

čových her a řeči mělo znamenat, že k řeči patří něco, co není možné zkoumat na „drsné půdě“ běžného života, tedy jako něco běžného a nikoli čistého (viz paragraf 107 Filosofických zkoumání), považoval bych to za omyl klasické metafyziky. Že takto není možné zkoumat řeč samu (jako to, co jakékoli zkoumání tohoto typu umožňuje), je přitom správné. Stejně tak je správné vidět, že přirovnání něčeho ke hře není tvrzením, že to je hra.

Hlavním smyslem Rheesova textu je přivést pozornost k zásadním otázkám, kterými se Wittgenstein zabýval, tj. k otázkám po vztahu významu a formy našeho života (tj. něčeho, co se každému popisu vzpírá). Zároveň je Rheesův text cenný jako varování před přehlédnutím tohoto základního důrazu a sklouznutím k nesprávně uchopenému společenskovědnímu popisu událostí spojených s používáním řeči.

*Tomáš Holeček*

**Kléméns Alexandrijský:  
POBÍDKA ŘEKŮM, (z řečtiny  
přel. Matyáš Havrda) 1. vyd,  
Herrmann a synové, Praha 2001**

Kléméntův *Protrepticus* představuje v rámci patristické literatury nanejvýš zajímavý a značně ojedinělý spis, a to už jen z toho důvodu, že si počínaje minulým stoletím jako jeden z mála textů podobné provenience našel řadu čtenářů i mimo úzký okruh badatelů zabývajících se křesťanským písemnictvím druhého století. Situace je to přitom na první pohled poněkud paradoxní, uvážíme-li, že v porovnání s ostatními dochovanými Kléméntovými díly – zejména pokud se jedná o mnohem rozsáhlej-

ší a významnější *Stromata* či v renesanci hojně čtený *Paedagogus* – nám tento spis svého autora nepředstavuje zrovna jako hlubokého meditativního myslitele, jenž si potrpí na vytríbenou, složitou a vyváženou argumentaci opřenou o důkladné, filosoficky poučené a – nakolik to jen vzhledem k obvyklému předmětu Kléméntova zájmu lze – „objektivní“ zkoumání, ani jako autoritu v otázkách křesťanské způsobu vedení života, výchovy či morálky. Kléméns zde spíše promlouvá jako vášnivý, vzdělaný, avšak současně mírně demagogický přívrženec křesťanství, které – oproti lústinovi Martirovi a jiným apologetům – nehodlá již pouze hájit před tlakem tradiční pohanské kultury, spirituality a filosofie, nýbrž představit jako jejich nanejvýš důstojnou alternativu a zároveň též jako legitimní dovršení a sjednocení všeho nejskvělejšího, čeho tyto kdy dosáhly. Výsledkem je pozoruhodně sevěný, esteticky působivý a zvláště – takřka nekléméntovsky – přímočarý spis, přibarvený množstvím zábavných postřehů, kuriozit či pikantních praktik spojených s pohanskou zbožností, jíž je Kléméns až překvapivě detailním znalcem.

Spis otevírá Kléméntova připomínka jakéhosi Eunoma z Lokridy, vítěze pěvecké soutěže, jež byla součástí jedné z nejvyšších všeřeckých náboženských slavností – Pythijských her: podle legendárního podání vděčil tento Eunomos za svůj úspěch cikádě, jež usedla na jeho citaru a svým trylkováním nahradila prasklou strunu. Kléméns ovšem k této historce přidává charakteristický komentář, který do značné míry předznamenává celkovou metodu spisu *Protrepticus*: rozhodně tomu podle něj není tak, jak mýtus naznačuje, a sice že by snad Eunomos po vzoru

Amfiónově, Ariónově či Orfeově, již všichni svým zpěvem dokázali třeba přivolat ryby, postavit hradby, přesadit stromy či zkrotit divou zvěř, vedl cikádin zpěv, nýbrž úspěch mu zaručilo, že sám přeladil na její zpěv, který je ve své podstatě zpěvem následujícím FYSIS: je to součást hymnu, kterým Stvoření velebí jediného pravého Boha. Kléméns dále konfrontuje jako v rámci pěveckého agónu tradiční mýtické zpěváky s novým pěvcem, jímž je Boží Slovo, a ukazuje, v jakém smyslu je toto zdatnější a účtyhodnější než ti předešlí: nejenže zkrotilo ta nejhůře zvladatelná zvířata, tj. lidi, ale též namísto kamenných kvádrů hradeb ladně a harmonicky uspořádalo přímo živly v kosmu; jeho píseň je přítomnou nejstarobylejší, neboť samo bylo na počátku. Kléméns takto s náležitou pompou uvádí svého pěvce, aby v zápětí vyložil, jaká je jeho bytostná role: Slovo jménem Kristus je současně tím, skrze co jsme (neboť bylo na Počátku), a současně je tím, skrze co člověk může být správně: toto rozlišení je pro autora nadměrně důležité a v jistém smyslu je přítomno v celém jeho díle, když je východiskem jeho antropologie rozlišující mezi obyčejnými věřícími a pravým gnóstikem i agógické koncepcí diferencující (zejména ve spise *Paedagogus*) mezi nižší formou výchovy, jež je založena na stoickém nároku AKOLÚTHOS FYSSEI ZÉN a platónské METRIOPATHEIA, a vyšší formou realizující HOMOÍOSIS THEÓ, APATHEIA a úzce související s konceptem gnóse.

