Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Disertační práce

Sport jako teologická výzva

Školitel: prof. Mgr. Jaroslav Vokoun Th.D.

Autor práce: Mgr. Bc. Vojtěch Svoboda
Studijní obor: Teologie

2017

Prohlašuji, že jsem svou disertační práci vypracoval samostatně jen s použitím zdrojů uvedených v seznamu na konci této kvalifikační práce.

Dále prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své disertační práce v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce.

Souhlasím také s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. uveřejněny posudky oponentů práce i záznam o průběhu výsledku obhajoby disertační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích, 28. 1. 2017

Přál bych si projevit vděčnost některým z osob, díky nimž jsem mohl tuto práci napsat. Největší dík patří prof. Mgr. Jaroslavu Vokounovi Th.D. nejenom za množství času i úsilí, které mi po celou dobu psaní práce ochotně věnoval, ale i za možnost zpracovávat toto téma na akademické půdě. Bez jeho pomoci by žádná z mých kvalifikačních prací na Teologické fakultě nemohla vzniknout. Srdečné poděkování patří také Rev. Dr. Lincolnu Harveymu působícímu na St. Mellitus College za zásadní přínos v mém dosavadním zkoumání a veškerý čas i péči, které mi věnoval při výzkumném pobytu v Londýně. On sám ví nejlépe, nakolik vyčerpávající některá naše setkání byla a kolika otázkám musel čelit. Díky Lincolnovi jsem si ujasnil, že se chci teologii věnovat po celý život. V této souvislosti nemohu opomenout ani Rev. Dr. Roberta Ellise z Oxfordské univerzity, který mi pomohl nahlížet na představené teorie kritickým způsobem. Vděčnost náleží také Dr. Santiagovi Camino de Perezovi, představiteli sekce *Církev a sport* při *Papežské radě pro laiky,* za uvedení do tématu teologie sportu při mé stáži ve Vatikánu a poskytnutí mnoha kontaktů, čímž mi velmi ulehčil hledání odpovídajících zdrojů pro zpracování tématu. Osobní dík patří příteli a učiteli Mgr. Tomáši Avramovi za laskavost a bratrskou lásku, s níž mi vždy trpělivě poskytuje radu i pomoc všude tam, kde je zapotřebí. Nebylo jí málo. Rád bych poděkoval přítelkyni Nikole, pozemskému andělu všech mých vzplanutí, a také rodičům, kteří mě respektují při hledání vlastní životní cesty.

Obsah

Úvod 8

1. Posvátný charakter her – sport jako hledání Boha 11

1.1. Řecko 12

1.2. Řím 16

2. Raně křesťanský pohled na tělo a sport 21

2.1. Agón 21

2.2. Pavel 32

2.1.1. Pavlovy metafory 32

2.2.2. 1 Kor 9:24-27 44

2.2.3. Hodnotí Pavel sport? 46

2.3. Křesťanská kritika her 49

2.3.1. Idolatrie 51

2.3.2. Ničení těla 52

2.3.3. Nahota 54

2.3.4. Filosofické dědictví 54

2.4. Nejznámější kritikové sportu 56

2.4.1. Tertullianus 56

2.4.2. Jan Zlatoústý 60

2.5. „Pohanské“ zdroje křesťanské kritiky 63

2.6. Pozitivní hodnocení sportu 66

2.6.1. Jan Kassián 66

2.6.2. Sv. Basil 73

2.7. Dvojí pohled – teologický rozdíl 77

2.8. Tomáš Akvinský 81

2.8.1. Ctnost 82

2.8.2. Vnější pohyby těla, hry 84

2.8.3. Diskuze 90

3. Současná teologie sportu 92
3.1. Sport jako liturgie kontingence člověka 92
3.1.2. Filosofie hry 92
3.1.3. Teologie stvoření 101
3.1.4. Liturgická oslava kontingence člověka 108
3.2. Sport a transcendence 118
3.2.1. Náboženství a sport 118
3.2.2. Náboženská zkušenost ve sportu 127
3.2.3. Transcendentální rozměr člověka 136
3.2.4. Transcendentní rozměr sportu 139
3.3. Diskuze 148
3.3.1. Kritický pohled na teorii L. Harveyho 148
3.3.2. Kritický pohled na teorii R. Ellise 151

4. Mystické jevy ve sportu 155
4.1. Jednotlivé přístupy a jejich aplikace na analyzovaný problém 160
4.1.1. Pohled filosofa: W. T. Stace 160
4.1.2. Pohled katolických teologů: V. Kohut, G. Moioli 169
4.1.3. Pohled fenomenologa náboženství: R. Otto 176
4.1.4. Pohled transpersonálních psychologů: S. Grof, Ch. Grofová 185
4.1.5. Skeptický pohled: R. Higgs, M. Brasswell 191
4.2. Pokus o interpretaci 201
4.3. Mystika a fyzický pohyb 206

Závěr 213

Seznam použitých zdrojů 217
Abstrakt 234
Abstract 235

Úvod

Vliv sportovní aktivity na lidské tělo popisuje množství odborných disciplín, dosud však panuje nedostatek ve zkoumání souvislostí mezi sportem a spirituální stránkou člověka. Předložená práce nahlíží sport z teologické perspektivy. Hlavní motivaci pro její vypracování získal autor při studiu oboru Teologie služby v rámci hledání vztahu teologie k jiným oblastem. Dlouholeté praktikování vrcholového sportu spolu s fyzioterapeutickou profesí zaměřily autorovu badatelskou pozornost na fyzické aktivity. Tento zájem vyústil do diplomové práce *Teologie a filosofie sportu se zřetelem k americkému fotbalu* (Jihočeská univerzita, 2011), jejíž teologický rozměr spočíval především v přiblížení výpovědí papežů moderní doby, Pia XII., Jana Pavla II. a Benedikta XVI.

Jedním z prvních českých teologů věnujícímu pozornost soudobému sportu byl Jan Amos Komenský, který nabádal k rozlišování mezi věcmi člověku vlastními a nevlastními (*erga* versus *parerga*).[1] Východiskem je při tomto posuzování především vztah k lidské přirozenosti. Zatímco vhodně zvolený pohyb pokládá za nástroj k "*pozdravení z nemoci*", karban, dryáčnictví či hry smyslné navrhuje Komenský zakázat. K určitému propojení křesťanské nauky a tělesného cvičení v českém prostředí později dochází v souvislosti s činností křesťanské sportovní organizace Orel na počátku dvacátého století. Tato organizace však vzniká především v reakci na tehdy rostoucí protikatolické tendence, patrné např. v tělovýchovné jednotě Sokol.

Přímý návrh teologického zkoumání sportu předložil roku 1977 Jan Milíč Lochman v textu *Skizze zur einer „Theologie des Sportes“*.[2] Zde konstatuje, že i přes existenci množství nejrůznějších „*teologií genitivů*“ je sport stále tématem, které teologové mnohdy považují za excentrické a vnější. Vinu nachází především v dědictví klasicko-idealistické filosofie s její tendencí posuzovat materiální rozměr lidské existence, tělo, jako pomíjivé, tedy méně hodnotné, oproti dimenzi duchovní a duševní. Neváhá proto připomenout, že Bible žádné předsudky vůči tělesnosti neobsahuje, a

[1] Pro více informací o Komenského náhledu na způsoby trávení volného času radí Oddělení pro komeniologii a intelektuální dějiny raného novověku Filosofického ústavu AV ČR didaktické spisy *Didactica magna*, *Informatorium školy mateřské*, *Pampaedia*, dále Komenského úvahy o životosprávě a dlouhověkosti, např. ve spise *Matuzalém*.

[2] LOCHMANN, Jan, Milíč. *Skizze zu einer „Theologie des Sportes*. In Reformatio 1977, Nr. 07, s. 407

duchovní i hmotné, duše i tělo, jsou hodnoceny stejně pozitivně - jako je jim oběma připisována náchylnost ke hříchu. Hlavní linií Nového zákona není útěk z tělesného, ale vtělení Slova. Tento antropologický a soteriologický pohled dle Lochmana otevírá pozitivní příležitost k porozumění sportu. Teologie sportu, jak sám vysvětluje, se stává legitimní součástí teologické a etické orientace: „*Eine 'Theologie des Sportes' wird zum legitimen Bestandteil theologischer und ethischer Orientierung – wohlverstanden: nicht als eine noch weitere, ausgefallene Version der 'Theologien der Genitive', sondern als konzentrierteres Nachdenken über möglichen Sinn und sinnvolle Gestaltung dieses Lebensgebietes.*“[3] Východiskem pro tuto novou disciplínu se má dle Lochmana stát teologie těla.

Ve své analýze rovněž formuluje tři možné směry dalšího směřování, kulturu těla, rekreaci a hru, v níž je patrný jistý teologický rozměr. V této souvislosti odkazuje na práci Johana Huizingy a také na biblické vyjádření „svobody Božích dětí“ v perspektivě Boží milosti: „*In diesem Zusammenhang wird das Spiel theologisch interessant. In der Perspektive der Gnade kann es zeichenhaft etwas von der 'Freiheit der Kinder Gottes' widerspiegeln*.“[4] Východisko pro teologické zkoumání hry Lochman nachází v knize Přísloví 8,22 – 31. Sport považuje za místo mnoha šťastných prožitků a mezilidských setkání, zanedbat jeho teologickou reflexi považuje za nebezpečné jak z hlediska aktuality teologie, tak především s ohledem na množství především mladých lidí, kteří sport plně prožívají: „ *... der Sport ist ein Wirklichkeitsbereich von beträchtlicher Bedeutung; geht Theologie an diesem Bereich vorbei, so gefährdet sie ihren Realitätsbezug. Und vor allem: sie lässt viele – besonders wohl junge – Menschen im Stich, wenn sie an dem, was sie bewegt und beschäftigt, keinen Anteil nimmt*.“[5]

I přes šíři badatelského prostoru poskytovaného tímto tématem je nutné konstatovat nedostatek zdrojů relevantních pro jeho kvalitní zpracování. Zmíněný deficit je o to patrnější v České republice, kam navzdory textům uvedených autorů proniká teologie sportu s více než dvacetiletým zpožděním oproti zemím západní Evropy či USA. Předložená disertační práce podtrhuje podstatné rysy vzájemného poměru křesťanství ke

[3] LOCHMAN, Milič, Jan. *Skizze zu einer Theologie des Sportes.*
[4] Tamtéž.
[5] Tamtéž.

sportu od jejich rané historie až do současnosti. Za její jádro autor považuje pokus o ujasnění možného náboženského smyslu vlastních zážitků ve sportu.

První část práce vychází především z historických pramenů, jejich překladů a komentářů, z nichž je patrný spirituální rozměr „sportu“, nejsilnější v období jeho vzniku a pokračující až do středověku. Z křesťanských autorů je v této části věnována pozornost především apoštolu Pavlovi a církevním teologům Tertullianovi, Basilovi, Janu Zlatoústému, Janu Kassiánovi, Janu Klimakovi a Tomáši Akvinskému, jejichž výpovědi společně tvoří souhrn tehdejšího křesťanského postoje o otázce soudobých her.

V další části autor přibližuje současnou diskuzi mezi teologickými výklady sportu anglických teologů Rev Dr Lincolna Harveyho a Rev Dr Roberta Ellise, s nimiž měl možnost navázat úzkou spolupráci. Výchozími zdroji jsou v této pasáži knižně publikované teorie,[6] literatura vedoucí k jejich sestavení a rovněž množství osobních rozhovorů.

Závěrečná část se zabývá stavy změněného vědomí ve sportu a jejich poměrem k mystice. Autor nejprve popisuje vlastní prožitky, aby je posléze interpretoval z pěti hledisek (*filosofického*, *teologického*, *fenomenologického*, *transpersonálního* a *skeptického*). Na tomto základě formuluje vlastní výklad souvislostí mezi sportem a mystikou, jehož závěry pomáhají prohloubit uvedenou diskuzi.

Předloženou práci lze chápat jako uvedení teologie sportu do českého prostředí. Hlavní cíl spočívá v hledání souvislostí mezi křesťanstvím a sportem. Dalším cílem je pokus o interpretaci autorových zážitků ze sportu s ohledem na jejich možný spirituální přesah.

[6] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport.* London: Cascade Books, 2014; ELLIS, Robert. *The Games People Play*. Eugene: Wipf and Stock, 2014

1. Posvátný charakter her – sport jako hledání Boha

V otázce původu her, z nichž se později vyvinuly dnešní sporty, existuje řada diskusí. V minulém století bylo zastáváno především stanovisko, že tyto aktivity vznikají na základě tréninku k boji. Současní autoři dokazují, že původ her souvisí především s náboženským rozměrem člověka a nejčastěji vznikají jako způsob komunikace skupiny s nadpřirozenými silami či božstvy. Pfitzner v této souvislosti uvádí, že na spojení her a božských kultů v historii nepoukazují pouze etiologické legendy, ale také způsob, jakým byly prováděny: „*The connection of the games with the cult of the gods in historical times follows not only from aetiological legends attached to them, but also from the manner in which they were conducted.“*[7]

Cílem následujícího textu je poukázat na náboženskou funkci původních her. Ačkoliv je hlavní pozornost věnována hrám antického Řecka a Říma, obdobná náboženská funkce her je patrná také v odlišných zeměpisných a kulturních oblastech.[8]

[7] PFITZNER. Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 19

[8] Plný náboženský rozměr je obecným rysem většiny her původních Američanů. Příslušníci kmene Cherokee se oddávali hře, která bývá označována za předchůdce dnešního lakrosu. Jednalo se o velmi násilnou aktivitu, při níž nebyla nouze o mnohdy vážná zranění. Hra byla adresována „Velkému duchu“, jehož přítomnost byla konáním her zajištěna. Na výkon samotný se hráči připravovali asketickými procedurami spojenými s posvátnými zpěvy a tanci. Míč, který byl ke hře používán, znázorňoval Měsíc nebo Slunce a byl mu přiznáván posvátný charakter, takže nebylo možné se jej při hře dotknout rukou. Po celou dobu trvání byla aktivita provázena rituálním zpěvem a tancem žen. Ženy měly svoji hru také, jednalo se však pouze o ceremoniální verzi. Pro více informací: ELLIS. Robert. *The Games people play*. p. 6

Posvátná hra byla patrná také v běhu Apačů Go-jii-ya. Jeho účastníci byli rozdělení na dvě skupiny, přičemž jedna znázorňovala Slunce a druhá Měsíc. Trasa závodu představovala Mléčnou dráhu, přes kterou každý den obě tělesa procházela. Původem hry byla domnělá sázka mezi těmito nebeskými tělesy, do které Slunce vsadilo zvířata a Měsíc rostliny. Po nekončícím boji oba protivníci usoudili, že tento boj nastolil ve světě rovnováhu a nepřetržitým pokračováním závodu se ji rozhodli udržet. GUTTMANN, Allen. *A Whole New Ball Game. An Interpretation of American Sports.* Pro více informací HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 9

S náboženskými obřady a rituály byly spojené rovněž mayské míčové hry, mezi nimiž je nejčastěji uváděná tzv. „*hra s míčem*“. Hra obsahovala prvky, které dnes náleží více sportům. Nejvíce se však blížila pravděpodobně lakrosu a házené. Míč symbolizoval patrně Slunce a hrací plocha znázorňovala naší galaxii. Posvátný prvek hry je patrný na pravidle, že nebylo dovolené se míče dotknout rukama, ale pouze pomocí speciálních sítěk s dřevěnou rukojetí. Cílem hry bylo „Slunce“ umístit do soupeřova „koše“. Jednalo se o nesmírně náročnou aktivitu, ve které bylo nezbytně nutné určit vítěze. Délka trvání zápasu se tak mohla vyšplhat až na tři dny. Vzhledem k odlišnému vnímání smrti si vítěz vysloužil odměnu v podobě možnosti opustit tento svět rituálním odnětím hlavy. Více informací poskytuje ELLIS. Robert. *The Games people play*. p. 5

Zvláštní a významnou pozici měly tehdejší „sporty“ také v náboženských slavnostech druidů. Heckerton uvádí, že samotné náboženské rituály souvisely s astronomickými skutečnostmi. Hlavní božstva druidů lze redukovat na dvě – mužské a ženské, velkého otce a matku Hu a Ceridwen, rozlišitelných na základě

Ve všech uvedených případech se hry stávaly dramatizací lidského stvoření, demonstrací lidského vztahu k božstvům a nástrojem, jakým se jejich účastnící pokoušeli tento vztah ovlivnit. Byly vyjádřením lidského hledání.

1.1. Řecko

„Co jest příčinou zájmu, jejž všichni vzdělanci mají na řeckých dějinách, literatuře, umění výtvarném i poesii, a to ze všech dob, od věku heroického čili homérovského až k domácímu životu Athéňanů a Spartánů o čtyři neb pět století později? Ta doba vábí nás, protože jsme Řeky. Jest to stav, jímž v jistém způsobě prochází každý člověk. Řecký stát jest obdobím tělesné přirozenosti, zdokonalením smyslů, - i duševní přirozenosti rozvité v přesné jednotě s tělem. Tam existovaly ony tvary, které poskytly sochaři model Herkula, Phoeba a Joviše, a nikoliv takové, jaké vídáme hojně v ulicích moderních měst s nevýraznými tvářnostmi, nýbrž tam byly podoby, jejichž rysy byly ostře a souměrně narýsovány, jejichž oční důlky tak byly utvářeny, že nebylo možno těm očím stranou a kradmo pošilhávati, nýbrž při každém obrácení se k osobě musila celá hlava otočiti. Způsoby oné doby byly volné a smělé. Úcta vzdávala se osobním vlastnostem, odvaze, obratnosti, sebevládě, spravedlnosti, síle, rychlosti a zvučnému hlasu a širokým prsoum. Luxus nebyl znám, ani elegance. Řídké obyvatelstvo činilo každého svým vlastním posluhou, kuchařem, řezníkem a vojákem; a věru, zvyk vyhověti vlastním potřebám vychovává tělo k podivuhodným výkonům.“

Ralph Waldo Emerson, Essaye - Dějiny

stejných charakteristik, které náležejí Osirovi a Isis, Bakchovi a Ceres, či dalším božstvům reprezentujícím dva principy bytí. Mezi pravidelnými slavnostmi zastávala významnou pozici především květnová, kdy byly v podvečer zapáleny mohyly osvětlující konání tehdejších sportů. Okolo těchto ohňů byly prováděny skupinové tance na počest slunce, které v tomto období „vstávalo z hrobu“. Konkrétní podobu jednotlivých „sportů“ Heckerton bohužel neuvádí. Pro více informací HECKERTON, Ch., William. *The Secret Societies of All Ages and Countries*. Vol. I. London: Richard Bentley and Son, 1875. p. 105-106

Posvátný charakter her je patrný také v Africe před příchodem západních kolonistů. V Súdánu pořádal kmen *Nuba* rituální zápasnické turnaje, které začínaly dramatickými rituály, při nichž byli zápasníci pokryti „prachem duchů“. Tato procedura zajišťovala jejich přípravu na překročení „hranice smrti“. Poté dostali tkané ocasy, které symbolizovaly dobytek, na němž kmen závisel. Takto připraveni zaujali bojovníci postoj podobný sumo a různými způsoby zápasu se snažili strhnout protivníka na zem do prachu. Pro více informací GUTTMANN, Allen. *Sports: The first five Millenia*. p. 9-11

Podobně v Indii uvádí text Ramajany či Mahabharaty sportovní klání konaná již před 3 000 lety. Také v Číně byla pěstována disciplína Curu již v 6. stol př. Kr. Hra byla patrně podobná dnešní kopané, přičemž svah, na kterém se hra provozovala, symbolizoval Zemi, míč některé z nebeských těles a hráči znázorňovali různá znamení Zodiaku. Pro více informací GUTTMANN, Allen. *Sports: The First Five Millenia*. p. 40

V životě Řeků zaujímaly veřejné hry centrální pozici. Již samotná idea rozvoje soutěžních klání je typicky řeckou.[9] Existují sice záznamy o vykonávání tělesných cvičení i mimo řecký národ, např. Herodotos informuje o perském tréninku lukostřelby a jízdy na koni, avšak bylo tomu tak pouze pro vojenské účely a tyto aktivity rozhodně nezaujímaly v tamější společnosti natolik podstatnou roli. Informace o oblibě různých typů her již kolem roku 3000 př. Kr. podává ve svých eposech Homér. Ve XXIII. knize Ilias popisuje pohřební hry na počest Patrokla, Odysseova poraženého přítele. Ačkoliv se v tomto případě nejednalo o přímé vzývání bohů, událost, která má zajistit Patroklovu čest, se odehrává na posvátném místě. Další z her, o nichž Homér pojednává, lze charakterizovat jako rituální soutěže či lokální náboženské slavnosti.[10] Jednotlivé hry měly vlastní cyklus konání, zpravidla založený na mystickém základě. Homér také zdůrazňuje fakt, že Řekové činili značný rozdíl mezi soutěžním kláním a vojenským výcvikem.[11] Všechny lokální festivaly se včetně svých atletických soutěží konaly pod patronátem a ochranou božstva, jehož uctění a službě bylo celé shromáždění zasvěceno.[12] Spojení řeckých her a náboženských rituálů je zřejmé zejména na příkladu olympijských her.[13]

Místo jejich konání, Olympie, se stalo Diovou svatyní kolem roku 1000 před Kristem, a hry byly původně pořádány právě na počest tohoto božstva.[14] Tento festival zahrnoval náboženské ceremonie po vzoru, který byl upevněn kolem roku 450 před Kristem a pokračoval po staletí až do zákazu ze strany Římské říše. Ústřední pozice všech obřadů patřila Diově chrámu ležícímu v zalesněném háji. Zde bylo poráženo 100 volů a černý býk, jejichž těla poté sloužila jako zápalná oběť. Popel a ostatky nebyly nikdy uklízeny, takže celá svatyně a všichni přítomní doslova stáli na obětinách.[15]

Spolu s pýthickými, isthmickými a nemejskými patřily olympijské hry mezi tzv. *Panhelénské slavnosti*. Jejich vznik byl reakcí na zakládání a růst městských států, s čímž souvisela potřeba vyšší organizace dosud převážně lokálních her. Spolu s tímto vývojem

[9] PFITZNER. Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 2
[10] V Delfách či Korintě, Nemei
[11] KENDRICK, Gregory. *The Heroic Ideal: Western Archetypes from the Greeks to the Present*. p. 52
[12] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 19
[13] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 13
[14] ELLIS, Robert. *The Games people play*. p. 7
[15] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 14

docházelo také ke kodifikaci jednotlivých disciplín, které se v různých správních oblastech lišily.[16]

Hry byly zpočátku pouze jednodenní a kromě náboženských rituálů obsahovaly jediné atletické klání – běh na jeden stadion. Později, s růstem jejich popularity, přibývaly další disciplíny.[17] Ačkoliv se délka trvání těchto událostí rozrostla až na 5 - 6 dní, nikdy nedošlo k omezení jejich náboženského charakteru. Dovalil uvádí, že první a poslední den zůstal věnován obětem Diovi.[18] Harvey naopak informuje, že atletickým disciplínám náležel jediný den a všechny zbývající patřily náboženským rituálům.[19] Prvenství na olympijských hrách přinášelo společenský status, po němž toužili všichni Řekové. Vítězi se dostávalo materiálních i sociálních poct až do konce jeho života a dokonce i po něm, jeho jméno bylo zaznamenáno navždy.[20] Více autorů se shoduje, že prakticky až do konce 5. století př. n. l. byla účast na hrách přirozenou touhou každého Řeka.[21]

Olympijské hry jsou neodmyslitelně spjaty s ideálem *areté*.[22] Překlad tohoto výrazu pocházejícího z řečtiny se jeví jako problematický s ohledem na horizont, v němž byl původně používán.[23] Obvykle bývá překládán jako "*zdatnost*", "*výtečnost*" ve smyslu dosažení optimální úrovně, či "*ctnost*": "*ARETÉ znamená řecky ctnost a všechny dokonalosti, podobně jako latinské 'virtus' (od slova lat. = muž, tedy všechny mužné ctnosti).*"[24] Autoři zabývající se tímto tématem však z důvodu nepřesností možného

[16] ELLIS, Robert. *The Games people play*. p. 6

[17] Jako roku 724 př. Kr. běh na dva stadiony, či roku 708 př. Kr. zápas zvaný palé a pětiboj, který se skládal z běhu na jeden stadion, skoku dalekého, hodu diskem, hodu oštěpem a ze zápasu palé. Později se mezi disciplínami objevil také box, závody čtyřspěží a další sportovní disciplíny. V období nejvyšší popularity těchto her uvádějí prameny 18 olympijských disciplín. DOVALIL, Josef. *Olympijské hry v antickém Řecku*. [online][cit. 18.1.2016] Dostupné na: http://www.olympic.cz/www/docs/osmus/olympijske__hry__v_antickem__recku.pdf

[18] DOVALIL, Josef, a kol. *Olympismus.*

[19] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 13

[20] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 2

[21] DOVALIL, Josef, a kol. *Olympismus.*, PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. a jiní.

[22] Hermeneutickému výkladu pojmu *areté* v souvislostech s texty Heideggera, Patočky a dalších se v České republice věnuje především profesorka Anna Hogenová na Karlově univerzitě v Praze. Viz HOGENOVÁ, Anna. *Areté: základ olympijské filozofie*. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-246-0046-3; HOGENOVÁ, Anna. *Hermeneutika sportu*. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 8071847445; HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*. Praha: Eurolex Bohemia, 2005. ISBN 80-86861-35-X; HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. Praha: Karolinum, 2002. ISBN 80-246-0457-4. Hermeneutickému výkladu sportu se autor věnoval ve své diplomové práci. Viz *Teologie a filosofie sportu se zřetelem k americkému fotbalu*. Jihočeská univerzita, 2011.

[23] Kalenský uvádí, že se tento výraz v řecké písemné tradici vyskytuje poprvé v 6. stol. př. n. l. a je většinou spojován se spravedlností. KALENSKÝ, Petr. *Areté, výchova a sport.* Disertační práce. Univerzita Karlova 2015. s. 11.

[24] *Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, 1974. s. 63.

překladu často preferují používání řeckého termínu. Jak vysvětluje profesorka Hogenová: "*ARETÉ je dokonání toho, co má pretenci na nejvyšší dokonalost, jež dříme v každém z nás většinou neprobuzena ... To nejlepší, ať se rozvine v plném smyslu, to je ARETÉ.*" [25] Či jinde: "*Přivést se do plné dokonalosti, do plnosti podstaty se nazývá ARETÉ*."[26] Je patrné, že význam tohoto ideálu souvisí se změnami, jimiž člověk během svého historického vývoje procházel. Odlišně byl interpretován ve starověké Spartě, jinak jej vnímali sofisté, Platón či Aristotelés, a odlišným způsobem by jej realizovali lidé dnešní doby: "*Přiblížit někomu ideál ARETÉ znamená otevřít jej pro to, co dokonává k vyššímu, lepšímu, dokonalejšímu. ARETÉ je moc, skrz niž se se stupňuje procesualita k nejvyšší dokonalosti*."[27]

Olympijské hry byly rituálními slavnostmi velmi úzce spojenými s religiozním cítěním člověka. Jak uvádí Kalenský s odkazem na myšlenky Hogenové: "*OH jako posvátné sblížení Země a Nebes (hieros gamos) mělo zpřítomnit bytí otázkami, které byly kladeny tělu. Jsou místem ukazování, mají odkrýt samo nejvyšší bytí. Nejsou jen místem ukazování, ale i zrcadlení vlastních možností na pozadí výkonu ostatních. Je to dialog těla a ducha. Posvátnost těchto her je v dialogu lidí a bohů, kdy lidé se snaží bohům přiblížit a být s nimi v jednotě. To je původní smysl OH. Bohové mohou své božství projevit i v lidské ARETÉ*."[28] Či jinde: "*Jak jsme ukázali, má sport posvátné kořeny. Slavnosti a hry byly původně vyjádřením vztahu člověka k bytí. Olympijské hry oslavovaly pranapětí počátku. Ti nejlepší spolu čistým způsobem komunikovali pomocí mluvy těl, oslavovali tak neustále přicházející počátek. V zaujetí sportovního napětí se otvírá počátek času, nevnímáme minulost ani budoucnost, lépe řečeno minulost a budoucnost jsou pevně svázány přítomností.*"[29]

[25] HOGENOVÁ, Anna. *Areté. Základ olympijské filosofie*. s. 12.
[26] HOGENOVÁ, Anna. *Areté. Základ olympijské filosofie*. s. 14.
[27] HOGENOVÁ, Anna. *Areté. Základ olympijské filosofie*. s. 9.
[28] KALENSKÝ, Petr. *Areté, výchova a sport.* Disertační práce. Univerzita Karlova 2015. s. 102.
[29] KALENSKÝ, Petr. *Areté, výchova a sport.* Disertační práce. Univerzita Karlova 2015. s. 120.

1.2. Řím

Posvátný charakter her je patrný také na způsobu konání her v antickém Římě. V rámci tamějšího polytheismu jsou známé stovky více či méně důležitých bohů, přičemž každá z římských rodin měla navíc vlastní rodinné oltáře k uctívání osobních duchů, tzv. *Lares Familiares*.[30] Spolu s expanzí Římské říše počet božstev, se kterými se obyvatelstvo seznamovalo a která mohlo podle principu *Pax deorum* přijmout za své, nepřetržitě rostl. S tím souvisel také počet slavených svátků.[31]

Tyto svátky skýtaly prostor pro konání veřejných her známých jako *ludi*. Jednalo se o státem sponzorované události, z nichž některé byly soustředěné především na posvátné rituály (jako například *Ceres* nebo *Cybele*), jiné byly konány zejména na počest vojenských vítězství či triumfů vládce (*Ludi Victoriae Sullanae, Ludi Victoriae Caesaris, Ludi Fortunae Reducis ...*).[32]

Současně je doložena existence koňských dostihů, kde byl vítězný kůň dekapitován a jeho krev nabídnuta *Nejvyššímu Knězi* a *Pannám Vestálkám* k rituálnímu použití, či rybářské závody, po kterých byl vítězný úlovek obětován na posvátné „*Vulkánské skále*“.[33] Klíčovou roli v těchto slavnostech hrála fyzická klání.

Spolu s politickými a společenskými změnami v říši docházelo i k transformaci her samotných. Prostor, který na hrách původně zaujímala konkrétní božstva, byl stále více využíván k propagaci politického vlivu. Spíše než o sekularizaci je v této souvislosti vhodné hovořit o transformaci kultu božstev. Do božské hierarchie patřil také vládce, proto se mu na hrách dostávalo těch nejvyšších poct. *Ludi* tak stále zůstávaly, alespoň formálně, náboženskou událostí.[34]

V souvislosti s římskými hrami by však nebylo objektivní hovořit pouze o jejich náboženském původu. Vznik těchto událostí byl spojen s tradicemi a způsoby jednání, které společně umožňovaly utváření identity římského občana. V jádru sebeidentifikace

[30] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 16
[31] Lincoln Harvey v knize *A Brief Theology of Sport* uvádí, že v prvním století pod vládou císaře Claudia zahrnoval římský kalendář 159 dní volna, přičemž i na každý pracovní den připadal minimálně jeden svátek.
[32] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 17
[33] CARCOPINO, Jerome. *Daily Life in Ancient Rome: The People and the City at the Height of the Empire.*
[34] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 17

stál koncept *virtus,* který se obvykle překládá jako „*ctnost*“ nebo „*mužnost*“, a byl pevnou součástí římské mytologie. Jedná se o spojení a vrchol řady nižších ctností, mezi které patří odvaha, obezřetnost, spravedlnost či sebekontrola. Vzhledem k militantnímu zaměření říše bylo možné *virtus* prokázat nejčastěji na válečném poli. Projevené schopnosti pak mohly pomoci k získání vyšší pozice či potvrdit způsobilost velitele k vykonávání konkrétního úřadu.

Vládnoucí elita časem potřebovala nový prostor, kde by před ostatními lidmi potvrdila sdílení božské moci a právo na úctu, které z *virtus* vychází. Tuto příležitost poskytovala soukromě sponzorovaná představení. Hry tak byly zpočátku především místem, kde mohla římská aristokracie prokázat svoji čest a reputaci. Spolu s růstem popularity těchto událostí u běžného obyvatelstva rostla také jejich okázalost. Proces gradoval spolu s napětím a soupeřením, které panovalo mezi jednotlivými dynastiemi. Výsledkem tohoto vývoje byl typ her známý jako *munera*. Jednalo se o gladiátorské zápasy, které kromě svého náboženského obsahu reprezentovaly prestiž rodin či celé říše: *„Not only were they religious ceremonies, but they became an exhibition of power and family prestige, and very soon they were immensely popular."*[35]

V otázce původu těchto představení je dosud vedena diskuze. Některé zdroje uvádějí, že vznikly na základě pohřebních her ve 3. století před Kristem, kde šest gladiátorů bojovalo k uctění památky otce Marca a Decia Bruta, Bruta Pera.[36] Jiné hovoří o návaznosti na etruský zvyk vykonávat lidské oběti při smrti šlechtice pro usmíření *ducha smrti*: „*Many think that they descend from the Etruscan custom of making human sacrifices to celebrate the death of a nobleman, in order to appease the spirit of the dead.“*[37] Tento typ her se stal natolik populárním, že sloužil jako nástroj k posílení kultu císaře a prokázání síly celé říše: *„ … in imperial times the public games in the provincial cities were connected with the Caesar-cult.“*[38] Profesor Kelly uvádí, že návštěva her byla jedním z prvků, skrze které se člověk vnímal jako skutečný Říman: *„Going to the games was one of the practices which went with being a Roman.“*[39] Některé z těchto událostí

[35] *Mvnera*. [online][cit. 18.1.2016] Dostupné na: http://www.the-colosseum.net/games/munera.htm
[36] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 19. Či obdobně: *Mvnera*. [online][cit. 18.1.2016] Dostupné na: http://www.the-colosseum.net/games/munera.htm
[37] *Mvnera*. [online][cit. 18.1.2016] Dostupné na: http://www.the-colosseum.net/games/munera.htm
[38] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 74
[39] KELLY, Christopher. *The Roman Empire: A Very Short Introduction*. p. 79

trvaly i několik dní, během kterých je navštívilo až 50 000 přihlížejících. Harvey dokládá přítomnost 11 000 gladiátorů na jediném festivalu.[40]

Specializovaní, dlouhodobě trénovaní gladiátoři čelili divokým zvířatům, lidským protivníkům a ti úspěšní také rozhodnutí o jejich životě a smrti ze strany vládce.[41] Celá událost vyjadřovala způsob, jakým vnímal expanzivní Řím svoji realitu.[42]

Munera obvykle trvala jeden den a událost se konala dle určitého harmonogramu. První, ranní část, nesla název *venationes.* Během této doby mohli diváci spatřit zajatá exotická zvířata (krokodýly, žirafy, slony atd.), jejich lov a porážky. Roku 55 př. Kr. bylo v Pompejích při jedné této události možno spatřit porážku 1 000 lvů a leopardů.[43] Prohlídka zvířat měla za cíl v přihlížejících vyvolat obavu z krutosti přírody. Jejich porážka pak ukazovala sílu Říše představované osobou panovníka. *Venationes* demonstrovaly císařovu moc nad přírodou a současně běžnému obyvatelstvu přibližovaly rozlehlost říše a síly, s nimiž se musí při své expanzi vyrovnávat.

Venationes byly následovány sekcí veřejných poprav vykonávaných rituálním způsobem. Odsouzení znázorňovali postavy starověkých mýtů o soupeřících bozích a byli usmrcováni, kastrováni atp. dle dějové linie konkrétních příběhů. Tento úsek byl protkán náboženskými rituály a mystickými prvky. Hlavu odsouzeným odděloval služebník znázorňující Dise Patera.[44] Mercurovým úkolem bylo zabít případné přeživší. Pluto alegorickým způsobem odstraňoval mrtvá těla z amfiteátru, což symbolizovalo cestu do podsvětí.[45] Popravy zahrnovaly také předhazování bezbranných odsouzenců šelmám. Cílem této části bylo demonstrovat císařovu vládu nad spravedlností. Člověk, který překročí zákon říše, bude vyhoštěn z civilizace tváří v tvář nelítostné přírodě.[46]

Po vykonání všech poprav byla pozornost davu zaměřena na samotné zápasy gladiátorů. Poselství této části *munery* bylo zřejmé – gladiátoři ukazovali, jak správně umírat. Tato schopnost nabývala v militantně zaměřeném Římě zvláštní důležitosti.

[40] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 19
[41] Viz MATHEWS, Rupert. *The Age of Gladiators. Savagery & Spectacle in Ancient Rome*. Arcturus Publishing 2005
[42] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 19
[43] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 20
[44] Dispater nebo Dis Pater je římský bůh podsvětí, později ztotožňovaný s Plutonem nebo Hádem. Původně byl považován za boha bohatství, úrody a nerostných minerálů.
[45] WIEDEMANN, Thomas. *Emperors and Gladiators*. p. 85-88
[46] WIEDEMANN, Thomas. *Emperors and Gladiators*. p. 85-88

Gladiátor smrt očekával beze strachu, v poloze, která evokovala přijetí vyznamenání.[47] Ačkoliv je v souvislosti s gladiátorskými zápasy zdůrazňován především průběh soubojů, pravým jádrem těchto soutěží nebyl samotný boj či zabíjení, ale způsob a přijetí smrti.[48] Svoji *virtus* zápasník prokazoval nejenom během souboje, ale zejména v momentu přijetí smrti. Za prokázanou statečnost mohl být odměněn, zpravidla dle reakce přihlížejících, právem na další život. Tato vrcholná část her demonstrovala vítězství Říše (vládce) nad samotnou smrtí.

Postava panovníka byla chápána jako personifikace Římské říše. Brown hry nazývá upevňující lekcí triumfu civilizace: „*fortifying lesson in the triumph of civilisation*“.[49] Sloužily k vyjádření síly a moci Říše nad jednotlivcem a přírodou. Cílem her bylo divákovi demonstrovat císařovu vládu nad životem a smrtí. Je to právě domnělá nadvláda nad životem a smrtí, která se stala centrem kritiky prvních křesťanů. Sport se v případě starověkého Říma stal politickým nástrojem a tělesná dovednost současně s absencí strachu z tělesné smrti byly chápány jako jeden z přímých způsobů k dosažení nejvyšší cti jedince i celé rodiny.

V otázce na hodnocení těla je na místě zdůraznit, že v římské společnosti bylo možné získat či potvrdit čest nejenom prostřednictvím tělesných dovedností, ale také tváří v tvář smrti. Pro přihlížející Římany nebyla hlavní pouze fyzická dovednost v boji, ale především způsob, jakým byl bojovník schopen svoje tělo opustit.

Stejně jako v antickém Řecku byla i v Římě atletická klání zprvu především způsobem, jímž lze dosáhnout cti a slávy. V případě řeckých her toužili Řekové po aktivní účasti na všeobecných hrách. Hlavním cílem původních *ludi* bylo prokázat svůj virtus a tím také získat určitý společenský status. Mezi řeckými a římskými hrami však panuje řada rozdílů. Kvůli změnám v provádění klání současně s růstem kultu císaře došlo u římských her k potlačení ideálu aktivní účasti jako prokázání vlastních schopností. Občané se zde stávají pouze pasivními diváky bez možnosti získat atributy vítěze. Do centra události se tak dostává prokázání loajality k říši ztělesněné osobou císaře.

[47] KELLY, Christopher. *The Roman Empire: A Very Short Introduction*. p. 81
[48] Je vhodné připomenout, že průměrná délka života tehdy nečinila ani 20 let.
[49] BROWN, Peter. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD.* Citace převzaná z: HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport.* p. 21

Objasnění důvodů zapříčiňujících ideový rozdíl mezi řeckými, pozdějšími římskými, hrami by mohlo poskytnout východiska pro posuzování určitých rysů dnešního aktivního a pasivního přístupu ke sportu; a to nejen ze strany společnosti, ale také křesťanské církve.

2. Raně křesťanský pohled na tělo a sport

2.1. Agón

Křesťanství se formovalo na území setkání tří kultur. Od počátku bylo ovlivňováno řeckým, židovským a římským myšlením, přičemž každá z těchto kultur předává křesťanství určité dědictví a tím ho specifickým způsobem od základu ovlivnila. Vliv těchto kultur je patrný také při teologickém zkoumání sportu a tělesných aktivit. V této souvislosti se jako velmi podstatný jeví zejména proces, jakým prošel vztah křesťanské nauky a řecké filosofie. Pro oba tyto pomyslné celky je typická celá řada rozdílů. Jisté názorové napětí je velmi dobře patrné také v pohledu na člověka a hodnocení jeho těla. Ačkoliv je křesťanská vize člověka od řecké zásadně odlišná, syntéza, ke které mezi kulturami došlo, se projevuje také v souvislosti s tímto tématem.

Ačkoliv je, jak bude patrné, v mnohých křesťanských textech patrná kritika řeckého smýšlení, křesťanskou nauku vůči řecké filosofii obecně nelze chápat jako čistě vymezenou. Tyto dva celky se prolínají a křesťané vycházející z řeckého filosofického myšlení některé koncepce využívají ve snaze vhodným způsobem definovat vlastní věroučný systém. Vzájemné rozpory přinesly nutnost diskuze, kdy byli křesťané nuceni popsat svoje přesvědčení slovy pochopitelnými pro vzdělaného posluchače tehdejší doby a řecká filosofie tak přinesla pojmový aparát pro budoucí křesťanskou dogmatiku. Také v otázce her nezastávali křesťanští autoři pouze negativní postoj. Krom společných bodů kritiky také rozpoznávali konkrétní hodnoty, které s sebou tato klání i přes svoji kultickou povahu nesla.

Tento proces lze zčásti pozorovat také na způsobu, jakým dochází k přejímání termínů mezi těmito dvěma celky, kdy některé původně řecké atletické výrazy postupně získávaly nový křesťanský význam: „*From its early beginning in the writings of Paul, the Christian agonistic metaphor performs a specific role, namely to explain how one reaches heaven.*“[50] Jako příklad může sloužit Cypriánův list adresovaný věřícím v Thibaris ve snaze podpořit jejich odvahu tváří v tvář pronásledování. Autor v něm používá termín označující fyzická klání *agón* a tvoří analogii mezi „*agonem saecularem*“

[50] POPLUTZ, Uta. *Athlet des Evangeliums*. t. 399

a „*agonem sublimis*“.[51] Následující text popisuje způsob, jakým docházelo k přeměně významu původních atletických obrazů.

Z hlediska používání atletických metafor pokračovali křesťané v tradici židovských autorů, kteří navazovali na užití těchto obrazů v dílech stoických filosofů.[52] Ačkoliv dochází k částečnému přejímání významů, kterých se atletickým metaforám v jednotlivých přístupech dostávalo, v každém z uvedených případů byly zdůrazňovány především aspekty specifické pro jednotlivé směry.

Termín *agón*[53] původně označoval obecný ideál původní řecké společnosti.[54] Debra Hawkee popisuje, že tento termín zprvu označoval prostor, v němž byly konány války[55], způsob, jakým přicházela na svět božstva a dokonce, s odkazem na Hesioda, také úroda: „*The role of the agon, the struggle or contest, in early Greek culture cannot be overemphasized: it was place where wars were won or lost (or, for that matter, happened at all), the reason gods and godesses came into being, the context for the emergence of philosophy and art, and even, according to Hesiod, the reason crops grew (Works and days 11ff).*“[56] Crowther poukazuje na obtíže při překladu tohoto termínu. Ve svém výkladu významu tohoto pojmu zdůrazňuje především jeho soutěživý aspekt: *„the word agon (plural agones) has many connotations in ancient Greek. It is derived from the verb agein to bring or lead, and connected with competition, gatherings, military struggles, legal actions, and other concepts. … I will generally discuss the competitive element of the agon.“*[57]

---

[51] CAMPOS, Julio. *Obras de San Cipriano*. |p. 45.; CYPRIAN. *Sancti Cæcilii Cypriani Opera recognita & illustrata per Joannem Oxoniensem episcopum; accedunt Annales Cyprianici, sive, Tredecim annorum; quibus S. Cyprianus inter Christianos versatus est, brevis historia chronologice delineata per Joannem Cestriensem.* Oxford: Text Creation Partnership, 2005.

[52] Tento proces popisuje Victor Pfitzner v knize *Paul and Agon Motif*.

[53] "*AGÓN (-ónu), závod, zápas, soutěž, u Řeků běžný v nejrůznějších životních oborech. S kultem souvisely nejznámější agóny tělocvičné, totiž olympijské, pýthijské, isthmické a nemejské hry. Existovaly agóny – soutěže autorů tragédií i komédií uspořádané o Dionísiícha máme zprávy o vítězstvích – Aischylových – Eurípidových – Sofokleových i jiných dramatiků. agóny herců, agóny v přednesu – dithyrambů.*" *Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, 1974. s. 18.

[54] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 23-24; HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. p. 72-73

[55] Souvislost mezi atletismem a válečnými taženími v antickém Řecku popisuje rovněž ŠILJAK, Violeta, SELAKOVIČ, Vojkan. *SYNCRETISM OF AGON, ATHLETICISM AND WAR IN ANCIENT GREECE*. Physical education and sport through the centuries 2014, 1(2). p. 90-99. [online][cit. 10.5.2016] Dostupné na: http://www.fiep-serbia.net/docs/vol-1-i-2/en/paper-8.pdf

[56] HAWKEE, Debra. *Bodily Arts: Rhetoric and Athletics in Ancient Greece.* p. 15

[57] CROWTHER, Nigel. *The Spirit of Competition (Agon) in the Olympic Games: From the Ancient to the Modern World*. [online][cit. 10.5.2016] Dostupné na: http://library.la84.org/SportsLibrary/ISOR/ISOR2006c.pdf

Šiljak vysvětluje, že termín *agón* označoval abstraktní koncept čestného soupeření projevovaný silnou touhou soutěžit v oblasti fyzických či intelektuálních dovedností. *Agón* dále označuje za jeden z hlavních motivačních prvků řecké společnosti, v jehož centru stála touha po získání slávy a také cti, od slávy odvozené, skrze veřejnou demonstraci různých forem ctností a schopností. Tyto vlastnosti, které byly prokazovány především na poli atletiky, vedly k získávání politické a sociální autority: „*The ancient Greek term agon denotes abstract concept of honorable rivalry expressed through strong desire/drive to compete in the area of physical or intellectual enterprises. Being such, agon was one of the principal motivating forces of the all Greek society in which centre was the desire and need to gain glory (kleos) as well as honour (time) derived from that glory, through public demonstration of one's virtue and excellence (arête) in any form. Virtue and excellence demonstrated, especially in the field of athleticism, in minds of the ancient Greeks justified and signified the right to gain political and social authority.*"[58]

Později byl *agón* užíván jako přímé označení her a fyzických klání atletů.[59] Jirásek nachází jeho původ v boji a dodává, že " ... *válečnický agón (kde bylo cílem poražení protivníka v podobě zničení jeho existence, tj. usmrcení) byl transformován v agón sportovní (s následky dočasnými, potírající riziko smrti, přitom však zachovávající hodnotu reputace vítězství ve vyšší rovině než je život). Proto jsou také spatřovány určité paralely mezi sportem a válkou, sport je označován za „sekundární válku", resp. za symbol reálného agónu. Agonální chování potírající ultimativní formy rizika válečníků je uchováváno a pěstováno ve sportovním kontextu, kde získává vysoce formalizovanou podobu soutěží a her. Přestože v nich agón získal symbolickou podobu, spontaneita výzvy, vnitřní hodnota ceny v podobě cti a slávy, ale také vnější odměna jako peníze či společenský status jsou spatřovány při sportovním představení v jejich ryzí, bytostné podobě.*"[60]

Crowther potvrzuje, že Řekové svá olympijská klání nenazývali „hrami", ale *olympiakoí agones*. Časem došlo ke změně v označení na latinský termín *ludi*, hry, užívaný Římany. Pojem hry a jeho význam však není v souvislosti s antickými

[58] ŠILJAK, Violeta, SELAKOVIČ, Vojkan. *SYNCRETISM OF AGON, ATHLETICISM AND WAR IN ANCIENT GREECE*. Physical education and sport through the centuries 2014, 1(2). p. 90-99. [online][cit. 10.5.2016] Dostupné na: http://www.fiep-serbia.net/docs/vol-1-i-2/en/paper-8.pdf
[59] Rozdíl mezi válečným agónem a sportovním agónem a jejich transformace popisují Jirásek a Robertson v článku *The Hero in Victory and Loss*. Acta Univ. Palacki. Olomuc., Gymn. 2010, vol. 40, no. 1
[60] JIRÁSEK, Ivo. *Filosofická kinantropologie: setkání filosofie, těla a pohybu*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2005. s. 236.

olympiádami původní: „*The ancient Greeks themselves did not call the Olympics "Games," but olympiakoí agones, or Olympic contests. The mistranslation, or perhaps misinterpretation, of the word "agones" probably comes through the Latin term "ludi," meaning games or play, but this adds a new dimension not found in the ancient Olympics*."[61]

Hogenová *agón* chápe jako bytostné tázání: *"Takovým tázáním je olympijský agón, ten není bojem, ale jen střetáním. Co je střetání? To není nic jiného než vlastní 'provoz' bytostného tázání. O tom naši řečtí předkové věděli, jen my o tom již nemáme ani potuchy. Naši sportovní novináři většinou o tom nic netuší, agón je pro ně jen bojem o vítězství. Nevědí, že se v agónu, ve střetání, ukazuje něco, co má daleko větší význam, působnost než je pouhé vítězství."*[62]

Tělesná klání zaujímala v řecké společnosti velmi podstatné místo. Jejich důležitost podtrhuje fakt, že trénink těla byl také hlavním vzdělávacím prvkem na gymnáziích. Pfitzner uvádí, že přehnaný důraz, který byl v raném Řecku kladen na důležitost těchto aktivit, spolu s profesionalizací atletů a specializací jednotlivých disciplín, se patrně staly osudnými pro pozdější hodnocení her jako takových: *„proffesionalism which, by means of its specialisation and minute regulations for training and diet, destroyed te noble ideals of the games and converted athletics into a trade, in the vulgar sense of word."*[63] Xénofanem počínaje, začíná být více než úspěch na hrách ceněna prospěšnost jedince *Polis*. Z tohoto hlediska se jeví nutné trénovat nejenom fyzickou zdatnost, ale také duševní schopnosti jedince: „*The wealth and good order of the Polis is no way profited by all the athletic feats of strength. It is wisdom alone which is value to the state."*[64]

Pfitzner dodává, že *agón* neoznačoval pouze zápas lidí na atletickém oválu, ale také každý druh utkání v civilním životě.[65] Celý život Řeka se stal *agónem*, tedy sférou, ve které je možné excelovat nad ostatními. Obdobně vysvětluje s odkazem na Bernarda

[61] CROWTHER, Nigel. *The Spirit of Competition (Agon) in the Olympic Games: From the Ancient to the Modern World*. [online][cit. 10.5.2016] Dostupné na: http://library.la84.org/SportsLibrary/ISOR/ISOR2006c.pdf
[62] HOGENOVÁ, Anna. *Role celku ve filosofii Komenského a Patočky.* Padeia, roč. IX, č. 3-4, 2012. [online][cit. 10.1.2017] Dostupné na: http://paideia.pedf.cuni.cz/?sid=3&lng=cs&lsn=1&jiid=28&jcid=240.
[63] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 23
[64] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 25
[65] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 1

Knoxe povahu tehdejší společnosti Crowther. *Agón* považuje za určující jev řecké společnosti pravděpodobně z důvodu nesourodé povahy původních politických organizací bojujících o ubránění teritorií a dosažení vlivu: "*Competition (or the agon) permeated the society of the Greeks. According to the distinguished Classicist Bernard Knox "this competitive spirit had its roots in the disparate nature of their political organization, the cities all vying for territory, for predominance."*[66]

Zásadní posun ve významu pojmu *agón* lze vztáhnout ke stoickým filosofům. Ačkoliv stoikové význam fyzického klání a také jeho účastníků do určité míry uznávali, vyšší hodnoty začíná v jejich myšlení nabývat především vyšší typ zápolení, který odpovídal povaze stoické filosofie a lze jej označit za morální. Opovržení týkající se čistě fyzického tréninku je možné spatřit například v textech Diona z Prúsy či Diogena Laertia.[67] Epiktétos popisuje bídnou povahu klání a ponížení, kterého se atletům dostává: *„... observe your loins, your thighs ... to be enrolled as a combatant in the Olympic games, no frigid and miserable contest. In the Olympic games a man is not permitted to be conquered only and to take his departure; but first he must be disgraced in the sight of all the world ... be whipped also if he has entered into the contests rashly: and before being whipped, he must suffer thirst and heat, and swallow much dust."*[68] Také Croy poukazuje na stoickou kritiku přehnaného důrazu na fyzické cvičení, současně s pozitivním hodnocením obrazu „*morálního atleta*": „*One finds both criticism of the misplaced emphasis on physical exercise and the positive appropriation of the imaginery to depict the life of „moral athlete".*[69] Vznešený ideál, původně vyjádřený atletickým úspěchem, tak v učení stoiků získává etickou interpretaci.

Za správného protivníka v tomto filosofickém chápání *agónu* již nelze považovat soupeřícího atleta, ale vlastní vášně, potěšení a bolest.[70] Croy vysvětluje, že potěšení dle stoiků láká člověka skrze jídlo, pití a chutě, aby jej zotročilo. *Agón* se jako boj proti

[66] CROWTHER, Nigel. *The Spirit of Competition (Agon) in the Olympic Games: From the Ancient to the Modern World*. [online][cit. 10.5.2016] Dostupné na: http://library.la84.org/SportsLibrary/ISOR/ISOR2006c.pdf
[67] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 28
[68] EPICTETUS. *Discourses. About Cynism*. [online][cit. 10.5.2016] V anglickém jazyce dostupné na: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0236%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D22
[69] CROY, Clayton. *Endurance in Suffering: Hebrews 12:1-13 in Its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context.* p. 50
[70] Patronem, jehož příkladu kynikové a stoikové následovali, byl Herkules. Šelmy, kterým se dle tehdy velmi populárních příběhů tento hrdina stavěl, vysvětlovali jako alegorie zlozvyků, kterým je muž nucen čelit.

strádání i potěšení objevuje v textech Diogena a dalších, kteří již nechtějí excelovat na atletických hrách, ale v dosahování ctností: „*Pleasure entices persons via the senses and enslaves them through food, drink, and lusts. This agon against both hardships and pleasure is the devotion of diogenes and others who would excel, not in athletic games, but in virtue.“*[71]

Kynikové, následováni stoiky, jako první rozvíjejí obraz *agónu moudrosti*: “*It is the Cynics, followed by the stoics, who first developed a complete and unified picture of the Agon of the sage.“*[72] Souvislost mezi tímto typem zápasu a stoiky potvrzuje také Croy: „*Even more than the Cynics, it is representatives of late stoicism that demand attention.“*[73] Obdobně také Moore potvrzuje, že stoikové, následujíc kyniky, za použití atletických obrazů plně rozvinuli filosofický motiv morálního boje moudrosti: „*And it was Stoics who, following the Cynics, fully unfurled the philosophical motif of the moral struggle of the sage, compulsively couching it in martial, especially athletic, imaginary.“*[74] Pfitzner v tomto duchu předkládá, že agón moudrosti je jedním z nějčastějších obrazů v morálním diskurzu Epiktéta, Senecy, Marca Aurélia a Plútarcha: „*True agon of a Sage is one of the most frequently reccuring pictures in the moral discourses of Epictetus, Seneca, Marcus Aurelius, and Plutarch.*“[75]

Pfitzner uvádí, že současně s popisovanou transformací dochází ze strany stoiků k přivlastnění atletických pojmů a metafor: *„In describing this contest the full range of athletic imaginery is employed. As noted above the term ἀγών (Latin "certamen") is now fully appropriated and used absolutely of the Stoic struggle itself.“*[76] Jak dále konstatuje, stoické klání bylo olympiádou samotného života, nejvyšším způsobem zápolení, jehož disciplínou není zápas či *pancratium*, ale snaha o dosažení blaženosti: "*This contest is the Olympic contest of life itself, the αγών ό μέγιστος, not in wrestling or the pancratium, but ὑπέρ αὐτης εὐτυχίας καί εὐδαιμονίας.“*[77] Rozsah stoického *agónu* zahrnoval boj proti nadvládě představivosti, vášním a sužujícímu štěstí: „*Thus the scope of the Stoic Agon is*

[71] CROY, Clayton. *Endurance in Suffering: Hebrews 12:1-13 in Its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context.* p. 50
[72] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 28
[73] CROY, Clayton. *Endurance in Suffering: Hebrews 12:1-13 in Its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context. p*. 50
[74] MOORE, Stephen. *The Bible in Theory: Critical and Postcritical Essays.* p. 185
[75] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 29
[76] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 30
[77] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 30

delineated. It is a struggle against the domination of φαντασια and the παθη, and against besetting τυχη.“[78]

Význam termínu *agón* se mění ze „*soupeření o čest*“ na „*bojování proti*“. Skutečný boj se však neodehrává na olympijském stadionu, ale uvnitř každé rozumové bytosti*: „Kdo hřeší, na sobě hřeší, kdo ubližuje, sobě ubližuje, neboť sama sebe dělá špatným.“*[79] Pravý soupeř již nestojí proti hrdinovi. Spočívá v něm samotném.[80] Cílem není dosažení slávy; snaha o vlastní ctnosti a klid duše náleží člověku, který je označován za „morálního atleta“: „*The term agon itself loses its connotation of competitive contest, changing from a "vying for honours with" to a "contending against". Peace of mind, satisfaction with one´s lot virtue, not glory, are the goal on moral athlete.*“[81]

Ve stoické filosofii jsou silně patrné pantheistické rysy. Tento typ pantheismu chápe Boha jako identického s vesmírem a v tomto smyslu se také lidská duše úzce vztahuje k Bohu. Pfitzner uvádí, že stoikové, jako např. Marcus Aurelius či Seneka, chápali *agón* jako ustanovený božstvem: *„It is God who summons man into the Agon*.“[82] Protivit se takovému požadavku znamenalo odporovat vlastní božské identitě. Ačkoliv postupně docházelo k profanaci olympijských her a *agón* byl zbaven svého kultického rámce, jeho náboženský rozměr, byť v pantheistickém smyslu, zůstal stále přítomný. Přesunul se však do sféry každodenního života.[83]

Pfitzner doplňuje, že jisté odezvy se *agónu* dostává také u mysterijních náboženství a v gnosticismu. Zde slouží pro vyobrazení souboje o dosažení svobody od všeho pozemského: „*but whereas the sage is never released from his Agon, the devotee of mysteries is released from the struggle by his initiation with its various stages which result in his deification, his perfection and the release from all that is earthly.“*[84] Tímto způsobem *agón* získává silnější náboženskou orientaci. Patrně vzhledem ke svému orientálnímu původu jsou však pro popisovaná mystéria typické spíše metafory z vojenského prostředí. Jako příklad mohou soužit kulty Isis a Mithras, v nichž je zdůrazněn koncept posvátné vojenské služby, před kterou oddaný skládá přísahu věrnosti:

[78] Tamtéž.
[79] MARKUS, AURELIUS. *Hovory k sobě*. II. 3.4
[80] EPICTETUS. IV. 4.29
[81] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 33
[82] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 34
[83] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 35
[84] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 36

„*Probably in accordance with their oriental origin, the mysteries show a preference for the military metaphor. The cult of Isis and Mithras, for example, stress the concept of the sacred military service which the devotee enters through the oath of alleginace (sacramentum).“*[85]

Plný náboženský rozměr *agón* dle Pfitznera získává v helénistické literatuře, kde je tento termín používán ve smyslu „*božského Agónu*“: „*Here the term receives a religious orrientation as opposed to the „profane“ philosophical usage, and thus approaches the „Agon of godliness“ in Hellenistic Jewish Literature.“*[86] V této souvislosti věnuje zmíněný autor značnou pozornost zejména spisům Filóna Alexandrejského a II. a IV. Knize Makabejské,[87] Na příkladu těchto textů konstatuje, že obraz *agónu* je v helénsko-židovské literatuře úzce spojen se zbožností: *„The above usage conforms to that of hellenistic judaism it that, as Philo and IV Macc, the image is closely connected with the concept od εύσέβεια.“*[88] Croy vysvětluje, že IV. kniha Makabejská obsahuje množství veršů popisujících utrpení Makabejských agonistickými termíny: *„ … contains a number of verses that depict the suffering of Maccabean martyrs in agonistic terms.*“[89] Také Pfitzner uvádí, že ve IV. knize Makabejské 17:11-16 jsou atletické obrazy přítomné v analogii k utrpení mučedníků. Vítězství v *agónu* označuje vytrvalost v bolesti až do smrti. IV. knihu Makabejskou tento autor považuje za počátek běžného užívání atletických termínů v souvislosti s křesťanským mučednictvím. Zároveň se objevuje tendence vnímat *agón* jako označení samotného utrpení: „*In IV Macc these words acquire a new tone parallel to the new emphasis on the Agon as a struggle of suffering in martyrdom. Victory in the Agon means endurance of pain until death. Here we have the beginnings of the standard vocabulary of christian martyrdom. Already in*

[85] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 37
[86] Tamtéž.
[87] Spojení židovských myšlenek s helénskou kulturou ve IV. knize Makabejské charakterizuje Kovář následujícím způsobem: „*Základní myšlenkou celého díla jest myšlenka stoické etiky: vláda rozumu nad vášněmi. Také rozlišování ctností jest přejato ze stoicismu. Hlouběji však tento vliv stoicismu nejde. Sama základní myšlenka jest již židovsky přetvořena, neboť rozum, jemuž se připisuje vláda nad vášněmi, není rozum člověka sám o sobě, nýbrž zbožný rozum (1,1; 7,16; 13,1; 15,23;16,1; 18,2), tj. rozum řídící se normou zákona mojžíšského. V popisu a rozdělení vášní jde již autor svou vlastní cestou. Lze tedy nazvati stanovisko jeho židovstvím, modifikovaným vlivem stoicismu. Toto jeho židovství pak jest ze všech projevů filosofického myšlení hellenistického židovství relativně nejblíže farizejskému židovství palestinskému v tom, že na makabejských mučednících velebí právě přesné trvání na zákonu obřadném*.“ [online][cit. 17.5.2016] Dostupné na: http://www.fysis.cz/filosofiecz/texty/kovar.pdf
[88] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 70
[89] CROY, Clayton. *Endurance in Suffering: Hebrews 12:1-13 in Its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context*. p. 56-57, 62

IV. Macc there is a decided tendency for the word Agon to become a designation for suffering itself."[90] Pfitzner připouští, že bojovat (v bitvě) sice může znamenat pomoc proti nespravedlnosti, sloveso však může stejně dobře označovat také účast na *agónu*, v jehož rámci všichni členové komunity usilují o svatost: „*To fight the battle of the just may, it is true, simply mean to assist them against the injust, but the verb can just as well denote participation in the Agon which the righteous, that is, the members of the community, contend for sanctity."*[91]

Proces změny významu pojmu *agón* a obecně atletických či vojenských metafor patrně souvisel s ideálem uvažovaným intelektuální vrstvou společnosti. Olympijská klání, jejichž původ byl nepochybně kultický, svůj náboženský rozměr vývojem společnosti ztrácí. Značnou roli v tomto případě hrál patrně růst materiálních cen pro vítěze. Spolu s tímto procesem dochází ze strany filosofů ke kritice her. Svým opovržením pro čistě fyzický výkon jako nástroj k dosažení cti ji započali již kyničtí a stoičtí filosofové, kteří jako první rozvinuli kompletní obraz „*agónu moudrosti*". O metodické kynické polemice proti nesmyslnosti her a kultu atleta podávají zprávu např. Dión z Prúsy či Díogenes Laertius.[92] Jejich používání atletických obrazů souviselo především s etickou rovinou člověka. Židovští autoři v tomto procesu pokračovali a jednotlivým metaforám nově přidali plný náboženský rozměr. Zvláštní pozici v této souvislosti zastává především IV. kniha Makabejská, kde je souvislost *agónu* a mučednictví silně patrná. V prostředí raného křesťanství, jak bude ukázáno, jsou atletické motivy také poměrně běžné. Problematické postavení prvních křesťanů v rámci římské společnosti se však odráží také na pohledu křesťanských autorit na hry samotné, včetně *agónu* jako jejich původního ideálu. Proto je nutné v postoji první církve ke hrám konstatovat určitou nejednoznačnost.

Stejně jako v případě *agónu* je prolínání kultur patrné také na způsobu, jakým změnil svůj význam termín *atlet. Athlétés* vychází z řeckého výrazu pro cenu v zápase, *athlon*.[93] Označoval závodníky, kteří se za odměnu účastnili původních řeckých klání. Dle Huizingy v sobě tento pojem vzájemně spojuje zápas, napětí, cvičení, a dále i vytrvalost, odolnost, výdrž a také neblahost.[94] Původně tedy označovalo především cenu

[90] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 64
[91] Tamtéž.
[92] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 28
[93] HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*.
[94] HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. p. 76

za výhru, později byl chápán především s ohledem na samotný průběh zápasu. Tento termín původně označoval jeden z obecných ideálů antického Řecka.[95] Za vzor je kladen již v homérské literatuře, což je patrné ze známých Pindarových olympijských zpěvů: *„Ale ten, kdo vyhrál závod, dostává za velký výkon, píseň sladkou jako med, ve které je počátek a záruka slávy a cti.*“[96] Ačkoliv pojem pochází z čistě sportovního prostředí, vzhledem k agonistické povaze tehdejší společnosti, byl vnímán jako jisté měřítko dokonalosti také z morálního hlediska. To potvrzuje skutečnost, že na atleta jako morální vzor odkazují autoři z různých odvětví: *„in moralizing texts the meaning is more strictly defined: the athlete is a stereotypical model for the abstract idea of a noble, that is morally irreproachable, man. The representation as a contest of a life lived according to high moral standart developed out of the traditional literary metaphores, and was used by authors from different backgrounds.“*[97] či: *„Performing well in the contest that is life required constant training, supported by other Christians and clerics, presented as fellow competitors and trainers.“*[98]

Výraz získal značnou odezvu také u mnoha křesťanských autorů, kteří jej hojně využívali pro ilustraci čistě křesťanského pojmu závodu a specifické odměny, která je při něm v sázce. *„Factor in the popularity of the image is it power to visualize an abstract idea. For christians authors this image of the noble athlete and agon was more than literary play: it was a model for understanding and visualizing a spiritual battle. The physical contest of the athlete made the opaque metaphysic struggle imaginable*.“[99] Z původně čistě fyzického se tedy jeho význam přesouvá do morální sféry. Neztratil však svoji pozici ilustrovat následování hodné vlastnosti a tak si udržel svoji silnou pozici v rétorice tehdejších autorů.[100] „*If the Christian lifestyle was the arean of spiritual contest, the good Christian was a competitor or athlete.“*[101] Velmi silného ohlasu se termínu dostává zejména v souvislosti s pronásledováním církve v prvních staletích. Lze jej spatřit v textech apoštola Pavla, který tímto způsobem ilustruje obtíže křesťanského života a disciplínu nutnou k jeho naplnění.[102] Atlet, se všemi vlastnostmi nutnými pro

[95] Řecké označení pro cenu v zápase je *athlon*. Ke slovům, která jsou odvozena z tohoto kořene, patří i athletes, atlet. HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. p. 76
[96] PINDAROS. 137, IX
[97] REMIJSEN, Sofie. *The End of Greek Athletics in Late Antiquity*. p. 284
[98] Tamtéž. p. 284
[99] Tamtéž. p. 286
[100] Odměna atleta získává u některých křesťanských autorů význam s ohledem na 1 Kor 9,24 – 25.
[101] REMIJSEN, Sofie. *The End of Greek Athletics in Late Antiquity.* p. 284
[102] Viz kapitola určená Pavlovi.

