

mněl při retro četbě Osmi hříchů, jež jsem znal již ze samizdatového vydání. Knižně vyšly česky až „jako dar naší sametové revoluce“, cituji z doslovu profesora Veselovského, který se dlouhá desetiletí s Konrádem Lorenzem znal a přátelil. Píše: „V listopadových i prosincových manifestacích roku 1989 jsme prožívali pocit těsné sounáležitosti. Byli jsme hrozně hrdí na disciplinovanost tak velkých shromáždění i na cíle, které toto nadšení mělo dosáhnout. Tak by totiž mělo nadšení v kulturní a humánní společnosti vypadat. Je to mrazivě krásný pocit být nadšený pro velké ideály...“ Tahle slova by docela dobře mohl napsat i Konrád Lorenz v docela jiném kontextu. Pravda, vzápětí dojde v doslovu i na to, že ani spásné lidské činnosti, umění a věda, se neobejdou bez deformací. Text ale neobsahuje kritické posouzení omylů Lorenzových, pokračuje: „Lži a podvrhy Lysenka či Lepešinské jistě nebyly neuvědomělé, ale měly jasný politický a mocenský cíl. Není proto divu, že dodnes se v části střední a východní Evropy genetika z tohoto úderu ještě plně nevzpamatovala. Stejně tak i biologická disciplína – etologie, jejímž byl K. Lorenz zakladatelem a vynikajícím tvůrcem, byla pro naše vzdělané filozofy reakční pavědou.“ V biografické poznámce je pak Lorenz líčen jako apolitický vědec, režimem vždy poněkud opomíjený: „teprve v roce 1940 byl jmenován řádným profesorem...“ (v 37 letech, pozn. Z.P), „ale již za rok byl odvelen na vojnu“, kde se mj. podílel na zkoumání 877 potomků ze smíšených manželství s ohledem na jejich rasové dispozice pro přizpůsobení se německé kultuře. (To není citace z doslovu k českému vydání Osmi hříchů, ale z obou publikací recenzovaných S.Komárkem). „Na zákrok německých vědců dostal však konečně svůj etologický ústav,“ autor navrhuje se dojem, že němečtí vědci zabránili

Lorenzově chystané emigraci do Anglie, neboť v Německu pro něj nebylo dostatek porozumění. O denacifikaci, samozřejmě ani slovo, o omylech jakbysmet, že by mohly být uvědomělé, netřeba uvažovat, příslušná kniha obsahuje celou řadu svědectví, že vlastně o žádné omyly nešlo. Konrád Lorenz to ostatně dokládá v Osmi hříších signifikantně: „Můj učitel Oskar Heinroth byl přírodovědec každým coulem a rád si dělal šoufky z filosofů. Říkával: 'To, co si myslíme, je většinou chybné, avšak to, co víme, je správné.' Tato žádnou teorii poznání nezatížená věta dobře vystihuje proces vývoje veškerého lidského vědění a snad i veškerého vědění v širším smyslu slova vůbec.“ (český překlad, s.72) Jinak řečeno: největší iluze vědců spočívá v přesvědčení, že existuje nějaké poznání bez kontextu, nějaké poznání o sobě.

Právě toto přesvědčení je pramenem a v jistém smyslu dokonce příčinou poměrně snadné a časté zneužitelnosti vědy a jejích poznatků. Se závěrem profesora Veselovského z citovaného doslovu však již souhlasit lze: *Všechny případy zneužití vědy byly nakonec poručeny tím nejzákladnějším, o co by nám ve vědě, ale i v životě mělo jít – pravdou.* Já bych zejména zdůrazňoval, že slovesný tvar předchozí věty je kondicionál...

