, v níž Petr nepoznává svoji ženu Magelonu v jejím špitále (s. 182–185). – Vše však dobře končí, což už můžeme čtenáři

prozradit, a my se zatím vydáme na stránky třetí knížky.

Příběh ctnostné brabantské hraběnky Jenovéfy, zvané Palatinské nebo z Frauenkirchu, můžeme zařadit mezi legendy o poněkud problematických nebo postupně vykonstruovaných nebo postupně vykonstruovaných svatých, mezi něž patří např. sv. Barlaam a Jozafat, Starosta, Julián Pohostinný aj. Středověká legenda sepsaná francouzsky Reném de Cerisiers roku 1638 byla přeložena do němčiny pro české prostředí důležitým a známým porýnským kapucínem Martinem z Kochemu (asi 1630–1712) a z jeho verze teprve ve druhé polovině 18. století do češtiny. Historickou hodnověrnost příběhu měla zajistit, kromě jiného, na počátku a na konci příběhu uvedená postava sv. Hildulfa, který byl skutečně kolem r. 667 spolubiskupem Trevíru a zemřel asi r. 707, i když v Kochemově verzi žil, tak jako hlavní hrdinka, kolem r. 750. Příběh Jenovéfy, věrné manželky, která trpí pomluvou odmítnutého svůdníka, a to i se svým synem pojmenovaným Schmetzenreich, nepochybně dojímal svými drastickými i věrohodnými detaily ze života ženy, matky a poustevnice. V Kochemově podání nás nebude zajímat, že příběh vznikl nejspíše jako směs dřívějších děl, zejména ze sbírky vyprávění o zázracích Matky Boží a vysvětlení vzniku kostela a nálezu ostatků v porýnském Maria-Laachu, v jehož okolí byla ctěna sv. Jenovéfa Pařížská (ok. 422–500), a že na něj měly snad vliv i skutečné události vymyšlené

zrady a smrti Marie Brabantské, ženy Ludvíka II. Přísného (1228–1294), bavorského knížete a rýnského falckraběte. Nebude nám ani vadit, že sv. Jenověfa Brabantská se nikdy nedostala do martyrologií a liturgických kalendářů, vždyť sugestivní vyprávění opět plně pohádkových a legendických motivů bylo skutečně výsostnou duchovní četbou prokládanou modlitbami, s překrásným dialogem Jenověfy a Krista (s. 225). Na typickou otázku každého trpícího člověka: „Ach můj ukřižovaný Ježíši, co pak jsem já zhřešila, že mne tak tvrdě navštěvuješ?“ odpověděl krucifix s živým hlasem: „Co jsem pak já zhřešil, že mne můj otec tak tvrdě navštívil, aneb jak jsem pak já to na něm zasloužil, že on mne jako jednoho nevážného hříšníka mé vši cti zbavil a na kříž přibiti nechal? Copak jseš ty nevinnější nežli já? Aneb zhřešil jsem já více nežli ty? Těš se jenom se mnou a pomni, že jsem já nevinnějším způsobem víc trpěl musel, nežli ty nyní trpíš a napotom budoucně trpěti budeš; a protož věř, že mně můj kříž tížeji přicházel, nežli tvůj tobě přichází.“ Neméně dojemně působí „naivní“ rozhovor matky Jenověfy se synem Schmerzenreichem o otcovství (s. 226 až 227).

Všechny tři otištěné příběhy kolovaly po Evropě od středověku až do první půle 19. století, v případě prvních dvou se v české podobě objevují v druhé polovině 16. století, a to postupně v obou případech asi pětadvacetkrát, legenda o sv. Jenověfě dokonce více než padesátkrát. O jejich

osudech v českém prostředí se čtenář dozví z kvalitního doslovu, sestaveného z příspěvků dvou autorů. Bohužel na něm vidíme úspěchanost, s níž se vydání připravovalo. Protože hlavní editor, Jaroslav Kolár, věděl o rukopisné studii Alexandra Sticha, přiměl zmíněného lingvoliterárního analytika, aby svůj text přizpůsobil. Zřejmě tak lze vysvětlit vznik redakcí přehlédnutého stylistického nedodělků na s. 274 („Knížka (...) byla zcela prosta prvků výslovně barokních zázračnosti v ní bylo pramálo (...).“). Stylistický nedostatek by bylo možné přehlédnout, takové věci se stávají i v dobré společnosti České knihovnice, jenže podobného přehlédnutí se vydavatel dopustil i v textu Meluzíny na s. 27 („Reymonde můj nejmilejší, Pán Bůh skrze štěstí a svou nesmírnou dobrotu, jíž nás spolu spojil, a v stav manželský uvedl, v němž setrvatí máme do naší smrti“), o dalších nejasnostech ani nemluvě (např. s. 105: „k železným dveřům“ – jedná se o nějakou jazykovou zvláštnost nebo o chybu tisku?; nebo na s. 101 ; „(...) že pádu [král] nikterák obrániti se nemohlo (...).“). Škoda. Není to jediný případ, kdy kvalitní příprava textu prohrává zběsilý závod s nakladatelstvím, termíny a jinou havětí. Češtiny mocný čtenář se zřejmě nemohl dočkat na novou interpretaci – protože nové vydání díla starší literatury je vždy nové interpretace – tří knih lidového čtení. Částečně chápeme: literárněhistorický doslov Kolárův a především lingvoliterární analýza

Stichova rozhodně přináší mnoho nového; částečně však kroutime hlavou: což nebylo možné zmínit ve slovníčku, na české poměry nadprůměrně užitečném, mezitextové návaznosti a další realie (např. oblíbenou figuru s výčtem kvalitních vín, s. 27)? Proč není věnována pozornost Johannesovi z Portelachu, jenž snad sepsal původní příběh o Meluzíně? Proč je jméno poměrně důležitého sv. Hildulfa psáno jednou Hyldulf a podruhé Hyđulf?

Jistě, jsou to jen malichernosti. Z knížek lidového čtení nemůžeme přece dělat nic komplikovaného. Jsou to jen takové lidovky.

Jan Linka

Tři knížky lidového čtení: Meluzína, Magelona a Jenovefa. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2000. K vydání připravil Jaroslav Kolár, komentář Jaroslav Kolár a Alexandr Stich.

MANÝRISTICKÁ UČEBNICE MRAVŮ, SEXUOLOGIE, PSYCHOLOGIE A VYPRÁVĚNÍ

Traduje se, a není důvodu tradici nevěřit, že Šimona Lomnického, jednoho z nejpłodnějších českých autorů manýristického přelomu 16. a 17. století, k literární aktivitě přiměl sám velký jihočeský velmož Vilém z Rožmberka. Povšiml si jeho krásného hlasu a poslal ho na své náklady studovat do latinských škol v Českém Krumlově, Třeboni a Jindřichově Hradci. Poslední Rožmberkové nad svým chráněncem drželi ochrannou ruku i v jeho dalším životě. Zajistili mu správcovské místo v třeboňském pivovaru, což průbojnému poetovi vyneslo nejen možnost výhodného sňatku, ale posléze i zájezdní hostinec a ševětínské rychtářství. Příležitostnou poezií věnovanou jihočeským vladařům neskrbllil, a tak si na těch patřičných místech získával stále větší oblibu (po

smrti první ženy mu dokonce další výhodnou partii sháněl sám Petr Vok!). Netrvalo dlouho a byl na rožmberský popud povýšen do šlechtického stavu (podle dobových chýrů prý poté, co se jeho *Kupidova střela* dostala do rukou „morbidního erotomana“ Rudolfa II., avšak tomu již věřit radno není).

Nedivme se tedy, že Lomnický tryznu za vymřelým rožmberským rodem, mimochodem jednu ze svých nejpůsobivějších a přitom nejsložitější komponovaných veršových skladeb, zpíval v průvodu za rakví Petra Voka s nepředstíraným (ovšem i dostatečně „umělecky účinným“, jak už to u manýristů bývá) pláčem. Svou budoucnost tehdy tušil docela přesně. Po několika pokusech najít „náhradní Rožmberky“ se stal pouhým „přelétavým a nestálým klientem“

(Zdeněk Kalista) šlechtických dvorských rozmarů a poslední léta jeho života byla naplněna zmatky a bídou.

Typus autorského gesta Šimona Lomnického lze vyjádřit poměrně jednoduše: byl neobyčejně výkonným sepisovatelem, kompilátorem a upravovatelem mravněvýchovných příběhů a výstrah. V mnoha stovkách stran jeho próz tak nacházíme syrové, často hrubé, však o to působivěji nepřikrášlené obrazy ze starého světa, které mohou nejen vydatně posloužit jako pramen historikům raněnovověkého všedního dne, ale jsou dodnes čtenářsky přitažlivé a sugestivní. Domnívám se, že rozhodovat, zda tato sugestivita pramení v neobyčejnosti talentu Lomnického, či z mimovolně vzniklého kouzla (říkává se „kouzlo nechtěného“), dnes pozbývá smyslu. Podstatnější je uvědomit si literární souvislosti jeho děl, jeho zakořeněnost ve středověkém myšlení, renesanční pozemskost i podstatné předznamenání žánru určujícího tvarový pohyb české prózy v následujících desítkách a stovkách let, tj. barokních kázání.

Třetí svazek ediční řady Thesaurus absconditus, kterou brněnské nakladatelství Atlantis velice potřebně a podstatně přispívá k znovuobjevování starší české literatury, sdružuje dva Lomnického tituly z cyklu devíti mravněvýchovných prozaických souborů, mapujících oblast sedmi smrtelných hříchů (1586–1615). Mezi prvními vydáními vybraných knih, *Kupidovy střely* (1590) a *Dětského*

řápku (1609), leží překvapivě dlouhých devatenáct let. Námitka je tedy nasadě a zdá se, že je těžko oddiskutovatelná. K prvnímu dílu, cílicímu na smilstvo, by se z hlediska tematiky i doby vzniku lépe „hodila“ *Knížka o sedmi hrozných dábelských řetězech* (1586), *Postní zvyk* (1589) či *Traktát o tanci* (1597), k druhému, který rozebírá vztah mezi rodiči a dětmi, zase *Vejkład prostý na nejsvětější modlitbu Otčenáš* (1605). Pro plné poznání kontextu Lomnického tvorby by tedy bylo šťastnější knížky „párovat“ trochu koncepčněji.

Podíváme-li se však na tento problém z širší perspektivy, jednoznačnost právě vyřčené výtky začne pozvolna ztrácet ostré kontury a nakonec se rozplyne. „Sebrané spisy Šimona Lomnického“ na současném knižním trhu nemají prostor a patrně ještě dlouho mít nebudou. Pozvolnému „splácení dluhu“ starší literatury by navíc takový megalomanský projekt vykonal službu spíše medvědí. V době, kdy nemáme k dispozici např. stěžejní homiletické soubory 17. a 18. století (D. Marek, M. V. Šteyer, J. Kleklar, B. H. Bílovský, O. F. de Waldt, M. Pellischotti), má mladá česká bohemistika, latinistika a germanistika přece jen jiné priority. Druhý dobrý důvod, proč kniha vyšla tak, jak vyšla, shledávám v samém obsahu obou vydaných děl. Sexualita, výchova dětí i mezigenerační vztahy zůstávají tématy stále na výsost aktuálními, a co víc, jako aktuální je pocítuje i sama naše odbožštělá doba (přesněji řečeno její lidští naplňovatelé). Naproti tomu

modlitba, půst či výpady proti tanečním frivolitám, lichvářství a pýše dnes až příliš evokují starý, zaprášený a tedy radikálně „jiný“ svět. Alespoň při letmém setkání, a právě to rozhoduje o čtenářském zájmu. V případě zvolených titulů není nutno onu bariéru ztíkat, přesněji řečeno, nebudí zdání nepřístupnosti, tudíž je pravděpodobnější přitažení širšího spektra čtenářů. Patrně pouze tímto „postupem“ se dá upozornit na to, že současná kultura ignorováním starých literárních textů o mnohé přichází. Sečteno a podtrženo: editorova volba byla šťastná.

Krátce k tomu, co je uvnitř tohoto sličného špalíku, tak příjemného na pohled i dotyk, možno najít. Struktura textu připomíná útvar velmi „postmoderní“, totiž koláž. „Mravoučnost“ zde plní funkci jednotícího motivu, spodního tónu, jenž zaručuje, aby se celek plný odboček a jakoby samostatně jsoucích příběhových či výkladových jednotek, nerozpadl. Srozumitelněji řečeno: mravoučnost je ohrádkou, do níž bylo autorem vehnáno smíšené stádce textíků a textů. Předně tu nalezneme, jakoby v prvním textovém plánu, výklady o hanebnosti daného hříchu, několikrát spojené i s autorskými interpretacemi nastíněných příběhů. Dále veršovaná i prozaická oslovení čtenářů (jsou tu i téměř „reklamní“ texty, vysvětlující, proč si má čtenář koupit právě tuto knihu); exempla, tj. kratší pointované příběhy převzaté „z literatury“ i „ze života“;

a v neposlední řadě veršované aforismy vyňaté z „mnohovážených a slavných spisů poetských“, včetně „mudrců pohanských“.

Když v toku mluvy Lomnický nenadále přejde z prózy do verše, nezdráhá se svůj krok vysvětlit pouhým „líbí se mi“ (s. 87). Akcentovaným jástvím se do jisté míry vyděluje z rámců ostatní starší literatury. Na sebe, coby autora spisku, dokáže upozorňovat jak v rafinovaných náznacích, tak velice přímo – až naivně přímo. Upozorníme na všechny ty mnohokrát zmnožené úvodní i závěrečné texty, „požehnání“, „přípovídky“, „vinše“, „omluvy“, „ohrady“, obsáhlé dedikace patronům a mecenášům i grafická vypočtení autorova poprsí a erbů.

„Postmoderní“ konotace se čtenáři ukrádají nejen pro tu úžasnou lehkost přechodů mezi žánry, aluzemi a citacemi, ale též pro – na svou dobu pozoruhodnou – odvahu k otevřenosti, neprudérnosti při líčení lidské animality. Počínaje něčím tak všedním, jako je menstruace, přes potraty, „zženklé“ obcování biskupa s abatyší, podrobný popis sebevraždy a konče kupř. příběhem, v němž je nevěrná manželka po zbytek svého života nucena jíst všechny pokrmů z vydlabané hlavy svého milence.

Do možností současných post-aktualizací nezapadá zásadní autorova snaha napomoci čtenáři k jeho spasení. Ač byl Lomnický tak neobyčejně otevřený v líčení všech „hovadských chlipností“, na několika místech je znát

zvažování, co ještě do textu zařadit může a co už ne. Např. „Machometovu“ větu o naprosté podřízenosti ženy mužské sexuální svévůli cituje jen latinsky, „aby tomu sedláci nemohli srozuměti, neb jak jsou oni nezkldní, chtěl by některý tak vorati, až by se ženě stesklo pohoniti, a snad by cepami tak mlátil, až by i stodolu naruby obrátil“ (s. 213). Návod, jak správně křesťansky žít a překonávat to zvířecké v nás, provedený pomocí kumulace odstrašujících příkladů, nutně vyvolává pocit, že křesťanský život je nad lidské síly. Sám Lomnický tuto pochybu připouští – a odmítá. Argument zní snad trochu nerealisticky, povšechně, přesto nadějně: Ubránit se mohou všichni, neboť Pán Bůh na naše bedra nenaloží víc, než dokážeme unést.

V předkládané dvoj-knižce najdeme skoro všechno to, po čem historikové mentalit tak složitě pátrají. Obsahuje celý typář mezilidských vztahů (včetně rodičovské lásky, hádek s drzými potomky či tělesných trestů), příklady zvyrazňující úlohu snů v lidském životě, pozoruhodnou obranu důležitosti kojení pro zdárný vývoj jedince a mnohé další. Poslouží jim

i solidní ediční práce, zachovávající podstatné znaky dobového jazyka (včetně nemála skutečných slovních lahůdek) a přitom neznesnadňující četbu. Zhostili se jí Jakub Krč a Vojtěch Hladký. Upozornění zasluží bohatý poznámkový aparát s odkazy na zdroje Lomnického citací i Krčův závěrečný esej nazvaný Malý portrét Šimona Lomnického z Budče.

Pokud bude tato ediční řada pokračovat dle plánu, máme se na co těšit. Očekávat snad můžeme i CD verze textů v kritických edicích, určených hlubším vědeckým výzkumům. Vysoká úroveň dosud vydaných svazků dává naději, že ohlašované tituly – *Theatrum mundi minoris Nathanaela Vodňanského z Uračova*, *Věčný pekelný žalář G. B. Manniho* či *Proměny osudu Alžběty Jany Vestonie* – by mohly být dalšími podstatnými kroky k opravdovému poznání české literatury i širší kulturní historie.

Martin Gaží

Šimon Lomnický z Budče, Kupidova střela. Dětinský rápek. Brno, Atlantis 2000. K vydání připravili Jakub Krč a Vojtěch Hladký.

