

PAVEL AMBROS*

Cyrlometodějské ideje ve službě politické utopie, nebo eschatologické naděje?

AMBROS, P.: The Cyrilomethodian ideas: in the service of political utopia or eschatological hope? *Slavica Slovaca*, 59, 2024, No 1, pp. 85-91 (Bratislava).

The Cyrilomethodian tradition has been expressed in various forms of political strategies. Based on the methodological approach of B. Lonergan our study examines the Cyril and Methodius tradition from a threefold perspective: It takes into account the complexity of the relationship between the interpreting subject and the past that is the object of interpretation; it defines this relationship as mutual distance between the historical event of the Byzantine mission to Great Moravia and the Cyrilomethodian tradition which grew out of that event in Europe; it further defines a certain belonging (continuity) between this historical event and the tradition; finally, it outlines the “osmosis” (fusion of horizons) of these two different levels in the process of awareness of the past, which evokes a new and normative understanding of the future of the tradition. The creativity of the Cyrilomethodian tradition is manifested in its pluriformity. The aim of the study is to contribute to the understanding of the past based on the hypothesis of the relationship between political utopia and the Christian concept of eschatological hope.

The Cyril and Methodius tradition, the European Cultural Route of St. Cyril and Methodius, Slavia orthodoxa, Slavia romana, history and eschatology, imperium and sacerdotium

1. Nové areopagy cyrilometodějského dědictví

Cyrlometodějská idea zahrnuje *cyrilometodějské dědictví a cyrilometodějské tradice* (v plurálu!).¹ Pojem dědictví v sobě obsahuje především prvek komplexního vnímání sebe sama v kontextu dějin, přítomnosti a budoucnosti, pojem tradice odkazuje na jí vlastní legitimitu *normotvornosti*. Toto krátké rozlišení pojmů mějme na paměti, když vstoupíme do rozprav vedených na téma cyrilometodějské otázky ve 20. století. Aktuálnost celé problematiky je dobře patrná v konkretizacích. Například v roce 2012 začal vznikat v *Centrále cestovního ruchu* Zlínského kraje projekt *Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje*, do kterého se velmi intenzivně od samého počátku zařadil i Nitrianský samosprávný kraj. Výsledkem byla certifikace *Cyrlometodějské stezky* Radou Evropy v roce 2021. Je „první stezkou uznanou Radou Evropy, která se zaměřuje na slovanské kulturní dědictví, a první certifikovanou stezkou s původem a sídlem v České republice. Staví na více než tisícileté cyrilometodějské kulturní tradici. Pro svůj nadčasový rozměr vytvořený morálně silnými a vzdělanými osobnostmi – sv. Cyrilem a Metodějem a jejich následovníky – je trvalou oporou a inspirací. Kulturní stezka po stopách příběhu slovanských věrozvěstů vede přes zážitek k poznání a uvědomění.“² Projekt vznikl z ideového podnětu

* Pavel Ambros, prof., Th.D., ORCID: 0000-0001-6644-8308; Centrum Aletti, Křížkovského 2, 779 00 Olomouc; pavel.ambros@upol.cz.

¹ Srv. Ambros, P.: Křesťanský Východ a Západ: Inkulturace a interkulturace. Příspěvek k současné recepci tradic v české teologii. Brno: CDK, 2017, s. 162-175.

² Cyrlometodějská stezka [online]. Zlín: Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, 2021. Dostupné na: <https://www.cyril-methodius.cz/cs/about-us>.

tehdejšího honorárního konzula České republiky v Miláně. Pan Giorgio Franco Aletti vytvořil ideový rámec celé myšlenky, který byl postupně přetaven i díky enormní námaze členů sdružení do současné podoby nekomerčního přístupu k rozvoji životního stylu založeného na ekologicky, kulturně a sociálně citlivém přístupu k prožívání volného času. V tomto okamžiku (2023) ho tvoří 24 členů z 8 zemí (Česko, Slovensko, Maďarsko, Bulharsko, Řecko, Slovinsko, Chorvatsko a Itálie). Vytvoření sítě stezek propojuje pod touto zastřešující organizací různé, někdy značně odlišné pohledy na *cyrilometodějské dědictví* z hlediska *udržitelného mezinárodního kulturního turismu* a snahy o *posílení kolektivní paměti*.³ Projekt jako trvalý proces je (poněkud zjednodušeně řečeno) pozváním objevovat ve fenoménu *cyrilometodějské tradice* hluboký, jedenáct století trvající vliv na kulturní dějiny a kulturní identitu Slovanů a rozvíjet ji.