Zdeněk Pinc

Endre von Ivánka: Plato Christianus.
(z něm. originálu *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter.*
2. Aufl. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1990 přeložil Václav Němec)
OKUMENĚ, Praha 2003

Okolnosti převzetí, transformace a etablování platónismu v rámci patristické tradice, jež jsou ústředními tématy díla *Plato christi-*

amus Endre von Ivánky, představují dlouhou, pestrou a poměrně bouřlivou periodou ve vývoji evropské spirituality v prvním tisíciletí po Kristu, když zprvu měly přispět k prostupnosti křesťanské zvěsti v pohanských intelektuálních kruzích, aby posléze daly rozhodující impuls pro vznik diskurzu křesťanské teologie, sehrály důležitou roli při vzniku a rozvoji významného směru křesťanské mystiky a nakonec se staly občas poněkud zapíraným, i když nezczizitelným duchovním majetkem zejména východní církve, jenž byl podle okolností chápán buď jako protiklad či komplementární doplněk převažujícího aristotelského dědictví křesťanského západu. Autor se pokouší v rámci jedné výkladové perspektivy postihnout různorodé a spletité peripetie osudu základních platónských *filosofemat* počínaje Órigenem přes Augustina či Dionysia Areopagitu až ke sporu o hésychasmu, jenž ve více či méně sublimovaných reinterpretacích dodnes dodává určitou dynamiku spirituálnímu životu východního křesťanství. Je pochopitelné, že na takto širokém a komplikovaném poli je nezbytné rezignovat na pokus představit fenomén „křesťanského platónismu“ v celé jeho šíři či systematictější předvést myšlení jeho jednotlivých představitelů; těžko realizovatelná je též přímá konfrontace křesťanství a platónismu, jež – alespoň v obvyklých podobách – byly a vždy zůstávají jen obtížně souměřitelnými fenomény, a to i přesto, že v závěru knihy se von Ivánka o podobné srovnání alespoň rámcově pokouší. Zvolená metoda je tak založena na výběru autorů, jejichž myšlení představuje rozhodující zlomy ve vývoji křesťanského platónismu, přičemž se von Ivánkův výklad zaměřuje výhradně na jejich tematizace zvolených specifických platónských motivů, povětšinou těch, jež jsou nadány zvláštní ambivalencí, když na jedné straně vykazují

svůdnou afinitu s některými obsahy křesťanské zvěsti, na straně druhé však s sebou nesou riziko, že jakožto prostředek artikulace této zvěsti v posledku povedou k jejímu vyprázdnění či hrubému zkreslení poměřováno tou podobou křesťanství, kterou následně fixoval dogmatický vývoj. V ohnisku autorova zájmu se přitom ocitají zejména motivy, jež byly v myšlení Platónových dialogů a celé staré akademie nanejvýše předchůdně předznačeny: „platónským“ tedy autor rozumí povětšinou plótinovské a proklovské rozvinutí některých konstitutivních motivů původní platónské ontologie, noetiky a psychologie. Během jednotlivých analýz se tak vždy znovu a znovu dostává do popředí křesťanská reflexe učení o diferenciaci jednotlivých ontologických rovin jsoucna při jejich vycházení (PROODOS) či vyzářování z Jedna, dále otázka poznatelnosti a zakoušení – extatického prožívání či dialektické inteligibility – jak celého tohoto procesu tak zejména samotného Jedna, a konečně problém statutu duše v daném ontologickém schématu, zejména pokud jde o způsob její identity s Jednem, jež je obvykle myšlena jakožto mystický či eschatologický výstup k TO ON po „zlatém řetězu“ mezilehlých rovin jsoucna, jenž může ale nemusí být doprovázen představou „božské jiskry“ tvořící vlastní podstatu duše, na níž je třeba se „rozvzpomenout“ a „navrátit (EPISTROFÉ)“ se k ní na úkor všeho toho, co je většinou považováno za individuální, personální a intimně vlastní povýtce. Je nasnadě, že právě tyto koncepty představují nebyvalou výzvu samotným základům křesťanského pojetí Stvoření, individuality, jedinečnosti lidské osoby, primátu víry, milosti, jakož i specificky křesťanskému pojetí božství a vztahu mezi božským a lidským.