úspěch na sportovišti, se tak stává zdrojem inspirace pro stíhaného a utlačovaného křesťana, jak je patrné například v listech antiošského biskupa Ignatia určených Polykarpovi, biskupu smyrnenskému. Kvůli tehdejší perzekuci křesťanů byl Polykarpus ohrožen mučednictvím. Ignatius jej ve svém spisu několikrát nazývá atletem, čímž jej vybízí, aby „jako atlet“ také nesl úděl svůj i svých souvěrců: *"Neste slabosti" (Mat 8,17) každého, jako atlet ve skvělé formě. Čím větší úsilí, tím větší odměna.*“[103] Odkazuje také na vlastnosti atleta, které jej drží na cestě za odměnou: „*Jako Boží atlet, buď klidný. Cenou, jak víš, je nesmrtelnost a věčný život.“* Či *„Skvělý atlet musí snášet rány, aby obstál.*“ Závěrečnou naději mu vlévá do žil označením: *„velký atlet, který ... zvítězí“*[104]

Další z autorů, Eusébius Cézarejský, líčí ve svých Církevních dějinách také osudy některých mučedníků. Jedním z trpících byla Blandina, žena opakovaně mučená velmi krutým způsobem. Jak popisuje také Eirenaios[105], visela na kůlu s rozpjatýma rukama, takže „*ve smrtelné agónii (její společníci) ve své sestře viděli tělesnýma očima Toho, který byl za ně ukřižován*.“[106] Přesto však ve své víře nezakolísala. Pro její vlastnosti ji Eusébius přirovnává ke *„vznešenému atletu“*[107]. Jestliže označuje autor natolik výjimečného člověka pojmem *atlet*, nemůže být pochyb o tom, jak mimořádný význam tento termín nesl.

[103] IGNATIUS. *To Polycarp*. [online] [cit. 23. 3. 2016] Dostupné na: http://biblehub.com/library/richardson/early_christian_fathers/to_polycarp.htm. Vlastní překlad.
[104] KELLY, Patrick. *Catholic Perspectives on Sport. From Medieval to Modern Times*. p. 68
[105] *Against the heresies*, 5,32,1 a 33,1. In: BROWN, Peter. *Tělo a společnost*.
[106] EIRENAIOS, *Eccles. Hist*. 5,1,41. In: BROWN, Peter. *Tělo a společnost*.
[107] Tamtéž.

2.2. Pavel

Spolu s rozvojem teologického zkoumání sportu vzniká řada moderních výkladů, dávající do souvislostí biblické texty a sport (jako například 1 Sam 17 – David a Goliáš).[108] V řadě případů je však nutné zamyslet se nad otázkou, zda nejsou některé exegeze spíše zkreslené.

Ačkoliv se odkazy na sport v Bibli objevují pouze velmi zřídka, celou řadu jich poskytují texty apoštola Pavla.[109] K porozumění smyslu konkrétních výrazů a metafor je třeba pochopit jejich historický význam. Jednotlivá přirovnání vycházejí především z lokálních her. Atletická klání zastávala v řeckořímské společnosti podstatné místo, příjemcům Pavlových listů byla důvěrně známá. Zápal a vášeň, se kterým tehdejší obyvatelstvo ke hrám přistupovalo, jsou patrně jedněmi z důvodů, proč Pavel volil pro výklad křesťanského života právě tyto motivy. V textech tohoto autora, jak bude patrné, ztrácí původně čistě atletické pojmy svůj prvotní význam a slouží k označení „křesťanského“, spirituálního, klání. Používáním metafor z prostředí atletických soutěží pro ilustraci duchovního zápolení Pavel pokračuje v procesu, který započali již kynikové a stoičtí filosofové.[110] Tato tendence bude později ještě více patrná v textech některých církevních Otců. Detailní rozbor her poskytuje materiál umožňující pochopit užití jednotlivých obrazů. Současně mohou být metafory zpětně chápány také jako zdroj informací sloužících k hlubšímu proniknutí do světa her.

2.1.1. Pavlovy metafory

2.2.1.1. Závod v běhu

Běh zastával na antických hrách ústřední pozici, jedná se o první disciplínu olympijských her. Jednotlivé závody se zpravidla konaly na okruhu mezi dvěma sloupy vzdálenými 192.28 m. V Pavlově době byly provozovány tři typy běžeckých závodů. Nejkratší závod zvaný *dromos* se běžel na jednu délku stádia. Delší zvaný *diaulos* na dvě

[108] GREENSPOON, Leonard. *David vs. Goliath in the Sport Pages*. [online] [cit. 3.3.2016] . Dostupné na: http://www.bibleodyssey.org/en/passages/related-articles/david-versus-goliath-in-the-sports-pages.aspx
[109] 1 Kor., Gal., Fil., 1. a 2. Tim., Žd.
[110] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 23-37

délky (384,56 m), mezi nimiž bylo nutné změnit směr. Nejdelší závod nesl označení *dolichos* a při jeho absolvování musel závodník urazit délku stádia 24krát (4614,72 m).

Závod v běhu patří mezi nejčastěji frekventované Pavlovy atletické metafory (1 Kor 9:24; Gal 2:2; Fil 2:16; 2 Tim 4:7). Jejich základem je řecké slovo *τρέχω*[111]. V klasické řečtině toto slovo znamená rychlý pohyb, běh, zejména při soutěži na stadionu. Hullinger konstatuje, že se s tímto termínem (ve smyslu běžet) je možné setkat již v Septuagintě (Gen 18:7, 1 Král 18:46). V přeneseném smyslu se jako následování Božích příkazů objevuje také v Žalmech (Žalmy 119:32) či ve 4. knize Makabejské (14:5). V Novém zákonu byl pojem *τρέχω* použit v souvislosti s Petrovým během k prázdnému hrobu v Lukášově evangeliu (24:12) či v přeneseném smyslu jako ilustrace nasměrování křesťanského života (Fil 3:14).[112]

Jedním z důvodů, proč Pavel přirovnává křesťanský život k běhu, je patrně výdrž, nutná pro dokončení zejména třetího typu běhu, *dolichu*. Vytrvalost, dříve chápaná s odkazem na atleta, označuje v apoštolových textech především neústupnost při překonávání překážek ve všech dimenzích křesťanského života. Potřeba spirituální vytrvalosti je evidentní například v Listu Židům 12:1-2: „*a vytrvejme v běhu, jak je nám uloženo, s pohledem upřeným na Ježíše …*“

Tato pasáž z Listu Židům obsahuje také další atletický obraz, zaměření na cíl. Tato metafora se obdobně objevuje také v Listu Filipským 3:14. Hullinger vysvětluje, že řecké slovo pro cíl *σκοπός*[113] odkazuje na kvádrové pilíře umístěné na obou koncích běžecké tratě na antickém stadionu. Na tyto dva sloupce atlet po dobu závodu upíral svůj zrak, aby při závodu neztratil směr.[114] To potvrzuje také Gardiner, když zdůrazňuje potřebu takového vodítka při téměř dvousetmetrové vzdálenosti*: "it is obvious that in a straight two hundred yards race the runner must have some point to fix his eye on if he is to run straight, and a post with a distinguishing mark would have been of great value as a guide."*[115] Také Pfitzner konstatuje správnost textu Vulgaty v jejím podtržení nutnosti zaměření se na cíl v Pavlově *enkrateii*: „*The word αδηλωζ certainly does not mean*

[111] Trecho. Vlastní překlad.
[112] HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*. Bibliotheca Sacra 161 (July – September 2004): 343-59
[113] *Skopós*.
[114] HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions.*
[115] GARDINER, Norman. *Athletics of the Ancient World.* (Chicago: Ares, 1930). p. 135. V HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.

"unsure of the goal", whereby Paul would the mean to say: I do not run uncertain of reaching the goal which lies before me. Rather, as the Vulgate rendering "in incertum" indicates, the meaning is I do not run as one who has no fixed and certain goal. Not the doubt of attaining to the goal, but rather high goal itself, determines the manner of Paul´s running and his enkrateian (v. 27).[116]

Tématiku běhu je možné spatřit také v 1. listě Korintským 9:24: *„Nevíte snad, že ti, kteří běží na závodní dráze, běží sice všichni, ale jen jeden dostane cenu?* Někteří teologové v této souvislosti zdůrazňují rychlost „křesťanského běhu“: *„Paulus will damit deutlich machen, dass es nicht nur auf das Laufen ankommt, sondern auf das schnelle Laufen.“*[117] Cílem této metafory není zdůraznění rozdílů v rámci komunity, ale nabádání ke zvýšenému úsilí v křesťanské snaze o dosažení odměny *„na konci dne*“: *„Wenn er die Adressaten auffordert, so zu laufen, dass sie den Siegpreis gewinnen, geht es sicherlich nicht um ein verstärktes Gegeneinander in der Gemeinde, sondern um ein verstärktes Mühen um ein Leben nach christlichen Maßstäben. Deutlich wird: Ohne jede Mühe wird einem die verheißene Gnade der Sündenvergebung am Ende der Tage nicht geschenkt.“*[118]

1 Kor 9:24 Fitzmyer komentuje jako jeden ze způsobů, jakým Pavel omezuje svoji svobodu. Omezení v tomto případě vychází z disciplíny nutné na atletických kláních.[119]Ve svém výkladu se opírá o Luciana ze Samosaty, který rovněž zaznamenává obdobnou povahu klání: *„Mnozí jsou soutěžící, kteří podstoupí strádání v naději, že by mohli vyhrát, „ale pouze jeden z nich všech, vítěz“ obdrží cenu“* (Anacharsis 13). Dle tohoto autora užívá Pavel srovnání především s ohledem na v. 23. Individuální život musí pečlivě respektovat požadavky evangelia, stejně jako běžec v závodě (Filipským 3:14, 2 Tim 4:7). Ačkoliv se cíl týká Pavla osobně, formuloval jej obecně, jako kdyby trénoval potencionální běžce.[120]

[116] PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif.* p. 90
[117] *Erster Korintherbrief*. Welt der Biebel. Das Portal für Bibleaus [online]. [cit. 3.3.2016] Dostupné na: http://www.welt-der-bibel.de/bibliographie.1.2.erste_Brief_Paulus_Korinther.38.html
[118] Tamtéž.
[119] Fitzmyer, Joseph. *First Corinthians*. Anchor Yale Bible. New Haven: Yale University Press, 2008. in CONCANNON, Cavan. „*Not for an Olive Wreath, but Our Lives“: Gladiators, Athletes, and Early Christian Bodies*. JBL 133. No. 1 (2014). p. 193-214
[120] Tamtéž.

2.2.1.2. Koruna/ věnec

Vzhledem k agonistické povaze soudobé řecké společnosti nebyla hlavním cílem atleta pouhá účast na hrách, ale vítězství samotné. Prohra, jako selhání jednotlivce, byla Řeky chápaná v definitivním smyslu a nezřídka spojena s ponížením a ostudou.[121] O této skutečnosti podává svědectví například stoický filosof Epictetus: „*Na olympijských hrách nemůžeš být poražen a jednoduše odejít, ale ze všeho nejdřív budeš zostuzen nejenom před lidmi Athén či Sparty nebo Nikopole, ale před celým světem. Za druhé, pokud odstoupíš bez dostatečného důvodu, budeš mrskán. Toto mrskání přijde po tvém tréninku, který zahrnuje žízeň a žhavé teplo a polykání hrstí písku.“*[122]

V 1. listu Korintským 9:25 Pavel referuje o sebekázni závodníka. Tuto pasáž dává Hullinger do vztahu k uvedenému „*kultu vítězství*“. Jako odkaz na atletické klání používá apoštol termín *αγωνίζομαι.*[123][124] Ringwald uvádí, že původ tohoto termínu, slovo *αγων,* je v klasické řečtině používán ve čtyřech významech: 1) shromáždění, 2) místo shromáždění bohů na hoře Olymp, 3) „shromáždění“ lodí v přístavu, 4) boj.[125] Hullinger dodává, že v apokryfních textech se pojem *αγων* objevuje především ve čtvrtém významu jako boj, souboj či zápas. Pavlovo užívání termínu pak dle tohoto autora odkazuje především na „mužnou disciplínu“ soutěžících: „*In the Apocrypha άγων occurred primarily in this fourth sense. Paul's use of the word with athletic overtones could refer to an "expression of the contestants' manly discipline.“* [126]

V souvislosti s vítězstvím hovoří Pavel na četných místech o ocenění pro vítěze (objevuje se například v 1 Kor 9:25, 2 Tim 2:5, 4:8). V řečtině použitý pojem *στέφανος*[127] byl původně používán ve smyslu něco obkroužit, ohraničit. V sekulární řečtině tento termín označoval korunu, odměnu za vítězství.[128] V českém překladu je atletická odměna za vítězství označována jako „věnec“ s poukazem na konkrétní podobu těchto předmětů

[121] SWEET, Waldo. *Sport and Recreation in Ancient Greece.* New York: Oxford University Press, 1987. p. 118
[122] EPICTETUS. *Discourses*. London: William Heinemann, 1969. 3.22.52. Vlastní překlad.
[123] Agonízomai.
[124] HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.
[125] RINGWALD. Karl. *"άγων". New International Dictionary of New Testament Theology,* 1:645. V HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.
[126] HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.
[127] Stefanos.
[128] Colin J. Hemer, *"στέφανοβ". New International Dictionary of New Testament Theology,* 1:40. in HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.

na panhelénských hrách. Hullinger uvádí, že v Septuagintě se termín používá jako označení královské koruny (2 Sam 12:30) a sváteční ozdoby (Přísloví 1:9, 4:9, Píseň písní 3:11, Iz 28:1). V Novém zákoně se pojem objevuje celkem 18krát (8krát ve Zjevení) a často odkazuje na cenu atletického vítěze jako metaforu k věčné odměně věřících (1 Kor 9:25, 2 Tim 2:5, 1. Jakubův 1:12, 1 Petrův 5:4, Zjevení 3:11, 4,4, 10).[129]

Původně čistě atletické pojmy ztrácí v Pavlových textech svůj prvotní význam a slouží k označení „nového", spirituálního klání. Horsley komentuje, že stejně jako olympijský atlet získává svoji olivovou ratolest, také teologický „atlet" neopouští svatý „zápas" bez „věnce", ale získává „cenu" za vítězství, což umožňuje duši „poznat Boha". Pavlův boj se však odehrává ve smyslově-vnímatelném světě, který, jak věřil Filón a další osvícení Korinťané, je překonán jejich znalostí Boha: *„Thus the theological "athlete" does not leave the sacred "contest" without a "wreath," but wins the "prize" of victory, which enables the soul to "know God" clearly (Nom. 81-82). Paul, however, has the struggle taking place precisely in the sense-perceptible social world that Philo and the enlightened Corinthians believe is transcended in their knowledge of God."*[130]

V souvislosti s odměnou pro vítěze nabádá Trench k rozlišováním mezi termíny *στέφανος* a *διάδημ*.[131] Tento autor pochybuje, že termín *στέφανοι* nesl význam královské koruny. Předpokládá, že v Pavlově textu označoval tento pojem korunu dobyvatelskou: *„We must not confuse these words because our English word 'crown' stands for them both. I greatly doubt whether anywhere in Classical literature . . . στέφανοι is used of the kingly or imperial crown. . . . In the New Testament it is plain that the . . . στέφανοι whereof Paul speaks is always the conqueror's and not the king's."*[132] Před zbytečným důrazem na toto rozlišování však upozorňují Moulton a Milligan konstatováním, že pojem *στέφανοι* označoval korunu vítěznou i královskou: *„it should be noted that the distinction between στέφανοι, crown of victory, and διάδημα, crown of royalty, must not be pressed too far as by Trench, for στέφανοι is not infrequently used in the latter sense."*[133]

[129] HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.
[130] HORSLEY, Richard. *Abingdon New Testament Commentaries*. Abingdon: Abingdon Press, 1998. p. 133
[131] Diádima.
[132] TRENCH, Richard. *Synonyms of the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1985. p. 79.
[133] MOULTON, MILLIGAN. *The Vocabulary of the Greek Testament. S.* 589. V HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.

Hullinger uvádí, že cenou (*βραβειον*), o které Pavel hovoří v 1 Kor 9:24 a Fil 3:14, byla koruna pro vítěze (v českém překladu věnec). V tomto tvrzení se opírá o Ringwalda, který dodává, že ceny vítězům zahrnovaly korunu, peníze, olej, ječmen a také jistá práva ve vítězově domácím městě.[134] S dosažením vítězství tedy souvisel také vyšší společenský status. To je patrné také v textech klasických autorů. Hodnotu této koruny popisuje například Dión z Prúsy: *„You see what hardships these athletic competitors endure while training, spending money, and finally often even choosing to die in the very midst of the games. Why is it? If we were to abolish the crown for the sake of which they strive, and the inscription which will commemorate their victory at the …. games, do you think that they would endure for even one day the heat of the sun?“*[135]

Materiálu, ze kterého byl věnec vytvořen[136], byl připisován mýtický původ[137]. Takto ověnčený vítěz se přiblížil na úroveň bohů, s nimiž mu byla zároveň určitým způsobem umožněna komunikace*: „Made from a single branch, the wreath which signified magical associations, linked the victor with the god at the moment it was placed on his head.“*[138] Ocenění přinášelo vlastníku spirituální, emocionální, finanční i sociální výhody. Přesto je Pavel přirovnával k věnci, který po krátkém čase uschne. Jeho kýžená odměna je odlišná: „*Whatever runners in such games may contend for, Paul's goal is entirely different, a crown that does not wither.“*[139] Je tedy zřejmé, jakou váhu přikládal nepomíjitelné odměně křesťana (1 Kor 9:25).

Rozdíl mezi termíny „pomíjitelný“ a „nepomíjitelný“, jimiž Pavel „*věnec*“ popisuje (v. 25), chápe Horsley jako důsledek kontrastu, který Korinťané vnímali mezi nesmrtelností a jistotou svého spirituálního statutu ve srovnání se společensko-materiálním světem: *„The contrasting terms "perishable" and "imperishable" with which Paul describes the "wreaths" (v. 25) are distinctive to 1 Corinthians (especially 15:42,*

[134] RINGWALD, Karl. *"βραβελον". New International Dictionary of New Testament Theology,* 1:648-49. V HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.
[135] DIO CHRYSOSTOM, *The Thirty-First Discourse: To the People of Rhodes.* London: William Heinemann, 1961. 31.20-21. in HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.
[136] BRONEER, Oscar. *Apostle Paul*. p. 16–17; PAPATHOMAS. *Das agonistische Motif*. p. 225–33. in CONCANNON, Cavan. *„Not for an Olive Wreath, but Our Lives“: Gladiators, Athletes, and Early Christian Bodies*.
[137] Pro každou oblast panhelénských her byl typický jiný materiál koruny. V případě olympijských her to byla olivová ratolest pocházející z posvátného háje.
[138] HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.
[139] FITZMYER, Joseph. *First Corinthians: New Translation with Introduction and Commentary.* New Heaven: Yale University Press, 2008. p. 373

50-55), and were probably a way the Corinthians contrasted the immortality and security of their spiritual status with the social-material world.“[140]

2.2.1.3. Box

Boxování, jako součást atletických klání, prošlo v Pavlově době dramatickou změnou římské inovace nazývané *caestus*. Boxerům byly na pěsti připevňovány tvrdé kuličky opatřené hroty. Úder tak mohl být ve svém důsledku smrtelný.[141]

Pavel tuto disciplínu používá jako metaforu svého vlastního boje podle evangelia, do kterého vstoupil (1. Kor. 9:26). Posouvá tak obraz sama sebe jako běžce v závodě k jinému druhu atleta, boxerovi v ringu. Přímému rozboru Pavlovy metafory boxu věnuje svoji pozornost celá řada komentátorů.[142] Označení „*bojuji ne tak, jako bych dával rány do prázdna“* je obvykle chápáno ve dvojím smyslu. První odkazuje na neschopnost boxera zasáhnout při klání protivníka, druhá na tzv. stínový box, který je již od antiky jednou ze základních metod tréninku tohoto sportu.

Analogicky lze v názoru na správnou interpretaci této pasáže rozdělit do dvou skupin také většinu odborníků. První skupina zdůrazňuje efektivitu při Pavlově snaze nepříteli čelit a podmanit si jej. Kontext této intepretace zahrnuje především status oponenta. Druhá skupina klade důraz na v. 27. Metaforu chápe především s odkazem na horlivost při plnění úkolu.

Hullinger konstatuje, že Pavel tímto přirovnáním představuje sám sebe, jak uštědřuje protivníku rány na rozdíl od boxera v tréninku, který provozuje pouze stínový nácvik. Vzhledem k brutalitě tehdejšího boxu je každý z boxerů poznamenán řadou utržených jizev. Také Pavel mohl poukazovat na rány, které v tomto souboji snáší: „*Paul´s reference to boxing showed his earnestness in his apostolic ministry. He wrote, that his ministry was characterized by self-discipline (v. 27), and striving (v. 25), and*

[140] HORSLEY, Richard. *Abingdon New Testament Commentaries*. Abingdon: Abingdon Press, 1998). p. 132
[141] GARDINER, Norman. *Athletics of the Ancient World*. New York: Courier Corporation, 2002. p. 198–99, 210–11
[142] PAPATHOMAS, Amphilochios. *Das agonistische Motif*. t. 238–39. HOWELL. *St. Paul and the Greek World*. *Greece & Rome, 1964. p.* 21; METZNER, Reiner. *Paulus und der Wettkampf*. t. 575. PFITZNER, Victor. *Paul and the Agon Motif*. p. 90–93; FITZMYER, Joseph. *First Corinthians: New Translation with Introduction and Commentary. p.* 374; HÉRING, Jean. *La premiere epitre de saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1959. p. 76; FEE, Gordon. *The First Epistle to the Corinthians.* Grand Rapids: Eerdmans, 1987. p. 438–39).

marks of being involved in the actual battle (v. 26) rather than just standing on the sidelines.“[143]

Howell k obrazu přistupuje z „technického“ hlediska. Tvrdí, že Pavlovo „*bojuji ne tak, jako bych dával rány do prázdna*“ označuje souvislost s technickou precizností profesionálního boxera.[144] Také Metzner hovoří o přesnosti úderů a jejich efektivitě jako zaručujícím úspěch boxera: *„Wenn Paulus davon spricht, daß er nicht ziellos in die Luft schlägt (1 Kor 9.26), dann hebt er auf die Effektivität, Zielstrebigkeit und Präzision des Schlages ab, die den Erfolg des Boxersantiert.”*[145] Papathomas však poukazuje, že fráze *ὡς οὐκ ἀέρα δέρων* byla běžným způsobem popisu boxu pro někoho, kdo v něm byl sám trénován.[146]

Fitzmyer naopak píše, že verš 27 naznačuje absenci dalšího boxera při tomto typu „boxování“. Dále konstatuje, že právě ve zmíněném verši se nachází účel Pavlova vyjádření: *„ … abych snad, když kážu jiným, sám neselhal.“* To znamená, že dosud nebylo dosaženo cíle, pro který jeho kázání přivolává další. Pavlův disciplinovaný život ve službě evangeliu má být příkladem pro korintské křesťany v jejich snahách (s odkazem na užití atletických metafor a cíle života ve Filipským 3:12-16).[147]

Pfitzner uvádí, že cílem této metafory je zavést principy sebe-restrikce a sebe-negace, které rozvíjí konkrétně v 1 Kor 9:27.[148] Concannon komentuje, že rány uštědřované vlastnímu tělu mohou být chápány jako excesivní druh tréninku*: „Beating oneself and enslaving the body seems like a rather excessive type of training (Ubung).“*[149] Papathomas metaforu vykládá tak, že pouze s tvrdým tréninkem mohl Pavel ve svém poslání obstát:*“Nur mit harter Übung kann der Mensch Paulusseiner schwierigen Aufgabe nachkommen”*[150]

V závěrečném shrnutí této pasáže Pfitzner zdůrazňuje, že určení, zda Pavlovo přirovnání znamená neúspěch boxera či metodu stínového boxu, není na základě odkazu k antickým paralelám možné učinit. Komentátoři se tak mezi těmito dvěma variantami

[143] HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.
[144] HOWELL. *St. Paul and the Greek World.* p. 21
[145] METZNER, Reiner. *Paulus und der Wettkampf*. t. 575. In: HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.
[146] PAPATHOMAS, Amphilochios. *Das agonistische Motif*. t. 238–39. V HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions.*
[147] FITZMYER, Joseph. *First Corinthians: New Translation with Introduction and Commentary.* p. 374
[148] PFITZNER, Victor. *Paul and the Agon Motif*. p. 90
[149] CONCANNON, Cavan. „*Not for an Olive Wreath, but Our Lives“: Gladiators, Athletes, and Early Christian Bodies*. p. 193-214
[150] PAPATHOMAS, Amphilochios. *Das agonistische Motif*. t. 237

musejí rozhodovat na základě kontextu. K řešení této otázky se autor snaží dospět na základě srovnání Pavlovy metafory s pasáží z Filóna Alexandrijského. Ten v jednom ze svých textů přirovnává bojovníka proti utrpení a osudu k boxeru či zápasníku, který se vyhýbá uštědření rány druhému, a tak nutí protivníka udeřit do vzduchu na způsob stínového boxu.[151] Pfitzner tak dochází k názoru, že existuje možnost kombinace obou myšlenek.[152]

2.2.1.4. „Ranami nutím své tělo …“

Ve svém komentáři k 1. listu Korintským se Fitzmyer pozastavuje nad termíny *hypopiazo,* což znamená udělat někomu modřinu (*strike under the eye, beat black and blue*[153]), a *doulagogo,* což označuje *„(u)vést své tělo do otroctví“*.[154] Zvláštnost této pasáže vyplývá zejména z neobvyklosti objektu obou termínů, jímž je apoštolovo vlastní tělo. Fitzmyerův komentář vysvětluje, že navzdory významům, které tato slova nesou, vyjadřují v Pavlových atletických obrazech sebekázeň a disciplínu potřebnou k dosažení cíle v jeho vlastním apoštolském poslání.[155]

K. H. Rengstorf vysvětluje, že v 1Kor tělo označuje vše, co zahrnuje lidský život. Pavel je důrazně a plně podřizuje své (apoštolské) službě. Na existenci má tělo právo jen v potu, pokud mu přinejmenším nepřekáží ve výkonu jeho služby: *„Paulus gebraucht das Wort 1 K 9,27, neben ὑπωπιάζω, um ausdrucken, dass sein σῶμα mit allem, was das leibliche Leben einschliesst, nachdrucklich und vollkommen seinem Amt untergeordnet ist und ein Recht zur Existenz nur so weit hat, als es ihn bei der Ausrichtung seines Amtes mindestens nicht hindert.“*[156]

Význam sebeovládání zdůrazňuje také R. Penna, který zkoumá paralely mezi 1 Kor 9,24 – 27 a myšlenkami soudobého stoického filosofa Musonia Rufa. Pavel

[151] Philo. Cher. p. 81. V PFITZNER, Victor. *Paul and the Agon Motif*. p. 91
[152] PFITZNER, Victor. *Paul and the Agon Motif*. p. 91
[153] Tamtéž.
[154] FITZMYER, Joseph. *First Corinthians.* p. 374
[155] Tamtéž.
[156] H. K. Rengstorf, *TWNT II*. t. 283, 22ff. in PFITZNER, Victor. *Paul and the Agon Motif*. p. 93

a Musoniuius Rufus sdílejí tehdy běžnou představu, že k uspokojivému výsledku není možné dojít bez sebeovládání a úsilí.[157]

Dietrich myšlenku stínového boxu zavrhuje, když komentuje, že Pavel nezasahuje do prázdna, ale vlastní tělo podrobuje procesu podmanění a edukace: „*Paulus schlägt also nicht ins Leere, sondern schlägt zielsicher in sein eigenes Gesicht und traktiert seinen eigenen Körper. Auf diese Weise unterjocht Paulus ihn, macht ihn gefügig.“*[158]

Výklad v. 27 může vést k domněnce, že apoštol v duchu řecké filosofie odsuzuje tělo jako negativní. Otázku, zda apoštol skutečně nabádá ke špatnému zacházení s fyzickým tělem, si pokládá Dietrich: *„Es ist anzunehmen, dass die Misshandlung des eigenen Körpers ein Bild für die (körperlichen?)“*[159] Současně vysvětluje, že tyto obrazy poukazují na těžkosti a oběti, které patří k misijnímu poslání. Vlastní individuální chování tak apoštol klade do souladu se svým kázáním: *„Zu diesen Mühen und Entbehrungen gehören sicherlich auch der Verzicht auf das Recht auf Unterhalt seitens der Gemeinden und die anstrengenden Missionsbemühungen bei Juden, Heiden und "Schwachen“. Das eigene Verhalten soll der Predigt entsprechen.“*[160] Také Harvey konstatuje, že na tomto základě nelze hypotézu o Pavlově negativním postoji k tělu stavět. Stejně jako je apoštol ve svém poselství vzdálený hédonistickému zneužití těla, vymezuje se také proti jeho utlačování. Tímto způsobem se snaží adresátům poskytnout východiska pro křesťanský život, který zahrnuje také jejich těla (ve smyslu 1 Kor 9,16 – 20 „*Nevíte, že vaše těla …“*). Pavlovy myšlenky potvrzují svoji platnost ve světle Inkarnace. Bůh Syn přijal lidské tělo. Proto ani křesťané nemůžou být v opozici k tělu. Jedním z důvodů, proč je tělo dobré, je samotný Ježíš. Hill potvrzuje, že cílem v. 27 není asketické umrtvení těla. Termíny *hypopiazo* a *doulagogo* se nevztahují k Řím. 6:6, ale 1 Kor. 9:19: *„Ascetic mortification of the body for its own sake is not introduced in 9:27. The verbs of this. verse (hupopiazo and doulagogo) find their significance not in the destruction of the sinful body identified in Rom. 6:6, but from edoulosa in 9:19. Rather the Apostle subjects his body and*

[157] PENNA, Romano. *Une couronne corruptible et incorruptible. Un parallélisme négligé entre 1 Cor IX,24-27 et Mousonios Rufus VII*. In: BELEZOS, C. J. *Saint Paul and Corinth*, vol. II. Athény 2009. p. 585-594.
[158] DIETRICH, Mathiass. *Erster Korintherbrief, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 1 Kor 9,24-27.* [online] [cit. 4.3.2016] Dostupné na: http://www.welt-der-bibel.de/bibliographie.1.2.erste_Brief_Paulus_Korinther.38.html
[159] DIETRICH, Mathiass. *Erster Korintherbrief, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 1 Kor 9,24-27.* Dostuné na: http://www.welt-der-bibel.de/bibliographie.1.2.erste_Brief_Paulus_Korinther.38.html
[160] DIETRICH, Mathiass. *Erster Korintherbrief, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 1 Kor 9,24-27.* Dostuné na: http://www.welt-der-bibel.de/bibliographie.1.2.erste_Brief_Paulus_Korinther.38.html

"everything included in his physical life, his hopes, plans, ambitions, desires, comforts and pleasure'", to one goal -- the effective preaching of the Gospel.“[161]

Proti negativistickým výkladům Pavlova textu se vymezuje také A. Koch konstatováním, že termín sóma zde nestojí ve smyslu „tělo“ či „fyzický rozměr“, ale může být považován za totožný s termínem *sarx*.[162] Toto slovo neoznačuje pouze fyzický rozměr celistvého člověka, ale, jak dále dodává, zejména chybějící orientaci člověka k Bohu. Pro srovnání připomíná, že „život podle těla“, je pro Pavla synonymem hříchu. Pokud tedy apoštol hovoří o ranách pro tělo, nemá na mysli trest fyzického těla, ale spíše úder namířený na odklon člověka od Boha, na hřích jako takový.[163] Pravý význam úryvku pak tlumočí slovy: “*I direct all my efforts against what is only human, what is godless in me.*”[164]

2.2.1.5. Diskvalifikace

2 Timoteovi 2:5 hovoří o získání ceny pro vítěze v souvislosti s dodržováním pravidel. Ve světě atletických her se pravidla vztahovala na dva obecné celky. Prvním z nich byl trénink[165], druhým samotné klání. Atlet skládal přísahu týkající se dodržení obecného průběhu tréninku[166] a současně závazek k respektování pravidel při kláních samotných. Porušení této přísahy mělo za následek vyloučení z klání, o čemž informuje například Pausanias[167]. Pavlem používaný pojem, dnes vykládány jako diskvalifikace, je *ἀδόκιμοβ*. Antonymum tohoto výrazu, *δόκιμοβ*, označuje to, co je „*platné, rozpoznatelné, schválené nebo přijaté*“ (Řím. 14:18; 16:10; 1 Kor. 11:19; 2 Kor. 10:18). Naopak *αδόκιμα*

[161] HILL, Michael. *Paul´s Concept Of „Enkrateia*“. Reformed Theological Review, 36 (1977). [online] [cit. 5. 3. 2016] Dostupné na: https://www.moore.edu.au/Media/Default/Centre%20for%20Christian%20Living/PDFs/M.%20Hill,%20'Paul's%20Concept%20of%20Enkrateia',%20The%20Reformed%20Theological%20Review,%2036%201977.pdf
[162] Maso.
[163] KOCH, Alois. The Christian View on Sport: Its Foundations in the Holy Scriptures and in the Church Fathers´s Writings. [online] [cit. 6. 3. 2016] Dostupné na: http://www.con-spiration.de/koch/english/menschenbild-e.html
[164] Tamtéž.
[165] Podrobnější informace podává Epictetus, Discourses. 3.10.8
[166] Rozhodčí museli být spravování o správném průběhu desetiměsíční přípravy. Více informací poskytuje CONYBEARE, *The Life and Epistles of St. Paul.* p. 539, n. 2, KELLY, N. D., *A Commentary on the Pastoral Epistles.* Grand Rapids: Baker, 1983, 175-76
[167] PAUSANIAS, *Description of Greece*. 5.21.12-1

odkazuje na to, co je *„bezcenné, odmítnuté nebo podvod*.“[168] Pojem *Νομίμως*[169] znamenající „*v souladu s pravidly nebo předpisy atletů, soutěž podle pravidel*“[170] se v Septuagintě objevuje pouze jednou (2 Mak 4:11).[171] V Novém zákoně je použito pouze dvakrát jako adverbium (1 Tim 1:8, 2 Tim 2:5).[172]

Dle Hullingerova výkladu Pavel poukazuje na možnost, že stejně jako může sportovec přijít porušením pravidel o svůj věnec, také někteří křesťané mohou být zbaveni odměny, pokud neběží závod svého života v souladu s Božími pravidly. Proto je pro věřící v Ježíše Krista nezbytně nutné, aby se snažili vést zbožný život podobně jako se atleti namáhali ve hrách: „ *Paul considered it a real possibility that he could someday be refused a crown from the heavenly Judge. Just as an athlete could be refused a reward in the athletic contests by not abiding by the rules, so some Christians will be refused rewards if they do not run the race of life according to God's rules. Thus it is imperative that believers in the Lord Jesus strive to lead godly lives as earnestly as the ancient athletes trained and exerted themselves in the games*.[173] Ve snaze získat nebeskou odměnu proto nabádá k dodržování pravidel na cestě za dosažením ceny od Pána: „ ... *being disqualified from reward is a real possibility for every believer. Thus the child of God must be careful to strive according to the rules (2 Tim. 2:5) in order to receive rewards from the Lord.“*[174] Také Horsley vysvětluje verš 27 jako varování před neúspěchem při snaze o dosažení eschatologického cíle: *„The final clause repeats the warning about attaining the eschatological goal: "so that after proclaiming to others I myself should not be disqualified," that is, by failing to meet the test (cf. 2 Cor 13:5-7).“*[175]

[168] BAUER, ARNADT, GINGRICH. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* p. 18
[169] Nomímos. Právně.
[170] BAUER, ARNADT, GINGRICH. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* p. 541
[171] GUTBROD, W. *"νόμοβ". Theological Dictionary of the New Testament,* vol. 4 (1967), 1088.
[172] HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.
[173] HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*.
[174] Tamtéž.
[175] HORSLEY, Richard. *Abingdon New Testament Commentaries*. Abingdon: Abingdon Press, 1998. p. 133

2.2.2. 1 Kor 9:24-27

Ačkoliv je sportovní tématika patrná na více místech Pavlových listů, 1 Kor 9:24-27 je při posuzování apoštolova pohledu na tělesná cvičení považován za klíčový. [176] V teologických kruzích existuje tohoto textu v souvislosti se snahou o vyjádření apoštolova hodnocení tělesných cvičení a těla jako takového více interpretací.

Skutky apoštolské 18 uvádějí, že cílem Pavlovy první misijní cesty byl Korint.[177] Ve svém prvním listě adresovaném tamější křesťanské obci se snaží představit východisko pro řešení nejčastějších problémů, s nimiž se byli noví křesťané nuceni vyrovnávat. Mezi problematická témata patří například strava, sexuální chování či další[178]. Metafory ze sportovního prostředí používá především proto, aby vysvětlil způsob, jakým se mají (noví) křesťané chovat.

L. J. Sumney Pavlův text interpretuje s odkazem na 1 Kor. 10. Izraelci začali závod, avšak kvůli nedostatku sebeovládání upadli zpět k modlářství. Proto nemohou obdržet odměnu. Tímto obrazem Pavel Korinťany upozorňuje, aby neopakovali chyby Božího lidu.[179]

O. Schwankl popisuje zásadní význam atletické soutěže v antice a současně soutěže jako takové v soudobé helénistické filosofii. Dále konstatuje, že v tomto případě nelze s jistotou tvrdit, zda Pavlovy metafory vycházejí ze sportovní sféry či je jejich původcem filosofické zázemí *agónu*.[180]

Pfitzner konstatuje, že interpretace této pasáže velmi často trpí zejména oddělením od Pavlovy hlavní *paraenesis*.[181] Zároveň klade důraz na celistvost Pavlova textu. Za centrální bod celého obrazu považuje v. 25. Přiřazení nezávislosti, a tedy metaforické hodnoty, dílčím prvkům pak pokládá za nesprávné: *„From our analysis of the entire*

[176] Z tohoto důvodu bývá někdy označována za tzv. „sportovní epištolu".
[177] Toto město bylo jako centrum odporu proti Římské říši ve 2. století př. Kr. zničeno, avšak již před Pavlovým příchodem znovu založeno císařem jako římská provincie. Před svým zničením však město patřilo několik století mezi centra pořádání her, známých jako isthmické.

[178] I Kor 7-10
[179] SUMNEY, Jerry. *The Place of 1 Corinthians 9:24-27 in Paul's Argument*. JBL 119/2 (2000) p. 329-333
[180] SCHWANKL, Otto. "*Lauft so, daß ihr gewinnt." Zur Wettkampfmetaphorik 1 Kor 9*. BZ 41/2 (1997). p. 174-191
[181] PFITZNER, Victor. *Paul and the Agon Motif*. p. 82

chapter it is clear that the central point of the image must lie … in v. 25. Consequently it is false to assign an independent (metaphorical) weight to individual features of the image."[182] Jak dále pokračuje, cílem tohoto Pavlova obrazu není podat obraz křesťana bojujícího vší silou a maximálním úsilí pro nebeskou odměnu, jak se mohou někteří komentátoři domnívat. Tento mylný výklad vznikl izolací dvou veršů, což mělo za následek zdůraznění obrazů běžce a vítězného věnce namísto hlavního bodu poselství, *enkrateii*. Pavel nezdůrazňuje maximální sílu, ale sebe-restrikci (jak je uvedeno v vv. 19-23): „*It is only by isolating the two verses that commentators have concluded that the major stress lies on the necessity of the application of the christian´s total strength, of maximum endeavour in the struggle to attain heavenly prize. this conclusion is only possible by falsely subordinating the central theme of enkrateia, and by raising the preparatory picture of the striving runner and the complementary image of the victor´s crown to a position of independent importance. Not the thought of maximum exertion but rather the theme of self-restriction (as developed in vv. 19-23) dominates in Paul´s mind.*"[183] Cílem apoštolova sdělení je nutnost vzdát se kvůli evangeliu všeho, vlastních práv včetně svobody: *„everything for the sake of the gospel- including the right use of his liberty in the renunciation of his rights.*"[184]

Obdobně upozorňuje na roli *enkrateii* také M. Hill: *„The central point of the imagery lies not in the subordinate themes of preparation and the victor's crown, but in the panta enkrateuetai of 9:25.„* a také: *"The theme of enkrateia is the central point of the athletic imagery introduced in I Cor. 9:24-27.*[185]

Thiselton poukazuje na vlastní shodu s Pfitznerem a Straubem ve shodném konstatování, že Pavel v této pasáži poukazuje na nutnost sebekontroly, či v určitém kontextu abstinence: „*In 9:24-27 Paul appeals to an example drawn from Graeco- Roman*

[182] PFITZNER, Victor. *Paul and the Agon Motif*. p. 85
[183] PFITZNER, Victor. *Paul and the Agon Motif*. p. 87
[184] Tamtéž.
[185] HILL, Michael. *Paul´s Concept Of „Enkrateia*". Reformed Theological Review, 36 (1977). [online] [cit. 5. 3. 2016] Dostupné na: https://www.moore.edu.au/Media/Default/Centre%20for%20Christian%20Living/PDFs/M.%20Hill,%20'Paul's%20Concept%20of%20Enkrateia',%20The%20Reformed%20Theological%20Review,%2036%201977.pdf

competitive pursuits, namely, the isthmian games. Straub, Pfitzner, and others agree that the central issue here is the need for self-control, or in some contexts abstinence.“[186]

2.2.3. Hodnotí Pavel sport?

V souvislosti s teologickým zkoumáním sportu bývá List Korintským považován za vhodný zdroj informací ohledně vztahu Bible ke sportu. Toto stanovisko vede k otázce, zda lze z Pavlových sportovních výrazů a metafor vyvodit jeho vlastní či soudobý křesťanský pohled na sport. Teologové, zabývající se sportem, zastávají v otázce Pavlova vztahu ke sportu více stanovisek.

Jedna z názorových pozic předpokládá, že Pavel pravděpodobně měl se sportem bohaté osobní zkušenosti a může tak být chápán jako reprezentant novozákonního pohledu na sport*: „V Pavlovi vidíme také biblickou autoritu, která na četných ... místech prokazuje přesné znalosti o dění na stadionu a palestře. ... Ze synopse textů sv. Pavla, zejména z 1. Listu Korinťanům, lze získat ucelený obraz sportu z pohledu Nového zákona.“*[187] Jeho texty bývají chápány také s odkazem na etickou hodnotu sportu: *"Sv. Pavel, který vyrostl v hellénské kulturní oblasti, používal opakovaně sportovní život jako příklad pro srovnání s životem náboženským, poskytuje také skvělý příklad „hodnotového světa“ sportu.*[188] Na základě Pavlových metafor někteří z autorů přiznávají sportu téměř supernaturální hodnotu. Tzv. „*Sportovní epištolu*“ z 1. Listu Korintským (1 Kor 9:24-27) komentuje Pius XII. následujícím způsobem: "*These words throw rays of mystical light upon the sport*".[189] Söll dodává: „*Sport a tělesná kultura získávají* “*nadpřirozenou hodnotu*“.[190]

Řada teologů přijala názor, že apoštolovo hodnocení je kladné. Pavlovo užití sportovní terminologie bývá někdy vysvětlováno také na základu jeho osobního postoje ke sportu jako prvku společnosti, který mohl v jistém smyslu obdivovat: *“Dá se předpokládat, že Pavel, který vyrostl v diaspoře, byl obeznámen s agonistickou praxí své doby.”*[191] nebo*: „Paul´s position was not unlike that of more cosmopolitan Jews who*

---

[186] THIELSON, Anthony. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text.* p. 708
[187] SCHWANK, W. *Christentum und Sport*. In: GRUPE, O., MIETH, D. *Lexikon der Ethik im Sport*. Schorndorf 1998. t. 84-91
[188] Weiler, R. *Sportethi*k. Graz 1996. t. 23
[189] M. SÖLL 1964, S. 22. Citace převzatá z: KOCH, Alois. *Apostle Paul and the Sports*.
[190] M. SÖLL 1964, P. 23. Tamtéž.
[191] POPLUTZ, Uta. *Athlet des Evangeliums*. Freiburg: Herder, 2004. t. 264

were attracted to „certain expressions of the Greek way of life such as the gymnasium"[192] Výjimku v tomto případě nečiní ani někteří papežové moderní doby. Tento typ interpretace zaznívá velmi silně také z projevů papeže Jana Pavla II., který sport z pohledu apoštola Pavla, vzhledem k jeho vzdělávacím a také kulturním přínosům, popisuje jako nositele etického a asketického ideálu: „*The Apostle of the nations does not hesitate to count the sport among the human values which served him as point of reference for the dialogue with people of his time. He recognized thus the fundamental validity of sport, which did not only offer him a possibility of comparison, in order to describe a higher ethical and ascetic ideal, but he saw it also in its inner reality as educational factor of man and as component of culture and society.*"[193]

Vzhledem k frekvenci použití sportovních výrazů sice Pavlovy texty mohou být pokládány za slibný zdroj teologické interpretace sportu, určit však, zda apoštol považoval sport za dobrý či špatný, se jeví jako obtížné. Někteří z autorů proto zastávají stanovisko, že do teologické reflexe sportu není vhodné apoštolovy atletické metafory vůbec zahrnovat. Ellis konstatuje, že ačkoliv bývá Pavel díky užití svých sportovních metafor pokládán za propagátora tělesné kultury, na základě bližšího studia Pavlových textů není možné takový soud učinit.[194] Tvrzení podporuje na základě detailního studia Pavlovy literatury Pfitzner, který za předpoklad porozumění použití atletické tématiky u Pavla pokládá pochopení hlubšího pozadí a rétorických zvyklostí jeho doby.[195] Stejně také Lietzmann dokazuje, že Pavlovy obrazy nikdy nestojí jako izolované jednotky, ale vždy slouží k ilustraci určitého bodu, i když je logické spojení mezi argumentem a ilustrací často obtížné zjistit.[196] Podobně se také Koch domnívá, že jejich použití do značné míry odráží obraz tehdejšího stylu psaní.[197] Do této skupiny lze zařadit také Harveyho, který chápe Pavlovo přirovnání k závodu jako obecný obraz života dle evangelia.[198] Právě takové zaměření celého života je důvodem, proč, dle tohoto autora, ve srovnání s křesťanem postrádá život atleta hlubší smysl a stává se „*během bez cíle*" či

[192]DEARDORFF, D., WHITE J. *The Image of God in Human Body: Essays on Christianity and Sports*, The Edwin Mellen Press 2008. p. 12
[193] 12. dubna 1984. LIXEY, Kevin. *Blessed John Paul II Speaks to Athletes*. [online] [cit. 5. 3. 2016] Dostupné na: http://thesportjournal.org/article/blessed-john-paul-ii-speaks-to-athletes/
[194] ELLIS, Robert. *Games People Play*. p. 131
[195] PFITZNER, Victor. *Agon* 83, 87, 124-129
[196] LIETZMANN, KÜMMEL, *An die Korinther* I, II. HNTú, Tübingen 1949, p. 43. In: PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif*. p. 84.
[197]KOCH, Victor. *The Christian View on Sport*. [online] [cit. 5. 3. 2016] http://www.con-spiration.de/koch/english/menschenbild-e.html
[198] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of* Sport. p. 26

„*boxováním do prázdna*“.[199] Fakt, že na základě Pavlových metafor nelze určit jeho osobní postoj k tělesným cvičením, dokazuje také Concannon.[200]

Na základě předložených výkladů se autor práce kloní k názoru, že Pavlovy obrazy sice odrážejí obecný význam jednotlivých atletických prvků, samy o sobě jsou však pro pochopení novozákonního hodnocení sportu nedostatečné. Navzdory této skutečnosti však Pavel pro teologické zkoumání sportu poskytuje určitá východiska.

Pavlovy metafory, zejména 1 Kor 9:27, mohou svádět k dualistickému chápání člověka. Křesťanský život však zahrnuje také vlastní tělo. Na jeho skutečnou hodnotu Pavel poukazuje v 1 Kor 6:19-20: „*Nevíte, že vaše těla …“* Jeho myšlenky potvrzují svoji platnost ve světle Inkarnace, kdy Bůh Syn přijal lidské tělo. Proto ani křesťané nemůžou být vůči tělu v opozici. Jedním z důvodů, proč je tělo dobré, je samotný Ježíš. Toto může být základem pro teologii sportu: *„Because God and the Son is embodied, the Christian life cannot be opposed to embodiment. Bodies are good because of Jesus. This could be a foundation for an early theology of sport.*“[201]

[199] 1 Kor 9,26
[200] CONCANNON, Cavan. “*Not for an Olive Wreath, but Our Lives”: Gladiators, Athletes, and Early Christian Bodie*s. se pokouší dokázat, že apoštolovy metafory zahrnují kromě atletů také také gladiátory.
[201] [201] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of* Sport. p. 27

2.3. Křesťanská kritika her

Hlavní podobou, v jaké bylo možné se v 1. – 4. století se sportem setkat, byly různé formy fyzických klání, obecně označované jako hry. Povaha tehdejších her se od dnešního chápání jak sportu, tak i hry velice lišila. Sport odráží společnost, v níž je pěstován. Dává vyniknout také řadě prvků, které mohou být v jejím rámci na první pohled skryté. Také proto existovala v případě „řeckých" a „římských" her řada rozdílů. Tyto odlišnosti byly natolik markantní, že jsou patrné také ve způsobu, jak byly hodnoceny tehdejšími křesťany. Ačkoliv byla křesťanská kritika do určité míry vznášena k oběma typům her, jejich vzájemná odlišnost se odráží také v míře, způsobu a zdůvodnění této kritiky. Baker uvádí, že řecké hry napadali křesťané zřídka, jejich přístup ke hrám římským však byl naprosto odlišný. Zatímco prvky řeckých her byly často používány jako metafory pro křesťanské zkušenosti, římské hry byly odmítány ze stejných důvodů jako vojenská služba či tehdejší divadelní představení. Mezi ty hlavní patří pohanství, kruté krveprolévání a podřízenost soudobým autoritám, které tyto aktivity zaštiťovaly: *„Christians seldom attacked the Greek games … they often reffered to them as metaphors for Christian experience … Roman sports and spectacles were another matter althogether. Beyond their fear of being persecuted in arena, Christians opposed Roman Sports for the same reasons they abstained from millitary service and theatrical productions. They abhored the paganism, the cruel bloodshed, the worldly associations, and the subservience to temporal authorities that such activities entailed."*[202]

Vyjma idolatrické povahy řeckých her byla křesťany atletická aktivita, ve srovnání s výše nastíněným „spirituálním" zápasem, vnímána spíše jako zbytečná. Sama o sobě však patrně křesťany nijak zvlášť nepobuřovala. V případě gladiátorských zápasu však byla situace odlišná, smrt a vraždění, které stály v jádru těchto událostí, si vysloužily ze strany křesťanských autorů tu nejpřísnější kritiku. Nebyly tedy vnímány pouze jako zbytečné, ale doslova zavrženíhodné: „*Můžeme-li tvrdit, že je nám dovolena krutost, bezbožnost, zvířeckost, jen do amfiteátru klidně jděme."*[203] S hodnocením patrně souvisí také samotný výběr účastníků. Zatímco v případě olympijských her se musel atlet kvalifikovat prostřednictvím menších turnajů, a účast samotná byla ve společnosti

[202]BAKER, Wiliam. *Sports and Western World*. p. 37
[203] TERTULLIANUS. *O hrách*. OIKOMENH Praha: 2004. 19,1

vnímána jako privilegium, římské *munery* plnily také persekutivní funkci. Gladiátoři byli často rekrutování také z řad odsouzených zločinců, mezi kterými bylo také množství křesťanů.

Všeobecnou popularitu her dokládá řada studií.[204] Obliba her se lišila vzhledem ke konkrétnímu území. Nejvýše dosahovala v místech, jako byl například Korint pro Řeky či Řím nebo Kartágo pro Římany. U mnohých křesťanů lze proto s jistotou hovořit o časté účasti na řeckých i římských hrách. Zmínky o těchto událostech se postupně dostávají také do křesťanských textů. Řada spisů, které v souvislosti s hrami vznikají, odkazuje k problému charakteristickému pro první století našeho letopočtu. Tímto problémem bylo soužití křesťanů s pohany či šířeji pohyb křesťanů v majoritní polyteistické společnosti. Křesťané, pokud byli zároveň římskými občany, měli vůči římské říši určité povinnosti a zároveň jim náležela jistá privilegia garantovaná státem. Tyto povinnosti a privilegia se často ocitaly v povážlivém rozporu s cíli a povinnostmi křesťanů, jak je po věřících žádali představitelé církve, kteří zastávali převážně názor, že návštěva brutálních gladiátorských zápasů pro křesťany není vhodná.[205] Instituci her lze rámci antické společnosti chápat jako určitý dar prokazovaný občanům vládcem či zastupujícími úředníky. Neúčast na těchto událostech měla do určité míry také demonstrovat politický postoj křesťanů.

Negativní postoj ke hrám měl u křesťanských autorů více obecných aspektů. Zčásti se také lišil individuálně s ohledem na konkrétní jednotlivce. V rámci kritiky her v raném křesťanství je možné identifikovat několik hlavních bodů. Nejsilnějším z nich je idolatrická povaha těchto událostí.

Kritika vůči hrám však nebyla vznášena pouze z křesťanské či obecně náboženské názorové pozice. Vyjadřovala vztah jednotlivých kultur a vzájemný pohled na některé ze svých specifických projevů. Jako příklad může sloužit názorové setkání řecké a římské kultury, projevující se v posměšcích na úkor *agónů* ze strany Římanů. V římské společnosti byly tyto události značně cizorodým elementem. Občané říše, jejichž kultura byla zaměřená více militantně, v těchto aktivitách spatřovali potencionální zdroj zahálky, která by mohla vést ke změkčilosti. Není nutné dodávat, nakolik je tato vlastnost v rozporu s morálkou státníka či vojáka. Viz. Tertullianus ve spise *O hrách*: „*Nikdy*

[204] CROWTHER, B., Nigel. *Sport in Ancient Times*; TONER, Jerry. *Popular Culture in Ancient Rome.*
[205] KITZLER, Petr. Úvod. In: TERTULLIANUS. *O hrách*. s. 60

nebudeš příznivcem nesmyslného a zbytečného závodění v běhu, hodu, ani ještě nesmyslnějšího závodění ve skoku, ... lidi, kteří jsou vykrmeni kvůli typicky řecké zahálce.“ V některých případech kritiky se jedná také o obecný pohled filosofie, jako reprezentanta zejména morálního úsilí, na před-filosofickou kulturu, vnímanou především z hlediska fyzické aktivity člověka.

2.3.1. Idolatrie

„Nezobrazíš si Boha zpodobením ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit.“

(Exodus 20,1-26)

Pro křesťany, v centru jejichž náboženství stojí víra v jediného Boha, byla od počátku idolatrie patrně nejhůře hodnoceným přečinem vůči vlastní víře. První z důvodů raně křesťanské kritiky sportu je patrný – jeho úzké spojení s kulty (božstev či později císaře). Stejně jako v případě rituálních her v Řecku, ani hry v Říši nečinily svojí náboženskou povahou výjimku: „*Dojdeme-li tedy k názoru, že všechno příslušenství her má původ v modloslužbě, pak tím bude nepochybně předem rozhodnuto o tom, že se naše odřeknutí při křtu vztahuje i na samotné hry, protože se skrze modloslužbu dostaneme do moci ďábla, jeho pompy a jeho andělů.“*[206] Ať již bude brán v potaz Diův kult na olympijských hrách v Řecku, či Merkurův (a císařův) při hrách římských, nelze pochybovat o jejich úzkém sepjetí s formami náboženství, ze kterých navíc v mnoha případech jednotlivé hry vznikaly: „*Svědectví starých časů potvrzuje i doba následující: původ her je totiž zřejmý z názvů, které se užívají ještě dnes a které označují, jaké modle a jaké pověře jsou oba druhy her zasvěceny*.“[207]

Římské hry později ztrácí svůj náboženský význam a stávají se nástrojem říše k upevnění společenského řádu. Tato změna je způsobená proměnou kultu božstev na „kult říše“ ztělesněného osobou vládce. Účast na těchto událostech však nebyla intelektuálními reprezentanty doby nikdy považována za pouhou volnočasovou aktivitu.

[206] TERTULLIANUS. *O hrách*. s. 111, 4,3
[207] TERTULLIANUS. *O hrách*. s. 119, 6,1

Římské hry plnily v jistém smyslu sociálně-politicko-psychologickou funkci, přičemž vyjadřovaly především ty aspekty společnosti, které byly v přímém protikladu s přesvědčením křesťanů. Upevnění císařského kultu na římských hrách je tedy dalším z důvodů kritického postoje křesťanů. Idolatrii proto lze považovat za hlavní důvod raně křesťanské kritiky sportu.[208] Z širšího hlediska je však tuto kritiku možné vnímat také jako vymezení vůči celému společenskému řádu říše.[209]

Způsob provádění aktivit, které jsou dnes označovány jako sport, včetně hlubší roviny jejich prožívání, prošel za poslední dva tisíce let značnou přeměnou. Sport se vzdálil původnímu rituálnímu účelu a namísto oslavy božstev se stal především oslavou člověka. Přesto, nebo právě proto, panuje v souvislosti s např. profesionálním sportem a křesťanským životem celá řada diskuzí. Zůstává pouze otázkou, jakým způsobem by křesťanští apologeté pohlíželi na dnešní sport, a také, zda by pro ně byl v tehdejší společnosti vůbec představitelný.

2.3.2. Ničení těla

Kritika her nespočívala pouze v jejich idolatrickém původu. Oby typy antických her byly v rozporu s křesťanskou naukou také z hlediska vlastního nakládání s tělem aktivních účastníků. Jejich konkrétní podoba se dostává do rozporu s křesťanským přesvědčením o péči a pozornosti, která by měla být tělu věnována. Již bylo ukázáno, jak určovala odlišná povaha řeckých a římských her konkrétní praxi fyzických klání. To se projevovalo v dopadu na tělesnou schránku. Zjednodušeně řečeno, těla vysloužilých atletů a gladiátorů byla diametrálně odlišná a tato odlišnost byla ještě více patrná, pokud byli srovnáváni poražení.

Dle Genesis 1,26-27 byl člověk stvořen k obrazu Božímu. Tato povaha jeho stvoření zahrnuje také úctu, s níž má člověk k vlastnímu tělu přistupovat. Stejně jako řečtí atleti, také účastníci pozdějších římských her, gladiátoři, museli v přípravě na svůj zápas procházet velmi obtížným procesem. Není nutné znovu popisovat průběh římských

[208]Tento závěr se objevuje také v textech Aloise Kocha či Lincolna Harveyho a dalších.
[209] Není spoučasné "křesťanské" hodnocení současného sportu stejně problematické?

munera, kde docházelo k vraždám a zabíjení tisíců lidí i zvířat. Většina účastníků byla souboji poznamenaná řadou strašlivých jizev a zranění. Ačkoliv je násilná forma typická především pro římské hry, které zahrnovaly zbraně a svojí povahou odpovídaly více boji než hry řecké, také v tomto případě je možné spatřit disciplíny, pro které je typická řada bolestivých zranění. Pankration či jiné formy zápasu se na atletech podepisovaly mnohdy doživotně prostřednictvím jizev, zlomených končetin atd. Popsané důsledky těchto násilných forem sportu stávají dalším důvodem k jeho odmítání křesťanskými autory.

Kromě poškozování těla při tréninku či v rámci her samotných byla neopomenutelnou součástí jejich přípravy speciální dieta.[210] Konkrétní následky velmi násilného průběhu her, jejichž cílem bylo protivníka srazit, (v případě pankratia či boxu v Řecku), či rovnou zabít, (při hrách typu *munera*), mohla do značné míry ovlivnit také strava zúčastněných. Proto docházelo u jednotlivých typů disciplín k její specializaci. Pro gladiátorské zápasy byly běžné konkrétní typy výzbroje, s jejíž pomocí se protivníci střetávali. Mezi útočné zbraně patřila kopí, meče či trojzubec. Na obranu před těmito zbraněmi nosili gladiátoři různé typy brnění, opasků, štítů atp. Jednou z ideálních obranných pomůcek pro všechny typy zápasnických disciplín byla také silná vrstva tuku, která pomáhala zápasníkům tlumit obdržené rány či údery, zvýšit tak jejich odolnost a omezit poranění, která by je mohla z boje vyřadit. Proto bylo všeobecnou snahou účastníků před jednotlivým kláním získat značnou tukovou „výbavu“. Zkušeného zápasníka bylo možné poznat podle řady jizev a velké vrstvy podkožního tuku. Řada tehdejšího obyvatelstva, vzhledem k silnému estetickému cítění Řeků i původnímu hebrejskému obrazu člověka, považovala tyto praktiky za degradaci těla. Pro křesťany znamenal tento způsob nakládání s lidským tělem odklon od jeho skutečného významu jako Bohem stvořeného. Jak uvádí ironicky Tertullianus: *"Samozřejmě, že i „umělec“, jenž rozdává rány pěstmi, vyvázne bez trestu! Své jizvy a podlitiny po ranách boxerských rukavic, své opuchliny na uších přece dostal od Boha při svém stvoření a oči mu Bůh stvořil proto, aby o ně přišel v přívalu ran!“*[211] Vzhled, který neodpovídal tehdejší obecné představě o kráse těla či křesťanské úctě k němu, byl dalším důvodem, proč byly hry tak silně kritizovány.

[210] Mnohé informace k tomuto tématu poskytuje Rupert Mathews v knize *The Age of Gladiators: Savagery & Spectacle in ancient Rome.*
[211] TERTULLIANUS. *O hrách. 23,7*

2.3.3. Nahota

Antická kultura je známá svým ceněním krásy lidského těla. Řečtí atleti stavěli na odiv své tělo a při sportovním výkonu byli oděni pouze ve skrovné bederní roušky anebo vůbec. Kromě her samotných bylo dalším typickým sportovištěm antické gymnasium. Fyzický trénink zaujímal značný prostor v celém řeckém edukačním procesu, proto byla gymnasia zároveň sportovišti. Stejně jako některé z olympijských disciplín na hrách, také jejich trénink probíhal v převážné či úplné nahotě.[212] Spolu s růstem popularity gymnasií jako prostoru trávení volného času se navíc stávají běžnými intimní praktiky mezi staršími občany a žáky gymnasií.

Zejména Židé hleděli na tuto skutečnost velmi podezřívavým, až spíše odmítavým pohledem. Proto se tyto zvyklosti setkávaly se značným nepochopením především ze strany křesťanů s židovským názorovým zázemím. Nahota her spolu se sexuálními praktikami spojenými se sportovním tréninkem na gymnasiích je tedy dalším z důvodů raně křesťanské kritiky sportu.

Tento prvek hrál značnou roli především na řeckých hrách.[213] Římané však nahotu vnímali jako výraz nízkého společenského postavení. Spolu s odlišným typem pozdějších her, pro které bylo nutné používat výzbroj a výstroj, nebyl kult nahého těla na římských hrách pěstován.

2.3.4. Filosofické dědictví

Do křesťanského hodnocení se promítá také hlubší filosofické zázemí formující myšlenky tehdejších autorů. Stoickými myšlenkami se následujícím způsobem nechává inspirovat Tertullianus: *„Vždyť filosofové označili za potěšení klid a duševní vyrovnanost – z ní se radují, k ní se uchylují, v ní dokonce nacházejí slávy. A ty mi tu vzdycháš po*

[212] Původně, v nejstarších dobách, byli závodníci oděni bederní rouškou. Roku 720 př. Kr. však Orsippos při závodu roušku ztratil a přesto zvítězil. Nahota se postupně stala součástí olympijské tradice. BAHNÍK, Václav a kol. *Slovník antické kultury*. s. 432; OLIVOVÁ, Věra. *Sport a hry ve starověkém světě*. s. 120
[213] DEARDORFF, Donald, WHITE, John. *The Image of God in Human Body*. p. 13

metách cirku, jevištích, po prachu a aréně!"[214] Či*:"… den, kdy celý přestárlý*[215] *svět i všechna jeho znovuzrození pohltí jediný plamen*[216]*."*

Kromě stoicismu jsou v textech raných křesťanů patrné také stopy vlivu gnosticismu. Sport je v naprosté většině svých forem především fyzickou aktivitou. Pohled na „fyzické" hry tak úzce souvisí s obecným náhledem na tělo jako takové. Dle gnostiků se tělo jako hmotné nachází na samém dně singularity bytí a ve svojí podstatě brzdí v progresu postupu duše ke svému spirituálnímu původu. V této souvislosti je třeba podotknout, že Platón či další autoři uznávali jisté hodnoty sportu zejména jako prostředku k edukaci duše, nicméně v obecné rovině bylo tělo dualisty chápáno jako ontologicky méně dokonalé a špatné. Analogicky byla hodnocená také snaha o tělesný rozvoj.

[214] TERTULLIANUS. *O hrách*. 28,4
[215] M. Spenneut hovoří o obrazu „staroby světa" jako běžném výrazu inspirovaném epikureismem v knize *Le stoïcisme*. s. 413 n. In: TERTULLIANUS. *O hrách*. s. 195, pozn. 307.
[216] Stoická myšlenka věčně se opakujícího „světového požáru".

2.4. Nejznámější kritikové sportu

2.4.1. Tertullianus

Mezi křesťanské autory, kteří jsou známí svým odmítavým postojem k soudobým hrám, patří bezesporu Tertullianus. Svým spisem *De spectaculis* stojí na počátku latinsky psané kritiky pohanských her a zábav. Tento spis, který lze datovat v rozmězí let 197 – 202, patří mezi Tertullianova raná, „katolická" díla.[217] Hry jsou v něm kritizovány velmi obšírně a jeho kritiku přejímá řada dalších autorů – Cyprian, Novatian, Salvian a další.[218][219] Koch uvádí, že tuto kritiku je možné spatřit také v díle Jana Zlatoústého, Origena, Cyrila Jeruzalémského, Basila Cézarejského, Ambrože Milánského.[220] Jak konstatuje Weismann: „*polemika církve proti hrám v následujících dvou stoletích budí dojem ozvěny Tertullianovy zuřivé kritiky.*"[221] Spis lze také považovat za zdroj řady významných informací o hrách jako takových. Mezi zdroje, ze kterých Tertullianus čerpal, patří řada „pohanských" autorů, [222] ale, jak dokládají některá místa jeho spisů, také jeho vlastní zkušenosti.[223]

Ve spise *De spectaculis* autor podrobně zkoumá původ her jako takových včetně jejich etymologie, aby si připravil půdu pro hlavní argument – podstatou her je modloslužba: „*Tím vším je tedy původ her poskvrněn a ty nemůžeš pokládat za dobré to, co vzniklo ze zla, nestydatosti, násilí, nenávisti, co se zrodilo v hlavě bratrovraha, Martova syna*."[224] Hlavním Tertullianovým argumentem proti hrám je idolatrický původ těchto událostí, jež je neslučitelný s křesťanskou vírou. Obecnými body této kritiky je rozpor her s vírou (*status fidei*)[225], s křesťanskou morálkou vyplývající z křesťanské

[217] TERTULLIANUS. *O hrách*. s. 74
[218] WEISMANN, Werner. *Kirche und Schauspiele.* s. 204
[219] Bezprostřední vliv Tertullianova textu obhajuje také Kitzler, Petr. *Úvod*. In TERTULLIANUS. *O hrách*. s. 82
[220] KOCH, Alois. *The Christian View on Sport*. [online][cit. 25.3.2016] Dostupné na: http://www.conspiration.de/koch/english/menschenbild-e.html
[221] WEISMANN, Werner. *Kirche und Schauspiele.* s. 204
[222] Tertullianus je známý svou znalostí tehdejší literatury. Suetonius, Varron, Vergilisu, Lucretius, Ovidius, Martial, Seneka …Jako hlavní zdroj pro spis *De spectaculis* navrhuje Kitzler Suetoniův spis *Ludicra historia.* Srov. TERTULLIANUS. *O hrách. s. 79-80*
[223] *Apol* 15,5 (CCL 1,114), *De spectaculis* 19,5
[224] TERTULLIANUS. *O hrách*. 5,6
[225] Tamtéž. Kapitoly 5-13

nauky (*praescriptum disciplinae*)[226] a konečně s pravým Bohem (*verus Deus*), tedy s pravdou (*veritas)*[227].

