

nyými odborníky v tom, že psychologie náboženství není kompetentní vyjadřovat se k oprávněnosti náboženství, ani není s to podat úplné objasnění náboženských jevů. Za významné považují jeho úsilí popisovat a analyzovat náboženské jevy jako objekty a obsahy prožívání. To znamená, že ať už je realita těchto jevů jakákoliv, jde o jevy, které v mysli působí a vyvolávají často i významné účinky v životě lidí.

Ve vymezování místa psychologie náboženství v průsečíku religionistiky, filosofie a sociologie náboženství se autor podrobněji věnuje pastorální psychologii a jejím úkolům, které již jednoznačně korespondují s uskutečňováním psychologické první pomoci zakotvené ve víře a aktivizující spirituální dimenzi lidského života.

Za základní pojmy psychologie náboženství autor považuje náboženství, religiozitu (zbožnost) a víru. Jde opravdu o klíčové pojmy, jejichž rozpracování by si zasloužilo daleko více pozornosti, než jim autor měl možnost věnovat. Čtenář zde může postrádat diskusi vztahu zbožnosti, jako něčeho často vnějškového a týkajícího se obřadů, a víry, která je více niterná. Víceméně v rozsahu encyklopedických hesel pojednává M. Stráženec o svědomí, konverzi, náboženské zkušenosti, meditaci a extázi.

Zařazením psychologie náboženství do historického kontextu religionistiky se autor nevyhnul konfrontaci s obdobím marxistické reglementace svobodného nábožensko-psychologického bádání v našich zemích; připomíná zejména absenci výzkumů i omezených příležitostí ke kontaktům s odbornou literaturou a nemožnost tříbení názorů v dané problematice.

Jako experimentální psycholog – zasloučeně, byť stručně – pojednává o možnostech zkoumání v psychologii náboženství. Zde mnozí psychologové ocení jeho sympatizující postoj k metodě, kterou popisuje a nazývá „experimentální introspekce“.

V souladu s tradicí, která považuje vývojový princip za nepominutelný v kterékoliv oblasti psychologie, věnuje samostatné kapitoly vývoji religiozity, náboženských pojmů a vztahu religiozita – osobnost.

Významné je zařazení psychologického pohledu na náboženská hnutí, kultury a sekty a na vztah náboženství a zdraví, kde je expli-

citně zmíněn i vztah náboženství a psycho-terapie. V téže kapitole autor publikuje výsledky svého výzkumu prokazujícího, že víra pomáhá konstruktivněji zvládat životní problémy.

Poslední kapitola publikace uvádí výčet významných světových badatelů v oboru psychologie náboženství (W. James, G. Allport, S. Freud, C. G. Jung, E. Fromm, A. Maslow, W. Frankl, A. Vergote, V. Šatura).

Slovenský i český čtenář musí ocenit, že M. Stráženec učinil první pokus o vytvoření systému psychologie náboženství a zprostředkoval nesporné poznatky a tvrzení. V tom nezapřel svou erudici experimentálního psychologa.

VLADIMÍR SMÉKAL

Zdeněk Uhlíř, Literární prameny svatováclavského kultu a úcty ve vrcholném a pozdním středověku, Praha: Národní knihovna ČR 1996, 268 s.

Práce si klade nemalé cíle. Chce ozřejmit proměny svatováclavské hagiografické tradice, nastínit hagiografickou typologii a seznámit čtenáře s předběžným soupisem rukopisů, edic a literatury vztahujících se k dějinám svatováclavského kultu a úcty. Autor je dobře obeznán s recentní literaturou (unikl sborník *Hagiography and Medieval Literature*, Odense 1981), respektuje „skutečný“ a „druhý“ život svěťce a prameny typologicky rozlišuje podle jejich funkce a přijetí publikem. Jak se proměňovala role svěťce, tak se měnily i hagiografické skladby, které jej utvářely. Vedle starých textů, s nimiž se různě manipulovalo (srov. např. deriváty), vznikaly i texty nové. Proměňovala se jejich motivická stavba, kladly se jinak důrazy, přechyloval se význam dějových prvků, rostla role reflexe a scholastikou živěné exegeze. Určujícím motorem dění byly aktuální potřeby církve a snaha najít a oslovit odběratele. V Uhlřově přístupu vadí jen některá zděděná klišé. Autor sice správně vidí předěl mezi

