

K VÝVOJI RANÉ HERMENEUTIKY

MIROSLAV MIKULÁŠEK (BRNO)

*„Nelze se nechat zmítat
každým větrem učení.“*

ep. sv. Pavla k Efezským

*„Vše se musí stát nebem...
Vše se musí stát duchem.“*

Novalis

Umění interpretace v literární vědě 20. století vyústilo v jeho závěru v hledání nových přístupů umožňujících rozkrýt tajemství tvorby uměleckých děl. Jde ovšem o proces nesmírně složitý a diferencovaný. Novodobý člověk – vědec postmoderní epochy závěru 20. století fascinovaný fantastickými technologickými objevy současné vědy v odkrývání energetických transformací vesmíru a v dobývání a ovládnutí kosmu vůbec zkoumá přírodní řád racionálními a experimentálními metodami. Jeho vidění kosmických jevů a nazírání na fyzický svět poznamenané matematizací a taxonomií ovlivnilo ve století techniky i vědce zabývající se tak specifickou oblastí, jakou je umění. Pozitivistická deskripce jevů umění, jejich enumerace, kategorizace a analýza jejich motivické výstavby i strukturních konfigurací se stala dominantním trendem se stále obnovovanou pojmovou výzbrojí (text, metatext, hypotext, intertext aj.) i v průběhu našeho převážně racionalistického století. I racionálně orientovaní uměnovědci nepřestávají pohlížet na umění jako na „tvorbu podle výlučně estetických měřítek“,¹ jak píše pozoruhodný myslitel 20. století Romano Guardini, a nejsou ochotni a někdy ani schopni sdílet „tajemství ukryté ve světě“: „nevidí v běhu životních událostí řízení prozřetelnosti, o které mluvil Ježíš“ ani „tajemný úděl“, jak jej „prožíval antický člověk“, nýbrž ho vidí jen jako „pouhý sled empirických příčin a vlivů, který lze prohlédnout a řídit“. „Nejdůležitější události lidského života jako je početí, narození, nemoc a smrt ztrácejí svůj tajemný ráz“ a stávají se „biologicko-sociálními procesy.

¹ Guardini, R.: *Konec novověku*. Vyšehrad, Praha 1992, 77.

kterými se stále suverénněji zabývá medicína a technika“.² „Je takto strukturovaný život natrvalo možný?“ táže se italský myslitel, který formoval duchovní obzor evropské inteligence ve válečném mezidobí 20. století. A „ne-ztrácí každá struktura svou vnitřní sílu, když je chápána jen jako souhrn empirických složek?“ – klade zcela zákonitou otázku vyvěrající z hlubiny duchovnědného poznání jevů bytí člověka a jeho duchovního života filozof náboženské orientace a oslovuje tak ty, kdož chtějí naslouchat jeho pojetí a vnímání světa. „Každé jsoucno je přesahováno svým významem. Každá událost znamená víc než jen svůj holý průběh. Vše se vztahuje k čemusi, co je nad ním nebo za ním. Zmizí-li tento přesah, ztrácejí věci i instituce svůj vnitřní smysl, svou přesvědčivost... Čistě světský svět neexistuje; pokud se tvrdošijnému lidskému úsilí podaří něco takového sestrojít, není to funkční. Je to umělý výtvar bez vnitřní síly. Pravá životní moudrost člověka, ukrytá pod jeho racionalistickou slupkou, se jím přesvědčit nedá. Srdce již nemá pocit, že »stojí za to« v takovém světě žít“;³ ztrácí se totiž „střed a vzájemné sepětí složek“. „Oduševnění světa subjektem“ (Novalis), tj. duchem se stává na přelomu tisíciletí i v oblasti umění interpretace sebezáchovnou orientací.

Pozoruhodné myšlenky R. Guardiniho se ve svém úhrnu dotýkají i umění hermeneutické interpretace slovesných děl, přispívají k ujasnění postupů její uměnovědné reflexe i k pochopení skutečnosti, že právě hermeneuticky založená kontemplanace jak jevů umění, tak i běhu světa je cestou z chaosu rozporuplných koncepcí našeho dehumanizovaného 20. století, z „mlhy sekularizace“, která prosákla veškerým naším bytím i myšlením.

■

V toku času se mnohokrát změnil „styl poznání“, tj. i styl poznání vědy o literatuře, neboť „stálost duchovních forem je jen iluze“ (O. Spengler).⁴ V proměnách interpretačních škol a systémů vědy o literatuře se střetaly v průběhu uplynulých dvou století v podstatě jakoby dvě koncepce interpretace, dva dominantní přístupy. Ve vzájemné korelaci a permanentní oscilaci se v přemýšlení o „umění slovesném“ rozvíjely a vyhraňovaly orientace „gramatická“ (metodologický filologismus, teoretické vědění) a orientace „duchovněvědná“ („věda o duchu“). Stěží pochopíme pohyb v dialektické vazbě těchto dvou intencí, z nichž vzešly a vyhranily se trendy a přístupy, které dominují v literárněvědné interpretaci 20. st., nepřehlédneme-li k jejich evolučním východiskům, k samotnému procesu formování umění výkladu, tzv. hermeneutiky.

² Ditto, 77-78.

³ Ditto, 79.

⁴ Cit. podle rus. vydání Spengler. O.: *Zakat Jevropy*. Novosibirsk 1993, 116.

Až do 17. st., kdy se slovo *hermeneutika*⁵ vynořilo ze šera minulosti, neměly její dějiny ještě své jméno,⁶ ale od tohoto století se hermeneutikou rozumí nauka, resp. obecné umění výkladu písemných památek ducha (zvl. biblických textů), založeném na chápání a porozumění všem jeho konstitutivním složkám, učení o způsobech, postupech a principech osvětlení duchovní podstaty a smyslu díla, skrytého „světa příčin“ zrodu uměleckých jevů. V podstatě až do konce 19. st. „živořila jako »pomocná disciplína« mezi etablovanými vědeckými odvětvími, jež měla zjevně co činit s interpretací textů či znaků”,⁷ než nabyla na významu ve 20. st., jak o tom svědčí stav myšlení v literární vědě i ve filozofii (W. Dilthey, H. G. Gadamer, E. Betti, P. Ricoeur aj.).

