

Petr Pokorný

Hermeneutika

jako teorie porozumění

od základních otázek jazyka k výkladu bible

Jakub Čapek
Růžena Dostálová
Lenka Karfíková
Alice Kliková
Zdeněk Mathauser
Jiří Mrázek

Ivana Noble
Aleš Pištora
Martin Prudký
Jan Roskovec
† Josef B.Souček
Hana Šmahelová

VYŠEHRA D

Tato publikace je výstupem výzkumného záměru „Kritická reflexe tradic protestantismu“, reg. č. MSM 112 700 001, podporovaného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy.

Na přebalu:

Karel Malich

Uviděl jsem to, 1985

pastel, papír, 100 x 70 cm

© 2005

část I. prof. ThDr. Petr Pokorný, DrSc.

části II. a III.

Jakub Čapek, Ph.D.

prof. PhDr. Růžena Dostálová, CSc.

prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.

Mgr. Alice Kliková, Ph.D.

prof. PhDr. Zdeněk Mathauser, DrSc.

Jiří Mrázek, Th.D.

Ivana Noble, Ph.D.

Mgr. Aleš Pištora

prof. ThDr. Petr Pokorný, DrSc.

doc. ThDr. Martin Prudký

Jan Roskovec, ThD. (též nositel autorských práv J. B. Součka)

doc. PhDr. Hana Šmahelová, CSc.

ISBN 80-7021-779-0

OBSAH

SLOVO ÚVODEM	13
--------------------	----

První část **Hermeneutika jako teorie porozumění**

Petr Pokorný

1	Co je hermeneutika?	17
	LITERATURA	17
	/EXKURS O TEOLOGII A FILOSOFII	19
2	Jazykový svět	22
	LITERATURA	22
2.1	Jazyk jako kódovací systém	24
2.1.1	Slovník	25
	/EXKURS O SÉMIOLOGII	26
	/EXKURS O ZKUŠENOSTI	27
	/EXKURS O FENOMENOLOGII A HERMENEUTICE	30
	LITERATURA	30
2.1.2	Gramatika (syntaktika)	32
2.1.2.1	Věta – základní nositel významu	32
2.1.2.2	Gramatické osoby	36
2.1.2.3	Gramatické časy jako konstrukty skutečnosti	39
	/EXKURS: AUGUSTINOVY ÚVAHY O PAMĚTI	41
2.2	Otázka jazykového světa (Od syntaxe k pragmatice) ..	44
	LITERATURA	44
2.2.1	Od mluvy k jazyku, od vyprávění k struktuře	44
	/EXKURS: STRUKTURY A LIDSKÝ SVĚT	47
	LITERATURA	47
2.2.2	Pragmatika	49
2.2.2.1	Autor a pragmatika textu	51
2.2.2.2	Komunikativní a nekomunikativní texty	52

2.3	Hermeneutika, transformativní gramatika a „budoucnost“ textu	53
2.4	Symbol a metafora	54
	LITERATURA	54
2.4.1	Kognitivní funkce metafory	59
2.4.2	Metafora a mýtus	71
2.4.3	Dvojitá tvář metafory	78
	/EXKURS: UVNITŘ METAFORY	81
3	Text	83
	LITERATURA	83
3.1	Grafický charakter psaného textu	83
3.2	Mlčení textu	84
	LITERATURA	84
3.3	Možnost zneužití textu	86
3.4	Setrvačnost textu	87
3.5	Snížení redundance	89
3.6	Sukcesivní povrch psaného textu	90
3.7	Text mezi tradicí a budoucností	97
	LITERATURA	97
3.7.1	Tradice jako naše podloží	97
	/EXKURS O INTERTEXTUALITĚ	100
3.7.2	Historická kritika (1)	102
	/EXKURS O VZTAHU AUTORA A TEXTU	105
3.7.3	Čtenář a text	106
	LITERATURA	106
	/EXKURS O HERMENEUTICKÉM KRUHU	107
3.7.4	Tradice a nové zkušenosti	111
3.7.5	Tradice a příběh	115
	/EXKURS O HERMENEUTICKÉM ČTYŘÚHELNÍKU ...	118
3.8	Působení textu	120
3.8.1	Kanonizace a biblická teologie	122
	LITERATURA	122
3.8.2	Estetické působení textu	125
	LITERATURA	125
3.9	Žánr	133
	LITERATURA	133

3.9.1	Bible jako inspirace novější literární vědy	136
	LITERATURA	136
	/EXKURS O STYLU KOMENTÁŘE	138
4	Metody interpretace	139
	LITERATURA	139
4.1	Dějinné pozadí exegetických metod a hermeneutických teorií	140
	LITERATURA	140
4.2	Filologie	148
4.2.1	Překlad	149
	LITERATURA	149
4.3	Synchronní interpretace a projekty z ní vycházející	155
	LITERATURA	155
4.3.1	Rétorická kritika	157
4.3.2	Synchronní rozměr textu v úvodních exegetických operacích	170
4.4	Historické metodiky	173
	LITERATURA	173
4.4.1	Rekonstrukce textu	174
4.4.2	Parafráze, remytizace, pragmatika	177
4.4.3	Historická kritika (2)	183
4.4.4	„Příčné metodiky“	187
4.4.4.1	Kritika tradice – Dějiny formy	187
	LITERATURA	187
4.4.4.2	Kritika redakce	190
	LITERATURA	190
5	Výklad	193
	LITERATURA	193
5.1	Cizost a přitažlivost starých textů	193
5.2	Setkání světů	194
5.3	Porozumění textu jako součást sebepochopení	201
5.4	Dějinnost a zjevení	204
5.5	Zjevení a svědectví	205
	LITERATURA	205
5.5.1	Zjevení	205
5.5.2	Svědectví	210

Druhá část

Postavy a problémy

Překlad v antice <i>Růžena Dostálová</i>	219
Patristická exegeze: Órigenés a Augustin <i>Lenka Karfíková</i>	244
Friedrich Schleiermacher <i>Alice Kliková</i>	268
Edmund Husserl <i>Zdeněk Mathauser</i>	284
Martin Heidegger a nárok filosofické hermeneutiky <i>Jakub Čápek</i>	306
Hermeneutika Rudolfa Bultmanna <i>Aleš Pištora</i>	319
Postmoderní kritika <i>Ivana Noble</i>	339

Třetí část

Výklady textů

Úvod	357
Křesťanské zvěstování jako model hermeneutického procesu podle 1K 14,23–35 <i>Petr Pokorný</i>	359
Interpretace folklorní pohádky <i>Hana Šmahelová</i>	367

„Jak poznáme to slovo, co nemluvil je Hospodin?“ – K výkladu a interpretaci starozákonní perikopy Dt 18,15–22 <i>Martin Prudký</i>	381
Vzkříšení dcery Jairovy <i>Jiří Mrázek</i>	415
Od štěněte k dítěti (Mk 7,24–30 / Mt 15,21–28) O některých problémech biblické exegeze <i>Petr Pokorný</i>	424
Ježíšova slova z kříže <i>Josef B. Souček</i>	439
Hymnus o vyvýšení toho, který se ponížil: Fp 2,5–11 <i>Jan Roskovec</i>	456
Tajemství toto veliké jest: Ef 5,31–32 Teologické překlady a hermeneutické důsledky jednoho parennetického výroku, současně příspěvek ke zdůvodnění křesťanské etiky <i>Petr Pokorný</i>	475

Rejstříky

Rejstřík biblických knih	485
Rejstřík jmenný	493
Rejstřík věcný k 1. části	502
Rejstřík věcný k 2. a 3. části	506

1 Co je hermeneutika?

LITERATURA:*

- Aurelius Augustinus, *Křesťanská vzdělanost* (přel. J. Nechutová), Praha 2004
- Friedrich D. E. Schleiermacher, *O pojme hermeneutiky* (přel. M. Žitný), in: *Nemeckí romantici*, Bratislava 1989, 298–307
- Peter Szondi, *Úvod do literární hermeneutiky* (originál: *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1975), Brno 2003 (přel. Z. Adamová)
- Northrop Frye, *Veliký kód* (Bible a literatura) (originál: *The Great Code*, 1983), Brno 2000 (přel. S. Ficová a A. Přibáňová)
- Paul Ricoeur, *Úkol hermeneutiky* (*Du texte à l'action*, 1986) (Parva philosophica 14), Praha 2004 (přel. A. Kliková)
- Hans Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, ²1989
- Robert Morgan – John Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford 1988 (reprint 1989)
- Jean Grondin, *Úvod do hermeneutiky* (originál: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991), Praha 1997 (přel. B. Horyna a P. Kouba)
- W. Randolph Tate, *Biblical Interpretation*, Peabody, MA 1991
- Jaroslav Hroch, *Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti*, Brno 1998
- Manfred Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky* (originál: *Biblische Hermeneutik*, Darmstadt 1998), Praha 2001 (přel. F. Čapek)
- Hans-Ulrich Lessing (ed.), *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg – München 1999 (výběr textů)
- Miroslav Mikulášek, *K evoluci a metodologické intenci rané hermeneutiky*, in: M. Klapeček (ed.), *Evropa mezi vědou a vírou*, Brno 2001, 91–102
- David Jasper, *A Short Introduction to Hermeneutics*, Louisville – London, 2004

Hermeneutika jakožto teorie výkladu, teorie interpretace, se v dnešním pojetí stává teorií rozumění vůbec. V této novověké podobě se začala utvářet od doby reformace spolu s rozvíjejícím se protestantismem zprvu jako výklad jednotlivých pojmů (Matthias Flacius Illyricus, 1520–1575). Již od poloviny osmnáctého století lze mluvit o moderní tradici hermeneutiky, kterou ve svých průkopnických

* Soupisy literatury jsou v první části knihy řazeny chronologicky, v části druhé a třetí jsou tyto soupisy řazeny podle úsudku autorů, většinou abecedně.

studiích popsal maďarsko-německý literární teoretik Peter Szondi (1929–1971). Je to etapa charakterizovaná jmény Martin Chladenius (1710–1759), Georg F. Meier (1718–1777) a Friedrich Ast, jehož působení spadá již do první čtvrtiny devatenáctého století. Tato velká etapa vrcholí dílem Friedricha D. E. Schleiermachera (1768–1843),¹ s nímž přichází také zlom. Schleiermacher zásadněji než Chladenius zdůraznil kognitivní (poznávací) roli lidského subjektu při formulaci celkového smyslu vykládaného textu nebo proneseného projevu a hermeneutiku umístil na hranici vědy a umění.² Chtěl tím naznačit, že nejde o exaktní vědu, ale o vědu spojenou s dějinami a lidskými subjekty. Tuto roli vyzvedl o více než půlstoletí později Wilhelm Dilthey, který roku 1900 napsal studii *Entstehung der Hermeneutik* (Vznik hermeneutiky).³

Podle Schleiermachera je jednou z hlavních funkcí hermeneutiky výklad starých textů, který předpokládá celý hrozen vědeckých postupů z oblastí historie, filologie a lingvistiky (historická stránka), ale je nakonec přece jen nejspíše „uměním“ – v němž inspirace, vcítění a osobní rozhodnutí (divinatorická stránka hermeneutiky) prostředkují mezi věděním o obecném a setkáním s tím, co je jedinečné.⁴

Hermeneutika, která se dnes stává disciplínou propojující všechny oblasti vědy i umění, má své kořeny hluboko v řecké filosofii a rétorice a i její novověké dějiny jsou pestřejší, nežli by se dalo soudit z toho, co jsme pověděli o její německé tradici. Je to dáno tím, že v této tradici se začalo soustavně pracovat s pojmem „hermeneutika“, kdežto v tradici moderní, zejména fenomenologické filosofie a lingvistiky byly hermeneutické problémy (kognitivní role subjektu, definice významu, funkce znaku, sebepochopení aj.) řešeny v různých souvislostech a s použitím pojmosloví několikerého druhu. Dobrý přehled těchto předpokladů současné hermeneutiky

1 Viz příspěvek A. Klikové v třetí části této publikace.

2 F. D. Schleiermacher, *Hermeneutik*, in: týž, (ed. F. Lücke), *Werke in Auswahl* (1927 až 1928), díl IV, přetisk Aalen 1967, 135–206, tam 137n. Ke vzniku hermeneutiky viz M. Mikulášek, *K evoluci a metodologické intenci rané hermeneutiky*, zejm. 94–98.