ČESKÁ, ALE LATINSKÁ

„Moje strašné neštěstí nespočívá v tom, že jsem exaltovaný, nýbrž v tom, že se už neumím latinsky a že mně zemřela Pavla Kytlicová,“ posteskl si Jakub

Deml v Zapomenutém světle. Platí to stále, i když není jisté, zda ten stesk o latině je důvodem opravdu „strašného“ neštěstí: pozdním

Římanům se taky zdálo, že zhroutení říše je strašné neštěstí a bude to konec světa. Je přece koneckonců možné, že se humanitní euroamerická vzdělanost v okamžiku, kdy obecnou znalost latiny postihne smích a zapomnění, nezhroutí. Ano, je možné, že se nezhroutí.

Naše strašné štěstí spočívá v tom, že ačkoliv se obecné znalosti latiny spíše zmenšují a její znalost je význakem stále exotičtějším a získává charakter jakéhosi zasvěcenectví, odborné znalosti o vývoji latinsky psaného písemnictví – znalosti získávané, systematizované a udržované, případně elektronizované malou skupinou profesionálních latinistů – se neustále rozrůstají, místy už jakoby uzavírají. Antickou a z větší části i patristickou latinskou literaturu není dnes nutno studovat ani z rozpadajících se rukopisů, ani z knižních vydání (většinou špatně dostupných), ale pohodlně prohlížet elektronickou verzi těchto edic (legálně ovšem dostupnou také nesnadno). Když k tomu přičteme množství kompendií a encyklopedií v jazycích rozšířenějších, než je čeština, začneme mít pocit, nebo lépe řečeno: je jasné, že poznatky shromážděné v tomto oboru už nemůže absorbovat mysl jednoho člověka za jeden lidský život. Tak tomu ale není ve všech obdobích a lokalitách, v nichž vzkvétalo, nebo aspoň přežívalo latinské písemnictví. Například v českých zemích: množství latinského materiálu ze středověku (a dob pozdějších) způsobuje, že mnoho i celkem důležitých textů nebylo dosud

vydáno, a když uvážíme českou malost (nemyšleno národně kriticky, ale numericky), z které vyplývá nečetnost latinsky znalých badatelů, a když... a když..., konečně se dostaneme k recenzované knize.

Její autorka, brněnská medievistka Jana Nechutová (stručný životopis a úplná bibliografie: www.clavmon.cz, oddíl „Bohemia docta“), se pokusila syntetizovat dosavadní poznatky právě o tomto méně probádaném a prakticky vůbec nepopularizovaném odvětví latinské literatury, totiž o literatuře českolatinské (tedy latinsky složené v českém prostředí, českými autory apod.; v knize se toto adjektivum píše „česko-latinský“ – to by však spíše znamenalo „psaný v obou jazycích paralelně, střídavě apod.“): latinský je tu jazyk, české prostředí. Je přitom nutno počítat s dvojí možnou perspektivou: jde buď o jazykově latinskou větev (teritoriálně) české literatury (stranou v tomto příměru ponechávám vztah literatury latinské a českokírkevněslovanské), nebo jde o teritoriálně českou (bohemální) větev nadnárodní literatury latinské. Jisté je, že měla tato literatura (ať už je větví čehokoliv) pro západní kulturní okruh (původně řekněme římský, po reformaci evropský) v druhém tisíciletí kardinální význam: „cardo“ znamená latinsky „čep, osa, stěžejní bod“, myslím to tedy tak, že se všechno točilo kolem latiny. Důležitost latiny – mrtvého jazyka starých Římanů a živého jazyka středověké *res publica clericorum* – pro počátky českého písemnictví netřeba

nijak dokládat, postačí položit si otázku, kolik raných českých textů nemá latinskou předlohu. Právě vzhledem k složitým vztahům mezi českolatinskou, českou (vlastně „českočeskou“) a českoněmeckou literaturou ve středověku by bylo nejspříhodnější podávat syntézu všech tří najednou. Jana Nechutová takovou syntézu pokládá za sice žádoucí, ale zatím předčasnou a vlastně nemožnou, protože stav poznání těchto tří „českých“ literatur je nestejný. Určuje si skromnější úkol: připravit budoucímu syntetizujícímu literárnímu historikovi materiál pro českolatinskou složku. Práci nadepsala *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Podnět k úkolu jí dal její učitel Jaroslav Ludvíkovský (1895–1984), jedna z vůdčích osobností české medievistiky. Nutno ještě poznamenat, že text, vydaný nyní pro širší veřejnost, má svého předchůdce, resp. svou první podobu v skriptech brněnské univerzity *Česko-latinská literatura středověku do r. 1300* z roku 1997.

Proti právě zmíněným skriptům se tedy časové ohraničení probíraného předmětu rozšiřuje o sto let; hraničním bodem je postava M. Jana Husa a jeho dílo: jak Husův význam, tak rozsáhlost a přelomový charakter jeho díla zabránily (doufejme, že jen prozatím...) autorce pokračovat dále.

Kniha si ze své původní formy – z univerzitních skript – ponechává jistě užitečný charakter příručky: snaží se představit materiál všechen, zaznamenat v poznámkovém aparátu

nebo v soupise literatury všechny edice a překlady popisovaných textů a také relevantní literaturu sekundární. Nad tuto základní, ale zdůrazněme, že v tomto oboru nanejvýš potřebnou primární registraci materiálu, Jana Nechutová vystoupila v drobných náznačích interpretačních. Opakovaně se v druhé části knihy snaží celkově charakterizovat literární činnost druhé poloviny 14. století a religiozitu a mentalitu, které za ní stojí. Cílem je jí postihnout reformátorské proudy v české církvi té doby a popsat jejich vztah k pozdějšímu vystoupení Husovu a následující době. Století císaře Karla se tu představuje jako věk pro dějiny spirituality v českých zemích přelomový. Tradiční středověká exkluzivní duchovnost kleriků a mnichů tu začala být doplňována duchovní angažovaností laiků, šlechty a měšťanů; autorka opakovaně zdůrazňuje, že velkou roli začla hrát i zbožnost žen, ať už řeholnic (jako byla abatýše Kunhuta v svatojiřském klášteře), nebo šlechticů. S častými morovými pohromami 14. století je spojována zvýšená citlivost eschatologická (upřít zrak na „věci poslední“ je ostatně důležité i pro pochopení tzv. Husových předchůdců – pojmenování pochází od Palackého – a Jana Husa samého). Častým literárním a výtvarným námětem doby je Panna Maria, z Čech 14. století vzešel podnět k zavedení celocírkevního svátku navštívení Panny Marie. Málo se toho ví o mentalitě selského stavu: Nechutová připomíná, že nedostatečná christianizace nebo

druhotná paganizace se u něho v krizových dobách projevovala útekem k magickým praktikám; silné bylo na venkově též působení sekt. Celkově se zbožnost a citlivost k náboženským otázkám po celé století prohlubovala a stávala individuálnější. Témata, která traktovala literatura latinská, začala být velmi přitažlivá i pro vrstvy neprošlé latinským vzděláním, i pro prostředí, kde „...už se neumí latinsky“. Autorka si těmito charakteristikami svého předmětu připravuje argumenty pro konstatování v Epilogu, že „literatura husitské doby patří do literární historie středověku“ (s. 237; s Pekařem, Vilikovským a dalšími). Poznamenejme, že laická, respektive osobnější a citovější spiritualita 14. století bude ještě důležitější pro výklad české literatury v lidových jazycích.

Kniha je rozdělena na dvě části podle chronologie (do roku 1300, 1300–1400), první část se v podstatě kryje se skripty z roku 1997. V rámci těchto částí se pak jednotlivá dochovaná díla probírají podle žánrů; zvláštní pozornost je samozřejmě věnována českolatinským autorům, známe-li je jménem a máme-li informace o jejich životě (to je ve středověku samozřejmě spíše vzácné). Na začátku se dějiny latinsky psané literatury v českých zemích neliší od tradičně chápaných dějin literatury „české“. Jana Nechutová tedy svůj výklad začíná kapitolou o latinských legendách českého původu. Následující Jaroslava Ludvíkovského (SPFFBU, E 18–19,

1973–1974), probírá je postupně podle osob světců. Po hagiografii přichází na řadu historiografie, tedy v období do roku 1300 hlavně Kosmas a texty nějak s ním související. V další kapitole, vykládající o latinském lyrickém básnictví a o dramatu, kráčí Nechutová ve stopách jiného velkého českého medievisty – Jana Vilikovského. Po několika stranách o homiletice přechází k literatuře „věcné“ – k listinám a dalším produktům kancelářských literátů: demonstruje tu, proč a jak patří tyto texty plným právem do „dějin literatury“. Jednak vlastně žádná „krásná“ literatura v dnešním slova smyslu (s čistě estetickou funkcí) ve středověku neexistovala, jednak byla „krásná“ (tedy mající estetický aspekt, formovaný poetikou a rétorikou) literatura veškerá. Bude ale asi nutno vymezit si, kdy a proč tato přínaležitost „věcné literatury“ k „dějinám literatury“ v pozdějších dobách skončila, respektive do kterého okamžiku má literární historik „věcnou literaturu“ přijímat do svého výkladu.

Výklad o lucemburském 14. století začíná opět kapitolami o hagiografii a historiografii. Větší počet známých literárních tvůrců této doby se projevuje tím, že tu najdeme monografické kapitoly (o Karlu IV., Janovi ze Středy, Klaretovi, Albertovi Pražském, Janu z Jenštejna, Arnoštu z Pardubic a jiných). Nově přibývá světská poezie (většinou tzv. žakovská a jí příbuzná), literatura zábavná a parodická, literatura vycházející z nové spirituality 14. století a univerzitní literatura, a to

jednak teologicko-filozofická a právní, jednak i o speciálních vědách, jako o matematice nebo astronomii. V otázce tzv. protohumanismu kruhu kolem Jana ze Středy se Jana Nechutová kloní k názorům Anežky Vidmanové a dalších, kteří původ „antických“ a „klasických“ prvků v učenosti karlovské doby spatřují nikoliv v italském humanistickém obratu ke skutečným antickým pramenům, ale spíše ve středověké školské rétorice (pak ještě možno zvažovat, zda i ten „pravý“ humanismus nemá se středověkem podezřele mnoho společných charakteristik, zájmů, textů... na s. 145–146 ostatně autorka – opírajíc se o práce Le Goffovy, Vidmanové a Lehárovy – klade otázky, zda opravdu platí, že renesance a humanismus jsou epochy zásadně od středověku odlišné).

V zmiňovaném Epilogu autorka uvažuje o možnostech, hlavně možnostech metodologických, jak v díle pokračovat. Již jsem předdeslal, že jistý problém podle ní představuje už dílo Husovo a husitská literatura. Pohlédneme-li po časové ose ještě dále, bude mít materiál pro celkový pohled na českolatinskou literaturu připraven ten, kdo se bude věnovat českému latinskému humanismu, a velmi těžký úkol bude naopak postaven před toho, kdo bude jednou zpracovávat přehled českolatinské literatury pobělohorské (jistě se ale bude moci opřít o velmi podrobná bádání komeniologická a balbinologická). Postupem vpřed do novověku bude stále nesnadnější popsat

vztah mezi českolatinskou tvorbou a literaturou v národních jazycích. Je otázka, zda i po roce 1400, 1500 nebo 1700 platí to, co dříve, zda i tam platí slova, která o situaci středověké vyslovil Jan Vilikovský (*Písemnictví českého středověku*. Praha 1948, s. 80) a která se dobře hodí i pro popsání postoje autorky recenzované knihy: „Naše středověká *latinská* literatura má pro historii naší literatury a kultury význam sama o sobě, svými vlastními hodnotami, mimo to však poskytuje také dosti spolehlivé měřítko, jímž lze hodnotiti přesněji prozaické i básnické skladby *české*.“ (zvýrazněno zde). Z tohoto důvodu bude nutno podrobněji se zabývat českým a německým překládáním latinských literárních děl v 14. století, na něž Jana Nechutová v knize soustavně upozorňuje.

Z drobných nedokonalostí knihy lze upozornit jen na věci opravdu nevýznamné. Učebnicový charakter a nelineárnost textu (čtenář může vlastně některé kapitoly a podkapitoly vynechat, aniž se mu ztratí nit „vyprávění“) vedly k tomu, že se tu některé informace opakují, a to i v poměrně krátkých intervalech. Například na s. 48 čteme základní údaje o *Liber depictus*, ačkoliv se o něm psalo už na s. 45; informace je sice doplněna, ale přehlednosti výkladu to nepřispívá (v rejstříku se navíc najde jen odkaz na s. 45; rejstřík má vůbec tu základní chybu, že většinou obsahuje odkaz jen na jedinou stranu, v několika případech dokonce číslo strany u hesla vůbec chybí, např. na s. 358). Na s. 50

čteme už třetí výklad o tom, co znamená termín „filiace“, a pokaždé slovně jiný. O čtyři strany dále se na jediné straně dozvídáme hned dvakrát, od koho čerpal sv. Bruno informace o mládí sv. Vojtěcha. Na s. 130–131 pak třikrát seznáme, že Petr Žitavský byl Němec.

Upozorním dále na zdánlivě podružný fakt, že autorka – a slouží jí to právě ke cti – cituje po způsobu středověkých tvůrců klasického autora popaměti: je tomu tak aspoň v případě Horatiova básnického výroku o tom, co chtějí dělat básníci (z *Listu Pisonům*): on praví „aut prodesse (...) aut delectare“ (i prospívat, i pobavit), avšak na s. 64 v recenzované knize čteme „et docere et delectare“ (i poučit, i pobavit). Je tu vidět, že pro autorku tato stručná charakteristika „funkcí“ starší literatury vůbec není jen přesný, vyhledaný a zase opuštěný citát, ale spíše stálá pomůcka pro interpretaci, jejíž slovní výraz se v paměti bez újmy na smyslu poněkud změnil. Sama pak celou knihou demonstruje, jakou váhu nutno přikládat právě onomu „prodesse“ či „docere“ středověké latinské literatury. Jako příklad stačí připomenout vztah mezi literaturou a novou spiritualitou 14. století.

Redaktorům a korektorům knihy nutno vytknout, že velmi často nerozlišují těsný a volný přívlastek, respektive nerozlišují tyto dva přívlastky psaním či nepsaním čárky: čárka v tomto případě mění smysl sdělení a v knize je často umístěna i tam, kde být nemá (pro ukázkou

poslední odstavec s. 15). Smysl nemění, ale redakční jednotě díla dodá také to, když se za jednotlivými poznámkami k textu buď vždy píše, nebo nikdy nepíše tečka. Knihy citované v poznámkách jsou uváděny většinou bez nakladatele; z této jednoty poněkud nápadně vystupuje nakladatelství Eman, jehož jméno se uvádí, a to dokonce velkými písmeny. Pročitatelé měli také prověřit správnost často opakovaných bibliografických údajů: Chaloupeckého práce o nejstarších českých legendách se nejmeneje *Prameny X. století v legendě Kristiánově* (s. 304 aj.), nýbrž *Prameny X. století legendy Kristiánovy* atd.; titul je ale samozřejmě i tak bez problémů identifikovatelný, kromě pozn. 58 na s. 294, kde to vypadá, jako by autorem byl R. Urbánek. Dále se mluví o „clunijském“ hnutí (s. 53), skloňuje se i „s Vojtěchem Raňkovem“ (s. 143), projevuje se tendence psát názvy se všemi prvními písmeny velkými („Pražský Hrad“ na s. 193), zaměněno bylo „rum“ za „zum“ (s. 313) nebo „Slovník“ za „Sborník“ (s. 335); nejtipnější a nejchutnější ze záměn a vynechání písmen je případ „teprve se uvářejícího německého jazyka“ (s. 150). Technická havárie nastala za s. 113: dvakrát se opakuje titulěk druhé části knihy a kromě toho mají sudé strany lichá čísla a liché sudá – nepřekvapilo to ani sestavovatele obsahu, který uvádí právě tato „posunutá“ čísla.

Recenzovanou knihu vydalo nakladatelství Vyšehrad bez uvedení, že

by patřila do nějaké řady nebo edice. Graficky se však publikace do jisté řady řadí: říká se jí obvykle „černá“ a spojuje ji jméno nakladatelství a typografky Clary Istlerové. Od osmdesátých let vycházely v důsledně černo-bílém provedení knihy různých autorů, sestavené většinou tak, že v první části byla obsáhlejší studie o významném filozofovi, teologovi, historikovi apod., v druhé části pak antologie překladů z jeho díla. Úprava je strohá nejen zmíněnou „barevností“, ale i papírovými deskami a přebalem bez laků a folií (a dnes bez lamina). Klasickým klidem působilo i užití různých moderních parafrází písma Baskerville. Odvážné a oceňované pak vždycky bylo ryze typografické řešení obálek (jen písmena, ale různě se překrývající a deformovaná) a obměňované řešení titulků, odstavcových zarážek, využívání kurzivy, umístění ilustrací...