U některých vědců budilo jisté rozpaky to, že pojmy hermeneutika, výklad, exegeze, interpretace jsou užívány jako synonyma, tj. že hermeneutika je chápána jako teorie interpretace. Český vědec F. Kautman se svého času domníval, že „pojem interpretace textu je třeba odlišovat od pojmu hermeneutiky”, kterou vztahoval k výkladu „textů teologických a zejména právních norem” a odkazoval ji k sféře filozofie; interpretací rozuměl „snahu o přisvojení a rekonstrukci uměleckého díla” (?! – M. M.) a označil ji za „terminus technicus literární vědy”.⁸ Dané rozlišení, plod spekulativního uvažování a planého scientismu, nikam nevede. Pouze zamlžuje podstatu věci. Jak píše J. Grondin, v raném latinském písemnictví stejně jako v patristice se slovo *hermeneuein* překládalo jako *interpretari* a *hermeneia* vesměs jako *interpre-*

⁵ Termín „hermeneutica” (lat. převod řeckého slova hermeneutiké, od hermaion = vysvětlují) figuruje už v platónském korpusu textů-dialogů *Politikos*, *Epinomis*, *Definitiones* ve funkci sakrální či náboženské (umění věštby, divinace). Slova kolem *hermeneutiké*, *hermeneus* se už ve starověku etymologicky spojovala s postavou syna Dia a Plejády Máie boha Herma (viz. Mayr, F. K.: *Der Gott Hermes und die Hermeneutik*. In: Tijdschrift voor Philosophie, 30, 1968, 535-625), který proslul jako dárce statků, ochránce pastýřů a stád, později obchodníků, poutníků, orátorů a jako ztělesnění lsti i zlodějí. Byl považován za „boha cest” (jméno získal od „hromady kamení” [hermaion], která se nalézala po okrajích cest: každý kolenjdoucí na ni házel svůj kámen: vlastnil „kouzelnou hůl”, „klobouk”, který ho činil neviditelným a „okřídlené” „zlaté opánky” [viz Eliade, M.: *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha 1995. 259]), za „posla bohů”, zvěstovatele poselství bohů smrtelníkům a v této souvislosti za průvodce „lidských duší” (psychopompos, Seelenführer), putujících z tohoto světa na onen svět a naopak: jako tvůrce „lyry” a improvizovaného zpěvu však proslul i jako bůh „objevitelství” na půdě duchovna a jako bůh orátorství měl podíl na umění slova. V novější filologii se na tuto souvislost mezi Hermem a hermeneutikou „nahlíží s přezíravou skepsí,” píše J. Grondin, „zatím se však nedokázal obecně prosadit žádný lepší výklad, takže otázka po původu významového pole slova hermeneuein zde musí zůstat otevřená” (Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. OIKOYMENH, Praha 1997, 38-39).

⁶ Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*, cit., d., 16.

⁷ Ditto, 13.

⁸ Kautman, F.: *K typologii literární kritiky a literární vědy*. Praha 1996, 28-29. Kautmanova studie *Hermeneutika a interpretace* z r. 1969, svého času nevydaná (v podmínkách okupace ČSR po roce 1968) předjímá nicméně podnětně naše dnešní úvahy o umění interpretace.

tatio (uvádí definici křesťanského myslitele Boëthia (480-525): „interpretatio est vox articulata per se ipsam significans” a formulaci jednoho z církevních Otců Klementa Alexandrijského (150-215), který „hé tés dianoias hermeneia” myslí jako „manifestaci myšlenky řeč” (*Stromateis*).⁹ Ostatně Aristotelův logicko-sémantický spis *Peri hermeneias* byl šířen v latině pod názvem *De interpretatione*; samotné slovo *hermeneia* neznamená pouze výpověď, nýbrž řeč vůbec, překlad, výklad, také však styl či druh přednesu (*elocutio*).¹⁰ Tři významové směry slova *hermeneuein* – jak uvádí G. Ebeling – tj. vyjadřovat (vypovídat, mluvit), vykládat (interpretovat, objasňovat) a překládat (tlumočit),¹¹ synergeticky souvisejí, vyjadřují „pohyb ducha” založený na „rozumění”, na umění slova činitím srozumitelným *smysl* sdělovaných obsahů.

Nejde ovšem o to rekonstruovat vývoj pojmu hermeneutika, sondovat jeho etymologii a upřesňovat filozofickou problematiku, což ostatně už hloubkově konala řada renomovaných filologů a filozofů.¹² Jde o to ujasnit si myšlenková východiska a obsahové nosníky tohoto učení, které vzniklo na styku filozofie, teologie a filologie a z kterého vyšly soudobé interpretační systémy a literárněvědné trendy, a pokusit se nalézt souvislost, styčné momenty mezi filologickou hermeneutikou a trendy i badatelskými větvemi dnešní literární vědy, které se z ní snažily učinit „přísnou vědu“ (v duchu E. Husserla).

Jeden z významných ruských teoretiků hermeneutiky G. Špet píše, že „ze samotné podstaty hermeneutických otázek vyplývá, že musely vzniknout tam, kde se projevuje vědomá vůle chápat úlohu slova jako znaku sdělení”.¹³ Řešení těchto problémů souviselo na jedné straně s otázkami rétoriky, gramatiky a logiky a na straně druhé s praktickými potřebami pedagogiky, morálky, dokonce i politiky. Toto rozvržení prakticky prosvítá všemi, i dnešními koncepcemi umění interpretace.