Proces certifikace na úrovni *Rady Evropy*⁴ znovu naznačil dobře známou skutečnost: mnohoznačnost, neurčitost a pluriformitu či pluriformity *cyrilometodějského dědictví*. Ta je ovšem spoluutvářena současným, silně fragmentovaným vědeckým poznáním uvnitř jednotlivých disciplín. Vědecké poznání není dáno kumulací poznání, nýbrž pochopením paradigmatu. „Paradigma je chápáno jako určitý myšlenkový a teoretický rámec, jehož prostřednictvím je ke zkoumané problematice přistupováno. (...) Poznání proto není již chápáno jako absolutní, ale jako relativní vzhledem k danému paradigmatu a teorii, která je v jeho rámci přijata.“⁵ Navzdory tomu zde odkazujeme na pro náš účel vhodný metodologický přístup B. Lonergana. Jeho model výkladu minulosti ukazuje na složitost vztahu našich současných výkladů a minulosti jako dějinných událostí, hájí však sounáležitost minulého a přítomného a konečně nabízí východisko smyslu historického (či teologického) soudu nad dějinami v nově nabytém odhodlání tradici rozvíjet v budoucnosti v době, kdy celosvětově společenství prožívá základní znejištění před budoucností, do které vstupujeme. Můžeme spolu s ním tvrdit, že „oblast pozorovaných daností tihne k tomu, aby se rozšiřovala. Nové objevy jsou připojeny k dřívějším. Nové hypotézy a teorie nevyjadřují pouze nový vhled a pochopení, nýbrž také to, co bylo platné v tom předchozím; tím je dán metodě její kumulativní ráz a tím se tvoří rozumné důvody toho, že my, byť jsme vždy značně vzdáleni od cíle určitého úplného vysvětlení všech jevů, přece jsme to my, kdo jsme mu blíží.“⁶ Charakter *diferenciace a cizosti* mezi minulostí a přítomností, stejně tak jako povaha *pouta mezi minulostí a přítomností* zůstanou předmětem sporů o interpretaci tzv. *faktů*. Zůstává však jeden zásadní úkol v úkonu pochopení i hodnocení dějinných událostí: kritické pochopení vlastního poznání i poznání jiných. Kritériem není pozitivistický přístup k dějinám.⁷ Avšak v čem spočívá? V otevření možnosti proměny přítomnosti a jí vyvolané cesty k nové budoucnosti nesené konstitutivně dvěma postoji: vědomím odpovědnosti před tím, co můžeme nazvat dějinami budoucnosti našich rozhodnutí (tedy *politická utopie*, co můžeme a musíme konat) a dějinami dovršení naším svobodným přijetím darovaného (tedy *eschatologická naděje*, co je nám nabídnuto formou účasti na nezaslouženém daru nového života, jež afirmujeme naší svobodou). Formulujeme otázku takto zúženým způsobem z toho důvodu, že se zde, v konkrétní

³ Srv. Pawelek, P.: Kyrill und Method als europäischer Erinnerungsort? In Kahl, Th. – Salamurović, A.: Das Erbe der Slavenapostel im 21. Jahrhundert: nationale und europäische Perspektiven. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015, s. 63–80.

⁴ Cyril and Methodius Route [online]. Strasbourg: Council of Europe, 2023. Dostupné na: <https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/cyril-and-methodius-route>.