K prvnímu setkání platónismu a křesťanství dochází již velmi záhy u apologetů

druhého století, přestože zde ještě chybí většina klíčových motivů, na něž plně položili důraz teprve novoplatónští myslitelé. von Ivánka nepřisuzuje zvláštní originalitu a myšlenkovou závažnost střednímu platónismu, který byl tehdy legitimním dědicem staré akademie: pro křesťanské autory tohoto období nepředstavoval příliš zásadní výzvu, když je pro jejich myšlení typické jednak převzetí některých Filónových konceptů (zejména pokud jde o spekulace o božském LOGU), a na straně druhé pak odmítnutí zejména pojetí neosobního božství (Athénagorova kontrapozice Θ THEOS a Θ THEION), učení o božském jádru duše (Iústinos) či nároku filosofické evidence být výsadní cestou k Θ THEORIA božského, jak se s ní rámcově setkáváme např. v Platónově dialogu *Symposium*. Poněkud stranou tohoto proudu stojí Kléméns z Alexandrie, který je naopak velmi vstřícný nejen k platónismu, ale v zásadě takřka k veškeré tradici řecké spirituality; podle von Ivánky ovšem ani u něj ještě nedošlo ke kritickému vyrovnání s danou filosofickou tradicí ve smyslu pokusu ověřit spekulativní použitelnost platónských myšlenkových schémat na křesťanské obsahy, když jednotlivé přejaté motivy mají pro Klémenta pouze ilustrativní a obrazný význam.

Prvním autorem, který výše zmíněný nárok křesťanského platónismu zcela dovršil, byl tak až Klémentův alexandrijský následovník (a současně vrstevník Plótinův) Órigenés, jehož počín artikulovaný zejména ve spise *De principiis* dal nejen vzniknout diskurzu křesťanské theologie, nýbrž též do jisté míry určil charakter daného myšlenkového směru minimálně na následujících tisících let: jedním z možných hermeneutických klíčů k problematice křesťanského platónismu je po mém soudu pochopení jeho dlouhého vývoje jakožto kontinuálního

procesu apologií, vývrátů či kritického vyrovnávání s Órigenovou ontologií, noetikou a psychologií. Analýza *De principiis*, které von Ivánka věnuje v souvislosti s tímto myslitelem největší prostor, zcela jasně ukazuje nový étos, který Órigenés do patristického myšlení vnáší: jedná se v první řadě o radikální ontologizaci původně gnóstického mýtu o duši, jenž je předveden na půdě platónismu při využití jeho myšlenkových postupů a pojmového aparátu. Órigenés rozlišuje trojici vzájemně nepřevoditelných metafyzických principů (ARCHAI): Boha, rozumová jsoucna (Γ LOGIKA) a látku (HYLÉ), na nichž buduje svébytnou ontologii současně chápanou jakožto dějiny spásy. Na počátku je dokonalá božská *henada*, v níž se Γ LOGIKA nacházejí ve stavu „k Bohu“, z této *henady* ovšem postupně vycházejí či odpadají a klesají do patřičných těl (andělských, lidských, zvířecích, rostlinných); látka není stvořená a existence i pluralita hmotného světa je fundována v první řadě právě v sestupu či pádu rozumových jsoucen. Na rozdíl od gnóstickismu ovšem samotná materialita porušující původní jednotu nepředstavuje zlo či největší neštěstí, jelikož autor spojuje rozvinutí tohoto ontologického schématu s konceptem sytosti (KOROS), jenž je sám pouze funkcí „slabosti“ FYSIS postihující takřka všechna Γ LOGIKA a znemožňující jim trvale spočívat v primordiálním stavu božské kontemplace: materialita se tak stává současně „trestem i prozřetelností“, když charakter a „hloubka“ sestupu není záležitostí neosobní nutnosti – jak by tomu mohlo být v novoplatónismu – nýbrž pochybením či hříchem (všechny duchovní bytosti byly totiž *in principio* stvořeny stejně dokonalé), a stejně tak možností k opětovnému výstupu a znovuoobnovení původní jednoty. Órigenés v tomto ohledu polemizuje se stanoviskem většiny heterodoxních gnóstických

