

Počátky hermeneutického myšlení

Nejprve je třeba věnovat pozornost vývojovým proměnám a významovému obsahu pojmu *hermeneutika* (*ἑρμηνεύειν* – *hermeneuein* – *interpretari*). V důsledku složitého historického vývoje získal tento pojem ve svém vývoji až do současnosti několik relativně diferencovaných významů, a je proto chápán jako: 1. umění významové interpretace textů; 2. proces, jehož pomocí lze zjistit hledisko, které podmiňuje postoj mluvčího k předmětu rozhovoru; 3. nauka o předpokladech a fenomenologii rozumění (chápání). 4. metoda rozumění, tj. hermeneutický kruh: od celku k části, od části k celku; 5. teorie zdůvodňování procesu rozumění; 6. filosofická metoda rozumění lidskému bytí a bytí vůbec jakožto základ veškerého poznání.

Pojem *hermeneutika* ve smyslu teorie (respektive umění) interpretace a výkladu textů, kterou budeme dále sledovat ve stručném dějinném přehledu, je odvozen od řeckého slovesa *hermeneuein* (*ἑρμηνεύειν*), což zřejmě znamenalo „hermovat“, tj. napodobovat boha Herma, v řecké mytologii posla bohů. „Hermeneutika tak označovala mimo jiné vyjádření božských věcí řečí lidskou.“¹ Termín *hermenéus* se objevuje u prvních interpretů Homéra (Pindaros, Aischylos), kteří usilovali postihnout údajný skrytý smysl *Íliady* a *Odysseie* a převést jej do srozumitelnějšího jazyka. Proces vzniku zájmu o problematiku interpretace a rozumění měl ovšem i v antické společnosti hlubší společenskohistorické kořeny, byl zřejmě do značné míry motivován krizí a rozkladem tradičního mytického myšlení.

První myslitelé ze 6. století před Kristem (například Hérakleitos z Efezu) si uvědomovali jednu zásadní věc, totiž že se představa boha v lidových mýtech, kodifikovaných v tehdy všeobecně známém korpusu Homérový a Hésiodovy rapsódické tvorby, zásadně rozcházela s osobním poznáním jednoty božího působení dané ve filosofickém náhledu. Díky spisům prvních filosofů obecně nazvaných „vědění o přírodě“ (*Peri fýseos*) nastala první dvojkolejnost mezi věděním a posvátnými spisy. Tehdejší „fyzikové“ věděli, že spisy „mytologů“ typu Hésiodovy *Theogonie* mluví o původní jednotě všeho jen velmi nedokonale. Proto se novým způsobem pokoušeli o totéž antičtí vzdělanci typu Sókrata, Platóna a Aristotela. Zakladatelé vědeckého myšlení (viz kodifikaci *epistémé* u Platóna a Aristotela) měli základní úctu k náboženské tradici. Rozluku mýtu a logu provedli

¹ Srov. Pokorný, P. a kol.: *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad 2006, s. 19. K tomu srov. Cincadze, G. V.: *Metod ponimanija v filosofii i problema ličnosti* (ruské resumé připojené k originálu knihy v gruzínském jazyce). Tbilisi 1975, s. 309–311.

tím, že napsali nové mýty upravené pro potřeby tehdejší revoluce ve vědění a začínají hermeneuticky reflektovat díla Homéra.²

Ve vědomí člověka v období před zánikem antické rodové společnosti se totiž mytický svět ještě výrazně neodděloval od světa skutečného, a proto nemohl být pojímán jako jeho odraz či znázornění. Jak uvádí V. S. Gorskij ve své monografii o filosoficko-historické interpretaci textu, „[...] mýtus nepotřebuje důkazů. V mýtu člověk žije. A proto mýtus nic neoznačuje, není obrazem života, nýbrž tímto životem samotným“.³ Teprve v dalším historickém vývoji, zároveň s formováním antické filosofie, vznikají gnoseologické předpoklady procesu, v němž se člověk „odděluje“ od světa a tím u něj vzniká potřeba tento svět určitým způsobem pochopit a tedy i interpretovat. Ani v tomto období se antická hermeneutika nezaměřovala na výklad psaného textu, neboť orientace řecké kultury na harmonii fyzické a duchovní dimenze člověka, jeho tělesnou dokonalost, vedla zřejmě k preferování mluveného slova jakožto bezprostředního výrazu lidské tělesnosti.