Dále se Klémentova pozornost obrací k řeckým mystériím se záměrem „úplně obnažit šarlatánství, které se v nich ukrývá.“<sup>41</sup> Počíná se přitom takřka encyklopedicky (až to u některých interpretů vzbudilo pode-

zření, že zde pracuje s nějakou starší – zřejmě pohanskou – příručkou či přehledem) a též nadměrně horlivě: kde to jen trochu lze, tam blasfemicky prozrazuje zejména jejich tajné obřady a příslušná symbola. Tak postupně probere Dionysova mystéria, iniciace Korybantů, obřady Velké matky bohů a jiné, největší pozornost ovšem věnuje mystériím Eleusinských. Klémentem zaznamenané syntagma „postil jsem se, vypil jsem kykeón, vzal jsem ze schrány a vykonav svou práci uložil jsem do košíku a z košíku do schrány.“<sup>42</sup> nechybí snad v žádném pojednání o řeckém náboženství: je to jedna z mála věcí, kterou víme o vyvrcholení eleusinských obřadů. Přesto je však jeho výklad celkově dosti nejasný, jelikož z kontextu mimo jiné není zřejmé, ani co bylo oním předmětem, s nímž se podle Klémenta mělo manipulovat, ani místo této formule v celkovém obřadním scénáři. Vedle značného nedostatku piety tak zarází též určitá zlomkovitost a obskurnost, jež provází ostatně nejen tuto Klémentovu referenci o mystériích a zdá se být v příkrém rozporu s deklarovaným záměrem: můžeme se jen dohadovat, zdali tomu tak bylo proto, že Kléméns neměl dostatek detailních informací, popř. že kontext záležitostí, o nichž píše, byl všeobecně znám a každý se dovtipil, a nebo – což považuji za pravděpodobnější – nepostupuje ve výkladu systematicky hlavně proto, aby příliš nevyvstala blízká strukturální podobnost některých motivů a forem mystérijní zbožnosti a křesťanství, jak ho Kléméns znal: proti tomuto nebezpečí se jinak autor brání tím, že kde to je jen trochu možné, tam se snaží mystéria sexualizovat a předvést jakožto perverzitu a kvintesenci vší nemorálnosti.

<sup>1</sup> Prot. 12, 1.

<sup>2</sup> Prot. 21, 1.

Dále se Klémentův zájem rozšiřuje i na tradiční zbožnost nemysterijního typu: jeho záměrem je zprvu téměř až osvícensky ukázat, jakým způsobem si lidé vytvořili své (falešné) bohy, přičemž zprvu rozlišuje celkem sedm těchto způsobů: zbožštěním nebeských těles, kulturních plodin, cyklu činu a odčinění (např. Erinys), lidského prožívání (FOBOS či EROS), životních událostí, vymyšlených postav, o nichž zpívali Homér či Hésiodos, a konečně záměnou božského dobrodiní, jež bylo omylem připsáno pseudobožským sóterům (Di-oskúrové, Héraklés), a nikoliv, jak by bylo náležité a správné, jedinému Bohu. Ještě ve větší oblibě má Kléméns ovšem euhémérovský výklad (bohové jsou ve skutečnosti zbožštění zemřelí králové a významní lidé), což dokládá nejrůznějšími příběhy řeckých mýtů. Prim přitom hrají zejména takové, jež jsou problematické buď morálně (zejména erotické eskapády tam, kde by snad jinak zase mohla vyvstat určitá paralela s Kristem (Dionysos, Héraklés)), či alespoň esteticky (např. veselé procesí theoným řeckých bohů počínající Artemidou Kondylitis (Dávající pěsti) a konče Dionysem Choiropsalem).