škol, ovšem za cenu celé řady modifikací a ústupků pohanskému platónismu, jež se ukázaly v následném dogmatickém vývoji jakožto problematické a těžko udržitelné: vycházení a návrat jednotlivých rovin jsoucna k Bohu jako svému zdroji implicitně odkazuje k cyklickému obrazu světa, který uvádí do pohybu periodický KOROS rozumových jsoucna ústící – jako v případě radikálních Órigenových následovníků – do varianty platónské metensomatózy. Pro následné rozvíjení myšlenkové pozice křesťanského platónismu je klíčovou postavou zejména Grégorios z Nyssy: von Ivánka se ve svém výkladu zaměřuje v prvé řadě na jeho epistemologii, pro níž je typické odmítnutí učením o ANAMNĚSIS představující základ platónismu staré akademie. Zatímco v poznání jednotlivin se Grégorios kloní spíše k peripatetickému stanovisku (racionální poznání je pro něj založeno na poznání smyslovém), radikálně se rozchází s Platónovu „vzestupnou dialektikou“: podobně jako v novoplatónismu je božské Jedno vyjmuté ze světa idejí, postaveno nad něj a jako takové je postihnutele pouze v určitém nadpojmovém aktu Grégoriem pochopeném jakožto mystické zření. Všechny pozitivní výpovědi o Bohu jsou tak obsahově prázdné nebo nanejvýš metaforické: Bůh se dává poznat pouze nepřímou, skrze své stvoření; žádné pojmenování, které Bohu přisuzujeme na základě jeho děl, však jeho podstatu nevystihuje. Cesta k anafatickému poznání Boha vede pouze skrze možnost odvratu duše od vnějšího světa a kathartický obrat do sebe samé; očištěná duše, jež se navrátila ke své původní podstatě, je místem, kde je možné Boha nazít: na rozdíl od Plótina však není tato možnost fundována ve specifickém ontologickém schématu postihujícího vycházení mnohosti z jednoty, v jehož rámci je duši přisouzen statut depotencio-

vaného božství, nýbrž v jedinečném aktu obnovující boží milosti artikulovaném pro autora typickými obrazy převzatými z Písne písní. Položením důrazu na akt či „vanutí“ boží milosti Grégorios rozpojue v novoplatónismu samozřejmě spojené „poznání veškerenstva v Bohu“ a „poznání Boha uvnitř duše“: lidská existence si zachovává principiální jinakost danou aktem stvoření a zároveň je na základě této milosti Ivánkovými slovy „zaměřena“ k Bohu; tj. uschopněna k participaci na nekonečné a nepostižitelné plnosti boží podstaty, což se děje jakožto postupné, nikdy nekončící přibližování k Bohu. Poměr mezi božským a lidským tak u Grégoria dostává zcela specifickou dynamiku: transcendence božského se neustále stupňuje a zvyrazňuje úměrně tomu, nakolik se mu toužící duše snaží přiblížit; v tomto ohledu tak představuje Grégoriův koncept boží nekonečnosti nejen polemiku proti arianismu, ale též odmítnutí jak órigenovských tak i plótinovských variant učením o KOROS.

Mnohé důležité novoplatónské koncepty a motivy jsou do křesťanského platónismu uvedeny snad nejkontroverznějším dílem této tradice, tzv. *Corpusem Areopagiticum*. Autora, jenž pocítoval potřebu zaštitit své spisy autoritou Pavlova žáka ze Skutků apoštolských, neznáme: někteří učenci se domnívají, že *Corpus* vznikl někdy v druhé polovině 4. století, jiní se pak na základě velmi pravděpodobné závislosti některých míst na Proklovi kloní k závěru, že nevznikl dříve než koncem 5. století. von Ivánka ve svém výkladu podrobně analyzuje zejména nejvýznamnější spis tohoto souboru *De divinis nominibus*, jehož hlavním tématem je výklad božích jmen, jež sice nevyсловnou podstatu božství nevystihují, ukazují nicméně způsoby, jakými tato podstata působí ve Stvoření a jaké formy účasti na ní může stvořené bytí mít. Klíčem k porozu-