Tento charakteristický rys řecké kultury se projevuje i v antickém filosofickém myšlení, které ve svém vývoji až po Platónovu filosofii vycházelo z přesvědčení o *dialogické* povaze pravdy a lidského poznání. V sókratovsko-platónském dialogu lze tak podle některých autorů (K. Singer, E. Salin, W. Gundolf, J. Stenzel, P. Friedländer, H.-G. Gadamer, V. S. Gorskij) odkrýt základní strukturní a dynamické prvky antické dialektiky, kde šlo především o porozumění mluvenému slovu pronášenému v rozhovoru mezi antickým „mudrcem“ a jeho posluchači.⁴ Právě proto se někteří představitelé německé romantické hermeneutiky zabývali tvůrčím zkoumáním a interpretací Platónova díla (například F. D. E. Schleiermacher).

Na základě obsahu a především dialektické formy platónských dialogů lze dle Oeminga vyvodit, že Platón usiluje o stupňovité opouštění sféry pouze smyslového, přičemž cílem je vstup do říše věčných idejí. To prý podporuje myšlenku osvobození se od doslovného smyly a vystoupení k vlastnímu duchovnímu smyslu.⁵ Ostatně moderní hermeneutika pokládá dialektiku platónského dialogu za jednu ze základních podmínek procesu rozumění vůbec.

S výrazem *ἐμνηστέειν* se u Platóna (432–347 př. Kr.) setkáváme jednak v dialogu *Politikos*, kde je s tímto výrazem pojena funkce sakrální či náboženská, dále v *Epinomis*, kde je kladen vedle věšteství jako dva druhy vědění, které nemohou vést k moudrosti, neboť

² Srov. Umlauf, V.: „Bloudění gnostika“. In: *Dawkins pod mikroskopem. Diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud*. Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. Brno: Centrum pro demokracii a kulturu 2010, s. 47–55.

³ Gorskij, V. S.: *Istoriko-filosofskoje istolkovanije teksta*. Kijev 1981, s. 10. K tomu srov. Schreiter, J.: *Hermeneutik - Wahrheit und Verstehen*. Berlin: Akademie 1988, s. 33.

⁴ K charakteristice sókratovsko-platónského dialogu srov. Friedländer, P.: *Platon. Eidos-Paideia-Dialogos*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter 1928. K tomu srov. Gundolf, W.: *Goethe*. Berlin: G. Bondi 1916, s. 488.

⁵ Oeming, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Přel. F. Čapek. Praha: Vyšehrad 2001, s. 19.

hermeneut může rozumět jen tomu, co bylo vyřčeno, aniž ale ví, zda je to zároveň pravdivé – uchopuje smysl, něco vyřčného, aniž by mohl rozhodnout o jeho pravdivosti.⁶ Zásadního významu však je důraz na zprostředkovatelskou funkci ἐπιμεύειν, zřetelně vyjádřenou v dialogu *Ion*, kde se o rapsodech, kteří dila básníků přednášejí a zprostředkovávají tak posluchačům význam, o který básníkovi šlo, hovoří jako o interpretech interpretů.⁷

S nástupem Aristotelovy filosofie končí etapa řeckého intelektuálního života spjatá s dialogickou kulturou a kult mluveného slova je v období helénismu nahrazen kultem knihy, psaného textu. Z *Aristotelova* (384–324 př. Kr.) pohledu je výše zmíněné zprostředkování chápáno jako vyjadřování či vypovídání, zvnějšnění vnitřních myšlenek v řeči. Ve svém spisu *Peri hermeneias* pojednává o výrokové větě, která může být pravdivá nebo nepravdivá. Věta je chápána jako prostředník mezi myšlenkami a adresátem.⁸