V posledních letech byla nepojmenovaná řada oživena, ale změnila poněkud obsah: od monografií s textovými ukázkami se odchýlila práce Stanislava Sousedíka *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím* (Praha, Vyšehrad 1997) i kniha, o níž tu píšu (kniha Radislava Hoška o sv. Augustinovi se naopak k staré kompozici vrací). Grafická úprava vnitřku *Latinské literatury českého středověku* zůstává podobná jako dříve – opět Baskerville, ale elektronicky „dokonalejší“ –, jen bez formálních ozvláštňení a poněkud příliš často využívající pro vyznačování

polotučného řezu písma. Grafické zklamání přináší přebal recenzované knihy přebal (a identické desky): název je vysázen z písma napodobujícího „okousáním liter“ starou humanistickou antikvu (má naznačovat starobylost středověku?); slova „českého středověku“ jsou pak bohužel umístěna v bílém ovále a podložena rastrovaným stínem – trochu jako zvýrazněný odkaz na nějaké webové stránce (chceš-li český středověk, klikni zde!). Nic proti počítačovým efektům jako takovým, jde spíš o způsob jejich užití. Například titul předcházející knihy řady (Sousedíkovy) využívá ve slově „Filosofie“ elektronického rozmlžení okrajů a výsledek je v kombinaci s nebanálním bezpatkovým písmem vynikající, výtvarně i technicky nevšední. Závažným historicky orientovaným textům, jaké vycházejí v „černé“ řadě, právě taková vyváženost nápadu a efektu sluší a přísluší.

Na závěr opakuji, že recenzovaná kniha je cenná hned z několika důvodů: plní základní registrační funkci svého předmětu, v některých pasážích poskytuje i vodidla pro jeho interpretaci a konečně dává podněty badatelům ve spřízněných oborech (bohemistům, germanistům). Skrývá také naději, že se časem dočkáme dalších přehledů dějin písemnictví oněch dob, kdy se ještě „umělo latinsky“.

Ondřej Koupil

Jana Nechutová, *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Praha, Vyšehrad 2000.

SVATÝ AUGUSTIN PŘEKLÁDANÝ I VYLOŽENÝ

Na přelomu roku 2000 a 2001 různá pražská nakladatelství zpřístupnila několik nových, nebo ještě čtivých, nezastaralých, překladů z díla sv. Augustina. Tři svazky mají společně to, že k četbě pomoci studií nebo úvodů případně zájemce důkladně připravují.

Největší událostí především pro studenty, filozofy, filology, historiky, estetiky je český překlad francouzsky psané práce Karla Svobody *Estetika svatého Augustina a její zdroje* (Karolinum). Jako apendix jsou k ní připojeny Svobodovy překlady *De ordine* a *De magistro*. Do knihy je jako doslov zařazen i Svobodův vědecký profil: autorka H. Lorenzová (studie byla napsána v roce 1988 pro vydání *Estetiky*) v něm mj. poukazuje na autorův v zásadě odmítavý, ale diskusi se nevyhýbající postoj k českému estetickému strukturalismu. Při FF UK celá kniha už jednou interně vyšla: sazba včetně veškerých překlepů byla bohužel zachována, jiným karolinským knížkám se přizpůsobila obálkou a formátem.

Několik studií Radislava Hoška (Vyšehrad) je přípravou na rozsáhlejší překlady v druhé části knihy. Uvádějí čtenáře do širších souvislostí a mohly by být tištěny i samostatně; na některých místech plyne výklad tak, že se ocitáme mimo konkrétní augustinovský kontext. Nejsou detailním věcným komentářem

k překladu. Jádro toho, co chtěl autor studií a překladatel v jedné osobě svou knížkou říct, lze *in nuce* najít v prvním a čtvrtém odstavci jeho předmluvy (s. 9) – říká zde asi toto: to důležitější, co ještě z mého autora zbývá, jsem do češtiny nepřeložil; tohle spolu s mým povídáním okolo vezměte, prosím, jenom jako úvod, ostatní práce čeká na mladší. – Bylo by to jen mrazivé *vanitas vanitatum*, kdyby tím pan profesor zároveň nechtěl povzbudit a varovat (tj. motivovat k nelehké lopotě) nové překladatele a tvůrce monografií.

Jednomu překladu převzatému (S. Sousedík) a jednomu novému (O. Koupil), oběma na téma milosti a svobodné vůle (Krystal OP), stojí v čele menší studie Tomáše Machuly, jež představuje úvod do Augustinova myšlení na téma milosti. Studie vznikla *ad hoc* (pro orientaci v obou překladech) a popořádku se věnuje rozhodujícím otázkám Boží iniciativy a lidského spolupůsobení na spásu člověka. Machulův přístup je objemem zpracovaného materiálu mnohem chudší než historicky podepřená studia Hoškova a Svobodova. Svě téma „učitele milosti“ pojednává však z teologicko-filozofické perspektivy, plně vnitřních napětí pro člověka, jenž se otevře vzdělávání své víry v Krista. (Dalších soudů o knížce se recenzent zdrží, neboť měl účast na její přípravě.)

Objevil se i poměrně silný výběr z Augustinových spisů morálně-pastorálních *O lži a jiné úvahy* (ing. Ivan Nykel, nakl. Akcent, Třebíč 2000). Překlady provází velmi stručná poznámka. Nejasně a nesrozumitelně se v ní např. formulují interpunkční zásady. O Augustinově významu je obecně řeč jen v jednom odstavci. Tento nic nedodávající přístup k vydávání je mi vzhledem k dnešním poměrům nepochopitelný, a řekl bych, že objektivně zaostalý. Není zřejmé, kdy a z jakých motivů překlady I. Nykela vznikaly. Shodou okolností přeložil Nykel stejný spis jako prof. Hošek – *O dobru manželském*. Čtěte, srovnávejte, analyzujte – až pak posuzujte.

PRAVDA MYŠLENKY NAD ORIGINALITOU

Svobodova *Estetika svatého Augustina a její zdroje* je rozdělena do čtyř kapitol (O životě a filosofii sv. Augustina, Úvod, Rozbor, Závěr). První dvě hlavy (s. 7–22) se drží obecně známých faktů učencova života (vzdělání, konverze, filozofové s hlavním vlivem), jsou napsány slohem, který bude přístupný jistě i naprostým laikům. S dosavadním bádáním se autor kriticky vypořádá především tak, že poukázal na jeho stručnost, na to, že především estetická oblast zůstala u svatého Augustina dosud nedotčena, ba ani nenakypřena. Na s. 22 přechází ke klíčové analytické části Rozbor stručným přednesem své

metody: „Naše kniha (...) hodlá ukázat, jak Augustin vycházel z myšlení starších autorů. Estetické motivy budeme zaznamenávat chronologicky dílo po díle, přičemž si povšimneme Augustinova myšlenkového vývoje a jeho zdrojů. Teprve až budeme hotovi s tímto rozbohem, pokusíme se rekonstruovat soustavu augustinovské estetiky a zhodnotit její význam.“ Tyto tři věty jsou čistým a přesným zopakováním elementární morálky každého badatele: nejdřív čti, pořádej (při tom využívej, kde je to funkční, doložených poznatků svých kolegů), v závěrech a soudech buď skromný, neboť ty se zrodíš až po namáhavé práci analytické a bylo by škoda zkazit si svou dřinu nějakou nepřesností nebo přeháněním. Žádná syntéza není syntézou („rekonstruováním soustavy“) jen proto, že předvádí zkoumaný materiál *in extenso*. Posuzovatelské dovršení veškeré badatelské snahy nemůže ve vědově hlavě existovat už předem. Svobodova práce jistě imponuje svým rozsahem, ale především zachováním autorské disciplíny, pravidel čisté vědy, hledící si ne víc než pravdy poznání; patřila by mezi texty normující vědní psaní. Proto budeme dál o to víc skeptičtější k dílům, která svůj vznik už na počátku ospravedlňují podivně osobními, podivně dnešními motivy – k těm, jež se nám už na začátku snaží vtlouci do hlavy převratné teze, užívající pojmů „změna diskurzu“, „změna kulturních vzorců (tzv. paradigmata)“ apod. Zde jedna aktuální odbočka. Naposled

vznese požadavek „užívání odborného výraziva jen v nezbytných případech“ Jindřich Pokorný: pracoval při svém překladu a výkladu rytířského románu se sekundární literaturou v rozpětí dvou staletí a „nemůže se zbavit dojmu, že se často mění slova, ale podstata zůstává“ (viz doslov in Wolfram von Eschenbach, *Parzival*. Praha 2000, s. 518).

Analýza Augustinových spisů zabírá nejpodstatnější část knihy (s. 23–172). Důležitým předpokladem, jež zde řadím napřed, je to, že „Augustin nepovažoval estetiku ani za nezávislou vědní disciplínu, ani za disciplínu speciální“ (s. 173). V Svobodově knížce se mluví o hledání estetických motivů v Augustinových teoretických pojednáních, o estetice v širším smyslu slova. Tyto „estetické motivy“ si ještě blíže určíme – tak bude lépe představena náplň, resp. záběr oboru –, avšak vzpomeneme formulace jiné, o pětadvacet let mladší estetické syntézy:

„Za estetickou teorií budeme (...) považovat každý takový diskurz, který s jistotou dávkou systematickosti a pomocí filozofických pojmů zkoumá (...) jevy, které se týkají krásy, umění a podmínek produkce a oceňování uměleckých děl, vztahy mezi uměním a jinými činnostmi a mezi uměním a morálkou, funkci umělce, pojetí příjemného, ornamentálního, stylového, soudy týkající se vkusu stejně jako kritiku těchto soudů a teorií a dále teorií i praxi interpretace verbálních i nonverbálních textů, čili problémy

hermeneutiky“ (Umberto Eco, *Umění a krása ve středověké estetice*. Praha 1998, s. 12).

Svoboda četl a excerpoval všechna taková díla, každé pojednání obecně charakterizuje, načrtne hlavní estetickou ideu, ideový plán. Ten se „odehrává“ na třech rovinách: snaží se o pojem krásy jako takové, postihuje rozličné estetické objekty a konečně zkoumá toho, kdo objekty sleduje, vnímá a hodnotí. Estetický plán každého spisu je porovnáván s Augustinovými inspiračními zdroji (nejčastěji Platon, Poseidonios, Plotinos), s Augustinem samým v jiných jeho spisech (viz např. na s. 90 téma smyslového hodnocení a jeho biologického základu) nebo s jeho současníky (např. Ambrosius). Autor se ptá, zda si toho někdo z předchozích badatelů všiml, a kdo. Rozřazuje pak spisy povýtce estetické, spisy po této stránce nevalného významu (docházející pouze excerptce), spisy významné jinak – politologicky a teologicky (polemicko-dogmaticky) –, ovšem s „bohatou estetickou zní“.

Základní principy kosmologické jsou i základními principy estetickými: poměr, rytmus, gradace, harmonie, pořádek (zákon), jedno(ta). K estetické sympatii přijde Augustin po dvou cestách: jednou je to požadavek lásky k interpretovaným autorům, podruhé psychologický postřeh, že silněji na nás zapůsobí text někoho, koho máme rádi. V knize *De utilitate credendi* (asi 391) se píše o proslulém čtveru výkladů Starého zákona, ale také o trojím

chybování při čtení a rozumění (viz s. 110). Svoboda průběžně jednak upozorňuje na příznačné konkrétní rysy antického výkladu (přejímání jednotlivých motivů a témat), jednak odkrývá přímo celá kopírování modelů antické reflexe v Augustinově díle. Kdo a v čem z Augustina těžil, o tom Svoboda pojednává už na začátku (s. 14–15). Svatoaugustinův přínos pro estetiku, dá-li se to tak říct, tkví v tom, čemu by dnes laik řekl „psychologický moment“: červenou nití budou v Rozboru slova „niternost“, „zvnitřnění“, „zvroucnění“, „prožívání“ jako fakty týkající se myšlení i estetického vnímání. Je snad na místě uvést, že jsem ze Svobodovy práce vyléčil i jednu menší, ovšem také důležitou matérii: slovníček cirka 40 latinsko-(řecko-)českých termínů.

V Závěru se autor dostane k otázce nepřetržité linie Augustinových estetických názorů (v podstatě nenarušené žádným životním nebo kariéřním zlomem). Po spisech povýtce estetických nebyl po nastoupení církevní dráhy už prostor ani čas na systematické návraty k filozofii a estetice (tak jako v ztraceném spise *De pulchro et apto*), i když to, „že se k této disciplíně Augustin opakovaně vracel, jen dokazuje, jakou lásku k ní ustavičně choval“ (s. 173). Tak tedy i v tzv. starém Augustinovi (přibližně po r. 415) můžeme „vedle myšlenek již dobře známých tu a tam najít další obdivuhodné postřehy, jimiž svůj systém doplňuje“ (s. 145). Je to např. ve výkladu na Janův list Parthům, kde se

zaobírá krásou a ošklivostí Kristovou (podle 45. žalmu a 53. kapitoly z proroka Izaiáše). Poté, co Svoboda prošel všemi spisy, je nutno si k duševně-intelektuálnímu vývoji muže církve a učence v jedné osobě poznamenat hlavní větu: Augustinovy „myšlenky se, nepochybně pod vlivem křesťanství, postupně zduchovňují, zbavují se prvků smyslovosti, odvracejí se od krásy smyslové ke krásě rozumové, nadmyslové, a od umělce vezdejšího k umělci-Stvořiteli“ (s. 173). Augustinus je pak přijat jako estetický přemostitel, završitel a novotvůrce: jeho „synthese starověké estetiky je kritická, organická, v dobrém slova smyslu eklektická, a přitom není pasivní a přidává mnoho původních prvků, jakým je například pokus sestavit podmínky krásy, klasifikovat rytmus a analyzovat estetický soud“ (s. 176 až 177).

Vděčnost tradici, která dává „přednost pravdě myšlenky před originalitou“, je jak závěrečným Svobodovým soudem nad sv. Augustinem (přeneseně a z našeho pohledu i nad Svobodou samotným), tak výzvou-požadavkem na evropskou obec vzdělanců r. 1933. Do r. 2001 se toho příliš po této stránce nezměnilo; jako kdyby Svobodova knížka vyšla teprve včera: tak je impozantní.

HOŠEK II.

Vyšehradský černý svazek *Aurelius Augustinus. Říman, člověk, světec* je,

jak bylo řečeno výše, komponován dvojdílně: tak aby první, studijní část byla nápomocí k četbě v části druhé. Šest kapitol napsaných prof. Hoškem rozděluje na 1 + 5: všeobecný úvod plus pět malých monotematických studií.

Počáteční kapitola, Augustinova Afrika, je úvodem do pozdněřímského dějepisu konce 4. a začátku 5. století, do zeměpisu severní Afriky a jejích civilních, kulturních a náboženských reálií. Připomíná známé momenty Augustinova života v sepětí s jeho spisy. Po přečtení této části stačí čtenáři, když se jako k manuálu vrátí k dvěma chronologickým souhrnům na s. 340–345. Na konci tohoto oddílu nás prof. Hošek seznamuje s dvěma spisy klíčovými, *De Trinitate* a *De civitate Dei*, pouze telegraficky. Dobrý podnět k tomu, abychom si svou četbu doplnili o Henryho Chadwicka (*Aurelius Augustinus v svazku Zakladatelé myšlení*, Praha 1994). To je esej, která dává poznat Augustinův myšlenkový vývoj a představuje živým, dialogickým způsobem i to, co myšlenky hipponského biskupa implikují dál. Na to religionisté a filologové pro své hrubší – shromažďovatelské a „registrační“ – úsilí, jež lze snadno izolovat od úsilí třídit myšlenky, občas zapomínají.

V druhé kapitole (Augustin básník) přistupujeme k jeho literární formaci (byl školen v rétorské škole a sám pak vyučoval jiné) i tvorbě (jediným jeho rozsáhlým básnickým dílem je *Žalm proti donatovcům*). Pravidla pro psaní textů byla přísnější, texty svázanější,

logičtější vystavěné, autor i čtenář cvičenější, neodkázaný jen na prožívání, hladké splynutí s texty. Hošek se dále zabývá Augustinovým zájmem o estetično a připomíná drobná básnická dílka, jež mu byla dříve připisována. Kapitola je zakončena popisem stavby a možnými funkcemi polemického *Žalmu proti donatovcům*.

V třetí kapitole (Filozofické dědictví Řecka a nové výklady Boha) se Hošek pouští do podobné práce jako K. Svoboda, když zkoumá Augustinova vyjádření k stoikům a epikurejcům, konkrétními doklady srovnává postoje stoické, epikurejské a křesťanské, jakož i novoplatonské.