Argument pokračuje v kapitole 14, kde jsou odsouzeny všechny žádosti (*concupiscentia*), mezi které patří také potěšení z her*: „Ale vždyť jako existuje žádost po penězích, poctách, požitcích v jídle, tělesných rozkoších či slávě, právě tak existuje i žádost po potěšeních, a druhem potěšení jsou podle mě i hry. Pod obecné označení „žádosti" spadají rovněž potěšení a stejně obecně chápaná „potěšení" zahrnují v užším smyslu slova rovněž hry."*[228]

Toto potěšení je dle Tertulliana v rozporu s křesťanskou naukou, protože skrze nežádoucí rozrušení znepokojují Ducha svatého, který do člověka vstoupil při křtu: „*Bůh nám přikázal, abychom se ke svatému Duchu, který je ve shodě se svou dobrou přirozeností mírný a jemný, chovali pokojně, šetrně, klidně a mírně a neznepokojovali ho rozvášněností, zlobou, hněvem a bolestí. Jak by tedy mohl snést hry? Vždyť tam žádná podívaná se neobejde bez silného rozrušení ducha."*[229]

Boží pravdu označuje Tertullianus za neměnnou: *„Nestřídat názory a neměnit úsudek – to je dokonalá pravda a na ní závisí plnost křesťanského učení, neměnná bohabojnost a věrná poslušnost. To, co je skutečně buď dobré, nebo zlé, nemůže být jiné."*[230]

Křesťané, na rozdíl od pohanů, jsou vlastníky pravdy a dokáží rozlišovat mezi pravdou a klamem. Tato schopnost je jim garantována Bohem: *„Boží pravda dává všem věcem stálost. Pohané, kteří plnost pravdy nemají, protože učitelem jejich pravdy není Bůh, si dobro a zlo vykládají, jak se jim zachce a zlíbí … tentýž člověk, který si na veřejnosti ani nevyhrne tuniku, když ho tlačí močový měchýř, … tentýž člověk, kterého vyděsí mrtvola člověka zemřelého přirozenou smrtí, si v amfiteátru nevzrušeně prohlíží rozervaná a ohlodaná těla tonoucí v tratolišti vlastní krve.*"[231]

[226] Tamtéž. Kapitoly 14-19
[227] Tamtéž. Kapitoly 20-23
[228] TERTULLIANUS. *O hrách.* 14, 2-3
[229] TERTULLIANUS. *O hrách.* 15, 2-3
[230] TERTULLIANUS. *O hrách.* 20, 6
[231] TERTULLIANUS. *O hrách.* 21, 2-4

Křesťan se implicitně při křtu zřekl her při svém křestním slibu. Má před Bohem závazek k plnění Jeho příkazů. Pokud tomuto závazku nedostojí, je jako služebník ďábla odsouzen k zániku: „*Jestliže jsme ukázali, že všechny hry jsou vynálezem ďábla a že se skládají z věcí, jež má ďábel ve své moci, (všechno co nenáleží Bohu, nebo Bohu není milé, náleží ďáblu), pak se jedná o ďáblovu pompu, jíž jsme se zřekli při přijetí znamení víry.*[232] *Když jsme se však něčeho zřekli, nesmíme na tom mít účast ani činem, ani slovem, ani pohledem, ani myšlenkou.“*[233] Či jinde: “*Ten, kdo odstraní znamení, podle něhož může být poznán, tedy otevřeně zapírá svou víru.“*[234]

Svět, náležející Bohu, je neslučitelný se světem, který se dostal do područí ďábla: „*Jak může někdo pospíchat z Boží církve do církve ďáblovy - z ráje do stáje, jak se říká? … Jak může někdo týmiž ústy, která odpovídají „Amen“, když se zpívá Sanctus, projevovat obdiv gladiátorovi a někomu zcela jinému než Bohu a Kristu provolávat „na věky věků“? Proč by do takových lidí snadno nemohli vstoupit i démoni? Vždyť takový případ se i stal, Bůh je toho svědkem, jedna žena přišla do divadla a vrátila se odsud posedlá démonem. Když byl pak při exorcismu nečistý duch obviňován, že si dovolil vstoupit do věřící, odhodlaně odpověděl: „Vždyť jsem na to měl plné právo – narazil jsem na ni přece na místě, které mi patří.“*[235] Tertullianus pokračuje: *“Nikdo přece nemůže sloužit dvěma pánům! Co má společného světlo s tmou, co život se smrtí?“*[236]

V posledních dvou kapitolách popisovaného díla jeho autor konfrontuje pohanské a křesťanské slasti, aby upozornil, že budoucí potěšení, poslední soud a příchod Kristova království, jsou vyhrazené pouze věřícím a pro pohany se stanou příčinou zármutku a utrpení: *„I my máme takové zápasy a jsme to my sami, kdo v nich získává vítězný věnec! Chceš ještě krev? Máš tu Kristovu!“*[237] [238] Jak dále pokračuje:*“ A navíc, jaképak jsou „ony věci, které oko nevidělo, ucho neslyšelo a které ani člověku na mysl nepřišly? Myslím, že jsou příjemnější než cirk, divadlo, amfiteátr i každý stadion.“*[239]

---

[232] Křestní formule
[233] TERTULLIANUS. *O hrách*. 24, 2-3
[234] TERTULLIANUS. *O hrách.* 24, 4
[235] TERTULLIANUS. *O hrách.* 25,5; 26,1
[236] TERTULLIANUS. *O hrách.* 26,4
[237] TERTULLIANUS. *O hrách.* 29,5
[238] Potěšení z Kristovy krve spočívá ve vědomí její moci vykoupit člověka. Současně je tento motiv chápán jako záruka smysluplnosti „*křtu krví*“. Pro srovnání KESSLER, Andreas. *Tertullian und das* Vergnügen *in „De spectaculis": FZPhTh 41*. t. 334
[239] TERTULLIANUS. *O hrách.* 30,7

Tertullianus je v souvislosti s tématem her známý především svojí kritikou. Proti nejednoznačnosti jeho pohledu na hry však hovoří jeden z jeho dopisů, v němž přirovnává situaci vězněných křesťanů čekajících na smrt k tréninku atletů před rozhodujícím zápasem, přičemž explicitně užívá „sportovní terminologii": „*Proto i vy, požehnaní, považujte toto všechno, ať je to jakkoli těžké, za cvičení duševních i tělesných předností. Hodláte podstoupit dobrý zápas, jehož pořadatelem je živý Bůh, vaším cvičitelem Duch svatý, vítězným věncem je věčnost, čestnou odměnou andělská přirozenost, občanství v nebesích a sláva na věky věků. Váš představený Kristus Ježíš, který vás pomazal Duchem a přivedl na toto zápasiště, proto chtěl, aby se vám dříve než zápas začne, dostalo namísto volnějších poměrů tvrdšího zacházení, aby se utužily vaše síly. Vždyť i zápasníci bývají takto odděleni k přísnějšímu výcviku, aby se mohli věnovat budování své tělesné síly. Drží je stranou od přepychu, vybraných jídel i lahodných nápojů. Jsou vystaveni nátlaku, trýzni a únavě: oč větší námahu však vynaložili při výcviku, tím více doufají ve své vítězství.*"[240]

Olympijské hry jsou v kladném smyslu zmíněny také v závěru Tertullianova spisu *O půstu*, kde slouží jako analogie k asketismu, nedílné součásti doporučované křesťanské praxe: *"Nechej olympijské zápasníky a boxery cpát se (jídlem) do sytosti. Ambice těla je vhodná pro ty, pro které je nutná fyzická síla …"* Později odkazuje na odlišnou povahu křesťanského zápasu: *"Ale naše svaly a šlachy se liší, stejně jako je odlišný náš zápas; nezápasíme již proti těm z masa a krve, ale proti moci světa, proti duchu zla. Proti nim nestojí síla masa a krve, ale víra a duch, co nám sluší v protivnické pozici."* Sdělení končí vtipem*: "Na druhou stranu, překrmený křesťan bude snáze praktikovat vyhublost tváří v tvář medvědům a lvům, než pouze Bohu."*[241]

Někteří autoři uvádějí, že hry z období Římské říše byly křesťanskými autory obecně zavrhovány jako neslučitelné s křesťanskou morálkou: *„But for the church at the end of the second century, the larger context and spectacles within Roman-style sport was „consumed" was definitively not conductive to Christian spirtitual or moral development."*[242] Je patrné, že tento závěr skutečnost poněkud zobecňuje. Také Mathisen napovídá, že v díle Tertulliana i dalších křesťanských autorů je možné najít na některé z

[240] TERTULLIANUS. *Povzbuzení mučedníkům.* 3, 3-5. [online][cit. 27.3.2016] Dostupné na: http://www.iliteratura.cz/Clanek/17735/tertullianus-pozvbuzeni-mucednikum-ad-martyras
241 TERTULLIANUS. *On fasting*. 17. [online][cit. 27.3.2016] Dostupné na: *http://www.newadvent.org/fathers/0408.htm*
[242]DEARDORFF, Donald, WHITE, John. *Image of God in Human Body*. p. 15

prvků světa her také pozitivní pohled. Ten vyvstával zejména s ohledem na některé specifické situace tehdejšího křesťanství, zejména mučednictví: *„Probably a resonable way of reconciling Tertullian´s views is by recognizing that sport could be possibly still teach moral lessons, especially for specific Christians in specific settings, such as those awaiting martyrdom.“*[243]

2.4.2. Jan Zlatoústý

Dalším z kritiků her byl Jan Zlatoústý. Také v textech tohoto autora je ústředním bodem kritiky idolatrie. Samotná Zlatoústého kritika se jeví jako poněkud překvapivá, neboť totiž vzniká až na konci 4. století, přičemž k zákazu olympijských her došlo pravděpodobně roku 393 za vlády císaře Theodosia. Koch v této souvislosti vysvětluje, že události, o nichž Jan Zlatoústý hovoří, jsou olympijské hry konané v exklusivní residenční čtvrti v Daphné v Antiochii, které se konaly patrně až do roku 520.[244]

Pro Jana Zlatoústého byly tyto události nepřijatelné zejména vzhledem ke spojení s kultem Apollóna, který byl v Daphné silně rozšířen. V sérii svých Homilií na knihu Genesis vypovídá takto: *"Po třiceti dnech (přípravných cvičení) ti, kteří se účastní olympijských soutěží, jsou odvedeni na předměstí."*[245] Při těchto událostech: *"ďábel oslavoval svá vítězství (= pompeuein)".*[246] Jak dále konstatuje: *"Během té hříšné podívané se koná průvod ďábla... Tam démoni tančí.".*[247] Či jinde: *"Těm oslavným setkáním démonů nechť se člověk okem netkne. ... Neboť, není-li dovoleno vstoupit do chrámu pohanského bůžka, oč horší jest účastnit se satanské oslavy."*[248]

[243]DEARDORFF, Donald, WHITE, John. *Image of God in Human Body*. S. 15
[244] KOCH, Alois. *The Christian View on Sport: Its Foundations in the Holy Scriptures and in the Church Fathers' Writings.*
[245] CHRYSOSTOMOS, Ioannés. *Patrologia Graeca*. 51, 76. Převzatá citace z KOCH, Alois. *The Christian View on Sport.* Vlastní překlad.
[246] CHRYSOSTOMOS, Ioannés. *Patrologia Graeca*. 49, 370. Převzatá citace z KOCH, Alois. *The Christian View on Sport.* Vlastní překlad.
[247] CHRYSOSTOMOS, Ioannés. *Patrologia Graeca*. 50, 645. Převzatá citace z KOCH, Alois. *The Christian View on Sport.* Vlastní překlad.
[248] CHRYSOSTOMOS, Ioannés. *Patrologia Graeca*. 59, 188. Převzatá citace z KOCH, Alois. *The Christian View on Sport.* Vlastní překlad.

Jan Zlatoústý hovoří o hrách jako o *„místech zasvěcených ďáblu*“,[249] o závodech na koních jako o „ *dalších satanských představeních*“[250] a "*satanských procesích*",[251] nicméně i v jeho díle jsou pasáže poukazující na jisté hodnoty „sportovního“ světa.

V 17. homilii na List Židům vysvětluje povahu skutečného boje: *"Tato [olympijská] klání o ceny se totiž nezaměřují na duši ani dobré mravy, ale sílu a tělo. Kde se tedy tělo cvičí, značně charakter se posiluje, obzvláště zde, kde duše samotná jest bojovníkem."*[252]

Spirituální úsilí vysvětluje prostřednictvím metafor s olympijskými hrami: “*Mnozí z vás zhlédli Olympijské hry: a nejen že zhlédli, ale stali se horlivými fanoušky a obdivovateli tamních bojovníků, ať už toho [bojovníka] či onoho.”*[253] Tyto hry používá jako analogii při povzbuzení k tréninku pro spirituální souboj stejně tvrdému, jako v případě olympijských her: *“Vězte tedy, že tak jako bojovník během dnů zápasů, i zvěstovatel během těch dlouhých nocí nemyslí na nic jiného, nemá jinou úzkost, než že nesmí selhat a zostudit své jméno, když se vrhá vpřed. [...] Nechť tedy ten, kdo se chystá usilovat před lidmi, jest prozíravý, mnohem prospěšnější bude, bude-li neustále uvážlivý a opatrný, protože celý náš život jest zápasem. Nechť každý večer bděním jest, a buďme opatrní, abychom nesklidili posměch, když za dne vyrážíme z domu.”*[254]

Obdobně nabádá k pilnému zápasu proti vlastním slabostem jako tréninku na skutečného soupeře po vzoru zápasníků v pentathlonu ve 33. homilii na Matouše: „*Což nevidíte zápasníky v Pentathlonu, jak, nemají-li soupeře, zavěsí si pytel pískem naplněný a na něm sílu svou trénují? A ti mladší cvičí boj s nepřáteli jeden na druhém. Též vy je napodobujte a cvičte se v sebezapírání. Vždyť existuje mnoho nástrah, které provokují k hněvu, podněcují k chtíči a rozněcují mocný plamen. Postavte se tedy svým vášním, neste ušlechtile duševní bolesti, tak jako překonáváte ty tělesné.“*[255]

---

[249] CHRYSOSTOMOS, Ioannés. *Patrologia Graeca*. 60, 613. Převzatá citace z KOCH, Alois. *The Christian View on Sport.* Vlastní překlad.
[250] CHRYSOSTOMOS, Ioannés. *Patrologia Graeca*. 48, 1047. Převzatá citace z KOCH, Alois. *The Christian View on Sport.* Vlastní překlad.
[251] CHRYSOSTOMOS, Ioannés. *Patrologia Graeca*. 59, 321. Převzatá citace z KOCH, Alois. *The Christian View on Sport.* Vlastní překlad.
[252] CHRYSOSTOM, John. *Homilies of Saint John Chrysostom: On the Epistle to the Hebrews*. *Homily 17 on Hebrews.* 8. [online][cit. 25.3.2016] Dostupné na: http://www.newadvent.org/fathers/240217.htm. Vlastní překlad.
[253] *Homily 14 on Hebrews*. 10. Tamtéž. Vlastní překlad.
[254] *Homily 14 on Hebrews*. 10. Tamtéž. Vlastní překlad.
[255] Tamtéž.

V rozporu s předchozími úryvky je však Zlatoústého spis *Paidagogos*, kde považuje palestra a gymnásia za nutná.

Kritiku her započali již kynikové a stoikové.[256] Také první církev přikládala této problematice značný význam. Na počátku církevního odmítání těchto aktivit stojí Tertullianus, na něhož navázala celá řada dalších křesťanských autorů.[257] Svá stanoviska k problematice postupně vyjadřovali téměř všichni křesťanští autoři až po Salviana.[258] Tyto názory jsou dokonány nekompromisním stanoviskem na synodech v Elviře (306) a v Arles (314), které daly vzniknout dokumentům, podle nichž budou všichni aktivní účastníci her exkomunikováni z církve, dokud se nezřeknou svého povolání.[259] Stanovisko Otců, které mířilo k idolatrickým prvkům a celkovému způsobu vykonání her, mělo za následek, že církev ztratila o svět sportu zájem a hlavní pozornost byla stále věnována spíše duši člověka než jeho tělu. V otázce hodnocení tělesné aktivity křesťanství pokračovalo v trendu, který se projevoval již v antické filosofii.

Velkolepost her, které jsou nedílnou součástí římských oslav, dokládá řada historiků.[260] Navzdory zákazům ze strany církevních představitelů však někteří křesťané navštěvovali hry i nadále:[261] *„ ... the history of early church suggest that sport is deeply popular. Despite being attacked from pulpit and throne, people- Christian and non-christian alike- continue to flock to events.“*[262] Vzhledem k oblibě, jaké se tyto slavnosti těšily[263], bylo v prvních dvou staletích jistě velmi obtížné hry nenavštívit, zvláště když byla tato představení obecně většinovou společností považována za neškodnou fascinující zábavu. Tento fakt potvrzuje Tertullianus, který koncem 2. století věnoval problematice her celý spis *De spectaculis*. Hry proto zprvu nemusely být vnímány v přímém rozporu s křesťanským přesvědčením. Situace se však změnila patrně zejména v souvislosti s procesy s křesťany, kteří se nezřídka stávali nedobrovolnými účastníky gladiátorských her.

---

[256] Více informací podává kniha PFITZNER, Victor. *Paul and Agon Motif.*
[257] TERTULLIANUS. *De spectaculis.* t. 81
[258] WEISMANN, Werner. *Kirche und Schauspiele*. t. 199, pozn. 2
[259] Tyto dokumenty cituje J. Büchner v knize *Qiunt. Sept. Flor: Tertullian De spectaculis*. t. 9.
In: TERTULLIANUS. *De spectaculis.* t. 81, pozn. 39
[260] HERODIANOS. *De exc. divi Marci*. III,8,9-10m; VII,6,1. In: TERTULLIANUS. *De spectaculis.*
[261] KITZLER, Petr. *Úvod*. In TERTULLIANUS. *De spectaculis*. t. 60
[262] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 33
[263] BARNES, D., Timothy. *Tertullian.* p. 94

2.5. „Pohanské“ zdroje křesťanské kritiky

Ačkoliv hry vznikají v pohanských kulturách, které do jisté míry odrážejí, nejsou tyto události kritizovány pouze křesťanskými autory. Wistrand, který zkoumal postoje reprezentativního vzorku římských spisovatelů 1. století (např. Iuvenala, Martiala, Plinia Mladšího, Seneky, Tacita, Suetonia …) k otázce veřejných zábav, ukazuje, že tito autoři nevěnují hrám ve svém díle zdaleka tolik prostoru, kolik by naznačoval jak význam tohoto fenoménu v rámci antické společnosti, tak i zájem moderních badatelů.[264] Dle zmíněné studie většina autorů hry nehodnotí. Pokud tak však činí, je stanovisko převážně negativní.

Důvody pohanské kritiky jsou od těch křesťanských odlišné, Wistrand je charakterizuje takto: *„zábava - jako každé potěšen í- může vyvolat morální zkaženost ve formě změkčilosti“*.[265] Hlavním bodem kritiky řeckých her je tedy skutečnost, že mohou přivádět k zahálce, způsobující změkčilost vojáka: „*Múzické i atletické agóny byly pro Římany kvůli svému řeckému původu vždy cizorodým elementem a často narážely na odpor, protože v těchto pro Římany neužitečných činnostech byl spatřován potencionální zdroj změkčilosti, který odvádí od dráhy státníka či vojáka.“*[266]

Popisovaná kritika vychází především z římské pozice, Tertullianus však ukazuje, že se neúčelnost stala cílem kritiky také křesťanských autorů a byla vytýkána jak řeckým, tak i římským hrám*: „Nikdy nebudeš příznivcem nesmyslného a zbytečného závodění v běhu, hodu ani ještě nesmyslnějšího a zbytečnějšího závodění ve skoku; nikdy se ti nezalíbí předvádění síly, která buď někomu působí újmu, nebo je nesmyslná a zbytečná, ani péče o vypracování těla do takové podoby, aby předčilo boží výtvor; lidi, kteří jsou vykrmení kvůli typicky řecké zahálce, budeš nenávidět. (3) Také umění zápasu je ďáblovo dílo: byl to ďábel, kdo srazil první lidi k zemi. Již pohyby zápasníka se podobají pohybům hada …“*[267] Neúčelnost disciplín jako důvod ke kritice her se objevuje již v 7. století před Kristem. Zprávu o ní podává také známá elegie *Tyrtaios*.

[264] WISTRAND, Magnus. *Entertainment and Violence in Ancient Rome. The Attitudes of Roman Writers of the First Century A. D.,* Göteborg 1992
[265] Tamtéž. p. 14.
[266] TERTULLIANUS. *De spectaculis*. p. 167. pozn. 217
[267] TERTULLIANUS. *De spectaculis*. 18,2-3

Atletické závody jsou dle Wistranda hodnoceny převážně negativně. Jedním z důvodů je jejich nemorálnost vyplývající z nahoty atletů a také s nimi spojovanou homosexualitou, spolu s neužitečností pro běžný život. Obecně je tedy možné hovořit o vlastnostech spojených s jejich řeckým původem. [268][269]

Ideálem římské společnosti je statečný voják. První římské hry vznikaly za účelem poskytnutí prostoru k prokázání *virtus* i jinde než na válečném poli. Tento prvek se promítá v důrazu na schopnost položit svůj život. Ještě více, než samotného zápasu, si publikum římských her vážilo schopnosti statečně zemřít. Ačkoliv není pochyb o brutální povaze gladiátorských zápasů, Wistrand konstatuje, že téměř všichni autoři, kteří byli předmětem jeho studie, těmto událostem připisují také jistou edukativní hodnotu.[270] Barton popisuje, že se diváci mohli skrze podívanou učit „morální dokonalosti" (*virtus*): *„Stejně jako gladiátor vstupující do arény, také mudrc vstupuje do života s tím, že již podepsal smlouvu, v níž uznává, že své tělo vlastní pouze z útrpnosti pána-božstva a že na něm může být kdykoliv po právu vyžádáno nazpět. Podobně jako statečný gladiátor se musí také mudrc vázaný podmínkami své smlouvy vzdát svého života a svěřit se přímo svému božskému pánovi bez slůvka reptání či váhání."*[271]

K představenému hodnocení píšících autorů však protikladně působí způsob, jakým byli nahlíženi přímí účastníci her ostatním obyvatelstvem. Zatímco gladiátoři, účastníci římských her, svůj společenský status ztrácejí, atleti, hrdinové her řeckých, si svoji společenskou prestiž zachovávají: *„Ztráta dobrého jména ... („ztráta občanských práv" znamenala především nemožnost být zvolen do úřadů), se týkala především gladiátorů a herců, naopak závodníci a zejména atleti svůj společenský status neztratili."*[272] Tento rozdíl je následkem odlišného vnímání prostého sledování oproti samotné aktivní účasti.

Je nutné zdůraznit, že i přes kritiku atletických klání si byli křesťanští autoři vědomi nutnosti péče o tělo samotné. Řada z nich byla pravidelnými účastníky koupelí

[268] WISTRAND, Magnus. *Entertainment and Violence in Ancient Rome. The Attitudes of Roman Writers of the First Century A. D.* p. 167, pozn. 22
[269] WISTRAND, Magnus. *Entertainment and Violence in Ancient Rome. The Attitudes of Roman Writers of the First Century A. D.* 52 nn
[270] WISTRAND, Magnus. *Entertainment and Violence in Ancient Rome. The Attitudes of Roman Writers of the First Century A. D.* p. 29, 75
[271] BARTON, A., Carlin. *The Scandal of the Arena*. p. 5
[272] Tertullianus. *De spectaculis.* t. 176, pozn. 239

v lázních.[273] Ve svých textech však většinou striktně oddělovali pragmatismus fyzických úkonů od potěšení z jejich průběhu. Někteří ze současných autorů se domnívají, že právě toto rozdělení lze považovat za důkaz ovlivnění soudobou filosofií, zejména stoickými myšlenkami.[274]

V této souvislosti je velmi zajímavé pozorovat změnu v hodnocení těchto složek v dnešní době. Zatímco někteří autoři stále hodnotí sport na základě jeho dopadu např. na fyzické zdraví člověka či jeho sociální pohodu, většina autorů konstatuje, že tyto dopady jsou druhotné a nacházejí se mimo sport jako takový. Ten je považován za aktivitu, která má účel sama v sobě.[275] Jedinečnost sportu je založena právě s ohledem na jeho neúčelnost.[276] Provozování sportu, jehož hlavním cílem je dosažení jeho vlivů na člověka, je pak těmito autory vnímáno jako instrumentalizace sportu, tedy jev čistě negativní.

[273] Tertullianus svůj pozitivní postoj k této proceduře vyjádřil ve svém spise *Apologeti*cum, 42.
[274] L. Harvey a R. Ellis při osobní komunikaci v listopadu 2015.
[275] O tomto rysu hry hovoří např. J. Huizinga v knize *Homo ludens*.
[276] Na autotelickou povahu sportu opakovaně upozorňuje L. Harvey v knize *A Brief Theology of Sport*.

2.6. Pozitivní hodnocení sportu

2.6.1. Jan Kassián

Jan Kassián je znám jako jeden ze zakladatelů západního mnišství. V duchu tohoto poslání se nese také jeden z jeho spisů *De institutis coenobiorum et de octo principalit vitiorum remediis*.[277] Obecný význam tohoto textu lze chápat jako snahu vysvětlit základní principy a východiska mnišského života. Také v tomto textu je přítomná tématika olympijských her a klání obecně, kterou autor uvádí zejména v souvislosti duchovním bojem jako nejvyšším stupněm zápolení křesťana, nejvyšší formou snahy člověka o dosažení spásy. Dobrou přípravu a osvojení tohoto typu boje lze považovat za cíl mnišského života.

Spolu s praktickými radami týkajícími se odpovědného života zasvěceného Kristu proto Kassián představuje mnicha jako zápasníka na spirituálním poli. Pro vysvětlení tohoto spirituálního boje používá v páté knize Institutes řadu metafor z prostředí řeckých her. Patrně nejsilnější význam nese z jednolivých metafor *atlet*.[278] Původ tohoto termínu, hry samotné, považuje Kassián za oddělené od mnišského života. Přesto je v jeho díle atlet představován jako vzor, k němuž mají mnichové směřovat, když na četných místech označuje v askezi pokročilého křesťana jako *atleta Kristova*. Pro pochopení vážnosti, kterou tomuto termínu připisuje, je nutné nejprve zaměřit pozornost na člověka a obtíže, které jsou mu stavěné do cesty.

Lidskou bytost Kassián chápe jako vnitřně ohroženou řadou chtíčů a vášní. V této souvislosti rozpoznává osm hlavních neřestí, mezi které patří žravost, smilstvo, chamtivost, hněv, sklíčenost, marnivost a pýcha. Tyto neřesti jsou skrytě přítomny uvnitř všech lidí, kteří o nich však nevědí nebo mají sklon je přehlížet: „*Příčiny těchto vášní rozpoznávají všichni hned od té doby, kdy byly odkryty v tradovaných naukách starců. Ale dříve, než se projeví zjevně, zůstávají všem nepoznány, i když škodí každému z nás a u každého z nás se najdou.*“[279]

[277] V češtině: CASSIANUS, Jan. *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí*. Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2007-2008
[278] CASSIANUS, Jan. *Zvyky*. 5,12; 8,22; 10,5; 12,32,1
[279]CASSIANUS, Jan. Zvyky. 5,2,1

Neřesti člověka svazují a činí jej nesvobodným (2 Petrův 2,19), brání čistotě jeho srdce a jsou překážkou útěše dokonalosti. Područí, ve kterém se lidé ocitají, však není definitivní. Bůh poskytuje naději na osvobození, a proto mohou být s jeho pomocí, jak bude patrné dále, překonány: „*Přesto věříme, že je můžeme do jisté míry vyložit, bude-li se i na nás díky vaším přímluvám vztahovat ono slovo Páně pronesené Izaiášem: Já půjdu před tebou a pokořím mocné země, rozbiji brány z bronzu a rozlomím závory ze železa. A odhalím ti skryté poklady a tajné skrýše. To aby Boží slovo kráčelo i před námi a nejprve pokořilo všechny mocné naší země – to znamená ty hříšné vášně, které toužíme porazit a které si uzurpují vládu a krutou tyranii v našem smrtelném těle. To aby je podmanilo našemu zkoumání a výkladu, otevřelo bránu naší neznalosti a zlomilo závory neřestí, které nás odlučují od pravého vědění, a tak nás přivedlo k našim tajným skrýším, osvítilo nás a odkrylo.“*[280]

Jejich překonání je nezbytnou podmínkou pro možnost účasti na nejvyšším typu křesťanského zápasu, spirituálním boji. Vzhledem ke své obtížnosti však tato úroveň není dostupná všem. Duchovního boje se mohou zúčastnit pouze bojovníci, kteří za sebou mají již dostatek zkušeností opravňujících je k účasti. Pro vysvětlení této myšlenky přirovnává Kassián účast na spirituálním klání k pozemskému zápolení - řeckým atletickým hrám: *„V těch hrách, v nichž se podle téhož Apoštola závodí o věnec pomíjející, se zachovává zvyk, že kdo se chce o tento slavný věnec, spojený s privilegiem imunity, ucházet, a kdo touží vybojovat těžké disciplíny závodu, ten v olympijských a pýrhijských hrách nejprve podá důkaz schopností svého mládí a síly v základních disciplínách. V těchto hrách totiž mladé závodníky, kteří se jich chtějí účastnit, posuzuje jak ten, kdo závodníkům předsedá, tak všechen lid, a rozhodují, zda si zasluhují účast na hrách a mají k nim být připuštění.“*[281]

Účast na řeckých *agónech* probíhala dle hierarchie úrovní. Před uvedením na olympijských hrách musel atlet prokázat své schopnosti na méně významných festivalech lokálního charakteru. Klání se vyznačovala několika stupni obtížnosti, přičemž přibývající zkušenosti atleta opravňovaly k utkání s kvalitnějším soupeřem. Bez absolvování určitého počtu méně jednodušších klání by atlet nebyl na nejobtížnější olympijské hry připraven, neboť klání slouží k prokázání schopností stejně jako

[280] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5,2,1-2
[281] CASSIANUS, Jan. *Zvyky*. 5,12,1

k tréninku: *„Když byl důkladně vyzkoušen a zjistí se, že zaprvé jeho život byl prostý jakékoliv poskvrny a dále že není pro otrocké jho nehodný, aby ho připustili k této disciplíně a do společnosti těch, kteří se do ní přihlásili, a když zatřetí předloží dostatečné důkazy své dovednosti a síly a prokáže zkušenost a své vrstevníky, potom mu může být po zkoušce předsedajícího dovoleno, aby opustil soutěže jinochů a připojil se k dospělým mužům, osvědčeným letitou zkušeností. Když ustavičným závoděním nejen dokáže, že má stejnou sílu jako oni, ale také mezi nimi často získává palmu vítězství, teprve pak si zaslouží, aby přistoupil k přeslavným soutěžím her, v nichž není dovoleno bojovat nikomu jinému než vítězům a těm, kdo byli obdařeni mnoha věnci a odměnami.“*[282]

Stejným způsobem Kassián představuje boj duchovní: *„Jestliže jsme porozuměli příkladu tělesného závodu, je zapotřebí, abychom se srovnáním seznámili s disciplínou a řádem zápasu duchovního.“*[283] Také v jeho rámci je možné rozpoznat určitou obtížnostní hierarchii. Na počátku stojí v cestě osm neřestí. Nejprve je nutné utkat se s těmi nejsnáze porazitelnými, aby křesťan získal zkušenost k dalším soubojům a mohl se tak postavit obtížnějším soupeřům: *„Proto ten, o kom se ukáže, že ztroskotal v některé z ctností, nemůže mít žádnou z nich dokonale. Vždyť jak je možné věřit, že palčivý žár žádostivosti, který je zažíhán nejen na popud těla, nýbrž také neřesti mysli, uhasil ten, kdo neuměl zmírnit podněty hněvu pronikající na povrch v neumírněnosti samotného srdce? Anebo se dá věřit, že poživačnost, která je zakořeněná uvnitř v těle, překonal ten, kdo nedokáže odolat žádostivosti peněz, která přichází zvnějšku a je vůči naší přirozenosti cizí? Jakým způsobem zvítězí v zápase těla a duše ten, kdo nebyl s to vyléčit nemoc smutku?“*[284] Či: *„Ten, kdo ovládá své břicho, je schopen ovládnout i svou necudnost a jazyk.“*[285] Obdobně také jinde*: „I my musíme nejprve ukázat svou svobodu od podřízenosti tělu. Čemu člověk podlehne, toho je otrokem. A každý, kdo páchá hřích, je otrokem hříchu. A když zkouška předsedajícího závodu prokáže, že nejsme zněčištěni žádnou poskvrnou hanebné žádostivosti, a když nás nebude považovat za otroky těla, nehodné olympijského zápasu s neřestmi, pak budeme moci začít bojovat se svými vrstevníky, to jest s žádostmi těla a hnutími a bouřemi duše.“*[286]

[282] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5,12, 1-2
[283] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5,12
[284] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5,11
[285] CASSIANUS, Jan. *Apofthegmata: výroky a příběhy pouštních otců I-III..* 5, 81
[286] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5,13

Samotný spirituální boj tedy nespočívá v „pouhém“ překonání těchto neřestí. Naopak, překonání zmíněných soupeřů uvnitř každého člověka Kassián chápe jako „kvalifikaci“, tedy v jistém smyslu prokázání schopností, které jsou nutné pro účast ve skutečném boji. Teprve po překonání touhy pocházející z těla je mnich schopen nastoupit k obtížnějšímu boji duchovní povahy: „*Když je žádostivost žaludku a hrdla tímto pohledem přemožena a jako na olympijských hrách nejsme shledániani otroky těla, ani bezcennými pro poskvrnu neřesti, budeme uznáni za hodné účastnit se vyšších zápasů. Podáme-li takové důkazy, budeme považováni za schopné duchovně zápasit se zlými duchy – ti jsou ochotni pustit se do duchovního zápasu, do zápasu jen s vítězi a s těmi, kdo si to zaslouží.“*[287]

Zničení impulzů této touhy a vítězství ducha nad slabým tělem je nutnou základní zkušeností pro další, spirituální klání: „*Nezbytným základem všech zápasů je to, že musejí být neprve překonány podněty tělesných žádostí. Kdo nepřemohl své vlastní tělo, nebude smět zápasit podle pravidel. A kdo nezápasí podle pravidel, nebude se bezpochyby ani smět zúčastnit her, ani si zasloužit slavný věnec za vítězství. Jestliže budeme v tomto zápase poražení, je to, jako bychom byli shledání otroky tělesných žádostí, kteří proto nepřinášejí žádné důkazy svobody a síly.“*[288]

Pro ilustraci skutečného spirituálního boje odkazuje Kassián na 1 Kor. 9:26-27: „*Já tedy běžím ne jako bez cíle; bojuji ne tak, jako bych dával rány do prázdna. Ranami nutím své tělo ke kázni, abych snad, když kážu jiným, sám neselhal.“* Na tomto úryvku Pavlova textu upozorňuje, že spirituální boj se odehrává především na rovině vlastního těla, přičemž teprve vítězství na této úrovni přivádí k vyšším triumfům: „*To se náležitě vztahuje na bolesti spojené se zdrženlivostí, na tělesný půst a na omezování těla. Sám sebe tu Apoštol popisuje jako jakéhosi neúnavného boxera bojujícího s vlastním tělem a uvádí, že mu ránu sebeovládání nezasadil jen tak do prázdna a že slavil v boji triumf, když své tělo umrtvil. A když je ranami zdrženlivosti drženo v kázni a je umořeno údery postů, získal pro svého vítězného ducha věnec nesmrtelnosti a vítěznou palmu neporušitelnosti.“*[289] V případě olympijských her je vítěz korunován věncem. Odměna za úspěch v duchovním boji je však mnohem velkolepější. Cílem, ke kterému atlet Kristův

[287] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5,16,1
[288] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5, 16,1-2
[289] CASSIANUS, Jan. *Zvyky*. 5, 18,1-2

směřuje, a současně jeho odměnou je nebeský Jeruzalém: „*Vidíš řád zápasů podle pravidel a nahlížíš výsledek duchovních her a to, jak Kristův atlet zvítězil nad nepoddajným tělem, které takřka srazil pod své nohy, a veze se vysoko jako triumfátor. Proto běží o závod, ale ne jako bez cíle, protože měl důvěru, že brzy vstoupí do nebeského svatého města Jeruzaléma.“*[290]

V představeném Kassiánově textu se objevuje řada pasáží pojednávajících o vítězství ducha nad tělem. Fyzické tělo by proto mohlo být vnímáno jako původce zmiňovaných neřestí. Podobný úsudek je však nutné předem označit za mylný. V obecné duchovní tradici existovalo více způsobů, jak vyrazit do duchovního boje. V neřestech byla viděna jistá hierarchie. Mniši z egyptské a syrské pouště doporučovali začít od neřestí, které jsou spojeny s lidským tělem, tedy nestřídmostí a smilstvem, neboť je pro začátečníka snadnější začít s něčím „hmatatelným“. Této posloupnosti se drží i Jan Kassián, který v páté knize popisovaného titulu uvádí, že první neřestí, se kterou by se měl mnich vypořádat, je *gastrimargia* čili žádostivost hrdla.[291] Pátá kniha proto pojednává především o půstu, jako základní asketické technice v boji proti *gastrimargii*, žravosti, stojící na nižší úrovni pomyslné hierarchie. Duchovní složka člověka je považována za silnější oproti jeho tělesné. Proto tento autor předkládá neřesti spojené především s tělesnou složkou jako vhodného soupeře již na počátku snahy o osvobození.[292] Je však mylné usuzovat, že duchovní boj spočívá především v umrtvování těla. V této koncepci se jedná spíše o ovládnutí vlastního těla tak, aby ve svojí plnosti mohlo vhodným způsobem sloužit při naplňování definitivního cíle – duchovního života.

Ačkoliv Kassián používá termíny duše a tělo, nelze usuzovat, že by tento dualismus chápal v substanciálním smyslu, čímž by se lišil od křesťanské vize člověka. Tělo není představováno jako nepřítel, naopak, nabádá k osvobození celého člověka, duše i těla, k osvobození od tohoto nepřítele. Pro vyjádření skutečného soupeře odkazuje na Ef 6,12: *„Nevedeme už přece zápas proti tělu a krvi, ale proti knížatům, proti mocnostem, proti těm, kteří řídí svět těchto temnot, proti zlým duchům*

[290] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5, 18,2
[291] O tématu pojednává také bakalářská práce ŠULÁK, Jaroslav. *Počátky monastické literatury ve Středomoří: Výroky pouštních Otců (Apofthegmata).* Bakalářská práce. MUNI 2015. [online][cit. 26.3.2016] Dostupné na: http://is.muni.cz/th/406710/ff_b/Pocatky_monasticke_literatury.pdf
[292] Zatímco v Kassiánově době byla za původ této neřesti pokládána tělesná složka člověka, dnešní psychosomatické a psychologické poznatky jednoznačně poukazují na psychickou rovinu jednotlivce.

v ovzduší.“[293] Myšlenka je snad ještě více patrná již na identifikaci samotných neřestí, které se týkají jak tělesných, tak i mentálních pochodů člověka. Za cíl nežádoucích tužeb tedy neoznačuje pouze tělo, ale také duši: *„Všechna těla totiž nemají stejnou sílu, ani se jich nedosahuje přísností samotného ducha, jak je tomu u ostatních ctností. … přesto však existuje pro všechny jedno pravidlo: pravidlo tělesného omezování, které vychází ze zdrženlivosti mysli a ctnosti ducha.“*[294] Či: „*Tak abychom podle prorokových slov sice procházeli ohněm neřestí, přetěžce pálícím naše mysli, ale vzápětí kráčeli vodami ctností, které je mohou uhasit.“*[295]

V rozporu s čistě negativním pojetím hmotné složky stojí také požadavek péče o tělo, která, jak Kassián uvádí, nesmí být zanedbávána ani při asketické praxi. K této péči patří také respektování individuálních možností jedince při často doporučovaném půstu: *„Všichni totiž nemohou prodlužovat posty na týdny ani se zdržovat jídla tři nebo i jenom dva dny.*“[296]

V Kassiánových textech je zřejmá inspirace postavou apoštola Pavla. V souvislosti se snahou dosáhnout čistoty člověka připomíná pasáž z Listu Římanům, kde apoštol varuje před podlehnutím vášním: „*nýbrž oblečte se v Pána Ježíše Krista a nevyhovujte svým sklonům, abyste nepropadali vášním“*. Kassián vysvětluje, že ani Pavel nezakazuje péči o tělo. Pozornost, která je mu věnovaná, však nesmí být zaměřená na uspokojení nebezpečných tužeb a vášní, aby tělo neztratilo schopnost naplnění svých spirituálních povinností.[297] Je tedy patrné, že nejenom duše, ale také tělo se podílí na spirituálním životě.

Jedním z podstatných prvků života křesťana by měla být snaha o napodobování ctností.[298] Jejich pěstování nespočívá pouze v potlačení tělesných vášní. V cestě k aktualizaci člověka v jeho plnosti stojí, kromě tělesného toužení, řada dalších překážek. Křesťan se musí oprostit také od všech dalších neřestí, jako je chamtivost, hněv, pýcha či marnivost atd.: „*K zachování integrity mysli i těla nestačí jenom zdržovat se jídla - musí to být spojeno s ostatními ctnostmi duše. Nejprve je zapotřebí naučit se pokoře, a to*

[293] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5,18,2
[294] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5, 5,1
[295] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5, 2,3
[296] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5, 5,1
[297] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5, 8
[298] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5, 4

ctností poslušnosti, vyčerpaností z práce a fyzickou únavou. Je nutné nejen vyhýbat se vlastnění peněz, ale vytrhnout jakoukoliv touhu po nich i s kořenem. … Musí být zničena hněvivá zuřivost, překonána sklíčenost smutkem, je nutné odmítat kenodoii, tj. touhu po prázdné slávě. Zašlapána musí být pyšná arogance, nestálé a nevázané toulky mysli samé je zapotřebí držet na uzdě ustavičným pamatováním na Boha.“[299]

Vlastní pozemská existence člověka je Kassiánem vysvětlená jako stadion pro tento duchovní zápas. Prvním protivníkem je pro křesťana osm hlavních neřestí, které se jej snaží spoutat a uvěznit. Neopomíná však upozornit, že jejich porážkou zápas nekončí. Jsou pouhým předstupněm skutečného a definitivního boje proti nejsilnějšímu protivníku – silám zla: *„Kristovu atletovi zůstávajícímu v těle nikdy neschází vítězná palma v zápasech, ale spolu s přibývajícími triumfy roste také náročnost bojů. Kolik proti vítěznému Kristovu vojáku povstává po ovládnutí a podmanění těla oddílů a šiků nepřátel!“*[300]

Není pochyb o tom, nakolik je tento skutečný a definitivní boj obtížný. Člověk se při něm, ve své zranitelnosti, může setkat s převahou nepřátel. Kassián vysvětluje, že ačkoliv stojí atlet Kristův proti přesile, skutečná síla je přesto na jeho straně. Jeho podporou je Ježíš Kristus, nepřetržitě odrážející útoky nepřátel, na které síly člověka nestačí. Vyrovnává tak nepoměr, kterému jsou křesťané, zápasící v Jeho jméně, nuceni čelit: *„Neměli bychom nikdy zapomínat, že nemají tutéž divokost a energii, dokonce ani tutéž smělost a zlobu, a že k začátečníkům a slabému lidu jen slabší duchové se v bitvě připojí, a když jsou tato duchovní zla poražena, pak postupně k útokům silnější jsou povoláni proti atletu Krista. S narůstající silou a pokročilostí člověka, narůstá i obtížnost boje, neboť žádný ze světců by nedokázal odolat vytrvalosti a zlobě tolika mocných nepřátel ani odrazit jejich útoky, či dokonce unést jejich krutost a surovost, kdyby nebylo milosrdného soudce v našem klání a prezidenta her, Krista samého, který vyrovnává sílu bojovníků, odráží a utlumuje jejich četné útoky, a vystavuje nás jen takovému pokušení dát se na útěk, kterému dokážeme odolat.“*[301]

[299] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5, 10
[300] CASSIANUS, Jan. *Zvyky.* 5, 19
[301] CASSIANUS, John. *Conferences.* 7,20. [online][cit. 28.3.2016] V anglickém překladu dostupné na: http://www.newadvent.org/fathers/350807.htm. Vlastní překlad.

Označení *atlet* byl v první církvi připisován značný význam. Tato skutečnost je patrná také v postojích Jana Kassiána, který byl ve svých atletických metaforách pravděpodobně inspirován apoštolem Pavlem.[302] Ve svém výkladu Pavlových podobenství vysvětluje, že je nutné nejprve správně chápat samotný ideál her. Proto jsou pod jeho vedením mnichové vzděláváni také v detailním výkladu olympijských her, přičemž značná pozornost byla věnována také tréninku atletů.[303] Pochopení poměru tvrdého a disciplinovaného tréninku k vítězství na olympijských hrách jim mělo pomoci v jejich vlastních soubojích na poli duchovním.

2.6.2. Sv. Basil

Také sv. Basil, Kassiánův současník, několikrát odkazuje na hry. Rovněž v jeho textech slouží atletická terminologie k ilustraci spirituálního boje.[304] Ve svém CCCXXXIV. dopise Libaniovi zmiňuje dvě jména, Poulydama, slavného atleta ze Scotussy, a Mila, atleta z Krotony, který je znám za opakované vítězství na pýthských a olympijských hrách.[305] Způsob, jakým byl Basil inspirován, je patrný zejména v jeho líčení absence slabosti atletů.[306]

Ve spise *Ad adolés* zdůrazňuje strádání a obtíže, se kterými se musí atleti v přípravě na soutěž vyrovnat. Současně vyzdvihuje disciplínu a úsilí, jimiž se musí před startem prokázat: „*Tak nezměrnou sílu, jak v hudbě, tak v atletických soutěžích, je nutno vynaložit k dosažení vyhlédnutého cíle. A když už jsem zmínil koruny a atlety, dovolte, abych dodal, že tito lidé poté, co snáší nepopsatelnou dřinu, rozvíjí svou sílu všemi možnými prostředky, vypotí mnoho potu během průpravy v tělocvičně a schytají nesčetně ran od trenéra ve škole a dobrovolně snáší zátěž, jež stanoví jim mistři cvičitelé, a další a další překážky (jejichž výčtem nebudu ztrácet čas) a tak prožívají své dny, až celý jejich život před soutěží stane se jim přípravou na soutěžní klání ...“*[307] Atleti tyto těžkosti

[302] KELLY, Patrick. *Catholic Perspectives on Sport. From Medieval to Modern Times*. p. 103
[303] KELLY, Patrick. *Catholic Perspectives on Sport. From Medieval to Modern Times*. p. 103
[304] O tématu pojednává také kniha JACKS, Leo. *Saint Basil and Greek Literature: A Dissertation*.
[305] Pausanius. 6,14; 6 a 7
[306] BASIL. *To Libanius*. [online][cit. 28.3.2016] Dostupné na: http://biblehub.com/library/basil/basil_letters_and_select_works/letter_cccxxxix_basil_to_libanius.htm
[307] *To young men*, z řeckého originálu *Ad adolés* SAINT BASIL. *The Letters*. London: Harvard University Press. 1934. [online][cit. 28.3.2016] Dostupné na:https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L270.pdf

podstupují pro olivovou korunu. Basil se ptá, jaká by měla být snaha křesťanů, když v sázce je cena, kterou nelze ani popsat slovy: *„ … a potom, když přijde ten okamžik, oni se svléknou k závodu, postaví se všem těžkostem a rizikům, aby získali korunu z divoké olivy, vavřínu a podobně. A vše, čeho se jim dostane, když dosáhnou vítězství? Herald toliko slavnostně vyhlásí jejich jméno. Ale pokud jde o nás, jsme stavěni před zkoušky života a ceny jsou nezměrné, jejich majestátnost nelze popsat slovy, pokud ovšem budeme zahálet a užívat nestřídmého života, spadnou nám samy do klína?"*[308]

Ve spise *Liber de Spiritu Sancto* uvádí závodníka v běhu jako obraz dokonání rozdělaného úkolu: „*tak jako sprinteři, kteří uhnou a změní směr, na chvíli ochabnou ve svém snažení*."[309]

Příjemci jedné z metafor byli také křesťanští bratři čekající uvěznění na mučednickou smrt. Jak Basil připomíná, více než zranění utržené při závodu, je pro atleta důvodem ke stížnostem samotný zákaz účasti. Účast na utkání je stavěná vysoko nad obavy ze zranění. Podobně jako se atlet neobává poranění, ani křesťané nemají pociťovat strach z fyzické smrti, ale těšit se z možnosti účasti na tomto vznešeném utkání: *„Krátce k těm, kdo jsou odsouzeni k smrti, 2 Korinťanům 1:9 - utrpení kvůli víře není tak bolestné; horší je unést, když svůj boj vzdáme. Atlet si nestěžuje na zranění z boje, ale želí toho, že není schopen vstoupit do arény."*[310]

Analogii mučedníka s atletem, vyjádřenou pojmem „*atlet Kristův*" je možné spatřit také v autorově 165. dopise. Kristova atleta v něm označuje za pravé ovoce, mučedníka pravdy, který byl odměněn korunou spravedlnosti: *„S každým mučedníkem, který dovršil své poslání v sousední barbarské zemi, uctíváte zem, která vás zrodila, posíláte, jako vděčný hospodář, první plody zpět k těm, kteří přinesli sémě. To jsou dary vskutku hodné atleta Kristova; mučedníka pravdy, který byl právě ověnčen korunou spravedlnosti; a my jsme jej přijali s radostí a též velebili Boha, který mezi všemi národy již naplnil evangelium Krista."*[311]

[308] Tamtéž.
[309] Závody v běhu se odehrávaly na rovné trati. Když sprinter tuto trať a závod byl na delší vzdálenost, musel se otočit a běžet zpět. Mezi okamžiky, kdy se zastavil a kdy se rozběhl zpět, byl téměř bez pohybu.
[310] SAINT BASIL. *De spiritu sancto.* 29,75 In: SAINT BASIL. *The Letters*. London: Harvard University Press. 1934. [online][cit. 28.3.2016] Dostupné na: https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L270.pdf
[311] SAINT BASIL. *Letter CLXV. To Ascholius, Bishop of Thessalonica*. [online][cit. 28.3.2016] Dostupné na: https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L270.pdf

Tématice her se věnuje také v 6. Homílii, kde popisuje prožitek zažívaný diváky v cirku. Ty, jak nabádá, nelze považovat za pouhé nezúčastněné diváky, ale z hlediska intenzity svého prožitku se v určitém smyslu sami stávají atlety: *„Diváci při zápasech v cirku se připojují k usilí atletů. ... Podstatou je, dle mého názoru, že každý, kdo je tam přítomen, by neměl být pouhým divákem atletů, ale do jisté míry by se měl sám státi opravdovým atletem.“*[312] V tomto duchu své posluchače podněcuje k aktivitě při společné duchovní snaze, aby dohromady zabránili předsudkům způsobeným nevhodným uchopením pravdy. Adresáti jeho listu nemají být pouhými pasivními příjemci. Pro splnění natolik obtížného úkolu je nezbytné, aby se stejně jako divák uchvácený v cirku aktivním způsobem podíleli na kontemplaci: „*A proto, abyste prozkoumali velké a podivuhodné dílo stvořitele, pochopili nejvyšší a nevýslovnou moudrost, je nutné přinést osobní světlo rozjímání o zázracích, které jsem vašim zrakům předestřel, a musíte mi pomoci, dle svých schopností, v tomto úsilí, kde nejste ani tak soudci jako spíše spolubojovníci, aby vám snad pro strach pravda neunikla, a mé pochybení neobrátilo se ve vaše předsudky.“*[313]

V dopise Nectariovi Basil označuje kvůli pevnosti jeho víry za atleta Joba: „*A tak bychom se měli vždy obdivovat jeho milující laskavosti, a nikoli se soužit při vzpomínce na ta veliká a slavná slova velkého atleta Joba, když viděl deset svých dětí u jednoho stolu umírat v jediném okamžiku: "Bůh dal a Bůh vzal."*[314]

Jako potvrzení významu, který pro rané křesťany termín atlet nesl, může sloužit také Basilův dopis Barsovi, edesskému biskupu, do jeho exilu. Když zde Basil hovoří o křesťanech, používá termín „*spolu-atleti“* jako vyjádření spojení, které mezi nimi jako křesťany panuje: *„Apeluji na vás, vaše excelence, modlete se za mě a církev, aby nás Pán uchránil před zlým v těžkých dnech a hodinách našeho exilu a dopřál pokoj svatostánkům našeho Pána a útěchu našim spolubratrům a spolu-atletům, za něž se modlíme, jakož i za vás samotného. To všechno my, vaši oddaní, hledáme dnem i nocí u našeho Spravedlivého Pána.“*[315]

[312] BASIL. *Hexaemeron*. Homily 6, 1
[313] Tamtéž.
[314] SAINT BASIL. *To Nectarius*. [online][cit. 28.3.2016] Dostupné na: http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.ix.vi.html
[315] SAINT BASIL. *The Letters*. Letter CCLXVII. To Barses, Bishop of Edessa, while in Exil. [online][cit. 28.3.2016] Dostupné na: https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L270.pdf

Termín atlet se původně vztahoval k fyzickému zápasu člověka. Jeho význam, jak je patrné, byl přenesen do spirituální roviny. V určitém smyslu tak lze hovořit o *produchovnění* jeho obsahu. Autor práce se domnívá, že takto je možné chápat způsob, jakým křesťanství ovlivnilo obecně celý antický svět.[316] Již některé z tehdejších filosofických směrů, zejména stoickou filosofii, lze chápat jako počátek tohoto procesu v rámci tehdejší společnosti. V křesťanství se tato transformace projevuje naplno, kdy koncept lásky znamená převratnou změnu tehdejšího pohledu na svět. Povaha zápasu zůstává stejná, stejně jako zůstávají stále platné atributy určující úspěšného atleta – síla a nezdolnost vlastního úsilí. Mění se však soupeř, stadion

[316] Metafory zápasu jsou patrné také v díle Jana Klimaka *Nebeský žebřík*. Ústředním motivem této knihy je asketické omezování vlastní vůle jakožto cesta k vyššímu poznání či spasení. Podstatou popisované askeze je zřeknutí se světského života, slávy a radovánek. Předpokládá také určitou izolaci od okolního světa, ačkoliv se nemusí jednat přímo o izolaci na fyzicky odlehlém místě. Své dílo Jan rozdělil do třiceti stupňů, z nichž každý představuje pokoření určité vášně a ve vyšších patrech získání některé ze ctností. Klimakovo dílo je protkáno četnými metaforami z nejrůznějších prostředí. Nejfrekventovanějšími jsou obrazy atletické a vojenské:
„ *Je skutečně ohavné a nebezpečné, když je zápasník hned od začátku boje netečný, a všechny tak zpravuje o své porážce*." IÓANNÉS KLIMAKOS. *Nebeský žebřík*. I, 15

„*Pokračujme s radostí i bázní v tomto krásném boji, (23) bez obav z našich nepřátel, kteří nám – ač sami neviditelní - hledí do duchovní tváře. Spatří-li ji znejistělou strachem, ještě důkladněji se proti nám ozbrojí, protože ti lstivci dobře vědí, že jsme se nechali vystrašit*." IÓANNÉS KLIMAKOS. *Nebeský žebřík*. I, 22-23

„*Žádný mladý člověk ať nepřátelským démonům nedovolí říkat: „Netýrej své tělo, ať neupadneš do chorob a nemocí!" Stěží se dnes a v tomto pokolení najde někdo, kdo je ochoten umrtvovat své tělo, byť jen zřeknutím se bohaté a chutné stravy. Cílem tohoto démona je způsobit, aby náš vstup na závodiště byl lhostejný a liknavý a náš konec aby pak odpovídal tomuto začátku*." IÓANNÉS KLIMAKOS. *Nebeský žebřík*. I, 27

„*Je třeba zkoumat, proč lidé, kteří žili ve světě a prodlévali v bdění, půstech, námaze a utrpení a pak odešli od lidí do mnišského života jako do místa zkoušky a na závodnickou dráhu, už nepraktikují svou někdejší falešnou (9) a nepravou askezi*." IÓANNÉS KLIMAKOS. *Nebeský žebřík*. III, 8-9

„*Nevynechejme v naší knize obraz těchto mužných bojovníků, důkladně vykresleme, jak drží štít víry v Boha a svého duchovního učitele, jímž, abych tak řekl, odrážejí veškeré pochybnosti a myšlenky na přecházení z místa na místo*." IÓANNÉS KLIMAKOS. *Nebeský žebřík*. IV, 1

„*Vy všichni, kteří jste se rozhodli svléct k závodu v tomto duchovním povolání, kteří chcete pozvednout Kristovo jho na své plece …*" IÓANNÉS KLIMAKOS. *Nebeský žebřík*. IV, 8

„*Kdysi tu žil jakýsi Štěpán. Dlouhá léta zápolil v zápasnické škole mnišského života, ozdobem půsty, darem věčných slz a ověnčen i řadou jiných milostí*." IÓANNÉS KLIMAKOS. *Nebeský žebřík*. VII,16

„*Když útočí omrzelost, rodí se skuteční duchovní bojovníci, protože nic nekorunuje mnicha tolika vítěznými věnci jako boj s ní.*" IÓANNÉS KLIMAKOS. *Nebeský žebřík*. XIII, 3
[316] CASSIANUS, John. *Institutes.* 5, 18

i cena za vítězství spolu s důsledkem prohry. Zatímco v případě sportu lze vlastnosti zápasu vnímat epizodicky (tedy méně vážně), spirituální boj, vzhledem ke konečnosti jeho důsledků, je tím skutečně závažným. V momentech, kdy první křesťané poukazovali na zbytečnost atletických klání, měli patrně na mysli právě nutnost účastnit se skutečného boje: 1 Kor. 9:26-27: *„Já tedy běžím ne jako bez cíle; bojuji ne tak, jako bych dával rány do prázdna.“* Nekritizovali fyzická klání jako taková. Vzhledem k víře v brzký příchod Krista pravděpodobně nabádali ke snaze o dosažení vítězství v tom nejpodstatnějším *agónu*: *„A proto nezakolísá, neboť věří, že v příštím okamžiku vstoupí do svatého města, nebeského Jeruzaléma.“*[317]

2.7. Dvojí pohled – teologický rozdíl

V souvislosti s křesťanským hodnocením soudobých her je patrná protichůdnost jednotlivých vyjádření. Texty některých křesťanských autorů, Tertulliána či Jana Zlatoústeho, vypovídají o hrách velmi nejednoznačně. Na některých místech jsou tyto události kritizovány, jinde však dochází k využívání konkrétních prvků k ilustraci specificky křesťanské zkušenosti a tyto prvky se stávaly vyjádřením ideálů tohoto „nového“ náboženství. Antická tělesná klání byla silně spojená s pohanskými kulty, je pravděpodobné, že z nich přinejmenším zčásti pochází. Idolatrie byla tehdejšími křesťany považována za jeden z nejtěžších hříchů. V centru popisované kritiky tedy stojí zejména tento (velmi klíčový) prvek. Odmítnout sport na základě popisovaných kritických vyjádření by však bylo zavádějící. Snahou přiblížených autorů nebylo pěstování teologie sportu, ale především definice nového náboženství: *„ Whatever they did the Early Church Fathers did not develop a systematic theology of sport.“*[318] Způsob, jakým tak ve svých textech činili, odpovídal tehdejším rétorickým zvyklostem a odrážel také obecnou tendenci definice vlastního přesvědčení skrze vymezení oproti ostatním.

Jako hlavní důvod popisované nejednoznačnosti autor rozpoznává také obecné chápání křesťanské reality jako takové. Antropologický dualismus filosoficko-

[318] WEIR, Steward. *Theology of Sport. A Historical Review.* [online][cit. 28.3.2016] Dostupné na: http://www.veritesport.org/downloads/Theology_of_Sport_An_historical_review.pdf

náboženské tradice antického světa vnímal fyzickou stránku člověka oproti jeho spirituálnímu rozměru jako přinejmenším nedokonalou, místy přímo negativní. Tato tendence měla na utváření křesťanství značný vliv. Samotní křesťané jsou však nuceni pohlížet na realitu ze dvou stran.

Křesťanské hodnocení těla a jeho aktivit předurčují především dva základní (od stanoviska antických filosofů zásadně odlišné) body křesťanské nauky. Prvním z nich je učení o stvoření světa Bohem. Svět je stvořen dobrým Bohem, který jej jako dobrý rozpoznal. Druhým je první hřích člověka spojený s jeho pádem. Původně výhradně dobré stvoření prošlo pádem, který jej poškodil. Stvoření tedy je původně dobré, ale zároveň následkem pádu špatné. Nejedná se však o definitivní špatnost, pád je následkem svobodného rozhodnutí člověka a jako takový bude překonán a Bůh stvoření v určitý čas vykoupí. Při svém hodnocení světa jsou tedy křesťané nuceni činit rozdíl mezi tím, co je důsledkem stvoření samotného, a tím, co je nutné považovat za následek pádu. Tento křesťanský pohled se promítá také v otázce lidského těla. Obdobně také Harvey vysvětluje, že křesťané mohli nacházet pozitivní pohled na hmotný rozměr člověka zejména s odkazem na knihu Genesis a „dobrou" povahu stvoření: *„Christians could turn to the creation story, where they discover a positive view of embodied life, with human physicality being celebrated in the catch-all pronouncement that everything is „very good*" (Gen 1,31)." či dále: „*The logical trajectory of divine incarnation and physical resurrection … meant that pessimism could not have the final word.*"[319]

Zatímco antická antropologie považovala tělesný prvek do značné míry za špatný a duševní za dobrý, křesťanský výklad tento pohled transformuje. Člověk již není chápán jako duše uvězněná v matérii, ale jako jedno stvoření je v celém svém rozměru ve vztahu k Bohu jako „obraz Boží". Duše a tělo nejsou kompozity, ale perspektivami, z nichž je člověka možno nahlížet. Celý člověk byl stvořen Bohem a jako takový je kompletně dobrý v obou jeho rozměrech, z obou „úhlů pohledu". Celý člověk však prošel pádem, který zapříčinil poškození duše i těla. Existence člověka je tedy současně dobrá i špatná. Vlastní špatnost je však, jako následek hříchu, vykupitelná a pád bude překonán. Proto lze za definitivní považovat pouze dobro celého člověka. S příchodem křesťanství již člověk není vnímán jako dokonalost připoutaná

[319]HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport.* p. 25

k nedokonalosti, ale jako dobré, které sice bylo poškozeno, avšak bude znovu učiněno plně dobrým.

Přes optiku tohoto vnímání stvořeného světa pohlížejí křesťanští autoři také na hry. Tvrdě kritizují jejich konkrétní prvky, jako je uctívání kultů či krvelačné praktiky a jejich destruktivní vliv na člověka. Často však oceňují hodnoty, které tyto aktivity účastníkům přinášejí. Mezi ty nejčastěji uváděné patří zejména konstantní úsilí, jímž se musí účastník prokazovat, spolu s disciplínou nutnou k dosažení úspěchu.

Řada současných autorů se shoduje, že ačkoliv je dualistický pohled antiky na člověka v přímém rozporu s křesťanským učením, množství teologů se vlivu těchto myšlenek neubránilo. Celistvý obraz člověka byl proto mnohdy nahrazován podezřením z jeho fyzické podstaty. V tomto smyslu hovoří Koch*: „Nearly all representatives of the early Christianity succumbed to this "epochal obligation" of thinking, and consequently find their refusal to the physical nature even confirmed in the Biblical writings.*[320] Či jinde: „*As far as the views of the early Christian writers are concerned, it is to be made perfectly clear that they - because of their moulding by the philosophical thinking of their time - relating to the human nature represented as a rule a anthropologic dualism, hence a lower valuation if not even a contempt of the body."*[321] Také Harvey komentuje, že někteří z raně církevních autorů byli ovlivněni soudobou kulturou: *„the intellectual world in which they studied was deeply dualistic, radically separating spirit from matter. Marterial embodyment was often seen as the problem that a religion was ment to solve."*[322]

Hry byly filosofy, zejména kyniky a stoiky, odsuzovány již v době předkřesťanské.[323] Ačkoliv došlo ke změně konkrétních důvodů, křesťané v tomto trendu do určité míry pokračují. Učení o dobré povaze Božího stvoření tyto tělu nepřátelské tendence mírní zejména odkazem na vtělení současně s úctou k tělu jako vrcholnému Božímu dílu. Jako důkaz aktivní péče o tělo může v této souvislosti sloužit obliba v lázních a koupelích, která byla pro řadu církevních Otců příznačná.[324] Při posuzování

[320]KOCH, Alois. *The Christian View on Sport*.
[321] KOCH, Alois. *The Christian View on Sport*.
[322] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 27
[323] Viz PFITZNER, Victor. *Paul and the Agon Motif*.
[324] A. Koch uvádí, že řada církevních Otců, jako tertullián, Klement alexandrijský, Řeřoř z Nyssy či Jan Zlatoústý holdovali ozdravným koupelím a četně navštěvovali lázně. KOCH, Alois. *The Christian View on Sport*.

jednotlivých úkonů byla klíčovou jejich účelnost. To potvrzuje například Klement Alexandrijský ve svém spise *Učitel*, kde obhajuje koupele: *„Není-li k lázni důvodu, neměli bychom si ji dopřávat.*“[325] Také známý kritik her Tertullián rovněž rád navštěvoval lázně, ačkoliv je nedoporučuje o Saturnáliích (starověkém římském svátku), kdy může všeobecná zhýralost činit lázně nebezpečnými.[326]

Důraz na účelnost jako snaha zamezení růstu „touhy“ lze rovněž považovat za vliv stoicismu: *"The early Church used sport by setting it to serve its own purpose, be that in rhetorical imaginery or conditional acceptance in service health, self-discipline and even political peace. Sport was acceptable it fit was put to use.“*[327] Charakter přístupu k fyzické aktivitě, kdy je tou hlavní její účelnost, nikoliv potěšení či radost z aktivity samotné, ovlivňuje křesťany dodnes. Toto racionální zdůvodnění fyzického cvičení, které v současnosti nachází své vyjádření především v textech morálních teologů, je třeba revidovat a upravit. Zdraví a fyziologická účelnost totiž není jedinou ani hlavní motivací lidí ke sportu. Tou je prostá radost z pohybu. V racionalistickém přístupu, který začali již někteří z církevních Otců, tento niterný pohyb lidské duše nenachází dostatečného vysvětlení.

Harvey charakterizuje vztah rané církve ke „sportu“ třemi pojmy: popularita, opozice a instrumentalismus.[328] Popularita sportovních disciplín však panovala navzdory všem zákazům autorit a vznik konkrétních spisů samotnou popularitu potvrzuje.