Již v době antiky, zhruba od konce 6. st. př. Kr. se začala „učená” exegeze řeckých filozofů i filologů obrazů homérovských eposů a mýtů, exegeze hledající jejich skrytý alegorický, morální a fyzický *smysl* (*tas hyponoias*). Stoi-

⁹ Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*, cit. d., 39-40.

¹⁰ Pépin, J.: heslo *Hermeneutik*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*, sv. 14. Stuttgart 1988, 726.

¹¹ Ebeling, G.: heslo *Hermeneutik*. In: *Religion in der Geschichte und Gegenwart*, sv. III, Tübingen 1959, 243; cit. podle Grondin, J., cit. d., 36.

¹² Viz. Chantraine, P.: heslo *Hermeneus. Hermes*. In: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, sv. II. Paris 1970, 373-374; Goclenius, R.: heslo *Hermeneia*. In: Goclenius, R.: *Lexicon Philosophicum Graecum*. Marburg 1615; Kerényi, K.: *Hermeneia und Hermeneutik. Ursprung und Sinn der Hermeneutik*. In: Kerényi, K.: *Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten aus der heutigen Situation*. Zürich 1964, 42-52; Kerényi, K.: *Der Gott Hermes und die Hermeneutik*. In: *Tijdschrift voor Philosophie* 30, 1968, Mayr, F. K.: *Der Gott Hermes und die Hermeneutik*. In: *Tijdschrift voor Philosophie* 30, 1968.

¹³ Špet, G.: *Germenevika i jeje problemy*. In: *Kontekst* 1989. Nauka, Moskva 1989, 232.

kové, považování za učitele vyššího vzdělání, zejména umění řečnického, pokračovali v činnosti těchto prvních exegetů a možná že jako první spojovali otázky výkladu jak s praktickými cíli, tak i s teoretickými otázkami vědění o jazyce, o významu. Už pro Platóna otázka o slovech, myšlenkách a věcech (*legomena, noémata, ontá*) byla spojenou otázkou, jak o tom svědčí *Sofisté*, a ostatně i Aristotelův spis *Peri hermeneias*. V prostředí stoiků byly nicméně položeny základy směru anomalistů, který později sehrál tak velkou úlohu v interpretaci textů.

Spolu s helenizací Východu docházelo k orientalizaci helénství. Alexandrie se stala centrem vzdělanosti, z něhož východní moudrost byla exportována do Evropy. Překlady knih *Starého zákona* do řečtiny přinášely nové otázky techniky dané práce a umění výkladu. Křesťanství nadlouho odvádělo učené mozky od zkoumání antické literatury a vědy a usměřňovalo veškeré jejich úsilí ke studiu *Bible* a bohosloví. Hermeneutika jako samostatné učení byla budována především jako pro bohosloví disciplína pomocná.¹⁴ Už v prvních bohosloveckých školách se vyskytovala rozmanitost hermeneutických přístupů či směrů: vedle alexandrijské křesťanské bohoslovecké školy v 1.-2. st., s její inklinací k tzv. alegorickému výkladu Písma svatého hledajícího hlubší, duchovní smysl textu, antiochejská teologická škola ve 3. st. (založená v Sýrii kolem r. 200 po Kr.) vyzvedala výklad „doslovný“ – gramatický a historický (teolog Jan Zlatoústý [Chrysostomos, 344/354-407]). „Rozličnost těchto dvou směrů je možno konstatovat až do dnešní doby,” píše G. Špet, „byť od druhé poloviny 18. st. spolu s vývojem historické vědy, alespoň ve vědeckém bohosloví, získává zjevnou převahu druhý z uvedených směrů.” Každopádně už ve 3. st. se rýsovaly v exegezi mýtů tři vyhraněné proudy: moralisticko-psychologický, alegorický (stoikové) a euhémérismus (historický; princip racionalistického osvětlení mýtů, spatřující v jejich základu reálné historické události; podle řec. spisovatele a filozofa Euheméra [asi 340-260 př. Kr.]).

Formování křesťanské hermeneutiky je spjato s učením jednoho z nejvýznamnějších církevních Otců, představitele alexandrijské školy, teologa a filozofa Órigena (185-254). Ten ve čtvrté knize svého spisu *De principiis* otevíral svou teorii tří vrstev smyslu *Bible* (rozlišoval v ní smysl obecný a historický [communem et historialem intellectum], duševní [morální] a smysl duchovní, alegoricko-mystický [anima et spiritus Písma]) cestu k alegoricko-typologickému a symbolickému výkladu *Nového zákona*; v návaznosti na triádu Órigena Augustinův současník Jan Cassian (asi 360-430/35), který měl vliv na tradici patristického a středověkého křesťanského platonismu, odvodil z jeho teorie učení o Bohem zamýšleném čtverém smyslu Písma: rozlišoval

¹⁴ Dtto, 233.

v duchu středověkého myšlení smysl přímý (somatický, historický), alegorický, morální a anagogický.¹⁵

Smysl doslovný (litterale) podle středověké teologie tvoří jako by předmět a látku (sugetto e materia) ostatních, zvl. alegorického (allegorico, skrývajících *pravdu* pod příkrovem „výmyslu“, „krásné lži“), bez něhož nelze proniknout k jejich poznání (v dopise ke Cangrande della Scala ho Dante nazýval „mysticus sensus“); morální (tropologický) a anagogický smysl (nadsmysl, „sovra senso“) se pak vyvozuje z alegorického: věci nadpozemské, transcendentální, „neviditelné a božské“ středověká teologie vázala s pojmem anagóge, znamenajícím „pozvednutí ducha“ (k hluboké úvaze). „Anagóge se nazývá /.../ smysl, který vede od viditelných věcí k neviditelným /.../ k nebeským věcem či církvi /.../ a hovoří o příští odměně a příštím životě“ (G. Durandus, *Rationale divinatorum officiorum*, 1286¹⁶).