V čtvrté kapitole (Náboženství římské Afriky) se soustředí na Augustinovu snahu vyvrátit a definitivně odstranit antické bohy, což učinil (hlavně v *De civitate Dei*) historizujícím rozbohem prakticky všech římských bohů (na základě *Antiquitates* M. Terentia Varrona). S tímto zavržením a vyvracením se setkáme ještě v kapitole šesté. Téma postupující christianizace sleduje i Peter Brown v knížce *Autorita a posvátné* (Brno 1999). Jedním z hlavních postřehů je zde ten, jak si během několika desítek let přední křesťanské osobnosti důsažněji uvědomily jedinečný a univerzální Kristův význam pro lidstvo a jeho spásu.

Na konci kapitoly páté, o manicheismu, se dovídáme, proč se mladý hrdina dějin pozdní antiky mezi manichejci vůbec ocitl: vedl ho zájem

kosmologický, především však „jej mimořádně táhlo hledání odpovědi po původu zla“ (s. 67). Tato kapitola je asi nejvíc vzdálena úzkému augustinovskému kontextu, až na závěrečné dva odstavce se soustředí na samo Máního učení, podává jeho historický profil a seznamuje s geografickým rozšířením. Schéma kosmologického manichejského mýtu je podáno na s. 65–66. Hošek se zde soustředí na předmět sám, a odpouští si tudíž spekulace na téma „copak nám v Augustinovi zbylo z toho starého manichejce“, což lze považovat jen za přednost. Je totiž možné vedle sebe řadit fakty: A.-ovo bouřlivé mládí – A.-ova upřímnost a přiznání rozpolcenosti rozumu a vůle v *Confessiones* – zaujatá polemika vůči manicheismu – názory hipponského biskupa ohledně vztahu vůle a sexuální abstinence. Ano, je to možné, ale: Je také velice populární z toho udělat snadný chybný závěr: Augustinus vlastně po celý život zůstal v područí, v okovech manicheismu. Tyto pro povrchní vnímání nepatrné, ale ve skutečnosti závažné posuny si dovoluji označit za retušování Augustinovy tváře podle obrazu jiného svatého, také askety (a misogyna): Hieronyma. Připomínám třetí cizí titul: pro poznání Augustinovy pozice – jedná-li se o téma tělesnosti a pohlavnosti – mezi biskupem-pelagianistou Julianem a lerinským mnichem Cassianem je třeba číst dotyčnou kapitolu knihy Petera Browna *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném*

křesťanství (Brno 2000, s. 290–320). Z té je zřetelně vidět, že náš hipponský biskup nebyl někdo, kdo propadl tématu sexu, vnitřně pak naprosto spoután, nýbrž že ho v souvislosti s lidskou pohlavností silně podněcovalo téma pokřivené a křehké svobodné vůle, narušení harmonie duše a těla. Jeho pojetí manželství mělo realistické rysy, byl v tom o krok napřed před svými velkými současníky. Pozdější vyzdvižení manželské abstinence jde vůbec na vrub mnišského pojetí sexuality. Běží asi o to, umět rozlišit jiný rámec než mnišský, a ne mnišské pojetí odvrhnout nebo nemít rámec vůbec žádný. „Na rozdíl od ukvapeného Hieronyma a dokonce i na rozdíl od Ambrosia Augustinus často na základě Pavlových listů nesmírně obezřetně vysvětloval, že *tělo* neznamená prostě tělesnou schránku: je to všechno, co člověka vede k tomu, aby dával své vlastní vůli přednost před vůlí Boží“ (P. Brown, op. cit., s. 312).

Šestá kapitola Hoškova úvodu k četbě (Augustinova démonologie) je religionistická. Podává vývoj představ o démonech vůbec a následně se zabývá těmi spisovateli, kteří v této otázce Augustina inspirovali (především známý Apuleius svým spisem *De deo Socratis*). Vychází pozicí biblickou byl pro Augustina pátý verš z žalmu 96 (95). Tak ospravedlnil svůj boj s přežívajícími starořímskými bohy.

* * *

Profesor Hošek je druhým toho jména, který se v českých zemích Augustinem zabýval (viz K. Svoboda, op. cit., s. 15). Knihy, které se tu k jediné a tak významné postavě najednou objevily, jsou svědectvím o určité dobré tradici české historické, filozofické a filologické reflexe. Ti, kdo se narodili před námi, toužili a vždycky budou toužit po tom, aby jejich stopy byly prodlouženy, snad i překročeny stopami našimi. Předešli překladatelé a vykladači sv. Augustina (kromě obou

recenzovaných ještě Julie Nováková) zavazujícím způsobem hovoří o tom, abychom s ním i s nimi změřili své síly.

Pavel Mareš

Karel Svoboda, Estetika svatého Augustina a její zdroje. Aurelius Augustinus, O pořádku. O učitelích. Praha, Karolinum 2000. Přeložil a uspořádal Petr Osolsobě.
Aurelius Augustinus, Říman, člověk, světec. Praha, Vyšehrad 2000. Překlad a úvodní studie Radislav Hošek.
Svatý Augustin, O milosti a svobodném rozhodování, Odpověď Simplicianovi. Praha, Krystal OP 2000. Přeložili Stanislav Sousedík a Ondřej Koupil.

KÜNG-TEOLOG

Hans Küng není u nás neznámým autorem. Je trochu paradoxem, že nejvíce je u nás v překladech zastoupen především díly z pozdního období své práce, která se zabývají mezináboženským dialogem a „světovým étosem“. Teď máme díky brněnskému CDK možnost poznat i Künga-teologa. Dvacet šest let po německém vydání dostáváme do rukou zkrácenou verzi jeho díla *Být křesťanem*. Mezera v „kánonu“ moderní pokoncilní teologie se již pomalu začíná zaplňovat. Küngovo myšlení se ubírá sice jiným směrem než třeba texty Drewermannovy (orientované výrazně zkoumáním mytologie a ovlivněné hlubinnou psychologií) nebo Raimona Panikkara (výrazně formované kontaktem s východním myšlením).

Küng stojí zjevně v tradici západního křesťanství, ačkoliv nechce Východ a jeho inspirace ztrácet ze zřetele.

Co je tedy podle autora obsahem onoho „bytí křesťanem“? Küng přijímá výzvu současného světa, jehož známkami jsou sekularizace a emancipace člověka. To činí ostatně i ve své monumentální knize *Existiert Gott? Křesťanský středověk je již nenávratně pryč* a církve stojí před zcela novými otázkami. Řeší ale pouze některé z nich, ty, které se tolik nedotýkají jich samotných. Kniha *Být křesťanem* konstatuje, že církve se shodují v tom, jaký postoj je třeba mít ke světu a co je třeba činit. K velké shodě ale nedochází, pokud jde o problémy mezicírkevní. Velký pokrok v první oblasti je podle autora sice

chvályhodný, ale někdy ho můžeme pokládat za pouhý zastírací manévr, který kryje neschopnost nebo neochotu řešit některé otázky vlastní identity.

Nejsou to pouze křesťanské církve, kdo se dostal do krize. Stejně tak dopadl sekulární humanismus. Küng dokonce mluví o tom, že humanizace může vést až k nehumánnosti. (Příkladem může být třeba případ sovětského komunismu.) V současnosti (kniha vyšla poprvé v roce 1974, ale platí to s jistými modifikacemi i dnes) se ale tázání po smyslu a jakési transcendenci objevuje i v (neomarxistické) kritické teorii, hlubinné psychologii a přírodních vědách. Z hlediska vnější racionality sice nelze spor ateismu s křesťanstvím rozhodnout, ale křesťanství může podle autora naznačit odpovědi na podstatné otázky lidského života.

Pro identitu křesťanství je důležitá osoba Ježíše Krista. Kristus podle Künga není postavou nějakého nadčasového mýtu, ale jeho působení je zakotveno v dějinách. Ježíše nelze charakterizovat v úzkém slova smyslu ani jako revolucionáře, ani jako hlasatele nějaké exkluzivní elitářské ideologie.

Zajímavá je poznámka o tom, že Ježíšův konflikt s farizeji je dán právě tím, že si Ježíš i oni stáli v mnoha ohledech blízko. Farizeové byli v kontextu tehdejší doby ve skutečnosti altruisty stojící blízko lidem, čímž se lišili od kněžské kasty v Chrámu. Jejich činnost ale Küng přirovnává k úsilí lidí, kteří chtějí vyhloubit tunel v hoře

nesmyslně navržených příkázání (obraz, který kdysi použil papež Jan XXIII. v promluvě k církevním právníkům). Rozdíl mezi Ježíšem a farizeji je ale dán vztahem ke kazuistické morálce, kterou Ježíš odmítá. Člověka a jeho čin nemůžeme redukovat na izolovaný „případ“ bez kontextu. Na některé otázky navíc můžeme odpovědět až my, kteří již nežijeme v atmosféře očekávání brzkého konce světa (například nerozlučnost manželství).

Ačkoliv vidí Küng Ježíše i jako dítě své doby, především pokud jde o jeho eschatologické očekávání brzkého konce dějin, pokládá za důležité poselství o tom, že dějiny člověka a světa mají smysl a konec a že tento konec není v nicotě.

Důležitý je vztah mezi Kristem a církví. Podle Künga nezaložil Ježíš za svého života žádnou církev. Ta vzniká jako společenství vyznavačů až po Ježíšově smrti. Rozdíl mezi katolickou a evangelickou tradicí je dnes již možno integrovat, protože se navzájem nevylučují. („Katolík je ten, komu záleží na katolické = celé, obecné, všeobjímající církvi.“ Jde tedy o kontinuitu víry a prostorovou univerzalitu. „Evangelík je v zásadě ten, komu záleží ve všech církevních tradicích, učeních a praktikách obzvláště na stálé kritické reflexi evangelia, Písma, a na stálé praktické reformě podle normy evangelia.“)

Küng má oproti jiným německým teologům tu výhodu, že jeho psaní je srozumitelné a že nepostrádá určitý smysl pro humor. Své názory dokáže

vyjádřit stručným výrazem, který vede k dalšímu uvažování (například když mluví o rozdílu mezi katolicitou a katolicismem). Na druhou stranu nemůžeme přehlédnout, že autor patří ke staré gardě koncilních teologů, kteří vždy věřili a stále věří v reformu církve. Zda je jejich naděje oprávněná,

můžeme s konečnou platností posoudit až z perspektivy eschatologické, tedy pro nás zatím nedostupné.

Jan Jandourek

Hans Küng, Být křesťanem. Brno, CDK 2000. Přeložil Stanislav Štýs.

JEŽÍŠ V DISNEYLANDU

Dovedu si představit, jaké svaté rozhořčení by tato kniha dokázala vyvolat – počínajíc názvem – u všech těch, kdo omdlévali z nevinného „ádečka“. Až na to, že by v ní povětšinou jen pohoršeně listovali, ale nenašli by sil ji celou přečíst.

Důvodů je víc. Autor David Lyon není teolog, nýbrž sociolog. Z jeho díkce nelze rozpoznat, zda patří k nějaké náboženské denominaci (o tom, že je křesťan, se letmo zmíní až uprostřed poslední kapitoly). Většinu knihy věnuje jemným pojmovým rozlišením týkajícím se toho, nakolik nebo zda vůbec dnes už tradiční pojem „sekularizace“, který přineslo údobí modernity, platí i v době postmoderny. V této diskusi se vymezuje vůči jiným, často světově uznávaným autorům, od nichž u nás většinou nic nevyšlo. Jsme jistě rádi, že už k nám dorazil Baudrillard, Bauman, Giddens, Lyotard nebo Postman, v tomto srovnání si však uvědomíme, že představují jen jakýsi paperbackový odvar, krajní zobecnění, která se vztažena ke konkrétní

problematice sociologie náboženství ukazují jako paušalizující. O co zajímavěji na toto téma znějí myšlenky Lyonových oblíbených autorů, jako jsou Arjun Appadurai, Manuel Castells, Daniele Hervieu-Légerová nebo Roland Robertson, na něž si ale u nás asi ještě dlouho počkáme. Pro české čtenáře by tyto polemiky nejspíš znamenaly určitou „nalejvárnou“ rozmanitých idejí, jež se autorovi podařilo charakterizovat šťastně vybranými citáty, a seznámení s jmény, po kterých by měl začít „pást“.

Možná ještě nepřekonatelnější čtenářskou bariérou by byla naše malá znalost věcná. Autor jako Kanadan předpokládá, že všichni jeho čtenáři čtou normální slušné noviny. Srovnání s domácím tiskem nám trpce vyjeví, jak žalostně málo se v něm píše o nových jevech v oblasti náboženství po celém světě. Dozvíme se jen o těch, kde se náboženství dostalo do černé kroniky. Není divu: vždyť naši mladí novináři píšící o papeži se směsí pověřivosti a dětinské naivity užívají sice titulu Svatý Otec, ale jinak od svých učitelů

na škole i v redakční praxi převzali uhlířskou víru, že náboženství je opium lidu.

Kanadský původ autora má pro nás nicméně jednu výhodu. V názvu jedné ze svých knih situuje Kanadu mezi Evropu a USA. To v jeho případě znamená, že americký mediální příliv zná sice zblízka, ale umí k němu zaujmout evropskou intelektuální distanci.

Jak už jsem zmínil, velkou část knihy autor využil k tomu, aby se diferencoval vůči zastaralým teoriím sekularizace, podle nichž náboženství zaniká, protože stále méně lidí chodí do kostela. Tato teze platila, když jsme ještě žili v údobí modernismu. Pro postmodernismus je podle Lyona příznačné, že se náboženské jevy přesouvají z velkých církví do spirituality jednotlivců, menších společenství, sociálních sítí a „glokálních“ hnutí (globální projevy s lokálními variantami), náboženské symboly se stávají „kulturním zdrojem“ a šíří se konzumentský přístup k obrovské tržní nabídce náboženských produktů všeho druhu. Moc velkých církví se drolí podobně jako moc národních států. Jedním z důvodů vzestupu náboženského fundamentalismu je právě strach těchto velkých církví ze ztráty vlivu.

Téma konzumentství Lyona rozpaluje, jenomže s naší východní zkušeností nám tato podoba „postlevicové“ kritiky západního světa připadá poněkud vyčpělá. Naštěstí čím blíže k závěru, tím víc se kniha

prohlubuje. Disneyland v jejím názvu není jen místem, kde se dnes také blasfemicky káže evangelium, ale autor ho dokáže interpretovat jako sociální strukturu, podle níž se začínají přestavovat kanadská města. Tuto společnou strukturu charakterizuje především z hlediska temporálního: památky v ní slouží k plytké nostalgii nad minulostí a vědecky se tvářící prognózy budoucnosti pomáhají uklidnit znepokojené jedince, aby se utěšili sladkou přítomností konzumování. Toto prohloubené výkladové schéma dá Lyonovi nahlédnout i možná pozitiva tohoto svodu: „Deinstitucionalizace a deregulace náboženství umožňují i svěží růst, nové směry a někdy i překvapivá strategická spojení.“ (s. 134)

Analogií ke své vlastní autorské zkušenosti nabyt jsem nejprve dojmu, že prvních šest kapitol knihy je jedna velká rešerše, kde si Lyon dodává legitimacy stavbou babylonské věže složené z citátů, neboť se cítí na tenkém ledě pořad ne dost probádaného a zažitého tématu. Není tomu tak docela: autor se od konce 80. let věnoval paralelně třem hlavním tématům, sekularizaci, společnosti dozírání (surveillance society) a postmodernitě. V citované literatuře nicméně nenajdeme ani jeden jeho empirický výzkum, byť její seznam spolu s poznámkami čítá 30 stran. Jde tedy o typus vysokoškolského pedagoga, který si neustále přerovnáva aktuální polemiky a pozvolna je

převrstvuje do dialogicky pojaté historie svého oboru.

Odměnou trpělivému poutníkovi se stává předposlední, sedmá kapitola nadepsaná Telescoped Time. Je to náhle obecně srozumitelná, vzrušující filozofická poema, uvádějící do souvislosti nespočet podivných jevů naší prchavé současnosti (mezeitulky: Zahušťování času, Bezčasý čas, Konec dějin, Paměť a naděje).

Lyonovým klíčovým slovem s vysokou četností je *blurred*, rozmazaný. Autor je užívá k charakteristice soudobé náboženské i mediální scény, avšak na jeho vlastní text naštěstí neplatí. Kniha by se měla

stát povinnou četbou pro sociology a religionisty. Přinesla by mnoho podnětů i pro politology, filozofy a všechny, kdo se zajímají o otázky globalizace. Možná, že by si ji tajně pod lavicí přečetli i studenti teologie. S úžasem by zjistili, že jejich víru nerozkotá a že naopak ukáže její spojitost s duchovním blouděním i hledáním dnešní střední i mladé generace.

Bohuslav Blažek

David Lyon, *Jesus in Disneyland. Religion in Postmodern Times*. Cambridge, Polity Press 2000.