⁵ Stodola, J.: Informace jako pojem a pojem jako informace ve světle epistemologie a metodologie. In: Knihovnická revue [online]. Praha: Národní knihovna, 2019. Dostupné na: <https://knihovnarevue.nkp.cz/archiv/2019-1/recenzovane-prispevky/informace-jako-pojem-a-pojem-jako-informace-ve-svetle-epistemologie-a-metodologie>.

⁶ Lonergan, B.: Method in theology. New York: Herder, 1973, s. 4.

⁷ V duchu zásady „erklären, verstehen wie es eigentlich gewesen“ (Ranke, L. von: Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514. Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber. Leipzig: Duncker & Humblot, 1885, s. VII).

situaci *Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje* utváří *politická utopie* jako produkt *kulturního turismu* dějinně podmíněného (*sub specie temporis*) i jako rozvoj *poutnictví* překračujícího horizont lidských dějin (*sub specie aeternitatis*). Jakkoli se v mnohém setkávají, vytváří také ve vědomí toho, co nazýváme *cyrilometodějskou tradicí*, rozdílnost, která zadržává nárok hlubší reflexe *nad dějinami*.

2. *Slavia cyrillo-methodiana*

Cyrilometodějská tradice je součástí pojmání světa v jeho rozmanitosti. Zpřítomňuje hodnoty, které jsou v dané kultuře či subkultuře považovány za zvlášť významné, a které se proto často mění v normativní vzorce chování, ve zvyky, obyčeje, mravy. Vnáší do přítomnosti určitou míru závaznosti a úcty. Působí proti ztrátě historické paměti a pocitům vykořeněnosti na jedné straně, a ze sociologického hlediska dokáže zabránit tomu, aby se národní kultury, které se na ni odvolávají, neproměnily v samoúčelnou rutinu, kulturní sebestřednost. Tvoří celek křesťanského étosu v jeho univerzalitě i lokálnosti. Jinými slovy, univerzalita církve není jen záležitostí sjednocení stávajících kultur a národů v současném stavu jejich problémů a obav. Je to ten rozměr univerzální církve, který integruje historické národní identity a tradice do *oikumené*, civilizační podoby jednoty světa. Ta není založena na univerzální jurisdikci, nýbrž na teologickém konceptu jednoty mystického těla Kristova. Tento ekumenický rozměr cyrilometodějské tradice je vyjádřen pojmem *Slavia Christiana*. Zahnuje dva „civilizační okruhy“ v sobě diferencované na *Slavia orthodoxa* a *Slavia romana*.⁸ Ty tvoří celek zasažený rozkolem, uchovávaný v jádru tradice (ve své sociální paměti) kulturně zakotvený pocit nedostatku jednoty, lépe řečeno ztracené jednoty. Zde vnímáme řadu neřešených a nevyřešitelných otázek. Připomíná současněmu světu, že ztracená celistvost, zbytková komplexita či, jak tuto situaci rozdělení pojmenovává Nicolai Hartmann, *pozůstatek ztracené jednoty*⁹ se v ní proměňuje v hledání. Je utopické, nebo nadějeplné? *Slavia cyrillo-methodiana* je v podstatě ekumenická vize, velmi flexibilní, praktická a pragmatická, překonávající tento hluboký rozkol nejednoty. Má nepochybně svůj rozměr eklesiologický a politicko-kulturně sociální. S jejich projevy se v konkrétních situacích setkávají či konfrontují členové sdružení *Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje* i účastníci aktivit, jež otevřená síť s sebou nese. Mohli bychom říci, že podobně jako pod současnými cestami či moderními dálnicemi v celé Evropě nacházíme antické či středověké stezky, ale i připomínky jak je tomu i u moderních dálnic Evropy, objevujeme v různých kulturních svědectvích doby, textech, liturgiích, archeologických nálezech, muzeích, výstavách, konferencích, paměťových institucích, vědeckých pracovištích, lidových zvyklostech přítomnost cyrilometodějské tradice. Ale odkrýváme ji i v různých předsudcích, tradovaných omylech a iluzích a tak dále. Můžeme se ptát: minulost a přítomnost spolupůsobí ve vědomí. Kladou nám otázku po oné ztracené jednotě? Jsme si vědomi, že je omylem se domnívat, že dějinami můžeme ospravedlnit tento stav nejednoty? Tomu tak ovšem v cyrilometodějské tradici být nemůže a nesmí. Poctivá vědecká a trpělivá rekonstrukce jazykového, historického, kulturního a spirituálního bádání nás nakonec vede k nově vnímané potřebě, či spíše nutnosti nadregionální solidarity zakotvené v lokálních ohniscích. Stává se apelem opětně splétat síť vztahů jako výraz společně sdílené odpovědnosti před budoucností, má-li být naša.