3 K Diltheyově významu viz P. Ricoeur, *Úkol hermeneutiky*, 9–15.

4 F. Schleiermacher, *O pojme hermeneutiky* 304; Schleiermacherova přínosu jsem se dotkl jen náznakem, protože mohu odkázat na kapitulu od Alice Klikové o Schleiermacherovi v 2. části této publikace.

poskytuje v češtině dostupný úvod od kanadského literárního teoretika (částečně působícího v Německu) Jeana Grondina. Proto jsem se rozhodl odkázat na výše uvedenou literaturu a o dějinách hermeneutiky mluvit jen v rámci některých probíraných otázek.

Termín „hermeneutika“ je odvozen od řeckého slovesa *herméneuein*, které patrně znamenalo „hermovat“, tj. napodobovat boha Herma, v řecké mytologii posla bohů. Hermeneutika tak označovala mimo jiné vyjádření božských věcí řečí lidskou. V podkapitolech o metafoře se budeme obírat funkcemi jazyka, které k něčemu takovému lze přirovnat. Druhý význam, v němž se v antice mluvílo o hermeneutice, je překlad z jednoho jazyka do druhého; o něm budeme mluvit v rámci čtvrté kapitoly. Je jen jednou, i když mimořádně instruktivní částí celého problému. Nejvíce se budeme věnovat tomu, co v antice bylo třetím významem slovesa *herméneuein* – vykládat psaný text.

EXKURS O TEOLOGII A FILOSOFII

V našich výkladech budeme mluvit o filosofii i o teologii, někdy dokonce jako o souřadných pojmech. Z historického hlediska jde o vyjadřování ne zcela přesné, protože teologie a filosofie často stály proti sobě. Hned na začátku je proto třeba vyjasnit terminologii. Jestliže filosofii chápeme v elementárním smyslu jako reflexi konkrétního bytí (pobytu) se všemi jejími důsledky pro orientaci v životním světě, a to především v dějinách a ve společnosti (v lidské dějinnosti), potom je třeba teologii ve smyslu, který nás v souvislosti s hermeneutikou zajímá především, chápat jako myšlení, které testuje základní křesťanská svědectví a na ně navazující texty a projekty a zkoumá, do jaké míry a v jaké podobě lze na jejich základě dospět k pochopení světa, které by bylo kongruentní a za jistých okolností (přijetí křesťanského svědectví) filosoficky závažné pro současného člověka. Z ryze metodického hlediska jde o určitý typ filosofie. Skutečnost, že se teologii dosud věnovali křesťané a židé, pro něž je teologie zároveň reflexí vlastní víry, neznamena, že teologii by se nemohli věnovat i ostatní. Pravda, teologie je do značné míry poznamenána svými historickými podobami a úkoly, kterých

se jí v dějinách dostalo. Je interpretem křesťanské věroučné tradice – velkého dědictví i břemene, které nemůže odhodit, ale i tyto tradice a texty reprezentují závažnou interpretaci lidského života a dějin. Záhadné trojiční učení je svým způsobem geniálním zakreslením zkušenosti víry do mapy dějin. Bůh je subjekt, který dějiny transcenduje, je „nad“ a „před“ nimi, Ježíš je subjektem, který boží vůli jako nepodmíněnou pravdu reprezentuje a prosazuje uvnitř dějin, takže se na něm lze společně orientovat, a Duch svatý vstupuje do samotného lidského nitra, do lidské subjektivity. Bůh v něm zasahuje samotné lidské já. Je člověku nejbližší a je pochopitelně nejhůř identifikovatelný. Proto je třeba „zkoumat duchy“, zda vyznávají Ježíše v těle příšlého (viz výše § 3.7.2) a jsou tak z Boha nebo ne. Trojiční myšlení se tak pohybuje mezi svědectvím a kritickou sebe-reflexí a klasická vyznání jsou zároveň projektem světa – projektem, který dříve prostředkoval mezi mýtem a filosofií a dnes prostředkuje mezi mýtem a analogickou či metaforickou řečí současnosti. Teologie vznikla z programové reflexe základní zkušenosti víry. Žel, některé teologické závěry, které nabyly zvláštní autoritu (dogmata), byly prakticky chápány jako zjevení základní zkušenosti víry, ne jako její reflexe, takže často byly toliko předávány a dnes je potřebí, aby se jejich interpretace vracela ke kořenům zkušenosti, z níž vzešly. Teologie se tedy k dobru širší společnosti i svému musí často vracet zpět, ale náčrt nových projektů, tentokrát vědomě otevřených, nepřestává být jejím posláním. Vzhledem k její vícerozměrnosti se v této souvislosti dnes něco z aktuálních úkolů teologie přiděluje někdy teologii fundamentální,⁵ ale základní úkol teologie jako otevřeného zkoumání možností, které víra nabízí pro orientaci v životním světě, se tím nemění.

Zbývá určit roli křesťanské filosofie. Tu lze definovat jako tu část filosofické reflexe, která se tematicky kryje se základním úkolem

5 Pozor, nejde tu o fundamentalismus, ale naopak o přínos teologie k řešení základních (fundamentálních) problémů filosofie. Je to katolická akademická terminologie, kterou v protestantském prostředí přejal D. Tracy, *The Analogical Imagination*, 62nn; cf. 183, pozn. 241n. Ve fundamentální teologii se systematická teologie veřejně (tedy ne jen nitrocírkevně) zodpovídá z metodiky svých interpretací klasických textů; srv. W. G. Jeanron, *Text und Interpretation*, 130n; M. Kirwan, *Theological Hermeneutics*, CV 43 (2001) 103–126.

teologických úvah, ale využívá přitom jiné tradice a s nimi spojené texty (dějiny filosofie) tak, že své úvahy předává především na jejich pozadí a s jejich pomocí.

Tato paralelnost teologie a filosofie a jejich jistá konkurence je komplikací v hermeneutické práci, k níž se obě strany hlásí, ale zároveň je i velkou šancí a projevem otevřenosti víry.

2 Jazykový svět

LITERATURA:

Ferdinand de Saussure, *Kurs obecné lingvistiky* (originál: *Cours de linguistique générale*, 1916), Praha 1989 (přel. F. Čermák)

Jan Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha 1995

Jaroslav Peregrin, *Filosofie a jazyk*, Praha 2003

Text je sdělení vyjádřené jazykem a zachycené (fixované) písmem (zápisem). Máme-li rozumět textu, musíme rozumět funkci jazyka. – Budeme-li v této souvislosti mluvit především o bibli, je to proto, že (a) bible je klasickým textem (souborem textů) evropské a americké kultury, který k takovému tázání provokuje již svou kulturní autoritou. Současně musíme mít na mysli, že (b) biblická exegeze je ve svých dlouhých dějinách největší zásobárnou hermeneutických zkušeností a bylo by pošetilé tuto skutečnost ignorovat.

V naší situaci se tato pozorování obracejí jako východisko zkoumání a diskuse na dvě strany: (a) Širokou čtenářskou a zejména studentskou obec bychom rádi upozornili na to, že bible je základním textem, který byl a je interpretován v evropských dějinách. Bez bible neporozumíme základům evropské kultury včetně některých praktických stránek západních tradic, které u nás byly v letech totality potlačovány (například kritický pohled na vlastní minulost, překonávání osudovosti, vědomí osobní odpovědnosti, samozřejmost péče o slabé a nemocné), ale nebyly nikdy překonány. Bible byla mnohokrát užita i k zdůvodnění hrozných činů. Hermeneutická analýza však naznačí, že je to užití kritizovatelné z hlediska vlastní stavby biblických textů a lze obhájit názor, že šlo o jejich zneužití.

(b) Křesťanům musíme zase připomenout, že v zásadě je jen jedna hermeneutika (*hermeneutica generalis*) – hermeneutický rozměr jedné společné univerzální lidské otázky, je to jedna hermeneutika podobně jako je jeden základní systém dorozumění, jímž je jazyk

jako systém, a jako je jeden svět, v němž rozumíme sami sobě. Samozřejmě existuje něco jako „regionální hermeneutiky“, tj. výklady textů spojených společným žánrem, které vyžadují některé specifické metodické postupy, zformované historicky. V tomto smyslu lze mluvit i o biblické hermeneutice. V podstatě však výklad bible není hermeneutickým úkonem, pro nějž by platila zásadně jiná interpretační pravidla než pro jiné texty. Jsou-li biblické texty něčím zvláštním, spočívá jejich zvláštnost v tom, o čem jsme se již zmínili v úvodu: s hermeneutickým problémem se v nich setkáváme v hluboké a extrémní podobě, která může zjevit jeho podstatu lépe než analýza většiny ostatních textů; dějinná, časná existence se vztahuje k porozumění tomu, co ji zásadně přesahuje.¹ Jen tím se *hermeneutica sacra* vyznačuje v rámci obecné hermeneutiky.² A protože interpret musí brát nárok textu vážně, týká se výklad biblických textů obecnějšího a hlubšího okruhu otázek. Ale tuto zvláštnost lze přesvědčivě odhalit právě jen tehdy, když biblický text vykládáme z předpokladů obecné hermeneutiky. Jinak bychom stále museli čelit námitkám, že výsledky dosažené pomocí odlišné, biblicko-hermeneutické strategie nemohou být přesvědčivé.