DVA SBORNÍKY Z CDK

Druhý vatikánský koncil byl sice důležitým zlomem v církevním životě, ale to se týkalo v plné míře především západních zemí, kde bylo možno obsah a ducha jeho dokumentů svobodně uskutečňovat. V zemích pod komunistickou vládou byla recepce koncilu ztížena jednak tím, že komunistické elity neměly na větší otevřenosti církve žádný zájem, jednak se samotní církevní představitelé báli, že by to vedlo k ještě větší dezorganizaci už tak dost zničené církevní instituce a duchovního života. Právě proto je tolik zajímavé sledovat, jak byl koncil v našem prostředí přijímán. Tomu se věnuje sborník brněnského CDK *Koncil a česká*

společnost, který vznikl v rámci grantového projektu Moravský katolicismus 20. století. Dílčí výsledky byly diskutovány během vědecké konference konané v září 2000 v Brně.

Jednotlivé studie uvádí esejistická úvaha Pavla Švandy o „mýtu 60. let“. Připomíná, že 60. léta začínala mnoha krizemi (berlínská, kubánská) a k uvolnění došlo až po ztroskotání chruščovovské expanze. Soudí ale, že i v této svobodnější atmosféře zůstávají lidé v zajetí iluzorního vnímání skutečnosti, což poznamenalo i období let 70.

Jan Holzer (*Role katolické církve v komunistickém režimu*) zasazuje postavení církve do širšího historického

kontextu. Důležité je srovnání první republiky a poválečného Československa. Katolíci byli najednou v republice cizorodým elementem. Holzer popisuje postupné kroky režimu vedoucí jednak ke kontrole církevního života, jednak k ateizaci obyvatelstva. V období 60. let sice dochází k uvolnění, ale na zásadním rozchodu s evropskou křesťanskou tradicí se nic nemění. Pokud jde o postoj církve, lze konstatovat, že se z dlouhodobého hlediska zdá být vůči režimu rezistentní, rozhodně více než například politické strany.

František X. Halas (*Vztah státu a církve ve světle vzpomínek kardinála Casaroliho*) se zabývá posmrtně zveřejněnou knihou paměti kardinála Casaroliho *Mučednictví trpělivosti*. Kardinál byl významnou postavou tzv. Ostpolitik, kterou se Vatikán pokoušel dosáhnout určitého zlepšení vztahů mezi církví a komunistickým režimem. Halas si všímá toho, jak samotní vatikánští diplomaté často váhali, jaký postup je vůči mocným partnerům na místě. Žádné velké překvapení kniha podle recenzenta nepřináší, ale dokumentuje mimo jiné i změny, ke kterým došlo v církvi ve vztahu mezi centrem a místními církvemi.

Historici Hanuš a Fiala (*Druhý vatikánský koncil v pohledu marxisticky orientovaných teoretiků a státních úředníků v komunistickém Československu*) si všímají toho, jak byl koncil vnímán státními orgány. Předkoncilní období je zachyceno v práci *O současném katolicismu*

pracovníkem Filosofického ústavu ČSAV J. Hraničky, jejíž autor vcelku výstižně popisuje pontifikáty Pia XII. a Jana XXIII., ale ještě se neoprostil od ideologického jazyka. K tomu dospívá až později ve studii *K výsledkům ekumenického koncilu*, kterou Hanuš a Fiala dokonce charakterizují jako „to nejlepší, co v Československu bylo o koncilu napsáno“. Dalším typem textů, které reflektují situaci církve, jsou zprávy církevních tajemníků, tedy úředníků, kteří měli sledování církve přímo v popisu práce. Hanuš s Fialou soudí, že pozorování světového a domácího církevního dění bylo na vysoké úrovni. Mohou dokumentovat dokonce i posun v uvažování některých marxistických vědců a také státních úředníků.

Petr Suchý (*Odraz II. vatikánského koncilu v politice Československé strany lidové*) analyzuje vliv koncilu na politiku ČSL. Tato strana byla v době zahájení koncilu ještě v rukou politiků, kteří ji přimkli ke KSČ (Plojhar). Proto také vedení vyčkávalo poměrně dlouho, asi dva roky, jak se situace na koncilu vyvine. Lidé jako Plojhar nebo Beneš ale vybírali z myšlenek koncilu především to, co se zdálo podporovat jejich vlastní pozice (dialog s marxisty, sociální důrazy). Podobným způsobem využívali dokumentů koncilu i papežských encyklik pro podporu cílů kněžského sdružení MHKD. I během normalizace pokračují citace z dokumentů podle potřeb vedení strany. Během 70. a 80. let nedochází v tomto směru k žádnému novému

vývoji. Autor se pozastavuje nad tím, že po roce 1989 praxe odvolávání se na koncil a dokumenty ustává, ačkoliv strana jinak propaguje sociální tržní hospodářství. Autor si to vysvětluje tím, že strana chce být srozumitelná i svým členům či voličům, kteří nejsou konfesně vyhranění, popřípadě tím, že samotní vůdcové strany tyto dokumenty moc neznají. Nakonec konstatuje: „Vliv II. vatikánského koncilu na politiku KDU-ČSL tak byl i v posledním desetiletí 20. století mizivý.“

Jaroslav Cuhra (*Dílo koncilové obnovy v kontextu státně-církevní politiky Pražského jara*) rozebírá okolnosti zániku MHKD a vzniku Díla koncilové obnovy na jaře roku 1968. Jeho činnost stála poněkud stranou pozornosti státních orgánů, protože spád událostí byl tehdy příliš velký. Rozpaky nad jeho činností ale stále více narůstaly, protože především v činnosti laiků bylo patrné překračování hranic daných akčním programem KSČ. Po invazi armád už byl osud DKO jasný, protože jeho stanovy nebyly schváleny a hnutí bylo nakonec likvidováno. Za jeho druhý legendární život autor označuje legendu vytvořenou normalizátory, kteří – v kontrastu k dřívější nevšímavosti – považovali DKO za významného hybatele změn v církvi a společnosti.

Ivan Štampach (*Význam II. vatikánského koncilu*) si všímá různých současných forem odporu vůči koncilu u nás. K těm umírněnějším podle něj patří lidé kolem časopisů Mezinárodní

report, Světlo, Immaculata, Distance, Řád, kolem hnutí Una voce či na pražské teologické fakultě.

K radikálním patří stoupcem arcibiskupa Lefebvrea žádající obnovu latinské liturgie a bizarní společenství sedisvakantistů, kteří si zvolili dokonce vlastního papeže jménem Linus II. Podle Štampacha mají u nás sedisvakantisté silnější pozice, než se obecně míní. Jejich internetovou stránku lze nalézt na adrese: www.mujiweb.cz/www/lohelius.

Miloslav Pojsl vzpomíná na založení pobočky teologické fakulty v Olomouci v době Pražského jara (*Obnova Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty v Olomouci*). Zdůrazňuje její význam pro doplnění prořídých řad duchovních a považuje ji za progresivní prvek při uskutečňování myšlenek koncilu. S tím kontrastuje uzavřená atmosféra kněžského semináře, kde se podle Pojsla trpělo i udavačství. Sborník uzavírají příspěvky Františka Kunetky o provádění liturgické reformy (*Liturgická reforma II. Vatikánského koncilu a její realizace v moravských diecézích*) a Martina T. Zikmunda o ekumenismu (*Teologické a ekumenické aspekty II. vatikánského sněmu*).

Obsah sborníkových textů poněkud systematictěji shrnuje ty dojmy, jaké katolíci ohledně uskutečňování myšlenek koncilu u nás mají.

* * *

Sborník *České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století* hodnotí stav současně české církevní historiografie a uvažuje o dalších výhledech oboru.

František J. Holeček O. M.

(*Církevní dějiny a dějinná církev*) se ve svém příspěvku zabývá vztahem teologické reflexe a kritického studia církevních dějin. Křesťanství je dějinné náboženství a církevní historiografii se podařilo podat v jednom výkladu spásy minulost, přítomnost i budoucnost.

Během dějin dochází k různým posunům ve výkladu. V prvních třech stoletích byla církev spjata s vírou a např. právní aspekty nehrály velkou roli. Západní církev středověkého období lze charakterizovat metaforou duchovní moci, kdy církev rozlišovala duchovní a světské prostředí. Moderní evropské pojetí je charakteristické eklesiologizací víry. V současnosti se v historiografii objevuje proud zdůrazňující církev jako společenství a usilující o „návrat k pramenům“. Holeček uzavírá svoji stať konstatováním, že bez teologického sebezpočtení je moderní historiografie nemyslitelná. Minulá tři desetiletí přinesla nejen tisíce nových titulů, ale také otevření důležitých církevních archivů (Inkvizice a Indexu zakázaných knih) v roce 1998.

Václav Babička (*Dějepisectví konfesní, ekumenické a sekulární*) polemizuje s některými teoretickými náhledy na historickou vědu a říká: „Nevidím důvod, proč by sekulární

dějepisectví mělo být považováno za vědecktější než dějepisectví náboženského ražení. I když světonázorová východiska ovlivňují výslednou podobu historické práce, nezakládají jejich vědeckost. Ta je dána použitím vědeckých metod a osobní náboženský postoj jejich použití nevylučuje, spíše naopak, a to bez ohledu na to, zda se historik hlásí ke konfesnímu nebo ekumenickému pojetí.“

Zdenka Hledíková (*České církevní dějiny středověku od r. 1945*) rekapituluje církevní dějepisectví v poválečném období. Dobu od války do 50. let charakterizuje jako období syntetických prací týkajících se určitého období, osoby nebo instituce. Druhé období umísťuje do doby od 50. let do roku 1989. Tuto periodu považuje za překvapivě plodnou (např. v problematice husitství). Zcela jiné je poslední desetiletí, které sice poskytlo nové možnosti, ale zároveň je charakteristické nedostatkem času. Proto vzniká mnoho sborníků s malými články, ale objevují se i nové edice a rozsáhlejší práce.

Libor Jan (*K některým problémům středověkých církevních dějin na Moravě*) bilancuje stav bádání o moravských církevních dějinách a konstatuje, že stále existuje mnoho bílých míst. To lze ale chápat i pozitivně jako skutečnost, že pro nastupující generaci historiků zůstává ještě dost atraktivních témat. Miloš Kouřil (*Dějiny olomoucké arcidiecéze*) jmenuje několik titulů, které již vyšly

k tématu dějin olomouckého arcibiskupství, a zmiňuje i stav, v němž se nacházejí rozpracované projekty, jejichž dokončení zabránila smrt autorů (např. historika R. Zuberu).

Václav Bartůšek (*Několik postřehů k naší monasteriologické historiografii*) vyjmenovává celou řadu titulů, které se zabývají dějinami klášterů, a soudí, že soupis klášterů je zatím uzavřen. Další prostor bádání se bude ubírat směrem k monografiím s regionální tematikou.

Tématem zkoumání vztahu státu a církve v josefinském období se zabývají Ondřej Bastl, Jiří Hanuš a Jiří Vejvoda. Studium josefinismu poskytuje klíč k pochopení církevního vývoje v 19. století. Autoři si všímají protikladného hodnocení postavy císaře Josefa II. historiky a upozorňují na to, že se nám nedostává kritických biografii mnoha významných osobností (Jirsíka, Brynychy, Dobnera). Stejně tak u nás chybí obeznámenost se zahraniční literaturou k tématu. Naše starší literatura není objektivní.

K bílým místům na historiografické mapě patří i období první republiky, jak připomíná Jaroslav Šebek (*Zkoumání církevních dějin v období první republiky – bílá místa a další směry bádání*). Šebek konstatuje, že první republika nepatřila za totality k tématům historického zkoumání ani obecně, natož její církevní život. Pro církev šlo přitom o jedno z důležitých zlomových období, kdy byla konfrontována s protikatolickou vlnou po vzniku ČSR. Bude nutno prozkoumat spirituální trendy v českém

katolicismu, velké události jako svatováclavské milénium roku 1929 nebo katolický sjezd roku 1935. Málo jsou zachyceny dobové formy pastorační, ekumenické hnutí, chybí biografie osobností. Částečně jsou již zmapovány kulturní aktivity a docela dobře diplomatické vztahy s Vatikánem. Málo se ví o německém katolictví u nás.

Sborník logicky uzavírá příspěvek o zkušenosti, kterou církev učinila v období dvou totalitních režimů (*Katolická církev v českých zemích v čase dvou totalit*). Text nejdříve shrnuje známé historické skutečnosti a potom se obrací ke stavu poznání církevní historie od roku 1939. Autor shrnuje domácí i zahraniční publikace, které jsou nyní k tématu k dispozici. Stejně jako pro období první republiky i pro poměrně nedávnou minulost je ještě potřeba mnoho vykonat. Neexistují například solidní biografie biskupů nebo teologů a hodnocení jejich děl.

Ve srovnání se sborníkem hodnotícím přijímání koncilu u nás je tento soubor textů pravděpodobně určen spíše pro odbornou než širší veřejnost.

Jan Jandourek

Koncil a česká společnost – Historické, politické a teologické aspekty přijímání II. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě, (edd.) P. Fiala, J. Hanuš. Brno, CDK 2000.

České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století, (ed.) L. Jan. Brno, CDK 2000.

GLOSY HISTORICKÉ II.

ČESKÉ CÍRKEVNÍ DĚJINY VE DRUHÉ POLOVINĚ 20. STOLETÍ

Na podzim roku 1999 se uskutečnil jeden z nejkontroverznějších sjezdů českých historiků v našich poválečných dějinách. Ona kontroverze byla vyvolána snahou vést diskusi jak o směřování české historiografie, tak o její minulosti, s níž se většina z nás doposud nedokázala či dokonce nechtěla vyrovnat. Napětí, které v Hradci Králové panovalo a které přetrvává dodnes, je bohužel velice obtížné zachytit v textech, jež byly na sjezdu předneseny – požadovaná diskuse zde totiž neproběhla. Zcela jednoznačně to ukazuje konečně vydaný sjezdový protokol, jenž bude v budoucnu čten jako pramen sui generis. Vedle obecně laděných zasedání však na sjezdu proběhla celá řada tu více, tu méně živých „workshopů“. Ve sjezdovém sborníku z nich je zachycen pouhý zlomek, neboť nepříliš úspěšní organizátoři sjezdu nechali na libovůli koordinátorů oněch spontánně pořádaných pracovních zasedání, zda budou chtít referáty ve zkrácené podobě vydat v protokolu, zda zveřejní pouze shrnutí či zda naopak vydají téměř in extenso zasedání celé sekce nezávisle na již několikrát zmiňovaném sjezdovém protokolu. I když od „hradeckého martyria“ utekl

již rok a půl, přesto byly doposud zveřejněny díky brněnskému Centru pro studium demokracie a kultury pouze příspěvky ze sekce církevních dějin. Ve sborníku výstižně nazvaném *České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století* je shromážděno devět nestejně rozsáhlých statí. Výstižnost názvu spatřuji ve skutečnosti, že většina studií má vysloveně bilanční charakter a namísto perspektiv dalšího bádání spíše komentuje bádání – nutno říci, že ne příliš bohaté – posledního padesátiletí. Především z textů Zdeňky Hledíkové, Jaroslava Šebka a Jana Stříbrného je jednoznačně patrné, že po roce 1989 došlo k oživení zájmu o církevní dějiny, a to jak dějiny středověku, tak především 20. století – zde s důrazem na dějiny represe. Většinu ostatních příspěvků je pak možné nazírat prizmatem „bílé místa v církevních dějinách“ a jejich postupné „zaldňování“. O teoretizující pohled na církevní dějiny se z katolických pozic pokusil paulán František J. Holeček – kvůli přílišné stručnosti však celá řada myšlenek hodných diskuse působí jako torzo. Za nejosvícenější z nich považuji skutečnost, že Holeček nechápe církevní dějiny jako jakýsi výlučný badatelský obor, nýbrž že si je vědom jejich místa v nazírání na dějiny jako celek. Poněkud sporné je však konstatování, že moderní medievalistika byla ve svých přístupech ovlivněna

katolickým „aggiornamentem“ – nebylo tomu ve skutečnosti právě naopak? Pro mne osobně nejpodnětnější text představuje drobná úvaha Václava Babičky *Dějepisectví konfesní, ekumenické a sekulární*. Autor zde na několika řádcích přesně vymezuje rozdíly těchto tří pojmů a velice citlivě upozorňuje na jejich možnou hodnotovou neutralitu – česká dechristianizovaná společnost však „dějepisectví konfesní“ fakticky zavrhuje a naopak preferuje historiografii sekulární. Sekularita sama o sobě však v žádném případě není zárukou větší vědeckosti. Plně tedy souhlasím s Babičkovým závěrem: „Konfesní přístup nepovažuji za zavrženíhodný, pokud není účelově tendenční. Ekumenický přístup vítám jako přínosný, pokud nesklouzává do povrchního eklekticismu a zamlčování či bagatelizace reálných rozdílů, protikladů a problémů. A u profánního přístupu oceňuji, že nás chrání před propadnutím sentimentu a selance.“ Škoda jen, že autor nebyl konkrétní a na příkladech produkce posledních deseti let neukázal, které práce je možné považovat – samozřejmě v jeho vidění – za splňující daná kritéria a která jim naopak již nevyhovují. Jistým zklamání je pro mne naopak příspěvek *Česká a moravská církev od josefinismu k modernismu*, jenž postrádá hlubší metodologické a teoretické ukotvení, z čehož pak pramení určitá bezradnost a bezperspektivnost. Ve skutečnosti však situace tak kritická není, neboť v posledních několika letech vznikla

řada zajímavých studií o katolické moderně z pera olomouckého Pavla Marka, nemluvě o pracích kunsthistorických a literárněvědných.