Čtyřvrstvou koncepci exegetiky smyslu Písma pronikavě myslitelsky umocňoval zejména Augustinus Aurelius (354-430), jeden z velkých raně křesťanských teologů a církevních Otců: ve spise *De doctrina christiana*, jakési „učebnici biblické hermeneutiky“ (podle M. Heideggera: „die erste Hermeneutik grossen Stils“¹⁷) vedle výkladu přímého smyslu slov připouštěl výklad podle historie (tj. obsahu), alegorie, analogie i astrologie, nabádal exegeta „hledat v Písmu Boží vůli“, vyzbrojit se „jazykovou znalostí“ i „znalostí jistých přírodních předmětů a dějů“ v zájmu osvětlení „pravdy obsahu“, čerpat znalosti jak v oblasti dějin, geografie, fyziky, astronomie, tak i dialektiky (která, byť neučí pravdivosti významů, dává pravidla, vazby pravd),

¹⁵ Cit. podle Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*, cit. d., 50. Na daném středověkém pojetí implikujícím teologický aspekt, současně však stimulujícím netušené možnosti poetiky, „lpěl neměnně“, jak píše E. Cassirer, i Dante Alighieri. Ve své *Hostině (Il convivio)*, Traktát druhý, kap. 1) Dante podal pozoruhodnou charakteristiku hierarchie „čtyř smyslů“ Písma: „Písmu je možno porozumět a je ho třeba vykládat zejména čtyřmi způsoby. Prvý se nazývá doslovný a je to onen, který se neodlišuje od vlastního písma... Druhý se nazývá alegorický a to je onen, který se skrývá pod pláštikem nějaké bajky a je skrytou pravdou pod pěknou lží... Třetí smysl se nazývá morální: je to onen, jaký čtenáři musí předpokládat, že je zamýšlen písmem k užítku jich samých a jejich záků: tak jako je možno předpokládat v Evangelii, když Kristus vystupoval na horu, aby se přeměnil, že ze dvanácti apoštolů ho doprovázeli tři; z toho je možno vyvodit morální poučení, že všechny nejtajnější věci nám mají zůstat málo známy. Čtvrtý způsob se nazývá anagogický, to je nadsmyslný: je to takový, když je vykládán duchovní smysl písma, jež v doslovném smyslu, vyhlášeném označenými věcmi označuje božské věci slávy; což je možno vidět v onom zpěvu proroka, který praví, že po odchodu lidu Izraele z Egypta se stala Judea svatou a svobodnou. Což je pravdivé v doslovném smyslu, stejně jako je neměnně pravdivé v duchovním smyslu, že jakmile se zbaví duše hříchu, stane se ve své mohutnosti svatou a svobodnou“ (viz Cassirer, E.: *Filozofie symbolických forem*, II. OIKOYMENH, Praha 1996, 292).

¹⁶ Dito, 293.

¹⁷ Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*, Band 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main 1988, 12.

logiky (umění určovat, členit a dělit, „scientia definiendi, dividendi atque partiendi“) i aritmetiky. Augustinus Aurelius nezůstal ovšem jen u dané čtyřvrstvé konceptce exegetiky. Ve své duchovní autobiografii *Vyznání* a ve spisech *De trinitate* a traktátu *De doctrina christiana* (podle G. Ebelinga „dějinně nejlivnějším díle hermeneutiky“¹⁸) dal ne jeden inspirativní impuls evoluci hermeneutiky. Ve srovnání s Órigenem rozšířil její obsah tím, že řešil dodnes kardinální problémy vazby znaku, významu a smyslu a problém chápání viděl jako přechod od znaku k významu. Za znaky, ať už „vlastními“ (propria) či přenosnými (translata; objasňují se „obrazně, profeticky“) vždy hledal duchovní smysl a vůli Boží (voluntas Dei). Jeho konceptce při vši spiritualitě akcentovala především nalézání „smyslu“, vloženého pisatelem do díla (*Vyznání*) a představujícího vždy „sensus litteralis multiplex“, průnik „rozjímáním pomocí podobenství“ k tajemství daru umění (*Vyznání*) a pravdivému lidskému slovu („sed transeunda sunt haec, ut at illud perveniatur hominis verbum“, *De trinitate*), k intimnímu slovu (verbum intimum) duše, k „vnitřní řeči“, tj. „řeči srdce“ („verbum est quod in corde dicimus“, *De trinitate*, XV, cap. X, 19).

Pojem „verbum cordis“ je vlastní biblickému myšlení, které není racionální, akcentuje víru, porozumění jako „duchovní pochopení“ (synesis pneumatiké) skrytých tajemství i záměrů mnohdy tak „obojakého“ lidského „srdce“: „Myšlenky se rodí v srdci člověka“, praví se v knize Genesis (Gn 6, 5; 8, 21); „dal jsem tobě srdce moudré a rozumné“, „abys slýchatí *uměl* rozezpře“, říká Pán Šalamounovi v Knize první královské (1 Král 3, 5-14). Intimní slovo, tato augustinovská „mluva srdce“, spíše než pouhý „komunikát“ (jak ho prezentují v 20. st. emocionálně vyprahlí strukturální sémiotikové) je duchovní „pouto“ (řec. desmos = pouto), „pouto“ myšlenek i doteků duše („pouto lásky“, lze-li tak domyslet kontemplaci C. Tresmontanta¹⁹), reflektující „uzel božských vztahů“ mezi Bohem a člověkem a mezi lidmi navzájem. Novodobá, citově a eticky vyprázdňená analytika, logistika nemá ve své interpretační výzbroji daný přístup jako svůj duchovní střed. Očividně právě z Augustinova učení o „verbum intimum“, spjatém se spiritualitou, o „verbum cordis“, daném duchovním rozměrem Pisma a vážícím sensus litteralis et spiritualis, vychází sentence nejvýznamnějšího novodobého hermeneutika H. G. Gadamera o „verbum interius“²⁰ jako inkarnaci ducha, jako univerzálním aspektu hermeneutiky, jejím duchovním jádru.²¹

¹⁸ Ebeling, G.: *Art. Hermeneutik*. In: *Religion in der Geschichte und Gegenwart*, sv. III. Tübingen 1959, 249.