(Ostatně i z hlediska teologie by byl projekt zvláštní biblické hermeneutiky nebo interpretační tendence, které k němu mohou vést, podezřelým dílem. Podezřelým proto, že přímo či nepřímou relativizují Ježíšovu lidskost, a mají tak doketický /Ježíšovo lidství popírající/ ráz.)

Výklad textu je otázkou aktuální, otázkou, která se týká celé interpretovy existence. Již to, že určitý text čteme a nasloucháme mu, je spojeno s **nepřímou výzvou k tomu, abychom se k jeho výrokům i k jeho celému odlišnému světu vyjádřili** a reagovali na něj.³ „Cizí“ Já, které k nám mluví z textu, rozšiřuje náš obzor a stává se naším protějškem. Ten umožňuje, abychom se sami na sebe začali dívat

1 K nároku na univerzalitu viz A. Mokrejš, *Hermeneutické pojetí zkušenosti* (Parva philosophica 11), Praha 1998, 8. 26n.

2 V tomto smyslu musíme chápat Schleiermacherův výrok, podle něhož neexistuje obecná hermeneutika, ale umění porozumět (*Kunst des Verstehens*) existuje jen v speciálních hermeneutikách (F. D. Schleiermacher, *Hermeneutik* /viz výše pozn. 3/, 137). Chtěl tím jen naznačit, že výklad musí respektovat pragmatiku jednotlivých textů.

3 B. Waldenfels, *Znepokojivá zkušenost cizího* (přel. J. Čapek), Praha 1998, 263nn.

jinýma očima – může přispět k našemu sebepochopení.⁴ A **jakmile začneme „o něčem“ mluvit, je to, co říkáme, výkladem, či přesněji pokusem o výklad.**⁵

2.1 JAZYK JAKO KÓDOVACÍ SYSTÉM

Současnou teorii jazyka nepochopíme bez znalosti díla Ferdinanda de Saussure (1857–1913) *Cours de linguistique générale* (*Kurs obecné lingvistiky*),⁶ které poprvé vyšlo roku 1916. Tímto tvrzením nechceme podcenit to, co bylo objeveno a popsáno již před vydáním tohoto spisu,⁷ ani to, co následovalo. Práce F. de Saussure je však nejsoustavnějším a nejčastěji citovaným vyjádřením toho, co se stalo východiskem pozdější diskuse. Také terminologie, kterou užívá, je v odborných kruzích dobře známa a v překladech jeho hlavního díla jsou zahrnuty přehledy vhodných převodů jednotlivých termínů do ostatních jazyků.⁸ Uvidíme, že jeho názory byly podrobeny kritice a jeho terminologie byla upravována, ale vcelku reprezentuje de Saussure nezvratnou etapu bádání, bez níž bychom si současné modely řešení základních problémů nedovedli představit. A protože teorie jazyka dosud nemá jednotnou terminologii, je pro komunikaci v odborné diskusi vhodné vyjít z terminologie Ferdinanda de Saussure.

Tento významný lingvista promýšlel již dříve známou skutečnost, že jazyk (francouzsky *langue*) jakožto pozadí a nosná struktura mluvy (*parole*) – toho, co říkáme – je skrytou, ale nezbytnou, základní osnovou řeči (*langage* – konkrétního jazyka jako čeština, angličtina

4 G. Figal demonstroval, jak i nepřátelská cizost je skutečností, která spoluutváří lidské sebepochopení (*Fremdheit und Feindschaft*, in: *Wort und Dienst* 18, 1985, 229–255, zvl. 239).

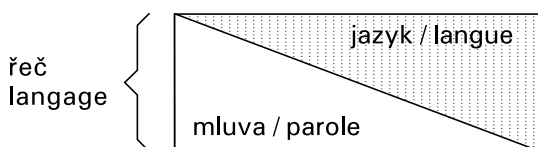
5 P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1. kniha II,1, Paris 1965.

6 České vydání vydání z roku 1989 se opírá o 3. vydání originálu z roku 1931, ale je doplněno o poznámky z pozdějších kritických vydání.

7 Viz Saussure, *Kurs...*, 316nn.

8 *Tamtéž* 20–25.

apod.).⁹ Všimněme si: „řeč“ je komplexní pojem pokud jde o obecné znaky mluvy a o funkce jazyka jako systému. Pokud jde o konkrétní slovníky a gramatiky, musíme mluvit o řečech. Jazyk v užším, odborném smyslu tohoto slova je však pro nás do jisté míry neznámým rozměrem řeči. Vyrůstá sice z konkrétních potřeb mluvy, ale je za ní skryt, při mluvení jej přímo nevnímáme a při čtení textu nevidíme. Přesto je konkrétní, lze jej rekonstruovat ve zřetelných gramatických přehledech a jednotlivá slova lze sepsat v slovnících. Jazyk je sice dítětem mluvy, ale můžeme povědět, že je také její osnovou, která se nejlépe osvědčila v praxi, a především, že je vlastním organizátorem naší zkušenosti.



Schéma, kterým de Saussure znázornil vztah mluvy a jazyka v řeči.

2.1.1 Slovník

Ferdinand de Saussure souvisle demonstroval funkci jazyka jako systému. Jde o kódovací systém, v němž se představy, které se vzta-hují k celým skupinám jednotlivých jevů (to, co je označováno, *signi-ficatum*), převádějí na soustavu znaků zahrnutých v určitých vněj-ších projevech lidského individua. Takovým projevem je především široká škála vědomě utvářených odlišných zvuků (fonémů), z nichž lze sestavit slova a věty a zapsat je dohodnutými grafickými znaky. Seskupíme-li fonémy podle určitých pravidel, mohou označovat jednotlivé představy (francouzsky *idée*). V této funkci je nazýváme jako to, „co označuje“ – *significans*. Taková seskupení fonémů většinou nijak (zvukově ani graficky) nesouvisejí s tím, co označují. Jsou „dohodnutým“, arbitrárním označením, a proto s označovanými

⁹ Čeština je jedním z mála jazyků, které mohou napodobit jeho francouzskou ter-minologii.

skupinami jevů zásadně souviset nemusí a nepotřebují.¹⁰ Jako takové se prosadily praxí v určitých oblastech (například Česko) nebo prostředích (například česká rodina v cizině), v níž se mluví jednou řečí. Tutéž představu lze proto v různých jazycích nazvat různě (stůl, Tisch, table, trapeza atd.). Již na tom vidíme výhodu jazyka v běžné komunikaci. Umožňuje jednat i o něčem, co není přímo před námi, na co nemůžeme ukázat nebo to přinést, ale co můžeme zpřítomnit dohodnutým kódem. Uvědomíme si to tehdy, když (většinou v cizím jazyce) některý výraz neznáme, náš kódovací rejstřík má mezeru. Potom musíme na příslušný objekt ukázat a ptáme se, jak říkáte tomuhle? Ostatně to můžeme sledovat i u dětí, které se učí svůj mateřský jazyk. Můj (tehdy) tříletý vnuk u nás jednou viděl talíř buchet. Neznal je, ale lákaly ho. Chtěl si vzít, ale nevěděl, jak to povědět. Musel proto v kuchyni vzít celý talíř a opatrně jej donést do pokoje, aby se zeptal: „Babičko, můžu jíst TOTO?“ Znalost slovníku tyto „operace“ (včetně chození) ušetří.

Podmínkou dorozumění pomocí slovníku je tedy, že oba mluvčí musí znát stejné „kódovací tabulky“, mluvit stejnou řečí. To je však jen první část mnohem komplexnějšího lexikálního (slovníkového) rozměru každého jazyka systému, v němž význam jednotlivého znaku závisí na jeho vztahu k znakům jiným.

EXKURS O SÉMIOLOGII

Objev jazyka jakožto systému znamenal rozvinutí sémiologie – vědy o znacích v životě společnosti. V této souvislosti se jazyk ukázal být sice nesrovnatelně nekomplexnějším, ale přece ne jediným systémem znaků, spjatým s životem na zemi. Všechny takové systémy

10 „Nemusí“ neznamená, že nemohou nebo nesmějí. Zvukomalebná slova mají k tomu, co označují, přímý, i když často již formalizovaný vztah (český pes štěká haf, haf, ruský vau, vau). Některé kódovací systémy (například i znaková řeč hluchoněmých – viz Phyllis Wilcox, *Metaphor in American Sign Language*, Gallaudet University Press 2000) usilují o zdůraznění takových prvků vědomě. V určitém smyslu o to usilují i poetické projevy jednotlivých jazyků. Některé poznatky současné lingvistiky předjímali starověcí myslitelé; o znacích a věcech pojednává Augustinus, *De doctrina christiana* (*Křesťanská vzdělanost*, přel. J. Nechutová), II,1–5; III,34–56a, v předmluvě J. Nechutové, s. 12 a 15.

mají svůj **kódovací rejstřík** (registrující vztah znaků k věcem), svou „**gramatiku**“ a svou **pragmatiku**. Gramatiku (včetně skladby, syntaxe) lze chápat jako strategii, s níž jazyk (systém) užívá slova (znaky, u jazyka lexemy) pragmaticky, tj. tak, aby něco docílil. Sémiologie se tak stává generální sebereflexí: Věda se jejím prostřednictvím zamýšlí nad předpoklady sebe samé a hledá tak svou vlastní teorii. Přitom je tato generální teorie otevřená – je sama procesem, v jehož průběhu se testují pojmy užívané v exaktních vědách jako možní nositelé dalších, komplexnějších významů (viz užití pojmů jako izotopie,¹¹ synchronizace, paleontologie, generativní apod. v literární vědě a ve filosofii).¹² Filosofická hermeneutika je obecnějším oborem v tom smyslu, že reflektuje i tuto funkci sémiotiky.

Jestliže budeme mluvit o slovníku, nesmíme zapomínat, že jde jen o první rozměr jazyka jakožto kódovacího systému. Ukazuje se ale, že ani vytvoření slovníku není tak snadná záležitost, jak jsme předpokládali. Naše běžná zkušenost s používáním slovníků budí dojem, že slovník je sbírkou označení pro jednotlivé jevy, která na ně můžeme nalepit jako štítky označující jednotlivé exponáty třeba v přírodopisném kabinetu.¹³ Ve skutečnosti je vznik slovníku tvořivou prací a jazyk se nám tu začíná jevit již nejen jako prostředek komunikace. To je jen vnější dojem. Zjišťujeme, že jazyk organizuje zkušenost, je prostředím (ne jen prostředkem) interakce s lidským životním světem, a tím pracuje na jeho utváření. Nejde jen o komunikaci, jde o aktivní činnost.