České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století, (ed.) Libor Jan. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2000.

NOVÝ MARS MORAVICUS

Občas se zdá, že výročních sborníků u nás vychází opravdu nepřeborná řada. Přitom je nutno konstatovat, že v českém a moravském prostředí doposud nebyla formulována obecně uznávaná pravidla (například v německém prostředí bývají dnes k 60. narozeninám vydávány téměř výhradně výbory jubilantových nejvýznamnějších studií, kdežto klasické Festschrifteny až o pět let později), a tak jsou jednotlivé jubilejní sborníky publikovány dosti nahodile – což ovšem psychologicky považuji za svým způsobem přednost.

Ve srovnání s dobou před rokem 1989 však přece jenom můžeme mluvit o jistém boomu. I když i v normalizační době vyšlo několik objemných i útlých fasciкул, věnovaných většinou koryfejům normalizační historiografie (nejzářnějším příkladem servility je zcela nepochybně sborník příznačně nazvaný *Historiografie čelem k budoucnosti*), přesto je lze za oněch dvacet let napočítat na prstech jedné ruky. Po listopadu se na univerzity či akademické ústavy vrátila řada perzekvovaných historiků, jejichž

historická práce před rokem 1968 a po roce 1989 vskutku vábila jak oddané či kritické žáky, tak zároveň vzbuzovala úctu a zájem kolegů. Naplnění se životních osudů a vědeckých kariér těchto osob – stejně jako řady dalších historiků a historiček, kteří sice za normalizace působili ve vědeckých institucích, avšak upozaděni a rovněž většinou bez snahy překročit snesitelný *modus vivendi* s komunistickým režimem – právě po roce 1989 zákonitě otevřelo cesty k onomu vědeckému obdarovávání, jímž Festschriftы nepochybně jsou. Bylo by jistě zajímavé sledovat, komu byly či naopak nebyly jubilejní sborníky věnovány, avšak takováto úvaha mi nepřipadá příliš etická, neboť často za vydáním či nevydáním konkrétních sborníků stojí méně či více odhodlaní nadšenci, jejichž základním problémem dnes většinou je získat finanční prostředky – cesty jsou různé, většinou se však uplatňují dvě: financování z prostředků vědeckých ústavů, kde dotyčná osoba působí, nebo zaplnění celého čísla časopisu či sborníku, s nímž dotyčná osoba již dříve měla jistou spojitost. Mnohem zajímavější by však byla úvaha, kdo do dnešních sborníků přispívá a zda lze tytéž osoby nalézt i ve zmíněných Festschriftech normalizačním koryfejům – ponechám na laskavém čtenáři, ať si tato jména vyhledá sám a ať se sám zamyslí nad tím, zda si dotyční stejně váží jak normalizátorů, tak osob perzekvovaných či odstavených na vedlejší historickou kolej.

Základní problém Festschriftů však samozřejmě představuje jejich obsah. Časté zadání, že příspěvek nesmí přesáhnout více než deset stran, povětšinou limituje dosažnost jednotlivých studií. Nikoliv výjimečně jsou tedy jubilejní sborníky zaplňovány pouhým nakousnutím problému, kuriozitami, již jednou publikovanými úvahami, v nejhorším případě jakýmsi „odpadem“, který ležel dlouho zasutý v šuplíku a autor nevěděl, jak s ním naložit. Problém spočívá i v oslovovaných osobách – ve snaze neopomenout nikoho jsou osloveni téměř všichni, neboť se počítá s tím, že příspěvek stejně napíše pouze polovina. Pak by bylo možné vymezit skupinu „festschriftů“, jejichž příspěvky lze nalézt téměř ve všech publikovaných sbornících. Kvůli finančním problémům se však dnes téměř nesetkáváme s gigantickými projekty typu jubilejních sborníků Fernanda Braudela, Herrmanna Heimpela či Wolfganga von Stromera. S nimi je v našem prostředí srovnatelný snad jenom sborník Šmahelův, oproti výše zmíněným bohužel vydaný v nepříliš sličné podobě – což bohužel bývá u českých Festschriftů vydávaných různými univerzitními a ústavními desktopy až příliš častým zvykem. Z grafického hlediska posledním létům jednoznačně vévodí *Život v archeologii středověku* věnovaný Zdeňku Smetánkovi a *Ars baculum vitae* zasvěcený Pavlu Preisovi.

I když co do obsahu mají jednotlivé jubilejní sborníky jisté limity, přesto do

nezanedbatelné míry svědčí o okruhu vědeckých kontaktů jednotlivých historiků (tyto jevy by samozřejmě bylo možné sledovat i opačně, tzn. do kterých Festschriftů zahraničních badatelů nynější jubilan sám přispíval) a svým způsobem i o úrovni a metodické orientaci historiografie, v našem případě historiografie české. A právě k tomuto problému se vztahuje následující úvaha. Jistě by stálo za to analyzovat ono téměř nepřehledné množství jubilejních sborníků věnovaných historikům za posledních deset let jako celek a tázat se, do jaké míry jsou v nich skutečně reflektována témata „nové historie“, dějin mentalit, každodenního života či dokonce kulturní antropologie. Protože by však výsledný obraz vyzněl velmi subjektivně, zaměříme naši kratičkou pozornost na Festschrift jediný, Festschrift věnovaný Josefu Válkovi, jenž v našem prostředí v posledních letech vystupuje jako hlasatel nových metod a jenž se díky své knize *Morava reformace, renesance a baroka* (Brno 1995) zařadil mezi ten malý houfec českých historiků, na jejichž pracích je skutečně znát vliv moderní francouzské historiografie.

Z téměř padesáti příspěvků – pomineme-li na jedné straně Skácelovu báseň *Píseň o přítomnosti v čase minulém*, hudební bonbónek Miloše Štědrone *Mars Moravicus Válka Josef Hus* či vskutku výstižnou doušku-vzpomínku Milana Uhdeho (díky nim se Festschrift v našem prostředí stal skutečně čímsi výjimečným) a na straně

druhé gratulacio, pak čtenáře na první pohled jistě překvapí, že příspěvků věnovaných moderním tématům a tématům pojímaných v duchu „nové historie“ je ve sborníku jako šafránu. Jednoznačně zde totiž převažují – povětšinou velmi kvalitní – stati zaměřené na moravské správně-politické dějiny od středověku po 19. století, církevní dějiny či na dějiny politické. Metodologický a tematický tradicionalismus tedy vévodí nad modernitou – celkem přesně tak *Nový Mars Moravicus* odráží stav soudobého českého dějepiscectví. Z opravdu širokého obzoru témat – díky za něj editorům Festschriftu –, jejichž pestrost odráží i tematickou pestrost a provokativnost prací Josefa Války, je možné za texty à la New Historicism považovat stať Dušana Třeštíka *Král muž. Slovanský etnografický mýtus v Čechách 9.–10. století*, tedy jeden z dalších autorových textů o vymyšlení českého národa, Čechurovu snahu o ritualizaci poddanské rebelie v roce 1680 (*Rituál a rebelie – nové horizonty „revolučního roku“ 1680 v Čechách*), ikonografický pohled na reprezentaci kultu sv. Iva z pera Tomáše Knoze (*Svatý Ivo a uzdravující spravedlnost*) a vynikající úvahu o příčinách a důsledcích náboženské konverze šlechticů v českém a rakouském prostředí kolem roku 1600 od Thomase Winkelbauera. Hned několik příspěvků pak stojí jaksi na pomezí mezi tradičním dějepiscectvím a dějepiscectvím opustivším zastaralé a vyčerpané koncepty. Na první pohled

by se mohlo zdát, že těch druhých textů je ve Válkově sborníku dosti málo, ale pokud se rozhlédneme po jubilejních sbornících vydaných v posledních deseti letech, pak je tento Festschrift rozhodně třeba chápat jako jeden z nejzajímavějších a z hlediska badatelských témat a přístupů z nejpěstřejších. A o to by mělo v našem dějepisceví jít, o pluralitu přístupů a názorů!

Nový Mars Moravicus aneb Sborník příspěvků, jež věnovali Prof. Dr. Josefu Válkovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám, (edd.) Bronislav Chochooláč, Libor Jan, Tomáš Knoz. Brno, Matice Moravská 1999.

PŘEMYSLOVSKÝ STÁT KOLEM ROKU 1000

Tisícileté výročí roku 1000 nás přešlo, aniž by si toho někdo jiný než historici a archeologové všimli. Ti posledně jmenovaní se ovšem na rozdíl od zkomercializované společnosti začali připravovat na milénium velice brzy, neboť již v roce 1999 byla uspořádána Správou pražského hradu a Archeologickým ústavem AV ČR konference zabírající se situací v českých zemích za vlády knížete Boleslava II. Pro první léta třetího tisíciletí pak začala být mezinárodním týmem organizována velká výstava *Europas Mitte um 1000 – Střed Evropy kolem roku 1000*, jejíž tři objemné katalogy jsou dokonce k dispozici ještě před zahájením výstavy v Berlíně

v květnu letošního roku (v Praze bude k vidění až v roce 2002 – jednu dobu to však vypadalo, že se „matičce“ vyhne). Na výše zmíněnou konferenci navazuje jakási předzvěst oné výstavy „středu“, sborník *Přemyslovský stát kolem roku 1000*, koncipovaný jako kaleidoskop drobnohledů na řadu politických, sociálních i kulturních problémů, jež spoluutvářely rodící se přemyslovské knížectví. Díky třem příspěvkům polských badatelů a díky jedinému textu historika německého nezůstal sborník omezen pouze na problematiku ryze českou, i když na druhé straně lze s jistotou drobnou výtkou konstatovat, že dobrá polovina příspěvků řeší problémy bez širších středoevropských souvislostí. Proto by měla být největší pozornost věnována příspěvkům Dušana Třeštika („*Veliké město Slovanů jménem Praha. Státy a otroci ve střední Evropě v 10. století*“) a Jiřího Slámy (*Ekonomické proměny v přemyslovském státě za panování nástupců Boleslava II.*) a biografickému eseji z pera téhož autora (*Český kníže Boleslav II.*). Obdobně by bylo rovněž možné namítnout, že poněkud zkrátka přišla ve zpracovávaných tématech Morava, i když na druhé straně bylo její postavení a význam na přelomu 10. a 11. století ve srovnání s pražskou kotlinou periferní. Rozhodující část sborníku totiž zaplňují analytické archeologické studie, založené na terénních výzkumech v Praze, Hradci u Nemětic, Olomouci, Brně či na krakovském Wawelu, v případě

příspěvku Jana Frolíka (*Pražský hrad v raném středověku*) však vnitřně rozporuplné a interpretačně sporné. Naopak s velkou interpretační nápaditostí je pojata kunsthistorická studie Anežky Merhautové o tzv. svatováclavské přílbě, stať Luboše Polanského o mnoha teoriích ohledně původu manželky Boleslava II., kněžny Emmy, či makabrozní úvaha Mileny Bravermanové o hrobu knížete Boleslava II. s mistrnou analýzou ikonografie pohřebních tkanin a s velkým srovnávacím rozhledem. Zcela bez nadsázky tak lze říci, že sborník *Přemyslovský stát kolem roku 1000* představuje jeden z nejdůležitějších příspěvků českých historiků k dějinám českého raného středověku posledních let, jenž

kvalitativně přesahuje obdobně laděné sborníky vydané v souvislosti se svatovojtěšským milénium. Škoda jen, že poznámkový aparát k jednotlivým příspěvkům nebyl zařazen pod čáru, nýbrž až na konec celé knihy – věčné listování člověka občas unaví. Někdy až rezignuje, a bohužel mu tak může utéct zajímavá nuance. Avšak nebudme maximalisty, poznámkový aparát mohl být vypuštěn úplně celý – v Lidových novinách však naštěstí mají rozum a cítí k historické literatuře odpovědnost.

Přemyslovský stát kolem roku 1000. Na paměť knížete Boleslava II. († 7. února 999), (edd.) Luboš Polanský, Jiří Sláma, Dušan Třeštík. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2000.

Martin Nodl

NEJENOM VÍDEŇ NA PŘELOMU NEJENOM STOLETÍ

Přelom století a tisíciletí, který jsme nedávno zažili na vlastní kůži, nám možná mohl přiblížit atmosféru fin de siècle, konce 19. a počátku 20. století, tedy období, které se během právě uplynulého století stalo předmětem jak odborného historického zkoumání, tak i spíše esejistického a uměleckého zpracovávání. Máme-li ovšem ještě v paměti onen příval hloupých anket, před kterým skutečně nebylo úniku, povzdechne si asi, jak hluboko pokročil za posledních sto let obecný kulturní úpadek. A přečteme-li si něco o tehdejších skvoucích metropolích

politického, uměleckého a intelektuálního světa, Vídní či třeba Paříži, budeme se pravděpodobně cítit v těchto svých kulturně pesimistických odsudcích o to více utvrzeni. Ačkoliv připustíme, že taková tvrzení mají své částečné oprávnění, musíme k nim přičinit drobnou poznámku. Při pohledu na svět přelomu 19. a 20. století bychom neměli podléhat zkrslujícímu dojmu, že každý román či divadelní hra z té doby pocházela od Schnitzlera nebo Hofmannsthal, že každý tehdy postavený dům odpovídal estetickým nárokům kladeným na Ringstrasse, že

v galeriích vystavoval pouze Kokoschka nebo Klimt. Jinými slovy, ani tuto dobu, jež je pro nás dnes zajímavá jako ohromující nakupení skvostných uměleckých děl a intelektuálních výkonů, nelze vnímat jednostranně jako nějaké vyvrcholení duchovního vývoje planety, po kterém následuje už jenom stále rychlejší pád. Jednak je nepochybné, že tehdejší současníci vnímali realitu podobně kriticky, jako vidíme my dnes realitu kolem nás, jednak zájem o toto období vyvstával teprve postupně, nikoliv zcela automaticky a byl podmíněn určitými okolnostmi. To však na druhé straně rozhodně neznamená, že by Vídeň na přelomu 19. a 20. století nebyla tématem, které si zaslouží (mimo)řádnou pozornost. Byť bychom si i uložili zdrženlivost v silných výrazech, nebude jistě přehnané konstatování, že Vídeň v těchto letech tvoří vskutku ojedinělý fenomén v duchovních dějinách euroamerické civilizace. Dodnes nás musí překvapovat ona již zmíněná neuvěřitelně vysoká koncentrace vynikajících uměleckých děl. Vídni prošly téměř všechny významnější politické, ekonomické, sociální, kulturní i vědecké proudy, které ovlivňovaly vývoj v Evropě i Americe v následujících desetiletích. Jako by se toto město stalo na prahu 20. století jakousi laboratoří, kde se v podmínkách do značné míry umělých připravovalo a vyvíjelo všechno to, co se krátce nato s mohutnou silou rozšířilo do světa. Nacionální socialismus,

antisemitismus, sionismus, komunismus, křesťanský socialismus, nové impulsy pro liberalismus, psychoanalýza v jejím maximálně širokém dosahu, nové pojetí umění orientované na čistě estetická hlediska a postupně rezignující na mimoumělecké úkoly a kritéria – to všechno ve Vídni vzniklo nebo zde došlo viditelného rozvoje a posílení.

Vídeň sice samozřejmě nikdy neklesla do postavení provinčního města, ale přesto po zániku habsburské monarchie v roce 1918 začínala pozvolna ztrácet základnu umožňující udržování tak vysoké duchovní úrovně, jaká existovala v předchozích desetiletích. Tento proces se urychlil hlavně po druhé světové válce v podmínkách rozdělení světa, studené války a v souvislosti s výrazným poklesem geopolitického významu Evropy jako celku a potažmo i Evropy střední. Až v 60. letech, ve chvílích, kdy politické i společenské uspořádání orientované doposud hlavně na poválečnou obnovu a na boj s komunistickou hrozbou začínalo dosahovat svých mezí a objevovala se potřeba nového promyšlení základních východisek a návratu k některým dřívějším konceptům, jež byly dlouhou dobu pokládány za překonané, se znovuzrodil zájem o Vídeň. Nyní pochopitelně již „jen“ jako o objekt historických, literárněvědných a uměleckohistorických zkoumání. V tomto kontextu došlo v 60. letech k novému objevení střední Evropy. Svůj podíl na tom měl i dnes již proslulý eseje

Milana Kundery Únos střední Evropy a jistě i okupace Československa v roce 1968, která světu ozřejmila skutečnost, že sovětský blok není jednolitá masa zemí a národů do Evropy nepatřících, ale že minimálně jeho část je svojí historií a kulturou součástí zvláštní entity označované jako střední Evropa.