¹⁹ Tresmontant, C.: *Bible a antická tradice*. Vyšehrad, Praha 1970, 51-57.

²⁰ Podle H. G. Gadamera „vnitřní slovo /.../ není vztaženo na nějaký konkrétní jazyk a vůbec nemá charakter vybavování si slov, jež vystupují z paměti, nýbrž je to do konce myšlený stav

Koncepce Augustina Aurelia „verbum intimum“, „verbum cordis“ a fenomén komplementárnosti učení středověké hermeneutiky o čtverém smyslu Písma byly inspirativním impulsem interpretačním systémům i mnohem pozdějších epoch, včetně 20. st., které v důsledku ostré diferenciacie, disociace a jednostranné vyhraněnosti jednotlivých myšlenkových a obsahových vrstev, orientujících se na taxonomii raženou metodologickým filologismem, poztrácely svou vnitřní synergetickou provázanost.

Podle G. Ebelinga se „v hermeneutickém ohledu /.../ po dobu asi jednoho tisíciletí po Augustinovi neobjevily žádné zásadně nové způsoby tázání ani nové perspektivy“.²² Vskutku v podstatě až v době renesance dochází k pohybu v přemýšlení o otázkách nastolených a řešených Augustinem. Proces diferenciacie sfér hermeneutiky (hermeneutika sacra, profana, iuris aj.) a jejich specifikace na bázi koncepční návaznosti měl inspirativní význam pro formování umění interpretace i následujících vědních epoch.

Lutherovo odmítnutí učení o čtverém smyslu Písma a alegoreze znamenalo sice jistou obnovu patristického smýšlení, nicméně protestantismus dal výrazný impuls rozvinutí hermeneutické teorie. Významný přechodný moment ve vývoji hermeneutiky představuje myšlení Lutherova stoupence Matthiase Flacia Illyrica (1520-1575), teologa a profesora hebrejštiny ve Wittenberku. Jeho spis *Clavis scripturae sacrae* (*Klíč k Písmu svatému*, Basel 1567), tento „monument učenosti a pracovitosti“ vyvolaný ve své době potřebami katolické církevní tradice a apologetiky protestantismu,²³ byl první příkladnou hermeneutickou teorií protestantismu, která vstupovala na cestu konstituování sebe sama jako vědy. Lexikon biblických termínů, rejstřík různých hermeneutických pravidel a sentencí se zde spájel s otázkami teorie interpretace, které dodnes neztratily nic na svém významu a staly se konstantami, substanciálními principy hermeneutiky.

Už v předmluvě k svému spisu si Flacius stěžoval, že nikdo s potřebnou důkladností neosvětluje „samotný text a slova svatých knih“ a pokud tak činí, věnuje pozornost spíše „elegantním a vytříbeným obrátům“ než „celostní tkáni vyprávění“ („totum contextum... – !! – M. M.). Aspekt pozornosti k „celostní tkáni vypravování“ vyústil posléze u Flacia v kardinální postulát jeho hermeneutiky, tj. postihovat *smysl* „z kontextu, cíle napsaného a z proporcí a kongruence mezi částmi“ („...ex contextu, scopo, ac quasi proportione et congruentia inter se partium...“): „každá dílčí část se nejlépe chápe při

věci (forma excogitata). Jelikož se jedná o domýšlení do konce, je mu třeba přiznat i procesuální moment“ (Gadamer, H. G.: *Gesammelte Werke*. I. Tübingen 1986, 426).

²¹ Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*, cit. d. 9.

²² Ebeling, G.: heslo *Hermeneutik*. In: *Religion in der Geschichte und Gegenwart*, sv. III. 1959. 249.

²³ Špet, G.: *Germenevika i jeje problemy*. In: *Kontekst*. Moskva 1989, 241.

pozornosti k ostatním částem a harmonii celku" („...sicut etiam alias ubique singulae partes totius alicuius, optime ex consideratione harmonia que integri ac reliquarum partium intelleguntur“). I na jiných místech spisu se Flacius neustále vrací k myšlence dobývat „smysl jednotlivých míst jednak z intence úryvku textu, jednak z celého kontextu“ („... ut sensus locorum tum ex scopo scripti aut textus, tum et ex toto contextu petatur“), což je dodnes platným přístupem umění interpretace.

Úvahy Flacia, které se v této souvislosti soustředily na otázku jednoznačnosti a mnohoznačnosti smyslu slovního výrazu a na problematiku vazeb „smyslu“ a „významu“, vyústily k vytýčení jistých pravidel ustanovujících posloupnost procesu odkrývání *smyslu* díla, tohoto úhelného kamene hermeneutické interpretace: podle Flacia vyžaduje 1. určení cíle, intence díla („ut primum scopum, finem aut intentionem totius eius scripti...“), 2. opepnutí veškerého obsahu díla v jeho celostnosti, vyhmátnutí jeho jádra („... ut totum argumentum, summam, epitomen aut compendium eius comprehensum habeas“; obsahem nazýval obsažné vytýčení cíle, a současně stručný náčrt díla), 3. vytvoření rozvrhu či dispozice díla, aby bylo možno přehlédnout jeho podstatné složky ve vazebné proporcii a harmonii vůči celku; 4. sestavení synoptické tabulky umožňující v jednom záběru observaci, pochopení a zafixování v paměti všech rozmanitých komponentů zkoumaného celku.²⁴

G. Špet ve svém hloubkovém pojednání z roku 1918 pozorně tlumočil Flaciův *Klíč*, kriticky se vyslovil o absenci v něm teorie znaků, řešení vztahu významu a smyslu, upozornil na Flaciův abstraktní schematismus, vytýkal mu, že není patrné, jakými cestami přicházíme k smyslu a v čem tkví *chápání*, nicméně nezaznamenal autorovo *chápání* díla jako celistvého, harmonického organismu (nikoli pouze komplexu relací složek) a to, že v jisté, byť rudimentární formě byl ve Flaciově spise vysloven postulát zkoumání komplexu složek celostní tkáně díla, což řešila de facto až literární věda 20. století.