mění areopagitikám je von Ivánkovi autorovo pojetí účasti (ΜΕΤΟΧΗ), zejména pak ve vztahu k novoplatónské ontologii artikulované pojmy vycházení (ΠΡΟΟΔΟΣ) a ΗΙΕΡΑΡΧΙΑ. V proklovsko-iamblichovském pojetí označuje pojem ΠΡΟΟΔΟΣ způsob, jakým se konstituuje ontologicky odstupňovaná hierarchie jsoucen – každá ontologická rovina je nadána určitou bytostnou aktivitou, které vede k emancipaci, zplození či vyjití nové, nižší roviny, jež však v sobě nedokonale, zatemněle či nějak analogicky obsahuje rovinu vyšší; nižší rovina se potom sama stává východiskem dalšího ΠΡΟΟΔΟΣ. Korelátém k ΠΡΟΟΔΟΣ je ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ: návrat k Jednu, jež je Počátkem, vede skrze výstup po řetězci jednotlivých hierarchických ΠΡΟΟΔΟΣ; u Prokla je pak realizován zejména na základě vnitřního usebrání, obrácení či soustředění v sobě. **Autor areopagitik sice v zásadě přejímá proklovské schéma ontologicky odstupňovaných ΠΡΟΟΔΟΣ, jež spojuje s pozoruhodnou a slavnou angeologií, současně ovšem zásadně přeznačuje novoplatónské pojetí hierarchie: všechna vycházení jsou vycházení z jednoho Počátku, jednoho prapůvodního Dobra. I pro Prokla jsou samozřejmě všechna vyjití v posledku vyjitím z Jedna, autor areopagitik však tento nárok stupňuje ve smyslu křesťanského konceptu Stvoření za mez, jež je v novoplatónismu neudržitelná: pro vzestup k Jednu není třeba rekapitulovat jednotlivé ontologické stupně, nýbrž je možné tyto řady prolomit a na každém stupni stejnou měrou dosáhnout dokonalosti. Pojem účasti si takv areopagitikách podržuje svůj novoplatónský význam v zásadě jen tehdy, je-li řeč o vztahu stvořených jsoucen k Bohu; v ostatních případech – pokud jde o vztah stvořených jsoucen mezi sebou jako např. andělů a lidí – je rozpujen ontologický význam daného pojmu (lidé nemají účast na bytí andělů ve**

smyslu ontologické závislosti dvou rovin jsoucna) a znamená spíše prostředkování či sdílení osvětlení a vědění; poznání Boha ovšem nespočívá ve výstupu skrze tuto hierarchii doprovázeného obratem do nitra duše, nýbrž je záležitostí přímého nezprostředkovaného vztahu umožněného jedinečným aktem Boží milosti.

Další velké téma, jež von Ivánka otevírá, je problematika platónského dědictví na západě: kromě záhy do latiny přeloženého *Corpus areopagiticum* je v této souvislosti rozhodující zejména postava Augustina Aurelia; tato tradice pak dostala svou vrcholnou podobu zejména ve scholastice 12. století (učení o *apex mentis*) a augustiniánské a později františkánské mystice. Přesto pro západ zůstává typické aristotelské dědictví: i když je třeba opustit hrubé simplifikace typu katafatický a racionalistický západ versus anafatický a antinomický východ, je zřejmé, že navzdory důležitosti a vlivu uvedených postav a směrů zůstává význam platónismu na západě znatelně menší, než byl vliv aristotelismu pro pozdější východní theologické myšlení: v této souvislosti je třeba připomenout jednak aristotelské prvky v myšlení Maxima Vyznavače a zejména pak rozsáhlé a nesmírně vlivné dílo Ioanna z Damašku, jež je cele vystavěno na peripatetické tradici.