Hlavní a zřejmě rozhodující impuls k renesanci zájmu o Vídeň, habsburskou monarchii a střední Evropu však přišel odjinud. Dlouhodobě nejsilnější nostalgii za zaniklým světem středoevropského soustátí a Vídní jako jeho symbolem totiž pociťují, vyjma samotného Rakouska a snad Maďarska, v anglosaských zemích. Právě v tomto prostředí vznikaly vlastně již od rozpadu monarchie návrhy na obnovení určité varianty unie nově vzniklých středoevropských států. I historické výzkumy stále potvrzují, že především britští diplomaté a státní činitelé projevovali opakovanou nedůvěru vůči nástupnickým státům a že jistou formu jejich úzké, alespoň hospodářské spolupráce by bývali rozhodně vítali. V poválečných desetiletích se tento tradiční sklon odrážel už pouze v pracích anglosaských historiků. Jedním z nejvýznamnějších autorů, kteří se v tomto směru proslavili, je americký badatel Carl E. Schorske. Jeho knihu nazvanou v českém překladu *Vídeň na přelomu století* vydalo nedávno brněnské nakladatelství Barrister & Principal. Ústředním tématem Schorskeho knihy je sepětí umění a kultury s politikou, ovšem nikoliv sepětí těchto dvou fenoménů

v prvním plánu jakožto přímé politické ovlivňování umění v té podobě, jak jsme ho donedávna sami zažívali. Bylo-li řečeno, že Schorske svým dílem patří mezi anglické a americké historiky, kteří oživilí zájem o střední Evropu a habsburskou říši, je třeba dodat, že on sám udává jako hlavní podnět k práci na svém díle nikoliv specifické zaujetí pro toto téma, ale studium dějin evropského myšlení a předěl, který v něm znamenal Nietzsche a následné roztržštění dosavadní jednoty vysoké evropské kultury. Schorske sleduje tuto problematiku na několika rovinách. Především jako rozpad jednotného společenského ústrojí zahrnujícího politiku, politické přesvědčení, společenské hodnoty, umělecký vkus a estetické hodnoty. Kultura emancipovaná z vlivu společenských hledisek se ale vlastně okamžitě začala rozpadat dál, ztratila jednotná a obecně uznávaná kritéria a vzdalovala se dosavadnímu racionalismu a univerzálním měřítkům krásy. Schorske proto analyzuje období, v jehož průběhu Rakousku a Vídní dominoval liberalismus a jeho buržoazní nositelé usilovali po dosažení politické moci o převzetí vysoké aristokratické kultury. Představovali generaci, která sice ještě vnitřně toužila po oné jednotě společenských a estetických vyznání, ale zároveň ji svým vzestupem a vlastní činností pomáhala ničit. Liberalismus proto v Rakousku krátce poté, co uchopil moc a snažil se o prosazení svých kulturních

preferencí, musel ustoupit novým politickým proudům vyvolaným vstupem „mas“ a masových ideologií do politiky. Vedle toho se autor věnuje proměnám v jednotlivých oborech umělecké tvorby – v literatuře, architektuře, malířství a hudbě. Všude se zabývá hlavně vyrovnáváním se s tradicí, osvobozováním se od jejího dominantního vlivu a ustavováním nových estetických měřítek. V takovém „tvůrčím“ záměru pak nemůže chybět ani Freud a psychoanalýza. Schorske si ovšem neklade malé ambice. Jelikož je totiž přesvědčen, že po onom rozdělení politiky a kultury a po rozpadu jednotné kultury logicky následovala i fragmentace historických a kulturněhistorických zkoumání, pokouší se o znovusjednocení pohledu na svět, jenž v důsledku nietzscheovské revoluce prošel stadiem pluralizace. Znovu jako by splétá sotva viditelné, ale přesto silné pouto vztahů politiky a kultury v nejširším smyslu slova. Skutečně zřejmě nelze oba tyto fenomény od sebe oddělit. Ale zatímco dříve spíše dominovala politika, dochází na sklonku 19. století k jisté „estetizaci“ politiky, politika se stává divadelním představením – nikoliv však ve smyslu několika rozdělených, rovnoprávných rolí v divadelní hře, ale ve smyslu předvádění nacvičených a předem vykalkulovaných proslovů, gest, rituálů a scénizací, jejichž cílem bylo ohromit diváka a získat voliče. Také v tomto ohledu najdeme „vídeňskou stopu“ pocházející z poslední třetiny 19. století ještě

hluboko v dějinách století následujícího.

Schorskeho kniha je rozdělena do sedmi hlavních kapitol. První je věnována charakteristice východisek, která určovala rakouskou kulturu na počátku 2. poloviny 19. století a která se měla stát terčem mohutné palby těch, kterým jsou zasvěceny kapitoly další. V centru autorovy pozornosti stojí postavy dramatiků a spisovatelů Arthura Schnitzlera a Hugo von Hofmannsthal. Chápe je jako příklady, které svým původem, vzděláním a postoji přímo ztělesňovaly rakouský liberalismus v jeho základním dilematu spočívajícím v neustálém potýkání dvou tendencí. Podle Schorskeho se jednalo na jedné straně o „morálně-vědeckou kulturu zákona“, k níž dále patřily střízlivost, uměřenost, a na straně druhé o estetický přístup k životu. Zatímco první tendence byla opřena o klasické občanské ctnosti, druhá se přikláněla k vyhocenému subjektivismu a individualismu, s nimiž souvisel narcismus a zaujetí vlastními pocity. V dílech obou zmíněných literátů spatřuje Schorske patrné konflikty mezi buržoazním racionalismem a nově nastupujícím iracionalismem, mezi člověkem oddaným plnění svého morálního či vědeckého poslání a člověkem zaobírajícím se vlastními pocity a instinkty. Oba viděli situaci, kdy dlouhodobé přehlížení a potlačování instinktů ústí v revoltu proti řádu, který s instinkty nepočítá. Stejně tak, jako se politika estetizuje, tak se v tomto případě psychologizuje.

Jestliže oba zde popisovaní autoři si byli nové situace vědomi, neznamená to samozřejmě, že by na ni reagovali stejným způsobem. Schnitzler zůstal věrný morálně-vědecké liberální tradici, a ačkoliv viděl její postupující zánik, rozhodl se jej s jakýmsi uvědomělým pesimismem a rezignací sledovat. Naproti tomu Hofmannsthal vyšel novým směrům dále vstříc a snažil se o ustavení symbiózy racionálního zákona s psychologizujícím pojetím člověka, kultury a politiky.

Druhá kapitola je vzornou ukázkou aplikace sociologie architektury na konkrétní příklad slavné vídeňské Ringstrasse. Vznik této výkladní skříně města byl umožněn rozhodnutím o stržení městských hradeb. Na ovládnutí nových prostor si sice činila nárok armáda, ale pro duchovní atmosféru 60. let 19. století je příznačné, že místo armády se prosadily instituce liberálního světa. Stavby, které na těchto místech začaly vznikat, ztělesňovaly hodnoty a preference tehdy vítězího liberalismu. Proto převažoval historizující styl, jehož prostřednictvím se buržoazie chtěla na úrovni reprezentace přiblížit aristokracii. Na kritické alternativy však ani tady nebylo nutno čekat dlouho. Vzhledem k tomu, že uplatnění historických slohů nemohlo být úplné a muselo zohledňovat dobové potřeby, objevila se kritika ze strany obhájců neporušeného odkazu estetického tradicionalismu. Tento naprostý návrat k historickým ideálům hlásal architekt Camillo Sitte. Zcela odlišný koncept

předkládal Otto Wagner, který žádal klást důraz na funkce, jež by měla architektura plnit v moderní kapitalistické společnosti. O Wagnerově pojetí beze zbytku vypovídá heslo, kterým zaštitil svůj projekt stavebního plánu Vídně: *Artis sola domina necessitas* (Jedinou vládkyní umění je potřeba). Zatímco tedy jedněm původní Ringstrasse vyznívala příliš modernisticky, příliš podléhala nízké účelovosti, pro druhé byla v zasetí iracionálního historismu pro tehdejšího člověka již naprosto cizího a hlavně nepraktického. V tomto smyslu tedy ani Ringstrasse jakožto symbol moderní architektury neunikla rozporu charakteristickému pro epochu narůstajícího subjektivismu, individualismu a pluralismu hodnot.

Třetí kapitola Schorskeho knihy je věnována rakouskému politickému liberalismu. Tedy politickému proudu, který porazil starý řád a nastoupil na jeho místo. Nejpozději od 50. let 19. století nabývali jeho představitelé hospodářskou moc a od následující dekády i moc politickou. V samotné jeho podstatě ale již byl zakódován jeho zánik. Jakmile totiž přestala být možnost politické angažovanosti spojována s klasickými atributy společenských elit (původ, majetek, vzdělání), bez čehož byl ovšem nástup liberalismu nemyslitelný, začalo být velmi obtížné stavět jakékoliv překážky, které by měly zabránit v politické aktivitě dalším společenským vrstvám. Tyto nové vrstvy ale pochopitelně vstupovaly do politiky se svými zájmy,

hodnotami a cíli, které se však od liberalismu stále více vzdalovaly. Liberalismus tedy ve společnosti rozpoutal tak silný víchr, že jím byl nakonec sám smeten. Schorske se soustředil na tři postavy ztělesňující útok proti liberalismu z pozic nově rozpoutaných emocí a iracionalistických představ. První z nich je Georg von Schönerer, zakladatel pangermánského (tzv. všněmeckého) politického hnutí v Rakousku. Jeho rodinná anamnéza přímo vyzývá k provedení „politické psychoanalýzy“. Otec, jehož ekonomicko-podnikatelský úspěch symbolizuje rakouský liberalismus, vyvolal synovu vzpuru proti všemu, co představoval. Georg von Schönerer se postavil do čela hnutí, které programově napadalo hlavní zásadu liberalismu – univerzální charakter lidských práv a univerzální podstatu lidské důstojnosti, morálky a kultury. Naopak pro všněmce se kultura a morálka stávaly atributem jednotlivých biologicky pojatých národů, přičemž germánská kultura a morálka kvalitativně převyšovaly všechny ostatní. Schönererovo hnutí přineslo nové politické chování, novou frazeologii a nenávist založenou již nikoliv pouze na odlišných politických zájmech a cílech, ale na metafyzické odlišnosti vyžadující protivníkovu naprostou eliminaci. Namíchalo přitom docela pozoruhodnou směs revolučnosti a konzervatismu kritizujícího liberalismus za rozbití tradičních společenských a lidských vazeb.

Po apoštolovi pangermanismu a biologického liberalismu následuje imponující osobnost dlouholetého vídeňského starosty Karla Luegera, duchovního otce dalšího politického hnutí na půdě liberalismu zrozeného, avšak proti němu se bouřícího, proudu křesťanskosociálního. Podobně jako Schönerer byl i Lueger svým životem před vstupem do politiky spíše disponován ke kariéře liberála. Poté, co se ovšem od liberalismu odklonil, nenašel nový ústřední motiv v pangermanismu, ale ve spojování katolicismu s moderním politickým vývojem, s novou situací, jež nastala po vstupu mas do politiky. Originální Luegerův přínos politické teorii i praxi však spočívá v tom, že své politické uskupení nijak nevázal na císaře, dynastii a vlastně ani na církevní hierarchii. Svě přívržence sdružoval a udržoval hlavně prostřednictvím sociální agitace a demagogie a také šikovně dávkovaného antisemitismu. Lueger dokonale využil plodů liberální agitace proti dynastii a církvi, tedy proti oporám předliberálního politického systému, a své liberální odpůrce nakonec dohnal k tomu, že se právě na císaře a církev, své donedávna největší protivníky, museli paradoxně spoléhat a byli nuceni s nimi uzavřít nouzové spojení.

Třetím příkladem, na němž Schorske ilustruje své teze, je zakladatel sionismu Theodor Herzl. Také on vzešel z liberálního prostředí. Opustil je však nikoliv na znamení revolvy proti svazujícím tradicím, ale proto, že viděl

porážky liberalismu a liberálních hodnot ve Francii a v Rakousku. Původně byl přesvědčeným zastáncem asimilace a židovskou otázku pokládal za součást komplexních problémů moderní společnosti. Jakmile ale poznal konkrétní projevy působení nových politických proudů, které se většinou soustřeďovaly právě na Židy a na jejich vylučování ze společnosti, pochopil, že liberalismus nadále není schopen být Židům spolehlivou oporou a ochranou. Proti vyvstávající hrozbě navrhoval bojovat stejnými prostředky. Snažil se realizovat dynamickou koncepci politiky a na dav působit iracionálními prostředky. Pro svoji ideu získával přívržence jak pomocí starých náboženských motivů (země zaslíbená apod.), tak i podnětů zcela moderních (apely na sociální spravedlnost). Více než ve zdoluhavé přesvědčování věřil v rázný a odhodlaný čin a v tvůrčí potenciál záměrně vyvolané krize.

Motiv konfliktu mezi racionální kalkulací umožňující profesionální kariéru a s tím ovšem souvisejícím akceptováním dusivé a svazující autority rozvíjí Schorske v kapitole věnované Sigmundu Freudovi. Dilema samozřejmě musí být tak či onak vyřešeno. Každé rozhodnutí s sebou ale přináší pocit viny a selhání. Niternými konflikty mezi otcovou autoritou a synovou svobodou Freud jako by nahrazoval ústřední a univerzální téma liberalismu.

Poslední tři kapitoly se zabývají podstatou a úlohou umění v době popsaných politických přeměn.

Paralelně s vítězstvím a krátce poté následujícím rozpadem liberalismu probíhal i střet etických a estetickým měřítek v umění. Schorske jej analyzuje na příkladu malíře Gustava Klimta, na změnách v chápání motivu zahrady v dílech spisovatelů, malířů i hudebních skladatelů. Všude se opakuje onen zásadní posun od původní jednoty vědy, umění a etiky, o které se v podobě buržoazních hodnot opírala generace otců, k oddělování těchto oblastí a k jejich dalšímu, napříště již izolovanému rozvíjení. Na rozdíl od dosavadní péče o všeobecné povznesení lidstva se umění a jeho tvůrci přikláněli k iracionální pudovosti, smyslnosti a pohanství. To mělo další dalekosáhlé důsledky.

Původně převažující „společenská“ složka umění byla postupně nahrazována složkou „osobní“. Umění již nemělo univerzální úkoly, a tak ztrácelo společenský dopad. Vzdalo se aspirací na to, že by mohlo být prostředkem k vzestupu mas. Prohlubovala se propast mezi vysokou kulturou a davem, který zůstává otupělý a vůči modernímu umění necitlivý. Nebyla to však pouze jeho vina. Umělecká díla nereflakující již témata vycházející z obecně sdílených zkušeností (např. náboženských), nýbrž odrážející umělcovu niternou rozervanost, pochopitelně přestávala být širšímu publiku srozumitelná. Umění tak začínalo sloužit pouze pro potěchu úzké vrstvy tvůrců a s nimi duchovně spřízněných osob, kterým poskytovalo útočiště před trudnou realitou plnou

barbarů neschopných povznesení. Jestliže se ale prosadilo přesvědčení, že na dav nemá smysl jakkoliv kulturně působit, stal se o to vyhledávanějším předmětem zájmu nebezpečných politických demagogů.

Zároveň postupně slábla naděje na spojení růstu osobních, morálních kvalit a společenského vzestupu. Zatímco dříve postupovaly oba tyto procesy nutně paralelně, nyní se mezi nimi rozevíraly nůžky. Vzdělání, které se místo formování lidského charakteru koncentrovalo spíše na estetickou výchovu, již nevedlo k vytvoření onoho „podloží“ složeného z vědomí a propojení společenských morálních závazků a rozvíjení individuálních schopností.

Znovu se dostáváme k již zmíněnému paradoxu rakouské liberální buržoazie. Její hospodářská moc byla neustále posilována, ale vedle moci politické ztrácela i kulturní vliv. Nebyla schopna předat generaci svých synů hodnoty, které stály za jejím vlastním vzestupem. Schorske ukazuje, že politika, umění a kultura v širším smyslu slova jsou fenomény, které nelze natrvalo oddělit. A dojde-li k takovému oddělení na jedné úrovni, obě řečiště si silou proudů, které se v nich pohybují, stejně znovu najdou k sobě cestu a znovu se spojí – ovšem na úrovni jiné, hlubší, více zasuté a ponořené. Dokladem je ona estetizace a psychologizace politiky.