václavskými legendami románského období a texty ovlivněnými pozdější scholastikou, ale jeho zdůvodněním pohybem „od monarchie patrimoniální k monarchii národní (sic)“, třebaže je vnímáno v politicko-ideologickém a sociokulturním kontextu, je příliš obecné. Chybí konkrétní analýza změny publika, které se nově utvářelo ve městech a osvojovalo si jiný životní styl a formy zbožnosti. Poukazy na „gotického ducha“ nebo průnik „gotického ducha“ do svatováclavského hagiografického „diskursu“ mnoho nevysvětlují. Bylo by možno vytknout i některé jednotlivosti (např. vazby Milíče z Kroměříže na starší domácí tradice byly již připomenuty, srov. *AUC-HUCP* 31, 1991, 35-39), ale ani ty nemění nic na významu práce, která je vážným pokusem představit hagiografii v pohybu a proměnách. Rovněž typologické třídění pramenů má svou poznávací cenu, vadí jen (a to více než v první části) jistá rozvleklost a „učenecká“ rétorika, překypující různými „diskursy“. Přípojený katalog pramenů má (jako více méně všechny soupisy) předběžný charakter. Řadu rukopisných signatur by bylo možno např. připojit k liturgické lekci *Inclitum et gloriosam festivitatem*, řadu dalších náležu a doplňků slibují kodexy uložené ve Vídni, Vratislavi a Krakově.

PAVEL SPUNAR

**Czesław Głombik,
Tomizm czasów nadziei,
Katowice: Slask 1994, 258 s.**

**Czesław Głombik,
Český novotomismus
třicátých let,
Olomouc: Votobia 1995, 220 s.**

Profesor dějin filosofie Slezské univerzity v Katovicích C. Głombik (nar. 1935) je české filosofické veřejnosti znám svým zájmem o katolickou filosofii 19. a 20. století, speciálně o počátky, vývoj a program novoscholastického hnutí a různých podob současného tomismu.¹ Ve svých článcích, pojednáních a monografiích se často a s pozoruhodným vhledem dotýká i dějin českého filosofického myšlení.²

Kniha *Tomizm czasów nadziei* nese podtitul *Slowiańskie kongresy tomistyczne: Praga 1932 – Poznań 1934*. Svým tématem vyváženě zasazuje dění českého a polského meziválečného tomismu do evropských souvislostí. V úvodních částech autor objasňuje přerod filosoficko-teologického myšlení v českých zemích a v Polsku do moderního tomistického hnutí: seznamuje s konkrétními vědeckými, pedagogickými a editorskými iniciativami i úsilím mnohých osobností, které přispěly k intelektuálnímu oživení českého a polského katolicismu v meziválečném období. Důležitou roli sehrály tomistické kongresy, které byly v tomto období svolány do slovanských zemí. Prvý se konal v Praze r. 1932, druhý o dva roky později v Poznani. Obsahová náplň kongresů a s nimi spojené očekávání, jejich průběh i ohlas, náleží k méně známým stránkám českého a polského katolicismu: kongresy doposud nevzbudily zájem ani historiků filosofie, ani historiků církevních.

K velkým příznivcům tomistických snah patřil primas český a arcibiskup pražský Karel Kašpar (1870-1941) a zejména primas polský, kardinál August Hlond (1881-1948), který chtěl spojit slovanskou ideu s obnovou křesťanských tradic v slovanských zemích na základě učení Tomáše Akvinského (tímto snažením Głombik odvodňuje Hlondovu přezdívku „kardinál Slovanů“). Na přípravě slovanských tomistických kongresů se podíleli především olomoučtí dominikáni, zejména Metoděj Habáň, Silvestr Braitto a Emilián Soukup, na polské straně Kazimierz J. Kowalski, Władysław E. Korniłowicz, Konstanty Michalski, Paweł Siwek, I. M. Bocheński.

V části věnované pražskému tomistickému kongresu (s. 115-179) si Głombik nejvíce všímá jeho ohlasu v odborném filosofickém tisku, a také v časopisech a denících. Zjišťuje, že např. glosy českých filosofů v časopise *Česká mysl* se výrazně odlišují od hodnocení polských filosofů v polských časopisech. Tomistické aktivity českých dominikánů byly polskými filosofy přijímány s uznáním. Např. I. M. Bocheński vysoce hodnotil už samotnou dominikánskou *Filosofickou revui* (vydávanou od r. 1929), jejíž polská obdoba *Polski Przegląd Tomistyczny* začala vycházet až v r. 1939 (z důvodů válečného konfliktu