[325] CLEMENT OF ALEXANDRIA. *Instructor.* 3,9. Vlastní překlad.
[326] TERTULLIANUS. *Apology.* 42
[327] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 33
[328] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 33

2.8. Tomáš Akvinský

Dílo Tomáše Akvinského patří k vrcholům scholastické tradice. Ve svých textech Tomáš navazuje především na Aristotela, který nahradil Platónův dualismus lidské osoby jako nesmrtelné duše uvězněné v materiálním těle koncepcí psychosomatické jednoty člověka. Jako Aristoteles brzdí dualismus Platónův, tak i Tomáš mírní dualistické tendence prvního tisíciletí koncepcí člověka jako harmonie duše, ducha a těla. Teologická reflexe sportu, jak je patrné, úzce souvisí s hodnocením lidského těla. Zmíněný Akvinského přínos je jedním z důvodů, proč bývá v souvislosti s touto problematikou často uváděn.

Ve svém rozsáhlém díle věnuje Tomáš pozornost také tématu pohybové aktivity, zejména v tehdejší formě her a jejich vztahu ke křesťanskému životu. To je rovněž důvodem, proč jej někteří teologové vnímají jako vhodný zdroj pro teologické zkoumání těchto disciplín. Feeney uvádí, že Akvinský považoval péči o tělo za ctnost a znamení moudrosti: *„Aquinas considered taking care of the body a virtue and sign of wisdom.“*[329] Akvinského výkladem her se zabývá také Miller, který píše, že Akvinský potvrdil hodnotu her a veselí: „*Aquinas seems to affirm the virtue of games and the value of the spirit of mirth.“*[330] Hry Akvinský chápe jako vhodný odpočinek umožňující lepší práci. S nimi spojené veselí pak pozitivně ovlivňuje také mezilidské vztahy: *„Aquinas argues that the reason he is in favor of games is that by playing games man can rest up so he may be better able to work. His reason for affirming the spirit of mirth is that mirth is useful for the sake of more virtuous and nonmirthful human relationship.“*[331] Také Hoffman zdůrazňuje, že Akvinský rozpoznal v hrách jejich výhody a to odpočinek těla a duše: „*Yes it was significant that Aquinas believed that the benefits of play extended beyond the body to restore the soul.“*[332] Jak píše Shafer, Akvinský uvažoval o ctnostech přítomných ve hrách: „*Aquinas believed there could be virtue in games and play.“*[333] Taktéž Classen líčí Tomášovu koncepci, kde mohou být hry považovány za ctnostné, protože člověku poskytují odpočinek a relaxaci. Pokud však budou prováděné

[329] FEENEY, Robert. *Catholic Ideal*. p. 40
[330] MILLER, David. *Gods and Games: Toward a Theology of Play*, kap. *The Theological Death-Knell and the Nineteen-Century Dearth.*
[331] MILLER, David. *Gods and Games: Toward a Theology of Play*, kap.: *The Theological Death-Knell and the Nineteen-Century Deart.*
[332] HOFFMANN, Shirl. *Good Game.* p. 67
[333] SHAFER, Michael. *Well Played: A Christian Theology.* p. 106

nesprávným způsobem, například v nevhodnou dobu či místě, lze je považovat za škodlivé: „*Thomas Aquinas also weighed in on benefits of games in a number of places in his Summa Theologica*.“A dále: „*As one would expect from the placement of his analysis of games under the virtue of temperance, games and pastimes can be virtuous because they provide rest and relaxation; but they can also be harmful if they are „indecent or injurious“ of are played at improper times and places and so get in the way of more important matters.*“[334] Feeney vysvětluje, jak může Akvinského rozbor her napomáhat k rozpoznání intelektuálního obohacení pocházejícího ze sportu. Jeho učení o psychosomatické jednotě poskytuje hlubší porozumění vzájemnému vztahu mezi fyzickým cvičením a rozvojem smyslového vnímání jako cestě k dosažení dalšího poznání: „*St. Thomas Aquinas´s position and teaching on exercise and sports helps us to see the potential intellectual gains that can come from exercise and sports. His teaching on psychosomatic unity helps us to have a deeper appreciation for the value of physical fitness and the development of physical skills, as well as for perfecting of sensory experience to help us acquire knowledge.*[335] Ve své disertační práci Shafer Tomáše Akvinského (a jeho pojednání o nutnosti tělesného i duševního odpočinku) představuje jako počátek nového chápání sportu uvnitř církve. Sport není pouze nástrojem k duševní relaxaci, ale také umožňuje spirituální růst: „ *... the church slowly began to accept sport allowing a number of games to become common practice in theologian circles. Rather than being a deterrent, sport became viewed as a tool for enabling spiritual growth. The physical activity associated with sport refreshed the soul and improved stamina for both christian service and meditation. The door to this view was opened by Aquinas as he defended the need fort physical and mental relaxation to rejuventate both body and soul.*“[336]

2.8.1. Ctnost

Tématiku tělesné aktivity a her Akvinský rozpracovává ve 2. části 2. dílu své Summy teologické. Touto problematikou se zabývá konkrétně otázka CLXVIII.

[334] CLASSEN, Albrecht. *Handbook of Medieval Culture* I. p. 589
[335]FEENEY, Robert. *Catholic ideal.* p. 43
[336] SHAFER, Michael. *A Christian Theology of Sport and the Ethics of Doping*. p. 12. Disertační práce. Duhranm University, 2012. [online][cit. 10. 2. 2016]. Dostupné na: http://etheses.dur.ac.uk/6398/1/A_Christian_Theology_of_Sport_and_the_Ethics_of_Doping1.pdf

O skromnosti, pokud spočívá ve vnějších pohybech těla, která se dělí na čtyři články: 1) *Zda ve vnějších pohybech těla, které se konají vážně, může býti i ctnost i neřest*, 2) *Zda může být nějaká ctnost ohledně úkonů hry*, 3) *O hříchu, který se děje v nadbytku hry*, 4) *O hříchu z nedostatku*. Při svém hledání odpovědí na jednotlivé otázky autor vychází z textů Ambrože, Jana Zlatoústého, Tullia, Řehoře a dalších, za nejpodstatnější je možné považovat Akvinského inspiraci myšlenkami Aristotela, zejména jeho koncepcí ctnosti.

Teorie ctnosti (řec. *areté*, lat. *virtus)* byla výrazně promýšlena již v období antiky. Tehdejší filosofická tradice poskytuje bohatý zdroj myšlenek, teorií a motivů, ze kterých pozdější autoři čerpali. Z představ stoiků, Platóna, Aristotela, Cicerona a dalších se vyvinul systém čtyř základních, tzv. kardinálních ctností (spravedlnost, moudrost, statečnost a mírnost), které tvoří základ pro všechny ostatní ctnosti. Středověká křesťanská teologie doplnila tyto čtyři klasické přirozené ctnosti o tři ctnosti tzv. teologické: víra, naděje a láska.

Obecně je ctnost chápaná jako: „ … *stálá a trvalá dispozice konat dobro. Rovněž umožňuje člověku, aby konal nejen dobré skutky, ale aby dával ze sebe samého to nejlepší. Člověk, který je ctnostný směřuje k dobru, usiluje o něj a volí si jej v konkrétním jednání.*“[337] MacIntyre upozorňuje, že ctnosti nemají být chápány pouze jako dispozice k jednání člověka, ale musejí odpovídat také určitému cítění. Je tedy třeba, aby člověk nejen určitým způsobem jednal, ale i cítil. Jednat ctnostně znamená konat i z náklonnosti, která je utvářena péčí o ctnost: *„Ten, kdo je morálně vzdělaný, musí samozřejmě vědět, co dělá, když usuzuje nebo jedná ctnostně. Dělá totiž to, co je ctnostné, protože to je ctnostné. Tato skutečnost vlastně odlišuje uplatňování ctností od uplatňování některých vlastností, které nejsou ctnostmi, ale spíše jakýmsi zdáním ctností.“*[338]

Mezi ctnostmi lze rozlišovat ty, které jsou člověku vloženy do duše, a ctnosti získané na základě úsilí. Aristotelés se zabýval především druhým typem ctností, získaných snahou člověka. Tomáš Akvinský Aristotelovu nauku o ctnostech přebírá a čtyři základní ctnosti obohacuje o již uvedené tzv. teologické. Protože teologické ctnosti chápe jako vlité do duše Bohem, přikládá jim také vyšší hodnotu. Nejvýše mezi nimi stojí láska: *„…láska přesahuje schopnost přirozenosti. Co však přesahuje schopnost přirozenosti, nemůže býti ani přirozené, ani nabyté přirozenými mohutnostmi, poněvadž*

[337] PETRO, M., ANDREJČÁKOVÁ, P. *Čnosti*. s. 9
[338] MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti*. s. 177

přirozený účinek nepřesahuje svou příčinu. Pročež láska v nás nemůže býti ani od přirozenosti, ani není nabytá přirozenými silami, ale skrze vlití Ducha Svatého…"[339]

Tématu her ve středověku se věnuje řada autorů.[340] V období celého středověku panoval značný rozdíl mezi aktivitami prováděnými šlechtou a prostým obyvatelstvem. Zatímco v prvním případě byly tyto činnosti spojovány s výchovou, přípravou a celkovou činností rytířského stavu, chudší společenská vrstva vnímala hry především jako únik z obtížné reality. Tomu odpovídala také konkrétní povaha jednotlivých aktivit. Aristokracie provozovala hry zejména v podobě speciálních disciplín sloužících k tréninku vlastností nutných pro rytíře. Značný důraz byl kladen především na fyzickou připravenost a ovládání zbraní. Vzhledem k proměně mužného ideálu ve společnosti však rytířské disciplíny zahrnovaly také veršování či hru v šachy. Typickou událostí pro prokázání zejména fyzických disciplín byly rytířské turnaje ve formě *tjostů, ordálů, aventiure* atd. Také prostý lid se věnoval nejrůznějším formám her. Vzhledem k menšímu majetkovému zázemí a také absenci většího množství volného času byly v této společenské vrstvě provozovány především aktivity méně nákladné a také méně náročné na přípravu. Typickým příkladem mohou být míčové hry (např. ve formě soule), hazardní hry (karty, kostky), lidové tance či divadelní představení. Specifickou formou tělesné aktivity byla ve středověku církevní procesí.[341]

O hrách Akvinský pojednává ve třech článcích, ve svém textu však nedefinuje přímo, o kterém typu her konkrétně píše. V jeho koncepci jsou hry představované především jako nástroj k odpočinku duše od práce. Je proto pravděpodobné, že hovoří především o druhé skupině uvedených aktivit.

2.8.2. Vnější pohyby těla, hry

První článek CLXVIII. otázky pojednává o obecné tělesné aktivitě označované jako *„vnější pohyby těla*". V úvodu své úvahy Akvinský konstatuje, že spojení „*vnějších pohybů těla*" a ctnosti není příliš patrné, protože ctnosti, na rozdíl od pohybů, v člověku nejsou přirozeně. Současně však s odkazem na Ambrože oponuje, že „*vnější pohyby"*

[339] AKVINSKÝ, Tomáš. *THEOLOGICKÁ SUMMA.* Druhá část. Druhý díl. Otázka 24, čl. 3.
[340] SOMMER, Jiří. *Malé dějiny sportu aneb o sportech našich předků*. s. 273; OLIVOVÁ, Věra. *Lidé a hry*. s. 604; SEKOT, Aleš. *Kapitoly ze sportu*. s. 200
[341] Více informací poskytuje např. VERDON, Jean. *Volný čas ve středověku*. s. 264

odpovídají počestnosti, která již ctností je: „*Praví totiž Ambrož, v I. O povinnostech: 'Jako neschvaluji změkčilý a uhlazený zvuk hlasu nebo pohyb těla, tak ani hrubý a neotesaný. Napodobujme přírodu; jejíž tvářnost je výraz ukázněnosti, vzor počestnosti.'*“[342] Jak dále dodává, mravní ctnost vychází z činnosti rozumu. Rozum však řídí také pohyby těla. Proto také v uspořádání těchto pohybů spočívá mravní ctnost: „*Musí se říci, že mravní ctnost spočívá v tom, že ta, která koná člověk, jsou uspořádána rozumem. Je však jasné, že vnější pohyby těla lze rozumem pořádati, neboť na rozkaz rozumu se vnější údy hýbají. Z čehož jest jasné, že v uspořádání těchto pohybů spočívá mravní ctnost.“*[343]

Akvinský zdůrazňuje spojení vnějšího, tělesného stavu s vnitřní, duševní rovinou člověka: „*K prvnímu se tedy musí říci, že vnější pohyby jsou jistá znamení vnitřního uzpůsobení …*“[344] V této souvislosti předkládá myšlenky Andronika: „ *…podle onoho Eccli. 19: 'Oděv těla a smích zubů a chůze člověka zvěstují, co je.'*“[345], a také Ambrože: „*A Ambrož praví, že 'povaha mysli se vidí v postavení těla', a že 'hlas jest jakýsi pohyb duše a těla*.'“[346] Ačkoliv je míra pohybu dána člověku přirozeně a není získanou vlastností, Akvinský dodává, že pomocí píle rozumu je možné, pokud je to vhodné, tuto vlastnost ovlivnit: *„ … ač z přirozeného uzpůsobení má člověk schopnost k tomu nebo onomu uspořádání vnějších pohybů, přece co chybí přírodě, lze doplniti pílí rozumu.“*[347] Proto opět předkládá myšlenku Ambrože: *„Pročež praví Ambrož, v I. O povin.: 'Pohyb utvářej přirozenost; je-li však v přirozenosti něco nesprávného, naprav píle.'“*[348][349]

V antickém období zdůrazňovala teoretická pojednání o fyzickém pohybu přínos tělesných aktivit, které mohou sloužit jako nástroj k získání sebe-disciplíny např. ve smyslu potlačení vlastních vášní. Tento byl patrný zejména u apoštola Pavla a některých církevních Otců. Také v Akvinského úvaze je možné spatřit souvislost mezi pohybovými aktivitami a způsobem, jakým člověk zvládá tyto tendence: *„ … vnější pohyby jsou jakási*

[342] AKVINSKÝ, Tomáš. *THEOLOGICKÁ SUMMA. Druhá část. Druhý díl. Otázka CVI. – CLXXXIX*. s. 1246
[343] Tamtéž.
[344] Tamtéž. s. 1247
[345] Tamtéž.
[346] Tamtéž.
[347] Tamtéž.
[348] Tamtéž.
[349] Tyto myšlenky jsou zajímavé také z hlediska druhé profese autora práce, kterou je fyzioterapie. Ačkoliv autoru není známo, že by tak někdo již učinil, oba úryvky je možné použít jako základní manifest fyzioterapeutické snahy.

znamení vnitřního uzpůsobení, které se bere hlavně podle vášní duše. A proto řízení vnějších pohybů vyžaduje řízení vnitřních vášní.“[350]

Pohyb těla odráží jeho vnitřní rovinu. Lze jej považovat za způsob, jakým může být člověk rozpoznán: *„Z vnějších pohybů také jiní lidé pojímají o nás úsudek, podle onoho Eccli. 19: 'Z pohledu se poznává muž a z výrazu tváře se rozpoznává rozumný.'“*[351] Je proto povinností každého, aby jeho pohyb vyjadřoval ctnostný stav, jehož se snaží dosáhnout ve své duši: „*Pokud však vnější pohyby jsou znamení vnitřního uzpůsobení, je říditi náleží ctnosti pravdivosti, podle níž někdo se projevuje takovým ve slovech a skutcích, jakým je uvnitř. “*[352] V tomto bodu autor odkazuje také na Augustynovu Řeholi: *„A proto řízení pohybů je zařízeno jaksi k jiným, podle toho, co praví Augustin v Řeholi: 'Ve všech vašich pohybech nic nebudiž, co by uráželo něčí pohled, nýbrž co sluší vaší svatosti.'“*[353] Závazek k tomuto chování je zdůrazněn na konci 1. článku: *“Musí se však takové snahy užívati, kdyby v nich bylo něco neuspořádaného, aby se napravilo. Pročež praví Ambrož, v I. O povin.: Chyběj umělost, nechyběj opravování.'“*[354]

Zatímco první článek pojednával o tělesném pohybu obecně, ve článku druhém již Akvinský obrací pozornost k samotným hrám. Na počátku svého uvažování o hrách se autor ptá, zda může být v těchto aktivitách nějaká ctnost. Současně odkazuje na II. spis O hudbě, kde Augustyn poukazuje na nutnost uvolnění ducha při práci. Jako vhodný nástroj k této relaxaci jsou právě hry: „*Chci, aby ses konečně šetřil, neboť sluší moudrému, aby občas zmírnil ostrost napětí v konání věcí. Ale toto uvolnění ducha v konání věcí se děje hravými slovy a skutky. Tedy užívati jich občas náleží moudrému a ctnostnému.“* Či jinde: „ … *v některých vnějších výkonech činorodého rozumu spočívá větší námaha tělesná. V obojím pak tím se více unavuje jeden než druhý, čím prudčeji se oddává výkonům rozumu. Jako však tělesná únava pomine tělesným odpočinkem, tak také musí únava duševní pomíjeti odpočinkem duše.*“[355] Tomáš dále odkazuje na Aristotela, který dává hry ve IV. Knize Etiky Nikomachovy do souvislosti s ctností *eutrapelií.*[356] Jedná se o poslední z morálních ctností, obvykle překládanou jako vtipnost. Tato ctnost

[350] Tamtéž.
[351] Tamtéž.
[352] Tamtéž.
[353] Tamtéž.
[354] Tamtéž.
[355] AKVINSKÝ, Tomáš. *THEOLOGICKÁ SUMMA. Druhá část. Druhý díl. Otázka CVI. – CLXXXIX*. Olomouc 1939. s. 1248
[356] Tamtéž.

je chápaná jako (*eu*) schopnost, se otáčet (*trapellein*) ve smyslu rozpoznat, kdy je vhodné vtipkovat a kdy nikoliv. Jde tedy o znalost míry.

Míra, ve smyslu podřízenosti rozumu, hraje v Akvinského hledání ctností ve hrách zásadní roli. Jakkoliv považuje hry za pro člověka nutné, neopomíná varovat před nevhodným způsobem jejich provozování. V této souvislosti předkládá zejména tři podmínky: 1) „*Z nichž první a hlavní jest, aby se řečené potěšení nehledalo v nějakých skutcích nebo slovech hanebných nebo škodlivých"*, 2) „*Jiného pak je dbáti, aby se zcela nerozptýlila vážnost duše … Proto praví Ambrož, v I. O povin.: 'Střežme se, chtějíce uvolniti ducha, zrušiti celou harmonii, jako nějaký souzvuk dobrých skutků.'*", 3) „*Za třetí pak je třeba dbáti, jako ve všech lidských skutcích, aby bylo příhodné osobě, času a místu, a podle jiných okolností náležitě bylo uspořádáno, aby totiž byla 'hodna času a osoby.'*"[357]

Základním kritériem, dle kterého lze usuzovat míru prospěšnosti i škodlivosti her, je v Summě rozum. Akvinský jej opakovaně dává do souvislostí s Aristotelovou ctností *eutrapelií*: „*Taková pak se pořádají podle pravidla rozumu. Zběhlost však, jednající podle rozumu, je mravní ctnost. A proto na hry může býti nějaká ctnost, kterou nazývá Filosof eutrapelií. A nazývá se někdy eutrapelos podle dobrého obrácení, protože totiž dobře obrací některé výroky nebo skutky k potěše; a pokud tato ctnost člověka zdržuje od nezřízeného hraní, je obsažena pod skromností."*[358]

Pravidlu rozumu se dostává ještě silnějšího důrazu ve 3. článku *Zda v nadbytku hry může být nějaký hřích.* Odpověď na tuto otázku podává Akvinský následujícím způsobem: *„Musí se tedy říci, že ve všem, co lze říditi podle rozumu, sluje nadbytečným, co přesahuje pravidlo rozumu; zmenšené pak sluje něco, pokud nedosahuje pravidla rozumu."*[359] Závažnost provinění, tedy míru hříšnosti, Akvinský posuzuje podle záměru člověka a vlivu konání na vztah člověka s Bohem. Hřích ve hře proto rozděluje na dva typy. Lehčím přečinem je přilnutí ke hře bez úmyslu konání proti Bohu: „*Někdy však je hřích všední, třebas, když někdo nepřilne tak ke hře, že by chtěl proto něco spáchati proti Bohu.*" Za smrtelný hřích pak považuje skutek: „*neušlechtilý, rozpustilý, neřestný, nestoudný, totiž když někdo užívá ke hře hanebných slov nebo skutků, nebo také těch, která se obracejí ke škodě bližnímu, což jsou o sobě smrtelné hříchy.*"[360]

[357] Tamtéž. s. 1249
[358] Tamtéž.
[359] Tamtéž. s. 1251
[360] AKVINSKÝ, Tomáš. *THEOLOGICKÁ SUMMA. Druhá část. Druhý díl. Otázka CVI. – CLXXXIX*. s. 1251

V závěrečném IV. článku Akvinský pokládá otázku: „*Zda v nedostatku hry spočívá nějaký hřích.*“ Při hledání odpovědi porovnává úryvky Augustýna: „*Ale Augustýn praví v XV. O pravém a nepravém pokání, mluvě o kajícníku: 'Zdržuje se her a divadel světa, kdo chce dosíci dokonalé milosti odpuštění.'*“, Jerem. 15: „*Neseděl jsem ve shromáždění hráčů*.“ a Tob. 3: „*Nikdy jsem se nemísil s hrajícími, ani jsem neměl podíl s těmi, kteří chodí v lehkomyslnosti.“* proti Aristotelově II. Etice, kde Filosof pojednává, že nedostatek her neřestí může být. Vlastní řešení činí opět s odkazem na kritérium rozumu. Vše, co je proti rozumu, je neřestné. Stejně tak jedná neřestně, kdo kazí potěšení druhých: „*Musí se říci, že všechno, co je v lidských věcech proti rozumu, je neřestné. Je však proti rozumu, aby se někdo stával druhým obtížným, třebas, když neposkytuje potěšení, a také potěšení druhých kazí. ... Ti však, kteří nedbají hry, ani sami neřeknou nic směšného, a říkajícím jsou obtížní, protože totiž nepřijímají umírněné hry druhých. A proto takoví jsou neřestní a slují tvrdí a hrubí, jak praví Filosof, ve IV. Ethic.“*[361] Nedostatek hry proto může být v konečném důsledku považován za hřích. To potvrzuje také Kelly: „*Indeed, for Thomas Aquinas, it was possible to sin by having too little play in one´s life.*“[362]

Hra - kontemplace

Kelly zdůrazňuje spirituální význam hry: „*For some theologians, such as Thomas Aquinas and Nicholas of Cuso, play itself was even understood to have spiritual significance*.“[363] Jak dále uvádí, hra je v Tomášově pojednání velmi podobná kontemplaci, kterou chápe jako nevznešenější aktivitu křesťanského života. Hlavním důvodem této podobnosti je, že jsou obě aktivity vykonávané „*pro svůj vlastní účel*“. V této souvislosti odkazuje na text *Prologu ke Komentáři k Boethiovu Hebdomads*, kde Tomáš poukazuje na vzájemnou podobnost těchto činností:[364] „*Existují dva rysy, které umožňují přirovnání kontemplace moudrosti ke hraní. Za prvé, hraní je potěšení, a největší potěšení ze všech poskytuje kontemplace moudrosti. Jak říká Moudrost v Kazateli 24:27, 'Můj duch je sladší než med.' Za druhé, hraní nemá účel mimo sebe; to, co činíme při hře, je činěno pro svůj vlastní účel. A totéž platí i pro potěšení z moudrosti.*

[361] Tamtéž. 1253
[362] KELLY, Patrick. *Catholic Perspectives on Sport*. p. 153
[363] KELLY, Patrick. *Catholic Perspectives on Sport*. kap. Introduction
[364] KELLY, Patrick. *Catholic Perspectives on Sports*. p. 112.

Pokud nás těší myslet na věci, k nimž směřujeme, nebo na věci, které navrhujeme konat, tento druh potěšení hledí za sebe k něčemu jinému, co toužíme dosáhnout, a pokud v tomto dosahování selžeme, anebo toto dosahování potrvá delší dobu, bude se naše potěšení mísit přiměřenou úzkostí. Jak je řečeno v Přísloví 14:13, 'Také při smíchu bolívá srdce a na konci radosti bývá žal.' Ale kontemplace moudrosti v sobě obsahuje příčinu vlastní radosti, a tak není tomuto typu úzkosti, který je spojen s čekáním na něco chybějícího, vystavena. To je, proč se v Knize moudrosti 8:16 říká: ' ... pobývat s ní nepůsobí trpkost' (společnost moudrosti) 'a spolužití s ní není trápením.' Je to z toho důvodu, že božská Moudrost přirovnává své potěšení k hraní v Přísloví 8:30: ' ... byla jsem jeho potěšením den ze dne a radostně si před ním hrála ...'"[365]

Kelly dodává, že text knihy Sirachovcovi 32: 15-16,[366] na který Tomáš poukazuje, zní: *„Běžte přímo do svého domu, tam se shromážděte a hrajte si a věnujte se svým myšlenkám."*[367] V tomto duchu Tomáš nabádá k plné přítomnosti a takové koncentraci, aby směřování k cíli nebylo ničím rozptylováno, přičemž jeho další instrukce je jasná: *„Text pokračuje, 'a shromážděte se tam', což znamená, spojte svůj záměr. A když je naše vnitřní obydlí takto zcela vyprázdněno, a my jsme plně přítomni v našem záměru, text nám říká, co bychom měli dělat: 'A hrajte tam.'"*[368][369]

---

[365] AQUINAS. *Exposition of Boethius´s „Hebdomads"*. Introduction. [online][cit. 10. 2. 2016]. Dostupné na: http://individual.utoronto.ca/pking/translations/AQUINAS.Exposition_of_Hebdomads.pdf

[366] „*Get thee home without delay; foregather there and play there, and muse upon thy conceptions. (Sirach 32:15–16)."* AQUINAS. *Exposition of Boethius´s „Hebdomads"*. Introduction. [online][cit. 10. 2. 2016]. Dostupné na: http://individual.utoronto.ca/pking/translations/AQUINAS.Exposition_of_Hebdomads.pdf

[367] TUGWELL, Simon. *Albert and Thomas: Selected Writings*. p. 527. Citace převzatá z KELLY, Patrick. *Catholic Perspectives on Sports.* S. 112. Vlastní překlad.

[368] TUGWELL, Simon. *Albert and Thomas: Selected Writings*. p. 527. Citace převzatá z KELLY, Patrick. *Catholic Perspectives on Sports.* p. 112. Vlastní překlad.

[369] Překlad Prologu dle autora práce: *Nejprve běž do svéh domu, tam shromáždi a tam hraj, a čiň své myšlenky*. Studium moudrosti má tu výsadu, že pokračováním své činnosti poskytuje více samo sobě. Ve vnějších činnostech potřebuje člověk pomoc mnohých, ale při kontemplaci moudrosti pracuje někdo o tolik účinněji, o kolik více osamělýse sebou prodlévá. A proto moudrý ve slovch předložených k sobě volá člověka, říkaje: *běž předem do domu tvého*, což jest tvojí mysli a od vnějších (věcí) navrať se neklidně dříve, než by jiným byla uchvácena (mysl), v jehož neklidu by byla rozptýlena, proto je řečeno Moudr. VIII: *vcházeje do mého domu, budu s ní odpočívat*. Jako si však žádá kontemplaci moudrosti někdo, když mysl svou předem obsazuje, aby celý svůj dům naplnil kontemplací moudrosti, a tak si rovněž přeje, když je on sám skrze intenci vnitřně přítomen, aby jeho intence k rozličným nebyla strhávána: a tak dodává*: a tam svolej*, to jest, celou mysl tam shromáždi. Když byl vnitřní dům zcela vyprázdněn, a člověk v ní skrze intenci zcela existuje, a co má být činěno vykládá dodávaje, *a tam hraj*. Kdykoliv má být uvažováno, že kontemplace moudrosti by byla vhodně přirovnávaná ke hře, kvůli dvěma věcem ve hře nalezeným. První totiž, protože hra je zábavná, a kontemplace moudrosti má největší potěšení: odkud Kaz. je řečeno z úst moudrosti: *duch můj nad med sladký*. Za druhé, protože činnosti nejsou řazeny k něčemu jinému, ale jsou hledány pro sebe. A toto se rovněž shoduje v potěšeních moudrosti. Stává se totiž někdy, že někdo u sebe je těšen v rozjímání těch (věcí), po kterých touží, nebo které si předkládá učinit. Ale toto potěšení je řazeno k něčemu vnějšímu, k čemu tíhne dospět, jestliže se zdržuje nebo schází (naplnění předsevzaného), pojí se

2.8.3. Diskuze

V otázce CLXI. Tomáš pojednává nejprve o pohybu obecně, poté o hrách jako takových. Obě tyto skupiny aktivit jsou za určitých podmínek rozpoznány jako ctnostné. Nutným předpokladem je v obou případech podřízenost rozumu, který určí míru vhodnosti dané aktivity. Hra je autorem vnímána především jako aktivita umožňující odpočinek duše při její námaze, který je stejně nutný jako odpočinek těla při námaze fyzické.

Na základě citace textů několika církevních Otců Akvinský uvádí, že vnější pohyb odráží vnitřní stav jedince. Prostřednictvím rozumem řízeného pohybu má člověk možnost ovlivnit svůj celkový stav, zahrnující jak pohyb vnější, tak také pohyby vnitřní, případné vášně či touhy. Pohyb tedy může sloužit k ovlivnění fyzického i duševního rozměru člověka. Z dnešní perspektivy je možné konstatovat, že Akvinský přiznává vnějšímu pohybu jistý terapeutický efekt. Autor práce se domnívá, že toto hodnocení fyzické aktivity odráží způsob, jakým Akvinský překonal dualistické tendence křesťanské zbožnosti. Současně také odkryl náhled, jaký získali vědci na fyzické aktivity až na počátku minulého století. Vnější pohyb, prováděný jednotlivými částmi těla, je řízený rozumem. Rozum může skrze píli ovlivnit tělesné nedostatky, tělesný pohyb současně ovlivňuje také psychickou rovinu člověka. Z hlediska míry jejich propojení nemohou být tělo a mysl člověka pokládány za oddělené části. Jsou spíše perspektivami, z nichž je na člověka možné nahlížet. Tímto způsobem vysvětlil Akvinský člověka podobně, jak to před přibližně sto lety učinila moderní věda s poukazem na psychosomatiku.

Akvinského výklad her je jedním z nejčastějších důvodů, proč je tento autor často uváděn do souvislosti s teologií sportu. Řada současných autorů považuje hru za způsob relaxace duše a tuto argumentaci používá pro potvrzení místa sportu v křesťanském životě. Souvislost her a sportu je patrná například v knize R. Ellise, když podotýká, že hry, stejně jako sport, nejsou škodlivé, pokud zahrnují širší kontext

---

k potěšení tohoto druhu nemalé sklíčení, podle toho Přísl. XIV: *smích bude mísen s bolestí*. Ale potěšení kontemplace moudrosti v sobě samé má potěšení: a proto žádnou úzkostí (ne)trpí, jakoby očekávajíc něco, co schází. Proto je řečeno Moudr. VIII*: nemá hořkost onen styk, ani nelibost ono společenství*, to jest moudrosti. A proto božská moudrost svoje potěšení hře přirovnává, Přísloví VIII: byla jsem těšena *po čas jednotlivých dní, hrajíc si* v jeho přítomnosti, takže během jiných dní, rozličných pravd rozjímání, ať jsou rozeznávána. Odkud je podloženo: *a tam formuluj své myšlenky*, to jest, skrze které člověk dostává poznání pravdy. THOMAE DE AQUINO. *Expositio libri Boetii De ebdomadibus.* [online][cit. 15.1.2017] Dostupné na: http://www.corpusthomisticum.org/cbh.html

a nevedou ke ztrátě identity křesťana: *„Aquinas says that the proper place of playing needs to be qualified in three way: that nothing indecent or harmful should result from it, that it should be appropriate for time and space, and furthermore, we should take care not to lose our poise" - by which he appears to mean that in our playing we should not dissipate the personal formulation established in our living Christian lives in other ways. So: playing sports should not be harmful or indecend, should have a care for context (...), and should not to allow us to lose our identity ...“*[370]

Autor práce se domnívá, že motivace k provádění aktivit, dnes označených jako sport, se od středověku zásadně změnila. Sport se od her velmi vzdálil. Ačkoliv jsou sportovní aktivity jistě prováděny také za účelem prosté relaxace, v řadě případů získaly mnohem komplexnější funkci. Jsou chápány jako adekvátní prostředek k ovlivnění fyzické roviny člověka ve smyslu udržení zdraví či získání kýženého vzhledu stejně jako k nastolení psychické pohody atd. Obecná charakteristika středověkých her se od dnešního sportu liší v mnoha směrech. Definice, kterou tvoří, je velmi úzká. Proto se, s ohledem na představovanou koncepci, jeví jako vhodnější dnešní sport přirovnat spíše k Akvinského „*vnějšímu pohybu*“ než ke hrám.

Na základě Aristotelových myšlenek rozpoznal Tomáš Akvinský plnou šíři vlivu pohybu na člověka. Sport však má silný vliv také vně člověka, směrem k jeho bližnímu a ke společnosti. Někteří ze současných teoretiků sportu o něm proto hovoří jako o způsobu identifikace jedince se skupinou či společenskou vrstvou. Autor práce se domnívá, že současní teologové zabývající se sportem by měli zaměřit více pozornosti na úlohu, kterou plní sport na mezilidské úrovni. I přes řadu eticko-sportovních pojednání však dosud nebylo plně vysvětleno, jak v duchu křesťanství uchopit souvislost lásky k bližnímu a touhy po vítězství, která je nutným prvkem většiny sportů. Tato nutnost vyvstává zejména s růstem popularity sportu, který je již desítky let provozován v masovém měřítku.

V současné teologii se objevila také teorie supranaturální funkce sportu, v níž je sportu opět přikládán transcendentní přesah. R. Ellis dokládá, že v některých případech může sport zastávat úlohu, dříve náležející určitým formám náboženství.[371] Autor práce proto navrhuje další teologický výzkum směřující k identifikaci funkce, kterou může sport naplňovat s ohledem na náboženské potřeby člověka.

[370] ELLIS, Robert. *Games People Play*. p. 204
[371] ELLIS, Robert. *Games People Play*.

3. Současná teologie sportu

3.1. Sport jako liturgie kontingence člověka

Lincoln Harvey je lektorem telogie na St. Mellitus College v Londýně. Dříve působil jako lektor křesťanské věrouky na South East for Theological Education (SEITE). Současně zastává pozici duchovního Anglikánské církve, sloužící v okrsku St. John-at-Hackney. Patří mezi poslední studenty Colina Guntona, pod jeho vedením Harvey vypracoval disertační práci zabývající se teologií Roberta Jensona.[372]

V knize *A Brief Theology of Sport* Harvey představuje teologický výklad sportu, v němž získává ústřední pozici jeho autotelická povaha. V této teorii vyjadřuje sportující člověk svoji nejhlubší identitu ustanovenou Božím stvořením. Mezi vlastnostmi sportu a způsobem, jakým Bůh člověka učinil, nachází Harvey pozoruhodnou podobnost. Výklad začíná definicí hry, od níž sport autor odvozuje. Poté pokračuje výkladem křesťanského učení o stvoření. Na základě harmonizace těchto poznatků Harvey představuje vlastní výklad sportu, včetně jeho zařazení a smyslu v životě křesťana.

3.1.2. Filosofie hry

V úvodu své reflexe se Harvey zabývá podstatou sportu. Východiska potřebná pro vytvoření odpovídající definice čerpá z textů některých filosofů, sociologů či kulturních historiků. Skrze rozpoznání hry jako obecné kategorie sportu začíná Harvey hledání jeho odpovídající definice: „*We therefore adopt this approach as we look to define sport: broad category, then distinguishing features. Into what broader category does sport fit? The obvious answer is that sport is type of play.*“[373][374] Činí tak především na základě anglického slovního spojení *play sport*.[375] V rámci spektra obecných definic hry věnuje

[372] Colin E. Gunton byl vedoucím magisterské a doktorské práce Lincolna Harveyho. Guntonovým školitelem byl při psaní jeho disertační práce Robert Jenson. Jensonovu disertační práci vedl Karl Barth. Při jednom z osobních setkání s autorem této práce uvedl Harvey tyto tři teology jako hlavní zdroje inspirace pro vlastní teologické zkoumání.

[373] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 62

[374] Definice sportu jako hry celou teorii významně ovlivňuje a dává vzniknout některým platným námitkám týkajícím se především postavení sportu v dnešní společnosti.

[375] Tamtéž. Mezi českým a anglickým jazykem panují v terminologii týkající se sportu určité rozdíly. Českým ekvivalentem anglického termínu play je hrát; hra ve smyslu jednoho tahu (např. v americkém fotbale), hrát si (např. na něco aj.) atd. *Game* je možné přeložit jako hra, forma soutěžní aktivity nebo sportu vykonávaná dle určitých pravidel (desková hra, soutěžní hra atp.); aktivita vykonávaná pro

Harvey pozornost několika společným prvkům, které tvoří základ pro jeho následující teologický rozbor.

Teoretickému výkladu hry věnovala v minulosti pozornost řada vědních disciplín. V životě člověka hra zastává velmi podstatnou funkci. Nevztahuje se pouze k dětství člověka, v určitých formách jej provází po celý jeho život. Prvky hry je možné pozorovat také u některých zvířecích druhů. Vzhledem k její přítomnosti v chování lidí i zvířat poukazovalo množství odborníků především na její biologickou funkci. Značné odezvy se dostávalo zejména biologickým teoriím pocházejícím z 2. poloviny 19. stol. Tyto výklady, inspirované také Darwinovou evolucionistickou teorií, hru chápaly především jako způsob, kterým se mláďata skrze modelování možných budoucích situací připravují na svůj dospělý život.[376] Funkční složka hry bývá zdůrazňována rovněž v psychologických teoriích.[377]

Harvey odkazuje na holandského historika Johana Huizingu, který souhrn závěrů „*biologických*" definic hry přináší ve svém díle *Homo ludens*: *„Psychologie a fyziologie usilují o pozorování, popis a výklad hry zvířat, dětí i dospělých lidí. Snaží se zjistit, v čem je podstata a význam hry, a vykázat jí místo v životním plánu … Četné pokusy určit tuto biologickou funkci hry se však velmi rozcházejí. Věřilo se, že je možno definovat původ a základ hry jako vybití přebytku životní síly. Podle jiných je živá bytost při hraní poslušna vrozeného napodobovacího pudu, uspokojuje svou potřebu uvolnění nebo se cvičí pro vážnou činnost, kterou od ní bude vyžadovat život, nebo jí hra slouží jako cvičení v sebeovládání. Jiní zase hledají princip hry ve vrozené potřebě něco umět nebo na něco působit, nebo i v úsilí ovládat jiné nebo s nimi soutěžit. A ještě další považují hru za nevinné odreagování škodlivých pudů, za nutný doplněk příliš jednostranně zaměřené činnosti nebo za aktivní uspokojování nesplnitelných přání a tím za udržování pocitu osobnosti. Všem těmto výkladům je společné to, že vycházejí z předpokladu, že hra se provozuje pro něco jiného, že slouží nějakému biologickému účelu.*"[378]

pobavení; konkrétní klání (např. jeden zápas v kopané), atd. Viz *Oxfordský slovník*. [online]. Dostupné z: http://www.oxforddictionaries.com. Ačkoliv Huizinga popsal hru jako prvek předcházející kulturu, rozdíly v terminologii spojené se sporty a hrou souvisí s odlišnou povahou nejčastěji provozovaných sportů v anglicky hovořících zemí. Dohromady pak odráží odlišnosti jejich kulturního zázemí oproti České republice.

[376] Karel Groos ve svých spisech o hře zvířat z roku 1896 a hře lidské z roku 1899.

[377] Např. NAKONEČNÝ, Milan. *Motivace lidského chování*. Praha: Academia, 1997. ISBN 80-200 0592-7, PIAGET, Jean: *Psychologie dítěte*. Praha: Portál, 1997. ISBN 80-7178-146-0.

[378] HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. p. 10 - 11

Proti stávajícím definicím se však Huizinga kriticky vymezuje zdůrazněním jejich nedostatečnosti, která spočívá především v opomenutí nejdůležitější kvality hry, jejího *vtipu* (*aardigheit*)[379]: *„Z toho ovšem vyplývá, že všechna tato vysvětlení jsou jen částečná. … Většina pokusů se až ve druhé řadě zabývá otázkou, čím je hra sama o sobě, jak existuje a co znamená pro hráče. Zkoumají hru rovnou měřícími metodami experimentální vědy, aniž si nejdřív uvědomí, že hra má svou specifičnost, zakotvenou hluboko v estetičnu. Primární kvalita hry zůstává vlastně nepopsána. Ke každému z uvedených výkladů můžeme vznést otázku: Nu dobrá, ale co je tedy vlastně vtipem hry? …Žádná biologická analýza nevysvětlí intenzitu hry, a právě v této intenzitě … je podstata hry, právě v ní tkví to, co je hře odpradávna vlastní.„* [380]

Prvek zábavy Huizinga následně klade do úzkého vztahu se svobodou jedince: „*Každá hra je nejdříve a především svobodným jednáním. Hra na rozkaz přestává být hrou. Může být nanejvýš řízenou reprodukcí hry. Již tímto rysem svobody se hra vymyká z přírodního procesu*.“[381] Či dále: „*Tím tedy známe první a základní znak hry: je svobodná, hra je svoboda.*“[382] Ačkoliv byla hra přirovnána k základním biologickým potřebám, Harvey podtrhuje jejich vzájemný rozdíl. Příjem potravy či spánek jsou pro člověka nezbytnou nutností. Jejich odpírání povede po určité době k poškození. Hru však v tomto smyslu nelze považovat za nutnou činnost. [383][384]

Na rozdíl od uvedených nutností nemůže být člověk ke hře žádným způsobem nucen. Jakýkoliv tlak tímto směrem mění hru v její karikaturu a tím ji ničí: „*Put otherwise, when we choose to play. … Though someone – for better or worse – can be forced to ear or drink (think intravenous drip) or even forced to sleep (think knockout punch), it is much harder to imagine how someone could be forced to play. … Forced play is not play. It is at best simultating play.“*[385] Každý nátlak vede k vytvoření

[379]Huizinga vysvětluje, že holandské slovo pro vtip, *aardigheid*, odvozené od *„způsob“* či „*podstata*“, plně vystihuje nemožnost logické interpretace. HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. p. 11.
[380] HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. p. 11.
[381] HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. p. 17.
[382] HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. p. 18
[383] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 64
[384] Freud dokazoval, že odmítnutí těchto aktivit může vést až ke vzniku konfliktů na úrovni nevědomí. Hra je v tomto smyslu rozpoznána jako nutná aktivita a Harvey na Freuda odkazuje na p. 72. S touto myšlenkou je proto autor práce nucen nesouhlasit. Je však nutné doplnit, že ne-nutnost hry stojící v Harveyho definici souvisí především v nemožnosti ke hře nutit z vnějšku. Tato námitka tedy ztrácí platnost v kontextu celé teorie. GAY, P., Volney. *Freud on Ritual: Reconstruction and Critigue*.
[385] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 64

karikatury hry, postrádající svobodu, což vede ke ztrátě její esenciální kvality, zábavy. Tím činnost přestává být hrou.

Kvalitativní rozdíl povahy hry oproti ostatním sférám života tkví v neredukovatelné svobodě jako podstatném rysu její přirozenosti. Svoboda je jedním z formálních znaků hry, které Huizinga rozpoznává na základě jejího vymezení oproti všednímu životu: *„S tím přímo souvisí druhý charakteristický znak. Hra není „obyčejný" nebo „vlastní" život."* Jak dále pokračuje, „ *[Hra] stojí mimo proces bezprostředního uspokojování nezbytných potřeb a žádostí, dokonce tento proces přerušuje. Vsouvá se do něho jako dočasné jednání. Spíše je vystoupením z takového života do dočasné sféry aktivity s vlastní tendencí."*[386] Aby vysvětlil rozdíl mezi hrou a všedním životem, používá Huizinga termíny *uzavřenost* a *ohraničenost*: „ *Hra se odlišuje od obyčejného života místem a trváním. Uzavřenost a ohraničenost je jejím třetím znakem. Odehrává se uvnitř časových a prostorových hranic."*[387] Tyto hranice tvoří svět, v němž probíhá nějaký v sobě uzavřený děj. V rámci tohoto světa panují odlišná pravidla, která Huizinga charakterizuje jako *řád*: „*Uvnitř hracího prostoru panuje specifický a bezpodmínečný řád. Zde tedy poznáváme další, ještě pozitivnější rys. Hra vytváří řád, hra je řád. Do nedokonalého světa a zmateného života vnáší dočasně omezenou dokonalost. Hra vyžaduje bezpodmínečný řád.*"[388] Současně s konstatováním svobodné povahy hry proto Harvey zdůrazňuje limity, nutné pro vymezení jejího rámce.

V této souvislosti odkazuje na myšlenky Rogera Cailloise, který rovněž vymezuje hru proti zbytku života: „*In effect, play is essentially a separate occupation, carefully isolated from the rest of life, and generally is engaged in with precise limits of time and place*."[389] Označuje ji za „*čirý prostor"*, v jehož rámci identifikuje, podobně jako Huizinga, nutná pravidla, která prostor hry definují a tímto způsobem nahrazují mnohdy zmatené a složité zákony běžného života*: „In every case, the game's domain is therefore a restricted, closed, protected universe: a pure space. The confused and intricate laws of ordinary life are replaced, in this fixed space and for this given time, by precise, arbitrary, unexceptionable rules that must be accepted as such and that govern the correct playing of the game."*[390] Hru proto označuje za svobodnou v rámci limitů

[386] HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. p. 18
[387] HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. p. 20
[388] HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. p. 21
[389] CALLOIS, Roger. *Man, Play and Games*. p. 6
[390] CALLOIS, Roger. *Man, Play and Games*. p. 7

stanovených pravidly: *„The game consists of the need to find or continue at once a response which is free within the limits set by the rules.“*[391]

Žádný prostor nemůže existovat bez pravidel, protože jej lze rozeznat prostřednictvím jeho vlastní determinace; je již podřízený určitému pravidlu, které jej vymezuje. Hra je sice svobodnou aktivitou, v základu samotné její existence však stojí pravidla. „Prostor“ hry je určen místem a časem, pravidly určujícími povahu hry, mohou k němu náležet také určité symboly jako kostýmy či rozličné instrumenty, dle kterých lze rozpoznat určitou odlišnost tohoto území v porovnání s jinými dimenzemi běžného života. Proto ji Harvey označuje za *svobodně determinovanou*: „*We cannot have un-ruled space. Space is determined (otherwise it is not space) and determination is ordered. Thus the bounded space must be rule governed. Play is freely determined.“*[392]

Jednotlivá pravidla se mohou při pohledu zvenčí jevit jako zbytečná, pro jejich konkrétní podobu zpravidla neexistuje žádný reálný důvod. Přesto, jak Caillois vysvětluje, jsou pravidla absolutní: *„That is why its rules are imperative and absolute, beyond discussion. There is no reason for their being as they are, rather than otherwise. Whoever does not accept them as such must deem them manifest folly.*“[393] Pokud by existoval reálný důvod konkrétní podoby pravidel, hra by již nebyla svobodnou. Svůj smysl získávají uvnitř hry, s čímž souvisí její vážnost.[394]

Přestože je hra oddělená od běžného života, účastníci ji berou vážně. S vážností hry souvisí také požadavek na dodržování pravidel. V této souvislosti Harvey navazuje na myšlenky Stevena Connera, který ve své knize Philosophy of Sport vysvětluje, že vážnost „paralelní reality“ hry plyne především z touhy po vítězství: „*It is to enter „a second reality“, and – paradoxically - this second reality must be taken seriously. The*

[391] CALLOIS, Roger. *Man, Play and Games*. p. 8
[392] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 66
[393] CALLOIS, Roger. *Man, Play and Games*. p. 7
[394] Pohyb mimo hranice prostoru hry znamená opuštění hry samotné. Hráč, který překračuje pravidla, není horším hráčem. Pohybuje se v odlišném prostoru, hraje jinou hru. V tomto případě panuje rozdíl mezi filosofickým výkladem hry L. Harveyho a R. Cailloise. Caillois poukazuje na skutečnost, že podvádějící hráč respektování pravidel předstírá. Překročení pravidel vysvětluje jako výhodu, kterou podvádějící získává oproti hráčům, kteří pravidla dodržují, jako zneužití loajality ostatních hráčů k pravidlům. Nejedná se však o přímou destrukci hry. Ničení hry samotné přiznává pouze nihilistickému odsuzování pravidel jako konvenčních a absurdních, či odmítnutí hry jako bezvýznamné. Autor práce se přiklání na stranu L. Harveyho. Dle jeho názoru by pro pobyt v prostoru hry i po porušení pravidel byla třeba existence pravidla, které toto „*získávání výhody*“ uvedeným způsobem umožňuje. Nihilismus či přehlížení hry ji podle autora této práce ovlivnit nemůže, protože takový jedinec se v pro ni určeném prostoru vůbec neocitá a nijak do ní nezasahuje. V neposlední řadě vedou k tomuto soudu autora práce konkrétní zkušenosti ze světa sportu silně ovlivněného dopingem. In: CALLOIS, Roger. *Man, Play and Games*. p. 7.

metarule – as Conner shows – is that we must try to win. We must not „play at playing". Fun (paradoxically) is a serious business."[395] Proto Harvey popisuje hraní hry jako předložení zbytečného absolutní nutnosti pravidel. Jedná se o odmítnutí chaosu stejně jako nutkání. Hra není ani vakuum bez pravidel, ani nevyhnutelná nutnost, je „*podmíněným řádem svobody*": „*To play is therefore to submit unnecessarily to the absolute necessity of the rules. It is to reject chaos as much as it is to reject compulsion. It is neither a lawless vakuum nor an unavoidable necessity. It is a contingent order of freedom."*[396]

Dalším z prvků, které spolu s pravidly hru odlišují od běžného života, je její bezúčelnost, či spíše sebeúčelnost. Huizinga v této souvislosti konstatuje, že „*Toto něco, co není „obyčejným životem", stojí mimo proces bezprostředního uspokojování nezbytných potřeb a žádostí, dokonce tento proces přerušuje."*[397] Na otázku, zda: *„Neztrácí hra znak nezainteresovanosti tím, že je nezbytná …, že se sama stává kulturou?"*[398] Vzápětí odpovídá: „ *Nikoliv, protože cíle, kterým slouží, leží mimo okruh přímých hmotných zájmů nebo individuálního uspokojování nezbytných životních potřeb.*"[399]

Obdobně také Caillois popisuje absenci vytvářeného bohatství či statků jako jednu z charakteristik hry, odlišující ji např. od práce či umění. Na konci hry musejí všichni začínat ze stejného výchozího bodu. Nic není sklizeno či vyrobeno, nebylo vytvořené ani žádné umělecké dílo. Neobjevil se žádný kapitál. Hra je událostí čirého plýtvání, ztrátou času, energie, vynalézavosti, schopností a často také peněz: *„A characteristic of play, in fact, is that it creates no wealth or goods, thus differing from work or art. At the end of the game, all can and must start over again at the same point. Nothing has been harvested or manufactured, no masterpiece has been created, no capital has accrued. Play is an occasion of pure waste: waste of time, energy, ingenuity, skill, and often of money for the purchase of gambling equipment or eventually to pay for the establishment."*[400]

[395] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 66
[396] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 66
[397] HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. t. 19
[398] HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. t. 19-20
[399] HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. t. 20
[400] CALLOIS, Roger. *Man, Play and Games*. p. 5-6

Harvey spolu s Connerem podotýká, že neexistuje žádné vnější opatření či motivace, které by hru racionalizovaly. Na rozdíl od biologických teorií zdůrazňuje, že hra není pragmatická, neslouží žádnému vnějšímu účelu. Cíl hry se nenachází mimo ni, ale tkví v ní samotné: „ … *there is no external measure or motivation by which to rationalize the game. All of this is to say that a game – contra biological theories - cannot be made sense of by setting it to serve an outside purpose. A game is not pragmatic in this sense. The goal is part of the game, not beyond it.*“[401] Hru označuje za zvláštní, radikálně neproduktivní ekonomii bezdůvodného plýtvání, neúrodnou, „*k ničemu“: „It is radically non-productive, a passing event. In which time, energy and skill are invested for no apparent reason. Therefore, playing is a strange economy of gratuitous waste. It is barren. It is for nothing.*“[402]

Konstatování neúčelnosti hry se může jevit jako problematické. Již biologové dokázali, že její (ne)vykonávání může člověka i zvíře významně ovlivnit. V této souvislosti je vhodné odkázat již na Tomáše Akvinského, který vnímá hru zejména jako nutný odpočinek a v jejím nadbytku i nedostatku rozpoznává hřích.[403] Hra může pozitivně i negativně ovlivňovat duševní i fyzickou stránku člověka. Řada těchto efektů je častým důvodem pro její zařazování do procesu vzdělávání, rehabilitace atd. [404]

Efekt hry na člověka Harvey nepopírá. Zdůrazňuje však, že není skutečným cílem hry, který tkví v ní samotné. Jako příklad používá situaci z kopané, kdy se hráč pokouší skórovat kopnutím do míče. Harvey vysvětluje, že ačkoliv může tento pohyb působit pozitivně na hráčovo zdraví, není tento efekt primárním účelem jeho pohybu. Cílem je vstřelit gól, tedy hra sama o sobě: „*The point, however, is that these consequences are not the „end“ of the game itself. The player does not kick the ball beyond the outstretched fingers of the goalkeeper, because it is good for their health. They do it because scoring a goal is the purpose of the game.*“[405] Konsekvence hry jsou druhotné. Cíl se nachází ve

[401] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 68
[402] Tamtéž.
[403] Podrobnému výkladu Akvinského hodnocení hry byla věnována celá kapitola.
[404] Ve fyzioterapii, jejíž studium autor práce absolvoval, je zdůrazňován zejména způsob, jakým hra působí na limbický systém člověka. Prvky hry se stávají stále častěji součástí rehabilitace, např. u dlouhodobě fyzicky indisponovaných pacientů.
[405] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. *68*

hře samotné: „ *… there are consequences to play but these consequences are secondary. The point of the game is in itself.“*[406]

Na základě uvedených myšlenek označuje hru za *autotelickou*, mající vlastní (*auto*) účel (*telos*), spolu s relativní nezávislostí na zbytku života: „ *… play is autotelic. It has its own (auto) purpose (telos), enjoying a relative independence from the rest of the life.*“[407]

Z nezávislosti hry plyne také její suverenita nad hráčem, která je patrná na spojení vyhrát „ve“ hře, zvítězit „ve“ sportu. Na rozdíl od války či utkání není možné vyhrát hru či sport jako takový. Jediným měřítkem úspěchu jsou v ní pravidla. Hru není možné vlastnit, hra je od člověka svobodná: „*You win „at“ sport. … you do not win the sport, you win at it. … It retains sovereignty, so to speak, over the players. The only way to know that a player has won the game is by the rules. They alone measure success and failure. They are genuinely absolute. We do not possess anything. The game is free of us. “*[408]

Harvey podotýká, že *autotelická* přirozenost hry nesnižuje její hodnotu a není třeba věnovat čas hledání hodnotnějšího důvodu. Hra je radikálně ne-nutná, avšak vnitřně smysluplná aktivita, přirozeně svobodná od vážných záležitostí každodenního života: „*The autotelic nature of play – we should note – does not devalue it. We do not have to spent time looking for a worthier reason. We should simply accept that play is what it is: it is radically unnecessary but internally meaningful. It is genuinely free from the serious business of life. “*[409]

V rámci hry existují aktivity, které za sport považovány být nemohou. Harvey odkazuje na Guttmanna, který rozeznává dva základní typy her, spontánní a regulované: „*This activity can be divided into two types – spontaneous play and rule-bound or regulated play.*“[410] Příkladem spontánní hry může být kámen hozený dítětem na vodní hladinu. Guttmann tento typ definuje jako *extatický pocit čisté možnosti* (*ecstatic sense of pure possibility*).[411] Regulovaná hra je charakteristická svými pravidly a regulacemi, které determinují (ne)akceptovatelnost úkonů v jejím rámci. Tato pravidla transformují

[406] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. *69*
[407] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. *68*
[408] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. *69*
[409] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. *69*
[410] GUTTMANN, Allen. *Sports: First Five Millenia*. p. 1
[411] Tamtéž.

hru v *game*:[412] „*The second type of play has rules and regulations to determine which actions are acceptable and which are not. These rules transform spontaneous play into games …*“[413] V rámci druhého typu her Guttmann rozeznává aktivity zaměřené více na fyzický či naopak intelektuální rozměr člověka a činnosti produkující či neprodukující vítěze. Skrze spojení těchto rozdílů definuje sport jako regulované fyzické klání, které má účel samo v sobě.[414][415]

Caillois definoval hru prostřednictvím identifikace čtyř základních prvků společných každé hře: 1) vytváření iluze, imaginace (*mimicry*), typické například pro hry „na něco“; 2) transformace vnímání skrze různé typy závratě (*ilinx*) v případě zábavních parků; 3) soutěžní rivalita (*agon*); 4) štěstí (*alea*, slovo označující také hru v kostky).[416] Jednotlivé hry se liší četností jejich zastoupení.

Uvedené informace Harvey shrnuje do tvrzení, že každá forma hry je od základu *ne-nutná*, avšak *smysluplná aktivita*. Tyto prvky tvoří jádro každé definice: *„Every form of play is a fundamentally unnecessary - yet - meaningful activity. This lies at the heart of any definition.“*[417]

Původem sportu je v Harveyho koncepci hra, která byla představená jako svobodná, ne-nutná, smysluplná aktivita s vlastními pravidly. Cesta k dosažení teologické definice sportu vede skrze harmonizaci těchto poznatků s teologickým výkladem našeho světa.

[412] Guttmann používá termín game, přičemž význam českého ekvivalentu tohoto slova, hra, se blíží termínu sportovní hra ve smyslu konkrétní disciplíny jako např. hokej, fotbal, basketbal atp.
[413] Tamtéž.
[414] GUTTMANN, Allen. *Sports: First Five Millenia*. p. 3
[415] FREY, James. Book reviews. From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports. [online][15.3.2016] Dostupné z: http://jss.sagepub.com/content/3/1/43.extract. Guttmannovu definici sportu, „*hravá, fyzická soutěž … neutilitární klání, které zahrnuje podstatná měřítka fyzických a intelektuálních dovedností*“ kritizuje Frey konstatováním, že pokud budou moderní sporty chápány jako neutilitární, což označuje absenci vnějšího účelu, vyvstane problém s klasifikací např. profesionálních sportů, které existují především za účelem zábavy, ekonomického přínosu účastníků či oblastí. Tento prvek je Freyem považován za hlavní mezeru v Guttmannově konceptualizaci sportu.
[416] CALLOIS, Roger. *Man, Play and Games*. p. 12-14
[417] HARVEY, Lincoln. *A brief theology of sport*. p. 71

3.1.3. Teologie stvoření

Během celé historie lidstva byl sport populární. Harvey se domnívá, že důvod této popularity souvisí se samotnou identitou člověka: *„ … we can understand sport only if we first appreciate who we really are; sport has everything to do with our most basic identity. That is why it is so unstoppably popular.“*[418] Výklad vztahu mezi Stvořitelem a člověkem jako součástí proto považuje Harvey za základ křesťanské teologie sportu: „*Only through knowledge of who we are in relationship to God can we gather the neccessary information to develop a Christian theology of sport.*“[419]

Ve snaze o jeho dosažení Harvey podtrhuje několik klíčových axiomů křesťanského obrazu stvoření. První zdůrazňovaná teze učí, že *Bůh stvořil vše*. Dle křesťanské víry je možnost tvoření uznána pouze Bohu.[420] Jak uvádí s odkazem na Ireneje a Tomáše Akvinského Oden, všeobecná církev vždy věřila, že jeden pravý Bůh učinil všechny věci. Bůh je nevytvořená původní příčina všeho vznikajícího, přetrvávajícího a je současně osudem všech tvorů. Stvoření světa Bohem je částí křesťanské víry: „*The universal church has always believed that the one true God made all things (Irenaeus, Ag. Her. II.9.1, 2, ANF I, p. 396). God is ungenerate original cause of the coming to be, continuance, and destiny of all creatures (Letter to Diognetus 7.2; Tho. Aq., ST I Q44, I, pp. 229-32; Westminster Conf. IV, CC, pp. 199 ff.). The making of the world by God is an article of Christian faith (Tho. Aq., ST I Q46, I, p. 242).*[421] Jediný Bůh tvoří svět, který není Bohem. Stvoření není Bohem a mezi nimi panuje kvalitativní rozdíl. Oden připomíná zásadní rozdíl mezi světem a Bohem opět s odkazem na Tomáše Akvinského. Svět není Bohem. Samo o sobě není stvořené věčné, ale konečné. Nachází se uvnitř kosmických závorek mezi vznikem a koncem všech věcí: „*The world is not God. Being finite, the creation itself is not eternal. It lies within the cosmic parenthesis between the beginning and end of all things … (Tho. Aq., Compend., p 96).*“[422] Bůh mínus svět je stále Bohem. Pokud by byl směšován se světem, stalo by se křesťanství pantheismem redukujícím Boha na svět. Pouze pokud je

[418] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 76
[419] Tamtéž.
[420] HARVEY, Lincoln: *A Brief Theology of Sport*. p. 77
[421] ODEN, C., T.: *The Living God.* p. 227
[422] ODEN, C., T.: *The Living God.* p. 233

Bůh nepochybně odlišitelný od světa, Nestvořené od stvořeného, může existovat teismus v jeho židovském a křesťanském významu: „*God minus the world is still God. If God should turn out to be indistinguishably merged with the world, Christian teaching would become another pantheism, which reduces God to the world, collapses God and the world into one continuous amalgam. Only when God is unmistakably distinguishable from the world, the Uncreated from created, can we have theism in its Jewish and Christian sense.*“[423] Nakolik podstatnou roli toto učení sehrálo, ukazují dějiny izraelského národa v Písmu.