V Schorskeho knize najdeme mimořádně inspirující spojení dějin politiky (spíše politického myšlení),

literatury, architektury, výtvarného umění. Její stránky téměř přetékají originálními postřehy a vyvozováním pozoruhodných souvislostí. Nabízí přesná a přesvědčující vysvětlení společenského a kulturního vývoje Rakouska na přelomu 19. a 20. století. Jak už to ale bývá, právě v tom spočívá i její slabina. Autorovi se nepodařilo zcela se vyhnout nebezpečí skrytému v úsilí o maximálně vyčerpávající a logicky uspokojující doložení svých tezí. Z jeho obrazu totiž vypadly některé důležité momenty.

Zhruba před dvěma lety se i český čtenář mohl seznámit s vynikající knihou rakouské historičky Brigitty Hamannové o Vídni v období, kdy mezi jejími obyvateli trávil svá „učednická léta“ budoucí diktátor, který se do metropole na Dunaji měl vrátit o několik desetiletí později, aby naplnil dávný sen německo-rakouských nacionalistů o spojení Rakouska s Německem. Přečetl-li by si nějaký hypotetický čtenář z jiné planety knihy Schorskeho a Hamannové, jistě by nevěřil, že pojednávají o stejném městě. A opravdu se zdá, že ta města mají společný snad jen název a případně polohu na Dunaji. Hamannová totiž popisuje svět ulice, chudobinců, sklepů, vývařoven pro chudé, zprostředkovatelen práce a k tomu nejrůznějších obskurních myslitelů věnujících se formulaci světodějných teorií navzájem se překonávajících svojí absurdností. Při jejich studiu se sotva ubráníme úsměvu, ten nám však stěží vydrží, uvědomíme-li si, že mnohé

z těchto myšlenek se za nedlouhou dobu nebezpečně přiblížily své realizaci. Bez tohoto korektivu schází ovšem Schorskeho obrazu podstatná součást. Na pozadí společenského a politického podsvětí, jež Hamannová líčí, se zřetelněji vyjevuje Schorskeho přílišná koncentrace na duchovní síly a motivy a jeho příliš psychologizující výklad politických událostí a trendů. Sotva lze např. pochybovat o tom, že všeneckecké politické hnutí nevyrůstalo jenom z touhy svého zakladatele Georga von Schönerera emancipovat se z vlivu jeho otce a že vůbec vzestup všech nových politických proudů byl výsledkem také konkrétních hospodářských a sociálních příčin. Tuto oblast přitom Schorske ponechává důsledně stranou. Bylo by jistě nespravedlivé vyčítat autorovi, že hospodářské a sociální sféře nevěnuje stejnou pozornost jako duchovnu a psychologii, ale minimálně drobná

zmínka by byla na místě. Nejen historikovi, ale každému, kdo prakticky či alespoň teoreticky poznal komplex pohnutek určujících chování lidí a průběh společenských procesů, musí být jasné, že Schorske zjednodušuje. Je stěží představitelné, že by si těchto banálních skutečností nebyl sám vědom. Pravděpodobně v zájmu přesvědčivějšího podání toho, oč mu především šlo, rozhodl se pro vyhocenější formulaci svých názorů bez přihlížení k dalším okolnostem. Jeho příspěvek k poznání vzniku a charakteru moderní doby, zdaleka nejenom ve Vídni, ale zůstává a zůstane nepřehlédnutelný a nezanedbatelný. A myslím, že nezapomenutelný bude i zážitek čtenáře.

Jan Dobeš

Carl. E. Schorske, Vídeň na přelomu století. Brno, Barrister & Principal 2000. Přeložil Jiří Svoboda.

MIŁOSZŮV PEJSEK

Ve společnosti starších lidí není slušné mluvit o konci života. V této konkrétní situaci se však můžeme cítit omluveni. Autor sám přece na mnoha místech zdůrazňuje, že jde o jedno z jeho posledních děl. Po přečtení sbírky *Pejsek u cesty* napadne čtenáře hned několik způsobů, jak její uspořádání označit: například variace nebo koláž –

částečně oprávněně, ale přece nepřesně. Určitě je to souhrn (v Miłoszově tvorbě ani první, ani poslední), dílo velice heterogenní, připomínající při „prvním čtení“ literární magazín s fragmenty většího celku. Často jsou to fragmenty doplňující dřívější skladby a přímo na ně navazující. Na druhou stranu můžeme tento soubor různých

literárních žánrů a rozmanitých témat rovněž považovat za jakési básnické vzpomínky.

Prekvapí a poněkud přivádí do rozpaků samotný název sbírky. Jak vlastně toho pejška u cesty chápat? Návod nalezneme v titulní povídce: „Vydal jsem se, abych poznal svou zem...“ Zjevně Polsko, o čemž svědčí „bílý dvůr“, charakteristický architektonický druh šlechtické stavby. Je to ale také cesta časem: „byl to začátek století, teď je konec“, jakoby období života. V této cestě se skrývá reminiscence na Mickiewiczova Pana Tadeáše. Pokud si připomeneme, že dílo největšího polského romantika mělo být krásnou, „úsměvnou a něžnou“ vzpomínkou na vlast, pomůže nám to alespoň částečně odkrýt Miłoszův záměr. Zdá se to hodné národního básníka polské literatury. Zbývá však ještě pejsek u cesty po rodném kraji. Sám básník říká, že je to název „úsměvný a něžný“ a že se mu „objevil ve spánku nad ránem“. Za prvé, sen je také hezká vzpomínka, touha – opět pokračování v tradici Pana Tadeáše. Přívlastky „úsměvný a něžný“ možná prozrazují vztah autora k rodnému kraji, možná je to diskuse s romantickou básnickou tradicí. Částečnou odpověď na tuto záhadu můžeme najít o pár stránek dále: „Takový užitek přináší překročení osmdesátky, že světová podívaná, ač hrozná, působí zároveň nanejdůležitější komicky, a tak přehnaná důstojnost není na místě.“ Pejsek u cesty všechno vidí, nevyvodí z toho však žádné závěry.

Pejsek je zároveň něčím veskrze domácím, známým.

V kontextu sbírky můžeme (ve většině případů) hovořit o společném subjektu – je jím starý člověk, žijící během jednoho století. Jedním ze způsobů čtení *Pejska* je pořadí autobiografické. Tak můžeme chápat význam času v titulní povídce, zvláštěního období mezi sklonkem 19. a 20. století. Takže ve shodě s významem první titulní povídky vyrazíme na cestu časem a prostorem a vlastně životem Czesława Miłosze. Autor na sklonku svých dnů je průvodcem, který se na vše dívá s odstupem, sympatií a láskou ke světu a lidem. V této jedné z posledních (?) knížek jako by sestupoval z piedestalu proroka, jehož vysoká poezie má klasický původ, ke každodennímu životu jednotlivých lidských postav. Je to ale život básníka, takže nemůže být zproštěn toho, co je v něm podstatné: poezie, umění, filozofie – problému poznání, jazyka a pravdy, teologie, vlasti. Různorodost témat vysokých a nízkých je naznačena vztahem titulu k motto. Motto od Lva Šestova se týká otázek rozumu, pravdy, mezilidské komunikace, slova a společenského úzu jeho použití. Z tohoto hlediska přestává být titulní pejsek u cesty jedině náhodným snem autora a stává se diskusí o základních pojmech metafyziky, otázkou, co je život? co slovo? co poezie? co umění? kým je člověk? Odpovědi asi autor chtěl zbavit povýšenosti – je to metafyzika všedního dne a všední myšlenky.

Cesta životem pochopitelně začíná poznáním smyslovým, pokračuje poznáním myšlenkovým, hledáním Boha, zrozením básníka – problematikou poezie, otázkou víry. Básník se nejednou také zajímá o současnou tematiku polskou, zvláště o postavení básníka a církve. Část sbírky byla otištěna v Tygodniku Powszechném, jedna povídka dokonce vyvolala bouřlivou veřejnou diskusi (Příběh konvertity).

Ve shodě s touto tematickou rozmanitostí je rozmanitost literárních žánrů díla. Miłosz se často pohybuje na hranici mezi poezií a prózou a čtenář jen těžko může tuto hranici najít. Vedle žánrů vesměs epických, jako povídka, sentence, dopis, zápis snů, citáty z okupačního Deníku Zofie Nałkowské a knihy Všechno je poezie Edwarda Stachury a také takřka prozaických etud, žánrově nezařaditelných (Témata k dispozici), jsou ve sbírce skladby jednoznačně básnické, většinou označované kurzivou.

Nesourodá povaha sborníku nemůže být spojovaná ani s neuspořádaným chaosem, ani nazývaná koláží či variacemi. Je zde příliš mnoho pořádacích prvků, jednotlivé skladby často doplňují díla už dříve napsaná. Měli bychom vlastně sáhnout i po dřívějších sbírkách. Autor nejen doplňuje to, co už napsal, ale vyslovuje i to, co napsat nestačil.

Knížka je určena jak těm, kteří Miłosze už dobře znají a hledají něco nového, co by rozšířilo předcházející četbu, tak i novým čtenářům, kteří se chtějí dozvědět to podstatné o jeho tvorbě. Pro českého čtenáře zaručuje kvalitu překlad Václava Buriana.

Pane Miłoszi, čekáme na další „poslední“ sbírku!

Marta Linková

Czesław Miłosz, Pejsek u cesty. Praha, Mladá fronta 2000. Přeložil Václav Burian.

WWW.HRA.CZ

Je to asi takováhle historie: obtloustlý a ne moc hezký chlapík, takový antihrdina naší doby jménem Zabrisky, nám vypráví svůj příběh. Zpočátku to vypadá, že o moc „velkou story“ nepůjde. Vypravěč se živí jako námezdní spisovatel, zručný autor, který je za tři týdny schopen napsat cokoli: novinku od Bukowského,

nalezené básně Holanovy, román rafinovaný jak od Kundery. Ví o svém řemeslném talentu, ale je mu také jasné, že vlastní velké Dílo asi nikdy (a zcela jistě ne teď) nenapíše. Přežívá v penzionu Živý dech, jemuž vládne jakási bývalá domovnice a donašečka StB. Chodí do kavárny Cesta do hlubin noci, kde si pomocí odposlouchávacího

zařízení nahrává hovory hostů. Občas se, jak se nám svěruje, nalogueje na internet, každou chvíli hledá stránku www.hra.cz. Počty hráčů stoupají a my máme čím dál větší pocit, že náš hrdina má s hrou (on píše: Hrou) něco společného. Schází se také se zadavatelem své práce, jemuž říká Pitt Bul, různě přemýšlí. Pozvolna vysvítá, že Zabrisky je součástí jakéhosi řetězce dlužníků a věřitelů peněz. Do toho se v Živém dechu objevuje dívka, jež stále někam odchází, stýká se s dobře situovanými muži, ale kdovíproč také navštěvuje Zabriského. Pak najednou toho našeho spisovatele unese v kufru od auta Ukrajinec, ale našťástí se ukáže, že padouchův šéf nechce Zabriského zabít, jak se oběť stočená v kufru domnívala, ale že od něho potřebuje pomoc. Je totiž provozovatelem zmíněné internetové stránky, na které ohromně bohatne (Hru hrají více než dva miliony Čechů), a někdo mu začal zabíjet muže, kteří jsou pro zdar celého podniku nezbytní. A Zabrisky Hru vymyslel! Roztočí se kolotoč zvrátů a nečekaných odhalení, Zabrisky se dá dohromady s vražednicí, ukáže se, že v pozadí všeho stojí jeho bývalá milenka, že on není vůbec takový ňouma, jakým se zdál, má nápady, ale není schopen je realizovat a jiní z nich tyjí. Pustí se do pátrání na vlastní pěst a...

Tak. Příběh je to krkolomný, ale kdyby byl představen trochu přesvědčivě, nijak by to nevadilo. S tímhle románem je však potíž, že působí jako sen pana autora

o napínavějším životě s podvodny, vraždami a dvěma krásnými ženami v jeho posteli. Ale právě jen jako sen, výmysl či snad touha, nikoli jako jejich transpozice v literární dílo. Čím ten Zabrisky okouzluje ony dvě ženy? Proč je Hra tak atraktivní a jaké jsou vlastně spisovatelovy tolik ceněné nápady? Otázky jsou to jistě banální, ale právě takovéto základní věci v knize prostě „neklapou“.

Dalším nedostatkem je výstavba „detektivní roviny“ románu: totožnost tajemného hybatele, jež se explicitně odhaluje až v samém závěru, je nám – a jako čtenář „knihy s tajemstvím“ musím říci, že bohužel – jasná asi tak od začátku poslední čtvrtiny díla. Nebo snad zřejmá být má? Pak ale nedokážu vymyslet, proč.

Co je potom platné, že hojně dialogy celkem odsypají? Že je kniha prošpikována odkazy a narážkami, jménem titulní postavy a citátem z Godarda počínaje, a že je věnována „lehkému čtení“? Že ji autor zkonstruoval na principu hry se čtenářem natolik důmyslně, že konstrukt přesahuje rámec vlastního textu? Myslím, že toto vše je vzhledem k „prohřeškům“ až sekundární, a proto jsou tyto zdařilejší stránky knihy dílu platné málo. Ale u oné poslední zmíněné se přece jen zastavme: nemyslím sice, že předem avizovaný herní charakter může zamezit skřípotu v soukolí románového textu (zde totiž „skřípot“ není ústrojnou součástí hry se čtenářem), ale u této knihy stojí za zmínku. Opus o námezdním spisovateli-

-falzifikátorovi s talentem nám předkládá autor, jenž je na předsádce charakterizován mj. jako původce řady knih podepsaných jinými osobnostmi. Vypravěč jeho románu psaného v ich-formě se sice jmenuje jinak než on, zato v penzionu Živý dech bydlí i postava nosící jeho jméno – věru úhledné zacyklení umění a toho, co autor prezentuje coby pravdu o sobě samém. Uvedení www adresy svádí zase k vykročení ze světa literatury do nekonečné virtuální reality internetu. Zklamala-li nás tedy poněkud vlastní knížka, můžeme se alespoň věnovat domyšlení nápadu, že v ruce máme román o Hře, jehož přečtením

(zakoupením?) jsme se stali figurkami v nějaké hře větší, důležitější, opravdové.

Jenže na oné internetové adrese najdete encyklopedii her všeho druhu, již využijí hlavně vedoucí dětských oddílů, učitelé na školách v přírodě, skauti či vychovatelky v družinách. Taky je tam kalendář všelijakých akcí, na které můžete vyrazit herně se vyřádit; v kolektivu hravých lidí alespoň přijdete na zdravější myšlenky.

Jaroslav Richter

Bohuslav Vaněk-Úvalský, Zabřisky. Brno, Petrov 1999.

ČECHY VIDĚNÉ CIZINCI: ČECHY KONEČNĚ UVIDĚNÉ (K VÝPISKŮM TOHOTO ČÍSLA)

Franz Kafka popisuje kazatelnu v chrámu, který i dobré české básníky svou veleslávou zbavoval zraku a měnil je v rétory. Kazatelna totiž nutí kazatele i prostředního vzrůstu, aby stál předkloněn, pokřiven. To, k čemu všichni turisticky vzhlížejí jako k završené dokonalosti, je tu předvedeno jako nedomyšlené z hlediska uživatele, a přitom si toho všimne prachobyčejný, skoro mimoděčný pozorovatel, kterého to spíše skličuje, než aby tím nabýval pocitu triumfu nad mocí církve, umění nebo dějin.

Gustav Meyrink zase dokázal nejdramatičtější místa královské cesty uvidět jako obludná. Přirovnat mosteckou věž k zejícímu chřtánu je dvorská poezie, ale říci o ní zároveň, že je ponurá, to zarazí. „Smutně mlčící ulice skrčených, strachem naplněných domů...“: jak to, že jsme si sami nikdy nevšimli, že Praha takhle vypadá? Nevypadáme náhodou tak i my, Pražané? To není na věc vtisknutá metaforická nálepka, vždyť teď už to díky Meyrinkovi vidíme i my. Tyto obrazy jsou ukázáním, ukázáním na otupělost našeho vidění-nevidění.

Alfred Kubin se nedopustil pouhé antropomorfizace, když řekl o domech, že byly velmi náladové. Opět tím vyslovil i naši zkušenost. Byla to však zkušenost, která odporovala očekáváním newtonovsko-descartovského světa. Hle, pevná tělesa se mění ze svého rozmaru. Něco

takového nejenom že bychom se neodvážili říci, ale dokonce ani myslet. A přece je tato zkušenost v nás přítomna. Takto uviděná architektura je výpovědí o tom, že upřevše architektuře duši ztratili jsme svou vlastní.

Bohuslav Blažek