V obecné rovině jsme všichni připraveni vnímat cyrilometodějskou tradici jako místo sbližování různých tradic a spiritualit a vzájemně respektovat své minulé dějiny. Jen málokdo je však

⁸ Picchio, R.: Guidelines for a comparative study of the language question among the Slavs. In Picchio, R. – Goldblatt, H. (eds.): Aspects of the Slavic language question, I. New Haven Yale: Concilium on International and Area Studies, 1984, s. 1-42.

⁹ Hartmann, N.: Ethik. Berlin: Walter de Gruyter, 1926, s. 735-737 (der aufgerollter „Restproblem“).

připraven jít za hranice tohoto respektu a snad i zájmu. Málokdo je připraven přisoudit těmto historickým tradicím rozhodující význam pro samotnou identitu národních společenství a místních církví v současnosti.¹⁰ Nakonec zjistíme, že nám slouží, a ne že mi ji rozvíjíme dále. Tendence většiny lidí je řešit existenční problémy dneška bez jakéhokoli odkazu na zděděnou tradici církve. To je ve skutečnosti iluze, protože nikdo z nás nerozhoduje a nejedná o aktuálních otázkách, aniž by byl podmíněn nějakou tradicí. Dějiny se utvářely sbližováním a rozcházením. Již samotné označení východní a západní, mimochodem tak silně akcentované v Rusku 19. století ve střetu mezi dvěma protikladnými skupinami ruských myslitelů o tom, jak prosazovat zájmy země (slavjanofilství a západnictví), je vlastně zavádějící. V jiné podobě se objevuje ve sporech, kde leží střed Evropy. Zavádějící je v tom, že vyvolává dojem napětí geografického. Jejich skutečný význam je však duchovní a teologický. Upřesněme: ve velmi omezené míře také kulturní. Historicky sahají tyto střety pojmání jednoty v různosti až do 2. století našeho letopočtu, kdy můžeme na Apeninském poloostrově pozorovat dva typy křesťanství: latinské a řecké, ne západní a východní. Latinské tíhne k zájmu o etiku, přiklání se k praktickým aspektům, je přitahováno historií a právními přístupy k otázce spásy. Klíčová je otázka: Jaká je naše pravomoc přispět – z naší strany – ke své spáse? Můžeme něčím, nebo ničím? Východ se ptá na dějiny jinak: Proč se to mělo stát a co v tom mohu vidět? Co mám přijmout v dějinách a jak mám čekat na dovršení světa? Jak ty věci mám vidět, abych neztratil život založený na vzkříšení? Jak přiblížit tento rozdílný způsob vnímání důležitosti dějin? Zde je třeba nalézt *Sitz im Leben* diskuzí pochopení kontextu cyrilometodějské tradice.