Órigenés, zakladatel křesťanského proudu novoplatónského filosofování,⁹ se texty Písma zabýval v obsáhlých komentářích, kázáních a dalších textech, z nichž dva jsou z hlediska Órigenova přístupu k Písmu považovány za reprezentativní: *Hexapla* a *Peri archón*. *Hexapla* jako starozákonní synopse porovnávala v šesti sloupcích čtyři v jeho době užívané řecké překlady Starého zákona (Septuagintu a verzi Aquilovu, Symmachovu a Theodotionovu) s originálním hebrejským textem a jeho řeckou transliterací.¹⁰ Vzhledem k tomu, že se z *Hexaply* zachovaly pouze zlomky z latinských překladů, je pochopitelně reflektovanější Órigenův výklad Písma, kde jde především cestou alegorie a typologie¹¹, tedy tak, jak se s ním lze seznámit v *Peri archón*.

V tomto spise, který se dochoval pouze v latinském překladu *De principiis*, ve čtvrté, závěrečné knize Órigenés jednak zdůvodňuje, proč a jakým způsobem ve své práci čerpal z Písma, ale také chce „pojednat o způsobu, jak (Písmo) číst a jak mu rozumět“. Při zkoumání posvátného charakteru Písma poukazuje na to, že je nadáno určitou mocí, která se však vykonává, až je-li zvěstováno. Četba a interpretace posvátného textu má vést k duchovnímu růstu čtenáře či posluchače a má se „zásadně řídit ,církevním pravidlem‘, tj. pravidlem víry, jak ji vyznává církev, vymezující se apoštolskou posloupností proti gnostickým skupinám“.¹² Posvátný text je také chápán jako předzvěst či záznam posvátné události. Kristův příběh je hermeneutickým klíčem, který otvírá „duchovní smysl“ Zákona. Órigenés často upozorňuje

⁶ Srov. Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Přel. B. Horyna a P. Kouba. Praha: OIKOYMENH 1997, s. 37

⁷ Srov. Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*, s. 38. Dále srov. Oeming, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*, s. 20.

⁸ Srov. Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*, s. 37.

⁹ Srov. Kratochvíl, Z.: *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, s. 88.

¹⁰ Srov. Karfíková, L.: *Patristická exegeze: Órigenés a Augustin*. In: Pokorný, P.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad 2006, s. 244.

¹¹ Srov. Rahner, *Teologický slovník*, s. 347.

¹² Karfíková, L.: *Patristická exegeze: Órigenés a Augustin*. In: Pokorný, P.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*, s. 247.

na anagogický záměr, důležitý je nepoměr mezi ubohostí výrazu a vznešeností obsahu Písma, dále se podobně jako Filón věnuje anagogické funkci skandálních a zarážejících míst. S odkazem na pasáž Př 22,20 vypracovává tzv. trojí smysl Písma: *tělesný* (doslovný), který je určen nejprostším, *duševní* pro pokročilejší a *duchovní*, který obsahuje stín budoucích dober. Úkolem exegeze je podle Órigéna hledat „celý smysl“ Písma, který dokáže smysl symbolických textů spojit se smyslem textů, které mají svůj jak historický, tak alegorický význam. Symbolický smysl se svou hloubinou je přítomen vždy, doslovný význam však všude obsažen není.¹³ Proměněná podoba Órigenova učení díky naukám velkých církevních Otců (zvláště Kappadockých), které ji reflektovaly, zprostředkovaně inspirovala i Augustina.¹⁴