Učení o „scopu“, záměru, produkujícím „intentio operis“ (termín vylovený U. Ecem z exegetického thesauru Renesance) a souvisejícím s augustinovskou ideou „verbum interius“, svědčí o tom, že Flaciova kniha, která vznikla z „plodů celé předchozí exegeze“ (Dilthey²⁵), současně otvírala nové cesty hermeneutické interpretace.

Do 17. st. byla hermeneutika omezena na oblast řeči náboženské; Písmo svaté bylo středem, k němuž se soustřeďovalo veškeré duchovní uvažování i bytí. Renesance se svým rozmachem umění, filozofického myšlení, logiky a s rozšiřováním knihtisku stimulovala hledání nové, z církevní scholastiky

²⁴ Dtto, 241-248.

²⁵ Dilthey, W.: *Die hermeneutische Lehre des Pietismus*. In: *Gesammelte Schriften*, sv. XIV/1, 602.

vymaňující se metodologie věd, včetně obecné vědy o interpretování. Právě v roce 1654 se díky štrasburskému theologovi J. C. Dannhauerovi (1603-1666) znovu vynořil zapomenutý termín hermeneutika, jak o tom svědčí název jeho knihy *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum*, obsahující program obecné, univerzální hermeneutiky (*hermeneutica generalis*). Tento program našel v racionalismu 17. a 18. st. následovníky, mezi nimiž byli J. Clauberg, J. E. Pfeiffer, J. M. Chladenius, G. F. Meier aj.²⁶ I když spis G. F. Meiera (1718-1777) *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* z roku 1757 představující vrchol osvícenské univerzální hermeneutiky upadl na počátku 19. st. do zapomnutí (J. Grondin píše, že klasičtí teoretikové hermeneutiky G. A. F. Ast a F. D. E. Schleiermacher ho v té době „již neznali“²⁷), přesto byl výrazem jisté diferenciacce hermeneutiky, jejího metodologického pohybu, tj. odklonu od biblické hermeneutiky a posunu směrem k logice, k racionalistickému filozofickému myšlení, k ontologickému učení o znacích, k nauce o slovu, k filologii: „Umění výkladu v širším smyslu (*hermeneutica significatu latiori*),“ psal G. F. Meier, „je věda pravidel, k nimž přihlížíme, abychom mohli poznat významy z jejich znaků; umění výkladu v užším smyslu (*hermeneutica significatu strictiori*) je věda pravidel, k nimž člověk musí přihlížet, chce-li poznat smysl z řeči a přednášet tento smysl druhým.“²⁸ Meier učinil krok k pochopení místa a úlohy otázek, které vznikaly v souvislosti s problémy znaku a významu, problémů, které stály před filologií, před srovnávací jazykovědou, jejíž základy se budovaly právě v 18. století.

Vypracovávající se zvl. v 17.-18. století „teorie znaků“ či „ars signorum“ (Dalgarno, *Ars Signorum*, 1661), která v návaznosti na Órigena, Augustina Aurelia (*De Doctrina Christiana*), později Flacia (*Clavis*), J. Harrise (*Hermes or Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar*, 1751) viděla proces poznání a chápání jako akt přechodu od znaku ke korelujícímu s ním významu podle zákona asociativní vazby a akcentací racionalistických, „inteligibilních forem“ (J. Harris) otvírala de facto cestu k asimilaci sémiotiky (Lambert, I. H., *Sémiotika*) a hermeneutiky, tohoto Lockova *Ars inveniendi et iudicandi*, umění nalézání i hodnocení smyslu jevů *Artis Magni*.

Některé badatelé svého času spatřovali závažný moment v dějinách hermeneutiky v jejím uvolnění se, vymanění se z vazby s teologií, biblických studií a v jejím přechodu k filologické orientaci jako orientaci základní. Dokonce s jakousi kategoričností tvrdili, že v 18. století „končí“ teologická hermeneu-

²⁶ Viz Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*, cit. d., 72.

²⁷ Dto, 84.

²⁸ Meier, G. F.: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Halle 1757 (nové vydání Düsseldorf 1965, § 1).

tika (G. Špet²⁹). Své tvrzení opírali o učení německého filozofa a bohoslovce J. A. Ernestiho (1707-1781). Nepovažovali ho sice za nějakého zvlášť „originálního myslitele“, nicméně jeho spis *Škola vykladače Nového zákona* z r. 1761 (*Institutio Interpretis Novi Testamenti*) považovali za „výraz nové epochy v interpretaci Písma svatého“ (G. Špet³⁰). Ernesti, který rozlišoval v rámci interpretace metodu „zkoumán“ a metodu „výkladu“, zaměřil svou pozornost na poznání samotného slova, na oblast filologie: úkol gramatiků, podle jeho slov, tkví v tom, „aby pečlivě zkoumali, co vyjadřuje každé slovo, v každé době, u každého spisovatele a konečně v každém učení o formě řeči“. Proto „doslovný smysl“, podle jeho názoru, není nic jiného než smysl gramatický (slovo *litteralis* znamená v latině „výklad gramatický“). Ernesti upřednostňoval historicko-filologickou interpretaci (historicko-gramatický přístup) před aspektem teologickým, před biblickou hermeneutikou: „Non potest Scriptura intelligi theologice,“ cituje německého teologa Ph. Melanchtona, „nisi ante intellecta sit grammaticae“ („Písmo se nemůže postihovat teologicky, jestliže napřed není pochopeno gramaticky“).³¹