3. Dějiny a eschatologie

Nejznámější obraz, jímž vyjadřujeme rozdílné vnímání latinské a řecké (popřípadě syrské a koptské), v našem slovníku západní a východní civilizační sféry, je obraz Marie a Marty, tedy „aktivního“ přístupu Západu a „kontemplativního“ přístupu Východu.¹¹ Přirovnání je to ovšem velmi zjednodušující, když si uvědomíme mystickou tradici Západu a hmotné památky křesťanského Východu. Můžeme použít i jiný obraz: město Babylon, které staví svou věž směrem k nebi, a Nový Jeruzalém, který sestupuje shůry. Dovršení světa v Kristu je vnímáno v prvním obraze optikou lidského nasazení, které je inspirováno Kristovým vzkříšením a jeho slavným příchodem na konci časů. Tento úhel pohledu ztvárnil Michelangelo v obraze Posledního soudu v Sixtinské kapli.¹² Eschatologické město zmíněné ve Zjevení je způsobem, jak poukázat na vtělení (základní christologické dogma), tedy na projevy života založeného na vzkříšení již zde na zemi. Tento pohled je typický pro ikonu. Jazyk ikony vychází z janovské teologie, totiž z příchodu *Logu* návštěvou shůry. Spočívá v tom, že v dějinách si zřizuje Boží stan, abychom mohli vidět Boží slávu. Obraz či ikona, to, co vidíme, není z tohoto světa. Je zjevně eschatologický, svým původem i obsahem. Obsah obrazu není odvozen z dějin, je *metahistorický*. Obraz vyjadřuje slávu a světlo. Tajemství a utrpení dějin jsou jasně překonány. Místem, kde může člověk jedině nahlédnout smysl dějin, je liturgie.¹³

¹⁰ Naumov, A.: Święci Konstantyn-Cyryl i Metody – „dwa mosty Wschód i Zachód łączące“. In Naumov, A. (ed.): Święci Konstantyn-Cyryl i Metody – patroni Wschodu i Zachodu. Kraków: Collegium Columbinum, 2013, s. 11-22.

¹¹ Srv. Lk 10,38–42; Ivánka, E. von: Plato christianus. Praha: Oikymen, 2003, s. 498-499; Špidlík, T.: Spiritualita křesťanského východu. Mnišství. Olomouc: Refugium, 2004, s. 206. Určující byla právní formule mnišství, která obsahovala kontemplativní přístup za konstitutivní: „Život v klášteře a kontemplace, která se tam pěstuje, je věcí posvátnou: spontánně povznáší duše k Bohu, je užitečná nejen pro ty, kdo se jí tam věnují, nýbrž stejně tak pomáhá svou čistotou i svou pokornou prosbou, kterou přednáší Bohu, i všem ostatním.“ (Iustinián, Novellae 133).

¹² D'Ancona, P. – Pinna, A. – Cardellini, I.: Michelangelo: architettura, pittura, scultura. Milano: Bramante editrice, 1964.

¹³ Ivanov, V. I.: Идея непринятия мира. In Ivanov, V. I.: Собрание сочинений, III. Brusel: Foyer Oriental Chrétien, 1979, s. 85-87.

Pouze shromážděním společenství kolem Beránkova stolu, což je obsahem křesťanského pojetí eschatologického dovršení, může být namalována ikona království, což pro evangelistu Jana odpovídá malování obrazu samotného Krista.¹⁴ Království je ve své slávě viditelné, a proto o něm můžeme mluvit ikonickým jazykem; ikonický jazyk je však liturgický, což znamená, že vyžaduje událost společenství, a tedy společenství, aby se mohl uskutečnit. Tento pohled je chráněn *apofatismem*, tedy potřebou zmlknout. Nevyslovitelnost signalizuje varování před verbálními popisy eschatologické pravdy. Je to nutné varování, když slovní formulace a výrazy jsou jediným způsobem, jak se k takové pravdě vztahovat. Můžeme tedy formulovat naši hypotézu: vztah dějin a eschatologie v rozdílném pojetí Východu a Západu je klíčem k interpretaci pluriformity cyrilometodějské tradice.