Autor svůj výklad končí stručným výkladem poslední závažné kontroverze, k níž dala impuls platónská inspirace rané patristiky, a sice sporu o hésychasmus, resp. polemiky spjaté s jeho intelektuální nastavbou zvanou palamismus, kterou von Ivánka pečlivě rozlišuje od obecně známé asketicko-mystické praxe athoských mnichů, jejímž cílem je prostřednictvím zejména dechových cvičení navodit zření tzv. „tábořského světla“. Palamismus, jakožto pokus interpretovat a ubránit legitimitu této mystické zkušenosti v rámci stávající ortodoxie,

postuluje ontologické schéma rozlišující na jedné straně boží podstatu, jež je zcela nepřístupná, nedosažitelná a „nadsoucí“, a na straně druhé boží energie umožňující prostředkování mezi božským a lidským. Tyto energie z boží podstaty vyzárají – kromě „táborského světla“ je takovou energií např. boží milost – a účast na nich umožňuje zbožštění člověka (THEOSIS), aniž by to nutně znamenalo, že člověk je co do své podstaty s Bohem ztotožněn. Toto ontologické schéma podle von Ivánky sice zřejmě nevědomě, ale o to razantněji znovu nastoluje základní novoplatónský problém vztahu jednoty a mnohosti: jednoduché rozlišení, jež mělo zprvu artikulovat pouze dílčí – i když ze zpětného pohledu významný – moment mystické zkušenosti, podle von Ivánky posléze zapříčinilo rozhodující obrát v duchovním životě křesťanského východu, když palamité v disputacích se svými protivníky, často stoupenci aristotelické scholastiky, začali s ohledem na mystickou zkušenost, jež se zdála jejich učení definitivně stvrzovat, vůbec odmítat kompetenci pojmového dokazování („dialektiky“) v theologickém oboru a následně též možnost syntézy náboženské víry a racionálního myšlení; tato tendence se postupně prohlubovala s tím, jak se hésychasmus a palamismus ruku v ruce prosazovaly jakožto rozhodující theologické učení Byzance. I když křesťanský východ později v určitých obdobích od palamitské tradice upouštěl a dokonce ji i odmítal, natrvalo poznamenala jeho charakter: palamismus nabýval na široké oblibě zejména tehdy, když se východ ocital pod náboženským, kulturním či civilizačním tlakem západu, přičemž určitá rezignace na pojmové promyšlení a precizaci vlastních východisek v polemice s konkurenčními či zcela antagonistickými duchovními proudy činila palamitský východ paradoxně ještě zranitelnějším a bezbrannějším.

Je nepochybné, že von Ivánkovo dílo představuje i více než půl století po svém vzniku jednu z nejlepších souhrnných interpretací autorů řazených ke křesťanskému platónismu. Odhlédneme-li od jisté fragmentárnosti, jež je dána vedle širě a nebývalé pestrosti sledované látky též způsobem, jakým von Ivánka sestavil svou knihu ze samostatných, již dříve publikovaných článků, lze jeho výkladu vytýkat jen velmi málo; na některá kontroverzní místa poukázal W. Beierwaltes ve vynikající předmluvě k českému vydání, jiná se ukazují obtížně udržitelná ve světle následného patristického bádání. V tomto ohledu je třeba zejména upozornit na to, že nelze zcela přijmout von Ivánkovo bezprostřední ztotožnění křesťanského platónismu s novoplatónismem: von Ivánka si příliš necení středního platónismu ani křesťanských autorů, kteří jím byli ovlivněni, řada pozdějších publikací však ukázala význam i myšlenkovou závažnost této vývojové fáze platónismu a umožnila tak docenit originalitu s jakou se s platónským myšlením vypořádal především Kléméns z Alexandrie (viz zejména významnou studii S. Lilly *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*);¹ skutečný počátek křesťanského platónismu je tak po mém soudu třeba sledovat ještě o generaci dříve, než jak činí autor.