EXKURS O ZKUŠENOSTI

Právě jsme narazili na pojem zkušenost. Je to pojem, ke kterému filosofie i teologie měly koncem 20. století nedůvěru. Filosofie pro jeho nevymezený rozsah, teologie proto, že jí byl podezřelý ze

11 Souhrn znaků (slov), které se vztahují k určité významové oblasti a v literárním textu vytvářejí opakovaně se vynořující vrstvu; J. Schulte-Sasse – R. Werner, *Einführung in die Literaturwissenschaft* (UTB), München 1991 (7. vyd.), 68n.

12 J. Kristeva, *Sémiologie: kritická věda a/nebo kritika vědy* (1968), in: táž, *Slovo dialog a román* (přel. J. Fulka), Praha 1999, 69–81.

13 Jaroslav Peregrin, *Význam a struktura*, Praha 1999, 47n; též, *Filosofie a jazyk*, Praha 2003, 133nn.

subjektivismu. A přece jde o pojem, který v hermeneutické teorii hraje závažnou roli. Podle Hanse-Georga Gadamera má zkušenost sama o sobě hermeneutickou hodnotu. Je něčím, co k nám přichází, něčím zvenku, „cizím“, ale současně je to, co přináší zkušenost, to „jiné“, které se nás osobně týká a nějak je musíme zpracovat.¹⁴ Zkušenost narušuje sklon k individualismu – narcismus¹⁵ postmoderního světa, nutí nás, abychom se snažili orientovat v tom, co na nás jako zkušenost doléhá. Vede nás k tomu, abychom se to snažili sdělit a zhodnotit v dialogu. Ve zkušenosti je tedy již zahrnut sklon k zachycení slovem a textem. Jazyk není tedy něco, co by na skutečnost bylo vloženo zvenčí, není to „vynález“ v běžném smyslu, jazyk vychází ze zkušenosti, ano, lze jej dokonce přirovnat k instinktu, který člověka provází a je jeho vnitřním rozměrem.¹⁶

Před exkursem o zkušenosti jsme mluvili o jazyku jako o organizátoru zkušenosti. Už teď je nám však jasné, že prosté pojmenování zkušenosti by nám nepomohlo. Slovník nemůže samostatnými termíny označit všechny jevy našeho světa. Je jich nekonečné množství. Žádný člověk není stejný jako druhý, žádná květina není stejná jako druhá květina téhož druhu (srovnejte dvě pampeřilky!) a ani dva vlasy na naší hlavě nejsou stejné. Představa, že jazyk umí označit každý jev, je klamná. Řekli jsme již, že jazyk označuje skupiny jevů, s nimiž dovedeme pracovat jako s představami. Kdyby jazyk měl označovat jednotlivé jevy, byl by nám na nic. Každý by musel znát všechno, všechno by musel napřed vidět, aby o tom mohl mluvit. Nikdy by se nemohl naučit to nekonečné množství výrazů. A kdyby se tomu někdo přiblížil, byla by to naprostá výjimka. Nebylo by mu to k ničemu, protože by nebylo druhého člověka, s nímž by se mohl dorozumět. Vedle nekonečného množství zkušeností a jevů by každý musel zvládat ještě nekonečně bohatý jazykový kód. Prakticky by to například znamenalo, že bychom každého museli znát jménem. To by bylo naprosto přesné, ale zároveň zcela nepo-

14 H.-G. Gadamer, *Text und Interpretation* (1983) naposl. in: týž, *Gadamer Lesebuch* (UTB), Tübingen 1997, 141–171, zde 143nn.

15 O. Bayer, *Hermeneutical Theology*, in: P. Pokorný – J. Roskovec (ed.), *Philosophical Hermeneutic and Biblical Exegesis* (WUNT 143), Tübingen 2002, 103–120, zde 104.

16 Jaroslav Peregrin, *Filosofie a jazyk*, Praha 2003.

třebné kódování. Byla by to jen práce navíc. A nadto by to bylo zcela neuskutečnitelné. Slovník tedy musí zahrnovat dosti radikální zobecnění, které umožňuje, abychom se v nekonečném poli zkušeností orientovali pomocí omezeného počtu různých slov. Běžně náš slovník nepřesahuje více než čtyři tisíce slov, aktivní slovník – slova, která sami používáme – je ještě podstatně omezenější. To proto, že slovník vytváří kategorie, představy, jak jsme pověděli, takže pod výraz „pes“ se vejde bernardýn (kterého krátkozraký pozorovatel může zaměnit za tele) i jezevčík, kterého lze zdaleka zaměnit za kočku. Jejich společným znakem je, že se projevují („fungují“) podobně: štěkají, druží se s člověkem, hlídají atd., nemluvě o tom, že spolu mohou mít životaschopné (i když ne vždy příliš nádherné) potomky. U bernardýna s teletem to nejde. Tendence k zobecnění je tedy skutečně velice silná, mohli bychom ji také nazvat tendencí k nejvyšší možné redukci počtu slovníkových výrazů při zachování co nejvyšší praktické rozlišovací schopnosti. Slovník samozřejmě nezahrnuje jen označení zásadně rovnocenných skupin jevů, mezi některými výrazy jsou vztahy hierarchické – to, co označují jsou jevy, které jsou si vzájemně podřazené a nadřazené. Jsou v něm pojmy, které kryjí celou naši zkušenost (jsou s ní koextenzivní), jako například pojem „svět“ nebo „zkušenost“, a na druhé straně hierarchicky nejpodřazenější, jimiž jsou jen úzkým skupinám mluvčích známé odborné výrazy. Zvláštní skupinu pak tvoří vlastní jména (*propria*), u nichž v zásadě k žádnému zobecnění nedošlo. Slovník tedy vzniká tak, že mluva hledá rovnováhu mezi co nejnižším počtem výrazů a co nejdokonalším pokrytím zkušenosti.

Jazyk tak vytváří síť s různě velkými oky, nebo jinak: systém souřadnic. To jsou jednotlivé slovníkové výrazy. Takovou síť nebo systém souřadnic klademe na naši zkušenost, na celý náš životní svět, abychom se v něm mohli vůbec orientovat. Protože jazykové kódy vznikají dohodou, mají takové síť v každém jazyku jinou strukturu. Prostor vymezený jejich oky se nekryje. S nejnámějším projevem tohoto rozdílu mezi jednotlivými lexikálními sítěmi se setkáváme při používání slovníků, kde pro jeden výraz vysílajícího jazyka najdeme zpravidla několik výrazů v jazyku přijímajícím. Například anglické „seal“ můžeme přeložit jako 1) pečeť, 2) úřední razítko, 3) cejch nebo 4) těsný závěr.

EXKURS O FENOMENOLOGII A HERMENEUTICE

LITERATURA:

- Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: *týž, Gesammelte Schriften*, Stuttgart – Göttingen 1964 (4. vyd.), 317–320. 331–338 (citováno podle Hans-Ulrich Lessing /ed./ *Philosophische Hermeneutik – Texte*, Freiburg – München, Karl Alber 1999, 33–48)
- Eugen Fink, *Bytí, pravda, svět* (1958), Praha 1996 (přel. J. Čapek)
- Jean Grondin, *Úvod do hermeneutiky* (přeložili B. Horyna a P. Kouba), Praha 1977, zejm. 112–119
- Dietmar Koch, *Zur hermeneutischen Phänomenologie* (Phainomena 1), Tübingen 1992
- Jan Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Praha 1993
- Zdeněk Mathauser, *Husserl*, zde v části II.

Jestliže jsme v předchozím odstavci mluvili o tom, že se něco „jeví“, a jinde užili výrazy „cesta“ a „dopředu“, opustili jsme vlastně myšlení příznačné pro exaktní vědy, zejména v té podobě, v jaké se jejich teorie utvářela v 19. století. Soudobá klasifikace věd se postupně ustalovala tak, že jednotlivé obory vědy si nalézaly své metodologie, vymezovaly si své okruhy platnosti a vyčleňovaly se z filosofie. Ještě v polovině 19. století spadaly na univerzitách přírodní vědy do působnosti filosofických fakult. Fakticky se však z oblasti filosofie vymaňovaly již od začátku novověku. A tím, jak se emancipovaly, zaváděly každá své exaktně (přesně) ověřitelné postupy zkoumání. Rozumí se, že byly především ověřitelné opakováním v malém měřítku – experimentem. Tato nezbytná přesnost přírodních věd, bez níž by se nemohly rozvíjet, byla vykoupena jejich oddělením od filosofie, a tím i od zkoumání lidské zkušenosti v širších souvislostech. Dějiny nelze ověřovat experimentem. Bitvu na Bílé hoře nelze ověřit experimentem v malém, například s dvaceti až padesáti lidmi na každé straně. Císařští by třeba mohli prohrát. Dějiny jsou příliš komplexním jevem na to, aby se daly opakovat. A hlavně jsme jejich součástí, nemůžeme z nich vystoupit a zkoumat je skutečně nezájatě. Musíme si s vlastní zaujatostí nějak poradit.

Krizi teorie vědy, která předcházela tomuto poznání, charakterizoval v roce 1936 rakouský filosof a moravský rodák Edmund Hus-

serl (1859–1938) ve svém pojednání *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie).¹⁷ Roztříštění věd s jejich exaktními metodami vedlo k tomu, že pro zkušenost širšího celku nebyly vhodné kategorie. „Svět“ ve své pestrosti a komplexnosti, tak jak se nám jeví, když se rozhlédneme kolem sebe, je prostředky exaktních věd neuchopitelný, i když se s ním stále setkáváme a v jistém smyslu je nám důvěrně známý. Proto Husserl vyšel ve své filosofii právě od toho, co se nám „jeví“. Jako „jev“ chápáný svět (německy *Lebenswelt*) je to, s čím se setkáváme v bezprostředním kontaktu a v přirozené souvislosti. Proto se také mluví o přirozeném světě. Takový svět je komplexním jevem a pro fenomenologickou filosofii je její rozhodující rovinou (jejím „hermeneutickým roubem“) analýza lidského „pobytu“ (*Dasein*), tedy vnímání vlastní existence uprostřed tohoto životního světa. Výsledky takového zkoumání lze sdílet jazykem a lze srovnávat, jaké nápadné shody se jeví ve funkci jeho dílčích jevů pozorovaných v různé době a za různých podmínek různými pozorovateli. Tak lze dojít k odhalení ideje (*eidos*) určité představy. Tato zjištění lze navíc uchovat v paměti a sdílet i v pozdější době. Husserl chtěl položit základ vědecké, skoro empirické filosofie. Nepřímo tím však otevřel cestu i ke zkoumání jazyka jako jevu zvláštního druhu. Později fenomenologie inspirovala i teorii literárního textu.¹⁸ Toto poznání skutečnosti, jejíž nedílnou součástí je i poznávající subjekt, odhaluje víc, než se zdá na první pohled: svébytnost obou stran, které do procesu poznání vstupují – poznávajícího subjektu i poznávaného jevu. Navíc umožnila fenomenologie zkoumat jako jev i celek světa („životní svět“ /*Lebenswelt*/), o němž jsme mluvili.