4. S čím se musí vypořádat reflexe cyrilometodějské tradice vzhledem k současnosti?

Cyrilometodějské tradice nemohou být jednostranně interpretovány z hlediska kulturních zápasů 19. století. Překračují v romantismu zakotvená paradigmatata národního uvědomění. Nesou v sobě *pozůstatek* postupně se drolicí *jednoty* křesťanstva přelomu prvního a druhého tisíciletí, která vyústila v devastující rozkol. Proto je potřebné napětí mezi různými pojetími cyrilometodějské tradice začlenit do širší souvislosti křesťanského helénismu a jeho koncepce funkce státu v církvi na křesťanském Východě a Augustinova pojetí *křesťanské společnosti* (*civitas Dei*), jež bylo na křesťanském Západě založeno na přirozeném zákoně ve službě církve. Podle F. Dvorníka je zřejmé, že „Boží království, které Kristus založil, mělo nejen eschatologický, ale také pozemský charakter: Má však také pozemskou existenci v srdcích věřících, kteří přijímají božské kralování, a to v době, kdy se Syn člověka zjeví na oblacích, aby soudil lidi. V některých ohledech jej lze ztotožnit také se společenstvím věřících a s církví, která je nejlepším nástrojem pro šíření Božího království na zemi.“¹⁵ Tuto myšlenku rozvíjí v důkladné analýze byzantského pojetí *imperia a sacerdotia*. Je založena na biblickém základě, jímž odůvodňuje princip křesťanského postoje ke státní moci apoštol Pavel. Relativizuje helénistický koncept království a císařství, jímž je připisována božská moc.¹⁶ Uznává legitimitu politické moci.¹⁷ Přesto křesťan žije podle zákona milosti. Když „se projevila dobrota Boha [ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλοanthropία ἐπεφάνη], našeho spasitele, ... ze svého milosrdenství nás spasil.“ (*Tit* 3,4–5) Výraz *χρηστότης* = dobrota, dobrotivost; laskavost; mírnost; poctivost je propojen s výrazem *φιλοanthρωπία* = láska k lidem, lidumilnost. Pavel se zde implicitně odkazuje na titul *epifanes*, který v helénistickém pojetí královské moci byl spjat se zjevením božské moci a laskavosti. Pavel povzbuzuje křesťany, aby se podřídili civilním pravidlům, ale jejich podřízení je podmíněné tím, co je správné.

Podle F. Dvorníka vztah světské moci vůči autoritě církve byl upřesňován po celou dobu dějin církve jako téma vztahu dvou, z hlediska byzantského chápání komplementárních skutečností: světské moci (*imperium*, βασιλεία) a duchovní moci (*sacerdotium*, ιερωσύνη). Téma je to ovšem velmi široké a není zde namístě jej rozebírat. Můžeme zde jeho hlavní myšlenku leda krátce shrnout. Zásady spolupráce mezi *imperium* a *sacerdotium* nastavily podoby kompromisu, jenž se začal systematicky rozvíjet od první poloviny 5. století. Z tohoto hlediska může být

¹⁴ Zj 21,22–27; srv. Zizioulas, I.: Eschatology and History. In Weiner, T. (ed.): Cultures in dialogue documents from a symposium in honour of Philip A. Potter, Cartigny, Switzerland, October 3–7, 1984. World Council of Churches, Geneva 1985, s. 30–39.

¹⁵ Dvorník, F.: Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background, I. Washington: Harvard University, 1966, s. 451–452.

¹⁶ *1Tim* 2,1–6.

¹⁷ *Tit* 3,1.

pro nás Justiniánova klasická definice funkcí βασιλεία a ιερωσύνη v ediktu z 6. března 535, který adresoval patriarchovi Epifaniovovi, paradigmatickým křesťanského Východu. Stala se vzorem jednání osvědčeného tradicí, preferovanou součástí sociální paměti jednotlivých partikulárních tradic. „Největšími dary, které nebeská *filantropie* udělila lidem, jsou *sacerdotium* a *basileia*, z nichž první slouží božským záležitostem, druhá předsedá lidským záležitostem a bdí nad nimi; obě vycházejí z jednoho a téhož principu a řídí lidský život. Proto by si nic nemělo nárokovat péči císařů tolik jako svatost kněží, neboť ti se za ně [císaře] neustále modlí k Bohu. Je-li totiž kněžstvo v každém ohledu bezúhonné a Bohu milé a vládne-li *basileia* spravedlivě a řádně nad svěřeným státem, vznikne dobrá harmonie, která obdaří lidský rod vším, co je prospěšné.“¹⁸

Na Západě papežové posilovali duchovní autoritu kněží zdůrazňováním jejich odpovědnosti před Bohem za císařovu spásu, Justinián chápal *imperialis potestas* jako svěřením duchovní sféry do jeho vlastní péče. Omezil funkce příslušející do oblasti *sacerdotium* na přímlyvy za *imperium* nebo jménem *imperia*. Jeho definice *imperia* a *sacerdotium* přiděluje každému z nich postavení, které měly v byzantském životě zaujímat, přičemž důraz klade na jejich harmonickou spolupráci.