Aurelius Augustinus (354–430) napsal několik velmi významných spisů, mezi něž patří i spis *De doctrina christiana*, Gerhardem Ebelingem označovaný za dějinně nejvlivnější dílo hermeneutiky, v němž nacházíme pojednání o biblické hermeneutice¹⁵. Přístupování k Písmu by mělo podle Augustina primárně vycházet z dané situace: „Člověk, který se bojí Boha, se v Písmu svatém pilně dotazuje na Jeho vůli. Zbožnost mu dopomáhá k mírnosti, aby nenacházel zálibu ve sporech; je vybaven také znalostí jazyků, aby jej nezarážely neznámé výrazy a obraty; stejně tak je vybaven vědomostmi o některých nezbytných věcech, aby se vyznal ve významu a vlastnostech leččeho, čeho je v Písmu užito obrazně; a budou mu pomáhat také spolehlivé texty, jejichž znění vzešlo z pečlivé a pilné kritické práce, aby takto poučen přistupoval k probírání a řešení dvojznačných míst Písma.“¹⁶ Celá dvojznačnost Písma spočívá podle Augustina v nesprávném přístupu ke slovům s významem vlastním a ke slovům s významem přeneseným.¹⁷

Hned v úvodu první knihy tohoto díla proto upozorňuje, že je třeba rozlišit věci a znaky a vymezit jejich vztah, a poukazuje přitom na existenci znaků, již se užívá právě jen pro označování a nejsou tudíž věcmi, – slova (*verba*). Znak nemá smysl sám o sobě, ale vždy odkazuje k věci, kterou zastupuje.¹⁸ Při zkoumání slov s vlastním nebo přeneseným významem je nezbytné „mít badatele věnující se svatým textům nejen ke znalosti různých vyjadřovacích způsobů v Písmu svatém, k tomu, aby si bděle všímali a dobře si pamatovali, jak se v Písmu které věco obvykle říkají: je třeba mít je k tomu, aby se za porozumění modlili,

¹³ Celý odstavec srov. Karfíková, L.: *Studie z patristiky a scholastiky*. OIKOYMENH, Praha 1997. Oddíl „Celé pole plné rozmanitých bylin“ (Origenova biblická hermeneutika podle *Peri archón* IV, 1-3), s. 9–37.

¹⁴ Srov. Kratochvíl, Z.: *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, s. 82.

¹⁵ Srov. Karfíková, L.: *Patristická exegeze: Órigénés a Augustin*. In: Pokorný, P.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*, s. 254.

¹⁶ Augustinus, A.: *Křesťanská vzdělanost*. Přel. J. Nechutová. Praha: Vyšehrad 2004, s. 131.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 131.

¹⁸ Tamtéž, s. 48.

což je zvláště a nanejvýš nutné“.¹⁹ Tato slova jsou kromě u Augustina častého vyzdvihování významu *caritas* především známkou toho, že Augustin poukazuje na možnost osvětlování „temných“ míst Písma jasnějšími paralelními místy, tedy částečnou možnost vysvětlovat Písmo Písmem. „Veškeré znaky (patří mezi ně i věci, pokud působí přenosem významu i jako znaky pro něco jiného) jsou tedy předmětem užívání – *uti*, nástroji, jejichž pomocí bude člověk moci dosáhnout pravého potěšení – *frui* z poznání nejvyšší skutečnosti, Boží Trojice, a z dosažení podílu na Boží Moudrosti, Kristu.“²⁰ Písmo jako text je také pouhý znak a je předmětem užívání, nástrojem, který má dát správný směr lidské lásce.²¹ Augustin láskou nazývá „směřování mysli ke stavu, v němž se těší jednak z Boha kvůli němu samému, jednak ze sebe samé a z bližního kvůli Bohu, ...“.²²

Augustin přispěl hermeneutice ještě jednou významnou koncepcí, která souvisela s pojetím Krista myšleného jako *verbum* a kterou představuje v díle *De Trinitate*. Právě zde se objevují pojmy jako *verbum cordis*, nebo *verbum intimum*, na něž v moderní hermeneutice výslovně navázal Gadamer. Jde o pojetí „*verbum*“ jakžto procesuální inkarnace duchovna, které je ve slově plně přítomné, a přesto odkazuje na něco jiného. Zde se rýsuje univerzalita hermeneutického přístupu k řeči.²³