Poté, co Kléméns vyvrátil možnost, že by řečtí bohové byli vskutku bohy, obrací svou pozornost k možnosti, že by snad byli daimóny ve smyslu nižších božských bytostí (že by snad autorovými slovy patřili do „druhé řady“).<sup>3</sup> Tato otázka je pro Klémenta značně obtížná, zejména z těchto důvodů: za prvé v chápání tradiční řecké zbožnosti (na jejíž přívrženec se Kléméns obrací) má slovo daimón nanejvýš neutrální, ale spíše pozitivní konotace ve smyslu nižší božské moc-

nosti či síly,<sup>4</sup> zatímco křesťanská (a před ní i též latinská) démonologie rozlišuje nižší božské bytosti na zlé demony a (většinou) dobré anděly; za druhé víra v existenci a zejména vliv a působnost nižších božských bytostí byla vlastní jak křesťanům Klémentovy doby, tak i těm řeckým platónizujícím vrstvám tradiční zbožnosti, jež byly mnohdy ještě radikálněji monotheistické než oni.<sup>5</sup> Klémentova argumentace tak nemůže jednoduše vykázat jejich smyšlenost a faktickou neexistenci, nýbrž se zaměřuje na to, především je jakožto nikoliv strážce a pomocníky lidí, ale jakožto jejich největší škůdce a nepřátele, kteří mají zálibu v lidské bolesti, smrti a utrpení; co do krutosti, zákeřnosti a zrádnosti jsou dokonce ještě horší než lidé.

Dále autor probírá realie tradičních kultů: chrámy jsou podle něj ve skutečnosti hroby, sochy jsou tupější než zvířata, nic nevnímající a – ježto zhotovené lidskou rukou – nutně podléhající zkáze: v aluzi na Aristotelův *Protrepticus* Kléméns připomíná,<sup>6</sup> že ti, kdož se poutem zbožnosti připoutají k pomíjivým sochám a idolům, jsou na tom stejně jako zajatci barbarů, kteří je připoutávají k mrtvým tělům, aby spolu s nimi za živa shnili: i zvířata jsou lepší než všechny sochy a idoly z látky. Materiál sám o sobě může být krásný, je to ovšem vždy jen bezduchá látka, ať již ji umění vdechne jakkoliv podmanivý tvar; ačkoli Klé-

<sup>4</sup> Zlí daimóni se objevují snad na jednom místě u Platóna a potom ve vypracovanější podobě až u Plútarcha (*De facie* 944 D).

<sup>5</sup> Dále srov. předmluvu M. Havrdy (KLÉMÉNS ALEXANDRIJSKÝ, *Pobídka Řekům*, Praha: Herrmann a synové, 2001, s. 19-22).

<sup>6</sup> *Prot.* 7, 4n. Srov. fr. B-107 [Düring] z Aristotelova stejnojmenného spisu.

<sup>3</sup> Srov. *Prot.* 40, 1.

méns (ve spíše platónských než starozákonních stopách) brojí proti podvodnému umění, jež vytváří „nebezpečné hračky“,<sup>7</sup> tak problém zdá se pro něj nepřestávají ani tak obrazy samy jako spíše indiference (ať z pohodlnosti, zvyku či zvrácenosti) mezi zobrazením a zobrazovaným, (kdy se např. často stává, že výsledný estetický dojem překryje zásadní etickou problematičnost a nepřijatelnost zobrazovaného), jehož posledním důsledkem je záměna a zapomenutí Stvořitele a stvořeného: jedinou důstojnou sochou, jež nese Boží obraz, je pro autora živý člověk.

Stranou Klémentovy kritiky nezůstává ani filosofické myšlení o bohu a božském: téměř na hranici karikatury tak probírá postupně jednotlivé filosofy, pro něž na počátku nebylo Slovo, nýbrž tu voda, tu vzduch, tu oheň či země, tu všechny živly dohromady apod. Kritice se ovšem nevyhnou ani ti, kdož podle Klémenta živly překonali ve prospěch něčeho vznešenějšího – tak stoa sice správně nezतोžňuje božské s ničím látkovým, znevažuje ho však tím, že ho nechává prostupovat a pronikat vším včetně toho nejméně úctyhodného; pro peripatetiky je tím nejvyšším duše veškerenstva, božská prozřetelnost je zde nicméně – pro Klémenta nesmyslně a paradoxně – omezena pouze na supralunární oblast, o mnoho lépe neobstojí ani atomisté, o epikurejcích ani nemluvě. Zde – zhruba v polovině spisu – však nastává v jeho celkové díce dosti radikální změna: Kléméns nejprve zmíní koncepci spermatického logu, podle níž do všech lidí (a zejména do těch, již žijí myšlenkami) ukáplo něco božského výronu,<sup>8</sup> aby vzápětí vzal na milost Platóna,

Antisthena, Xenofóna, Sókrata a další, ovšem s tou výtkou, že to, co je u nich pravdivé, je opsáno od Mojžíše a proroků. Podobně je s to posléze nalézt i semínka pravdy v předtím vehementně odsuzovaném řeckém básnictví: tak je znovu (jakožto specifická palinódie) uveden na scénu v novém světle Euripidés, Sofoklés, Ofreus a konečně též i Homér s Hésiodem.