Z existence jediného Boha církev odvozuje, že *Bůh tvoří svět z ničeho*. *Creatio ex nihilo* je dalším bodem Harveyho koncepce. Také formulace tohoto přesvědčení se v minulosti setkávala s řadou kritických námitek a nepochopení. V raném období zastávali jednu z odlišných pozic gnostikové a další, v jejichž představě vzniknul svět sérií emanací spirituálního dobra do předem existující hmoty.[424] Křesťanské učení je odlišné. Harvey vysvětluje, že stvoření není Bohem a před stvořením nic kromě Boha neexistovalo. Proto církev učí, že Bůh tvořil z ničeho: „*For Christians, however, the true logic was obvious: because creation is not divine, it must be made out of nothing, because there was nothing in the beginning except God.*“[425] Proti vzniku světa božskou emanací se vymezuje Oden a dodává, že teorie emanace byly odmítnuty židovskými a křesťanskými učiteli, protože selhávaly v jasném rozlišení mezi Bohem a světem: *„ The world is not divine emanation. … Theories of emanation have been consistently rejected by Jewish and Christian teachers because they failed to make a sharp distinction between God and the world.*“[426][427] Stvoření je svobodný akt Boha bez jakéhokoliv nutkání či vnější nutnosti, která by k Bohu přicházela či byla příčinou stvoření: *„ Creation is the free act of God. There is no external compulsion or necessity upon God – nothing outside God*

[423] ODEN, C., T.: *The Living God.* p. 234
[424] Proti gnostikům vystoupil Irenej z Lyonu svým textem *Elenchos kai anatropé tés pseudonymú gnóseós* známým jako *Adversus haereses.*
[425] HARVEY, Lincoln: *A Brief Theology of Sport*. p. 78
[426] ODEN, C., T. *The Living God.* p. 233-234
[427] Člověk nebyl stvořen z ničeho, ale z „prachu země“ a zvířata „ze země“ Neexistuje však žádný jiný zdroj stvoření než vůle Boží: „*Yet humanity is not made „out of nothing“ but out of „the dust of the ground“ (Gen 2:19), as wild animals and birds were „formed aout of ground“ by God (Gen 2:19). There is no other source of creation than the will of God (Heb. 11:3; Calvin, Ins. 2.2.20)* ODEN, C., T. *The Living God.* p. 228

prior to the beginning that says, „God, for some reason outside yourself, you must create a world.“[428]

Další podstatný bod Harveyho výkladu je radikální svoboda Božího aktu stvoření*: „ … because there is only one God, nothing determined his action other than himself (not even nothing). This means that Christians believe that God´s act of creation was radically free.“*[429] Současně připomíná, že někteří křesťané vnímali za aktem stvoření jisté jemné a nepřímé puzení, vyjádřené úvahou, že prázdno, které krom existence Boha před stvořením panovalo, lze považovat za druh potřeby. Bůh je však již před stvořením považován za kompletního, proto církev tyto námitky razantně odmítla. V této souvislosti Harvey odkazuje na Katechismus katolické církve: *„Věříme, že ke stvoření Bůh nepotřebuje nic předem existujícího ani žádné pomoci. Stvoření není ani žádný nutný výron božské podstaty. Bůh tvoří svobodně „z ničeho“.*[430] Proto dodává, že v Bohu neexistovala potřeba, kterou by stvoření napravovalo. Bůh je v sobě kompletní věčně: *„It instead confesses that there is neither a need nor a deficienncy in God which creation is designed to fix. This is because God is complete in himself eternally.*“[431]

Na otázku, co je motivem stvoření pro ničím nepodněcovaného Boha, odpovídá Harvey skrze učení o Trojici. Čím jsou Otec, Syn a Duch v singulární události bytí, jsou zároveň spojení v dynamickém pohybu sebe-darování, intenzivní jedinečnosti dokonalého společenství jako daru: *„Father, Son and Spirit are who they are in the singular event of being interrelated in a dynamic movement of self-emptying and self-giving, the intense singularity of perfect communion as gift.“*[432] Zjednodušeně řečeno, Bůh je láska.[433]

Na základě svobodného stvořitelského aktu trojjediného, v sobě úplného Boha Harvey konstatuje integritu, která se stvoření dostala: „*Because the triune God is complete in himself, he creates freely, and this means that the „thing“ God creates has*

[428] ODEN, C., T. *The Living God.* p. 255
[429] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. S. 78
[430] Katechismus katolické církve. 296. [online][15.3.2016]. Dostupné z: *web.katolik.cz/feeling/library/kkc.pdf*
[431] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. S. 79
[432] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. S. 79
[433] Pro více informací Harvey odkazuje na CHESTER, Tim. *Delighting in the Trinity*, Grands Rapids, MI and Oxford: Monarch Books, 2005; REEVES, Michael. *The Good God: Enjoying Father, Son and Spirit*, Milton Keynes: Paternoster, 2012; a především JENSON, Robert. *The Triune Identity: God According to the Gospel*, Eugene, OR: Wopf and Stock, 2002

also an integrity.“[434] Udělení této integrity souvisí s odmítnutím teorií vysvětlujících stvoření jako odpadlý kus Božství, či jeho původ z pre-existující ne-božské hmoty. Stvoření z ničeho znamená, že Bůh svobodně předvolává svět k existenci a tento svět je skutečně stvořený: „*Instead, out of nothing implies that God freely summons a world into existence and that this world is really creaturely.*“[435]

Při formulaci integrity stvoření odkazuje Harvey na svého supervisora Collina Guntona,[436] který se touto problematikou zabývá v knize *The Triune Creator*. Zde popisuje dva požadavky pro vytvoření uspokojivého pojetí vztahu Boha a světa: adekvátní uchopení pokračující příbuznosti světa k Bohu a koncepci náležité reality světa skrze autonomii, lépe vyjádřené německým pojmem *Selbständigkeit*: „*(T)here are two requirements for a satisfactory construal of the relation of God and the world: adequate conceptions of the continuing relatedness of the world to God and of that world´s due reality - we might say due autonomy, better expressed as that is in the German Selbständigkeit - in its relation to God.*“[437]

Jistou inspiraci poskytuje Harveymu také teologický výklad Roberta Jensona. Tento autor uvedenou integritu vysvětluje jako nemožnost stvořeného překročit danost stvoření: *„(T)he only divinity is the Creator God, while creatures are creatures all the way down.*“[438] Jak Harvey pokračuje, nezáleží, jak daleko se člověk dostane při studiu či kam až se mu podaří dostat na cestě vesmírem. Stvoření je stvořením v celém svém rozměru: *„creation is creation from top to bottom.“*[439]

V tomto výkladu sportu je kladen na integritu stvoření s Bohem a jeho současnou ontologickou odlišnost značný důraz. Na popisovanou odlišnost autor poukazuje na více místech svého pojednání pojednání: „*… there is a stark difference between God and the world he has made, and this difference is not quantitative; its qualitative*.“[440] Aby se vyhnul námitkám týkajících se reálného oddělení Boží přítomnosti od světa člověka,

[434] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. S. 79
[435] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. S. 79
[436] Výrazný vliv svého supervisora (v České republice je užíván termín školitel) potvrzoval Harvey autoru práce také při četných osobních setkáních.
[437] GUNTON, Colin. *The Triune Creator*. p. 101. Citace převzatá z HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p 85. pozn. 14
[438] JENSON, Robert. *On Thinking the Human: Resolutions of Difficult Notions*. Grand Rapids, MI and Cambridge: Eerdmans, 2003, p .25. Citace převzatá z HARVEY, Lincoln: *A Brief Theology of Sport*. p. 85. pozn. 17
[439] HARVEY, Lincoln: *A Brief Theology of Sport*. p. 80
[440] HARVEY, Lincoln: *A Brief Theology of Sport*. p. 80

připomíná, že vše je ve vztahu k Bohu jako k svému stvořiteli (*Creator*) a také na něm jako na Udržovateli (*Sustainer*) závisí. Současně však podotýká, že stvořené je sekulární v bytí. Tato sekularita znamená relativní samostatnost od Boha, již dal On sám prostor: „ *…creation is secular in being, a term that rightly indicates creation´s relative selfstanding from God, in that God gives it space to be.* “[441]

Harvey pokračuje úvahou, že pokud jsou uvedená dogmata správná a stvoření není Bohem, ani nebylo pro Boha nutné, může být pokládáno za *méně vážné, méně závažné.*[442] Touto úvahou navazuje na jeden z článků arcibiskupa Rowana Williamse zabývající se teologií Karla Bartha ve výkladu Thomase Mertona. Williams zdůvodňuje smrtelnou vážnost a současně absolutní nevážnost jako jeden z hlavních rysů vztahu stvořeného a Boha. Stvoření je esenciálně bezdůvodné, bez „*hustoty a pevnosti*“, kterou získává čistě jako dar bytí zavěšeném na „*božské komunikaci nad neuchopitelnou propastí“*: „*Barth, in Dogmatics in Outline, is not simply mounting a conventional attack of agape against eros, faith against culture: he is rather saying that the self before God is not serious, it is groundless. It is not something that exists in its own density and solidity: the self before God is poised on the divine word, the divine communication over an unfathomable abyss. It is both deadly serious in one sense, and totally unserious in another sense. “*[443][444]

Člověk je pozván k existenci povznesením z ničeho aktem svobody a lásky. To je však možné považovat za nutnost, vržení, které je pro mnoho lidí nesnesitelné.[445] Dle Harveyho výkladu je tento postoj způsoben lidskou touhou po *ničem* namísto nasměrování k *něčemu*. Člověk bere sám sebe příliš vážně, místo aby setrvával v milosti Boží, která je neredukovatelná a projevená samotným stvořením. Namísto přijetí své nevážnosti se snaží na vlastních bedrech nést tíhu věčnosti. V prázdnotě, ze které byl

[441] HARVEY, Lincoln: *A Brief Theology of Sport*. p. 80
[442] HARVEY, Lincoln: *A Brief Theology of Sport*. p. 81
[443] WILLIAMS, Rowan. Not Being Serious: Thomas Merton and Karl Barth. [online][17.3.2016]. Dostupné na: http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1205/not-being-serious-thomas-merton-and-karl-barth
[444] Ačkoliv Oden opakovaně zdůrazňuje absenci potřeby stvoření pro Boha, tuto problematiku vysvětluje odlišným způsobem. S odkazem na Tomáše Akvinského píše, že to, co je dobré, si přeje komunikovat. Neznámé a nespatřené dobro je méně dobré než známé a spatřené (Tho. Aq., ST I Q44, 45, I, S. 229-39). Bůh je osobní a dobrý, je tedy vázán najít způsob ke komunikaci s dalšími osobními bytostmi – tvory, kteří mají inteligenci, racionální kapacitu, schopnost milovat a odpovídat. Toto stvoření je lepší než takové, v jehož rámci by existovaly pouze skály, nelimitovaný prostor, a inertní hmota bez možnosti odpovídat. ODEN, C., T. *The Living God.* p. 255
[445] Někteří existencialističtí filosofové, např. Heideggerovo „vržení“ do existence; viz. *Bytí a čas*.

stvořen, však nespočívá určení člověka ani žádná podpora jeho existence.[446] Robert Jenson v této souvislosti vysvětluje, že „*Budiž …*“ a „*Kristus vstal z mrtvých*“ jsou dva výroky uvnitř jednoho dramaticky koherentního diskurzu. Stvoření, které existuje skrze slyšení prvního z nich, je otevřené druhému na přímé cestě nezahrnující jeho „s*chopnosti*“. Člověk je ve své přirozenosti připraven na „*zbožšťující adresu Boha*“, protože je dostižen dialogem, v němž je tato adresa již přítomná: „"*Let there be ..." and "Christ is risen" are but two utterances of God within one dramatically coherent discourse. A creature who exists by hearing the first is indeed open to the second, in a straightforward way that requires no dithering about "aptitudes". We are indeed prepared in our very nature for the defying address of God, because we have a nature only in that we have already been caught up by the dialogue in which this concluding address occurs.*“[447]

Nevážnost však neznamená existenci beze smyslu. Stvoření nemusí být vážné, přesto je smysluplné. Církev učí o stvoření člověka z *ničeho* avšak *pro něco*. Bůh se, ačkoliv sám v sobě kompletní, rozhodl sdílet s člověkem. Harvey hovoří o Trojici sdílející život se čtvrtým. Bůh, ačkoliv plně dokonalý v sobě, si svobodně volí otevřít se láskyplnému společenství. Stvoření je zváno ke spojení s ním, jako protipól trojiční harmonii, v nepopsatelně nádherném společenství se Synem v jednotě s Duchem před Otcem. Lidská ne-nutnost není důvodem k zoufalství. Ačkoliv byl člověk povolán z ničeho, byl povolán pro něco, byl povolán Láskou pro lásku. To je smyslem stvoření: „*God though completely perfect in himself, freely elected to open up his life of loving communion. The creature is therefore invited to join with him - a counterpoint to the triune harmony - in indescribably glorious fellowship with the Son in union with the Spirit before the Father. Precisely thus, our non-necessity is no reason for despair. Though we have been summoned from nothing, we have been summoned by Love for love. This is the purpose of the creature.*“[448]

Církev věří, že svobodné Boží rozhodnutí přijalo konkrétní podobu v Ježíši Kristu: „*Skrze Něho a s Ním a v Něm …*“. V Něm bylo vše stvořeno, skrze Něho a pro Něj. Vše, od galaxií, měsíce, hor, jezer, je zahrnuto v tomto dynamickém pohybu směrem

[446] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 81
[447] JENSON, Robert. *Systematic Theology, vol. 2*, p. 66-68. citace převzatá z HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 86
[448] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 82

ke společenství v Kristu a svůj smysl nachází pouze v Něm. Konec člověka je v Kristu, stvoření má smysl a tím je láska.[449]

Uvedený výklad stvoření Harvey shrnuje do tvrzení, že být stvořený je součást ne-nutného, ale smysluplného pohybu z nicoty směrem k lásce v Ježíši Kristu. Nahlíženo opačně, Stvořitel je tím, kdo člověka miluje skrze Ježíše Krista.[450]

Ve výkladu učení o stvoření Harvey zdůrazňuje dva klíčové body. Stvoření je ve svojí podstatě *ne-nutné* a přesto *smysluplné*. Mezi tímto teologickým závěrem a předchozím filosofickým výkladem hry je možné spatřit analogii – hra byla také definována jako ne-nutná, avšak nezpochybnitelně smysluplná. Z podobnosti těchto esenciálních prvků Harvey usuzuje mezi stvořením a hrou vzájemnou spojitost. Křesťanské učení o stvoření umožňuje existenci člověka chápat jako „*ne-nutnou*", avšak smysluplnou realitu bytí svobodně milovaného skrze existenci v Ježíši Kristu: „*The Christian doctrine of creation allows us to understand that our being – our is- ness, so to speak – is best described as the unnecessary – yet – meaningful reality of being freely loved into existence in Jesus Christ."*[451] Při hře, „*ne-nutné*", avšak smysluplné, prožívá člověk svoji nejhlubší identitu ne-nutného, ale smysluplného stvoření: *„ … when we play – unnecessary but meaningfully – we are living our deepest identity as unnecessary but meaningful creatures."*[452] Hrající si člověk odráží sám sebe.

[449] Tento přístup se opírá o přesvědčení, že stvoření je třeba chápat jako pohyb směrem ke Kristu (Syn a Duch se ke vtělení pohybují od samého začátku). Snahou dlouhé tradice církve je udržet stvoření a vykoupení v úzké souvislosti. Inkarnace není vnímána jako dodatečná, je původním plánem (i v případě, že Pád transformoval plánovaný trůn Syna v šibenici). Klíčovou autoritou je v této debatě Jan Duns Scotus (1266-1308), který vysvětlil, že k Inkarnaci by došlo i bez Pádu. Více informací poskytuje JENSON, Robert. *Christ and Culture 2: Christ and Art*, International Journal of Systematic Theology 6.1 (2004), p. 69-76 In: HARVEY, Lincoln: *A Brief Theology of Sport*. p. 86. pozn. 28

[450] Hlavním zdrojem inspirace se v tomto dvojitém pohledu Harveymu stal Karl Barth. Pro více informací ohledně toho, jak Barth vnímá ne-vážnou přirozenost hry, Harvey doporučuje spis BARTH, Karl. *Wolfgang Amadeus Mozart,* Eugene, OR: Wipf and Stock, 2003. V HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport.* p. 86

[451] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 83

[452] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 84

3.1.4. Liturgická oslava kontingence člověka

Ne-nutnost a současná absolutní smysluplnost je podstatou stvoření. Tyto prvky jsou také zastoupeny v každé z uvedených definic hry. Harvey činí závěr, že pokud jsou hra a stvoření od základu ne-nutné, ale smysluplné reality, je možné říct, že stvoření při hře vyjadřuje svoji nejhlubší identitu jako stvořené Bohem, který je svobodně miluje: „*If play and creation are both fundamentally unnecessary-but-meaningful realities, we can say that creatures at play are expressing their deepest identity as the ones freely loved into existence of God.*“[453] Božský akt stvoření byl svobodný a láskyplný, v její svobodě a lásce spočívá také cíl lidské existence. Hra je činností, která umožňuje člověku vyjádřit a silně prožít identitu založenou již při jeho stvoření. Toto tvrzení je základem Harveyho koncepce teologie sportu.

Sportovní aktivity byly vždy populární. Pozici sportu v lidském životě popisuje např. sociolog Sekot: *„Sport je přímo osudově provázán s kulturou dané společnosti. Je tak výrazem specifických představ, idejí, hodnot a perspektiv, prostřednictvím kterých lidé zaujímají svoje postavení ve světě, hledají své místo v něm, vysvětlují jeho fungování, poměřují míru důležitosti věcí kolem sebe.“*[454] Hrou se zabývá také Thoenes, který ji vnímá jako unikátní, Bohem poskytnutou, univerzální, lidskou zkušenost, základ samotného bytí člověkem: *„ a unique, God given, universal, human experience … play is basic to being human.*“[455] Sport, zejména ve formě her, byl v průběhu historie neoddělitelně spojen s náboženským rozměrem člověka. Již v předkřesťanské době zastával roli komunikačního prostředku s božstvy, zajišťoval jejich přítomnost či ilustroval kosmogonii a kosmologii. Sport tak vyjadřoval lidské hledání Boha.[456] Mnoho kultur spojuje svůj náboženský život s touto podobou rituálního chování i v současnosti.

S příchodem křesťanství byl sport od náboženského rituálu oddělen a zůstal ponechán na okraji zájmu. Mezi křesťanskými teology však existovali tací, kteří přítomnost náboženských prvků ve hře vnímali. Hugo ze Sv. Viktora uznával sport nejen

[453] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 88
[454] SEKOT, Ondřej. *Spiritualita pohybových aktivit*. s. 48
[455] THOENNES, Erik. *Why We Play*. [online][10.3.2016]. Dostupné z: https://www.thegospelcoalition.org/article/why-we-play
[456] Zajímavým vyjádřením této myšlenky je dokumentární film Riefenstahlové o Olympiádě 1936 *Les Dieux du Stude*.

jako vhodný nástroj pro výchovu, ale dokonce se snažil prosadit jeho prvky do bohoslužby.[457] Moltmann hru popisuje jako dar eschatologické reality, ve které hráč postupuje vstříc Božímu království oslavovanému přítomností.[458]Johnston přirovnává hru k cestě, skrze kterou komunikuje Bůh s člověkem: *„the avenue through which God communicates with us"*[459]. Také Hugo Rahner hovoří o hlubší náboženské podstatě hry, jejím kouzlu, které vnášením života do nevýhodného světa faktu předchází budoucnost: *„There is a sacred secret at the root and in the flowering of all play: it is man´s hope for another life taking visible forms of gesture. To play is to yield oneself to a kind of magic, to enact to oneself to absolutely otherm to preemp the future, to give a life to inconvenient world of fact."*[460]

Myšlenka přítomnosti náboženské dimenze ve sportu získává v dnešní době značný ohlas. Přibližně v posledních dvou desítkách let věnuje souvislosti (zejména extrémního) sportu a náboženské či mystické zkušenosti pozornost stále větší množství autorů.[461] Pravá povaha sportovních zkušeností, které jsou svými recipienty vnímány jako „*náboženské*", je v současnosti předmětem široké debaty. V jejím rámci panuje obecná tendence tyto zkušenosti interpretovat spíše jako mystické než náboženské.[462][463]

Také Harvey věnuje některým z teologů, hovořícím o supranaturálním původu hry, ve své studii prostor. Značnou pozornost věnuje zejména Robertu K. Johnstonovi a Hugo Rahnerovi.[464] Ačkoliv Johnston hovoří o vlastním účelu hry,

---

[457] HUGH OF SAINT VICTOR. *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: A Medieval Guide to the Arts* , HOFFMAN, J. Shirl. *Good Game: Christianity and Culture of Sports*, Waco, TX: Baylor University Press, 2010, p. 70

[458] MOLTMANN, Jürgen. *Theology of play*.

[459] JOHNSTON, Robert. *The Christian at Play*. p. 49

[460] RAHNER, Hugo. *Man at Play*. p. 65

[461] Higgs a Braswell hovoří o „*nadpřirozených kořenech*" hry (*supernatural roots*) v knize *An Unholy Alliance: The Sacred and Modern Sport*. 2004. Odmítnutí souvislosti mezi mystickým rozměrem a hrou je patrné v WATSON, Nick, PARKER, Andrew. *The Mystical and Sublime in Extreme Sports*: *Experiences of Psychological Well-Being' or Christian Revelation*, Studies in World Christianity, 21(3). p. 260-281. Tématem se zabývají také PARRY, J., WATSON, N.. ROBINSON., S. *Sport and Spirituality: An Introduction*.; ELLIS, Robert. *Games People Play*; Slusher, Howard. *Man, Sport and Existence: A Critical Analysis.* US: Lea and Febiger, 1967; SMART, Ninian. Understanding Religious Experience. In *Mysticism and Philosophical Analysis,* 1978. p. 10-21. SCHULTHEIS, Robert. *Bone Games*: *Extreme Sports, Shamanism, Zen, and the Search for Transcendence.* New York: Breakaway Books, 1996. SPILKA, Bernard. *'Spirituality: Problems and Directions in Operationalising a Fuzzy Concept'*. Paper Presented at the 101st American Psychological Association Annual Convention*,* August 20-24: Toronto, Ontario, Canada, 1993.

[462] 462 ELLIS, Robert*. Games People Play*. s. 177–189; WATSON, A., PARKER, A. *The Mystical and Sublime in Extreme Sports: Experiences of Psychological Well-Being or Christian Revelation?*

[463] Autor práce považuje za nutné brát při této diskuzi v potaz také osobní prožitek sportovců, míru jeho intenzity a vlastní interpretaci.

[464] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 91

označuje radost pocházející ze hry za „*předtuchu posvátného*“: „ *… (Play) is an end in itself, it can nevertheless have several consequences. Chief among these are joy and release, the personal fulfillment, the remembering of our common humanity, and presentiment of the sacred, which the player sometimes experiences in and through the activity*.“[465] Jedním z benefitů hry je dle tohoto autora emancipace ducha, který se může pohybovat vzhůru směrem k posvátnu: „*A person engages in play for it´s own sake, but it can have multiple benefits … (4) the emantipation of one´s sirit so that it moves outward toward the sacred*.“[466] Hra má vnější hodnotu, která sahá daleko za hranice jejího světa: „*Play has, in short, an external value that reaches far beyond the boundary of the play world.*“[467] Při hře může být člověk překvapen radostí z Boha samotného. Stvořený člověk může komunikovat s Bohem nejen skrze práci, ale také prostřednictvím hry. Autor se také zamýšlí nad tím, zda není možné zažít přítomnost Boží snáze ve hře, než v práci, která postupně nabývá na sterilitě: „*If we would but play, we might be suprised by the Joy of God himself. True, there is no guarantee that Joy will occur. But God has made us creatures with the capacity for communion with him, not only in and through our work but also in and through our play. And in a time when work is proving increasingly sterile and defective, could it not be through our play that the serendipity of God´s presence might most easily be experienced?*“[468]

Harvey konstatuje, že ačkoliv Johnston podtrhává Boží svobodu a uvádí, že si člověk ve své hře nemůže být směřováním k Bohu jistý, brzy transformuje radost ze hry v radost ze samotného Boha. Tímto způsobem se hra stává služebníkem zjevení. Johnston tak dle Harveyho hovoří o vnějším účelu hry, kterým by bylo umožnění setkání s Bohem.[469]

Dalším z křesťanských autorů uvažujícím nad přítomností náboženského rozměru ve hře je Hugo Rahner. Tento autor vnímá akt stvoření jako radostnou, spontánní svobodu pramenící z rukou dítěte: „*Everywhere we find in such myths an intuitive feeling that the world was not created under some kind of constrain, that it did not unfold itself out of the divine in obedience to some inexorable cosmic law; rather, it was felt, was it born of wise*

[465] JOHNSTON, K., Robert. *The Christian at Play*, p. 34
[466] JOHNSTON, K., Robert. *The Christian at Play*, p. 44
[467] JOHNSTON, K., Robert. *The Christian at Play*, p. 49
[468] JOHNSTON, K., Robert. *The Christian at Play*, p. 81. citace převzatá z HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 98
[469] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 91

liberty, of the gay spontaneity of God´s mind; in a word, it came from the hand of child.“[470] Na základě přirovnání Božího tvoření ke hře činí závěr, že pokud je Bůh hrajícím si Bohem, musí být také člověk stvořením, které si hraje: „*Since God is a God who plays, man too must be a creature that plays: a Homo ludens.*“[471] Patrně ovlivněn četbou Platóna Rahner předkládá, že hra je participací na božském, způsobem, jímž se duše navrací zpět k Bohu: „*spirits returns home to God.*“[472] Hra vyplývá z touhy po vizi božského, slouží jako tajné přípravné cvičení pro objekt této touhy: „*arises from the longing for the vision of the divine, serving as a secret preparatory exercise for the object of (the trapped spirit´s) longing*.“[473] V určitém smyslu se tak význam hry v pojetí tohoto autora přibližuje bohoslužbě.

Podobností hry a bohoslužby se zabývá také Huizinga. Na základě studia kultické povahy hry, přítomnosti posvátné vážnosti, souvislosti s vírou a mystériem činí závěr, že “*Posvátný úkon spadá jednou svou důležitou stránkou do kategorie hry, avšak tímto podřazením není popřena jeho posvátnost.*“[474] Podobně jako hru lze i liturgii chápat jako vkročení do vymezeného prostoru (např. časově), podřízenému konkrétním pravidlům a provázenému symbolickými nástroji, přičemž cíl této aktivity, stejně jako u hry, nespočívá v ničem jiném, než v aktivitě samotné. Její snahou není dosáhnout předem určeného výsledku či jej produkovat.

Jistou podobnost mezi hrou a bohoslužbou potvrzuje také Harvey. Neopomíná však zdůraznit postoj Církve, která tyto dvě aktivity zásadně odlišila. Odkazuje proto na Hofmanův popis způsobu, jímž raná církev, na rozdíl od pohanů, vyčlenila sport z náboženských rituálů: „*For ancient pagans, sport had been virtually inseparable from religious rituals. Perhaps it is better stated this way: the pagan community had sensed the rather natural way playing games could express and affirm religious realities. In standing firm against paganism, the early church defined itself not only in opposition to pagan games but also against the idea that game could be religious expression. As*

[470] RAHNER, Hugo. *Man at Play*. p. 18. Citace převzatá z HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 98
[471] RAHNER, Hugo. *Man at Play*. p. 25. Citace převzatá z HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 92
[472] RAHNER, Hugo. *Man at Play*. p. 12. Citace převzatá z HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 92
[473] RAHNER, Hugo. Man at Play. p. 65. Citace převzatá z HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 92
[474] HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. p. 27-43

a result, the Christian community secularized sports early on, separating them from religion …"[475]

Liturgie je chápána jako způsob kultivace vztahu Boha a člověka: *„ … vnímá duchovní skutečnosti prostřednictvím hmotných znamení a symbolů. Jako bytost společenská má zapotřebí znamení a symbolů, aby mohl komunikovat s druhými prostřednictvím řeči, gest a činů. Totéž činí i ve vztahu k Bohu.“*[476] Harvey ji popisuje jako řádu podřízený, předepsaný rituál vtělené bohoslužby, která se skrze božskou účast stává skutečnou oslavou života s Bohem. Stejně jako hra ani tato aktivita nic nevytváří, ani nikam nedosahuje. Namísto toho je aktivitou s vlastní logikou, svoji vnitřní hodnotou a náležitým koncem, jímž je svobodná radost z Boha s Bohem: „*In a Christinanity, therefore, liturgy is ordered, determined prescribed rite of embodied worship, which becomes - through God´s involvement in it - a genuine celebration of life-with-God. Just like play, this action does not create anything or achieve anything; there are no heavenly air miles awarded, so to speak. Instead, it is an activity with its own inner logic, its own intrinsic value; own proper end: the free enjoyment of God with God.*“[477] Skrze svoji podobu umožňuje akt liturgie oslavit to, čím je pro křesťana Bůh.

Sport je oproti tomu Harveyem vnímán jako oslava nejvnitřnější identity člověka jako Bohem stvořené bytosti. Ve sportu člověk oslavuje skrze svobodně determinovanou, pravidlům podřízenou, ne nutnou, ale smysluplnou aktivitu svoji svobodně determinovanou formu partikulárního stvoření: *„When we play sport, we are celebrating our freely determined form as these particular creatures through a freely determined rule-governed unnecessary-but-meaningful activity“.*[478] Prostřednictvím této radikálně nahodilé aktivity odráží člověk sám sebe v integritě vlastní svobody: „*Through this radically contingent activity, we reverberate with ourselves in the integrity of our freedom.*“[479] Zatímco bohoslužba je oslavou Boha, sport je událostí, kdy stvořený člověk

[475] HOFFMAN, Shirl. *Good Game*. p. 71. Citace převzatá z HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 99
[476] *Katechismus katolické církve*. 1146. [online][24.3.2016]. Dostupné z: http://www.katechismus.cz/paragraf.php?sel_paragraf=1146
[477] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 93
[478] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 93
[479] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 93

oslavuje sám sebe. Proto Harvey označuje sport jako liturgii lidské kontingence *„In short, sport is a liturgy of our contingency.“*[480]

Křesťané chápou stvoření jako učiněné pro slávu Boží: „ *... the Christian idea means: that the purpose of the world is in God: that in it God wills His Glory; in it He wills to rule; and in it He wills to bring man - through His self-manifestation - into fellowship with Himself*.“[481] V tomto smyslu lze tvrzení, že sport je aktivitou mající svůj účel sama v sobě, chápat jako poněkud problematické. Harveyho výklad stvoření neznamená, že by se nevztahovalo k Bohu. Tímto způsobem poukazoval především na absenci nutnosti stvoření: „*To say that creation is for nothing is not to deny that it is to the glory of God. Instead, it is to make the point that there is no ulterior motive beyond the event of creation. … Creation is for creation´s sake.*“[482]

Bůh stvořil něco, co není Bohem. Harvey popisuje odlišnost této reality od Boha samotného s důrazem na vzdálenost a současnou blízkost, kterou jí Bůh Otec v lásce skrze Syna a Ducha umožňuje. Hovoří o velkorysém poskytnutí prostoru ve vztahu, v němž není stvoření ani Bohem, ani ničím, zakládajícím odlišnost člověka, umožněnou na základě Boží milosti: „*In loving it, God the Father gives space to this reality, enabling it, through the Son and Spirit, to be held in existence close-yet-at-a-distance. This generous giving of space-in-relation – in which creation is neither god nor nothing – establishes an irreducible point of otherness which God in his grace allows*.“[483] V jádru stvoření, ontologické realitě člověka, která mu byla dána, stojí odlišnost od Boha. Člověk existuje jako *něco*, co se k Bohu může vztahovat jako k Bohu.[484]

Při bohoslužbě, jak Harvey vysvětluje, se Bůh ve své svobodě snaží člověku v jeho realitě přiblížit. Činí pomyslný krok vpřed ke člověku. Svému stvoření se stává skutečně přítomný ve společenství s Ježíšem Kristem: „*Now, in worship, God in his freedom is commited to being present to his people in this reality. He therefore steps forward, so to speak, to inhabit the liturgical action, becoming truly present with the creature in communion in Jesus Christ.*“[485]

---

[480] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 94
[481] BRUNNER, Emil., WYON, Olive. *The Christian Doctrine of Creation and Redemtion*. p. 14
[482] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 94
[483] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 95
[484] Tamtéž.
[485] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 95

V případě sportu je však situace obrácená. Bůh ustupuje zpět a opouští prostor vytvořený liturgickým úkonem. Umožňuje tak člověku, do určité míry, vzdálenost v rámci integrity stvoření: „*In sport, however, the opposite is the case. God instead steps back, evacuating the space created by the liturgical action, enabling the creature to be somehow at a distance in its own integrity.*“[486]

Při bohoslužbě Bůh překračuje rozdíl mezi sebou a člověkem. Ve sportu, dle Harveyho, tento rozdíl ustavuje: „*In effect, in worship, God transcends the difference. In sport, God establishes the difference.*“[487]

Koncept božské přítomnosti ve vztahu k liturgické bohoslužbě je dle Harveyho často pochopen nesprávně. Boží svoboda není pouze neomezená škála možností umožňující jeho volný pohyb a spontánní, neformální přítomnost. Boží svoboda je také Jeho rozhodnutí; Boží svoboda je závazek k životu s církví. To je třeba chápat především prostřednictvím příslibu Jeho přítomnosti ve svátosti eucharistie a křtu.[488]

Vzdálenost mezi Bohem a člověkem byla na základě Boží lásky ustanovena již při stvoření.[489] Prostor, v němž se sport odehrává, chápe Harvey jako identický k této ontologické povaze stvoření. Sportovní událost je tak vnímána jako liturgie neredukovatelné odlišnosti člověka, Boha a prázdnoty. Představuje pohyb stvoření na trajektorii od ničeho, z prázdnoty, směrem k Bohu. Ve sportu je člověk sám sebou, nasměrován do prostoru, který není ani Bohem, ani ničím.[490]

Bůh vše stvořil a vše zaručuje. Sport je však liturgií momentální vzdálenosti, v níž nezúčastněný Bůh činí pomyslný krok zpět a jakýmkoliv způsobem odmítá ovlivnit průběh hry. Ve své štědrosti a slávě umožňuje člověku prožít jeho pozici mezi ním a „ničím“. Sport není vykonáván pro Boha, je vděčností stvoření: „ *... sport is the miraculous liturgy of momentary distance in which he steps back, uninvolved, refusing to influence the outcome of a game in any way whatsover. ... He allows this balleric self-*

[486] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 95
[487] Tamtéž.
[488] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology ofSsport*. p. 100. pozn. 29. Více informací poskytuje HÜTTER, Reinhard. *Bound to Be Free: Evangelical Catholic Engagements in Ecclesiology, Ethics and Ecumenism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004; *Sufferring Divine Things: Theology as Church Practice*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
[489] Viz *"Selbstandändigkeit".* GUNTON,Colin. *Intellect and Action: Elucidations on Christian Theology and the Life of Faith*. T & T Clark International, 2000.
[490] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 95

standing. That is his generosity. That is his glory. … (sport) It is not for God. It is simply the graceful creature."[491]

Na tomto základě činí Harvey rozdíl mezi sportem a uctíváním Boha. Bohoslužba neslouží žádnému vnějšímu účelu, svůj cíl má sama v sobě. To však nijak nesnižuje její hodnotu, naopak, službu Bohu lze považovat za určující účel všeho ostatního konání člověka. Vše ostatní této službě slouží: „ … *worship – like play – has no extrinsic purpose; it serves no wider economy: it is an end in itself. But being for nothing, …, does* not *lessen the value of our worship. The converse is in fact the case. Worship serves nothing. Instead everything serves worship.*"[492]

Při bohoslužbě se člověk nachází v harmonii s účelem ustanoveným při jeho stvoření. Tento účel vyvstává také v každodenním životě, při práci člověka, kdy se pracující stvoření, skrze Syna a Ducha, obrací s díky zpět k Otci. Život definovaný službou Bohu je hlasem stvoření, zaznívajícím jako protiklad k Trojiční harmonii. Bohoslužba tak definuje vše, co člověk, „*kněz stvoření*", dělá; kromě sportu.[493] Účel sportu je ve sportu samotném, je jedinou věcí, která nesměřuje přímo ke slávě Boží. To jej odlišuje: „*But on this account, worship does not quite define everything. Sport is understood to be only thing that is not worship. … everything we do in our life serves our worship, except our sport. Sport is only for sport. It is the one thing that is not directed to the glory of God. That is what sets it apart*."[494]

Historie ukazuje četné pokusy o využití sportu k řadě vnějších účelů.[495] Ačkoliv se církev ve svém raném období vůči tělesným kláním značně vymezila, její obecný pohled na tyto aktivity nelze označit za čistě negativní. Také v dějinách křesťanství jsou patrné snahy o zpřítomnění sportu. Jan Kassián považoval teorii olympijských klání za vhodnou přípravu budoucích mnichů. O přínosu sportu pro výchovu mládeže hovoří také Hugo ze sv. Viktora. Značného ohlasu se sportu dostává v evangelikálních církvích, kde slouží především jako vhodný prostředek při naplňování pastoračních snah. Za jisté

[491] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 95-96
[492] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 96
[493] Tamtéž.
[494] Tamtéž.
[495] Jedním z nich bylo získání a upevnění politického vlivu. V této souvislosti je vhodné uvést nacistický pokus o šíření vlastní ideologie skrze olympijské hry. Více informací poskytuje RIPPON, A. *Hitlerova olympiáda*. BB art, 2008. Dalším případem je snaha Sovětského svazu prokázat nadvládu nad Spojenými státy v období tzv. Studené války prostřednictvím sportovních výkonů ovlivňovaných užíváním dopingu. Pro více informací BAKER, *Sports*. p. 266

vyústění této tendence lze především v anglicky hovořících zemích označit směr zvaný *Muscular Christianity*, vnímající spojení křesťanství s fyzickou kulturou jako řešení soudobé společenské krize.[496] Obdobné využívání sportu k pastoraci je patrné také v Evropě především od konce 2. světové války.[497]

Uvedené příklady chápe Harvey jako instrumentalizaci sportu. V jádru teorie tohoto teologa stojí zásadně autotelická povaha sportu. Jedním z důsledků je odmítnutí všech vnějších cílů, kterých může být prostřednictvím sportu dosahováno. Autotelická povaha ukazuje, že všechny vnější cíle jsou sportu nevlastní a je jimi poškozován: „*The incorporation of external agendas into sport pollutes sport, because sport is radically autotelic. It should therefore be left alone*.“[498]

Ve své teorii sportu věnuje Harvey pozornost také jeho soutěživé povaze. Ačkoliv se míra soutěživosti v různých sportovních odvětvích liší, naprostá většina uvedených autorů považuje vítězství a touhu po něm za neodmyslitelný prvek těchto aktivit. Společně s touhou po vítězství vyvstává otázka, zda je snaha porazit soupeře slučitelná s křesťanským přesvědčením o přístupu k bližnímu. Teologie sportu nesmí tuto otázku opomíjet.

Sport je v představované teorii vnímán jako liturgie kontingence člověka. Proto v sobě zahrnuje dva existenciální motivy. Vítěz hledí vstříc životu, triumfálnímu pozvednutí z možnosti neexistence jako reakce na milostivé předvolání: „ *... the triumphant movement out of the possibility of non-being through our obedient response to the gracious summons to exist*.“[499] Poražený se ocitá tváří v tvář prázdnotě, z níž byl povolán: „*The losers ... will face the nothingness from which we are summoned, the lifelesness od non-being*.“[500] Tyto dva statusy neexistují na úkor sebe samotných, ale bok po boku, oba dva zároveň znázorňují způsob, jakým byl člověk pozván ke své existenci.

---

[496] PUTNEY, Clifford. *Muscular Christianity*: *Manhood and Sports in Protestant America*, *1880-1920*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.; WATSON, N., WEIR, S., FRIEND, S. *The Development of Muscular Christianity in Victorian Britain and Beyond*. Journal of Religion and Society. Volume 7 (2005). [online][25.3.2016]. Dostupné na: http://www.veritesport.org/downloads/The_Development_of_Muscular_Christianity_in_Victorian_Britain_and_Beyond.pdf

497 V této souvislosti jsou známí především Salesiáni Dona Bosca. Více informací poskytuje diplomová práce KAPOUNEK, Jan. *Salesiáni a sport jako forma pastorace v České republice*. Diplomová práce. UP Olomouc, 2012. [online][25.3.2016]. Dostupné na: https://theses.cz/id/y4wzrt?furl=%2Fid%2Fy4wzrt;so=nx;lang=en

[498] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 96

[499] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 102

[500] Tamtéž.

Teprve spolu s porážkou získává vítězství smysl. Pouze společně mohou vítěz a poražený vytvořit událost, při níž oslavují pozvání k vlastnímu bytí. Dohromady mohou rozeznít vlastní nahodilost a stát se spoluhráči v představení odehrávajícím se mezi životem v Bohu a neexistencí v prázdnotě: „*This twofold movement of winning and losing is therefore not at expense of each other. It is instead with each other, because it takes both winners and losers to create a liturgical event in which we celebrate being invited into life out of nothing. Only together can winners and losers chime with their contingency. Only together. As – com-petitors – can they be strung between life-with-God and nothing-with-nothingness*."[501]

Skrze Vzkříšení Ježíše Krista chápou křesťané život jako vítězství.[502] Stejně jako je život hodnotnější než smrt, nemůže panovat rovnost ani mezi vítězstvím a porážkou. Konečné slovo má život, potažmo vítězství: *„Life has the final word, which to say winning wins in the end."*[503] Proto se člověk vždy cítí lépe jako vítěz. Soutěživost ke sportu patří již z podstaty dramatu, které znázorňuje.[504] Stejně jako v něm nikdo netouží po smrti, nikdo nechce být poraženým ve sportu.[505]

[501] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 102
[502] Viz. 1 Kor 15,54-57
[503] Tamtéž
[504] Tématu soutěživosti ve hře se věnuje kniha: BLANCHARD, Kendall. *The Anthropology of Sport: An Introduction*.
[505] Tamtéž.

3.2. Sport a transcendence

Rev Dr Robert Ellis je od roku 2007 děkanem Regent´s Park College Oxfordské univerzity. Po absolvování studia teologie tamtéž obhájil doktorskou práci se zaměřením na filosofickou teologii. Před současnou funkcí působil jako baptistický kazatel v Milton Keynes a Bristolu. Za střed jeho badatelského zájmu lze považovat rozhraní víry a praxe. Publikoval knihu týkající se teologie přímluvné modlitby a v roce 2014 také teologie sportu. Kromě toho je autorem řady článků zahrnující širokou škálu témat včetně vztahu teologie a filmu.

Použitím historického narativu a sociální analýzy otevírá dveře pro debatu o vztahu náboženství a sportu, v níž zastává tezi, že současný sport převzal některé funkce dříve naplňované určitými formami náboženství. Skrze biblickou a teologickou reflexi prezentuje praktickou teologii sportu se zvláštním zřetelem k teologickému konceptu transcendence. Svoje myšlenky opírá o empirický výzkum prováděný ve spolupráci s aktivními i pasivními účastníky sportu.[506]

3.2.1. Náboženství a sport

Hlavní Ellisova hypotéza zní, že v současné společnosti plní sport funkci, která byla u předchozích generací naplňována náboženským přesvědčením a/nebo praxí: *„ … sport fulfills function in our contemporary society not dissimilar to the functions fullfilled in previous generations by religious belief and/or practice.“*[507] Podobně jako se dříve lidé přikláněli k organizovanému náboženství, mohou dnes inklinovat ke sportu, aby vyjádřili určité pocity, aby prožívali emoce a stavy mysli, aby získali identitu, aby projevili důležité lidské instinkty, aby zažili rytmus života, aby se zapojili do rituálů, jež formují jejich život atd. Společně poskytují tyto příklady Ellisovi důvod k názoru, že někteří lidé provozují sport z náboženských či kvazi-náboženských důvodů: „ … *many features of contemporary sport may have displaced those previously offered by organized religion. We are thinking here of such elements as the ritual or „liturgical“ aspects of sport, its sense of seasonal time, and its provision of the kinds of myths and narratives that are*

[506] ELLIS, Robert. *The Meanings of Sport: An Empirical Study into the Significance Attached to Sporting Participation and Spectating in the UK and US*. V Practical Theology, 5.2 (April 2012). p. 169-88
[507] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. Wipf and Stock. USA: Eugene. p. 108

common to religions. ... people may turn to sport as once they turned to institutional religion in order to express certain feelings; experience certain emotions or states of mind; construct identity; dramatize important human instincts; inhabit rhytm of life; participate in life shaping ritual; and so on. Taking all this together it seems that there are good reasons for saying that some people play sport for religious or quasireligious reasons."[508]

První autorův krok k potvrzení uvedené souvislosti mezi sportem a náboženstvím směřuje k nalezení definice náboženství. V této souvislosti odkazuje na Niniana Smarta.[509]

Exkurz:

Smart identifikoval sedm „dimenzí" typických pro každé náboženství.[510] Mezi ně patří dimenze 1) *rituální*, 2) *mytologická*, 3) *doktrinální*, 4) *etická*, 5) *sociální*, 6) *experientální*, 7) *materiální*.

1) Každé náboženství usiluje o vlastní sebevyjádření. To umožňují zejména rituály. Tyto úkony se od sebe liší mírou složitosti, formálnosti, jejich cíl může být pragmatický či posvátný. Typickým případem jsou liturgie, modlitby, poutě atd. Smart uvádí, že cílem rituální transakce je překlenout rozdíl mezi viditelným a neviditelným. Tento rozdíl je typický také pro „*superiorní*" a „*inferiorní*" síly: „*The ritual transaction had to cross a divide between the visible and invisible. This divide was also typically one between superior and inferior power*."[511] S odkazem na Elliade[512] dále dodává, že jedním z nejdůležitějších aspektů rituálu je způsob, jímž ruší prostor a čas: „*One of the most important aspects of ritual is the way in which it may abolish space and time (ELIADE 1959b)*."[513]

2) Mýtus je ve Smartově díle vysvětlován jako univerzální pravda vyjádřená narativní formou. Jedná se o soubor mýtů či příběhů vysvětlující a zakládající jistou náboženskou pravdu. Rozdíl mezi mýtem a historií je z fenomenologického hlediska nejasný, při slavení událostí jsou věřící přesvědčení, že se tyto události opravdu staly: „*The distinction between history and myth is an unreal one from the faithful think that those things „really happened.*"[514]

3) Doktrinální dimenze se často do jisté míry překrývá s mytologickou. Na rozdíl od symboličtější mytologické poskytuje doktrinální dimenze pravdu zpracovanou intelektuálně a systematicky. Doktrínu lze chápat jako oficiální, dominantní

---

[508] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 189
[509] SMART, Ninian. *The Religious Experience*. 5th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996; SMART, Ninian. *The World´s Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
[510] SMART, Ninian. *The Religious Experience of Mankind*. New York: Charles Sribner´s Sons 1984. ISBN 0-02-412130-4
[511] SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. p. 78
[512] ELLIADE, Mircea. *The Sacred and the Profane:* The Nature of Religion. Houghton: Mifflin Harcourt, 1959
[513] SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred.* p. 83
[514] SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred.* p. 84

systém, jehož zachování bývá dosahováno více způsoby: „*There is usually a way in which doctrines emerge as official or dominant, and various methods are used in order to mould public opinion within the community.*“[515]

4) Etická dimenze je aspekt náboženského přesvědčení zahrnující morální a legální hodnoty: „*Aspect of a belief which incorporates moral and legal values*.“[516] Etický kód, patrný ve všech náboženstvích, zpravidla vyjadřuje hodnoty klíčové pro konkrétní náboženství. Je také jedním ze způsobů, jímž náboženství ovlivňuje morálku jedince i skupiny.

5) Ačkoliv se náboženství zabývá především vztahem člověka k nadpřirozenu, velmi podstatným je také způsob, jakým vzniká komunita věřících a její následná organizace. Organizaci a institucionalizaci náboženství lze považovat za ukazatel způsobu, jakým dochází ke vzájemnému ovlivnění náboženství a společnosti.

6) Každé z náboženství dokládá jistou zkušenost. Smart v této kategorii uvádí příklady Buddhova dosažení osvícení, Mojžíšova zjevení v hořícím keři a Pavlova obrácení na cestě do Damašku.[517] Ellis v návaznosti na Smarta vidí problém v tom, že zprávy o těchto zkušenostech jsou do značné míry ovlivněné tradicí, v níž se objevují. Naproti tomu pokud by byly všechny zkušenosti skutečně pravdivé, žádná nová zkušenost by se nemohla objevit. O to obtížnější by poté bylo objasnění existence velkých náboženských tradic. Uvedené vede ke zdůraznění interakce mezi sedmi uvedenými dimenzemi*: „there is a problem in that reports of experience are likely to be shaped by the tradition in which they arise (though if that were always rigidly true, no truly new experience would ever have emerged, and the very existence of the great religious traditions would be more difficult to explain), and this draws our attention to the interaction of these seven dimensions*.“[518]

7) Přidáním materiální dimenze Smart rozšířil původních šest.[519] Náboženské vyjádření a život jsou spjaty s různými artefakty, budovami atd. Pro křesťany jsou typické kříže, katedrály či kostely. Protestantské směry, které se vyznačují strohostí, při bohoslužbě rovněž používají určité předměty. Tato kategorie zahrnuje také posvátná místa, jako je například Mekka pro muslimy, Ganga pro hinduisty či Jeruzalém pro křesťany.[520]

V rámci Smartova výkladu nejsou jednotlivé dimenze ohraničeny, ale vzájemně se prolínají a překrývají. Náboženství tak lze chápat jako určitý rámec, zastřešující jednotlivé aspekty v jednotlivých systémech více či méně přítomné.

K uvedené definici Ellis přirovnává fenomén moderního sportu: „*What happens when we consider the fenomena of modern sport in terms of Smart´s seven dimensions of religion?*“[521]

[515] SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred.* p. 66
[516] SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred.* p. xvi.
[517] SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred.* p. 167
[518] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 110
[519] SMART, N.: The World´s Religions. Cambridge, 1989
[520] Podrobný rozbor také v SMART, N.: Religion of the West. p. 91
[521] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 113

Přítomnost rituální dimenze ve „sportu“ je patrná na příkladech jihoamerické „hry s míčem“ či řeckých antických her. Ellis uvádí, že ačkoliv nejsou moderní sporty vnímány jako oficiální náboženství, přesto lze i u nich hovořit o ritualizaci: „*Modern sport´s ritual may not be that official religion in the same way, but highly ritualized it certainly is.*“[522] Pro náboženství jsou typické obřady, často vykonávané zástupci zúčastněných, v typickém oděvu. Tyto události jsou vysoce formální, intenzivní a je pro ně typická také vysoká míra koncentrace.[523] Ellis tuto praxi přirovnává k modernímu sportu v podobě olympijských klání a následného udělování medailí. Jako další příklady uvádí zpěv velšských fanoušků během mezinárodních utkání rugby či anglickou fotbalovou ligu a její typické chorály: „*To compare such practices with modern sport sis relatively commonplace. The highly ritualized nature of sporting action is obvious in the actual Olympic races as well as in the medal ceremonies which follow them. Football crowd respond to the local cantor in singing … Large numbers of Welsh rugby supporters … will only ever sing hymns at rugby international matches.*“[524] Rituální chování však není typické pouze pro profesionální úroveň sportu, je přítomné i v těch nejnižších soutěžích. Lze jej pozorovat na příkladu předzápasového hodu mincí, oslav po skórování atd.[525] (Kvazi)Náboženský rituál z těchto úkonů činí, jak zdůrazňuje Ellis, víra samotných hráčů ve štěstí, které jim mohou jednotlivé úkony přinést: „*When players put on their kit in a particular order despite denials of superstition because they believe that such procedures bring good fortune, ritual does not seem an inapt description.*“ [526]

Náboženské rituály jsou často spojeny s posvátnými místy, zahrnujícími významné osoby se specifickým ošacením. Tyto osoby často rozmisťují předměty se symbolickým významem. Ellis přechází k materiální dimenzi sportu tím, že sportovní arény přirovnává k posvátným místům: „*It is almost commonplace to compare our sporting arenas with sacred sites.*“[527]V tomto tvrzení odkazuje na Richarda Mandella, který moderní stadiony v naplňování „spirituálních“ potřeb návštěvníků připodobňuje ke středověkým katedrálám či bankám minulého století: „*These multi-purpose, megastructures devoted to entertainment and celebration emphatically meet dome of the*

[522] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 113
[523] NOVAK, Michael. *Joy*. p. 29 – 31. In ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 113
[524] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 113
[525] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 113 - 114
[526] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 114
[527].ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 114

practical (darfe one suggest „spiritual" needs of our time. As such they may be comparable to the Colosseum of Imperial Rome, the cathedrals of medieval Europe and the houses of parliament and banks of previous century."[528] Pro označení domácího stadionu se v terminologii českých sportovců a sportovních komentátorů ujal termín svatostánek. V něm hráči vykonávají řadu úkonů jako nastřihávání fotbalových sítí, poklepávání hokejových branek hokejkou, omotávání hokejek tejpovacími páskami, vytváření „masky" nanášením speciální barvy na obličej atd. Ellis hovoří zejména o pestrobarevných šálách a replikách dresů jako o způsobu identifikace s jednotlivými týmy či hráči.[529]

Přítomnost mýtu ve sportovním prostředí není na první pohled zřejmá. Ellis však upozorňuje na výklady, jimiž je vysvětlován původ některých sportů. Odkazuje přitom na článek Henryho Chadwicka z roku 1903, ve kterém popisuje vznik baseballu z původní anglické hry „rounders".[530] V Chadwickově případě se jedná o pouhou teorii, která není nijak podložena ani neodkazuje k žádnému relevantnímu zdroji. Ačkoliv byl vznik baseballu vysvětlován také odlišnými způsoby,[531] má zmíněná interpretace své zastánce dodnes.[532]Za mýtus považuje Ellis také údajný vznik rugby prostřednictvím nedovoleného zákroku Williama Webba Ellise při utkání v kopané. Tato událost měla být přes padesát let předávána ústně, než se jí dostalo pozornosti mezi žurnalisty viktoriánské éry.[533] Po rozsáhlé analýze těchto a dalších příkladů Ellis shrnuje, že tyto narativy poskytují informace o způsobu, jakým je sport vnímán svými přívrženci: „ ... *each narrative in different ways tells us something about the way that sport is understood by its adherents.*"[534] Proto je považuje za mýty.

Také doktrinální dimenze není ve sportu snadno patrná. Hledání doktríny je problematické zejména s ohledem na její nejednoznačnou povahu a účel. Pokud bude vnímána jako soubor prohlášení, jimž se věří, a která tvoří konceptuální rámec

[528] MANDELL, Richard. *Sport: A Cultural History*. p. 295
[529] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 114
[530] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 114. Více informací o Henrym Chadwickovi podává kniha SCHIFF, Andrew. *The Father of Baseball: The Biography of Henry Chadwick*, McFarland, Jefferson, NC, 2008. Chadwick nikdy neodpálil homerun, nebyl součástí žádného organizovaného mužstva a ani profesionálním atletem. Jako reportéru mu však bývá připisován objev sportovního zpravodajství, čímž skrze růst popularity baseballu výrazně ovlivnil samotný rozvoj tohoto sportu.
[531] Dle některých autorů tato teorie neodpovídala snahám amerických promotérů, jejichž cílem bylo představit baseball jako původní, čistě americký sport.
[532] Více informací poskytuje BAKER, William. *Sport in the Western World*. p. 143
[533] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 115
[534] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 117

provozované činnosti, konstatuje Ellis její přítomnost ve sportu na příkladu Olympijské charty: *"Olympijská charta je kodifikací základních principů olympismu, pravidel a prováděcích ustanovení, schválených Mezinárodním olympijským výborem. Řídí organizaci, činnost a fungování olympijského hnutí a stanoví podmínky pro konání olympijských her."*[535] Či: *„Olympismus je životní filosofií, povznášející a vyváženě spojující v jeden celek zdatnost těla, vůle a ducha. Spojením sportu, kultury a výchovy usiluje olympismus o vytvoření způsobu života, založeného na radost z vynaloženého úsilí, na výchovné hodnotě dobrého příkladu, sociální odpovědnosti a na respektování základních universálních etických principů."*[536][537]

Dalším příkladem doktríny ve sportu je viktoriánská báseň „*Vital Lampada*"[538] popisující heroický výkon Britské armády roku 1885 u Abu Klea při její snaze o posílení Chartúmu. Refrén „*Play up! Play up! And Play the game!*" se stal symbolem vlastností nutných pro vítězství ve válce a jako takový plnil také edukační funkci. Ellis vysvětluje, že sport může být užíván jako nástroj importované ideologie. Zpětně však může mít také určitý vliv na formování této ideologie. Sport v tomto případě není čistě oportunisticky využitým, stává se způsobem pohledu na svět a to, co v něm znamená „být mužem": *Sport may be being used here as the vehicle for ideology imported from elsewhere, but the metaphors of sport may also be said to come to exercise a shaping influence on that ideology. This seems, in short, to be rather more than an opportunistic use of sporting imaginery; sport is becoming a way of looking at the world and what it "means to be a man" ... in it."*[539]

Zmíněná Olympijská charta může sloužit také jako ilustrace etické dimenze sportu.[540] Ellis odkazuje zejména na čtvrtý odstavec Základních principů olympismu, který předkládá, že *„Provozování sportu je lidským právem. Každý jednotlivec musí mít možnost provozovat sport bez jakékoliv diskriminace a v olympijském duchu, jenž vyžaduje vzájemné porozumění v duchu přátelství, solidarity a fair-play."* [541]Příkladem

[535] *Olympijská charta*. [online][citováno 5.4.2016]. Dostupné z: http://www.olympic.cz/upload/files/OLYMPIJSKA-CHARTA-2013.pdf
[536] Tamtéž.
[537] Jedním z klíčových snah olympismu je navíc na těchto základech rozvíjet také amatérský sport.
[538] Sir Henry Newbolt, „*Vital Lampada*", známá také pod názvem „*They Pass on the Torch of Life*"
[539] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 119
[540] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 119
[541] *Olympijská charta*. [online][citováno 5.4.2016]. Dostupné z: http://www.olympic.cz/upload/files/OLYMPIJSKA-CHARTA-2013.pdf

z ryze českého prostředí mohou být Stanovy České obce sokolské: *„ČOS byla zřízena ve veřejném zájmu, jejím účelem a cílem je zvyšovat tělesnou zdatnost svých členů … podporovat rozvoj osobnosti a vychovávat k čestnému jednání v životě soukromém i veřejném, k národnostní, rasové a náboženské snášenlivosti, k demokracii, svobodě a humanismu, k osobní skromnosti a ukázněnosti, k lásce k rodné zemi a úctě k duchovnímu dědictví našeho národa …"*[542]

V souvislosti s etickou dimenzí sportu je dobře známý (nikoliv nejvíce dodržovaný) princip *fair play*, který se stal nepsaným pravidlem pro celý sportovní svět.

Sociální dimenze sportu je kromě vztahů mezi jeho přímými účastníky patrná také na způsobu, jakým došlo k jeho institucionalizaci a související byrokratizaci.[543] Původ sportu může být chápán jako institucionalizace hry. Určitý počet účastníků předpokládá již samotná existence kolektivních her a sport. Také uvedený princip *fair play* vychází ze sociální povahy sportu. Růst byrokracie, který současný sport provází, lze považovat za přirozený proces související s vývojem společnosti. Sociální organizaci proto Ellis považuje za držitele smyslu, účelu a hodnot sportu: „*The key point is here that the social organisation is the bearer of meaning, purpose, and value*".[544]

Posledním prvkem Smartovy definice náboženství je dimenze experientální. Již Smart pozoroval, že tato dimenze zahrnuje širokou škálu sdílených zkušeností. Zatímco numinózní zkušenost v sobě zahrnuje určitou polaritu, u mystické zkušenosti se tato polarita mezi subjektem a objektem ztrácí. Neexistuje žádný důvod k domněnce, že všechna náboženství závisí na jednom druhu zkušenosti, i kdyby zahrnoval variace přinášené odchylkami jejich interpretačních rámců: „*While the numinous experience carries polarity within it, generally mystical experience involves the vanishing of the subject-object polarity. ... There is no special reason to think that all religions depend on one kind of experience, even allowing for variations brought on by divergences of interpretative framework.*"[545] Také Ellis si všímá obtíží při posuzování povahy zkušenosti. S odkazem na Paula Tillicha však za prvky experientální dimenze ve sportu považuje úctu a údiv, společenství, závazek či pocit konečnosti: *„ … experiential*

[542] *Stanovy obce sokolské*. Platné do 1.1.2014 [online][citováno 5.4.2016]. Dostupné z: http://www.sokol.eu/Stanovy%20%C4%8COS.pdf?page=stanovy-6ABB.
[543] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 120
[544] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 120
[545] SMART, Ninian. *Ninian Smart on World Religions: Traditions and the challenges of modernity*. p. 26

dimension in sport of a similar kind might include elements such as awe and wonder, communion, commitment, or a feeling of ultimate concern (Tillich).“[546][547]

Ellis připomíná rovněž myšlenku Allena Guttmana, který uvádí, že vztah mezi náboženstvím a sportem se jeví jasněji při zdůraznění estetického prvku sportu. Hranice mezi sportem a uměním je dle tohoto autora nejistá a stanovit hranici mezi sportem a náboženstvím se jeví jako stejně obtížné. Mnoho diváků navíc při sportu zažívá něco podobného uctívání Boha: „*The line between sport and art wavers urcertainly. The line between sport and religion is equally hard to draw. ... Many sports spectators experience something akin to worship.*“ [548] Ačkoliv lze tyto zkušenosti označit spíše za povrchní a herocentrické (*shallow-sounding hero-type worship*), připomíná Ellis možnost vnímat je také méně individuálně. Používá přitom příklad ze světa golfu, kdy je divák ohromen úderem hráče, přestože tento konkrétní hráč nepatří mezi jeho oblíbené. Řada sportovců a jejich příznivců dokáže výmluvně popisovat estetické kvality sportu, diváci mohou se sportovci, týmem či klubem pociťovat silné propojení. Ačkoliv se tato skutečnost může zdát nepravděpodobná či bizarní, jednou z často popisovaných zkušeností v návaznosti na fanouškovské celky některých sportovních velkoklubů je osobní oddanost a obětavost. V některých sportech dosahuje identifikace mezi týmem a jeho příznivci patologického rozměru, který se mnohdy projevuje až násilným způsobem.[549]

Třebaže může stoupence náboženská zkušenost překvapit, pokračuje Ellis, bývá rovněž spojena se značným úsilím o její dosažení prostřednictvím bohoslužby či osobní zbožnosti. Také sportovní fanoušci často nepostrádají nasazení a prováděné úkony poukazují na snahu po dosažení dostupných zkušeností: „*While religious experience*

[546] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 120-121

[547] Autoru v této souvislosti vytanula na mysli pasáž z knihy Daniela J. Browna Hrdinové ve člunu pojednávající o skutečné posádce veslařského klubu, která oproti počátečnímu očekávání po množství nesnází překonává německý národní tým na olympiádě roku 1936 v Berlíně: „*Pozoroval křehkost sebevědomí a spásnou moc důvěry. Odhalil sílu lehoučkých vláken náklonnosti, která se vytvářela mezi dvojicí mladých mužů nebo celou posádkou upřímně se snažících vydat ze sebe to nejlepší. A pochopil, jak tyto téměř mystické vazby důvěry a náklonnosti, jsou-li správně podporovány, mohou pozvednout posádku nad běžnou úroveň, takže se z devíti chlapců stane jeden organismus- prakticky nedefinovatelný organismus, který je tak spjatý s vodou a zemí a nebesy, že se během veslování námaha promění v extázi. Byl to vzácný, posvátný jev, k němuž všichni upírali svoji víru. A George Pocock se v letech po svém přesunu do Washongtonu nenápadně stl jejím nejvyšším knězem ... V jeho přítomnosti veslaři Washingtonské univerzity vždy vstávali, neboť symbolizoval to, co Boží děti vždy přiměje vstát*.“ BROWN, Daniel. *Hrdinové ve člunu*. s. 66-67

[548] GUTTMANN, Allen. *Spectators*, p. 177. Citace převzatá z ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 121

[549] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 121

sometimes takes adherents by surprise, so to speak, it is often associated with a commitment and intentionality: the act of seeking experience in worship, or personal devotion. Sport fans often do not lack for commitment, and the set routines sometimes reported by spectators before a game suggest an intentional seeking after the experiences available.“[550]

Při společném rozhovoru autor práce Robertu Ellisovi namítl, že uvedené argumentaci lze namítnout částečné směšování sportu a náboženství. Ten odpověděl, že cílem jeho snahy není definovat sport jako náboženství či jej přirovnat k bohoslužbě. Domnívá se však, že důvody pro provozování sportu lze u značného množství lidí považovat za (kvazi)náboženské. Na příkladu Smartovy definice poukázal na podobnost, která mezi sportem a náboženstvím panuje. Vzájemná podoba však naráží na obtíže v experimentální dimenzi. Stejně jako obsahuje každé náboženství určité zkušenosti nadpřirozeného charakteru, také sportovci popisují zážitky, které není možné přirovnat k ničemu, s čím se setkávají v běžném životě. Uznat tyto zkušenosti za náboženské je však přinejmenším problematické. Ellis proto odkázal na Tillichův popis konkrétních znaků náboženské zkušenosti a každému z nich přiřadil zkušenost pocházející ze světa sportu. [551]

Popisovanou souvislost mezi sportem a náboženstvím dává Ellis do vztahu s referovaným empirickým výzkumem mezi aktivními sportovci. Potvrzení pro toto srovnání hledá ve zkušenostech sportovců, kteří sport vnímají jako něco víc, než jako pouhého koníčka: „*That these religious functions of sport are not a figment of an overactive imagination is borne out, I believe, thought admittedly not in any final or definitive way, by the empirical research to which I have already referred. Players and spectators report attitudes and experiences that lives even of very amateur sportsmen and-women suggest something more than a mere "hobby".“*[552]

[550] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 121
[551] Osobní rozhovor 16.11.2015
[552] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 121

3.2.2. Náboženská zkušenost ve sportu

Ještě dříve, než bude možné zkoumat souvislost mezi „náboženským“ typem zkušenosti a sportem, konstatuje Ellis nutnost obrácení pozornosti k „náboženské“ zkušenosti jako takové.

Více definic náboženství naznačuje, že náboženská zkušenost zahrnuje zážitek setkání s „nadpřirozenou bytostí“: „*Many of the definitions of religion offered by those who reflect upon religion and sport appear to indicate that religious experience must purport to be an experience of what might be called a supernatural being.*“[553]

„Nadpřirozeno“ může být z hlediska křesťanské teologie problematické. S odkazem na Tillicha[554] Ellis hovoří o obecné snaze učenců napadnout jakýkoliv druh náboženského obsahu ve sportu prostřednictvím (přespříliš) svazujících definic: „*It is often those scholars who most want to demonstrate the decay of the significance of religion … or to challenge any kind of religious content in sport, who want to tie the definition of religion down most closely and use such crude definitions.*“[555] Současně předkládá myšlenky Erica Bain-Selba, který popisuje, že lidské náboženské chování není vymezené jednotlivými církvemi a od tohoto určení může být značně odlišné. Spirituální komunity se formují také mimo náboženské kongregace. Bain-Selbo proto s odkazem na Eliada dodává, že náboženskou povahu člověka nelze vztáhnout pouze k „uznávaným“ dnům či událostem: "*That human beings act religiously in ways other than those restricted to one´s church, and that spiritual communities can be formed outside of stereotypically religious congregations. As Mircea Eliade would say, human beings are homo religiosus through and through, not merely on Sundays, or whatever day or days one stereotypically worships.*"[556] [557]

Poměrem mezi momenty sportovní intenzity a mystickou zkušeností se zabývají Higgs a Braswell či Watson.[558] Tito autoři striktně rozlišují mezi „*přírodním*

[553] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 178
[554] TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*, 72 – 73 : “*Without diminishing the holiness or reality of God, we have nevertheless escaped the crude supernaturalism for supposing God to be a kind of deus ex machina.*“ Převzaté z ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 178, pozn. 25
[555] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 178
[556] BAIN-SELBO, Erik. *Game Day and God: Football, Faith, and Politics in the American South*. p. 232
[557] Autor práce si dovoluje poukázat na odlišnost mezi spiritualitou a náboženstvím.
[558] HIGGS, BRASWELL. *An Unholy Alliance*. WATSON, Nicholas. *Nature and Transcendence.*

mysticismem“ (*natural mysticism*) a tím, co je možné považovat za skutečně náboženskou zkušenost.[559] Ellis namítá, že v otázce nadpřirozeného původu zmiňovaných zkušeností jsou příliš opatrní, když při snaze definovat náboženství vycházejí z tradičního křesťanského teologického světonázoru: „*While Watson never defines religion in his essay on mysticism he does make clear that he is attempting to explore his subject from within a "mainstream Christian theological worldview" and accepts the caution of Higgs and Braswell on this issue about such experiences appearing to have a "supernatural root".*"[560] Jejich stanoviska proto pokládá za do jisté míry předsudečné. Nelze se divit, jak dále pokračuje, že případné zkušenosti interpretované tímto způsobem jsou vykládány spíše jako přírodní mysticismus, než jako druh mystické zkušenosti, již můžeme zařadit jako náboženskou uvnitř tradičního křesťanského světonázoru: „*If one prejudges in this way what is likely to account as a religious experience it is not surprising that one might come to the conclusion that experiences of unity with all things (to caricature somewhat) are nature mysticism rather than the kind of mystical experience that might be recognized as a religious from within a mainstream Christian framework.*“[561]

Za účelem vytvoření vlastní definice náboženské zkušenosti Ellis odkazuje na Petera Donovana, který identifikuje čtyři typy tohoto prožitku: mystický (*the mystical*), paranormální (*the paranormal*), charismatický (*the charismatic*) a regenerativní (*the regenerative*).[562]Donovanovo dělení Ellis upravuje vlastním způsobem, odstraňuje paranormální typ a současně přidává typ společenský (*the communal*) a pečující (*the nurturing*). [563]Dohromady tedy pět typů náboženské zkušenosti: 1) mystický, 2) charismatický, 3) regenerativní, 4) společenský a 5) pečující: „*We might distinguish five types of experience that are sometimes classified as religious. The mystical, the charismatic, the regenerative, the communal, and the nurturing.*“[564] [565]

[559] WATSON, Nicholas. *Nature of Transcendence*. p. 103-106. V ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 178 – 179; HIGGS, Robert, BRASWELL, Michael. *An Unholy Alliance*. p. 231 - 235
[560] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 179
[561] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 179
[562] DONOVAN, Peter. *Interpreting Religious Experience*. Virginia: Sheldon Press, 1979.
[563] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 179
[564] Tamtéž.
[565] Při osobním setkání položil autor práce Robertu Ellisovi otázku po zdůvodnění tohoto postupu. Ellis vysvětlil, že paranormální rys, či prvek nadpřirozena je předpokladem náboženské zkušenosti a je přítomen i v ostatních typech náboženské zkušenosti. Jeho výklad však směřuje spíše k tomu, s čím se člověk během ní setkává. Společenský a pečující prvek dle něj vyplývá z uvedených myšlenek Niniana Smarta. Současně odráží další prvky náboženské zkušenosti, týkající se klasické diskuze o vztahu Boha ke světu a člověku, které uvádí H. H. Farmer. Péče o tento vztah je jedním z podstatných rysů Farmerova

Uvedené typy zkušenosti se Ellis pokouší najít ve sportu:

Ad 1) V souvislosti s mystickým typem náboženské zkušenosti Ellis předkládá myšlenky Williama Jamese, který považuje mystické stavy vědomí za jádro náboženské zkušenosti člověka. Proto je nutné jim při studiu osobního náboženského prožitku věnovat dostatečnou pozornost: „*I think, that personal religious experience has its root and centre in mystical states of consciousness; so for us, who in these lectures are treating personal experience as the exclusive subject of our study, such states of consciousness ought to form the vital chapter*.“[566] Jak James dodává, termíny „mysticismus“, či „mystický“ ztrácí svůj původní význam a často jsou považovány za vágní či bez nároku na fakticitu či logiku: „*The words “mysticism” and “mystical” are often used as terms of mere reproach, to throw at any opinion which we regard as vague and vast and sentimental, and without a base in either facts or logic.*“[567] Aby zabránil slovní disputaci, která ruku v ruce s těmito pojmy snižuje jejich hodnotu, identifikuje čtyři prvky mystické zkušenosti. Těmito prvky jsou nevyslovitelnost (*Ineffability*), intuitivní kvalita (*Noetic quality*), pomíjivost (*Transiency*) a pasivita (*Passivity*).[568]

James popsal mystickou zkušenost jako stav vědomí. Určité změny stavu vědomí je možné pozorovat i ve sportu. Spolu s fyzickým vyčerpáním či euforickou radostí přicházejí zážitky, pro něž je charakteristické pozměněné vnímání světa, sama sebe, vlastního těla či prostředí. Řada sportovců uvádí množství okamžiků, kdy vnímali zpomalený čas, či byli schopni výkonů nad rámec vlastních dovedností v tréninku.[569] Existují také výpovědi, dle kterých sportovec sám sebe sledoval jakoby zpovzdálí.[570] Vzhledem k neurčitosti a subjektivitě těchto zkušeností je však obtížné s nimi vědecky pracovat. Psycholog Csikszentmihalyi, který věnoval pozornost příčině lidského pocitu štěstí, v této souvislosti popisuje zkušenosti označované jako „stav plynutí“, „proudění“ či „tok“ (*flow*). Jedná se o stav, kdy jsou lidé pohrouženi do činnosti natolik, že na ničem

výkladu. Přes toto vysvětlení však Ellis připustil, že nedostatečný výklad tohoto postupu lze považovat za slabinu jeho teze.