Pro nás je fenomenologie důležitá mimo jiné i jako přístup, který umožňuje chápat text nejen jako historický pramen nebo jen jako různě působící estetický objekt, ale i jako celek, na který se lze zaměřit (intencí) a pochopit jeho smysl, i když jde o text, který

17 Naposl. in: týž, *Husserliana VI* (ed. W. Biemel), Haag 1954.

18 Výchozím dílem tohoto druhu je monografie polského filosofa Romana Ingardena (1893–1970) *Umělecké dílo literární* (německý originál 1931, přeložil A. Mokrejš), Praha 1989.

nemůžeme mít celý v paměti. Fenomenologie historický přístup neodmítá a nevylučuje, ale tvoří jeho rámec tím, že text chápe jako jev, jehož celkový smysl není jeho ostatními funkcemi (viz §§ 3.6 a 5.3 o referenci) relativizován. Teorie jazyka by bez znalosti některých poznatků fenomenologie byla těžko srozumitelná.

Slovník je tedy základním prostředkem organizace životního světa. Jde o nepřímou organizaci bez přímého zásahu do toho, co nás obklopuje. **Mluvení není přímým sdělováním myšlenek, ale je to proces vybírání výrazů z rejstříku znaků, tj. ze světa významů, který je zakódován ve slovníku příslušného jazyka.**¹⁹ **Výklad fixovaného textu bude v principu pokusem o vyjádření toho, oč v textu jde, pomocí odlišných znaků a struktur.** Tak by mohla znít předběžná definice výkladu.²⁰

2.1.2 Gramatika (syntaktika)

Gramatika je druhou a základní částí organizace zkušenosti, zkušenosti redukované již na konečné množství pojmů reprezentovaných jednotlivými slovy.

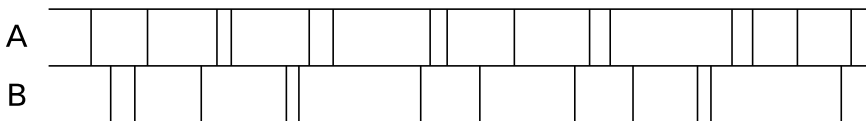
2.1.2.1 Věta – základní nositel významu

Nejen zvuková stránka jazykových kódů, ale i rozsah jejich pole je věcí, která nevyplývá přímo z označovaných jevů. Pole významů, která kryjí jednotlivá slova, je v každém jazyce jiné, jsou vytvářena na základě různých plánů, takže při překladu dochází ke stálým

19 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), angl. překl. *Phenomenology of Perception*, London 1965, 193. – Merleau-Ponty upozorňuje na to, že význam není skryt v slovu, ale je dán s intencí lidského subjektu, který se zaměří na vyjádření jisté myšlenky a její primární (zvukový) nebo sekundární (grafický) kód vytváří nebo hledá.

20 P. Ricoeur, *The Canon between the Text and the Community*, in: P. Pokorný – J. Roskovec (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis* (WUNT 153), Tübingen 2002, 7–26, zde s. 13.

přesahům. Podcenění těchto přesahů je velkým nebezpečím při výkladu textu, který čtenáři znají jen v překladu. Mluvili jsme již o stavbě slovníků, v nichž určitý termín vysílajícího jazyka má obvykle obdobu ve více termínech jazyka přijímacího, i když jeho pole jen zřídka bývá s některým z nich zcela totožné. Přesně to popsal už Jan Blahoslav ve své „Gramatice české“²¹ z roku 1571, v oddíle „de verborum et phrason proprietate“: Najdeme tam schéma, které připomíná dvě paralelní řady různě velkých kvádríků v kamenné zídce. Znázorňuje větu obsahující totéž sdělení ve dvou různých jazycích: „slova jednoho jazyku“ /A/ a „slova druhého jazyku“ /B/.



Autor je komentuje: „Jakožto ti kvadrátové, totiž kameňové, dvěma těmi řady spojené, nejsou jednotejní, ale jedni širší, jiní užší, tak že některý kvadrát položený v vrchním řadu jest tak veliký, že v druhém řadu muselo k vyplnění místa toho několik kvadrátů býti položeno, a však přece jest jeden i druhý řad vyplněn. Podobně tak bude, když jednu stránku řeči jazyku jednoho postavíš a podlé něho druhou, jak řecky a česky nebo latině.“²² Základní nositel významu není tedy slovo samo, ale musí to být přinejmenším věta. Ne-li kontext širší. Již věta však může být nositelem sdělení, které dává smysl.

Jako příklad můžeme uvést větu z novozákonního prvního listu Timoteovi (6,6):

ἔστιν δὲ πορισμὸς μέγας ἢ εὐσεβεία μετὰ αὐταρκειᾶς – *estin de porismos megas he eusebeia meta autarkeias.*

Zbožnost, která se spokojí s tím, co má, je sama již velké bohatství.

21 *Jana Blahoslava Gramatika Česká* (1571), vydali I. Hradil a J. Jireček, Vídeň 1857, 219.

22 *Gramatika Česká*, 219n.

Jestliž pak získá velikou pobožnost s takovou myslí, kteráž na tom, což má, přestatí umí.

Est autem quaestus magnus pietas cum sufficientia.

Die Frömmigkeit aber ist ein großer Gewinn für den, der sich genügen läßt.

Srovnání: Řecký originál 8 slov, český překlad (Český ekumenický překlad – ČEP) 13 slov, Kralická bible 15 slov, latinsky (Vulgáta) 7 slov, německy (Luther, revize 1984) 13 slov, ve všech případech jsou slova v odlišném pořadí.

Z tohoto pozorování je třeba již nyní vyvodit závěr, který je nezvratným přínosem strukturální jazykovědy (lingvistiky) a přitom závažným exegetickým pravidlem: Základním **nositelem významu není samotné slovo, ale je to věta**, někdy dokonce širší část textu, jejíž smysl lze vyčíst z ní samé, bez přihlížení ke kontextu. Když překládáme, překládáme přinejmenším větu, když text vykládáme, vycházíme opět od věty. Z postavení ve větě určujeme význam jednotlivého slova, protože jazyk není jen rejstřík kódů, ale je to systém, struktura.²³ Jen v takových souvislostech má své samostatné místo sémantika, která se obírá změnami významu slov. I stejně znějící slova různého významu (homonyma) dovede větný kontext přesně odlišit a téměř neprůchodně oddělit. Když řekneme „Kohoutek netěsní“ a „Kohoutek nám vyrostl“, hned poznáme, o jaký kohoutek (o jakého kohoutka) se jedná. Můžeme si také připomenout příklad, kterým jsme ilustrovali různost lexikálních sítí v jednotlivých řečech: anglické „seal“ může znamenat nejen pečeť nebo těsný uzávěr. Může znamenat také tuleně. To je však homonymum, které do kategorie vzájemně se přesahujících výrazů nespadá! Ale kontext tyto dva významy spolehlivě odliší. Umělé proražení této hranice vytvářené kontextem zakládá princip jednoho druhu vtípů. Například v jednom Jiránkově kresleném vtípu říká slepice: „Snáším vejce, nesnáším poměry.“

Zastavili jsme se u tohoto jevu a s ním spojené funkce jazyka proto, že ve filologicky orientované exegezi i v některých formalis-

23 Vilém Mathesius, *Řeč a sloh* (1942) (Otázky a názory 61), neoznačené vydání Praha 1966, 50nn.

tických literárních teoriích 20. století byla terminologie někdy chápána jako autonomní jev (např. otázka metafory se řešila jen v rámci sémantiky)²⁴ a role kontextu byla podceněna. Význam jednotlivých výrazů se odvozoval od jejich významu na jiném místě (podle konkordance) a většinou i v jiné souvislosti, tedy ne podle kontextu. Úskalí takového postupu lze v bibli (Novém zákoně) ilustrovat různými významy slova κύριος – *kyrios* (pán). Může zastupovat slovo Bůh, být Ježíšovým výsostným titulem i zdvořilým oslovením (pane!).

Jsou jistě také slova, která se stala termíny, a mohou sama o sobě fungovat jako věta. I ta však musíme rozpoznat podle souvislosti (kontextu). „Pane, smiluj se nad mým synem“ slyšíme jako prosbu otce nemocného dítěte v Matoušově evangeliu (17,15) a „získávejte mi učedníky, křtěte je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ slyšíme v závěru téhož evangelia (28,19). I když tato slova třeba jen slyšíme a nejsme vedeni poměrně pozdní pomůckou, již je rozlišení velkého a malého písmene, pochopíme, že v prvním případě je „syn“ označením dítěte mužského rodu, v druhém je výsostným titulem Ježíšovým, který vyjadřuje jeho jedinečný vztah k Bohu, či boží vztah k němu, jak o něm mluví křesťanské vyznání. Zato oslovení „Pane“ v Mt 17,15 je záměrně víceznačné. V původním vyprávění šlo o zdvořilé oslovení, ale v rámci Matoušova evangelia je pisatel může a má vnímat i jako Ježíšův výsostný titul, jehož vyslovení je zároveň odvoláním k moci, které otcovo přání není lhostejné. Ježíš je podle toho reprezentantem boží vůle, podobně jako syn mohl plnomocně zastupovat svého otce ve věcech práva.

Smysl věty je tedy to, co musí být zachováno při jakékoli transformaci textu, přičemž základní transformací je překlad, složitější transformací výklad. Často užívané termíny, které nemají přímou obdobu v přijímajícím jazyku a jejichž význam lze postupně vysledovat z kontextu, netřeba vykládat a někdy mohou zůstat nepřeloženy. Jsou to odborné výrazy, kterým se při delším naslouchání nebo čtení mohou naučit rozumět všichni čtenáři nebo posluchači příslušného textu. V Novém zákoně je to třeba hebrejské „amen“ („Tak jest“, „staň se“), v jeho překladech řecké „evangelium“ (ř. εὐαγγέλιον –

24 Viz níže § 2.4.

euangelion) pro velikonoční výroky o Ježíšově vyvýšení. Dnes je to třeba kombinovaný výraz „know how“ v ekonomickém nebo termín „dialog“ v politickém a kulturním kontextu.

V uvedeném příkladu z Nového zákona z 1Tim 6,6 je užít také jeden takový termín, řecké slovo *autarkeia*, jehož běžný překlad „soběstačnost“ nekryje plně jeho běžně známý filosofický význam v rámci stoicismu. V české literatuře 16. století to nebyl termín běžně známý, neměl stálý terminologický ekvivalent, a proto jej překladatelé museli alespoň náznakem vyložit. Kraličtí se odvážili nejpresnější parafráze, jaká snad byla možná: „...taková mysl, kteráž na tom, což má, přestati umí.“ Na tomto místě nejmarkantněji překročili jedno ze základních překladatelských pravidel, které zní, že věta v přijímajícím jazyku může, ba musí být transformována, ale v zásadě by neměla být podstatně delší nežli předloha v jazyku vysílajícím. Kralický překlad shora uvedené věty z první epístoly Timoteovi tuto hranici překročil. Jedno řecké slovo překládá devíti českými. Ale protože v celku Kralické bible jde o výjimku, nepůsobí to rušivě. Je dobré tento příklad znát a užít v případech, kdy někteří lidé vytýkají novým překladům, že ve srovnání s kralickým nejsou dost přesné.