Dostí problematická je též otázka, jaký význam lze přisuzovat konceptu KOROS u Órigena: je nepochybné, že pro von Ivánku představuje jeden z výkladových klíčů k Órigenově ontologii, na druhé straně je však třeba připomenout, že tento termín

¹ S. Lilly, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London: Oxford University Press, 1971; ke střednímu platónismu srov. zejména J. Dillon, *The Middle Platonists*, 2nd ed., London: G. Duckworth, 1996.

se v dochovaných textech nikde nevyskytuje, pouze v Rufinově latinském překladu *De principiis* se objevuje jeho latinský ekvivalent *satietas*. Podle mínění většiny učenců ho však zde Órigenés spojuje pouze s počátečním pádem $\tau\lambda$ LOGIKA do těl a nikoliv s jejich metensómatosou: sestup a vzestup jsou tak unikátní události kosmického dění a nikoliv pouze krátké epizody ve věčné cirkulaci oduševnělých jsoucn.² V tomto ohledu též nemusí být Grégoriova koncepce nekonečného vzestupu duše k nedosažitelnému Dobru (pro níž J. Daniélou později zavedl termín ΕΠΕΚΤΑΣΙΣ)³ vůbec polemikou s Órigenem (jeho jméno ve spisech tohoto autora ani jednou nepadne), jako spíše obranou proti plótinovské verzi platónismu.

Snad nejzásadnější – ovšem současně asi i nejméně oprávněnou – námitku lze konečně vznést proti autorově tendenci přímo srovnávat novoplatónismu a křesťanství: taková perspektiva je sice v autorově theologické perspektivě legitimní, přísně vzato je tomu ovšem tak, že autor poměruje spíše křesťanskou a pohanskou formu novoplatónismu: konfrontace a vzájemné ovlivňování křesťanství a (pohanského) novoplatónismu není přece primárně sporem dvou filosofických (či náboženských) škol jako spíše exemplárním případem vztahu filosofie a náboženství, v jehož rámci nelze bez nemístného zjednodušení převést jeden z jeho pólů beze zbytku na druhý.

Josef Kružík

² Srov. L. Karfíková, Řehoř z Nyssy, Praha: OIKUMENÉ, 1999, s. 25n. a 247n.

³ Viz J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique; essai la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris: Éditions Montaigne, 1944, s. 311n.. Zajímavý výklad tohoto pojmu viz též J. Daniélou (ed.), From Glory to Glory: texts from Gregory of Nyssa's mystical writings, New York: Charles Scribner's Sons, 1961, s. 57n.

Christophe Duhamelle, Jürgen Schlumbohm (Hg.): *Eheschließungen in Europa des 18. und 19. Jahrhunderts. Muster und Strategien* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Band 197), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003

Sborník, na jehož vydání se podílela kromě uvedených editorů ještě *Pat Hudson*, navazuje na dnes již tradiční zaměření části pracovníků göttingenského Max-Planck-Institutu na historickodemografické, sociálnědějinné, historickoantropologické a mikrohistorické studium rodiny. Obsahuje řadu studií věnovaných především otázkám okolností uzavírání sňatků (průměrný věk při prvním sňatku, vzájemná následnost sňatku a převzetí statku, podmíněnost sňatku hospodářskou soběstačností), možností druhého sňatku ovdovělých osob, popř. otázkám četnosti případů definitivního celibátu či problematice nemanželského soužití, to vše zaměřeno především na německou, francouzskou a anglickou převážně venkovskou společnost 18. a 19. století. Jednotlivým tématem sborníku je diskuse teze o tzv. *European Marriage Pattern*, kterou zformuloval v polovině 60. let minulého století *John Hajnal*. Jeho model (platný pro oblast Evropy, ležící na sever a na západ od dělicí linie Petrohrad – Terst) předpokládá, že možnost sňatku byla podmíněna hospodářským postavením snoubenců (zejména muže), což vedlo k vyššímu sňatkovému věku a k tomu, že některé osoby zůstávaly celoživotně v tzv. „sociálním“ či „definitivním celibátu“. Zároveň je rysem tohoto modelu samozřejmost odchodu dětí do čelední služby (jako součást jejich výchovy) a výrazná tendence k jednoduchým rodinným strukturám (zejména k naprosté převaze nukleárních rodin