[566] JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. p. 379. [online][citováno 10. 4.2016]. Dostupné na https://ebooks.adelaide.edu.au/j/james/william/varieties/chapter11.html

[567] JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. p. 380. [online][citováno 10. 4.2016] Dostupné na https://ebooks.adelaide.edu.au/j/james/william/varieties/chapter11.html

[568] Tamtéž. p. 381-2

[569] Autor práce se rovněž považuje za příjemce tohoto typu zkušenosti.

[570] Známý je příklad švýcarského geologa a horolezce Alberta Heima, který dle vlastní výpovědi zažil při nešťastném pádu mystickou zkušenost. Pro více informací: LAUREYS, Steven. *The Boundaries of Consciousness: Neurobiology and Neuropathology*. Oxford: Elsevier, 2005.

jiném nezáleží. Tato zkušenost je natolik příjemná, že jsou ochotni pro její dosažení vyvinout značné úsilí: „ … *the state in which people are so involved in an activity that nothing else seems to matter, the experience itself is so enjoyable that people will do it even at great costs, for the sheer sake of doing it.*“[571]

Snyder, Wright a Lopez postupně identifikovali šest znaků nezbytných pro uznání *flow* povahy zkušenosti: intenzivní a soustředěná koncentrace na přítomný okamžik, sloučení akce a vědomí, ztráta sebereflexe, pocit sebeovládání a nadhledu nad situací či akcí, ztráta pojmu o čase a subjektivní vnímání času, zkušenost z práce je vnitřně obohacující a je mnohdy samoúčelná. Tyto aspekty se mohou objevit nezávisle na sobě, prožitek *flow* však tvoří pouze v kombinaci.[572]Murphy a White popisují přes 1500 zdrojů této zkušenosti. Charakterizují je jako momenty iluminace, zkušenosti mimo tělo, pozměněné vnímání času a prostoru, výkony výjimečné svojí silou a vytrvalostí, stavy extáze: *„ … moments of illumination, out-of-body experiences, altered perception of time and space, exceptional feats of strength and endurace, states of extasy.*“[573] Také účastníci Ellisova empirického výzkumu zkušenost *flow* opětovně uváděli jako výjimečný moment sportovní praxe.[574]

Při posuzování mystického prvku ve sportu proto Ellis zvažuje zejména možnost transcendentního rozměru hodnoceného typu zkušenosti.[575] Za tímto účelem přirovnává *flow* k prvkům náboženské zkušenosti v Jamesově teorii.[576] *Flow* je v jistém smyslu nepopsatelné, je o něm obtížné hovořit. Může přinášet pocit výjimečného náhledu. Trvá pouze krátkou dobu (většina účastníků uváděla čas do dvaceti minut). Ačkoliv je přítomné při určité aktivitě příjemce, vždy se jeví jako nezávislé na člověku a mimo jeho kontrolu.[577]

První z uvedených aspektů je však problematický. Ellis připomíná Watsona a Parkera, kteří označují zkušenosti *flow* za přírodní mysticismus, jemuž přikládají pantheistický rozměr.[578] Na příkladu Macquarrieho výkladu myšlenek Jana Scota

[571] CSIKSZENTMIHALY, Michael. *Flow*. S. 4
[572] *"Flow Theory and Research" In SNYDER, R., WRIGHT, E., LOPEZ. S. Handbook of Positive Psychology. Oxford University Press. p. 195–206.* ISBN 978-0-19-803094-2.
[573] MURPHY, Robert. WHITE, Rhea. *In the Zone*. p. 1
[574] S tímto typem zkušenosti je možné se setkat také v umění, zejména hudbě, i jinde.
[575] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 179
[576] Nevyslovitelnost, intuitivní kvalita, pomíjivost a pasivita.
[577] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 179-180
[578] WATSON, Nicholas. *Nature and Transcendence. p.* 104

Eurigeny Ellis oponuje, že přírodní mysticismus nemusí být nutně pantheistický.[579] I přes snahu o vypořádání se s touto námitkou Ellis uvádí, že jeho argument – ve sportu je možné získat náboženskou zkušenost – nijak nezasahuje: „*My survey gives some grounds for believing that those who play sports regularly also have some experiences of moments of flow, or something like them, and also of another experiences which may be regarded as religious …*“[580]

Současně dodává, že jeho námitka těm, kteří se pokouší najít či diskreditovat náboženskou zkušenost ve sportu, míří dál než k tendenci tyto zkušenosti očerňovat (např. jako přírodní mysticismus). Proto následuje centrální pozici mysticismu ve výkladu Jamese, který hovoří o příliš úzkém vymezení náboženské zkušenosti: „*But my objection to those who focus on the mystical in attempting to find, or discredit, religious experience in sport is based upon more than a critique of a tendency to denigrate is as nature mysticism. Rather, following James in his central position given to mysticism within an understanding of religious experience, such a view works with far too narrow a view of what counts as religious experience*.“[581]

Ad 2) Další typ náboženské zkušenosti byl charakterizován jako charismatický. Církev označuje charismata s odkazem na 1 Kor 12:8-10 za dary Ducha svatého. Tímto způsobem jsou definována také v Katechismu katolické církve.[582] Ellis připomíná, že navzdory vlastní povaze projevované mimo sportovní výkon se mohou někteří sportovci při hře stávat dominantními, výraznými osobnostmi. Řada hráčů také vnímá svoji schopnost excelovat ve sportu jako dar od Boha.[583]

Ad 3) Nakolik podstatnou roli hraje v náboženském životě regenerativní zkušenost, je patrné na příkladu evangelikálních církví. Pocit znovuzrození či konverze může mít na věřícího dramatický vliv. Ellis se snaží vysvětlit, že obdobným způsobem může být vnímán také sport. Pocit úspěchu, získaný při sportu, může jednotlivci pomoci získat

[579] MACQUARRIE, John. *Two Worlds*. V ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 180-182
[580] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 183
[581] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 183
[582] *KKC 797 – 810*. [online][citováno 5.4.2016]. Dostupné z: *web.katolik.cz/feeling/library/kkc.pdf*
[583] Pro ilustraci této skutečnosti volí Ellis příklad z filmu *Chariots of Fire* (česky *Ohnivé vozy*) pojednávající mj. o olympijském sprinteru Ericu Liddellovi. Dle autentické výpovědi zaznamenané Colinem Wellandem sprinter věřil, že rychlým jej učinil Bůh. Při běhu pak pociťoval Boží potěšení: „*I believe God made m efor a purpose, but he also made me fast. When I run, I feel His pleasure*.“ In ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 184. Pozn. 51

novou, lepší identitu. Jedinec může prostřednictvím sportu nabýt také jisté míry zodpovědnosti, která mu umožní řešit problémy lepším způsobem. O regenerativním prvku sportu pojednává v přeneseném smyslu také Hogenová, když činí výklad sportu na základě teologických termínů *kenosis* a *pleroma: „Pročistíme-li duši a tělo vrcholným osobním sportovním výkonem, získáme nový horizont vlastního života, jenž se podobá Erótu, štěstí, vzmachu, vzpruze.“*[584]

V rámci představované teorie není sport prezentován jako výlučné místo získání těchto zkušeností, ani sférou čistě náboženských zkušeností. Ellis však předkládá, že současný výzkum vykazuje pozoruhodnou shodu mnoha ukazatelů, vedoucích k úvaze nad náboženským charakterem sportu: „ *I am not trying to argue that sport is the only place where such experiences can be gained, nor even that sport is only sphere of activity in which something like religious experience may be possible. … My claims for sport have never been necessarily exclusive. However, this current investigation is occasioned by the remarkable coincidence of so many indicators that appear to give sport something like a religious character.*“[585]

Ad 4) I přes důležitost individuální odpovědnosti křesťana, pokračuje Ellis, je náboženství ve své podstatě společenskou záležitostí: „*While we may want to express the importance of the individual´s responsibilities in living as a Christian disciple, religion is a fundamentally communal reality*.“[586] Současně odkazuje na Macquiarrieho, který uvádí, že zkušenost života víry pochází z účasti na společenství víry: „*Our experience of the life of faith comes … from participation in a community of faith*.“[587] Tento prvek je silně přítomný zejména v křesťanství. Ellis připomíná, že Ježíš povolal dvanáct učedníků, v Pavlových listech církevním obcím je přítomné množství osobních pozdravů[588].

[584] HOGENOVÁ, Anna. *Areté, Základ olympijské filosofie*. Praha: Karolinum, 2001. ISBN 80R246R0046R3. s. 81. Více informací s přímým odkazem na texty Hogenové poskytuje diplomová práce SVOBODA, Vojtěch. *Filosofie a teologie sportu se zřetelem k americkému fotbalu*. Jihočeská univerzita 2011. [online] Dostupné na https://theses.cz/id/oa3vaw/DP.pdf
[585] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 184-185
[586] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 185
[587] MACQUIARRIE, John. *Principles*. S. 5. Citace převzatá z ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 185
[588] 1 Kor 12:12; Řím 16; 1 Kor 16:20

Společenský aspekt vyvstává také v učení o Boží Trojici.[589] Myšlenka lásky k bližnímu stojí v samotném jádru křesťanství a láska je považována také za důvod stvoření člověka.

Společenský aspekt je nedílným rozměrem sportu. Mezi jeho účastníky vznikají hluboké sociální vazby a komunita bývá vnímána jako zdroj síly, naděje a uzdravení člověka.[590]

Ad 5) Posledním typ náboženské zkušenosti byl označen jako pečující. Ellis připomíná práci Herberta H. Farmera. Ve Farmerově výkladu křesťanského náboženství je patrný značný důraz na personalismus. Personální vztah Farmer považuje za esenci všech forem náboženství: „*The essence of religion in all its forms is response to the ultimate as personal.*“[591] Víru v osobního Boha pokládá za jádro křesťanského přesvědčení: „*the belief of God as personal is central in the Christian creed.*“[592] Jak dále uvádí, lidská zkušenost Boha se blíží více zkušenosti jiného člověka než zkušenosti s objektem. V myšlence zjevení je vyjádřen smysl Božího aktivního přístupu jako osobního ducha člověka. Modlitba vyjadřuje lidskou odpověď jako sebe-vědomé personality Bohu: „*In the thought of revelation there is expressed the sense of God´s active approach as personal to the spirit of man; in prayer there is expressed the answering activity of man, as self-conscious personality towards God.*“[593]

Ellis zdůrazňuje především dva prvky, které dle Farmera poznamenávají lidské vnímání personální Boží reality. Člověk se ocitá v napětí mezi bezpodmínečnou nutností uvrženou Bohem a konečnou pomocí, péčí, kterou Bůh nabízí: „*Farmer is also surely correct to suggest that authentic religious experience is always marked by a sense of unconditional demand that God places upon us, and sense of ultimate succor that God offers to us*.“[594] Zatímco bezpodmínečná nutnost, jak dodává Ellis, proniká všemi druhy náboženské zkušenosti, konečná pomoc nachází svoji podobnost především

[589] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 185
[590] V této souvislosti si autor práce připomněl myšlenku jednoho ze svých spoluhráčů z týmu amerického fotbalu týkající se vzniku sociálních vazeb: „*Na tom fotbalu je nejkrásnější, že se naučíš mít rád lidi, se kterýma by ses v normálním životě nechtěl vůbec potkat.“*
[591] FARMER, H., Herbert. *The World and God*. p. 27-28
[592] FARMER, H., Herbert. *Experience of God as persona*l. [online][citováno 5.4.2016]. Dostupné z: http://www.luc.edu/faculty/pmoser/idolanon/FarmerExperienceGod.pdf
[593] FARMER, H., Herbert.*The World and God*. p. 128
[594] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 186 s odkazem na *FARMER, H., H. The World and God*. p. 23 - 26

v regenerativním typu zkušenosti: „*The absolute demand may run through all kinds of religious experience like a steam of rock running through other strata. Ultimate succor, too, may have some similarity with regenerative experience most specially*.“[595] Tato péče je dle Ellise úzce spojená se společenským aspektem náboženské zkušenosti, což potvrzuje také jeho výzkum, v němž byly „pečující“ kvality sportu mezi respondenty velmi frekventované. Jak sám zdůrazňuje, péče probíhá v komunitě, ale je to Kristus, kdo po boku druhých pečuje až do konce: „*Nurturing generally takes place in community, but the conviction is that it is Christ who nurtures through and alongside the care of others. The divine nurture is mediated. In the responses of my survey there is a strong sense of sport´s nurturing qualities*.“[596]

Na závěr tohoto srovnání Ellis shrnuje, že žádný z uvedených argumentů a paralel nelze chápat jako důkaz „náboženských důvodů“ k provozování sportu. Jejich hodnota však spočívá především v kumulaci podobnosti mezi sportovní a náboženskou zkušeností. Současně poukazuje na nutnost odklonu od definice náboženské zkušenosti příliš ovlivněné „jamesianským“ výkladem mysticismu směrem k obsáhlejšímu náhledu, který více zahrnuje zkušenosti skutečných věřících: „*No one of these arguments or parallels alone makes a case for people playing sport for „religious reasons“. however, taken together they do begin to make a more impressive cumulate case. In particular, it is necessary to move away from a definition of religious experience that is shaped too much by a James-ian notion of mysticism and to think in a more comprehensive way, a way earthed more in the experience of actual believers.*“[597]

Nedostatkem, který Ellis rozpoznává v Jamesově výkladu, je přílišný individualismus, odrážející se v „atomistickém“ pojetí náboženské zkušenosti. Ta je posléze vnímána především epizodicky, nikoliv kontinuálně. Proto Ellis konstatuje, že James popisuje spíše jednotlivé náboženské zkušenosti než zkušenost jako takovou.[598]

Komplexnější přístup nachází u Nicholase Lashe. Lash předkládá, že spíše než jednu konečnou událost je vhodnější zkoumat spíše akumulaci těchto momentů. Křesťanskou zkušenost považuje jednoduše za komplex konkrétních prožitků, které mají

[595] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 187
[596] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 187
[597] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 187
[598] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 187

hodnotu pro každého křesťana. Prožitá a ve víře interpretovaná zkušenost nemůže být přísně singulární, protože interpretace víry není pouze individuální záležitost: „*Christian experience is simply a complex of particular experiences that have, for each Christian, the quality of being at one and the same time, their experience – lived, refracted, and interpreted in faith – and yet not strictly singular, because the interpreting faith is no merely individual affair.*"[599] Také Ellis souhlasí, že náboženskou zkušenost lze nejlépe vyložit jako nakupení okamžiků, které člověku umožňují interpretovat a reagovat na svět, v němž žije, a umožňují mu žít s nadějí a vírou: „ *... religious experience is best understood as an accumulation of moments that enable us to react and respond and interpret the world in which we live and enable us to live with hope and faith*."[600] Proto konstatuje, že pokus identifikovat jednotlivý moment, například *flow*, jako „náboženský", je zavádějící. Pozornost je třeba obrátit spíše k celkové zkušenosti hraní (*total experience of playing*). Tato celková zkušenost možná poskytne momenty více či méně signifikantní pro detailní analýzu.[601]

Sport není v této teorii vnímán jako oddělený fenomén. Je pevně zakotvený v kultuře a ta ovlivňuje také konkrétní zakoušené zkušenosti. Současně také každá kultura, jak autor teorie připomíná, obsahuje náboženské aspekty, byť v jakkoliv sekularizované formě. Způsob, jakým je vnímaná náboženská dimenze širší kultury ovlivňuje také zkušenosti sportu.[602] Konkrétní sociálně historická situace každého sportu formuje zkušenost účastníka včetně prvků, které lze označit za „náboženské" [603]. Tato situace podmiňuje také otevřenost příjemce těchto zkušeností. Proto nelze o náboženské zkušenosti ve sportu hovořit přímo. Stejně jako se lidé s cílem vyjádřit určité pocity, prožít určité emoce či stavy mysli, vytvořit identitu, dramatizovat důležité instinkty, získat rytmus života, účastnit se určitých rituálů atd., dříve uchylovali k institucionalizovanému náboženství, mohou se nyní obracet ke sportu: *„ ... people may turn to sport an once the turned to institutional religion in order to express certain*

[599] LASH, Nicholas. *Easter in Ordinary*. s. 174. Převzaté z: ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 187-8
[600] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 187
[601] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 188
[602] ELLIS, Robert. *The Games People Play* p. 188
[603] Jako příklad uvádí Ellis měr zvaný Muscular Christianity, který spolu s vlivem, který měla na sport protestantská etika v USA, interpretoval zkušenost sportu v křesťanském světle. Více informací o formování sportu protestantskou etikou poskytuje OVERMAN, Steven. *The Influence of the Protestant Ethic on Sport and Recreation*. Avebury, 1997.

feelings, experience certain emotions or states of mind, construct identity, dramatize important human instingt, inhabit a rhytm of life, participate in life-shaping ritual, and so on. Taking all this together it seems that there are good reasons for saying that some people pplay sport for religious or quasi-religious reasons."[604]

3.2.3. Transcendentální rozměr člověka

Pohybové hry v předkřesťanských kulturách, jak ukázaly předchozí kapitoly, úzce souvisely s náboženskými rituály. Také Ellis zdůrazňuje, že tehdejší „sport" sloužil k dramatizaci stvoření či vztahu člověka k božstvu, byla mu přiznávaná také možnost tento vztah ovlivňovat. Tyto takříkajíc prvotní sporty považuje za prostředek, jakým lidé hledali a udržovali vztahy se svými bohy: „*These primordial sports, if we may call them that, were a means whereby a given people sought and maintained a relationship with their gods*."[605] V souvislosti s tímto faktem obrací pozornost k transcendentálnímu rozměru dnešního sportu a otázce, zda mohou hráči či dokonce diváci ve sportu dosahovat mimo imanentní zkušenost světa, setkat se v prostoru a čase hry s konečnou realitou: „ ... *I recall the phrase "reaching for the heavens" in moving on to a discussion of the notion of transcendence. Could this concept enable us to speak of players, and even spectators, reaching in some way for something beyond their immanent experience of the world?If play, and so sport, creates its own world with its own time and space, is this a location in which it is possible to encounter ultimate reality?*"[606]

Svou pozornost Ellis obrací nejprve k Božímu stvoření dle Gen 1,26: „řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem …" Tato pasáž byla cílem řady exegetických pokusů. Ellis zdůrazňuje především tři z nich.

[604] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 189
[605] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 229
[606] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 229

Nejprve odkazuje na Westermanna, dle kterého byl obraz Boží vnímán racionální duši, lidský *nous* korespondující s božským *logos*.[607] Takový výklad umožňoval postihnout rozdíl mezi člověkem a zvířecími bytostmi na zemi ve vztahu lidské dominance. Ve chvíli, kdy Adam a Eva dávají stvoření jména, podtrhují tím svoji dominanci a racionalizací stvoření umožňují jeho zařazení do skupin dle konkrétních prvků, současně je přítomen také kreativní prvek (generalizace). Identita lidské spirituální stránky s božským logem je však v rozporu s hebrejským obrazem psychosomatické jednoty člověka. Tento výklad *imago Dei* lze považovat za dědictví antické filosofie a potvrzuje její vliv na křesťanskou teologii. [608]

Autorem další interpretace je Karl Barth. Podstatným prvkem jeho exegeze je, že společenství lidí koresponduje s božským společenstvím osob, Trojicí.[609] Ellis dodává, že ačkoliv se tento přístup setkává se značným skepticismem moderních komentátorů, čerpá Barth z dlouhé tradice křesťanských exegezí, které vztahují formu plurálu první osoby v Gen 1:26 ke Trojici: „*In so doing Barth was drawing on a long tradition of Christian exegesis that related the plural first person form in Genesis 1:26 to the Trinity, though this is usually met with considerable skepticism by modern commentators*.“[610] S ohledem na Gen 1:27 však panuje obecnější představa, že sdělení se týká především důležitosti lidského společenství.[611] [612] Westermann vysvětluje, že Bůh povolává muže a ženy do vztahu, přičemž jejich stvoření „k obrazu“ lze chápat jako stvoření ve smyslu Božího „protějšku“. Být „obrazem podle podoby Boží“ zakládá rozdílnost lidské existence v rámci stvoření, ve kterém jsou lidé povoláváni ke vztahu s Bohem.[613]

Klíčovou roli hraje v Ellisově teorii výklad stvoření pocházející od Irenea z Lyonu (130 – 202 n. l.). Tento teolog se domníval, že člověk nebyl stvořen plně hotový. Dokonalým dokončením člověka je až pravý člověk, Boho-člověk Ježíš Kristus.[614]Pád

[607] WESTERMANN, Claus. *Genesis 1 – 11: A Continental Commentary*. Augsburg Publishing House. 1986
[608] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 230
[609] S odkazem na WESTERMANN, Claus. *Genesis 1 – 11.*) p. 114. In: ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 230
[610] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 230
[611] Gen 1,27: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“.
[612] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 231.
[613] WESTERMANN, Claus. *Genesis 1 – 11.* p. 150. In ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 231
[614] PEROUTKA, David. *Příroda a eschatologický smysl lidství*. Teologické texty 2007/2. [online][citováno 5.4.2016]. Dostupné na: http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-2/Priroda-a-eschatologicky-smysl-lidstvi.html

člověka nebyl dle Irenea čistě morální chybou Adama a Evy, ale spíše následkem jejich nezralosti.[615] Steenberg vysvětluje, že přikázání (nejíst ze stromu poznání dobra a zla) je důležitým a integrálním elementem v ekonomii lidského zrání, zabraňujícím nově stvořeným uchopit to, co není schopné unést, skrze zachovávání plnosti vědění na čas, kdy bude lidstvo zralé na vše, co Bůh nabízí: „ *The commandment (not to eat from the tree of the knowledge of good and evil) is an important and integral element in the economy of human maturation, preventing the newly-fashioned creature from laying hold of that which it is unable to bear, preserving the fullness of knowledge for a time – and there will be a time – when humanity shall be ready and able to partake of the full knowledge God offers*."[616] Farrow v této souvislosti doplňuje, že Ireneus skutečně vyznává nedokonalost stvoření. Tato nedokonalost však činí Pád možným, nikoliv nevyhnutelným. Nedokonalost znamená, že láska k Bohu se v životě člověka nemůže plně objevit *ex nihilo*, ale zahrnuje také růst se zkušenostmi: „*Irenaeus does indeed confess in 4.38f. the imperfection of creation, an imperfection that makes the fall possible, not inevitable. The "imperfection" is this: The love for God which is the life of man cannot emerge ex nihilo in full bloom, it requires to grow with experience*."[617] Ireneovu teologii stvoření lze charakterizovat jako christocentrickou, smyslem dějin je postupná rekapitulace v Kristu.[618]V diskuzi o teodiceji může být toto stanovisko vnímáno jako vhodné doplnění strategie, která konstatuje, že ačkoliv bylo vše stvořeno tím nejlepším způsobem, stvoření není definitivní, ale stále pokračuje.[619]

Dle Ellisova konstatování dospívá Ireneus skrze rozpoznání nedostatečné dospělosti Adama a Evy ke stanovisku, že stvoření k obrazu Božímu v sobě zahrnuje jeho nekompletnost a nedokonalost. Člověk je otevřen Bohu stejně, jako je otevřen pro vlastní růst a rozkvět.[620] V lidství dle obrazu Božího je patrná otevřenost, potenciál a nepřetržitá snaha přesáhnout vlastní rámec směrem k Bohu, svému protějšku: „*There is in humankind in the image of God, according to this understanding, an openess and*

[615] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 231
[616][616] STEENBERG, C., M. *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*. p 164. Citace převzatá z: ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 231
[617] FARROW, Douglas. *ST. IRENAEUS OF LYONS. The Church and the World*. Pro Ecclesia, Vol. IV, No. 3
[618] PEROUTKA, David. *Příroda a eschatologický smysl lidství*. Teologické texty 2007/2. [online][citováno 5.4.2016]. Dostupné na: http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-2/Priroda-a-eschatologicky-smysl-lidstvi.html
[619] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 232
[620] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 231-232

potential, and continual reaching beyond itself, and reaching towards God, its counterpart.“[621]

3.2.4. Transcendentní rozměr sportu

Sport zastává v moderní společnosti velmi podstatnou roli. S odkazem na svůj empirický výzkum Ellis uvádí, že sport v životě některých z jeho účastníků zastává funkce analogické k funkcím náboženských pravd: „*There is a clear evidence that sport exercises a cohering functions in the lives of many participants which finds an analogue in the way religious faith functions for some people ...*“[622]

Jedním z podstatných motivů sportu je fenomén touhy po vítězství. V prožitku rozdílu mezi vítězstvím a porážkou hraje dle Ellise značnou roli naděje jako výraz nezdolnosti lidského ducha.[623] Ačkoliv je vítězství klíčovým prvkem většiny sportů, vzhledem ke konkrétním okolnostem může být sportovec spokojený bez ohledu na konečné skóre zápasu, dílčí výsledek atp. Důvodem ke spokojenosti může být kvalita výkonu jako takového.[624] Řada sportovců své úspěchy dokonce interpretuje ve vztahu ke svým vlastním nejlepším výkonům. Identifikace kvality vlastního výkonu je v představované tezi velmi podstatná. Ačkoliv panuje zásadní rozdíl mezi vítězstvím a porážkou, mezi sportovci dochází také k objektivizaci výkonu. Ellis uvádí, že většina hráčů směřuje k dosažení nejlepšího možného výkonu na osobní či týmové úrovni. I když se svým výkonem nemohou srovnávat s ostatními, chtějí být co nejlepšími: „*But the great majority of players appear to be determined to actualize their best personal performance or perhaps the best performance of their team. Even if they cannot be the best when compared to all others, they want to be the best that they can be.*“[625] [626]

[621] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 232
[622] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 233
[623] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 233
[624] To potvrzuje také množství zkušeností autora této práce. Sportovci předem vědí, že vítězem nemůže být každý a ačkoliv k tomuto cíli směřují, kvalitní výkon bez ohledu na konečný výsledek bývá často vnímán jako důvod ke spokojenosti.
[625] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 234
[626] Tento přístup je typický zejména pro profesionální sport, ačkoliv jej nelze považovat za výjimečný ani v amatérském prostředí.

Nezdolnou naději, která i po opakované prohře vede sportovce k dalšímu pokusu o vítězství, stejně jako touhu být tím nejlepším, kterým může daný jedinec být, považuje Ellis za klíčové prvky sportovního úsilí.[627] Vítězství sice lze považovat za ústřední motiv sportu, tyto dva elementy jej však kvalifikují odlišným způsobem. Společně mohou znamenat další krok směrem k rozpoznání transcendentního[628] rozměru sportu: … *these two qualifications are just that: they qualify rather than contradict the general statement that sports players play to win. Taken together they can also point us towards our discussion of transcendence: the hope that keeps players comming back to try again, and the determination to be the best one can; these are crusial elements in sporting endeavour.*"[629]

V diskuzi zabývající se sportem a náboženstvím bývá termín transcendence spojován především s jednotlivými zkušenostmi hráčů. Předchozí text věnoval pozornost souvislosti transcendence a zkušenosti *flow*, která bývá často popisována mystickými termíny.[630] Dle představeného výkladu nemusejí být tyto zkušenosti, obecně popsané jako přírodní mysticismus, nutně vnímány jako ne-náboženské či dokonce ne-teistické. Vzhledem k jejich epizodickému charakteru je však nelze uspokojivě označit ani za náboženské: „*We noted there (chapter 5) that experiences that might be described as nature mysticism should not necessarily be though to be non-religious or even non-theistic, but also that an understanding of religious experience that was basicly episodic and focused exclusively on such high points was likely to be unsatisfactory*."[631] Mnoho těchto zkušeností, jak se Ellis s odkazem na Watsona domnívá, může být interpretováno jako momenty transcendence ve smyslu sebeaktualizace či rozvoje charakteru. Termín transcendence však zahrnuje širší spektrum zkušeností, v jehož rámci nemusí být mystický prvek natolik patrný: „*However, a number of them do sound rather like the*

[627] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 233 - 234
[628] Termín "transcendentální" je ve filosofii scholastické užíván v souvislosti s transcendentálními vlastnostmi provázejícími nutně jsoucno. V případě sportu volí autor termín "transcendentní" ve smyslu moderním tj. označujícím skutečnost překračující smyslovou zkušenost. Sport jako takový ji sice nepřekračuje, ale aspekty transcendentní skutečnosti se v něm ukazovat mohou. Autor práce v této souvislosti děkuji Doc. Danielu Heiderovi z Katedry filosofie a religionistiky Teologické fakulty Jihočeské univerzity za konzultaci.
[629] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 234 - 235
[630] Známý anglický běžec Roger Bannister popisuje mystickými termíny zážitek svého dětství při bosé chůzi po písku u moře v autobiografii *The Four Minute Mile* (1955). Řadu příkladů popisuje MURPHY, M., WHITE, A., R. *In the Zone*. Rozdíly mezi stavy flow a „setkáním se svatostí" se pokouší popsat HIGGS, J., R., BRASSWELL, C., M. *An Unholy Alliance. The Sacred and Modern Sports*. p. 212 – 239. Této problematice bude věnována samostatná kapitola.
[631] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 236

kinds of experience that may be considered moments of transcendence … Like, when Nick Watson speaks of transcendence he does sometimes speak of „self-actualisation, character development" and some form of insight, but for the most part it is the mystical encounter that is in his mind. However, the term transcendence as I will use it will signify more than this type of isolated experience. It may include the moments of flow, the moments that some will describe as mystical; but also includes other kinds of experience much less."[632]

Spolu s tématem teologie sportu je často zmiňován Michael Novak.[633] Ten vnímá sport jako výraz přirozeného, radikálně náboženského impulzu svobody, respektování rituálních možností, touhu po dokonalosti: „*sports flow outward into action from the deep natural impulse that is radically religious: an impulse of freedom, respectful ritual limits, a zest for symbolic meaning, and a longing for perfection."*[634]Touha po dosažení dokonalosti je s Ellisovým pojmem transcendence ve sportu úzce spojená. Tuto touhu není možné nikdy plně nasytit, protože dosažení jakéhokoliv cíle vede k vytýčení nové, vzdálenější mety.[635]

Kýženou dokonalost však nelze v této koncepci chápat absolutně, je nutné ji vnímat v kontextu každého jedince a dané situace. Obdobně ani účast na sportu neučiní sportovce věřícím. Spíše jej, jak Novak vysvětluje, směřuje v temném a obecném smyslu „směrem k Bohu". Proto alespoň v pohanském smyslu označuje sport za jednu z nejsilnějších manifestací znamení současného života směřujících k Bohu: „*at least a pagan sense of godliness. Among the godward signs in contemporary life , sport may be the single most powerful manifestation."*[636] Ellis v této souvislosti hovoří o hluboce

[632] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 236 s odkazem na WATSON, N.: „*Nature and Transcendence: The Mystical and Sublime in Extreme Sports*". V PARRY, John (ed.). *Sport and Spirituality: An Introduction*. New York: Routledge, 2007

[633] Autor výroku: „*Chodit na stadion je z půlky jako chodit na politické shromáždění a z půlky jako chodit do kostela.*" Orig.: „*Going to a stadium is half like going to a political rally, half like going to the church*." In NOVAK, Michael. *The Joy of Sports: End Zones, Bases, Baskets, Balls, and the Consecration of the American Spirit*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1976. p. 19

[634] NOVAK, Michael. *The Joy of Sports.* p. 19. Citováno z: ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 237

[635] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 238

[636] NOVAK, Michael. *The Joy of Sports*. p. 20. Citace převzatá z: ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 238

lidském prahnutí, které může být označeno pouze jako náboženské: *„… a deep human hunger that can only be called religious …“*[637]

S pojmem sebe-transcendence pracoval také Abraham Maslow. V posledním vydání své teorie předkládá šest stupňů lidských potřeb, z nichž nejvyšší je právě sebe-aktualizace směřující k sebe-transcendenci.[638] V souvislostí se sebe-transcendencí představil řadu modů, například překonávání vlastního ega a sobectví. Ellis vysvětluje, že řada z nich evokuje stoický ideál indiference vůči vnějším okolnostem, u mnohých lze pozorovat také četné podobnosti se stavem, který je označován jako „*in the zone*“.[639] Youngová a Painová jej definují jako stav optimálního či zvýšeného vědomí, označující spektrum fenoménů sportovních účastníků, mezi něž patří extáze, transcendentní či změněné stavy vědomí. Tyto termíny jsou označovány různými způsoby a zahrnují také koncepty „peak“, „flow“, či „mindfulness“: „*As a term denoting an optimal or heightened state of consciousness, the zone can be likened to the diverse range of phenomena covered by the umbrella terms of ecstasy, transcendent or altered states of consciousness in sport participation. Such terms are variously denoted and include the concepts of "peak s", "perfect moments", "mindfulness", "peak experience" and "flow*".[640]Autorky zároveň dodávají, že v literatuře zabývající se sportovní psychologií dochází k záměně a prolínání termínů „flow“ a „in the zone“. Ty jsou proto někdy považovány za synonyma.[641]

Maslowovu lidskou potřebu zkušenosti transcendence Ellis přirovnává k touze po soutěžení a dosahování vítězství: „ *… there is some kind of need for an experience of transcendence Maslow echoes the notion that we are, in some way, born to compete, and that pursuit to victory demonstrates a sense of deficiency, or, more positively, desire*.“[642]

V běžném teologickém diskurzu je termín transcendence používán dvěma způsoby. První a častější z nich hovoří o transcendenci Boha ve smyslu Jeho ontologické odlišnosti, která je založena na rozdílnosti Boha od stvoření. Tento kvalitativní rozdíl

[637] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 238
[638] MASLOW, Abraham. *The Farther Reaches of Human Nature*. Maurice Bassett. 1972. s. 280 - 296

[639] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 239
[640] YOUNG, Janet, PAIN, Michelle. *The Zone: Evidence of a Universal Phenomenon for Athletes Across Sports*. In: Atheltic Inside. The Online Journal of Sport Psychology. November, 1999. Volume 1, Issue 3. [online][cit. 25.7. 2016] Dostupné na: http://www.athleticinsight.com/Vol1Iss3/ZonePDF.pdf
[641]Tamtéž.
[642] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 240

vede také k rozpoznání vzdálenosti, která leží mezi dokonalostí Boha a nedokonalostí člověka poškozeného Pádem; tato vzdálenost je však kompenzována Božskou imanencí. Ellis poměr popisuje jako současnou blízkost i vzdálenost Boha, který člověka vyhledává: „*God is both distant and near, separate from us and seeking us out.*“[643] K ilustraci Boží transcendence a imanence se někdy užívá analogie umělce, který plně transcenduje svoji práci a ztělesňuje ji do podoby kresby či hudby. Od tohoto momentu je umělec dílu imanentní; vzhledem k tomu, že do jeho vzniku vložil něco ze sebe, je v díle stále přítomný. Dílo pak může být chápáno jako extenze jeho vlastního bytí.[644]

Druhý význam transcendence se obvykle vztahuje k lidské zkušenosti a zakládá spirituální rozměr lidské existence. Zatímco všechna ostatní stvoření mají danou vlastní přirozenost, povaha člověka zahrnuje potenciál a možnosti, mezi kterými člověk může (a musí) volit. Lidským bytostem je namísto prosté existence umožněna vlastní aktualizace. Macquarrie hovoří o zvláštním rozměru lidské existence zahrnující rozdíl mezi tím, čím člověk je a čím by mohl být.[645] Ellis konstatuje, že lidskou potřebu sebe-transcendence jako prostředku k dosažení autentické existence, lze považovat za zrcadlo Boží sebe-transcendence ve stvoření. Jako vyjádření Boží transcendence chápe také Boží imanenci v „projektu“ Jeho stvoření: „ *... our „need“ to transcend ourselves, to seek authentic existence, is itself a mirror of God´s own self-transcending creativity in creation. We may speak of God´s imanence in the divine „project“ of creation that is also an expression of God´s transcendence*.“[646]

Ireneus nepovažoval člověka za dokonalého a kompletního, ale zdůrazňoval, že jeho stvoření k obrazu Božímu zahrnuje potenciál k aktualizaci vlastního lidství. Tato interpretace poukazuje na lidskou otevřenost k vlastnímu růstu směrem k Bohu či naopak úpadku. Aktualizaci lidství a směřování k Bohu tak lze chápat jako jeden pohyb uskutečňující plnost člověka. Ellis, inspirován Ireneem, také nehovoří o člověku jako o statickém, dokonalém Božím obrazu. Líčí jej jako dynamickou bytost s potenciálem k dosažení autentického lidství, k překročení sama sebe směrem k Bohu: „*This Irenaean interpretation of the creation of humanity in the imago Dei suggest that humanpersons are created with the potentionality of maturity and fullness: human person grow into this potential or may fall back from it. This potential may be also understood as a growing*

[643] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 240
[644] MACQUARRIE, John. *Principles of Christian Theology*. p. 219
[645] MACQUARRIE, John. *Principles of Christian Theology*. p. 221
[646] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 242

towards God; in becoming authentically human, persons made in God´s image also live towards God and may enjoy communion with God …“[647] [648]

Zkušenost sportu, jak pokračuje Ellis, nutně zahrnuje snahu být tím nejlepším možným ve svém výkonu. Každý sportovec se setkává tváří v tvář s vlastním sebehodnocením, stojí před otázkou vlastní dokonalosti, maximalizace aktuálních možností. Dobytí každé mety navíc znamená vytýčení nové; nejlepší možný výkon stojí vždy před sportovcem. [649]

Prvek sebe-transcendence považuje Ellis za esenciální část každého sportovního snažení, je motivací k tréninku i ke sledování sportu, předmětem oslavování: „*This movement towards self-transcendence seems to be an essential element of all serious sport: players train for it, spectators wait for it and celebrate it.*“[650] Lidství dle obrazu Božího zahrnuje jeho dynamiku, potenciál, snahu dosáhnout za vlastní hranice směrem k Bohu. Sport tuto charakteristiku člověka znázorňuje. Neklid člověka a jeho snahu o dosažení lepšího Ellis v konečném důsledku vysvětluje jako hledání Boha: „*Humanity in the imago Dei is a dynamic creature of potential, reaching beyond itself to God, and sport exemplifies this human characteristic in a distinctive way. This human restlessness, this striving for better, is ultimately a striving after God.*[651]“ V tomto duchu odkazuje na známý Augustinův výrok: „*Stvořil jsi nás pro sebe, Bože, a nepokojné je naše srdce, dokud nespočine v tobě.*“

Snaha člověka o vlastní sebe-transcendenci však, jak Ellis připomíná, může být vyložena i odlišným způsobem. V díle Jeana Paula Sartra je touha přesáhnout sama sebe považována za pokus překonat absurditu lidské konečnosti, která spočívá v marné snaze stát se Bohem. Sartre je reprezentantem negativního stanoviska, v jehož světle může být touha člověka přesáhnout sama sebe spatřena jako bláhová či přehnaná vzhledem k lidským (ne)schopnostem či (ne)možnostem.[652] Vhodnou perspektivu Ellis nachází u Gabriela Marcela. Tam, kde vidí Sartre zoufalství a nesmyslnost lidského pokusu o

[647] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 242
[648] Aktualizace lidství a jeho směřování k Bohu nejsou v Ellisově koncepci dva odlišné směry, jedná se o jeden člověka uskutečňující pohyb, nahlížený ze dvou perspektiv.
[649] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 243
[650] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 243
[651] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 243-244
[652] SARTRE, J., P. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. p. 566 In ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 244

transcendenci, vidí Marcel naději.[653] Marcel, jak vysvětluje Ellis, věřil, že dosahování člověka mimo něj je vždy směřování k Bohu. Myšlenky tohoto filosofa parafrázuje, když uvádí, že zkušenost transcendence směřuje směrem ke zkušenosti „Transcendenta". Stejně jako lidské transcendentní zkušenosti zrcadlí božský akt kreativity, jímž se stal Bůh světu imanentní, činy sebe-transcendence nejsou směřovány pouze k aktualizaci nového a lepšího já, ale jsou nasměrovány k transcendentnímu zdroji lidského aktu sebe-transcendence. Lidská sebe-transcendence je otevřeností a hledáním Boha, který při stvoření člověku udělil schopnost přesáhnout sama sebe při vlastním hledání Boha: „*Marcel appears to have believed that the reaching outward and upward is always a reaching out to God. We might paraphrase Marcel as saying that experience of transcendence tends towards experience of the Transcendent. This is to suggest that, just as our experience of self-transcendence mirrors the divine act of creativity by which God becomes immanent in the world, so in turn our acts of self-transcendence are always directed not simply at actualizing our truer and newer self but are also directed to the Transcendent source of our act of self-transcendence. Our self-transcendence is, in its way, an openness to and seeking for God who created humankind with this capacit to go beyond itself, to reach for God."*[654]

Otevřenost člověka vůči Bohu, jak dále Ellis připomíná, je také jedním z klíčových prvků teologie Karla Rahnera. Tento teolog považoval lidskou orientaci k Tajemství za základní charakteristiku lidské bytosti; touhu po transcendenci popisuje jako zásadní rozměr lidské existence.[655] Být člověkem znamená být otevřeným ke komunikaci, kterou Bůh nabízí. Tuto radikální orientaci k Tajemství jako klíč k bytí člověkem Rahner označuje pojmem *"supernatural existential".*[656] Egan v předmluvě k jedné z Rahnerových knih píše, že být člověkem v tom nejradikálnějším smyslu znamená být příjemcem, jemuž Bůh nabízí sám sebe: *„To be human in its most radical*

653 Viz „metafyzika naděje". MARCEL, Gabriel. *Homo Viator: Introduction to the Metaphysic of Hope*. St. Augustine's Press (2009). ISBN: 9781587313615

654 ELLIS, Robert. *The Games People Play* p. 245

655 STEIMETZ, M. *Thoughts on the Experience of God in the Theology of Karl Rahner: Gifts and Implications*.Lumen et Vita, Vol. 2, 2012. [online][citováno 8.4.2016]. Dostupné na https://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/lumenetvita/article/viewFile/1900/1907

656 DECLAN, Marmion. *A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner*. Louvain Theological and Pastoral Monographs #23. Louvain: Peeters Press, WB Eerdmans, 1998. p. 171-172; COFFEY, David. *THE WHOLE RAHNER ON THE SUPERNATURAL EXISTENTIAL*. Theological Studies 65/2004. [online][citováno 8.4.2016. Dostupné na http://cdn.theologicalstudies.net/65/65.1/65.1.5.pdf

sense means to be the addressee of God's offer of self."[657] Ellis vysvětluje, že tento v lidském vědomí evidentní pohyb zasahuje do mysterijního transcendentního základu lidské existence: *„This drive to self-transcendence evident in human consciousness reaches out to the mysterious transcendent ground of our beings.*[658]

Tato touha však může být naplněna pouze skrze Boha. Také Rahner píše, že lidská touha je umožněná pouze díky otevřenosti, kterou Bůh člověku nabízí. Směřování a hledání člověka je možné jen proto, že Bůh k němu směřuje a hledá jej. Lidská otevřenost k mysterijnímu základu vlastní existence proto nemůže být oddělena od Boha a jeho vlastní otevřenosti v Jeho milostivém sebe-darování: „*In fact, Rahner does not just claim that God also reaches towards human beings who are reaching out towards the final mystery of God in a kind of answering movement; he asserts that human self-transcendence is itself possible because of God´s self-offering to created beings. Our very striving and reaching is only possible at all because of God´s striving and reaching for us. Our openness to the mysterious ground of our existence cannot be separated from and is enabled by God´s own openness to us in gracious self-giving.*"[659]

Ve sportu je vždy přítomný jistý agonistický rozměr, snaha překonat protivníka, sám sebe, či přírodní živly. Tato touha v sobě, dle Ellise, vždy nese prvky transcendence. Sport je tendencí směřovat vně člověka a vzhůru, směrem k Bohu, protože Bůh tuto orientaci umožňuje již ve stvoření tím, že směřuje dolů ke člověku: „*Sport is agon, its element of competition involves a striving, whether against an opponent, or oneself, or perhaps natural forces or elements. This embodiment agon requires a major investment of mind and body and always involves an effort at transcendence. Sport is always a reaching outward and upward the sportsman or –woman finally reaches outward or upward to God, who enables the human „reaching" and who may in turn graciously „reach down" to them.*"[660]

Řada teologů věnovala pozornost teologickému zkoumání hry.[661] Hra je zmiňována v Písmu, bývá přirovnávána k Boží aktivitě, pohybu, který Bůh vložil do

[657] HARVEY, Egan. *Introduction*. In RAHNER, Karl. *The Need and Blessing of Prayer*. Collegeville: The Liturgical Press, 1997
[658]ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 245
[659] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 246
[660] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 247
[661] NAUGLE, David. *A Serious Theology of Play*; MOLTMANN, Jürgen. *Theology of Play*; RAHNER, Hugo. *Man at Play*; WITHERINGTON, Ben. *The Rest of Life*, NEALE, E., R. *The Crucifixion as Play.*

člověka (homo ludens). Higgs a Brasswell konstatují, že je snazší si představit hrajícího si Boha než Boha bojujícího.[662] Hraní může být vnímáno jako účast na Boží hře. Ve srovnání se sportem, který nutně zahrnuje touhu po vítězství, bývá považována za původní a „čistější". Jako jeden z důvodů tohoto soudu vnímá autor této práce nedostatek prostoru, který byl dosud věnován křesťanskému uchopení skutečnosti lásky k bližnímu a současné touhy dosáhnout vítězství. Někteří teologové tak mohou, dle tohoto názoru, pociťovat nejistotu v hodnocení tohoto nutného aspektu sportu. Výjimečnost Ellisovy teorie, kromě jiného, spočívá právě ve faktu, že přiznává transcendentní rozměr právě touze po dosažení možného maxima, osobního vítězství. Je to funkce transcendence, jak Ellis vysvětluje, která charakterizuje sport spíše než hru: „*It is a function of transcendence in sport, and characterizes sport rather than play.*"[663] Současně neopomíná podotknout, že neexistuje žádný způsob, jak pomocí tréninku, opakování či techniky dosáhnout náboženského či magického momentu. Stejně jako jsou zkušenosti *flow* nezávislé na svých subjektech, tak také toto setkání je pouze darem milosti.[664]

V závěru své studie Ellis vysvětluje, že jeho cílem není sdělit tvrzení, že pouze ve sportu je možné najít celistvou zkušenost spásy. Tato zkušenost závisí čistě na milosti. Spása, jejíž původ spočívá v Boží láskyplné milosti, je proces, zahrnující lidský rozkvět v mnoha formách v čase i věčnosti. Spíše než jedním krokem lze spásu přirovnat k cestě. Ačkoliv se nemusí jednat o moment vědomé víry v Boha, může být sport součástí Boží záchrany, instancí předcházející práce boží milosti v lidském srdci, která je částí spásy samotné: „*I am certainly not intending to suggest that a complete experience of salvation might be found through sport alone, but at every point we have had to fall back on grace, and my argument has tried to suggest that grace may be known even when it cannot be named. Salvation is a process which encompasses human flourishing in many forms in time and eternity and which has its origin in God´s loving grace. It is a journey, rather than a one-off event, and sport can be an element in that process of God´s saving activity even when it is not a moment of conscious faith in God, and it can be an instance of the prevenient work of divine grace in the human heart which is a part of salvation itself.*"[665]

[662] BRASSWELL, HIGGS. *An Unholy Alliance*.
[663] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 247
[664] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 247
[665] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 290

3.3. Diskuze

Teorie Lincolna Harveyho popisuje sport jako oslavu způsobu, jakým byl člověk stvořený Bohem. Při sportu člověk silně prožívá svoji identitu bytosti, jíž Bůh udělil vlastní integritu. Harveyho argument je systematický, založený na učení o stvoření. Robert Ellis naopak chápe esenciální prvek sportu, touhu po dosažení vlastního maxima, jako vyjádření nepřetržitého směřování člověka mimo sebe sama směrem k Bohu; pomyslné zrcadlo sebe-transcendence Boha, který takto stvořil člověka. Popularita sportu tkví v možnosti dosahovat sebe-transcendence, při níž se člověk přibližuje Bohu. Tato teorie vychází z empirického výzkumu mezi sportovci, na četných místech čerpá také z Písma a řady křesťanských autorů.

Ačkoliv jsou dobře patrné především vzájemné rozdíly popisovaných pozic, v jejich rámci existuje také několik společných bodů. Oba koncepty vycházejí z učení o stvoření. Sport je shodně vnímán jako dramatická reprezentace existenciálních otázek, vypovídající něco podstatného o povaze lidského stvoření. Autoři se však rozcházejí v názoru na charakter této výpovědi. Shodu lze pozorovat také ve způsobu, jakým používají myšlenky Michaela Novaka, či protestují proti instrumentalizaci sportu.[666]

3.3.1. Kritický pohled na teorii L. Harveyho

Harveyho teorie je zaměřena především na sport jako hru. Lze však namítnout, že hra neoznačuje vše, co je sport. Mnoho projevů hry je od sportu značně odlišných. Splynutí termínů hra a sport lze proto považovat za nedostatek této teorie.

Jedním z hlavních rozdílů mezi sportem a hrou je jeho soutěživost. Pojem vítězství nabývá v křesťanství značné důležitosti. Ačkoliv nejsou v křesťanském světonázoru Dobro a Zlo rovnocennými protivníky, vítězství života nad smrtí lze považovat za jeden z hlavních motivů tohoto náboženství. Také někteří z církevních Otců nabádali k dosažení vítězství v *posvátném agonu*, o něž usiluje „atlet Kristův“. Apriorní odmítnutí agonistického rysu člověka by mohlo pravděpodobně nacházet odezvu ve

[666] Rozsah práce autoru neumožňuje věnovat této problematice více pozornosti.

spirituálních prožitcích některých východních náboženství, agonismus však zastával značnou roli také v naukách těchto směrů.[667] Harvey zdůrazňuje především hravost a radost, která je, spolu s pojmem vítězství, také podstatným prvkem her i sportu. Pokud bude teorie soustředěná výlučně tímto směrem, zůstane problematickým moment, kdy se radost ze hry ztrácí. Radost sice pochází z procesu hry, nikoliv pouze z dosažení vítězství, výhra je však nedílnou součástí tohoto procesu. Pokud by mohl být ze sportu odstraněn pojem vítězství, došlo by také ke ztrátě radosti a intenzity, s jakou se člověka sportovní aktivity zmocňují.

Soutěživost je jedním z ústředních motivů teorie R. Ellise, který ji považuje za znak sebe-transcendentní povahy člověka. Tento teolog rozlišuje mezi radostí z vítězství, kde vítězství znamená vše, a reflexí vlastního výkonu, kdy vítězství, podřízeno vlastnímu objektivnímu hodnocení svého výkonu, ztrácí na důležitosti. První zmiňovaný přístup popisuje negativně na příkladech moderního konzumerismu pronikajícího do sportu. Druhý příklad vnímá jako proces provázející růst člověka, v němž může prohra naučit jednotlivce víc než výhra. Poznatky, osvojené tímto způsobem, pak mohou hrát větší roli také v běžném životě (ačkoliv je nutné konstatovat, že moderní společnost se proti prvnímu uvedenému přístupu nijak zásadně nevymezuje).

Dalším podstatným, a také částečně problematickým prvkem Harveyho výkladu je autotelická povaha sportu. V této souvislosti je možné namítnout, že lidé mají ke sportovním aktivitám také odlišné motivace. Mohou jej vykonávat ze zdravotních, sociálních a jiných důvodů. Obdobně mohou také hry sloužit k rozvoji tělesných dovedností dětí, dosažení sociální interakce v rámci skupiny či zachovávání kognitivních funkcí seniorů. Harvey rozpoznal, že cíl hry se nachází v ní samotné. Autor práce se domnívá, že je možné hovořit o vývojové funkci hry, která je patrná například ve vývojové psychologii. Pokud by byla hře přiznána určitá funkce, například dosažení optimálního vývoje kognitivních funkcí dítěte, musí existovat ještě nějaký cíl mimo hru, za ní. Současně je patrné, že vliv sportu, profesionálního i amatérského, zasahuje také mimo něj. Jako částečnou odpověď lze vnímat Harveyho důrazné odmítnutí profesionalizace sportu, kterou přirovnal k prostituci: „*We need to recognize that professional sport is not true sport. It mimics it at best, it destroy it at worst. The professional sportperson is simply an actor or a prostitute. Either way, they are not a*

[667] Viz Ramajána líčící boje Rámy a Lákšmany napadaných démony.

player."[668] Přesto však, jak sám ve své knize upozorňuje, není schopný vysvětlit, proč je vášnivým příznivcem jednoho z profesionálních fotbalových klubů a prostituci přesto odmítá.[669]

V Harveyho výkladu je sport ve svém působení na člověka unikátní. Je jedinou aktivitou, která má cíl sama v sobě, která neslouží k uctění Boha: „*Sport is understood to be the only thing that is not worship.*"[670] Harvey tak činí zejména kvůli zdůraznění rozdílu mezi sportem a bohoslužbou, který není příliš patrný u většiny předkřesťanských kultur. Vlastní účel však nemusí náležet pouze sportu, ale také některým formám umění, prozpěvování písně či sexu. Při posuzování účelu aktivit se jeví jako nutné uvažovat způsob, jakým je člověk chápe. Ellis sice sport popisuje jako unikátní, na jeho výjimečnost není kladen natolik silný důraz. Je spíše živým fenoménem, který souvisí s více dimenzemi života člověka.

Ačkoliv Harvey přímo neodmítá náboženskou zkušenost ve sportu, stavy vnitřního (ne)klidu, který může sportovní aktivitu provázet, vysvětluje jako moment, kdy člověk čelí vlastní integritě udělené Bohem stvoření. Při jednom z rozhovorů předložil autor práce L. Harveymu otázku, týkající se zkušeností změněného vnímání ve sportu (*flow, in the zone*). Harvey odpověděl, že i kdyby byly ve sportu patrné prvky transcendence, z povahy těchto zkušeností nelze určit, s čím se člověk setkává (*encounter*). Z hlediska respektování Boží svobody však hypotetickou možnost náboženské zkušenosti ve sportu přímo nevyloučil. [671] Autor práce zastává názor, že citlivosti na náboženské prožitky by měla být v sekulární době věnována patřičná pozornost. Apriorní odmítání náboženské zkušenosti ve sportu proto považuje za nesprávné.

[668] HARVEY, Lincoln. A *Brief Theology of Sport.* p. 105
[669] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 109- 110
[670] HARVEY, Lincoln. *A Brief Theology of Sport*. p. 96
[671] Osobní setkání 16. 11. 2015 v Londýně.

3.3.2. Kritický pohled na teorii R. Ellise

Ellis považuje sport za jeden z možných prostředků aktivní sebe-transcendence. Při radikálním uchopení by tato myšlenka mohla vést k záměně významů sportu a náboženství či bohoslužby. Ellisův argument počínal prokázáním přítomnosti mystické zkušenosti ve sportu. Ačkoliv není možné tento typ zkušenosti předem odmítnout, transcendence nemusí být nutně mystická. Každý moment vědomí sebe sama lze považovat za sebe-transcendenci. Používání jazyka, posuzování vlastního zdravotního stavu, identifikaci vlastní končetiny a mnoho dalších příkladů lze považovat v jistém smyslu za sebe-transcendenci.

Ellisův argument, v němž sebe-transcendence vede vždy k Bohu, skýtá nebezpečí pantheismu. Z této pozice lze dospět k závěru, že neexistuje prostor pro nic, co by nebylo Bohem. Námitka získává na platnosti zejména v souvislosti se sporty, jejichž povaha se blíží více boji než hře. Tvrzení, že například skrze činnost, mající za účel poškodit soupeřovo tělo, se člověk přibližuje Bohu, se jeví autoru práce jako poněkud problematické.

S odkazem na Novaka Ellis uvádí, že transcendentní tendenci člověka je nutné považovat za náboženskou.[672] Lze se však tázat, zda směrem k Bohu směřuje sportovec automaticky. Doslovné uchopení této teorie by mohlo vést až k nihilismu, vycházejícího z popření svobody člověka ve volbě jeho směřování.

Čtenář by mohl rovněž namítnout, zda při sportu člověk směřuje vždy vně a vzhůru k Bohu i bez vědomé snahy člověka se tímto směrem posouvat. Takový soud by mohl vést k námitce, že autor vlastně podsouvá účastníkům sportu, že jsou věřící. Za částečně problematickou lze považovat rovněž uvedenou analogii díla a umělce.

Jistou neurčitost lze konstatovat v otázce Boha, k němuž člověk dle Ellise směřuje. V transcendentální teorii sportu je Bůh představen velmi obecně, způsobem, evokujícím spíše určitý božský koncept. Harvey, oproti Ellisovi, ve své teorií pracuje s pojetím Trojice. Autor práce se však zamýšlí nad otázkou, zda, přestože se Bůh nechává

[672] ELLIS, Robert. *The Games People Play*. p. 238.

člověkem poznávat, není v této souvislosti nutné považovat lidskou schopnost definovat Boha podle kategorií omezeného lidského vědomí spíše za naivní.

Na četných místech své knihy Ellis zdůrazňuje rozdíl mezi snahou o dosažení vítězství za každou cenu a posuzováním hodnoty konkrétního výkonu bez ohledu na konečný výsledek, přičemž první přístup je popisován negativně a druhý pozitivně. Nebezpečí však skýtá také druhý z přístupů. Autor práce se setkal s četnými případy sportovců, takřka posedlých zdokonalováním vlastního těla a překonáváním vlastních limitů. Stejně jako přehnaný důraz na vítězství, může také nezvladatelná touha po sebepřekonání působit zhoubně. Snaha o pokoření vlastních limitů sice může ve sportu vést ke krásným momentům ukazujícím dokonalost lidského těla, v některých případech však nabývá absurdních a destruktivních rozměrů. Překonání každého cíle vede ke stanovení dalšího. Nebezpečí tkví v neukojitelnosti touhy, která může člověka pohlcovat a vést jej k pokusu stát se „nadčlověkem“. Cesta, skrze kterou lze nahlížet sebe-transcendentní chování člověka, může být mylně zaměněna za cíl. Tomuto iluzornímu cíli je mnoho sportovců ochotno obětovat fyzický, psychický i sociální rozměr vlastního života, když se stávají otroky žízně, kterou není možné uhasit. Pokud je možné snahu o sebe-transcendenci považovat za výraz náboženské stránky člověka, je tato stránka poškozená stejně jako vše ostatní. Je proto třeba určit míru, do jaké je člověku prospěšná, a kdy se pro něj stává destruktivní.[673]

Pokus o zdůvodnění rozdílů

Harveyho teorie klade silný důraz na rozdíl mezi Bohem a jeho stvořením. V historii církve jsou patrné dva směry, z nichž první zdůrazňuje jednotu a druhý rozdílnost. Zatímco důraz na jednotu lze vysledovat v luterských církvích, rozdílnost je vyzdvihovaná v kalvinistické tradici. V tomto bodu Harveyho teorie je patrný vliv jeho nadřízeného, Colina Guntona, který patřil do *United Reformed Church*. Guntonovo působení je také pravděpodobným důvodem, proč Harvey tak silně zdůrazňuje integritu, jíž se dostalo stvoření od Stvořitele. Ve svém teologickém zkoumání Harvey vnímá

[673] Více informací o lpění na objektivně nedosažitelných cílech ve sportu a způsobu, kterým mohou být tyto tendence podporovány k politickým účelům, podává dokumentární film *Bigger, Faster, Stronger* (2008). [online] Dostupný na: https://www.youtube.com/watch?v=-jCVsTNGfbE

rozdílnost jako dobrou a její zdůrazňování nutné. Je však nutné pracovat s oběma pojmy. Ježíš byl plně člověkem i plně Bohem. Stvoření není Bohem, nelze je však považovat za plně oddělené, má vlastní prostor. Zatímco z Ellisovy teorie je zjevné zdůraznění kontinuity života, Harvey podtrhuje změny, když vyzdvihuje partikularitu. Jak sám uvedl, číst pohádku není to samé jako číst Bibli.[674]

Harveyho teorie vychází především z teologických dogmat. Základními pilíři jeho systematického argumentu je Písmo a tradice. Teorie Roberta Ellise vychází ze zkoumání zkušenosti, poznání Boha, při kterém se opírá například o Paula Tillicha. Autoru této práce evokuje rozdíl mezi oběma teology spor pohledů založených na východiscích přirozené teologie a teologie ze Zjevení.

Tuto myšlenku předložil autor práce Robertu Ellisovi, který uvedl, že se za přirozeného teologa nepovažuje a jeho argument je možné předložit i ze systematické pozice. Současně položil otázku po konkrétní povaze Zjevení, jehož určité části mohou být zdůrazněné a jiné nikoliv. Současná praktická teologie, jak dále pokračoval, zahrnuje i to, co začíná zkušeností. Lidé, kteří vlastní zkušenosti věří, jí mohou přikládat teologické zdůvodnění, obdobně jako lidé, jejichž přesvědčení vychází ze Zjevení, v tomto rámci vysvětlují svoji zkušenost světa. Konstatování, kde který z teologů začíná, proto považuje za problematické. Svou teorií se snaží přiblížit teologickému modelu kritické konverzace Stevena Pattisona, v němž jsou přinášeny aspekty zkušeností soudobé kultury a života do určitého dialogu s prostředky křesťanské víry. Jistou inspiraci Ellisovi poskytuje také Tillichova metoda korelace, která prostřednictvím Zjevení podává odpovědi na otázky vyvstávající z obecně lidských situací.

Další rozdíl spočívá ve způsobu, jakým je těmito teology interpretována náboženská zkušenost. Ačkoliv Harvey možnost náboženské zkušenosti ve sportu připustil, ve své teorii její existenci nepřímo zamítá, když ji vysvětluje výše uvedeným způsobem. Doktrinální metoda sice zabezpečuje jeho argument, autor práce se však domnívá, že doktrína nemusí být vždy ideálním nástrojem pro zkoumání tohoto fenoménu. Ellisovu teorii lze, vzhledem k jejímu vstřícnému postoji k náboženské povaze popisovaných prožitků, vnímat jako úvod do problematiky intepretace náboženské

[674] Osobní setkání 4. 12. 2015 v Londýně.

zkušenosti. Jeho výklad však v tomto bodě může působit poněkud obecně, když se, obdobně jako Harvey, dopouští přílišné generalizace.

Kromě uvedených teologických rozdílů se teorie odlišují také v definici sportu, s níž autoři pracují. Obě teorie sdělují něco důležitého o sportujícím člověku. Ačkoliv se mohou obě teorie jevit jako protichůdné, každá z nich popisuje určitou část reality odpovídající teologickým východiskům svého autora. Je patrné, že se každá z představených teorií opírá o odlišné východisko. Zatímco přístup L. Harveyho odráží autoritu církevního učení, R. Ellis se odvažuje sbírat data pro svou teorii také empirickým způsobem, když vychází ze studia lidské zkušenosti. Důvod, proč představené teorie vykládají sport natolik odlišným způsobem, chápe autor práce jako rozpor mezi odlišnými teologickými východisky jejich autorů, tj. přirozené teologie a teologie ze Zjevení. To potvrzují také některé ze zdrojů, ze kterých oba teologové čerpají. Zatímco Harvey nachází svoji inspiraci například v textech Karla Bartha, R. Ellis se ve své metodě blíží Tillichově metodě korelace, která v sobě spojuje naturální a supranaturální teologii. Ellisova teorie je silně ovlivněna také zkušenostní teologií K. Rahnera.[675]

Žádnou z uvedených teorií proto nelze pojmout absolutně. Je patrné, že sport má určitý transcendentální element. Velmi patrným se však tento prvek stává zejména v dnešní době, pro kterou je typická vášeň pro tělesné aktivity. Zůstává otázkou, jak jednotlivé zkušenosti interpretovat. Vědecké zkoumání zkušeností mystického (náboženského) typu ve sportu proto autor navrhuje k dalšímu zkoumání.

[675] Rahner soudí, že teologie neklade patřičný důraz na kategorii zkušenosti. Jeho stanovisko ilustruje známý výrok o křesťanu budoucnosti, který se buď stane mystikem, anebo křesťanství ztratí: „*Zbožný člověk zítřka buď bude „mystikem", tj. tím, kdo má nějakou náboženskou „zkušenost", nebo přestane být zbožný, protože religiozita nebude už dál nesena přesvědčením, které je i zkušeností a osobním rozhodnutím zároveň a je přirozeně sdíleno veřejností a neseno religiózními návyky celé společnosti. Náboženská výchova jak ji známe, bude jen zcela druhotným, vedlejším uvedením do náboženského života ze strany náboženských institucí."* RAHNER, Karl. *Frömmigkeit früher und heute*. V Schriften zur Theologie, VII, Einsiedeln 1966, 22.

4. Mystické jevy ve sportu

"Nelže, kdo mluví o jednotě v obrazech, snech, viděních, kdo koktá o jednotě. V jeho paměti setrvaly podoby a zvuky, zrozené z jeho pociťování Boha a kroužící kolem prapůvodního prožitku: kolem zuřícího požáru, který v něm žije jen jako stopa prožitku samého; a možná se do něj, vynořujíce se z temných sfér jeho duše, mísí další podoby a zvuky, o nichž neví, odkud přicházejí, a po nichž sahá, aby porozuměl sobě samému."

Martin Buber, *Extatická vyznání*

Autor práce je dlouholetým aktivním sportovcem na vrcholové úrovni. V průběhu své sportovní kariéry se stal mnohokrát příjemcem zkušeností vybočujících nad rámec běžného vnímání reality. Snahou následující kapitoly je učinit pokus o výklad a interpretaci těchto zkušeností. Prvním krokem je popis těchto prožitků, které autor začal zažívat ještě před studiem teologie. Vzhledem k subjektivní povaze, a také pro lepší srozumitelnost, následuje výpověď v první osobě:

K fyzickým disciplínám jsem inklinoval již od dětství, ke skutečnému rozvoji sportovního potenciálu došlo až v souvislosti s provozováním amerického fotbalu. Hlavní motivací bylo se skrze dosažení určitého stupně tělesné síly a vytrvalosti vymanit z pocitů osobní nejistoty, které jsem často zažíval. Sportem jsem byl schopen tyto stavy zahánět. S radostí jsem si představoval, jak mě každá vteřina tréninku vnitřně i zvenčí posiluje. Pohyb, často následovaný pocitem únavy a vyčerpání, mi přinášel zvláštní zadostiučinění.

Specifikem amerického fotbalu je epizodický charakter této hry. Zatímco například v kopané se hra může odehrávat bez přerušení dlouhé minuty, jedna akce trvá v americkém fotbale přibližně kolem pěti až sedmi velmi intenzivních vteřin, ve výjimečných případech o několik okamžiků déle.[676] *Hráč se během hry setkává s řadou situací, po jejichž vyhodnocení již postupuje způsobem, který si osvojil při tréninku. V rámci tohoto sportu je výrazně omezena svoboda pohybu hráče, jeho individualita je plně podřízená prospěchu celku. Trénink spočívá především v opakování pohybových drilů, které se postupně stávají reflexivními. Roli hraje patrně také omezení důležitosti zrakových podnětů hráče.*[677]

[676] S rostoucí úrovní hry se zkracuje délka trvání jedné akce.
[677] Hráči na některých postech vyhodnocují hru dle jiných kritérií, než jsou zrakové vjemy.