Vývoj na Západě směřoval k postupnému růstu duchovní moci. Souhrnně západní pozici lze vyčíst z textu Isidora ze Sevilly z konce sedmého století. Ten definoval místo světské moci v církvi následujícími slovy: „Světská knížata často zaujímají vrchol moci v církvi, aby svou mocí chránila církevní disciplínu. Tato moc by v církvi nebyla nutná, nebýt toho, že strach z kázně může dosáhnout toho, čeho kněz nemůže dosáhnout slovem učení. Nebeské království často těží z království pozemského, takže ti, kdo uvnitř církve útočí na víru a kázeň, budou zlomeni přísností knížat ... Ať světská knížata vědí, že musí Bohu skládat účty za církev, kterou jim Kristus světuje do ochrany. Neboť ať už církevní pokoj a kázeň posílí věrná knížata, nebo je zničí [zlá], ten, který jim světil svou církev do moci, od nich bude žádat, aby skládali účty [ze svého jednání].“¹⁹ Rozdílný vývoj politických teorií přispěl k rozdělení křesťanského Východu a Západu – rozdělení, které bylo definitivně dovršeno po r. 1204, kdy za vlády Inocence III. zvítězila nová politicko-náboženská doktrína Západu.²⁰

5. Před čím nyní stojí CM dědictví v pluralitě svých tradic?

Abychom odpověděli na tuto otázku, je třeba si uvědomit, že je otázkou politicko-náboženskou, vztahem moci pozemské a moci duchovní. Výraz *moc* vychází z modálního slovesa *mocet*, *moci*, jímž vyjadřujeme míru či způsob toho, zda je nebo není něco možné, reálné nebo nereálné, zda je to nutné, co musím nebo nemusím, zda je to pravdivé nebo nepravdivé, zda si to myslím s jistotou nebo mám o tom pochybnosti. Když rozvažujeme nad budoucností konkrétně, mít moc znamená být schopný nebo úspěšný v něčem a v absolutním významu mít schopnost, sílu, účinnost, pravomoc. Mít moc znamená stát před rozhodnutím, nejen co budu nebo chci dělat, ale také jakým způsobem.

S přihlédnutím k mnoha navrhovaným rozlišením můžeme nakreslit rozvrstvení toho, co moc může obsahovat. Můžeme si vypomoci latinou, která užívá tři pojmy, jimiž vyjadřuje míru a způsoby postojů, tvořících budoucí dějiny. Výraz *potentia* (δύναμις, ἐνέργεια; *Macht*) je chápán ve smyslu konkrétní schopnost, dané dispozice, praktické možnosti vyjádřit se kvalifikovaně, jednat oprávněně, zohledňovat vztahy, tedy moc působit, iniciovat, ustavovat. Druhý výraz *potestas* (βασιλεία, *Herrschaft*) znamená disponovat věcmi, ovládat, působit na něco, měnit je

¹⁸ Meyer, P. M. (ed.): *Corpus Iuris Civilis*, 3. Novellae. Berlin: Weidmann, 1928, s. 35-36 (Nov. VI, praef.).

¹⁹ Izidor Sevilský: *Sententiae*, 3,51, in PL 83,723-724.

²⁰ Dvorník, F.: *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, c. d., s. 848-850.

a formovat; vyjadřuje suverenitu a vládu; v extrémním projevu prosazuje různá omezení a působí i násilí, fyzické, psychické, institucionální. Třetí výraz *auctoritas* (αὐθεντία [vláda]; ἀξιπιστία [věrohodnost, spolehlivost]; *Beglaubigung*; *Gewähr*) označuje nárůst významu, důležitosti, přitažlivosti a odeslání. Je tím, co činí moc mocí: důvěryhodnost, prestiž, pověst, důležitost; vliv, váha, osobní váha; podpora, opora; záruka, pravost (něco, co poskytuje jistotu nebo potvrzení); to, co je člověku svěřeno.