Vedle univerzální hermeneutiky, obecné nauky o znacích či Meierovy sémiotické hermeneutiky se však rozvíjela v 18. st. i speciální pietistická *hermeneutica sacra* představující mezičlánek mezi starší protestantskou hermeneutikou a Schleiermacherem. Je spjata s koncepcí A. H. Francka, jeho učení o „afektu“, které razil ve své práci z roku 1723 *Praelectiones Hermeneuticae, ad viam dextre indagandi et exponendi sensum scripturae*. Toto učení nebylo jen součástí hermeneutického nároku na univerzalitu, ale udržovalo v hermeneutice fenomén duchovnosti, který neustále prolamoval sílící, eticky vyprázdňovaný racionalistický přístup. Francke psal, že „v každém slově, jež lidská řeč vysloví a jež vychází z nitra duše, je afekt“ („Omni, quem homines proferunt, sermoni, ex ipsa animi destinatione unde is procedit, affectus est“). Ze stejné koncepce vycházel i J. J. Rambach, který ve svých *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723) vyslovil tezi, že „nelze dokonale rozumět slovům autora a interpretovat je, pokud člověk neví, z jakého afektu vytryskla“; samotný afekt viděl jako „anima sermonis“, „duši řeči“, která má být zprostředkována čtenáři či posluchači. Odtud vycházelo pietistické učení o „subtilitas applicandi“, tj. dovednosti „vepsat afekt spisu do afektu posluchačova“.³² Dané učení je interpretováno jako reaktualizace *sensus tropologici* obsaženého v nauce o čtverém smyslu Písma a týkajícím se morální proměny věřících („Obnoviti se pak duchem myslí své“, Epišt. sv. Pavla k Efezským,

²⁹ Špet, G.: *Germenevika i jeje problemy*. In: Kontekst 1990. Nauka, Moskva 1990, 225 n.

³⁰ Dtto.

³¹ Dtto, 225-229.

³² Cit. podle Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*, cit. d., 85-86.

4, 23). Právě díky *subtilitas applicandi* měla pietistická hermeneutika „větší vliv než univerzální hermeneutiky od Dannhauera, Meiera či dokonce od Chladena, které byly sice filozofičtěji založené, avšak působily velmi schematicky. V opozici k rigidnímu světu znaků oné obecné *characteristica* se nakonec prosadilo pojetí, jež chce ve slově vidět to, co je výrazem duše (a pro duši) a jen to. Na základě tohoto názoru se mohl romantismus – za téměř totální zapomenutosti předchozích racionalistických prací – znovu pokusit o určení hermeneutické univerzality” (J. Grondin³³). Dodejme, že i překonat jevy jistého „odduševnění” interpretace spočívající v ztrátě transcendentní, sakrální „orientatio”, v odtrženosti od vyšších duchovních principů, což s sebou nesl osvícenský racionalismus 18. st. sázející na víru v ratio. Romantismus přicházející v závěru 18. a na počátku 19. st. spatřoval možnosti obrození tvůrčí osobnosti i kreativního aktu mj. v křesťanském humanismu, v sakrálním orientatio, v příklonu k vyšším duchovním principům.

Přechod od osvícenství k romantismu se vyznačoval určitou diskontinuitou. Podle P. Szondiho „půl století, které leží mezi Meierem a Schleiermacherem, představuje jednu z nejmarkantnějších duchovně dějinných césur“.³⁴ Až v roce 1808 Schellingův žák F. Ast vydal své *Základy gramatiky, hermeneutiky a kritiky*. Ale to už je jiná kapitola, jiná fáze ve vývoji hermeneutiky, která čeká na své zevrubné a speciální pojednání.

■

„Zatímco lingvistika se pohybuje v rámci soběstačného světa a setkává se stále jenom se vztahy vzájemné interpretace znaků, abychom užili slovníku Charlese Sanderse Peirce,“ píše P. Ricoeur, „vznačuje se hermeneutika otevřeností světa znaků.“³⁵ Interpretace slovesného artefaktu pak není a nemůže být pouhým shromažďováním znaků jeho vnějšího výrazu, přidáváním myšlenky k myšlence, matematickým sčítáním významů jednotlivých vět či pouhým popisem struktur textu, myšlením, které chce být „rovnici“, „z níž nikdy nevyplyne nic, než jsme do ní dosadili“,³⁶ ale jako duchovní exegeze „rozumějícím“ průnikem za řeč k „vnitřnímu myšlení“ (k „verbum interius“), průnikem do fyziognomie díla jako určité podoby, tropu ducha, s cílem rozkrýt „architekturu“ smyslu díla, ukrytého v řetězci jeho dílčích promluv zacílených na „poznávání modalit bytí ve světě, jak se rozvrhuje v textu“.³⁷ Neboť dílo jako forma „odkrývání jsoucná“ je samo o sobě svébytnou interpretací stavu dějinného i mravního světa, resp. „mravní astronomie“ (v pojetí Novalise). A

³³ Dtto, 87.

³⁴ Szondi, P.: *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1975, 136.

³⁵ Ricoeur, P.: *Život, pravda, symbol*, cit. d., 191.

³⁶ Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*, cit. d. 106.