Po tom, co jsme právě pověděli, není již třeba rozsáhleji komentovat zjištění, že věta je minimálním základním prvkem plánu celého širšího textu (makrotextu), jeho vnitřní strategie i jeho literárního žánru.

K problému mluvnice nás tedy přivedla již lexikologická pozorování sama.

2.1.2.2 *Gramatické osoby*

V mluvnici již nejde jen o zmapování zkušenosti, ale o transformaci jevů na strukturu, která je upravena tak, aby vyhovovala člověku, je ušita na lidskou míru. Jazyk zná v osobních zájmenech i v časování sloves „osoby“, při čemž každý mluvčí je relativním středem svého světa. To odpovídá jeho elementární zkušenosti: Jeho tělesná existence spojuje 1. osobu („Já“) s přítomným časem (teď). Člověk z hlediska své osobní zkušenosti stále stojí uprostřed světa a stále žije v přítomnosti. „Já“ je základní gramatickou kategorií a je to

zcela pochopitelné. Mluvili jsme o fenomenologickém pohledu na svět. Já, ty, on – ona – ono, my, vy, oni – ony – ona; to jsou zájmena, která vyjadřují základní vztahy oproštěné od všech nahodilostí. To je to, co tvoří souřadnice mapy našeho života. Nejde o to, že by se některý konkrétní člověk měl prohlásit za střed světa. Jde o to, že každý člověk vnímá sebe sama jako střed světa a nemůže hledět na svět jinak, protože jej vidí svými očima a je tak jeho relativním středem jako každý tvor, který vidí. Pochopitelně, je-li duševně zdrav, ví, že jde jen o střed relativní, ale pochopí také, že s tímto charakterem svého poznávání musí počítat.

Nadto je člověk tvorem, který skutečnost, že sebe sama vnímá jako relativní střed světa, umí vyjádřit, spojit s nezaměnitelnými osobními zkušenostmi a stávat se tak individuem. A protože skutečný společenský organismus, společnost v pravém smyslu slova, lze vytvořit jen z neopakovatelných jedinců (podobně jako stroj z různých součástí),²⁵ je člověk jako individuum zároveň základem společenství, základním článkem socializace života. „Vnímání předměty a síly, rozložené ‚dokola‘ kolem sebe, pro to ještě není třeba být člověkem. Všechna zvířata to dokáží jako my. Člověku je však vlastní právě to, že zaujímá v přírodě postavení, v němž zmíněná konvergence linií není jen něčím vizuálním, ale je dána také strukturálně.“²⁶ Jinak řečeno: Člověk vnímá skutečnost ze svého zorného úhlu a jazyk mu umožňuje, aby tento obraz skutečnosti hodnotil a uvažoval o něm. Uvažoval o něm dokonce s takovými důsledky, že se naučí rozlišovat mezi egocentrismem osobní zkušenosti a gramatické struktury na jedné straně a egoismem osobních ambicí na straně druhé.

Totožnost lidské osoby je dána jednotou subjektu reprezentovaného 1. osobou a sbírajícího zkušenosti (P. Ricoeur: *ipseité*), a to i tam, kde se vzhled i smýšlení osoby mění.²⁷ I změna postojů je součástí jeho vnitřní totožnosti ve smyslu bytí sebou samým – setrvačnosti jeho subjektivity. Hodnotit však musí každý i to, jak se druhým

25 Skupina stejných součástí nemůže být základem stroje, vznikne jen masa, opakování jednoho orgánu nedá organismus.

26 P. Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo* (franc. originál *Le phénomène humain*; přel. Jan Sokol), Praha 1990, 29; srv. celý prolog „Vidět“ (Voir).

27 K problému viz P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 140nn.

a nepřímo také sobě jeví zvnějšku, v roli 3. osoby, k níž patří věcnost, jejíž totožnost je měřena setrvačností projevů (*mêmeté*).

Člověk může a měl by sám za sebe poznat a prostřednictvím svého vědomého „Já“ pochopit, že jeho „Já“ není zdaleka poslední instancí. Nedopracuje se k tomu však jinak než ze svého hlediska. Okliku k poznání sebe sama v zrcadle vztahů navenek musí podniknout jako subjekt a mluvit o tom musí v první osobě. Je to jiný svět, než ten, který nám překládá přírodní věda. Svět přírodní vědy, vlastně světy přírodních věd, jsou jen jedním z jevů tohoto jazykového světa, v němž reálně žijeme. Veliký význam přírodních věd s jejich teoretickými i přímo užitkovatelnými poznatky, je jen potvrzen tím, že se samy vymezily jako oblast bádání, které pracuje přesně, ale z principu neaspiruje na poznání skutečnosti jako celku.²⁸ Životní perspektivy se utvářejí v oblasti společnosti a dějin. „Já“ se může setkat s jiným Já, které k němu přistupuje se slibem, s očekáváním i s nárokem. To je například funkce Ježíšova „Já jsem“ v janovských textech (např. J 10,7.10.11). Na jedné straně jeho autoritativní oslovení relativizuje posluchačův (čtenářův) egocentrický sklon řeči, ale na druhé straně nabízí pevný opěrný bod. Na jedné straně osobně oslovuje, ale současně dává pokyny spojující skutečné lidství s určitými objektivními mravními hledisky.

Tyto naše úvahy nejsou motivovány nějakou morálkou, která chce vědu humanizovat. Je to jen úvaha o funkcích jazyka, která se stýká s přesnou fenomenologickou analýzou. Taková analýza zkoumá slova v jejich různých vztazích a tvarech a zjišťuje tak jejich povahu a působení jako lexemů.

(Lexém /v základním smyslu, v němž je tento termín užíván/ je slovo ve všech svých gramatických tvarech /morfologii/ a syntaktických /mluvnických a slohových/ vazbách, slovo jako jev.)

Už na tomto místě můžeme znovu zdůraznit aktivní funkci jazyka: Neumožňuje jen komunikaci, ale zároveň spoluutváří svět. Tvoří analogický svět jazyka, který mluvčím umožňuje, aby se ve světě orientovali a zasahovali do něho jako subjekty.

28 Srv. Zd. Neubauer, *Smysl a svět* (Vize 97–3), Praha 2001, 21nn.

VZKŘÍŠENÍ DCERY JAIROVY

Jiří Mrázek

Markovo i Matoušovo evangelium jsou především příběhem; podávají tedy jednotlivé události tak, aby vytvářely zápletku a sloužily jejich narativnímu plánu. Tak ani epizoda o vzkříšení Jairovy dcery (Mk 5,21nn) nevisí ve vzduchoprázdnu, a je třeba jí rozumět v jejím kontextu: Ježíš a učedníci se právě vrátili z cesty na *druhý břeh*, vrátili se od druhého břehu, vstoupili zpátky na ten svůj, domácí, a zdánlivě by se dalo říci, že vstoupili i do příběhu, do *děni*, přesně tam, kde ho včera nebo předevčírem přerušili. Už na příjezdu je očekává zástup – stejně jako byl kolem nich zástup, když odjížděli. A vypadá to, že všechno se bude odvíjet osvědčeným způsobem. Ale jestliže filosofující Řekové mají své úsloví, že *nevstoupíš dvakrát do těžé řeky*, u Marka platí, že nevstoupíš dvakrát na stejný břeh. Marek nezachází tak daleko v manýrech janovské teologie, aby na druhém břehu jezera viděl symboliku onoho světa a druhého břehu zemřelých. Ale přesto dokáže na malém prostoru změnit atmosféru příběhu tím, že – lidově řečeno – na učedníky sáhne smrt. Až do poloviny čtvrté kapitoly odvíjí Marek své vyprávění docela optimisticky a skoro se zdá *bezstarostně*. Ježíš se s učedníky potuluje krajem, učí, příležitostně uzdravuje, má kolem sebe zástupy přívrženců, a nenaráží na příliš velký odpor. I tam, kde takový odpor vyprovokuje (jako při uzdravení v sobotu), vychází z něho vítězně; farizeům a herodiánům zůstává jenom vztek, který jen podtrhuje jejich bezmoc. Ještě i v průběhu čtvrté kapitoly Ježíš vypráví velice optimistická podobenství, která tento dojem jen zvýrazňují: podobenství o rozséváči aneb o nezadržitelnosti úrody; o zrnku hořčice a zrnku, které roste samo, a jejich růst – zdá se – nic nepřekazí.

Pak učedníci vezmou Ježíše do loďky, odrazí od břehu, a začíná série čehosi, co nejen učedníci, ale i citlivý čtenář, který čte souvisle, musí vnímat jako prazvláštní noční můru: Nejprve jdou i s lodí málem ke dnu. Málem se utopí, a – jak už jsem řekl – sáhne si na ně smrt (to je sice poněkud lidový obrat, ale dobře odpovídá stylově

rovině, kterou zvolil Marek). Tváří v tvář smrti učedníci vzbudí Ježíše a ten je zachrání – ovšem způsobem, který musíme vnímat tak, jako by to snad ani nebyla obyčejná bouře, nýbrž útok jakýchsi neznámých nečistých sil. Ježíš se najednou chová, jako by prováděl exorcismus (moře a větru), jako by neporoučel větru dešti, nýbrž nějakým zlým silám, které je způsobily. A sotva nastane veliké ztišení a oni vplouvají do přístavu (tam na druhém břehu), zjišťujeme – nejspíš se stejným překvapením jako učedníci – že nevplouvají do přístavu, nýbrž do jakési nekropole. To, u čeho přistávají, je *hřbitov*, z toho hřbitova se na ně vyřítí kdosi posedlý, kdo tam bydlí (a čím tak může být posedlý, když bydlí na hřbitově, než právě *hřbitovem* a *smrtí*). Morbidnost, kultická nečistota a smrt, jedno přes druhé. Všechno, co antického Žida muselo odpuzovat na smrti a na kultu mrtvých, se tady kumuluje. Podle slov toho nemocného je tady posedlosti pro celé legie. A to ani nemluvě o zdechlinách prasat, mezi kterými se z logiky příběhu loďka učedníků musela proplétat, když zase odplouvali. Prostě *přízračná noc a – den, který nezůstane v ničem pozadu*. Teprve po něm učedníci s Ježíšem zase konečně přistávají u toho *svěho*, domácího břehu, kde čeká přívětivý zástup a svítí slunce.