První setkání se zkušeností mimo běžné vnímání jsem prožil na konci první sezóny. Během zápasu jsem se na dlouhou dobu dostal do stavu naprostého vyčerpání. Spíše než na fyzický zápas proti soupeři jsem byl soustředěn na souboj vůle s vlastním tělem, které zoufale volalo po odpočinku. Ačkoliv nejsem nakloněn dualistickým výpovědím o člověku, oddělení vnímání či mysli od činnosti vlastního těla se mi jeví jako nejvhodnější k popisu počátku následujícího prožitku. V jednom okamžiku jsem zjistil, že již s vlastním tělem a příznaky jeho vyčerpání nejsem ve styku. Mé vnímání se stalo neohraničenou součástí ohraničené situace. Dostal jsem se do stavu odosobnění, nad vlastním tělem jsem neměl žádnou kontrolu, a ono se přesto pohybovalo krásným způsobem. Jakoby rozptýlen v prostoru této akce jsem sledoval, jak moje tělo podává výkon, o němž jsem předtím netušil, že jsem ho schopen. Vzápětí jsem si připadal jako spojený, sjednocený se vším, celým prostorem. Samotný sport ani jeho okolnosti nehrály žádnou roli, byl jsem tam pouze já a všechno, propojení v Jednotě, v tichu a klidu, vyplněném krásou okamžiku, a tento klid prostupoval celý prostor. Cítil jsem se součástí všeho okolního, co jsem byl schopen vnímat, a toto okolí bylo součástí mne. Pociťoval jsem přirozené, plné a skutečné splynutí s trávníkem a hlínou, protihráčem a kapkami potu, které se kolem nás jakoby zastavily ve vzduchu. Dokonalé Sjednocení, nikoliv jako výsledek nějakého procesu, ale spíše za všemi procesy, v podstatě existence všeho. Jednalo se o krátkou chvíli, patrně okolo pěti vteřin, čas však v ní nehrál žádnou roli. Stejně jako únava, vyčerpání, či bolest. Fyzické vjemy jsem vnímal pouze vzdáleně, jako když na pokožku narazí vlnka vyvolaná drobným plácnutím do vody. Subjektivně tento okamžik trval delší dobu, během níž jsem měl, trochu překvapeně, možnost vnímat rychlost vlastního těla samostatně a přesně reagujícího na pohyb protihráče. Spolu se skončením akce jsem se, poněkud zmatený a ve zvláštní euforii, vrátil zpět do obvyklé percepce, zahrnující podněty vlastního těla stejně jako zvuky a celkově širší okolí. Během následujících třiceti minut jsem tuto zkušenost zažil v plné intenzitě minimálně třikrát. Učinilo to na mě však takový dojem, že nejsem schopen tento počet potvrdit s jistotou. I přes krásu těchto okamžiků ve mně celá událost zanechala smíšené pocity, protože jsem nevěděl, jak odpovídat na gratulace spoluhráčů k předvedenému výkonu. Byl jsem si téměř jistý, že způsob, jakým jsem zahrál, už nebudu moci nikdy zopakovat a nadšené ovace jsem vnímal jako nepříjemně zavazující z hlediska mých budoucích herních výkonů.

Tyto zkušenosti přicházely ve shlucích přibližně jednou za pět až sedm zápasů, výjimečně také při tréninku. Mé tělo v těchto okamžicích vždy podávalo skvělý výkon a

stejně jako rostla úroveň výkonu, který jsem podával vědomě, se zlepšoval také pohyb mého těla v těchto stavech. Situace se mě zmocnila natolik, že jsem byl po určitou dobu doslova zaslepený touhou překonat dosavadní schopnosti vlastního těla.

V následujících letech jsem veškerý volný čas v této touze věnoval usilovnému tréninku. Jednou z hlavních motivací pro psychicky i fyzicky vyčerpávající trénink pro mě bylo dosáhnout vědomě takové úrovně pohybu, kterou jsem podával v popisovaném stavu. Překonávání varovných signálů vlastního těla se pro mě v touze po naplnění sportovního potenciálu stalo takřka posedlostí. Rostoucí výkonnost však dle mého intenzitu prožitku nijak neovlivňovala. Hluboká krása tohoto neosobního, ale velmi intimního prostoru se pokaždé stala na objektivně krátký, ale přesto velmi dlouhý okamžik veškerou realitou, vším opravdu skutečným, pevným, co dává smysl. V těchto okamžicích jsem byl vždy značně vzdálený existenciálnímu prožitku tělesného vyčerpání, nad vším děním, a přesto jeho součástí. Většinu zápasů, v nichž jsem se ocital v tomto stavu, lze ze statistického hlediska hodnotit jako velmi úspěšné. Přestože jsem se nepřetržitě fyzicky zlepšoval, v těchto momentech jsem často podal výkon, o kterém bych si nepomyslil, že jsem ho schopen.

Patrně díky povaze provozované disciplíny měly tyto zážitky vždy epizodický charakter. Pauzy mezi jednotlivými akcemi, které hráči na hřišti zejména v druhé polovině zápasu vítají jako příležitost k načerpání sil, jsem vnímal jako bolestný dopad do tvrdé reality, spojený s návalem intenzivního vyčerpání. Z hlediska délky trvání zastávají tyto zkušenosti kratičký okamžik mé sportovní kariéry. Přesto mě každá vzpomínka naplňuje pocitem klidu, krásy a štěstí.

Tento prožitek jsem však dlouhou dobu nedokázal uchopit, uvrhával mě do nenasytné touhy po dosažení maximální tělesné výkonnosti. Sportovci tuto tendenci většinou vnímají pozitivně, často jako hnací motor svého výkonu. Mně však zastiňovaly radost ze hry samotné. Setkával jsem se s něčím reálným mimo běžnou realitu. Bylo to natolik krásné, avšak má mysl tuto krásu, volání zvenčí nedokázala uchopit a já zůstal soustředěn na výkonnost mého těla. Intenzita jednotlivých prožitků mi neumožňovala se jimi objektivně zabývat a z důvodů očekávání předsudků jsem se s těmito prožitky spoluhráčům nikdy nesvěřil.

Během mé sportovní kariéry přicházely v různé intenzitě fáze, kdy jsem byl spirituálnímu životu velmi vzdálený (pokud nelze za spiritualitu považovat nekritický obdiv k lidské tělesnosti a jejím živočišným tendencím, kdy se člověk nechává pohltit touhou zničit soupeřovo tělo a opájí se mocí, kterou skrze dominanci nad ostatními účastníky hry získává). Nejsilnější manifestaci těchto tendencí jsem prožil při užívání anabolických steroidů. Ačkoliv dnes hodnotím tento způsob hry jako rozporuplný, nemohu popřít podmanivou krásu fyzické dominance a divokou euforii, kterou jsem v této souvislosti před lety zažíval. V těchto takřka zvířecích fázích však přicházely zkušenosti tohoto rázu méně často.

Prostředí, v němž se moje kariéra odehrávala, a patrně také okolí tohoto sportu obecně, nelze hodnotit jako spirituální. Ačkoliv jsou v něm krásné prvky přátelství, důvěry a sebeobětování, fyzická povaha tohoto sportu do značné míry přispívá také k probouzení tendencí člověka, které někdy bývají hodnocenéí jako 'nižší'. Americký fotbal, alespoň na některých postech, lze přeneseně označit za řízenou agresi, která významně přispívá k výkonu na hřišti. Lze polemizovat o vlivu, jaký má na hráče dlouhodobý důraz na živočišnou dravost a rozvoj fyzických atributů. Dovoluji si však tvrdit, že samotné prostředí tohoto sportu k rozvoji spirituální stránky člověka automaticky příliš nepřispívá.

Ve snaze o interpretaci popsaných zkušeností autor předkládá pět koncepcí, zabývajících se příbuznými fenomény. Jednotlivé pozice lze charakterizovat jako *filosofickou*, *teologickou*, *fenomenologickou*, *transpersonální* a *skeptickou*. Jejich pohledy mohou přispět k hlubšímu pochopení zkoumaného jevu.

Před pokusem o interpretaci se jeví jako vhodné vytvořit pracovní označení popisovaných zkušeností. Ellis pracoval s termínem *flow*, avšak autoru práce nepřijde toto označení pro popisovanou zkušenost vhodné.[678]

[678] Uvedená definice *flow*, jak ji vytvořil Csikszentmihalyi, označuje spíše stav, do kterého se člověk dostává při zaujetí určitou činností. Obtížnost, kterou se musí činnost vyznačovat, souvisí se soustředěním, které nutně vyžaduje. Autor se tímto způsobem vymezuje především vůči stavu nudy, který může člověk opakovaně zažívat. *Flow* si sice v některých prvcích s popisovanými stavy shoduje (intenzivní a soustředěná koncentrace na přítomný okamžik, sloučení akce a vědomí, ztráta sebereflexe, pocit sebeovládání a nadhledu nad situací či akcí, ztráta pojmu o čase a subjektivní vnímání času), jedná se však především o prvky, které identifikovali Snyder, Wright a Loper (viz výše). Oproti *flow* definovanému Csikszentmihalyiim se však významně liší. Nutný prvek maximálního vyčepání, typický pro popisované zkušenosti, tento autor vůbec neuvádí. Csikszentmihalyi uvádí, že lze *flow* dosáhnout i při jiných činnostech. K dosažení podmínek, v nichž se ocital autor při popisovaných momentech, by bylo

Když Němečková hovoří o mimotělních zážitcích, vrcholových okamžicích, různých typech deprivací, používá termín „*změněné stavy vědomí*“[679], které definuje následujícím způsobem: „*ZSV zahrnují velké množství stavů. Dělit je můžeme z různých hledisek, např. podle vzniku na spontánní, do kterých patří spánek a sny, psychospirituální krize, zážitky blízkosti smrti (NDE – Near Death Experience), vrcholové okamžiky aj., a navozené – hypnózou, zvukem (bubnování, chřestění), tancem, dechem (gregoriánské chorály, jógové techniky), různými typy deprivací (spánkovou, bolestí, pobyty v pouštích, v jeskyních), pomocí psychoaktivních látek rostlinného, zvířecího či umělého původu, z nichž je specifická kategorie psychedelik (látek měnících vědomí) či technikami jako je koncentrace, meditace a kontemplace, do kterých se cíleně dostávali mystici, jogíni a mniši*.“[680] Termín "*změněné stavy vědomí"* (dále ZSV) považuje autor za vhodný pro následující zkoumání.

nutné pracovat do absolutního vyčerpání. O tom se však v Csikszentmihalyiho díle ani v uvedených výzkumech na toto téma neobjevuje žádná zmínka.

[679] Z anglického „*altered states of consciousness*“. Tento termín je běžně užíván v psychologickém diskurzu.

[680] NĚMEČKOVÁ, Kamila. *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě.* s. 28

4.1. Jednotlivé přístupy a jejich aplikace na analyzovaný problém

4.1.1. Pohled filosofa: W. T. Stace

Téma mystiky a mysticismu nahlíží z filosofického hlediska Walter T. Stace.[681] V úvodu svého zkoumání zkušeností mystického rázu opakovaně zdůrazňuje princip kauzální indiference – pokud je fenomenologický popis dvou zkušeností nerozlišitelný, nelze tvrdit, že jedna ze zkušeností je mystickou a druhá nikoliv.[682] Toto tvrzení se však jeví problematické s ohledem na rozdíl např. mezi prožitky světce a uživatele meskalinu.[683] Proto Stace připomíná rozdíl mezi mystickou zkušeností jako takovou a její interpretací. Ačkoliv mezi zkušeností samotnou a její interpretací ve většině případů existuje patrný rozdíl, izolovat „čistou" zkušenost se jeví jako komplikované vzhledem k obtížnosti rozhodnutí, kterou část je nutné považovat za interpretaci: „*We have to make a parallel distinction between mystical experience and its interpretation. But here too we cannot expect to make a clear separation. The difficulty of deciding what part of should be taken as his interpretation is indeed far greater than the corresponding difficulty in the case of sense experience."*[684] Při posuzování povahy prožitku je proto nutné brát v potaz rovněž kulturní oblast a zázemí příjemce. Důraz na toto rozlišování je však dle Staceho nanejvýš nutný. Mnoho autorů zabývajících se tématem mystiky poukazuje na podobnost jednotlivých zkušeností napříč kontinenty, v různých dobách, kulturách i náboženstvích. Tato shoda bývá předkládána jako argument potvrzující objektivitu těchto prožitků. Existuje však možnost, že jednotlivé případy se podobají pouze v některých charakteristikách či aspektech.

Na příkladu rozdílu mezi křesťanskou mystikou chápanou jako „jednotu s Bohem" a mystikou budhismu reprezentovanou „jednotou Atmanu s Brahmanem" Dospívá Stace ke dvěma hypotézám: 1) Mystické zkušeností křesťanství, hinduismu a budhismu jsou od základu odlišné, ale v jejich rámci existují podobnosti potvrzující jejich mystickou povahu. 2) Zkušenosti těchto náboženství jsou od základu stejné. Jejich rozdíly jsou následkem intelektuálních interpretací daných odlišností jednotlivých

[681] Termínem mysticismus Stace označuje zkušenosti mystického rázu dosud nerozlišené nebo nerozlišitelné od jejich interpretace. Z tohoto hlediska, jak bude dále patrné, je nelze objektivně označit za plně mystické. Viz STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 37
[682] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 29-30
[683] Lze se ovšem tázat, zda jsou tyto typy prožitků skutečně vnitřně identické.
[684] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 32

kultur. Bez rozlišení zkušenosti a její interpretace se však pro žádnou z hypotéz rozhodnout nelze: „*Plainly we cannot even tate these alternative hypotheses, much less come to a rational decision between them, without making use of the distinction between experience and interpretation*.“[685]

Při zkoumání mysticismu proto Stace zdůrazňuje nutnost brát v potaz co možná nejširší spektrum důkazů. Navrhuje vycházet minimálně ze třech zdrojů: 1) z mysticismu, který byl historicky spojen s velkými náboženskými systémy, 2) z mysticismu slavných, „nepřipojených“ mystiků (jako např. Plotinos), a za 3) z mysticismu současných mystiků, ať již známých či skrytých, bez ohledu na jejich příslušnost ke konkrétnímu náboženství.[686] Je sice možné zaměřit pozornost pouze na jeden druh mysticismu, avšak tento přístup znemožňuje studium filosofických důsledků mysticismu jako takového: „*There is, of course, no reason why writer should not for limited purposes confine his studies exclusively to the mysticism of a single culture. But he cannot do this if his purpose is to examine the philosophical implication of mysticism as such*.“[687]

Mystické prožitky mohou být klasifikovány dle mnohých schémat (např. prožitky spontánní a navozené atd.).[688] Na základě svého výzkumu rozlišuje Stace dva základní typy mysticismu: mysticismus extrovertní (*extrovertive mysticism*) a mysticismus introvertní (*introvertive mysticism*). Hlavním kritériem jeho dělení je přítomnost smyslových vjemů na straně extrovertního mysticismu a jejich absence v případě mysticismu introvertního. Ačkoliv mezi oběma typy panuje zásadní rozdíl, oba sdílejí společné jádro, když kulminují ve vnímání konečné Jednoty vnímajícího a vnímaného. Žádný z těchto typů proto nelze považovat za méně důležitý a oba mají praktický vliv na život člověka.

[685] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy.* p. 35
[686] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 39
[687] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 39
[688] Značný problém dle Staceho působí určitá (a paradoxní) nesdělitelnost zkušeností, která bývá často uváděna jako základní charakteristika této skupiny prožitků.

Extrovertní mysticismus

Tento typ Stace vysvětluje na příkladu některých mystických prožitků a vyjádření Mistra Eckharta,[689] tak, jak je představil Rudolf Otto: „*All that a man has here externally in multiplicity is intrinsically One. Here all blades of gras, wood, and stone, all things are One. This is the deepest depth.*“[690] Či jinde: „*Say Lord, when is a man in mere understanding? I say to you 'when a man sees one thing separated from another.' And when is he above mere understanding? That I can tell you: 'When he sees all in all, then a man stands above mere understanding.'*“[691]

Ačkoliv Eckhart hovoří o jednotě, rozpoznává jednotlivé, konkrétní věci, které jsou rozdílné i identické zároveň. To značí, jak vysvětluje Stace, že Eckhart vnímá „pouze“ jednotu mnoha věcí: „*The crucial statement is that these external things, although many, were nevertheless perceived – seen by the eyes – as all one; that is, they were perceived as simultaneously many and one*.“[692] Když Eckhart říká, že tráva, dřevo a kámen jsou vnímány jako jedno, neznamená to, že není možné vnímat jejich vzájemné rozdíly, naopak, tyto rozdíly pro něj pravděpodobně byly dobře patrné. V opačném případě by nebylo možné jednotlivé materiály jako dřevo, kámen či trávu vůbec označit. V Eckhartově sdělení jsou tedy současně rozdílné i identické. Protiklady se shodují, aniž by přestaly být považovány za to, čím jsou samy o sobě. To je dle Staceho důkazem, že se jedná o *nazírané fyzicky* (physically saw).[693]

V jádře extrovertního mysticismu stojí vnímání jednoty. Stace však zdůrazňuje, že jednota může být interpretována mnohými způsoby, protože, jak bylo uvedeno výše, její interpretace do značné míry závisí na kulturním zázemí a přesvědčení mystika. Skrze příklady muslimských, křesťanských a hinduistických výkladů mystické Jednoty proto přichází k jednotlivým charakteristikám extrovertního mysticismu. Středem, okolo kterého se točí všechny ostatní charakteristiky, je chápání jednoty jako základu vesmíru:

[689] Dle Staceho Je Mistr Eckhart, obdobně jako sv. Tereza příjemcem obou typů mystické zkušenosti. Viz. STACE, Walter. *Mysticism*. p. 68
[690] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. New York: The Macmillan Company, 1932. p. 61. Citace převzatá z STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 63
[691] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 45. Citace převzatá z STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 64
[692] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 64
[693] Srov. STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 65

1) *„Jednotící vize, vyjádřená abstraktní formulí 'Vše je Jedno.' V extrovertním mysticismu je Jedno vnímáno skrze fyzické smysly, v nebo skrze mnohost objektů.*
2) *Konkrétnější chápání Jednoho jako bytí vnitřní subjektivity ve všech věcech, popisované různými způsoby jako život, či vědomí, nebo živoucí Přítomnost. Zjištění, že nic není 'skutečně' neživé.*
3) *Smysl objektivity či reality.*
4) *Pocity požehnání, radosti, štěstí, satisfakce atp.*
5) *Pocit, že vše vnímané je svaté, či posvátné, nebo božské. Tato vlastnost dává povstat interpretaci zkušenosti jako zakoušení 'Boha'. Jedná se o specificky náboženský element zkušenosti. Ačkoliv ne v přímé identitě, je úzce propojen s předchozí charakteristikou požehnání a radosti.*
6) *Zkušenost je v určitém smyslu paradoxní.*
7) *Mystiky popsaná jako nesdělitelná, nevyjádřitelná slovy atp.“*[694]

S ohledem na skutečnost, že cílem mystikova sdělení zpravidla nebývá poskytnutí materiálu pro následné rozbory a kategorizaci, Stace dodává, že u všech zkušeností extrovertního mysticismu není možné očekávat všech sedm charakteristik. Při studiu jednotlivých prožitků je patrné zejména kolísání intenzity pocitů i celkové objektivity u jednotlivých příjemců.[695]Jako velmi podstatné se autoru práce jeví Staceho charakteristika tohoto typu mysticismu jako navozeného pomocí určitých technik oproti spontánní povaze prožitků mysticismu extrovertního: „*Spontaneous experiences are usually of the extrovertive type, though not invariably. Those which are acquired are usually introvertive, because there are special techniques of introversion – which differ only slightly and superficially in different cultures*.“[696]

Introvertní mysticismus

Zatímco v případě předchozího typu mysticismu bylo jeho základem rozpoznávání Jednoty skrze smyslové vjemy či mnohost vnímaných objektů, prožitek introvertního mysticismu se dle Staceho odehrává mimo vnější smysly. Introvertní

[694] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 79. Vlastní překlad.
[695] Tamtéž.
[696] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 60

mystik vymazává z vědomí veškeré mnohosti vjemů, obrazů a myšlenek, aby se ponořil do hloubky vlastního já. Tam, v pomyslném tichu a temnotě, vnímá Jedno – a je s ním sjednocen – nikoliv jako jednotu viděnou skrze mnohost, ale jako cele obnažené Jedno naprosto postrádající jakoukoliv pluralitu: „*But the extrovertive mystic, using his physical senses, perceives the multiplicity of external material objects – the sea, the sky, the houses, the trees – mystically transfigured so that the One, or the Unity, shines through them. The introvertive mystic, on the contrary, seeks by deliberately shutting off the senses, by obliterating from consciousness the entire multiplicity of sensations, images, and thoughts, to plunge into the depths of his own ego. There, in that dakrness and silence, he alleges that he perceives the One – and is unived with it – not as a Unity seen through a multiplicity (as in the extrovertive experience), but as the wholly naked One devoid of any plurality whatever*."[697]

Introvertní mysticismus je považován za nesmyslový, nachází se+ mimo smysly. Lze se tedy tázat, co ve vědomí zbyde, pokud jsou odstraněny jeho částečné obsahy, smyslové vjemy, abstraktní myšlenky atd. Stace odpovídá, že v tuto chvíli se mystikové ocitají ve stavu „čirého vědomí" (pure consciousness) ve smyslu naprosté absence smyslového obsahu: „*On the contrary, what emerges is the state of pure consciousness - 'pure' in the sense that it is not the consciousness of any empirical content. It has no content except itself.*"[698]

Popisovaný typ mysticismu se může v několika bodech jevit jako paradoxní. První paradox spočívá v tom, že ačkoliv nemusí mít zkušenost tohoto typu žádný pozitivní obsah, přesto může být pozitivní zkušeností. Běžné vědomí obsahuje objekty, nejrůznější obrazy, pocity či myšlenky. Pokud dojde k jejich odstranění, vystupuje Já (self), které je, odlišné od všeho zbývajícího, čistou jednotou. Já, zbavené všech psychologických obsahů či objektů, se nestává něčím jiným, je čistou jednotou mnohého, z níž bylo samotné mnohé vyňato: „*The self itself emerges. The self, however, when stripped of all psychological contents or objects, is not another thing, or substance, distinct of its contents. It is bare unity of the manifold of consciousness from which the manifold itself has been obliterated*."[699] Analogicky je možné konstatovat,

[697] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 61-62
[698] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 86
[699] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 86

pokud by bylo možné substrahovat z jednoty mnoha jednotlivin všechny části, prázdný celek či jednota by přesto zůstaly: „*This seems analogous to saying that if from a whole or unity of many parts we could substract all the parts, the empty whole or unity would be left*.“[700] To je dle Staceho dalším paradoxem.

V odpovědi na otázku po možnostech dosažení tohoto stavu Stace odkazuje na více přístupů a technik, mezi které patří např. určité typy jógy či dechových cvičení, či techniky práce s myšlenkou vedoucí k jejímu zastavení. Pro všechny tyto metody je však společná nutnost dlouhodobého sebeovládání a disciplíny. Zatímco prožitky klasifikované jako extrovertní mysticismus se mohou objevovat spontánně, pro mysticismus introvertní je typická dlouhodobá cesta k jeho dosažení či dosahování.[701]

Na základě studia jednotlivých mystických škol (značná pozornost je věnována prožitkům J. A. Symondse) Stace identifikuje sedm charakteristik introvertního mysticismu:

1) *„Vědomí Jednoty (Unitary Consciousness), od něhož byla vyňata veškerá mnohost smyslového, myšlenkového či pocitového obsahu, takže zbývá pouze prázdno a prázdná jednota. To je základní, esenciální, niternou charakteristikou, kterou většina ostatních nevyhnutelně následuje.*
2) *Nečasovost a neprostorovost vyplývající z předchozí charakteristiky.*
3) *Smysl objektivity či reality.*
4) *Pocity požehnání, radosti, míru, štěstí atp.*
5) *Pocity, že vnímané je svaté, posvátné nebo božské …*
6) *Zkušenost je v určitém smyslu paradoxní.*
7) *Mystiky popsané jako nesdělitelné.“*[702]

[700] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 86
[701] Srov. STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 99 – 110
[702] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 110. Vlastní překlad.

Srovnání

Extrovertní a introvertní mysticismy mohou být pokládány za dva druhy jednoho rodu. Jejich společné charakteristiky se potom mohou stát nástrojem k posuzování mysticistní povahy zkušenosti:[703]

	Charakteristiky společné extrovertní mystické zkušenosti	*Charakteristiky společné introvertní mystické zkušenosti*
1)	„Jednotící vize, vyjádřená abstraktní formulí 'Vše je Jedno'"	Vědomí Jednoty (Unitary Consciousness); Jedno, Prázdno; čiré vědomí
2)	Konkrétnější chápání Jednoho jako bytí vnitřní subjektivity ve všech věcech	Nečasovost, neprostorovost
3)	Smysl objektivity či reality	Smysl objektivity či reality
4)	Požehnání, mír atp.	Požehnání, mír atp.
5)	Pocit svatého, nebo posvátného, či božského	Pocit svatého, nebo posvátného, či božského
6)	Paradoxikalita	Paradoxikalita
7)	Mystiky popsané jako nesdělitelné, nevyjádřitelné slovy atp.	Mystiky popsané jako nesdělitelné, nevyjádřitelné slovy atp.

Jak je patrné, charakteristiky 3), 4), 5), 6) a 7) jsou u obou typů identické. Stace je proto považuje za univerzální, společné charakteristiky mysticismu ve všech kulturách, dobách, náboženstvích a civilizacích na světě. Druhá charakteristika introvertního typu, nečasovost a neprostorovost, není pro extrovertní mysticismus typickou. Prostorovost totiž odkazuje především na fyzické zakoušení. Tato skutečnost naznačuje, že extrovertní zkušenost je ve skutečnosti na nižší úrovni. Extrovertní typ je dle Staceho nekompletní druh zkušenosti, která nachází své naplnění ve druhu introvertním: „*The second characteristic of introvertive type, viz., being nonspatial and nontemporal, is not shared by the extrovertive type. This is certain in regard to spatiality, no quite so clear in regard to temporal charakter … These facts seem to suggest that the extrovertive experience, although we recognize it as a distinct type, is*

[703]STACE, T. Walter, *Mysticism and Philosophy*. p. 131 - 132

actually on a lower level than the introvertive type; that is to say, it is an incomplete kind of experience which finds its completion anf fullfillment in the introvertive kind of experience."[704]

Extrovertní typ poukazuje na částečně realizovanou jednotu, která je v případě typu introvertního plně realizovaná. Mnohost je v tomto případě plně vytěsněná a proto vjem nezahrnuje vnímání času a prostoru, protože čas a prostor jsou principy mnohosti.[705]

Dle výše uvedených informací autor na základě podobnosti ve více bodech charakteristik společných zkušenostem extrovertního mysticismu hodnotí svůj prožitek ze sportu jako určitou formu tohoto typu.

4.1.1.1. Diskuze

Popsaný ZSV se jeví jako částečně shodný s představeným extrovertním typem mysticismu. Dle Staceho koncepce je tato autorova zkušenost mystické povahy, avšak vzhledem k jejímu smyslovému obsahu se jedná o neúplný, neaktualizovaný mysticismus oproti zakoušení mimo smysly. Shoda ZSV s extrovertním typem zkušenosti je patrná zejména v bodech 1, 2, 3, 4, 6 a 7. Představený prožitek však postrádá náboženský element.[706]

Představené typy mysticismu rozlišuje v různých obměnách více autorů.[707] V případě Staceho dělení je základním měřítkem zakoušení Jednoty prostřednictvím smyslů, či naopak, skrze vyprázdnění mysli od veškerého smyslového, pojmového nebo

[704] STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 132
[705] Srov. STACE, T. Walter*, Mysticism and Philosophy*. p. 132
[706] Ačkoliv popis zkušenosti nezahrnoval přímé religiózní prvky, vnímaná jednota se autoru jevila jako vyšší, všeobsahující mód, který jej zalil úctou. S ohledem na dílo Rudolfa Otta lze tuto úctu považovat za jeden ze znaků setkání s posvátnem. Viz OTTO, Rudolf. *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad 1998.
[707] Jako příklad mohou sloužit mysticismus introspekce (*Inward Way*) a mysticismus jednotící vize (*Outward Way*) Rudolfa Otta představené výše.

jiného empirického obsahu. Zkušenost vznikající na smyslovém základu je oproti nesmyslové Stacem hodnocena jako nižší.

V této souvislosti si autor práce dovoluje položit otázku, který vjem, potažmo jeho část, lze považovat za smyslový; či jinak, co z prožitku Jednoty se váže na smyslové poznatky. Jednotu, byť by se jednalo o jednotu věcí, nelze považovat za následek smyslového vjemu, protože tento vhled se vymyká běžnému smyslovému vnímání. Prožitá Jednota je vždy vhledem přicházejícím zvenčí, mimo běžnou (smyslovou) zkušenost.

V představené teorii je hodnotícím kritériem smyslovost. Autor práce však navrhuje pohlížet na náhled jednoty jako přicházející sám o sobě do (konkrétním způsobem nastaveného) vědomí jedince. Vnitřní podmínky, kterých může příjemce dosahovat, nijak neovlivňují hodnotu vjemu Jednoty samotné, na jejich základě proto nelze posuzovat váhu vně přicházejícího prožitku.

Extrovertní mysticismus Stace označuje za částečně realizovaný. Je patrné, že pojem realizace Stace vztahuje především k plnosti prožité Jednoty. Autoru práce se jako vhodnější jeví vztahovat pojem realizace k vědomé snaze člověka o předpřipravení podmínek vnitřního prostředí. Pokud je zakoušená Jednota pokládána za objektivní, způsob, jakým je zakoušena, nemůže její hodnotu či plnost jí samotné nijak ovlivňovat.

Staceho dělení lze pokládat za uspokojivé z pozice, která výše hodnotí prožitky a) dosažené (oproti spontánním) a za b) dosažené přirozenou cestou (tj. bez pomoci vnějších prostředků, jimiž mohou být například některé typy psychedelik). Lze se však tázat, zda nejsou spontánní prožitky mystického rázu naopak více hodnotné s ohledem na vůli jejich dárce přiblížit se člověku v jeho konkrétní situaci.

Stace vytváří dvoustupňovou hierarchii mysticismu. Autor práce se však domnívá, že v této teorii je patrné spíše hodnocení způsobů, jimiž mohou příjemci těchto zkušeností dosahovat, než přímo kvality jejich prožitků.

4.1.2. Pohled katolických teologů: V. Kohut, G. Moioli

Vojtěch Kohut zdůrazňuje, že pojem mystiky vyrostl v křesťanském prostředí, zejména v jeho západní, katolické tradici, a proto podstatně patří do oboru katolické teologie, odkud se rozšířil i do jiných vědních oborů. Pro adekvátní rozbor mystické povahy skutečnosti je proto dle tohoto autora nutné se přednostně pohybovat v prostoru křesťanství a používat metody a hermeneutické přístupy křesťanské teologie.[708] V tomto názoru odkazuje na Ermanna Ancilliho, který o povaze mystiky vypovídá následujícím způsobem: „*Bez ohledu na svůj uctivý přístup ke kterémukoliv náboženskému vyznání si církev vyhrazuje, že je privilegovaným územím mystické zkušenosti, která je srdcem náboženství, chápaného jako osobní vztah člověka s Bohem. Ba dokonce mystika ve vlastním slova smyslu je výlučně křesťanskou zkušeností*.“[709] „Univerzální“ pojetí mystiky považuje jako snahu o analogické vyjádření a popis těch fenoménů, které se zdají příbuzné nebo podobné křesťanské mystice. „Univerzální mystiku“ proto označuje pojmem „mysticismus“. Ačkoliv vysloveně upozorňuje, že cílem tohoto terminologického rozlišení není znevážení mystických fenoménů mimo židovsko-křesťanskou tradici, v univerzálním mysticismu vnímá spíše „semena pravdy“, či „semena autentické zkušenosti“.[710]

Význam a obsah termínu „mystika“ či „mystický“ se v průběhu dějin dynamicky měnil. Jak píše Kohut: „*Při pohledu na dějiny významu těchto slov tak máme možnost nahlížet jakýsi dvojitý trychtýř, nejprve se zvolna zužující během pozdní antiky a celého středověku, a pak se znovu, podstatně rychleji, rozšiřující, zejména během 19. a 20. století. Nejužší vymezení přitom spadá do „klasického období“ 16. a 17. století. Vyjádřeno jinak, co bylo považováno za mystické ve starověku a co bývá jako takové vnímáno dnes, to nebylo takto ve všech případech nahlíženo v první půli novověku; a ani široké pojetí mystiky ze starověku se zdaleka nekryje s pojetím současným*.“[711] Při

[708] KOHUT, Vojtěch. *Úvod do křesťanské mystiky*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 9-10
[709] E. ANCILLI. *La mystica e le mystiche*. In *La Mystica, Fenomenologia e riflessione theologica*, II., Citta Nuova, Roma 1984, p. 511. Převzatá citace BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 10
[710] KOHUT, Vojtěch. *Úvod do křesťanské mystiky*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 11
[711] KOHUT, Vojtěch. *Úvod do křesťanské mystiky*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 15

mystologických zkoumáních proto navrhuje, aby se za základní východisko bralo klasické pojetí toho, co je mystické. Za mystika byl v 16. a 17. století považován především ten, kdo měl dar vlité kontemplace, kterou definoval svatý Jan od Kříže jako „*vlitý a láskyplný poznatek Boha, který zároveň osvěcuje a rozněcuje duši v lásce*.“[712] Kohut uvádí, že „*Každou postavu v dějinách křesťanských spiritualit, která se do tohoto základního vymezení vměstná, lze – pochopitelně po některých doplňujících zkoumáních – označit bez většího váhání za mystickou*“.[713] „Klasická“ kritéria křesťanské mystiky jsou patrná také v jeho deskriptivní definici: „*Křesťanská mystika je zvláštním způsobem života věřícího křesťana ve společenství trojjediného Boha, charakterizovaným vlitou kontemplací, jejímž prostřednictvím Duch svatý očišťuje danou osobu a sjednocuje ji s Bohem a v Bohu; mystik sám prožívá tento proces jako řadu bezprostředních, pasivních zkušeností afektivně-apofatického poznání, které přetváří jeho bytí a způsoby prožívání k stále rostoucí Kristově podobě*.“[714] Fenomenologií *křesťanské* mystické zkušenosti se zabývá rovněž Moioli. Jak sám zdůrazňuje: „*Snadno uvidíme, i z všeobecných náznaků zde uvedených, že mluvíme-li o 'mystice', nezdůrazňujeme nijak komplex více méně okázalých jevů, kterým se někdy říká 'paramystické' (extáze, vidění, levitace, stigmata atd.) a které, mohou-li se někdy různě pojit s pravou mystickou zkušeností, jsou pro ni přece podstatně něčím vnějším.*“[715] Proto se pokouší především ukázat ty prvky, odkazující na křesťanskou mystickou zkušenost v křesťanském prostředí: „*Za takové mohou být uznány za určitých podmínek nebo na základě určitých měřítek. Je tedy třeba, aby křesťanský mystik byl křesťanem a jeho mystická zkušenost aby byla v souladu s křesťanskými hodnotami, aby i ona mohla být uznána za křesťanskou.*“[716] Fenomenologie křesťanského mystika se dle Moioliho vyznačuje těmito rysy: „*V křesťanství je mystik věřícím křesťanem. Tzn. je radikálně určován a usměrňován historickou ekonomií spásy, jejíž definitivní a rozhodující 'událostí' je Ježíš Nazaretský. Jako všichni věřící, je i mystik určován touto jediněčnou událostí a nechává si od ní stanovit normu prostřednictvím inspirovaného slova (Písma svatého) a svátostného*

[712] Jan od Kříže. *Temná noc*. 2, 18, 5. Převzatá citace BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 15
[713] Tamtéž.
[714] KOHUT, Vojtěch. *Úvod do křesťanské mystiky*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 28
[715] MOIOLI, Giovanni. *Mystika křesťanská*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 543
[716] MOIOLI, Giovanni. *Mystika křesťanská*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 543

slavení v onom zvláštním dějinném společenství víry, jímž je církev. V tomto smyslu nevystupuje pravý křesťanský mystik jako hlasatel subjektivity- niternosti náboženského člověka oproti objektivnímu prvku náboženství. ... Mystik tedy zůstává z pohledu fenomenologického křesťanským, když nepotřebuje překonávat nebo klást alternativy, a přece dokáže ve své jedinečné zkušenosti o společenství sladit svou vazbu nebo své zakořenění s celou křesťanskou objektivitou a s jejím středem, s událostí, kterou je Ježíš Kristus. Mystik nemá jiné zjevení ani jinou spásu a ani jinou pravověrnost ..."[717]Moioli rovněž neopomíjí varovat před zevšedňováním pojmu „mystika", avšak dodává, že „*To, co je nekřesťanské, nebude nutně a ihned synonymem pro neautentické a hříšné, ale ani se to nebude nutně převádět – fundamentalisticky nebo osvícensky – na fenomenologii a soustavu hodnot výslovně křesťanských. [Buddhismus, Hinduismus, Islám, Jóga - Zen]*."[718]

V souvislosti s klasifikací křesťanské mystiky Kohut upozorňuje na nutnost třídění a hodnocení jednotlivých jevů, které mohou být v mystických zkušenostech i v celkovém rozvoji života daného člověka přítomné: „*Zkoumání křesťanského mystického života nepředstavuje výhradně studium obsahu a modalit kontemplativních zkušeností jednotlivých mystických postav, ale i nutnost čelit obrovskému množství jevů, které začaly být – zejména během Querelle mystique – postupně označovány jako mimořádné ...*"[719] Tyto jevy, do nichž pravděpodobně patří i popisované prožitky Šankarovy i autora, Kohut chápe jako: „ … *okrajové a nenáležející k podstatě křesťanské mystiky, neboť jejich rozmanitost, ale i obrovsky rozdílný poměr jejich výskytu v životech jednotlivých mystických postav zřetelně ukazují na jejich případečný charakter*."[720] Identifikaci původu a smyslu těchto stavů spolu s jejich systematickým utříděním a v případě duchovního vedení žijících mystiků také výchovu ke konkrétním postojům vůči těmto jevům Kohut označuje za úkol křesťanské mystiky.[721] Současně neopomíná připomenout obtížnost klasifikace těchto jevů vzhledem k jejich množství. V této souvislosti odkazuje na Antonia Royo Marína a Giorgia Gozzelina, kteří rozlišují jevy

[717] MOIOLI, Giovanni. *Mystika křesťanská*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 544
[718] MOIOLI, Giovanni. *Mystika křesťanská*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 554
[719] KOHUT, Vojtěch. *Úvod do křesťanské mystiky*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 42- 43
[720] KOHUT, Vojtěch. *Úvod do křesťanské mystiky*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 43
[721] Tamtéž.

řádu *tělesného*, *afektivního* a *poznávacího*.[722] Jak Kohut vysvětluje: „*Mezi mimořádné jevy tělesného řádu patří především extatické stavy (prosté vytržení, unesení a let ducha), dále stigmata („Kristovy rány"), probodení srdce (transverbace), krvavý pot, záměna srdce, inedie (úplná abstinence od jídla), insomnie (dlouhodobá nepřítomnost spánku), okamžitý přesun těla v prostoru, bilokace (přítomnost na dvou místech zároveň), levitace (vznášení se těla bez lidského přispění, pronikání hmotou či vůně duchovního původu*."[723] Mezi mimořádné jevy *afektivního* řádu zahrnuje např. zápal lásky a láskyplné vzplanutí (navenek projevujícím se horkem, kdy může dojít i ke spálení oděvu v okolí srdce). Za nejznámější fenomény poté považuje mimořádné jevy *poznávacího* řádu, mezi něž patří: „ … *vlité rozlišování duchů neboli kardiognóze (poznání vnitřních hnutí), hierognóze (schopnost ujistit se o přítomnosti posvátných předmětů ...), vlité poznání ohledně duchovních skutečností (konkrétní, na rozdíl od vlité kontemplace, jež je poznáním obecného rázu!) a zejména nejrozšířenější fenomény soukromých zjevení (objevení-vidění a promlouvání-slyšení), ať již jsou vnější, představivé (obrazivé) či intelektuální povahy*."[724]

Jevy lze dále rozlišovat na *mystické* a *charismatické* či dle dalších kritérií. Autor neopomíjí upozornit také na možnost patologických jevů dokonce ďábelského původu, které mohou být navenek podobné.[725]

Z hlediska křesťanské teologie mystiky a rovněž také této práce je zásadní především interpretace těchto mimořádných mystických jevů. Kohut uvádí, že již samotní mystikové tyto jevy často chápou jako ne nezbytné, doprovodné jevy, které jsou: „ ... *spíše reakcí podmětu (mystické postavy) na udílenou mystickou milost.*"[726] Proto je nepovažuje za náležející k podstatě mystiky, ale spíše jako doprovodný fenomén: „*Když se trojjediný Bůh danému mystikovi sdílí, obdarovává jej svou milostí a ta může (ale také nemusí!) u mystika vyvolat jako reakci některý z mimořádných mystických jevů. Pro*

[722] MARIN, ROYO, Antonio. *Teologia della perfezione cristiana.* p. 1023-1132; GOZZELINO, Giorgio. Al *cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, LCD, Leumann (Torino) 1989, p. 204-233 In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 43
[723] Tamtéž.
[724] KOHUT, Vojtěch. *Úvod do křesťanské mystiky*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. S. 43-44
[725] Tamtéž.
[726]KOHUT, Vojtěch. *Úvod do křesťanské mystiky*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 44.

křesťanského mystika, a tím i pro teologa, který jeho mystický život zkoumá, je podstatná udělená milost, nikoliv doprovodný fenomén, který k podstatě mystiky nepatří.“[727]

V rámci křesťanské (i katolické) tradice však existují teologové, kteří v otázce mystiky nezastávají natolik výlučné stanovisko. Mezi ně patří např. Raimon Pannikar, Mathew Fox, David Steindl Rast, Thomas Merton, Elizabeth Johnson, Eugen Drewermann, Thomas Berry, Edward Schillebeeckx, Ernesto Cardenal, Leonardo Boff a další ... Značná část těchto teologů svoji pozornost zaměřuje na mezináboženský dialog, častými tématy jsou rovněž teologie osvobození, feminismus atd. Více univerzálním způsobem definuje mystiku rovněž Evelyn Underhill. Namísto „čtyř znaků“ Jamese (vůči nimž se kriticky vymezuje), navrhuje jiná čtyři pravidla, která lze aplikovat na jakýkoliv případ, který má být zařazen mezi mystiky: „*1. Pravá mystika je aktivní a praktická, ne pasivní a teoretická. Je to organický životní proces, něco, co dělá celé já, ne něco, na co má intelekt nějaký názor. 2. Její cíle jsou zcela transcendentní a duchovní. Nijak se nestará o rozšiřování, zkoumání, nové pořádání, nebo zlepšování něčeho ve viditelném vesmíru. Mystik tento vesmír zamítá, a to i v jeho mimořádných projevech. Ačkoliv nezanedbává své povinnosti vůči mnohým, jak prohlašují jeho nepřátelé, jeho srdce je stále zaměřeno na neměnné Jedno. 3. Toto Jedno je pro mystika nejen skutečnost všeho, co je, ale také živý a osobní objekt lásky, nikdy objekt zkoumání. Táhne k domovu celou jeho bytost, ale vždy pod vedením srdce. 4. Živé sjednocení s tímto Jedním – cíl mystikova dobrodružství – je jistý stav nebo forma umocněného života. Nedosáhne se jej ani intelektuálním pochopením jeho rozkoší ani otu největší emocionální touhou. To musí být přítomno, ale samo to nestačí. Dochází k němu namáhavým psychologickým a duchovním procesem – takzvanou mystickou cestou – který zahrnuje úplné přetvoření charakteru a uvolnění nové nebo spíše skryté formy vědomí, uvádí ho do stavu, kterému se někdy nepřesně říká extáze – lepší označení je stav sjednocení*.“[728]

4.1.2.1. Diskuze

Z hlediska představeného hlediska katolických teologů nelze popisovanou zkušenost hodnotit jako mystickou. Uvedení teologové zabývající se zkoumáním

[727] KOHUT, Vojtěch. *Úvod do křesťanské mystiky*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 44-45.
[728] UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. s. 112-113

mystických prožitků svoji pozornost soustředí na „jádro“ křesťanské mystiky – vědomý vztah člověka ke Kristu. Jevy, které mohou, ale nemusejí budování tohoto vztahu provázet nebo evokovat, ponechávají, jako nenáležející k podstatě mystiky, mimo ohnisko svého zájmu.

Názory na povahu mystiky a toho, co lze za mystické považovat, se v četných případech liší. Z religionistického hlediska je mystická zkušenost zdrojem a také součástí každého velkého světového náboženství. Existuje více autorů, kteří nepovažují spojení mystiky a náboženství za nikterak automatické, v některých případech dokonce ani za nutné.[729] Příkladem může být Stace, který se domnívá, že „ … *mystický zážitek sám o sobě rozhodně není náboženským fenoménem a že jeho spojení s náboženstvími je dodatečné a dokonce náhodné*.“[730] Či jinde: „*Mystika, přinejmenším ve své počáteční fázi, je v křesťanské církvi podporována, ale když si osvojí úžasné aspekty, s nimiž nás seznamují proslulí mystikové, církev znejistí a stává se ostražitou. Neboť ve svém hledání Boha jde mystik svou vlastní cestou. Je připraven vyhnout se rituálům a předpisům – dokonce knězi, který by mu měl sloužit jako prostředník – a vychází z duchovního spojení s vědomím vyššího, od Boha pocházejícího poznání. Osoby tohoto druhu mohou být samozřejmě nebezpečné pro stabilitu starých institucí, které začaly považovat své pravdy za jediné pravdy. Tyto Bohem opilé osoby mohou ale hrát neocenitelnou úlohu novátorů, zjevovatelů a inspirátorů*.“[731] Současně neopomíjí upozornit na nutnost rozlišení samotného mystického zážitku a jeho pojmové interpretace. Na fakt, že mystika nemusí splývat s náboženstvím, poukazuje rovněž Koestler: „*Pravý mystický zážitek může takto zprostředkovat bona fide obrácení prakticky na jakoukoli víru, ať už je to křesťanství, buddhismus, nebo uctívání ohně*.“[732]

Svoji pozornost Kohut nevěnuje primárně stavům změněného vědomí, ale zkoumání křesťanské mystiky v celé její hloubce a rozsahu. To je třeba mít na zřeteli i při reflexi jeho myšlenek vzhledem ke snaze této práce interpretovat autorovu zkušenost.

[729] Již bylo ukázáno, jakým způsobem definoval mystickou zkušenost William James. Charakterizoval ji pomocí „čtyřech znaků“- nevyslovitelnost, poznávací schopnost, přechodnost, pasivita.
[730] Stace in Lukoff, 1988, s. 127
[731] LEUBA, James. *The Psychology of Religious Mysticism*. p. 6. Převzatá citace BENDA, Jan. *Mystika a schizofrenie*. s. 14
[732] Koestler in Maslow, 1973, s. 73

Mimořádné zkušenosti spirituálního významu Kohut označuje za mimořádné mystické jevy. Popisovaný prožitek se nejvíce blíží skupinám jevů *tělesného* a *poznávacího* řádu.

Tyto stavy Kohut považuje za ne-nutný jev, doprovodný fenomén mystického prožitku, který není jeho podstatou. Uvažuje je však pouze v souvislosti s životem skutečných mystiků. V současné společnosti jsou však tyto stavy poměrně četné také u sportovců, hudebníků a obecně lidí, které za mystiky z křesťanského hlediska označit nelze. Přesto dochází ke spirituální interpretaci těchto zážitků, jejichž příjemci je mohou vnímat a prožívat jako darovanou milost, která v nich určitým způsobem působí, nezřídka kdy jako darovaná milost. Autor práce souhlasí s Kohutem ve tvrzení, že tyto stavy nejsou hlavním přínosem mystické zkušenosti, a proto je na ně v souvislosti s (křesťanskými) mystiky nutné pohlížet jako na doprovodný jev. Kohut však nic neříká o významu těchto stavů pro dnešního (možná prozatím) ne-mystického člověka. Mystický zážitek jistě není cílem křesťanského života, tím je vztah ke Kristu. Touha po Něm mu však z Jeho milosti může mystický zážitek přinést.

V otázce výlučnosti křesťanské mystiky zastává autor práce méně výlučné stanovisko. Jako křesťan uznává možnost Kristova zjevení a působení způsobem, který je nejblíže člověku. Za vrchol mystické zkušenosti pak považuje vědomé prožití plného vztahu Boha a člověka v Kristu, avšak křesťanskou „formu“ tohoto prožitku nepovažuje za nijak nutnou.

4.1.3. Pohled fenomenologa náboženství: R. Otto

„To jediné, co mám na mysli, je bezeslovné. Jedno s jedním spojené, září tu čiré v čirém.“

Mistr Eckhart

Popisované zkušenosti autora v některých prvcích evokují určité typy mystických zkušeností typických zejména pro náboženství Východu, pozornost následujícího textu proto bude věnována tomuto fenoménu. Dle Maslowa existuje v každé kultuře či náboženství vždy táž mystická zkušenost. Liší se pouze její transkripce: „*To společné, co zůstane, když odstraníme slupku všech lokalismů, etnocentrických formulací, všech nahodilostí způsobených různými jazyky či filosofiemi, to, co zůstane, odstraníme- li všechny prvky, které nejsou společné, můžeme nazvat 'niterně náboženská zkušenost' nebo 'transcendentní zkušenost*“.[733] Vztah mystických zkušeností Východu a Západu popisuje Rudolf Otto. Za tímto účelem vybírá dva reprezentanty východního a západního mysticismu – Acharya Šankaru a Mistra Eckharta. Upozorňuje přitom na pozoruhodnou analogii mezi mystickými prožitky a přístupy k mystice těchto dvou představitelů. Oba jsou současně mystiky i učenci a vycházejí z učení velkých tradic, které přepracovávají. Své učení prezentují ve formě komentářů k posvátným textům, Šankara komentuje Upanišády a částečně také Bhagavad gitu, Eckhart vykládá knihy Bible: „*Both are to the same extent expressions and focusing points of great and more general tendencies and movements with which their age and environment were filed. Both, in similar fashion, have roots in the heritage of past ages and great traditions, which they expand and build up anew. ... Both are mystic and scholastic in one person, and attemp to express the content of their mysticism through the medium of their highly developed technique. Both present their teaching in the form of commentaries to the ancient holy Scriptures of their religious communities. Sankara does this by commenting on the Upanishads and in particular the sacred Bhagavad Gita; Eckhart by expounding the books of the Bible.“*[734]

V základu analogie mezi těmito dvěma mistry, pokračuje Otto, stojí jejich společné učení o spáse, které lze dosáhnout skrze „vědění“: „*Both Sankara and Eckhart are teachers of a salvation - in that lies their most fundamental point of agreement. But*

[733] MASLOW, H. Abraham. *Religions, value and peak-experiences*. p. 20. Převzatá citace z BENDA, Jan. *Mystika a schizofrenie*. s. 11

[734] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. xvii

a further congruity between these masters of the East and of the West is found in the fact that for both the way to salvation is "knowledge".“[735] Na této cestě se však neopírají o žádnou z „mystických metod“. Otto uvádí, že ačkoliv Šankara zná „osmistupňovou“ jógu, jogínem není, protože *samyagdarsanam*[736] není možné skrze samotnou jógu dosáhnout. Jógu chápe přinejlepším jako přípravu na tento stupeň.[737][738] Obdobně je také Mistr Eckhart seznámen s klasickou „*methodus mystica*“, via purgativa, illuminativa, unitiva, sám však ani jednu z těchto etap v žádném smyslu nenásleduje.[739]

Indické myšlení, na němž je Šankarův systém založen, obsahuje dva principy. Prvním je *yaksha*, Brahman ve stvoření světa, a druhým *gandharva*, Átman uvnitř člověka samotného. V mystické intuici je možné rozpoznat setkání těchto principů, jejich vztah. Dle Šankary jsou identické, Brahman je Átman a Átman je Brahman: „*There one was the discovery of the "thing of wonder" (yaksha), the Brahman at the foundation of the world, and the other the discovery of the gandharva (the fairy-like being) of the Atman within man´s own self. Only later do these two meet and their relationship, indeed their identity, is recognized in mystical intuition. With Sankara they are identical. Brahman is Atman and Atman is Brahman.*“[740] Rozpoznání této identifikace v mystické zkušenosti se stává, jak bude patrné, jedním z klíčových prvků východní mystiky reprezentované Šankarou.

V jádře učení Mistra Eckharta stojí dle Otta poznání a nalezení vlastní duše v její přirozenosti a slávě. Skrze toto poznání lze duši osvobodit a naplnit její božskou slávu. Rozpoznání hloubky vlastního božství chápe Otto jako klíč k pochopení Eckhartova učení: „*To know and to find one´s own soul in its true nature and glory, and through this knowledge to liberate and realize its divine glory; to find the abyssus, the depths within the self and discover the self as divine in its inmost depth; in short, "the canticle of the*

[735] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 29
[736] *Right vision, correct vision*. *Správná vize*. Tento termín je některými autory dáván do spojitosti s Akvinského *visio beatifica*.
[737] Otto v souvislosti s jógou uvádí, že ačkoliv je mnohými lidmi s mysticismem přímo spojovaná, nejedná se o „mysticismus Boha“, ale „mysticismus duše“. Jejím hlavním cílem je izolace atmanu, nikoliv o získání vztahu s Bohem. Jóga je čistě mysticismus duše, nikoliv mysticismus jednoty. OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 142
[738] Němečková uvádí, že v tezi Phillipa de Felice se cvičení hathajógy vyvinulo jako reakce na přesun Árjů do vnitrozemí. Mělo údajně nahradit stavy vytržení způsobené posvátnou bylinou *sóma* a pomoci dosáhnout fyziologického stavu bytí, který podněcuje spirituální stavy vědomí. NĚMEČKOVÁ, Kamila. *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě.* s. 39
[739] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 29
[740] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 77

soul as the homo nobilis" has been rightly pointed out as the core and pivot of Eckhart´s teaching."[741]

Chápání vnitřního Átmanu Šankarova a duše Eckhartovy považuje Otto za jednu z hlavních paralel mezi těmito mistry. Mezi zážitky uvedených mystiků autor však nachází více paralel. Neopomíjí přesto zdůraznit ani diverzitu mystických zkušeností, které se mohou ve svých projevech jevit jako téměř protikladné. Skrze zkoumání těchto podobností (i odlišností) Otto dochází k rozpoznání dvou základních typů mystické zkušenosti. První z nich je mysticismus *introspekce*, druhým je mysticismus *jednotící vize*: „*Thus we have in the East as well as in the West two types of mystical experience originally separate ... of which each has its own motive and origin. Both are mystical, but the on eis mysticism of introspection and the other the mysticism of unifying vision.*"[742] Tyto dva typy označuje „*cestou dovnitř*" (*The Inward Way*) a „*cestou ven*" či „*cestou jednoty*" (*The Outward Way, The Way of Unity*). Pomyslný ideál mystické zkušenosti Otto nachází v jejich kombinaci.[743]

1) „*Cesta dovnitř*" (*The Inward Way*) odpovídá mysticismu introspekce. Při hledání Boha se člověk neobrací ke světu, ale do hloubky sebe sama. Pro dosažení konečné vize není třeba svět, ale pouze Bůh a duše. Při hledání Boha či Nekonečna se člověk neobrací ke světu, ale do hloubky sebe sama. Jako příklad Otto uvádí Augustýnův výrok: „*Deum et animam! Nihil aliud? Nihil omnino*."[744]

2) „*Cestu jednoty*" (*The Way of Unity*) autor popisuje jako protikladnou k vnímání mnohosti. Zatímco první cesta podmínečně zahrnuje mysticismus duše a učení o duši, tento způsob je od podobného učení odlišný. Vize nezahrnuje vnitřního člověka, duši, ani Brahman …, její hlavní charakteristikou je důraz na jednotu: „*This vision we must call "unifying vision" or ""vision of a unity", for unity is its watchword - not soul, not inward man, nor atman, nor Brahman, nor deitas, neither sat nor esse, but "unity". The emphasis on unity, and the struggle against all diversity it its chief characteristic*."[745]

[741] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 78
[742] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 39
[743] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 40
[744] *Bůh a duše! Nic jiného? Vůbec nic*. Vlastní překlad.
[745] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 43

Vize jednoty zahrnuje několik stádií, pro něž je charakteristická vzestupná tendence. Otto opakovaně připomíná diverzitu popisovaného jevu a zdůrazňuje, že schéma se pokouší vykreslit pomyslný průměr jednotlivých jevů a žádná z forem mystických zkušeností mu neodpovídá plně.[746]

a) **První stádium- „Jednota“**

Věci a události, popisuje Otto, v tomto stádiu nejsou vnímány jako oddělené, rozdělené, ale jsou nevýslovným způsobem Vším, jedním jediným celkem. Tento stav je do značné míry racionálně nepopsatelný: „*Things and events in so far as they are conceived by this "intuitive" vision, are no longer multiple, separate, divided, but are, in an inexpressible way an All, a Sarvam, a whole one whole and therefore One. I repeat "in an inexpressible way", for if we add that they now form an "organic whole", " a universal life", or suchlike phrases, these are all rational explanations of the matter, derived from current scientific terminology, which are at most only analogous and not in the least adequate.“*[747]

Uvnitř tohoto stavu protiklady mizí, věci již nejsou rozpoznávány jednotlivě jako jedno či druhé. Jedno se spíše druhým stává a druhé zároveň prvním; zde je tam a tam je zde. Nejedná se o zánik bohatosti individuálního bytí, ale spíše o vzájemnou identitu, kdy vše je vším: „*Further, within this One all otherness, as opposition immediately disappears – things are no longer distinguished as this and the other. But, rather, this is that and that is this; her eis there and there, here. This does not mean that all things in the fullness and richness of their individual being disappear, but rather that each with each and all with all is identical – one and the same.*“[748]

Když Otto popisuje první stupeň mystické zkušenosti, hovoří o pojmu „visio sub specie aeterni“, čímž má na mysli nevyslovitelné uspořádání existence věcí mimo běžný čas a prostor: „ … *that is, not only the space and time, but a positive ordering of their existence in and with one another in a higher but inexpressible way in the eternal.*“[749] V tomto stádiu se neobjeví pouze identifikace všech věcí, ale také vnímajícího

[746] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 44
[747] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 44
[748] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 44
[749] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 46

s vnímaným … Duše není chápána jako vnější realita, ale sjednocená s Nejvyšším. Příjemce zkušenosti je vším a vše je jím. Takto sjednocen se Vším a Jedním poté vnímá věci „sám v sobě“ nebo přesněji „jako sebe sama“: „*Together with this there now appears not only the identification of all things with all, but also of the perceiver with the perceived … There is no mention of the soul as as inner reality, and of the soul´s unification with the Highest. ... He is what everything is, and everything is what he is. So unified with the All and the One, he then sees all things "in himself", or, more precisely, "as himself" - as not differentiated from himself*.“[750]

Pro interpretaci sportovních zkušeností je podstatné zejména závěrečné hodnocení tohoto stádia. Otto shrnuje, že se mystická intuice může na tomto stupni zastavit a mystickou zkušenost lze identifikovat i bez dalšího pokračování. I když není přítomná žádná zmínka o Bohu či Brahmanu, mystická intuice je již v tomto stádiu skutečně přítomna. Jednota, v níž se vše nachází, je jednotou mystickou. Nejedná se ještě o jednotu s Bohem, ale o jednotu sebe sama s vnímaným objektem v jednotě ideálního světa: *„Mystical intuition can stop short at this stage, and mystical experience can be indicated and described without going further. There are plenty of examples where such experience has been content to find its expression in the phrase of this first halting place: "To see no other, to perceive in Unity, beyond space and time - to see yourself and all else in one, and all as yourself." Mystical intuition is indeed present here, though there is no mention of beholding God or Brahman. For it, all is in unity, is indeed in a fully mystical unity. ... The union which here occurs is not yet union with God, but that of the self with the object perceived in the unity of the ideal world*.“[751]

Otto doplňuje, že zkušenost prvního stádia spočívající ve „vnímání jednoty“ není pro dosažení vyšších stádií nutnou. Tato etapa se v rozvětvené mystické tradici zřídka objevuje také jako isolovaný fenomén a proto bývá velmi obtížné ji rozlišit. Někdy se však může objevit samostatně, jako oddělený, specifický úkaz. Jakmile se objeví pozitivní intuice Jednoho, lze toto stádium identifikovat jako přípravné pro další stupně. Otto zdůrazňuje, že se v každém případě jedná o charakteristický element duchovního postoje mystika, a zkušenostmi této první fáze je proto zajímavé se zabývat: „*Indeed, with a developed mystical tradition this stage will scarcely appear as a isolated phenomenon,*

[750] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 47
[751] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 49

and can be distinguished only with difficulty. But sometimes it may occur as a peculiar phenomenon of of its own and remain separate. Its formula is then: "To see no other, to behold no distinction, to behold non-duality". This stage will be immediately recognized as only preparatory as soon as the higher- the positive intuition of the One - appears. But the further develipment of thei ntuition may he sometimes remain below the horizon, and the soul´s action really tarry in the first stage. In any case it is itself a characteristic element in the spiritual attitude of the mystic, and it is interesting to collect sayings in which the experience is exclusively or predominantly determined by this first stage."[752]

Význam identity všech věcí je patrný zejména v naukách Východu, např. v Upanišádách. Adekvátní vyjádření však lze najít také u Mistra Eckharta. V následujících úryvcích je popření rozdílnosti a zdůraznění jednoty velmi patrné: „*Po těchto dnech, není jich mnoho a je jich málo," přijde ta „plnost božství", kde není den ani noc, kde je mi stejně blízké, co je na tisíc mil, jako to, co je zde, kde teď stojím, tam je plnost a rozkoš celého božství, tam je jednota. Dokud duše ještě vnímá nějaký rozdíl, není to dobře, dokud z ní něco vyhlíží nebo nahlíží dovnitř, není to jedna jednota. Marie Magdalena hledala našeho Pána v hrobě, hledala mrtvého, a našla dva živé anděly — proto zůstala nepotěšena. Tu řekli ti andělé: „Nad čím se trápíš? Koho hledáš, ženo?" Jako by řekli: hledala jsi jednoho mrtvého a našla dva živé. Na to by byla mohla odvětit: To je právě můj nářek a můj zármutek, že nacházím dva, a přece jsem hledala jen jednoho!"*[753]

Podobně říká jinde: *„Kdykoliv nyní duše touto svou silou vidí něco obrazného, ať je to obraz anděla nebo sebe samé, poskvrňuje se tím. Nahlíží-li Boha, tak jak je Bohem či obrazem či Trojicí, poskvrňuje se tím. Když se však duše zbaví všech obrazů a představ a nahlíží jen to jediné Jedno, shledá se holé bytí duše s holým beztvarým bytím božské jedinosti, což je bytí nad bytím, které trpně spočívá v sobě samém. Hle, zázrak nad*

[752] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 54

[753] *LXXIV. Convescens praecepit eis, ab Jerosolymis ne discederent (Sk l*, 4). In SOKOL, Jan. *Mistr Eckhart a středověká Mystika*. [online][cit. 2.6.2016] Dostupné na: https://www.google.cz/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjwkqCJ1OXRAhVMbRQKHZxCDAQQFggvMAM&url=http%3A%2F%2Ffiles.zsv-dusek.webnode.cz%2F200000229-0301803fcc%2Fmistr%2520eckhart%2520a%2520stredoveka%2520mystika.pdf&usg=AFQjCNHxsBGRyynoksWs3LhP1E5loynTpw

zázraky, jaká je to vznešená trpkost, že bytí duše nemůže strpět nic jiného, než jen holou jedinost Boží!“[754]

O jednotě vnímaného a vnímajícího hovoří následujícím způsobem: „*Když otevřu oči a podívám se na kus dřeva, zůstane obojí tím, čím jest — a přece v tom hledění můj pohled a to dřevo splynou vjedno tak, že je to i pohled i dřevo, ba mohlo by se říci, že to dřevo jsou moje oči. ‘‘*[755]

Také otcovství Otce popisuje jako jednotu: „*A přece Bůh není ani to, ani ono a nemůže se s tím tedy spokojit … sám sebe zakouší, Otec jako Otec sebe sama v jediném Jednom. Zde jsou všechny lístky trávy i dřevo i kámen i všechny věci jedno.*“[756]

Obdobně hovoří také o nacházení Jednoho[757]: „*Když duše najde to Jedno, v němž jsou jedno všechny věci, zůstává v něm*.“[758]

Rozdílnost je dle Eckharta pouze zdánlivou: „*Kdyby to v tomto životě bylo tak, že bychom měli před sebou zrcadlo, a v něm v každém okamžiku viděli všechny věci a poznávali je v jediném obraze, nebylo by nám působení ani vědění žádnou překážkou*.“[759]

Proti rozdílnosti hovoří Otto také jinde: *„Dokud může do duše nahlížet nějaká rozdílnost a rozmanitost nějakých stvořených věcí, právě ta jí působí zármutek. …*

---

[754] *XCIX. Renovamini spiritu mentis vestrae (Ef 4,23).* In SOKOL, Jan. *Mistr Eckhart a středověká Mystika*. Tamtéž.

[755] *„ Můj zrak je jeden a je sám v sobě prostý a nesložený. Když otevřu oči a podívám se na kus dřeva, zůstane obojí tím, čím jest — a přece v tom hledění můj pohled a to dřevo splynou vjedno tak, že je to i pohled i dřevo, ba mohlo by se říci, že to dřevo jsou moje oči. Ale kdyby dřevo bylo bez látky a úplně duchovní jako pohled mých očí, pak by byla úplná pravda, že v okamžiku mého po-hledu kus dřeva a mé oči tvoří jedno jediné jsoucno. A je-li to pravda o tělesných věcech, tím víc to platí o věcech duchovních.“ Alliu glichiu dine*, Pf. LX. In SOKOL, Jan. Mistr *Eckhart a středověká Mystika*. Tamtéž.

[756] „*A přece Bůh není ani to, ani ono a nemůže se s tím tedy spokojit, a musí vtahovat hloub, do samého počátku, do toho nejvnitrnějšího, do základu a jádra otcovství, kde sám v sobě od věků spočíval a kde sám sebe zakouší, Otec jako Otec sebe sama v jediném Jednom. Zde jsou všechny lístky trávy i dřevo i kámen i všechny věci jedno. To je to vůbec nejlepší a do toho jsem se já zbláznil*.“ *CII. Haec dicit dominus: honora patrem tuum (Mt 15, 4}* SOKOL, Jan. Mistr *Eckhart a středověká Mystika*.

[757] S tímto pojmem je možné se setkat např. v textech Plotína.

[758] *CII. Haec dicit dominus: honora patrem tuum (Mt 15, 4}.* SOKOL, Jan. Mistr *Eckhart a středověká Mystika*.

[759] „*Kdyby to v tomto životě bylo tak, že bychom měli před sebou zrcadlo, a v něm v každém okamžiku viděli všechny věci a poznávali je v jediném obraze, nebylo by nám působení ani vědění žádnou překážkou. Protože my se však musíme od jednoho obracet ke druhému, proto u nás jedno vždycky musí překážet druhému*.“ *II. Ubi est qui natus est rex Judeorum? (Mt 2,2).* SOKOL, Jan. Mistr *Eckhart a středověká Mystika*.