³⁷ Dtto, 250.

sama interpretace slovesného artefaktu je pak v tomto smyslu nejen aristotelským „poznáním poznání“, ale zjevováním neviditelné, univerzální pravdy lidského bytí, tj. kontemplací sjednocující neviditelnou univerzální pravdu lidského bytí.

Hermeneutická interpretace jako duchovědné poznání, duchovědná kontemplace, která vstřebala augustiniánskou koncepci „verbum intimum“, „verbum cordis“ (včetně komplementárního učení středověké hermeneutiky o čtverém smyslu Písma), sebou nese „oduševnění“ procesu přemýšlení o umělecké tvorbě: v průběhu našeho ireligiózního století mu filologická věda „esteticky konstruujícího“ směru (metodologický filologismus) zůstala mnohé dlužna v důsledku ostré disociace a jednostranné vyhraněnosti svých jednotlivých myšlenkových a obsahových vrstev; její metodologie jako produkt ryze teoretického intelektu se totiž při hledání „exaktní pravdy“ namnoze nedokázala vymanit z vlivu kategorií systematiky, „mathesis“ a „taxonomie“, vědních oborů upřednostňujících kvantitativní stránky jsoucna před kvalitativními, operujících ve styku se světem „pojmem“ a postrádajících jako systémy „vymudrované hlavou“ většinou smysl pro jevy duchovní dimenze,³⁸ pro prostou lidskou skutečnost, že „základní, prvotní hodnotou je *cit*“.³⁹ „Metoda stále ještě vytlačuje duši,“ konstatuje soudobý filozof J. Grondin. Domyslíme-li daný myšlenkový přístup a zvláště úvahy M. Eliada o vazbě posvátného a profánního bytí v metafyzickém uchopení a výkladu Světa, pak nemůžeme nezapochybovat o tom, zda moderní člověk 20. století vůbec něco získal „desakralizací Přírody“, kosmu i svého bytí, a dodejme, i „desakralizací“ samotného vnímání i exegeze díla umění, tohoto „zázraku“ v duchovním bytí člověka. Soudobý stav uměnovědné reflexe vypovídá o tom, že jen hlubinnou, doslova „archeologicky“ ukotvenou anamnézou „vnitřní formy“ díla, průnikem probudilého vědomí k niternému konstrukčnímu jádru a myšlenkově-žánrovému genotypu jeho uměleckého organismu, jeho tropiky, tj. odkryváním jeho duchovních dimenzí a sféry „dvojitýho smyslu“ se umění interpretace může stát vskutku kontemplativní cestou za krásou a smyslem poetického díla, a v tomto směru opravdovým „dobrodružstvím ducha“ („geistige Unternehmung“, K. Kerényi), „geheimnisvolle Spie-le des Geistes“ (Th. Mann) či „četbou šifer“ (K. Jaspers), dávajících tušit vyšší realitu lidského bytí.

Při vnímání a respektování různých přístupů rozvíjejících se v různých dobách v oblasti umění exegeze nelze nenaslouchat hlasu apoštola Pavla, který k nám doléhá z hlubin času a vědoucně nás nabádá: „Nenechat se zmitat kaž-

³⁸ „Dvě názorů jest o těchto věcech,“ psal už kdysi Aristoteles. „Jedni totiž vkládají podstatu věci do toho, čím se zabývá matematika jako do čísel, čar a pod., jiní pak do idejí“ (*Aristotelova Metafyzika*. XIII. 1076a. Nákładem České Akademie Věd a umění, Praha 1927, 227).

³⁹ Bachelard, G.: *Voda a sny*. Esej o obraznosti hmoty. Mladá fronta, Praha 1977, 136.

dým větrem učení“ (sv. Pavel v listu k Efezským, 4, 14), vyvarovat se „jalo-
vého hloubání“ (sv. Pavel, První list Timoteovi 1, 4), proměnit se „obnovou
své mysli“ (Řím 12, 2), obnovit „duchem své myšlení“ (Ef 4, 23). Úsilí sv.
Pavla o totální obnovu myšlení nastolovalo v složitých časech úchvatný fe-
nomén *metanoie*, znamenající proměnu vědomí člověka, obrácení se, pohrou-
žení se do „nitra“ a „očistění“ (katarsis), tj. proměnu, která je „nekonečně
závažnější, než politické a sociální reformy, jež vesměs k ničemu nejsou v ru-
kou lidí, kteří sami nejsou v pořádku,“ jak se kdysi vyslovil C. G. Jung⁴⁰:
proměna „vnějšího člověka“ v „člověka vnitřního“, jeho „duchovní obnova“
provázená nabytím „nové orientace“, by se měla stát generálním trendem
nejen v literární vědě, ale i v sociálním bytí dnešního světa, na prahu nového
tisíciletí vůbec: neboť nelze trvale ulpívat na dosaženém, jen opakovat či
omílat teoremata předchozích literárněvědných i myšlenkových systémů, ale i
v dnešních časech, stejně jako tomu bylo nejednou v minulosti jde vskutku o
to – sám hledat a nalézat cestu k hlubinnému poznání tajemství slovesné
tvorby, revidovat „staré formule“ a neztratit přitom nejen v umění interpreta-
ce artefaktu, ale ani v interpretaci samotného procesu života smysl pro hod-
noty duchovního rázu, pro „věčné pravdy“, které se však, jak píše C. G. Jung,
„musejí v každé epoše nově zrodit z lidské duše“.⁴¹

Hermeneutická interpretace = duchovní porozumění, duchovní pochopení
(synesis pneumatiké), poeticky intuitivní, mysticko-religiózní poznání, resp.
„spirituální nazírání“ jako organická součást „spiritualizace vesmíru“ vůbec.⁴²

⁴⁰ Viz Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Atlantis, Brno 1994. 175.

⁴¹ Dto, 281, 175.

⁴² Cassirer, E.: *Filosofie symbolických forem II*. OIKOYMENH. Praha 1996, 76.