Všechny tyto pojmy lze připsat jednotlivcům i skupinám, společenstvím, národům a státům. Ačkoli jsou si *potentia* a *potestas* podobné, neměly by být zaměňovány nebo ztotožňovány. V jejich vzájemném napětí a v napětí s *auctoritas* se odvíjí záhada moci, tedy rozlišení a rozhodnutí, která otevírají budoucí dějiny, co ji zakládá, rozpolcuje, dělí, mate, nebo dokonce přivede do zkázy.

Je zřejmé, že společné dědictví je rozvíjeno v tradicích. Tradice od dějin se liší tím, že dějiny jsou informativní, kdežto tradice je normotvorná. Její normotvornost spočívá v *auctoritas*, jež koriguje oblast patřící do sféry *potentia* a *potestas* tím, že vnáší důležitost významu dovršení dějin. Jinak řečeno, že nerozumíme správně pozemským skutečnostem komplexně i v jednotlivostech z příčin sociálních jevů, ale z jejich dovršení. A zde je namístě připomenout, že strach z budoucnosti, který zcela ovládá naši planetu, je překonáván bázní Boží. Tradice není tvořena lpěním na hodnotách, nýbrž na jejich uspořádání a významu. Tak jako pravda není úplná, není-li doprovázena laskavostí a dobrotou, neotevřít-li oči kráse větší a hlubší harmonii dějin v dovršeném životě založeném na vzkříšení, tak každá z hodnot, která není ožívována způsobem, který toto dovršení otevírá, stává se dějinami života směřujícího ke smrti. To platí o tradicích obecně, a *CM dědictví* zvláště. Je jeho základním posláním v dějinách. Má ve svých tradicích sřežít to, co je univerzálnější a v lokálním univerzálnější zjevuje. Až tím se „politické“ stává „náboženským“, naše dějiny se stávají součástí putování Božího lidu. A proč kráčí dějinami? Aby v první řadě způsobem prožívání pozemského čekal na svého Pána ve slávě. Sřeží naše setkání s těmi, kteří stáli na počátku dějinnosti i eschatologie kulturního světa Slovanů a vložili do něj úkol: sjednocující poslání. Slovy Dostojevského: „Snažit se definitivně vnést smír do evropských protikladů, (...) pronést i definitivní slovo velké obecné harmonie bratrského definitivního souladu všech plemen podle Kristova evangelního zákona.“²¹

Кирилло-мефодиевские идеи на службе политической утопии или эсхатологической надежды?

Павел Амброс

Кирилломефодиевская традиция находила свое выражение в различных формах политических стратегий. Основываясь на методологическом подходе Б. Лонергана, наше исследование рассматривает кирилло-мефодиевскую традицию с трех сторон: оно учитывает сложность отношений между интерпретирующим субъектом и прошлым, которое является объектом интерпретации; оно определяет эти отношения как взаимную дистанцию между историческим событием византийской миссии в Великой Моравии и кирилломефодиевской традицией, выросшей из этого события в Европе; далее определяется некоторая сопричастность (преемственность) между этим историческим событием и традицией; наконец, намечается «осмос» (слияние горизонтов) этих двух различных уровней в процессе осознания прошлого, который вызывает новое и нормативное понимание будущего традиции. Креативность кирилломефодиевской традиции проявляется в ее многообразии. Цель исследования – внести вклад в понимание прошлого на основе гипотезы о взаимосвязи политической утопии и христианской концепции эсхатологической надежды.

²¹ Dostojevskij, F. M.: Дневник писателя. Leningrad: Nauka, 1984, s. 148 (= Полное собрание сочинений в 30 томах, XXVI); český Deník spisovatelův za rok 1880–1881. Olomouc: Votobia, 1996, s. 61 (Srpen 1880, 2. kapitola).