Augustinův současník *Johannes Cassianus* (asi 360–430) v *Conlationes Patrum* rozšířil Órigenovu nauku na učení o *čtverém smyslu Písma*, totiž přímém (respektive historickém nebo somatickém), alegorickém, morálním a anagogickém (ten, který se soustřeďuje na parúsii, na odhalení mystéria času).²⁴ *Tomáš Akvinský* (1224/5–1274) pak ve svém patrně nejznámějším díle *Summa theologiae* přepracoval nauku o čtverém smyslu Písma a dospěl k názoru, že se fakticky operuje se dvěma možnostmi smyslu: přímým a spirituálním, který je dále rozčleněn do rovin smyslů anagogického, morálního a alegorického. Mnohost těchto smyslů podle něj nepochází z toho, že jedno slovo má mnohonásobný význam, nýbrž proto, že věci, označené slovy, mohou být znamením jiných věcí. „A tak také nenastává žádná spletitost ve svatém Písmě, neboť všechny smysly mají základ v jednom, totiž ve slovním, z něhož jediného lze vésti důkaz, ne však z toho, co je řečeno alegoricky, jak praví

¹⁹ Tamtéž, s. 170.

²⁰ Nechutová, J.: „Vzdělanost a křesťanské učení“. In: Augustinus, A.: *Křesťanská vzdělanost*, s. 15.

²¹ Srov. Karfíková, L.: *Patristická exegeze: Órigenés a Augustin*. In: Pokorný, P.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*, s. 259.

²² Augustinus, A.: *Křesťanská vzdělanost*, s. 142.

²³ Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*, s. 52.

²⁴ Augustin z Dácie pak kolem roku 1260 obdobnou myšlenku vyjádřil veršem „*littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*“, tedy „doslovný smysl učí, co se událo, alegorický, co máš věřit, morální, co máš činit, a anagogický, k čemu spěješ“. Srov. Augustinus z Daciae: *Rotulus pugillarum*. In: *Angelicum* 6. Ed. A. Walz. (1929) 256.

Augustin v listu proti donatistovi Vincenci. Ale tím se ze svatého Písma nic neztrácí, neboť duchovní smysl neobsahuje nic pro víru nutného, čemu by Písmo jinde neučilo zřejmě slovním smyslem.²⁵

V protestantské tradici byl užíván obrat *Martina Luthera* (1483–1546) *sola scriptura* jako výraz odklonu od tradice, reprezentované po odtržení protestantů především katolickou církví, jako „odmítnutí vlivu věroučného magisteria na výklad Písma tam, kde jeho důsledky byly s literárním významem biblického textu v rozporu“²⁶. Ono „samo Písmo“ znamená, že „slovo Písma stále hledá výklad, který může uskutečnit jen aktivní sledování slova samého, tím, že umožní, aby v něm zazníval osvobodivý celek významu, jež chce vyjádřit skrze milost. [...] Obrat ke slovu naplňuje vše, co Písmo mělo zjevit“²⁷. S tím souvisí i další Lutherův výrok „*Scriptura sui ipsius interpret*“ (Písmo je svým vlastním vykladačem), který má podle Petra Pokorného spíše vyjádřit zkušenost, že „v procesu výkladu nejde o naše porozumění textu, ale o to, že je to text, který tu vykládá život vykladače“, a tento výrok proto nemá být zaměňován za interpretační metodu.²⁸

²⁵ Akvinský, T.: *Summa theologická*. I ot. 1 čl. 10 k 1. <http://www.krystal.op.cz/sth/sth.php?&A=10> [14. 4. 2010]

²⁶ Pokorný, P.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*, s. 147.

²⁷ Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*, s. 61, 62. Toto pojetí vlastně navazuje na Augustinovo doporučení vysvětlovat nejasná místa Písma místy srozumitelnějšími.

²⁸ Pokorný, P.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*, s. 147.