Po tomto krátkém intermezzu autor přechází k prorockým spisům, z nichž vybírá zejména ty pasáže, které v určité kontinuitě s autorovým novým uchopením epického básnictví akcentují radikálnítu starozákonního monotheismu a odpor vůči všemu modloslužebnictví. Kléméns ovšem současně neopomíná zdůraznit, že tyto spisy jsou předchozím nadřazeny nejen co do množství pravdy, již obsahují, ale i co do stylu a formy; v tomto ohledu jsou pro autora nejen pobídkou k obratu, ale současně též východiskem každé autentické výchovy. Cíle této božské výchovy – jež je podrobněji rozpracovaná zejména ve spise *Paedagogus* – jsou zde jen stručně nastíněny: výchova má vést k poznání pravdy (EPIGNÓSIS TĚS ALETHEIAS), přičemž ono poznání není pro autora nic jiného než zbožnost ve smyslu realizace náležitého vztahu k božskému (THEOSEBEIA), jež zase souvisí s láskou (AGAPĚ) a vírou (PISTIS): jejich odměnou je pak spása.

K závěru spisu autor věnuje značný prostor vyvrácení zásadní námítky, se kterou se muselo křesťanství jakožto nové náboženství potýkat v silně tradičním prostředí, kde i samo slovo KAINOS (nový) nese mírně pejorativní nádech: nově získaní křesťané tak v očích svých blízkých nutně museli představovat přinejmenším politováníhodné pomatence, ale spíše nebezpečné renegáty, již opustili ctnostný, pro-

<sup>7</sup> Prot. 62, 1 a 58, 2.

<sup>8</sup> Prot. 68, 1.

věřený a po generace předávaný způsob života ve prospěch poměrně neurčité, ale o to agresivnější chiméry. Kléméns nejprve tento problém vypracovává jakožto otázku náležitě PAIDEIA: člověk je člověkem proto, že se neustále mění a roste, jeho momentální způsob života není nic apriori daného a jednou provždy rozhodnutého, nýbrž je získáván a postupně osvojován skrze výchovu, až se stává návykem (ETHOS). Jestliže se ovšem takto získaný návyk ukáže jakožto perverzní, škodlivý, nepatřičný a navíc směšný (chování malého dítěte může být rozkošné a roztomilé, ale pouze v relaci k jeho nízkému věku), pak je na čase se od něj prostřednictvím lepší výchovy odvrátit, a to tím spíše, že nyní je tato snadno k dispozici a k ní i nanejvýš lidumilný Vychovatel. Uvedený obrat je přitom artikulován značně platónsky: je to odvrácení od aisthetického (tj. zejména od pohanských soch a idolů) a příklon v ještě širším slova smyslu k noetickému (K FRONĚSIS a EPISTÉMĚ); korelátém je pak obrat etický (ke spravedlnosti (DIKAIOSYNĚ) a zbožnosti (EUSEBEIA)): jeho realizaci charakterizuje Kléméns slavným motivem z Platónova *Faidónu* jako krásné riziko (KALOS KYNDINOS): je to realizace takového životního postoje, který je založen na odvratu od tradičních hodnot a norem obyčejných lidí, k životu, jehož kvalitu a náležitost lze posoudit jen z perspektivy, jež běžnou partikulární životní perspektivu překračuje. Je-li člověk zrozen k tomu, aby hleděl k nebi, potom je tedy nutně povolán k poznání boha (GNÓSIS TŮ THEŮ), dovozuje Kléméns v jiné narážce na Aristotelův *Protrepticus*. Toto poznání je ovšem ryze vnitřní povahy a nepředpokládá ani nezakládá vyvázání ze složitého přediva mezilidských a společenských vztahů: Kléméns uvádí, že ze-

mědělec, námořník a dokonce i voják, již poznali Boha, nemusí a nemají svá místa opouštět.