Ale právě tady dokáže Marek geniálně zapojit do své strategie obecnou lidskou zkušenost, že setkání se smrtí nás dělá vnímavějšími, že ji začneme vidět, že začneme vnímat i věci zdánlivě stejné jinak. Vracíme se ve vyprávění na ten dříve bezstarostný břeh, a takřka první, co „doma“ potkáme, je opět smrt. Jenom ne v tak přízračné podobě. Je všednější a nenápadnější. První, kdo přichází, je otec, kterému umírá dcera, pak do příběhu vstoupí žena poskvrněná nemocí a krví, pro Žida nečistá až jako mrtvá zaživa, a ta se *otře* o Ježíše. A plačky a pištcí posedlí smrtí a posazení v domě smutku přijdou ke slovu také.

A v tomto *novém* vidění věcí bude Marek pokračovat i dále, až tato epizoda odezní. V rodném Nazaretě Ježíše vyženou, a hned potom bude následovat smrt Jana Křtitele.

Tolik k zasazení do narativního plánu. Vidíme, že není indiferentní, že celkový plán se s touto epizodou navzájem ovlivňují a rezonují.

Zařazení do příběhu nedává ovšem jenom sled událostí a jejich návaznost. Je také třeba, aby alespoň některé *postavy* měly kontinuitu v celku.

Tady můžeme říci, že *všichni* evangelisté měli dost vážný problém. Protože pracovali s tradičním materiálem, kde jakous takous kontinuitu má hlavní postava – Ježíš (ale i u něho musí Marek dokreslit *vývoj*, který v přehršli samostatných epizod se přinejmenším ztrácel). Potom je řada postav doslova *epizodních* – jako například Jairo nebo nemocná žena v tomto příběhu: jsou to postavy vykreslené a jednající velmi živě a plasticky, postavy, které mají svou psychologii. Ale mají „trvanlivost“ tak deset, výjimečně patnáct veršů. Pak mizí ze scény. Evangelista řeší tento problém tím, že zavádí na scénu „skupinové postavy“ jako je zástup nebo učedníci anebo i farizeové. Skupiny, o nichž může právem předpokládat, že aspoň *nějak* byly zastoupeny stále.

Jaká je kontinuita *těchto postav*? Podíváme-li se na základní trojúhelník: Ježíš – učedníci – zástup, vidíme, že i tady se něco začíná dít. Vztah Ježíše a zástupu přestává být tak bezkonfliktní, jak se zpočátku zdál, a učedníci se začínají vnitřně zástupu vzdalovat. Připomenou jen stručně situaci ze čtvrté kapitoly, kdy Ježíš stojí na břehu moře, tlačí se na něj zástup, Ježíš se uchýlí na loďku a začne mluvit v podobenstvích. Jen málokdo si v komentářích všimá toho, že přesně stejnou scénu už Marek rozehrál o kapitolu dříve (3,7–10): Ježíš si už tam nechal připravit loďku, chystá se mluvit, ale nedojde k tomu, zástup ho nepustí ke slovu, protože chce vidět zázraky. Ve čtvrté kapitole Ježíš předejde stejnému průběhu jenom tím, že začne mluvit „v podobenstvích“, tedy v hádankách. Natolik nesmyslně, že zástupy nechápavě hledí a zapomenou, že chtěly zázraky. No, a nyní se do třetice schyluje ke stejné situaci: Ježíš a zástup na břehu moře – bude se uzdravovat nebo mluvit? A Ježíš udělá něco jiného: nechá tam zástup zástupem a odejde s jakýmsi Jairem do jeho domu.

Někteří vykladači (dokonce někteří z těch, kteří používají narativní přístupy) hledají na tomto a podobných místech bod obratu, kdy se Ježíš odvrací od Izraele. To je po mém soudu (dogmatické) přetížení toho, co Marek říká. Na tomto a podobných místech se pouze dozvídáme, že zástup, který na rozdíl od učedníků zůstává na půl cesty, se čím dál tím častěji stává kontraproduktivní.

Nyní můžeme přistoupit k rozboru vlastní epizody. Marek ji vystavěl zvláštním způsobem, tak, že v sobě koncentruje až nečekané množství konfliktů, či přesněji řečeno *střetu zájmů*. Všichni

zúčastnění si neuvěřitelně překážejí, a v tom jejich překážení jde nakonec o život:

Nejprve je tu zástup, o kterém jsem již mluvil. Trpělivě vyčkávají na Ježíšův návrat na pobřeží. Ale sotvaže se ho dočkají, přijde jakýsi Jairos a Ježíše jim prostě odvede z jejich středu. Přitom Marek nás ani nepřesvědčuje o jeho cílevědomém úsilí. Markovo podání lze pochopit i tak, Jairos šel náhodou kolem – hlavu plnou starostí, neboť mu umírá dcera. Náhodou narazil na Ježíše a chytil se té možnosti.

Každopádně prosí za dceru, která je ještě *jenom* nemocná. Za dceru, která ještě žije. Ovšem času není nazbyt. V tu chvíli se do příběhu doslova *vetře* jiná osoba s problémy, nemocná žena, a svým jednáním ve svůj vlastní prospěch způsobí zdržení, které pro Jairovu dceru bude fatální. Viděno z Jairova pohledu: ta žena způsobila, že Ježíš nedorazil včas a nezachránil mu dceru *před* smrtí.

Ženou se ovšem zdržuje nejenom Ježíš, nýbrž i sám vypravěč. Navzdory urgentnosti chvíle Marek neváhá udělat odbočku o tom, jak tato žena zůstává dvanáct let bez pomoci, přestože pomoc na všech stranách hledá. Viděno z její perspektivy: kolem ní prochází zase jen další prominent, kterému pomoženo bude. Viděno jejímá očima, pro ni neznamenaají všechny ty slavné příběhy o uzdraveních víc, než kdyby si o nich jenom četla doma v dějepřavě. Jejímó problémú se netýkají o nic víc. A ona se rozhodne tentokrát do toho příběhu vstoupit. Vnutit se do něho. Právě jejím příkladem se Marek zřejmě pokouší vytvořit jakousi skulinu pro čtenáře. Naznačit svému čtenáři, že to nejsou jen příběhy o jiných, že do nich *lze* nějakým způsobem vstoupit. Nicméně zůstává jenom u náznaku. Převládajícím motivem zůstává konflikt. Ani rozhovor Ježíše s touto ženou totiž nezačíná bezkonfliktně. V kontaktu s Ježíšem *ona* pocítila, že byla uzdravena – zatímco Ježíš pocítil – že byl zneužit? podveden? Pocítil neautorizovaný přístup ke své moci. Neautorizovaný vstup do příběhu. Nicméně tato část epizody skončí dobře: Ježíš jakoby do datečně posvěti její počínání.

V tu chvíli už ovšem do příběhu vstoupila také smrt, a s ní i nové konfliktní situace. Nejprve lidé z Jairova domu – se vlastně postaví mezi Ježíše a Jaira. Překážejí Ježíšovu příchodu. O chvíli později se Ježíš střetne s těmi, kteří si hájí svou *mrtvou*, svou smrt a své pohřební rituály. Ježíš proti nim vystoupí s překvapivě provokativní tezí: *to dítě*

neumřelo, ale jen spí. Což evidentně není pravda. Marek tím nepodává informaci, která by se týkala klinické smrti nebo zdánlivé smrti, ani tím nechce umenšit Ježíšův zázrak. Ježíšův čin je zde líčen jako vzkříšení skutečně mrtvé... Ale Ježíš tím říká: nepatří *vám*. Nepatří pohřebním bratrstvům a pohřebním supům. A když se mu vysmějí, když si dál obhajují svou mrtvou ke svému lkání, nechá je vyhodit z domu.

Potom už zbývá Markovi vyřešit jenom Ježíšovo setkání s Jairovou dcerou, setkání, kterému mezitím začala překážet smrt. Když epizoda dospěje až do tohoto finále, Marek uplatní dokonce jakási původní aramejská slova – ale neřekne jimi více, než jenom *holka vstávej*.

Jakou roli má tedy tento příběh v Markově narativním plánu a o čem vypovídá? Zajisté je to jeden z vrcholů, vrcholné *uzdravení*, ve kterém poprvé (a také naposledy při takovéto příležitosti) dojde k tomu, že byla překročena hranice smrti. Překročena tam i zpátky. Už jsme viděli, že Marek si nás pro tuto situaci učinil vnímavými, protože smrt je teď na scéně aspoň latentně pořád. Od poloviny čtvrté kapitoly už jde v Ježíšově blízkosti o život. Prozatím alespoň tak, že jeho *působení* zasahuje do věcí života a smrti.

A přesto. Ten příběh je plný konfliktů, *a přesto* ten hlavní konflikt není Ježíšův zápas se smrtí. Po utišení moře a exorcismu v Gerase bychom čekali nějaké spektakulární vyhánění smrtky. Ale tato část příběhu se odbude podáním ruky. Hlavní pozornost vypravěče je v tlačenci kolem Ježíše, kde každý má své zájmy nebo problémy, každý je *nějak* vztahuje k Ježíši a všichni si navzájem neskutečně překážejí. Lze se jen domýšlet, nakolik je tento příběh pro Marka už obrazem církve: každý má jiné problémy, každý se s nimi snaží obrátit na Ježíše a všichni si navzájem neskutečně překážejí.

Zdaleka nejhorší konflikt zde kupodivu neproběhne mezi Ježíšem a smrtí, nýbrž mezi Ježíšem a pohřebními hosty, pištcí a plačkami, kteří jsou smrtí posedlí. Řečeno aforismem: smrt není zlá, zlí dokáží být lidé.

Mohli bychom jít do dalších podrobností a diskutovat o tom, zda Marek záměrně navozuje nějakou souvislost číslem *dvanáct* (dvanáct let nemocná žena a dvanácte let je Jairově dceři) a zda nějakou podobnou souvislost připravuje, když Ježíš řekne uzdravené ženě *dcero*. Mohli bychom mluvit o roli učedníků (tří nejbližších učedníků), kteří se najednou jmenovitě objeví na scéně, aby s Ježíšem

vešli až do pohřební komory. Jsou svědky stejně výjimečné chvíle jako při Proměnění na hoře nebo v Getsemanské zahradě. A zůstanou zde stejně neužiteční a jaksi navíc jako v těch zbývajících případech. Ale nechme pro tuto chvíli Marka.