Poslední velké téma spisu je komplexní představení Logu-Krista, přičemž autor klade velký důraz zejména na jeho rozměr Vychovatele, jehož výchova se staví nejen proti tradiční zbožnosti, ale též vůči filosofické PAIDEIA. Filosofie je po příchodu Slova ostatně zbytečná a navíc i příliš náročná: s Logem je možno si vystačit pro veškerou výchovu „a Athénami a Řeckem je působením Slova od nynějška celý svět“.<sup>9</sup> Logos pro Klémenta představuje zkratku k veškerému poznání, po němž touží a za nimž se pachtí filosofie, a navíc je v Logu toto poznání úplnější, pravdivější a dokonalejší: božské Slovo je tak po platónsku řečeno garantem „první plavby“. V této souvislosti též zaznívá i jiné Klémentovo oblíbené platónské téma, jež je jakožto významná charakteristika pravého gnóstika podrobně vypracováno zejména ve spise *Stromata*, a sice motiv připodobnění Bohu (HOMOIÓSIS THEŮ). Vychovatel je zde zejména proto, abychom ho napodobovali: nejen v jeho konkrétních příkazech, ale v tom, že je zde pro nás jakožto archetyp, tkví hlavní rozměr jeho výchovy.

V závěrečném oddílu spisu stejně jako v samém úvodu znovu naplno zaznívá téma vzájemné korespondence nové a staré zbožnosti, jež je pro tentokrát téměř zcela ušetřena autorovy kritiky a sarkasmu: jak hůl, o níž se opírá věštec Teiresias, tak i dřevo stěžně, k němuž byl přivázan Odysseus, jsou mu předobrazy kříže, křesťanství je svatým mystériem, jehož hierofantem je Pán uvádějící své uměřené pravé bakchy a bakchantky spolu s anděly

<sup>9</sup> Prot. 112, 1.

do tance kolem „nezničitelného, nezplozeného a jediného skutečného Boha,“<sup>10</sup> v rytmu určeném podobně jako Eunomův hymnus Logem.

Pokud bych měl na závěr vyzdvihnout nejzásadnější důvod, pro který snad význam Klémentova spisu *Protrepticus* překračuje kontext tradice patristického myšlení, pak by to byl bezpochyby motiv výchovy, jehož důležitost je ovšem možno naplno zahlédnout asi jen v širší souvislosti ostatních autorových prací (zejména spisů *Paedagogus* a *Stromata*). Domnívám se, že právě to, co by snad bylo možno nazvat „pedagogická“ vášeň, představuje zásadní *spiritus agens* celé autorovy tvorby: v Klémentově perspektivě je tak celé křesťanství nakonec nahlédnuto jako jediná spásná božská PAIDEIA překonávající a završující všechny její starší formy. Originalita tohoto počínu přitom vynikne zejména tehdy, uvážíme-li, že novozákonní (a ovšem ani starozákonní) diskurs nezná žádný ani vzdáleně ekvivalentní koncept výchovy: vesměs slovesné tvary odvozené od slova PAIDEIA, jež se zde vyskytují, nabývají jednoznačného významu „dát někomu za vyučenou“, tj. potrestat, většinou pak zbičovat.<sup>11</sup> Zdá se, že bez myslitelů jako Kléméns by zřejmě křesťanská Evropa vypadala o dost jinak, než ji známe dnes.

*Josef Kružík*

## **Geert Hofstede: CULTURES AND ORGANIZATIONS. Software of the Mind, Harper Collins Publishers, London 1994.**

This book is one of the most widely used books about cultural differences by the community of international firm managers. It explains the differences in thinking of people of different nationalities across the globe on the very simple four dimensional scale. In the first and second part of the book Geert Hofstede describes his four dimensional model of cultural differences, defines the dimensions, and presents scores of almost 60 countries on these dimensions. The third part is devoted to organizational cultures. The fourth part is about intercultural encounters and intercultural understanding.

Hofstede's dimensions correspond to four main questions each society has to answer or four main problems each society has to resolve in order to function smoothly. The first problem concerns inequality in society and the relationship with authority. Each institutionalized group of people, be it nation, ethnic minority or work organization, has to somehow agree on the distribution of power within it and the relations between those who are higher up on the power pyramid and those lower down. Most of this "agreement process" is unconscious and predetermined by the past experiences of the group members, mainly by the way they were brought up. Geert Hofstede uses the term "cultural programming" of individuals to describe this predetermination based on the values spread in a culture. Once being "programmed"

<sup>10</sup> Prot. 120, 2.

<sup>11</sup> Tak např. v pašijovém příběhu (L 23, 16–22). Srov. též G. KITTEL, G. FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1983.