Než přesuneme svou pozornost k vyznění téhož příběhu u Matouše, shrneme si alespoň stručně rozdíly mezi Matoušem a Markem: co Matouš z Marka převzal a co upravil: nejnápadnějším rozdílem je, že Matouš tuto epizodu radikálně zestručnil. To dělá s mnoha epizodami z Marka, aniž bychom mohli doložit, že to, co vyškrtnul, mu věroučně nějak překáželo. Nejpragmatičtější a všeobecně uznávaným vysvětlením jeho postupu je, že Matouš musel šetřit místem a jenom proto vynechával. Nicméně aspoň nepřímo zde významová složka ke slovu přijde: ten, kdo je nucen vynechávat, vynechává jen to, co po jeho soudu vyškrtnout lze. To, co považuje za méně důležité. Matoušova radikální zestručnění nám ukazují velmi čitelně, co na příběhu považoval za klíčové a nejdůležitější (protože právě jenom to tam ponechal). Stručně řečeno: Matouš vynechá Jairovo jméno i jeho charakteristiku jako představeného synagogy. Řekne jen *ἄρχων* (*archón*) – významný člověk. Prominent. Vynechá vývoj od situace, kdy dcera teprve umírá, k závěru, kdy už skonala – v Matoušově verzi je mrtvá už od počátku. Vynechá odbočku o tom, co všechno si prožila dvanáct let nemocná žena – ponechá jenom údaj, že byla nemocná dvanáct let, ale tento časový údaj už s ničím dalším nekoresponduje, protože věk Jairovy dcery vynechává také. Vynechá také ono zprvu hrozivé pátrání, kdo že se Ježíše dotkl – Ježíš se rovnou obrátí na uzdravenou ženu a *pochválí* ji. Vynechá nejenom aramejská slova, vynechá *jakákoliv* slova, která by Ježíš pronesl k děvčeti. Celé vzkříšení je tím narativně upozaděno, redukováno na předposlední větu příběhu, ve které se konstatuje, že vzal děvče za ruku a ona vstala. Vynechá i příkaz, že jí mají dát najíst, a vynechá dokonce i zmínku o třech nejbližších učednících, které by Ježíš vzal s sebou do domu.

Tímto seškrtáním zmizí naléhavost chvíle. Není kam spěchat, dcera už je mrtvá.

Vymizí řada konfliktů a střety zájmů, na kterých rozehrál svůj příběh Marek. Jediný konflikt, který zůstane v plné síle, se odehraje mezi Ježíšem a pohřebními hosty.

Nemocná žena už nevytváří „virtuální dvojici“ se zemřelou dívkou, ale mnohem spíše s jejím otcem – neboť tento otec se tady už mnohem jednoznačněji stává důležitější, klíčovější postavou než zemřelá dívka sama.

Ale především se změnilo samo zařazení v narativním plánu. Matouš *nezařazuje* tuto epizodu za onu přízračnou noční můru, kdy učedníci málem utonuli a potom vpluli na hřbitov posedlostí. Přesto, že jinak Markovu osnovu velmi respektuje, tady si dovolí výraznou změnu.

Když takto pouhým výčtem vyjmenujeme, co zbylo z Markovy předlohy, těžko se ubránit dojmu, že máme před sebou okleštěný, takřka až zmrzačený příběh, Marka ohlodaného na kost. Avšak: abychom byli právi Matoušově strategii, musíme mu dopřát totéž, co jsme udělali v případě Marka: vzít epizodu důsledně v *jeho* souvislosti a *jeho* podání. Neodvozovat její význam pouhým výčtem změn vůči předloze. Tedy:

V Matoušovi je tato epizoda uprostřed deváté kapitoly (Mt 9,18–23). V jeho narativním plánu na tomto místě ještě stále dominuje a doznívá kázání na hoře. Kázání na hoře zakončil Ježíš výzvou, aby posluchači na jeho slovech stavěli (7,24–27). Následuje osmá a devátá kapitola – ať už ji charakterizujeme jakkoli, je to pasáž s celou sérií epizod, které ukazují, jak si to Ježíš představuje v praxi. Ale především přistupují ti, kteří jako by ho skutečně brali za slovo a stavěli na něm. Matouš sem zařadí postavy, které jsou pro něho zajímavé svou *vírou* – a typické je, že svými prosbami Ježíši téměř *napovídají*: malomocný (který se objeví bezprostředně po kázání na hoře) neřekne Prosím, uzdrav mne! nebo Pokus se o to! nýbrž vlastně Ježíši vysvětlí, upozorní ho na tu možnost: Ty mne můžeš uzdravit. Tedy jestli chceš. Chceš-li, budu očištěn. Setník z Kafarnaum vzápětí Ježíše upozorní, že přece nemusí chodit k nim domů, že přece stačí, když vydá rozkaz k uzdravení. Do této galerie postav se po kratší odmlce řadí i významný muž, kterému teď zemřela dcera, a který vysvětlí Ježíšovi, že na ni (Ježíš) vloží svou ruku a ona zas bude žít. No a nemocná žena, trpící krvácením, ta ani nic nevysvětluje a rovnou jedná sama. Rovnou „se obslouží“.

Tyto postavy jsou pro Matouše vzorem víry a Ježíš s nimi tak jedná. Otce zesnulé bez meškání a bez námitek *následuje* (ὁ Ἰησοῦς

ἠκολούθησεν αὐτῷ / *ho Iésús ékolúthésen autó/* – to není v evangeliích nejobvyklejší obrat, že Ježíš někoho následuje), aby to udělal přesně, jak dotyčný doporučil. Ženu, která se ze zadu vetřela do jeho uzdravení, ušetří výslechu *kdo se mne to dotkl a co tím sledoval* a rovnou jí řekne: (dobře děláš, buď dobré myslí), *tvá víra tě zachránila!*

Také Matouš zachoval v předchozí kapitole onu přízračnou noční múru, kdy učedníci nejprve málem sami utonou a potom veplují na hřbitov obývaný posedlými. Jen více upozadil vnější okolnosti a více se soustředil na *víru* (nebo v tomto případě spíše *nevěru*) učedníků, která zřetelně kontrastuje s postavami, jako je setník nebo otec zemřelé dcery. Ovšem *návrat* na domovský břeh nechá Matouš vyznít úplně jinak: a sice do uzdravení ochrnutého a povolání celníka. Vzkříšení „Jairovy“ dcery se tak dostane až do poněkud jiné souvislosti:

Ježíš povolá celníka Matouše, odejde s ním a se svými a učedníky na hostinu. Obhájí svou hostinu před farizeji: obhájí před nimi ten fakt, že s podobnými hříšníky hoduje. A vzápětí – snad ještě přímo na té hostině – obhájí také proč se učedníci nepostí. Není čas truchlit. Je čas, aby se svatební hosté radovali, protože ženich je mezi nimi. A Ježíš, který je tím ženichem, dodává *nové víno*.

Matouš tedy záměrně navodí situaci hostin, a všeho, co s nimi souvisí. Všemmu nechá dominovat výrok o *novém víně*, které přináší a které nelze dát do starých měchů. O novém sukně, které se nehodí a ani nelze rozstříhat na záplaty pro staré šaty.

To všechno právě zazní, to všechno včetně té nevázané hostiny se právě odehrává – Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς (*Tauta autí lalúntos autois*), když jim Ježíš toto říkal ἰδοὺ ἄρχων (*idú archón*), otec zemřelé dcery přijde s návrhem na uzdravení, a Ježíš, který prve tak nekompromisně hájil probíhající hostinu, ji teď beze slova a bez zaváhání opustí.

Není tomu tak dávno, co si jeden z jeho učedníků bral volno na pohřeb svého otce. A Ježíš mu místo toho řekl: *Nech mrtvé at' pochovávat své mrtvé.* (Mt 8,23) Představenému, který ho nyní přišel prosit, nic takového neodsekne. Tento otec však také nechce *pohřbívat*. (Už jenom teoretickou otázkou je, co by Ježíš byl řekl onomu učedníku, kdyby místo volna na pohřeb žádal Ježíše: pojď, vlož ruce na mého otce a on bude žít.)

Ježíš hájil své hostiny a nepostění svých učedníků poukazem na nové víno, svatbu, na to, že teď není čas ani důvod se rmoutit. Ještě

ani nedomluvil, a jsou to jeho silná slova (o silném víně), která jsou konfrontována se zármutkem a smrtí. *Toto* je hlavní Matoušova souvislost. Na ní mu záleželo tolik, že zasáhl i do Markova sledu příběhů a zdůraznil ji právě tím *ještě ani nedomluvil*. Nyní se tedy má ukázat kdo z koho: zda se dá mluvit o radosti, když kolem je smrt. Zda jsou ta Ježíšova slova silná jen v tom smyslu, že smrt vytěsnil a zármutek ho nezajímá, že vylučuje problémy ze svého zorného úhlu – anebo to *nové*, o čem mluví, překoná i zármutek a smrt?

Je charakteristické, že v Matoušově verzi zůstane vyostřen jenom jeden střet zájmů. Všechny ostatní uklidil z cesty. Zůstává jenom ten s pohřebními hosty a pištcí: Ježíš přichází doslova se svatebním veselím (nebo alespoň se svatební rétorikou) na místo, kde se připravuje pohřeb.

Ale při pozorném čtení dokonce zjistíme, že to není primárně *Ježíšův* konflikt. V tomto příběhu otec dítěte věří v záchranu, téměř napovídá Ježíši, co má udělat, aby mu vzkřísil dceru – nedává smysl, že by se cestou za Ježíšem stavil u pohřebního bratrstva a pro jistotu objednal i pištcu. Znamená to, že zatímco otec odešel zařídit dítěti život, jeho dům *obsadili* ti, kdo pohřbívají své (a zřejmě i cizí) mrtvé.

Shrnuji: u Matouše chybí střety zájmů a konflikty. V popředí se ocitají otec dítěte a nemocná žena – jako příklady docela pokročilé víry, která ví, co chce, a bere Ježíše za slovo. Zatímco dříve toto „brání za slovo“ navazovalo na kázání na hoře, nyní je aktualizováno výroky o novém víně a o tom, že teď není čas se rmoutit. Jakožto pokročilí ve víře si nijak vzájemně nepřekázejí. (Mohli bychom mít na základě toho Matoušovi za zlé, že jeho postavy jsou příliš schematicky dokonalé. Ale je zajímavé, že takto „vzorový“ nikde v celém evangeliu nebude žádný z Dvanácti, nikdo z vlastních učedníků.)

Víra, která bere Ježíše za slovo, je zřetelně Matoušovou prioritou.

Ale viděli jsme, že ze všech konfliktů v Markovi ponechal aspoň jeden. Ne se smrtí, nýbrž s pohřebními hosty. Když se nad tímto postupem zamyslíme: dostal do příběhu své priority, ale ponechal z Marka naprosto kongeniálně právě ten *klíčový* střet zájmů v Markovi. A *ten* ještě zřetelněji zvýraznil: proti pohřebním hostům, kteří se vetřeli do Jairova domu bez pozvání, totiž postaví Ježíše jako Ženicha se *svatebními* hosty, kteří přicházejí na Jairovo pozvání.