Všechno stvořené a utvořené není nic, tomuto je však každá stvořenost a utvořenost vzdálená a cizí. Je to v sobě samém jediné jedno, které nic nepřijímá zvenčí.„[760]

Otto v této souvislosti odkazuje také na konceptuální realismus, který považuje za pravdivou intuici jednoty. V prostoru a čase člověk vnímá jednotlivce, bez času a prostoru je však není schopen rozlišit. Stejně jako je v individuálním člověku přítomná idea lidství, také všechny ideje se spojují v jednotě jednoho, kompletního, nediferencovaného Bytí, které je přesto obohaceno věčností. Do něj vstupuje vše a nic se neztrácí: „*In the same way his so - called conceptual realism is in truth intuition of unity. In space and time I behold Tom, Dick and Socrates. Without space and time I do not behold this man beside this man. Then this is that and that is this. Next to man in ratione ydeali stand what may be called the other creatures. Yet intuition rises beyond them also. As in the individual man (beheld in unity) the real idea of humanity is contained, so all ideas come together in the unity of one, complete, undifferentiated Being, which is thereby eternally enriched. Everything has entered into it but nothing is lost*."[761]

Jednotu v Eckhartových textech Otto hodnotí jako záhadně slavnostní symbol, který sám téměř dostačuje k vyjádření Eckhartovy zkušenosti. Jednota může být kompletním synonymem božské, či Boha. Již samotnému nahlížení Jednoho a „vstupu do něj" náleží plný obsah mystické zkušenosti.[762]

b) **Druhé stádium – „Jedno"**

V první stádiu byla mnohost viděna jako „Jedno". Otto vysvětluje, že „Jedno" vyplývá z korelace mnohého. Jedno již není predikátem mnoha, ale stává se rovnicí Jednoho a mnohého: Mnohé je jedno a jedno je mnohé. Jedno vystupuje do popředí,

[760] *„Dokud může do duše nahlížet nějaká rozdílnost a rozmanitost nějakých stvořených věcí, právě ta jí působí zármutek. Říkám, jako jsem už řekl mnohokrát, že má-li duše svoji přirozenou stvořenou podstatu, nemůže v ní být pravda. Říkám, že je něco nad stvořenou přirozeností duše. Ale někteří kněži nechápou, že by mohlo být něco, co je Bohu tak příbuzné a s Bohem tak sjednocené, co nemá s ničím nic společného. Všechno stvořené a utvořené není nic, tomuto je však každá stvořenost a utvořenost vzdálená a cizí. Je to v sobě samém jediné jedno, které nic nepřijímá zvenčí.*„ *LXXIV. Convescens praecepit eis, ab Jerosolymis ne discederent (Sk l, 4).* SOKOL, Jan. Mistr *Eckhart a středověká Mystika*.

[761] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 64

[762] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 64-65

Jednota není výsledek mnohého, ani z něho nevyplývá, jsou vzájemnými výsledky. V tomto, druhém stádiu získává Jedno oproti mnohému větší váhu a důraz: „"*The One" is no longer a predicate of the many but becomes an equation of the One and the many: Many is one, and the One is many. ... The One comes to the fore. Oneness is not a result of the many, nor is the relationship such that Oneness and multiplicity are mutual results of each other. The One soon receives the emphasis and takes precendence over the many.*“[763] Samotné Jedno, nadřazené mnohému, se stává objektem intuice. Ve vztahu k mnohému se Jedno stává subjektem, který mnohé jednotí: „*The One itself becomes the object of intuition as that which is superior and prior to the many. ... In relation to the many it becomes the subject in so far as it unifies, comprehends and bears the many.*“[764] Jedno se stává esencí, bytím, existencí mnohého a mnohé je rozpoznáno jako pouze proměnlivé mody Jednoho.

c) **Třetí stádium – „Samotné Jedno“**

To, co se dříve začínalo jako forma mnohého, pokračuje Otto, se nyní objevuje jako skutečné nad mnohým. Tím se význam jednoty a Jednoho mění. Jednota byla skutečnou ve smyslu syntézy mnohosti. Z této syntetické jednoty však vyrůstá Jedno a (již) Osamocené: „*Thus, what first began as a mere form of the many appears now as the real above the many. Only a step further is necessary for it to appear in contrast and opposition to the many. If it is One it can no longer be many. ... Thereby the meaning of unity and of oneness changes. At first, Unity, being one, was a fact in the sense of a (mystical) synthesis of multiplicity, which though not reproducible by any of our rational categories was nevertheless a synthesis. But out of this synthetic unity, out of this one in the sense of united, grows a unity as One and Aloness*.“[765]

[763] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 49
[764] Tamtéž.
[765] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 51-52

4.1.3.1. Diskuze

Popsaná zkušenost vykazovala známky podobnosti s mystickými stavy Šankarovými i Eckharovými, především s prvním stádiem označeným jako „Jednota“, která spočívala v identifikaci všech věcí, splynutím vnímajícího a vnímaného, kdy se příjemce zkušenosti stal součástí všeho vnímaného a vše se stávalo jím samotným. Hlavním bodem této podobnosti je vnímané splynutí všeho v jednotu, která neposkytuje prostor rozdílnostem jednotlivin. Důraz na jednotu, jak bylo ukázáno, je motivem opakujícím se u více mystických autorů. Pro popsané ZSV ve sportu stejně jako mystické stavy mimo něj je typický rovněž prvek překvapení (přicházely nečekaně) a „nenavoditelnost“. [766]

Stav nejpodobnější popisované zkušenosti, „Jednotu“ umístil Rudolf Otto na úplný počátek hierarchie mystických zkušeností. Neopomněl však doplnit, že se tyto prožitky mohou v některých případech objevovat samostatně jako specifický fenomén bez přímého vztahu k ostatním stádiím.

4.1.4. Pohled transpersonálních psychologů: S. Grof, Ch. Grofová

Změněným stavům vědomí (např. ve formách pocitu jednoty s celým vesmírem, vizím a představám vzdálených dob a míst, vnímání vibrujících proudů energie probíhajících celým tělem doprovázených somatickými projevy a rovněž mystických zážitků) se věnuje již několik desítek let tzv. transpersonální psychologie. Toto odvětví v sobě integruje poznatky z psychedelického výzkumu, fyzikální poznatky a rovněž poznatky různých esoterních nauk. Jeho představiteli jsou Erik H. Erikson, Erich Fromm, V. E. Frankl, A. H. Maslow, Charles T. Tart, Stanislav Grof a další.

Mnohé případy neobvyklých stavů vědomí, v některých případech velmi dramatické, byly (a mnohdy stále jsou) z medicínského hlediska nahlíženy jako symptomy, psychotické projevy choroby. Výsledky zkoumání transpersonální

[766] Autorem popisované zkušenosti se sice objevovaly vždy za určitých podmínek, avšak ne vždy, kdy bylo těchto podmínek dosaženo.

psychologie však naznačují, že na ně lze nahlížet jako na obtížná stádia vývoje vědomí, tzv. „psychospirituální krize“, srovnatelné se stavy popisovanými v různých mystických tradicích celého světa: „*V dějinách hrály vizionářské stavy mimořádně důležitou roli – počínaje extatickým transem šamanů, léčitelů a léčitelek až po zjevení zakladatelů velkých náboženství, proroků, světců a duchovních učitelů stávaly se tyto prožitky zdrojem náboženského nadšení, pozoruhodných léčebných postupů a umělecké inspirace.*“[767] [768]

Zejména předindustriální kultury starověku přikládaly neobvyklým stavům vědomí značnou hodnotu a vnímaly je jako způsob poznání skrytých aspektů světa a rovněž jako spojení s odlišnou (duchovní) dimenzí existence. Nástup vědecké revoluce tuto situaci zásadně ovlivnil, duchovnost byla do značné míry nahrazena racionalitou. Autoři doplňují, že „*V průběhu vědecké revoluce byly na Západě všechny jevy, které byly byť jen vzdáleně spojeny s mysticismem, diskvalifikovány jako přežitek temných dob. Vizionářské stavy nebyly již považovány za důležitou alternativu a doplněk běžných stavů vědomí, který poskytuje cenné informace o vlastní osobnosti i realitě, nýbrž za patologické poruchy duševní činnosti. Toto hodnocení odráží i moderní psychiatrie – místo aby ponechala takovým stavům přirozený volný průběh a podporovala je, pokouší se je potlačit*.“[769] Jak dále vysvětlují, samotná etablace psychiatrie jako jedné z lékařských disciplín souvisí s rozpoznáním biologických vysvětlení některých poruch, které se projevují psychickými příznaky (tumory, nedostatek vitamínů, degenerativní onemocnění mozku atp.). Lékařsky orientovaná psychiatrie záhy objevila možnosti, jak kontrolovat také symptomy, u nichž biologická příčina rozpoznána nebyla. Je nutné dodat, že dosud nebyl objeven organický základ většiny problémů, jimiž se psychiatrie zabývá. Tradiční psychiatrie mezi psychotickými a mystickými stavy nerozlišuje a uvnitř ní vládne obecná tendence tyto jevy tlumit jako patologické. Hovoří proto o zvláštním paradoxu dnešní společnosti: „*Oficiálně je židovsko-křesťanská náboženská tradice označována za základ a páteř západní civilizace … Kdyby však člen nějaké náboženské skupiny prožil v kostele osobní duchovní zážitek podobný těm, které zažilo mnoho významných osobností křesťanské historie, poslala by většina farářů takového člověka k psychiatrovi.*“[770] Situace se však změnila vlivem vlny zájmu o spiritualitu a výzkum

[767] GROF, Stanislav, GROFOVÁ, Christina. *Krize duchovního vývoje*. s. 5.
[768] GROF, Stanislav. *Porozumění evoluční krizi*. In GROF, Stanislav, GROFOVÁ, Christina. *Krize duchovního vývoje*. s. 17.
[769] GROF, Stanislav, GROFOVÁ, Christina. *Krize duchovního vývoje*. s. 7
[770] Tamtéž.

vědomí, kterou přinesla šedesátá léta. Od šedesátých let se rovněž zvyšuje počet lidí, kteří prožívají mystické či paranormální stavy. Rozvoj zájmu o toto odvětví souvisí také s dílem švýcarského psychiatra C. G. Junga, jehož dílo autoři označují za významný milník na cestě nového ocenění spirituality. Transpersonální psychologie tedy vyrůstá jako nová disciplína spojující vědu s duchovními tradicemi. Její propagátoři však neopomíjejí zdůrazňovat šíři škály, na níž se pohybují jevy spojené s neobvyklými stavy vědomí – od čistě duchovních projevů bez známek patologických rysů až po stavy čistě biologické povahy vyžadující lékařskou péči. Zatímco přístupy tradiční psychiatrie patologizují mystické stavy, opačným nebezpečím je spiritualizace psychotických stavů, která může vést k přehlížení organického problému.[771]

Jak již bylo uvedeno, mnohé případy neobvyklých stavů vědomí jsou transpersonálními psychology nahlíženy jako "psychospirituální krize". V některých případech lze identifikovat situaci, která v tento stav vyústila: „*Někdy jde o fyzické faktory, například chorobu, úraz či operaci, jindy se může stát bezprostředním spouštěčem extrémní tělesné vypětí či dlouhodobý nedostatek spánku, u žen porod, potrat či umělé přerušení těhotenství … Někdy následuje duchovní krize po silném emočním prožitku, například při ztrátě důležitého vztahu – smrti dítěte … Pro osoby s jistou dispozicí k podobným stavům se může stát poslední kapkou užití psychedelické drogy nebo sezení zážitkové psychoterapie. Jedním z nejdůležitějších katalyzátorů stavů psychospirituální krize jsou však patrně různé formy meditace a duchovní praxe. Tyto metody byly vypracofvány speciálně k probouzení duchovních zážitků. Opakovaně jsme byli kontaktování lidmi, jejichž neobvyklé zážitky začaly při praktikování zenu, buddhistické meditaci vipassaná, kundaliní jógy, súfistických cvičeních, křesťanských modlitbách nebo klášterních kontemplacích."*[772]

William James v souvislosti s těmito stavy napsal, že normální bdělé vědomí (označované jako rozumové), představuje pouze jeden zvláštní typ vědomí, zatímco všude kolem něj existují možné formy vědomí zcela odlišného rázu. Stačí jeden náležitý podnět a v jediném okamžiku se zjeví v celé své úplnosti.[773] Dle transpersonálních psychologů je v běžném životě člověk svázán množstvím faktorů, které mu brání

[771] GROF, Stanislav, GROFOVÁ, Christina. *Krize duchovního vývoje*. s. 6- 9
[772] GROF, Stanislav, GROFOVÁ, Christina. *Krize duchovního vývoje*. s. 22- 23
[773] JAMES, William. *Varieties of Religious Experience*. New York: Collier, 1961.

v kontaktu s transpersonální dimenzí. Člověk vnímá sám sebe jako fyzickou bytost, vnímající pěti smysly. Toto určení je však zdrojem mnohých omezení, je možné získávat pouze ty vjemy, k nimž má bezprostřední přístup. V mimořádných stavech vědomí však tato omezení mizí. Po vstupu do transpersonální oblasti lze živě prožívat geograficky i historicky vzdálené události, zúčastnit se dějů v jiných kulturách i staletích. Autoři popisují proces „rozpouštění" osobních hranic, či vymizení rozdílu mezi „konsenzuální realitou" a mytologickou oblastí archetypálních forem: „*V takových okamžicích se nás zmocňuje pocit, jako by se naše osobní hranice rozpouštěly a my jsme se mohli identifikovat s jinými jedinci, skupinami lidí či s celým lidstvem. Dokonce se nám může zdát, že se stáváme něčím, co obvykle vnímáme jako skutečnost mimo nás ... V transpersonálních stavech je možné mít velmi přesné a realistické zážitky identifikace s různými formami života, dokonce i s anorganickými procesy jako například subatomárními jevy, popisovanými kvantovou fyzikou*."[774]

Z praktického hlediska, upozorňují autoři, je podstatný především terapeutický a transformativní potenciál těchto událostí. Mnoho psychosomatických obtíží je způsobeno potlačenými či zapomenutými vzpomínkami na traumata vlastního života. Pokud je umožněno tomuto materiálu vstoupit do vědomí a jedinec jej plně prožije, zbaví jej síly, která by jinak mohla působit velmi rušivě v jedincově životě.[775] V neposlední řadě mohou být tyto jevy chápány jako fundamentální výzva západní vědecké koncepci.

Mezi často popisované zkušenosti patří zážitky sjednocující vědomí, někdy označované za „vrcholné zážitky" (*peak experiences*). Charakteristika těchto stavů je velmi podobná osobní zkušenosti autora práce: „*Při těchto stavech prožívá jedinec pocit rozplynutí hranic vlastní osobnosti a následné sjednocení s druhými lidmi, přírodou nebo celým vesmírem. Tento proces má vysloveně posvátný charakter a člověk ho vnímá jako splynutí s tvořivou kosmickou energií či s Bohem. Běžné kategorie prostoru a času jako by byly zcela překročeny a jedinec prožívá pocit nekonečnosti a věčnosti. Emoce spojené s tímto stavem přecházejí od hlubokého míru a klidu až k bujné radosti a extatickému vytržení*."[776][777]

[774] GROF, Stanislav, GROFOVÁ, Christina. *Krize duchovního vývoje.* s. 25
[775] GROF, Stanislav, GROFOVÁ, Christina. *Krize duchovního vývoje.* s. 27
[776] GROF, Stanislav, GROFOVÁ, Christina. *Krize duchovního vývoje.* s. 30
[777] Směšování těchto stavů s duševními chorobami ostře kritizoval Abraham Maslow. Podle Maslowa by měly být tyto prožitky nazírány spíše jako jevy supernormální, než abnormální. Pokud nedojde k jejich

Stavy sjednocení jsou Grofem popisovány jako odkaz „kosmické jednoty“ uložený v transpersonální oblasti psýché člověka: „*Obdobně nazývám vzestupnou část kosmického procesu zprostředkovávající návrat k původní nerozlišené jednotě ('evoluční proces vědomí') holotropní neboli pohybující se směrem k celistvosti. Jak jsem již dříve uvedl, tento pojem je odvozen z řeckého holos – celek a trepein – k čemusi se pohybující*.“[778][779] Nejčastějšími impulzy sjednocujících zážitků bývají dle Grofa přírodní i umělé výtvory oplývající neobyčejnou krásou. K vyvolání tohoto typu vědomí však nevedou pouze tyto jevy. Existuje řada případů, kdy souvisejí se sportovní činností: „*Řada atletů uvedla, že v okamžiku svého vrcholného výkonu byli ve stavu, který se podobá mystickému vytržení. Špičkové výkony v různých atletických disciplínách přisuzujeme kombinaci zvláštního tělesného vybavení, psychické houževnatosti, neúnavné kázně a tvrdého tréninku. Někteří světoví vrcholoví atleti však občas sami vypovídají způsobem, který dosvědčuje, že na to mají jiný názor. Přisuzují své vrcholné výkony zvláštním stavům vědomí, které pro ně vytvářejí možnosti hraničící se zázrakem a nadpřirozenem (Murphy a White 1978). Významnou typickou součástí těchto stavů je pocit osvobození se od osobních hranic a splynutí s různými složkami okolního prostředí. Zdá se, že mystické vytržení vyvolané sportovní činností umožňuje překonání hranic toho, co běžně pokládáme za lidsky možné*.“[780] Tento typ prožitků je Grofem dáván také do souvislostí se smrtí, sexem či narozením.[781]

V otázce příslušných prožitků je většinou zdůrazňována jejich subjektivní stránka. Objektivní rysy bývají často naprosto pomíjeny. Pokud by bylo cílem dosažení fyziologické interpretace, má tento přístup poměrně malý význam.[782] Unikátním je v této souvislosti koncept *kundaliní* známý z jógy. V rámci tohoto modelu se pojednává o formě energie, která sídlí v dolní části páteře. Pokud dojde k „probuzení“ této energie, stoupá míšním kanálem až k temeni hlavy, což bývá v náboženských tradicích Východu často

omezování, mohou vést ke zkvalitnění života a „sebeaktualizaci“ člověka. Pro více informací*: MASLOW, Abraham.Religious Aspects of Peak-Experiences. In SANDLER, W. Personality and Religion. New York: Harper & Row. 1970. ISBN 978-0334012443.MASLOW, Abraham. The farther reaches of human nature. New York: Viking Press. 1971. ISBN 978-0-8446-6069-1. MASLOW, Abraham. Toward a Psychology of Being. New York, NY: Van Nostrand Reinhold. 1968.*

[778] GROF, Stanislav. *Kosmická hra: Zkoumání hranic lidského vědomí*. s. 98

[779] Syntéza idejí týkajících se vzestupu a sestupu je popsána v knize WILBER, Ken. *Sex, Ecology, and Spirituality: The Spirit of Evolution*. Boston: Shambala Press, 1995.

[780] GROF, Stanislav. *Kosmická hra: Zkoumání hranic lidského vědomí*. s. 102

[781] Pro více informací GROF, Stanislav. *Kosmická hra: Zkoumání hranic lidského vědomí.* Praha: Práh, 1998.

[782] Otázkou zůstává, zda lze tyto stavy vysvětlit pouze na fyzilogickém základě.

dáváno do souvislosti s počátkem procesu osvícení. Psychiatr Lee Sannella popisuje mechanismus *kundaliní* takto: „*Při vzestupu ovlivňuje kundaliní nervový systém, čímž ho zbavuje stresu. Stresové body obvykle způsobují během meditace bolest. Jakmile však do nich kundaliní vstoupí, začne působit zcela samovolně a spustí proces, který se sám řídí a kontroluje … Rozdíl mezi konečným a počátečním stavem nespočvá jen v tom, že by se kundaliní prostě soustředila na jiném místě, nýbrž je dán daleko závažnějším faktem – mezitím totiž prostoupila každou část organismu, odstranila bloky a probudila vědomí. Celkový proces kundaliní může být tedy nazírán jako určitá očista či vyrovnání, obnovení vnitřní rovnováhy*.“[783]

Proces probouzení *kundaliní* s sebou může přinášet změněné stavy vnímání, tedy rovněž jevy obdobné či totožné se stavy popisovanými autorem práci. Ty proto mohou být interpretovány jako následek probouzení energie *kundaliní*. Tento proces má silný spirituální význam a jeho zážitky lze v širokém slova smyslu označit za mystické.

4.1.4.1. Diskuze

Dle představené pozice transpersonálních psychologů lze považovat autorovy ZSV za mystickou zkušenost související s probouzením energie *kundaliní*. Je však nutno dodat, že je-li autoru práce známo, neuvádí transpersonální psychologie žádnou definici pojmů *mystika* či *mystický*. Tyto termíny někdy bývají (nejen transpersonálními psychology) používány pro označení velmi široké škály jevů a stavů, z nichž některé mohou být až v rozporu se stavy, které by jako mystické definovali autoři hlásící se k určitému vyznání (je třeba brát v potaz také možnost odlišné definice mystiky v rámci jednotlivých náboženství či konfesí). Bez řádné definice může docházet k vyprázdnění pojmů a ztrátě jejich pravého významu.

Mnoho psychiatrů v čele s Grofem pojednává o terapeutickém efektu změněných stavů vnímání. Autor práce si dovoluje navrhnout k dalšíu posouzení myšlenku, zda se v této souvislosti neobjevuje možnost vzájemného obohacení mezi transpersonální psychologií a např. pastorální psychoterapií.

[783] SANNELLA, Lee. *Klasická a klinická kundaliní*. In GROFOVÁ, Christina, GROF, Stanislav. *Krize duchovního vývoje.* s. 116. Pro více informaci SANNELLA, Lee. *The Kundaliní Experience: Psychosis or Transcendence*. Washington: Integral Pub., 1987.

4.1.5. Skeptický pohled: R. Higgs, M. Brasswell

Ve své knize *Mysticism East and West* Otto rozlišuje mezi několika typy mysticismu. Jedním z nich je přírodní mysticismus (*nature mysticism*). Pro vysvětlení rozdílu mezi „úplným" mysticismem ducha a přírodním mysticismem Otto předkládá verše básníka Rúmího:

„I am the dust n the sunlight, I am the ball of the sun,
To the dust I say: Remain. And to the sun, roll on.
I am the mist of morning. I am the breath of even.
A am the rustlinf of the grove, the surging wave of the sea.
I am the mast, the rudder, the steersman and the ship.
I am the coral reef on which it founders.
I am the tree of life and the parrost in its branches,
Silence, thought, tongue and voice.
I am the breath of the flute, the spirit of man,
I am the spark in the stone, the gleam of gold in metal,
The candle and the moth fluttering round it,
The rose and the nightingale drunk with its fragrance.
I am the chain of being, the circle of the spheres.
The scale of creation, the rise and the fall.
I am what is and is not. I am- O Thou who knowest,
Jelaleddin, oh, say it- I am the soul in all."[784][785]

Přírodní mysticismus, vysvětluje Otto, navenek koresponduje s prvním stádiem mystické zkušenosti, které bylo popsáno výše. Všechny formální prvky se zde opakují, a přesto, je přírodní mysticismus značně odlišný od mysticismu Šankarova i Eckhartova.

[784] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 74
[785] Důraz na jednotu je velmi dobře patrný i v dalších Rúmího básních. Viz RÚMÍ, Džaláleddín. *Masnaví. Básně vnitřního smyslu*. DharmaGaia. Praha 2001.

Přírodní mysticismus lze vnímat jako pocit vnoření se do jednoty přírody. Člověk tak v sobě pociťuje veškerou individualitu, zvláštnost přírozených věcí: „*Nature mysticism, as is clear from Jelal´s verses, is the sense of being immersed in the oneness of nature, so that man feels all the individuality, all the peculiarity of natural things in himself.*“[786] Nepřekonatelný rozdíl oproti Eckhartově mysticismu spočívá v prožívání podstaty a radosti přírody. Pro Eckharta platí pravý opak, vnímá věci z hlediska jejich významu a hodnoty božství, v absolutním kontrastu k přírodě. Jedná se o spirituální, nikoliv přírodní či estetické hodnocení: „*The unbridgable gulf set between Eckhart´s mysticism and this is that here the divine One is reached and experienced in the essence and joy of nature, while for Eckhart the very opposite holds good. He views things and essence of things from the standpoint of the significance and value of the divine, in absolute contrast to nature. This is a spiritual, not a natural nor an aesthetic valuation.*“[787]

Souvislost mezi přírodou a spirituálním prožitkem komentuje také Robinson, když uvádí, že dojem z přírodní scenérie může snadno vést k tomu, že člověk přestane vnímat sebe sama jako odlišného od prostředí: „*The environment, of course, can be so vast that the sense of otherness is overwhelming. Standing at the foot of the Bridal Veil Falls at Niagara, for instance, it is difficult not to feel a part of the greater whole, a literally breathtaking experience, which can lead to a momentary loss of the sense of the self as separate*.“[788]

Skeptický postoj k problematice mystiky ve sportu zaujímají Higgs a Brasswell. Své stanovisko opírají o rozdíl mezi mysticismem ve sportu a mystickými zkušenostmi prožitými mimo sport.[789] Při svém zkoumání odkazují rovněž na dílo Rudolfa Otta, zejména jeho popis určitých stupňů identifikace vlastního já s transcendentní realitou skrze rozpoznání vlastní „nicotnosti“ tváří v tvář Tomu, co je nad vším stvořením: „ … *essentially mysticism is the stressing to a very high degree, indeed the overstressing, of the non-rational or supra-rational elements in religion; and it is only intelligible when so understood. The various phases and factors of the non-rational may receive varying*

[786] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 74
[787] OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. p. 75
[788] WATSON, Nick, ROBINSON, Simon, PARRY, Jim. *Sport and Spirituality*. p. 27
[789] BRASSWELL, Robert., HIGGS, Michael. *An Unholy Alliance*. p. 192

emphasis, and the type of mysticism will differ according as some or others fall into the background. What we have been analyzing, however, is a feature that recurs in all forms of mysticism everywhere, and it is nothing but the "creature-consciousness" stressed to the utmost and to excess, the expression meaning, if we may repeat the contrast already made, not "feeling of our createdness" but "feeling of our creaturehood", that is, the consciousness of the littleness of every creature in face of that which is above all creatures."[790]

Dle Higgse a Brasswella samotný prvek identifikace k uznání mystické povahy zkušenosti nestačí. Musí se jednat o identifikaci s Něčím absolutně přesahujícím tuto realitu, co je plně ne-racionální. Teprve poté lze hovořit o prvku náboženského vědomí.[791] „Něco" může být duchem, místem či obojím, vždy se však musí jednat o „Něco" odlišného od člověka samotného, co je přesto jeho součástí.[792]

Problematickým je pro autory především pojem „svatosti", ve smyslu základního rozdílu mezi náboženstvím a zbytkem života. Zdůrazňují rozdíl mezi posvátnem, které v popisovaných zkušenostech nacházeli White a Murphy, a svatostí, popisovanou jako nadpřirozenou, transcendentní, tajemnou, překrásnou, nesnesitelnou v hněvu a energii, v lásce a radosti, přesahující aspekt zkušenosti. Tyto dva pojmy, jak dále zdůrazňují, jsou často zaměňovány. Posvátno pomáhá tvarovat realitu, nikoliv však dramatickým způsobem, dokud na scénu nevstoupí překvapivá a tajemná svatost. Posvátno je obyčejné, svatost zůstává neobyčejnou: „*That the terms sacred and holy are interchaneable is a common but misleading assumption. The holy is „uncomprehended" and „unexpected." ... The essence of the sacred is routine that helps shape the reality but not in a dramatic way unless the holy enters the scene of the sacred by surprise, itself a mystery. ... The sacred is ordinary; the holy the extraordinary*."[793]

Svatost jako transcendentní a nadpřirozená vlastnost není pro sport typická.[794] Pro sportovní zkušenosti je dle autorů příznačná spíše expanze ega způsobená extází síly a výkonem na hranici fyzické excelence. Mystické zkušenosti však lze charakterizovat

[790] OTTO, Rudolf. *The Idea of Holy*. p. 22. Převzaté z BRASSWELL, Michael., HIGGS, Robert. *An Unholy Alliance*. p. 192-193
[791] BRASSWELL, M., HIGGS, R. *An Unholy Alliance*. p. 193
[792] BRASSWELL, M., HIGGS, R. *An Unholy Alliance*. p. 194
[793] BRASSWELL, M., HIGGS, R. *An Unholy Alliance*. p. 197
[794] BRASSWELL, M., HIGGS, R. *An Unholy Alliance*. p. 189-190

spíše jako pokorný ústup před nekonečností přicházejícího, pokornou úctu a vzdání se sama sebe.: „*Quite possibly it is the difference between expansion of ego on the one hand and retreat of self before the infinitude of the Other. It is difference between ecstasy of power (or maybe even drunkeness of power) at the limits of physical excellence and the reverential awe of the surrended self.*“[795]

Mystickou povahu proto vnímají jako neslučující se se zkušenostmi ve sportu. V této souvislosti odkazují také na (z hlediska informací podaných v této práci značně zjednodušené) hodnocení tělesných aktivit církevními Otci: „*Once again, as the church fathers have taught, rest relaxes the body; play (in moderation) the mind and soul. Hence play is a pleasure, but hardly a joy that may belong to another order*.“[796]

Higgs a Brasswell uvádí, že sport může být považován za typ kmenového či přirozeného náboženství. V tomto náboženství je však ukráceno samotné vědomí: „*Sports may be considered a type of tribal or natural religion in the manner of Michael Novak in The Joy of sports, but what gets shortchanged in such religion is consciousness itself*.“[797] Jedním z hlavních rozdílů mezi sportovními prožitky a prožitky mystickými je způsob, jakým působí na mysl a duši, což zahrnuje směr lidského úsilí, jeho intenzitu a závazek.[798] V představované koncepci je sport (podobně jako další od sféry života odlišné od náboženství) prostorem, v němž účastník prokazuje svoji schopnost uspět a aktivně se snaží získat své místo a nadvládu nad ostatními. Značnou roli zde hraje snaha dosáhnout vítězství. Atlet stejně jako úspěšný bankéř či akademik překonává určené mety tohoto světa, dosahuje viditelných, a tedy omezených cílů, byť by byly tyto cíle v dané kultuře hodnoceny jako posvátné: „*It means, just as it says, victory over competitors or over external nature, often resulting in a sacred honor*.“[799] Autoři se snaží připomenout, že nad prvky, které za posvátné označila současná (i minulá) společnost, stojí Něco neuchopitelného, mimo rámec lidského dosahování i schopnosti dosáhnout. Za náboženskou zkušenost lze označit pouze setkání s „Tím“. Nadhodnocování čehokoliv jiného je výrazem nízkého vědomí člověka, jeho neschopnosti rozpoznat skutečně

[795] BRASSWELL, M., HIGGS, R. *An Unholy Alliance*. p. 201
[796] BRASSWELL, M., HIGGS, R. *An Unholy Alliance*. p. 205
[797] BRASSWELL, M., HIGGS, R. *An Unholy Alliance*. p. 211
[798] BRASSWELL, M., HIGGS, R. *An Unholy Alliance*. p. 213
[799] BRASSWELL, M., HIGGS, R. *An Unholy Alliance*. p. 217-218

transcendentní a touhu si zbožšťovat věci tohoto světa. Proto vznikají nové kulty a hledání transcendentní zkušenosti ve sportu je dle autorů jedním z nich.

Zkušenosti atletů ve sportu nejsou dle Higgse a Brasswella mystickými, protože mystická zkušenost ani poznání nejsou účelem sportovní aktivity. Sportovci usilují skrze vítězství nad přírodou nebo ostatními o pozemskou, kulturní cenu, zatímco člověk hledající spásu získává dar spirituální.[800] Duch svatý a duch sportu nemusí být vždy nekompatibilní, ale zcela jistě nejsou synonymy. Teritoriální sporty navíc mnohdy přistupují k duši z opačné strany. V čisté hře se však svatost stává jedním z hráčů, rozšiřujícím požehnání a připomínajícím ostatním jejich lidství: „*The holy spirit and the sporting spirit may not always be incompatible, but they are certainly not synonymous, and in territorial sports, face-to-face sports such as football, they may approach the soul from opposite directions. ... In pure play, whatever the sport, the holy itself seems like one of the players, exctending blessing and reminding us of our humanness ...*"[801][802]

Zkušenosti sportovního světa označované jako „*in the zone*" či *flow* jsou dle autorů příkladem toho, co Otto definuje jako „*přírodní mysticismus*", v přímém protikladu k mysticismu Eckhartově: „*The flow in sport is an example of what Otto calls „nature mysticism," „absolute" opposite of the kind experienced by Eckhart, as cited by Otto.*"[803] Termín „*přírodní mysticismus*" autoři používají v knize *An Unholy Alliance. The Sacred and Modern Sports* a odkazují jím na knihu Rudolfa Otta *Mysticism East and West*. Zde Otto tímto způsobem (natural mysticism) popisuje stav úžasu, fascinace a radosti z krásy přírody, jemuž je vlastní tendence k proměně v sublimovaný naturalismus. Tento typ mysticismu Otto staví do přímého protikladu k „mysticismu ducha", přičemž hlavním rozdílem mezi těmito dvěma typy je snaha dosáhnout směrem k božskému.

V přírodním mysticismu se odměnou stává radost. Samotná radost, jakkoliv je krásná, však není vrcholem mystického dosahování. V božském typu mysticismu je nedocenitelným vědomí, vhled a vědění bytí. Radost kombinovanou s věděním do božské jednoty vize a zkušenosti lze popsat jako živoucí smíření: „*In the nature mysticism, joy*

[800] BRASSWELL, M., HIGGS, R. *An Unholy Alliance*. p. 216
[801] BRASSWELL, M., HIGGS, R. *An Unholy Alliance*. p. 217
[802] Autoři uvažují mystické stavy především jako následek spirituální snahy. Opomíjejí však jejich „darovanost". Mystické prožitky přichází jako dar milosti. Stejně jako není možné veškeré stavy změněného vnímání ve sportu označovat za mystické, není správné je automaticky odsoudit jako „čistě fyzické" v opozici ke „spirituálním".
[803] BRASSWELL, M., HIGGS, J. *An Unholy Alliance*. p. 225

appears to be the reward, which, since we have said it is generally different from pleasure, would appear to be the highest boon possible. As wonderful as joy is, it is not the pinnacle of mystical achievement or the only supreme reward in human terms. In the divine kind of mysticism, the priceless pearl is consciousness and insight and knowledge of being. Joy combines with consciousness for a divine unity of vision and experience, what might be described as living atonement or at-one-ment."[804] Takový stav nazývají autoři „konečnou intimitou", u níž je předmětem diskuze, zda ji na tomto světě mohl nějaký smrtelník vůbec zažít: „*Such a state might be called the „ultimate intimacy", and it is debatable whether any mortal has achieved such union this side of the grave.*"[805]

Pro pochopení rozdílů mezi sportovními zkušenostmi a zkušenostmi plně mystického charakteru vytvořili Higgs a Brasswell následující tabulku:[806]

Mysticismus „sportovního náboženství"		**Setkání se svatostí**
„Flow", „in the zone"	**Požadavek pro mystický stav**	Klid, ticho
Pohyb	**Aktivita ve stavu**	Vnímavost
Soutěž s ostatními/ se sebou samým	**Vztah k ostatním**	Samota
Výkon/Vítězství	**Spouštění události**	Vydání se
Pocit vlastní konečnosti	**Pocity během stavu**	Intimita s Jiným
Spirituální zkušenost	**Přetrvávající efekt**	*Morální vize*
Touha po opakování		Jednou je dost

Při posuzování povahy zkušeností změněného vnímání ve sportu (kam patří i *flow)* si autoři nejsou jisti, s čím se příjemce vlastně setkává. Proto je navrhují přirovnávat spíše

[804] BRASSWELL, M., HIGGS, J. *An Unholy Alliance*. p. 225
[805] BRASSWELL, M., HIGGS, J. *An Unholy Alliance*. p. 225
[806] Vlastní překlad. BRASSWELL, M., HIGGS, J. *An Unholy Alliance*. p. 232

k Maslowově „vrcholnému zážitku“ či epifanii. V závěru shrnují, že mezi mysticismem vztaženým ke sportu a mysticismem bez tohoto vztahu neexistuje jasná dělící linie krom té, kterou navrhl Otto, když identifikoval rozdíl mezi přírodním mysticismem a mysticismem intelektu (o němž autoři hovoří jako o setkání se svatostí). Tělo a mysl jsou zapojeny v obou typech, avšak ve výrazně odlišném zastoupení. Totéž lze konstatovat také o vztahu mezi pocity a věděním. Jakkoliv neuvěřitelné se zdají atletické zkušenosti být, sportovní mysticismus se svou silou, hloubkou, rozsahem ani kosmickým vědomím nepřibližuje prožitkům skutečných mystiků: „*we can say there is no clear line of distinction between them except as suggested by Otto between nature mysticism and what he calls the mysticism of the intellect and what we call holy encounters. To be sure, body and mind figure in both kinds, though in strikingly different proportions, and the same can be said of the relationship between feeling and knowledge in all. No one can speak with certainty on such matters, but the mysticism occuring in sports does not seem to approach in power, depth, scope, or cosmic consciousness that, say, of Abraham, Sankara, Eckhart, or Pascal, as remarkable as those athletic experiences often appear to be.*“

4.1.5.1. Diskuze

I přes pastorační snahy některých společenství stojí moderní sport mimo křesťanskou církev. Podněty ke zpracování problematiky sportu do církve přicházejí zvenčí, což částegrofčně souvisí se zpožděním této diskuze a vůbec opožděným vývojem teologie sportu. Dnes se teologové konečně ocitají před otázkami položenými ve druhé polovině minulého století, kdy došlo k nečekanému a dříve neuvěřitelnému rozvoji fyzických schopností člověka. V tomto procesu dochází k zaznamenávání četných případů „mystických zkušeností“ při fyzické aktivitě. Teologové, chránící čistotu křesťanského poselství, jsou k těmto zkušenostem nuceni zaujmout určitý postoj. Odlišnost východisek nabízených pro posuzování těchto prožitků oddělenými skupinami teologů odráží dosavadní neúspěch při hledání uspokojivého stanoviska. Také teorie představované v této práci lze považovat za nedostatečné vzhledem k „černobílému“ nazírání předkládané reality.

Zkušenosti změněného vnímání sportovců, zejména typ označovaný jako *flow* označují Higgs a Brasswell v terminologii R. Otta za „přírozený mysticismus“ v protikladu se zkušenostmi plně náboženského charakteru, „božským mysticismem“. Spolu s představením této koncepce vyvstává autoru práce na mysli několik poznámek a námitek.

Pozornost Higgse a Brasswella je soustředěna především na jednotlivé epizody zažívaných zkušeností. Většina příjemců však tyto momenty prožívá opakovaně. Stejně podstatné jako hodnocení přínosu jednotlivých momentů je také vzít v potaz vyšší řád těchto prožitků, sportovní zkušenost jako takovou. Autoři se obrazně stávají kritiky, kteří popisují dojem z jednotlivých epizod, ale nijak nezkoumají způsob, jakým byl divák ovlivněn zhlédnutím celého seriálu. Ačkoliv je vítězství neodmyslitelným prvkem sportovního zápolení, zkušený hráč, příjemce celé zkušenosti, snáz než nováček rozpozná hodnotu utkání či výkonu jako takového.

Na četných místech své koncepce autoři kritizují podobu současného sportu. Jsou přitom soustředěni výhradně na vrcholový sport. Tato úroveň je pouze malou částí celku, odkloněnou od většiny ekonomickým zneužíváním. Více než sport jako takový jsou v teorii kritizovány některé z rysů současné společnosti, které sport poškozují. Teorie zahrnuje především zkušenosti pocházející z vrcholového sportu. Tato úroveň vyžaduje větší důraz na rozvoj fyzických schopností člověka, který může způsobit deficit v jeho spirituálním rozvoji. Flow však zažívají také sportovci na amatérské úrovni. Výběr vzorku (nejen) v tomto případě ovlivňuje výsledek zkoumání.

Představený způsob kategorizace zkušeností se jeví jako problematický, jednotlivé případy vykazují tolik odlišností, že je nelze dělit takto jednoznačně. Autor práce se domnívá, že problematika souvisí také s otázkou, zda může adekvátním způsobem mystické zkušenosti zkoumat spíše jejich příjemce či někdo, komu nebylo tohoto prožitku dopřáno. Osobní postoj může mít v této souvislosti značný vliv. Pochybnosti o povaze těchto zážitků pocházející od autora, který jimi neprošel, nemusejí mít pro přímého účastníka patřičnou váhu. Pokud by takový kritik nenahlédl do sportovního světa, mohl by v konečném důsledku také zpochybnit zkušenost sportu jako takovou.

Sport je posuzován z hlediska růstu ega pod dojmem z vlastního výkonu. Prožité zkušenosti však na autora této práce popisovaný vliv neměly, naopak, plnily jej pokorou před výkonem, jehož nebyl vědomě schopen dosáhnout. Prvek pokory není ve sportu nutné vztahovat pouze k mystickým zkušenostem. S rostoucím tréninkem a déletrvající sportovní kariérou roste také uvědomění hráče ohledně omezenosti vlastních možností. Je otázkou jednotlivce, jak se s tímto pocitem vyrovná, avšak takové procitnutí nutně přináší pokoru. Není to již hráčovo mládí či talent, ale poctivý trénink, který odlišuje úspěch od neúspěchu. Ochota trénovat souvisí se schopností sebeodevzdání, což je jeden z principů asketismu. Ačkoliv jsou cíle mnicha i sportovce značně odlišné, cesta k nim může být ve své podstatě velmi podobná. Opojení vlastními výkony je možné zaznamenat ve všech sférách života člověka, a náboženský život netvoří výjimku. Pokud je jedinec na určité spirituální úrovni, může sport vést k osobní pokoře stejně jako spirituální cvičení. Úspěchu zpravidla nedosahují nejnadanější sportovci, ale ti nejvíce pracovití.[807] Tato pokora směřuje samozřejmě odlišným směrem, argument Higgse a Brasswella opřený o růst ega sportovce se však autoru práce jeví jako neplatný.

Při hledání odpovídající definice mysticismu Higgs s Brasswellem zdůrazňují působení Transcendentního na příjemce. Volí přitom pasáž odpovídající přechodu mezi druhým a třetím stupněm Ottovy pomyslné stupnice mystické zkušenosti. Otto však o tomto působení hovoří již na prvním stupni, pro který není typické subjektivní vnímání Boha či božstva. Jak dále uvádí, každé ze stádií na člověka působí určitým způsobem a toto působení nemusí být vědomě rozpoznané.

Tito autoři se ve svém skeptickém postoji odkazují na církevní Otce. Představené texty však ukazují, že fyzické aktivity i ve smyslu sportovních disciplín byly některými Otci vysoce ceněné, zejména jako nástroj k procvičení askeze, a nelze na ně pohlížet pouze jako na vhodný odpočinek.

Jako jediný rozdíl mezi zkušeností mystického typu a sportovními zkušenostmi uvádí Higgs a Brasswell linii mezi „mysticismem duše“ a „přírodním mysticismem“ navrženou Ottem. Opomíjejí však její podstatné kritérium. Ačkoliv jsou si tyto dva celky v mnohém podobné, v „přírodním mysticismu“ Otto uvádí zachování individuality

[807] S tím souvisí také oficiální heslo nejsledovanějšího ligy na světě, NFL: „*Hard work beats talent when talent fails to work hard*.“

jednotlivých věcí, nikoliv jejich sjednocení. V popisované zkušenosti však hrálo sjednocení podstatnou roli. Současně, i přes přiznání krásy lidskému tělu, zde nehrál dojem z přírody podstatnou roli. Proto se autor domnívá, že popisovanou zkušenost takto hodnotit nelze.

Pravou mystickou zkušenost autoři líčí jako ideál, o němž sami přímo pochybují, zda je vůbec možné jej za života prožít. Představit si hloubku plně mystické zkušenosti je bezesporu obtížné. Autoři však opomíjejí možnou hierarchii mystických zkušeností, kterou (možná zčásti) popisoval Otto.

Představované teorie nevěnují dostatečnou váhu prvku askeze, který hraje jak v čistě spirituálním, tak i fyzickém snažení podstatnou roli. O důležitosti prvků askeze hovoří také Underhillová: „*Takové sebe-rozplynutí – a cvičení v pokoře, sebezapírání, poslušnosti, poddajnosti, které s sebou nese – pokládají všichni učitelé askeze za nutnou součást výchovy lidské duše.*“[808] Popisované stavy se stávají chvilkovým vysvobozením z vyvolávaného odpírání, v jistém smyslu je lze považovat za odměnu za toto snažení. Vyvstává otázka, zda si tato odměna nežádá také nějakou daň.[809]

[808] UNDERHILL, Evelyn. *Podstata mystiky a jiné eseje*. s. 35
[809] Obdobně jako se askezí získané odměny stávají v Ramajáně slabým místem svého příjemce.

4.2. Pokus o interpretaci

Centrálním motivem popisovaných ZSV je zakoušení Jednoty poukazující na iluzornost vnímání mnohosti. Důraz na Jednotu je rovněž častým motivem výpovědí mystiků, z nichž některé jsou uvedeny výše. Vzhledem k četnosti tohoto motivu lze univerzální Jednotu považovat za jedno z „centrálních témat" mysticismu. Mezi autorovým prožitkem a zkušenostmi je patrná určitá souvislost. Autor práce si proto pokládá otázku: „*Lze z teologického hlediska interpretovat popisované ZSV ze sportu jako mystické?*" Cílem následující kapitoly je získat na tuto otázku odpověď.

O metodách interpretace zkušeností mystického charakteru informuje Underhillová. Jedna z nich „*spočívá v tom, že se srovnávají tvrzení různých mystiků a z nich se vyčleňují ty prvky, které mají společné – přičemž se pochopitelně bedlivě hlídá, zda nejde o výsledky vědomého nebo nevědomého napodobování, tradice a neuvědomovaných teologických představ. Touto cestou získáme určitá autentická svědectví o faktorech, které jsou obvykle v nějaké míře přítomné a mohou být podstatné.*"[810]

Základní psychologické rysy ZSV popsal Ludwig. Mezi deset elementárních faktorů, které charakterizují ZSV, patří: „*Zkreslení představy či obrazu vlastního těla: běžné jsou tendence jedince zažívat hluboký pocit odosobnění, zrušení hranic mezi ním a ostatními, zemí či vesmírem*." [811] Němečková dodává, že „*Významná část ZSV se týká spirituality. Mystiku můžeme pojímat jako cestu k nejvyšším stupňům evoluce duchovního (spirituálního) vědomí člověka a mysticismus obecně jako cestu k transcendentnu. Změněné stavy vědomí nám umožňují tuto cestu uskutečnit.*"[812][813] Na určitou

[810] UNDERHILL, Evelyn. *Podstata mystiky a jiné eseje*. s. 13-14
[811] Ludwig v TART, Charles. *Altered States of Consciousness*. p. 13-18. Či KŘEČANOVÁ, Alena. *Změněné stavy vědomí*. Rigorózní práce. Praha: FFUK, 2012. s. 36
[812] NĚMEČKOVÁ, Kamila. *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*. S. 27
[813] Larkin vysvětluje, že mystika a spiritualita jsou termíny podobné, nikoliv však totožné: „*Mystika se vztahuje k tomu, jak člověk zakouší Boha, zatímco spiritualita pojednává o celém procesu jeho růstu od fáze neautentičnosti až ke konkrétnímu vztahu k Bohu a k vlastnění pravdy o sobě samém jako obrazu Božím (imago Dei)*." Jak dále pokračuje, „*Dionysius Aeropagita doplnil prvek zkušenosti a během staletí, zejména v moderní době, se prosadil důraz na osobní subjektivitu, která tak začala v mystice hrát primární roli. Někdy se mystikou rozumí široká škála ezoterických náboženských zkušeností. Jindy se tímto termínem označují pouze ty vznešenější formy zakoušení Boha, s nimiž se setkáváme prakticky jen u svatých*." BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 93. Kniha nabízí rovněž více informací o mystice obecně a také chápání tohoto termínu v dějinách.

nejednoznačnost mystických zkušeností poukazuje Benda: „ … *o mystických zážitcích je přísně vzato možné hovořit pouze v plurálu, jako o heterogenní skupině zážitků, které se v rámci mystiky objevují.*“[814] Jednotlivé stavy je možné dělit podle různých hledisek, např. podle vzniku na spontánní (do nichž spadají spánek, sny, zážitky blízkosti smrti atd.) a navozené (např. prostřednictvím hypnózy, zvuku, tance, dechu či různých typů deprivací) atp.[815] Němečková pokládá změněné či mimořádné stavy vědomí za: „*nejsilnější a nejvyhraněnější formou druhého módu vědomí, ve které člověk buď může sebe a okolní realitu prožívat, anebo si také nemusí být sám sebe ani okolní reality vědom. … Jedná se o stavy, kdy je změněna kvalita vědomí. Tato změna má různou délku trvání a hloubku. Hloubka souvisí s hladinou vědomí a podstatný je zde aspekt míry uvědomění si prožitku*.“[816]

Potvrzení mystické povahy popisovaných ZSV do značné míry závisí na šíři definice pojmu *mystika* či *mystický*. Ačkoliv představené koncepce většinou nepracují s přímou definicí těchto pojmů, lze mezi nimi v jejich užívání pozorovat určité rozdíly.

Nejužší rozsah mystiky a současně největší pozornost jejímu definování jsou patrné v představených textech katolických teologů. S ohledem na užité rozlišení mezi „*univerzálním pojetím mystiky“* (označovaném za tzv. *mysticismus*) a „*křesťanskou mystikou*“, kdy byly podobné jevy označeny za: „ … *okrajové a nenáležející k podstatě křesťanské mystiky, neboť jejich rozmanitost, ale i obrovsky rozdílný poměr jejich výskytu v životech jednotlivých mystických postav zřetelně ukazují na jejich případečný charakter*.“[817], nelze na základě srovnání s postojem představených teologů uvedenou subjektivní zkušenost za mystickou považovat. Odpověď na otázku: „*Lze z teologického hlediska interpretovat popisované ZSV ze sportu jako mystické?*“ Proto zní: „*Na základě srovnání s postojem představených teologů nelze uvedenou subjektivní zkušenost považovat za mystickou.*“

Z pohledu ostatních představených koncepcí však tuto odpověď nelze považovat za jednoznačně správnou. Mystické stavy jsou chápány jako heterogenní skupina zahrnující širokou škálu projevů. Grof chápe zážitky Jednoty např. ve sportu, při porodu,

[814] BENDA, Jan. *Mystika a schizofrenie*. s. 39
[815] Tamtéž.
[816] NĚMEČKOVÁ, Kamila. *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*. s. 28
[817] KOHUT, Vojtěch. *Úvod do křesťanské mystiky*. In BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo (eds.) *Slovník křesťanských mystiků*. s. 43.

sexu či smrti za překročení toho, co je běžné pokládáno za lidsky možné: „*Ve svém nejzašším dosahu odstraňuje tento proces veškeré hranice a přináší opětovné spojení s absolutním Vědomím. Sledy splývání, k nimž dochází mnoha způsoby a na mnoha různých úrovních, dokončují celkový cyklický model kosmického tance.*“[818] Odkazuje přitom na koncepce, které se na Východě objevily nejzřetelněji ve spisech indického mystika a filozofa Šrí Autobinda, popisujícího svět jako proces *involuce*, jímž se projevuje neosobní božství (*brahma*).[819] Na Západě nazýval zakladatel novoplatonismu Plotinus tento proces *reflux,* pohyb směrem k celistvosti, návrat k původní nerozlišené jednotě.[820]

Obdobně jako Grof poukazuje na určitou hierarchii mezi těmito prožitky Otto, Maritain, Stace a celá řada dalších autorů. O určité hierarchii mystických zkušeností vypovídá rovněž Underhillová: „*Když přehlížíme autentická prohlášení mystiků, nutně si všimneme jednoho nápadného rysu – totiž jak často dělí svou zkušenost do tří fází. Někdy je pokládají za objektivní a mluví o třech světech nebo třech aspektech Boha, které si postupně uvědomili. Někdy je pokládají za subjektivní a mluví o třech stádiích růstu, jimiž prošli (jako je stádium začátečníka, stádium zběhlého a stádium dokonalého) … Ale i u těch východních i západních mystiků, kteří k sobě mají nejdál, můžeme tuto trojitou zkušenost sledovat téměř vždy.*“[821]

Fenomenologická pozice zastoupená R. Ottou považuje prožitky Jednoty za v určtém smyslu „počáteční stádium“ mystické zkušenosti, které může vést k jejímu rozvinutí nebo se naopak objevovat jako samostatný fenomén (což je ovšem dle Otta méně běžné).

Filosof W. T. Stace přirovnává stavy Jednoty k extrovertnímu mysticismu, který tvoří neaktualizovanou, avšak pravou analogii k plnému mysticismu introvertnímu. Na základě podobnosti s prvním mystickým stádiem koncepce R. Otta a výrazné podobě s extrovertním mysticismem dle W. T. Staceho by bylo možné při odhlédnutí od teologické koncepce popisované stavy zařadit na samotný počátek pomyslné hierarchie mystických zkušeností jako jisté „předobrazy“ plně mystické zkušenosti, „počáteční

[818] GROF, Stanislav. *Kosmická hra*. s. 100
[819] GROF, Stanislav. *Kosmická hra*. s. 99
[820] PLOTINUS. *The Enneads*. London: Penguin Books, 1991.
[821] UNDERHILL, Evelyn. *Podstata mystiky a jiné eseje*. s. 14

stádium“, které je vlastní všem lidem, nakolik je lidstvu vlastní potence k mystickým prožitkům. Z tohoto úhlu pohledu autor navrhuje popisované ZSV označovat jako „*přirozený mysticismus*“ ve smyslu přirozeně lidské tendence směřovat k Bohu s potencí přijímat dar v podobě mystického prožitku

Jako částečně problematická se jeví spontánní povaha ZSV. Pokud by za mystické byly považovány pouze nenavozené prožitky, mohlo by docházet k nesprávnému posuzování mnohaleté (např. asketické) praxe v jejích nejrůznějších formách. Naopak, přiznávání mystického charakteru pouze navozeným stavům by mohlo vést až k přehlížení rozdílů mezi duchovní praxí a např. užíváním psychedelických látek.[822] Jako nutné kritérium se v této souvislosti autoru práce jeví především zaměření konkrétní snahy. Každá praxe směřující čistě k dosažení změněných stavů vnímání jich může za příhodných okolností dosahovat. Nebude se však se vší pravděpodobností jednat o zážitky mystické povahy. Opačně, upřímná praxe vykonávaná za účelem získání pokory, osvobození od člověku nevlastních vlivů, nebo jinak činnost, motivovaná skutečnou Láskou, může člověka k těmoto hlubokým okamžikům nevědomky přivádět.

Larkin uvádí, že „*Mystika a spiritualita jsou termíny podobné, nikoliv však totožné. Mystika se vztahuje k tomu, jak člověk zakouší Boha, zatímco spiritualita pojednává o celém procesu jeho růstu od fáze neautentičnosti až ke konkrétnímu vztahu k bohu a k vlastnění pravdy o sobě samém jako obrazu Božím (imago Dei). Spiritualita je tedy širší pojem než mystika.*“[823] Z křesťanského hlediska tedy nelze mezi popisované ZSV a budování vědomého vztahu ke Kristu pokládat rovnítko. Oba tyto stavy jsou pěstovány odlišným způsobem a z hlediska spirituálního vývoje člověka je vědomý vztah bezesporu nutné považovat za kvalitativně vyšší.[824]

Obecný náhled na spiritualitu poskytuje katolický filosof Jacques Maritain. V knize *The Degrees of Knowledge* uvádí, že spirituální zaměření může být typické pouze

[822] Obhajobu psychedelických látek jako nástroje k dosahování spirituálního poznání lze pozorovat v knihách HUXLEY, Aldous. *The Doors of Perception* and *Heaven and Hell*. New York: Harper & Row, 1963; HEARD, Gerald. *The Five Ages of Man*. New York: Julian Press, 1964; WATTS, Alan. *The Joyous Cosmology*. New York: Pantheon Books, 1962. Naopak např. R. C. Zaehner prohlašuje, že tyto látky nanejvýš vyvolávají nepodstatný druh jakési přírodní mystiky a vyšší formy náboženských či mystických prožitků spíše narušují. Více v ZAECHNER, Robert. *Mysticism, Sacred and Profane*. New York: Oxford University Press, 1961. Zevrubný náhled na tuto problematiku a také odkaz na další literaturu poskytuje kniha HOUSTONOVÁ, Jean, MASTERS, Robert. *Druhy psychedelické zkušenosti. Klasický průvodce účinky LSD na lidskou psychiku*. Praha: DharmaGaia, 2004.

[823] BORRIELLO, Luigi a kol. *Slovník křesťanských mystiků*. s. 93

[824] Autor práce by rád poděkoval Mgr. Tomáši Avramovi za podnětné diskuze na toto téma.

pro některé aspekty života. V takových případech se jedná o druhy spirituality či spiritualitu pod určitým aspektem. Přirozená spiritualita může mít v tomto smyslu více druhů a stupňů. Mohou být nacházeny ve spekulativním procvičování rozumu, jistá forma spirituality může být patrná také v práci matematika či geometra. V morálním životě, metafyzice stejně jako tvorbě básníka ji lze pozorovat, pouze pokud inspirace přichází odjinud: „*But in the moral life, even as in metaphysic or poetry ... it is only when inspiration passes into man (an inspiration which, be it one descending from on high or one rising from below, still remains, or can remain, ot the natural order) that this natural spirituality is set free for its own sake*.“[825] Pokud jednotlivec neví, po čem touží, pokud své toužení nesměřuje k Bohu ani k filosofickému *visio beatifica*, označuje Maritain tuto tendenci jako přirozenou mystickou touhu (*natural mystical desire*).[826] Tento autor současně zdůrazňuje existenci „*přirozené mystické zkušenosti*“, jejíž důkaz spatřuje ve faktu, že formy mysticismu je možné spatřit také v nekřesťanských mystických školách: „*There are Moslem, Hindu, Buddhist, and other schools of mystics. But the mystical experience to which they lay claim does not proceed from theological faith. There must, therefore, be a natural mystical experience*.“[827]

V šíři autorových prožitků není mystický rozměr patrný ve své plné intenzitě. Tato mlhavost dává prostor pro osobní interpretaci příjemce, která může hrát v hodnocení prožitku podstatnou roli. Při individuálním posuzování ZSV je proto nutné vzít v potaz také stupeň duchovního vývoje jedince. Člověk zaměřený duchovně může tyto prožitky vnímat jako unikátní setkání, náhled skutečnosti, který jej posouvá na jeho spirituální cestě. Pokud však nebude vnitřně připraven, může tyto zkušenosti, například ve sportu, prožít, aniž by je tímto způsobem interpretoval a uchopil. Tuto skutečnost autor rovněž považuje za důkaz, že se nejedná o zkušenosti plně mystického charakteru.

[825] MARITAIN, Jacques. *The Degrees of Knowledge*. p. 266-267
[826] MARITAIN, Jacques. *The Degrees of Knowledge*. p. 267
[827] MARITAIN, Jacques. *The Degrees of Knowledge*. p. 272

4.3. Mystika a fyzický pohyb

Úvodní kapitoly práce poukazují na hlavní důvody, proč křesťanství již ve svém počátku oddělilo sportovní aktivity od náboženského rituálu. Toto oddělení spolu s následnou tradicí podezřívavosti k tělesnosti a tělesnému jsou pravděpodobně podstatnými příčinami nedostatečné pozornosti tématu změněných stavů vědomí ve sportu ze strany teologů.[828] Určitou změnu lze pozorovat v posledních dvou až třech desítkách let pravděpodobně v důsledku změn v hodnocení těla ve společnosti (těchto změn si jako první všímá sociologie, např. Gugutzer hovoří o transformaci kultu těla v náboženský fenomén: „*The contemporary cult of the body constitutes a religion phenomenon*.“[829]) a souvisejícími reakcemi církví na tento trend.[830] Problematickou však zůstává metodika vhodná ke zkoumání a popisu těchto jevů. Je tedy stále otázkou, které ze studií lze považovat za skutečně vědecko-kritické a které jsou pouze pokusy o aplikaci neaplikovatelného.

Harvey potvrdil, že sport byl po celou historii lidstva vždy populárním. Sport odráží podstatné a často na první pohled skryté rysy společnosti. Religiozita je přitom u většiny společností velmi podstatným prvkem.[831] Ellis dokazuje, že mnoho dnešních lidí ve sportu realizuje své kvazi-náboženské potřeby.[832] Tuto skutečnost lze vnímat jako výzvu teologům ke skutečnému studiu tohoto fenoménu.[833]

---

[828] Tématem mystických zkušeností v „extrémních“ sportech se v současnosti zabývají ještě N. Watson a A. Parker v publikaci *The Mystical and Sublime in Extreme Sports: Experiences of „psychological Well-Being“ or „Christian Revelation“*? Autoři tyto zkušenosti vysvětlují jako kombinaci úžasu a fyzikálních vlastností přírodního prostředí vyvolávající povědomí o něčem výrazně odlišném od člověka. Možným důvodem je zoufalá potřeba dosažení nekonečného jako následek historických epoch materialismu a racionalizací: „*It is the plausible that the combination of awe (dynamic sublime) and the physical features of natural environment (mathematical sublime), which are characteristic of most extreme sports, may engender the religious sublime to some degree, that is, an awareness of something "wholy other" than oneself (rom 1.20). ... Perhaps, one reason why athletes and recreationalists have repeatedly gone "back to nature" during historical eras of materialism and rationalisations ... is this primal "aching need for the infinite", whether they are conscious of the fact or not*.“ p. 24

[829] GUGUTZER, Robert. *The Cult of the Body. A Contemporary Form od Religion?* ET Congress, Vídeň 2011.

[830] Nakolik bizardní se mohou tyto reakce stávat, ukazuje například článek … Training christ

[831] Pohled na sport souvisí rovněž s širším vnímáním těla jako takového, jeho hodnoty a smyslu v životě člověka. Zasahuje rovněž oblast sexuality, religiozitu atd … Viz texty sociologa O. Sekota.

[832] Prostor Ellisově tvrzení nepřímo poskytuje také Němečková, když popisuje zakotvení spirituality mimo rámec organizovaného náboženství, jak bylo uvedeno výše.

[833] Autor práce se domnívá, že prvním krokem je zaměření pozornosti od opakujících se etických pojednání směrem k prožitku člověka. Ačkoliv je otázka dopingu bezesportu komplikovaná a s vývojem medicínských možností její komplikovanost roste, je třeba sport nahlížet také z odlišných perspektiv.

Sportovní zkušenosti obdobné popisovanému prožitku zkoumají rovněž Murphy a White. S odkazem na dílo R. Otta jim přiznávají aspekty posvátna a zdůrazňují především dlouhodobé podhodnocování těchto zkušeností a nedostatečnou pozornost, která je těmto stavům věnována.[834] Navzdory předešlému, Higgs a Brasswell se ve své studii vůči podobnosti zkušeností mystiků a „sportovců" (předem) razantně vymezili, když je dali do vzájemného protikladu.

O úkonech a dispozicích mystiků píše Underhillová. Děj, který se v nich odehrává, popisuje jako proces sublimace: „*Mystickou cestu je nejlépe chápat jako proces sublimace, ve kterém jsou vztahy mezi já a vesmírem vyneseny na vyšší stupně, než na jakých pracuje naše normální vědomí. ... Normální vědomí vyčleňuje z masy prožitků bušících na naše dveře některé prvky a sestavuje z nich určitý řád; avšak tento řád postrádá jakýkoliv hlubší význam nebo pravou soudržnost ... Mystické vědomí prohlašuje, že má přesnější údaje o pravdě, že za jevy vnímá božský sjednocující princip*."[835] Mystikovo vidění vesmíru a jeho cestu očišťování, osvícení a sjednocení popisuje následujícím způsobem: „*Není tu žádný hrubý dualismus, žádný odvrat od zlého hmotného světa k dobrému světu duchovnímu. Jsme pozváni k jedinému, postupnému, nedělenému procesu sublimace pronikajícímu stále hlouběji do skutečnosti vesmíru ...*"[836]

Na člověka udržovaného Bohem lze nahlížet jako na mystickou bytost směřující k mystériu: „*tendency toward mystery and the infinite*".[837] Mystické zkušenosti všech typů proto pro něj mohou být přirozené. Berger hovoří o signálech transcendence v lidských podmínkách.[838] Sport v tomto tvrzení nemusí činit výjimku. O spiritualitě zaměřené nikoliv k systému víry, ale spíše ke konkrétní praxi pojednává Robinson: „*Alongside the concern for spirituality in the broad sense noted above there has been concern for spirituality focused not in relation to belief system per se, but in relation to practice*."[839] Prebish uvádí, že náboženská zkušenost, již mohou obsahovat i sportovní aktivity, umožňuje člověku vykoupení stejně jako znovuzrození do nového typu reality, odděleného od běžné skutečnosti: „ … *redemption as well as rebirth into a new type of*

[834] MURPHY, R., WHITE, R. *In the Zone*. p. 29
[835] UNDERHILL, Evelyn. Podstata mystiky a jiné eseje. s. 13
[836] UNDERHILL, Evelyn. Podstata mystiky a jiné eseje. s. 15
[837] BERDAYEV, Nikolai. *The Divine and Human*. Londýn: G Bles. 1974. s. 62 V Watson, N., Parker, P. *The Mystical and Sublime in Extreme Sports: Experiences of „psychological Well-Being" or „Christian Revelation"?*
[838] BERGER, Peter. *A Rumour of Angels*. Garden city, NY: doubleday. p. 52
[839] WATSON, Nick, ROBINSON, Simon, PARRY, Jim. *Sport and Spirituality*. p. 14

reality, separated from ordinary reality by its sense of being permeated with ultimacy and holiness."[840]

Stejně jako nemusí být skutečná spiritualita oddělená od fyzického projevu člověka, za předpokladu, že je člověk kompozitem těla a duše, mohou být oba tyto aspekty cestou, kterou se dá k mystickému rozměru přiblížit. Apriorní odmítnutí zkušeností spojených s fyzickou aktivitou znamená dualistické vnímání člověka jako hodnotné duše zasazené v „neplodném" těle.

Fyziologické procesy provázející stavy změněného vnímání ve sportu popisuje již dlouhá desetiletí řada exaktních věd. Stále však zbývá určit, čím a jak je člověk ovlivněný aspektem, který není možné vidět či měřit. Teologové stojí před volbou, zda v duchu dualismu tyto zkušenosti předem zavrhnout jako „čistě fyzické", anebo jim věnovat pozornost a pokusit se vnést světlo do míst, kam prozatím svůj pohled příliš nesměřovali. V neprospěch dualismu píše, byť poněkud kontroverzně, Huxley: „*Zastánci „čisté" filozofie odpovědí, že vzhledem k tomu, že podmínky příznivé pro vizionářský a mystický prožitek mohou být dány změnami v tělesné chemii, nemůže být vizionářská a mystická zkušenost tím, co se o ní tvrdí – tedy tím, pro co ty, kteří ji prožili, zcela samozřejmě je. Ale to je samozřejmě non sequiter. K podobnému závěru dospějí i ti, jejichž filozofie je přehnaně „spirituální". Ti tvrdí, že Bůh je duch a v duchu má být uctíván. Tudíž prožitek, který je podmíněn chemicky, nemůže být prožitkem božského. Ale všechny naše prožitky jsou tak či onak chemicky podmíněny, a pokud si představujeme, že některé z nich jsou čistě „spirituální", čistě „intelektuální", čistě „estetické", je tomu tak pouze proto, že jsme se nenamáhali zkoumat vnitřní chemické prostředí v okamžiku jejich výskytu.*"[841] Ostatně samotnou jednotlivé typy praxí označované jako "spirituální" lze v mnohých

[840] PREBISH, Charles. *Religion and sport*. p. 70. Ve Watson, N., Parker, P. *The Mystical and Sublime in Extreme Sports: Experiences of „psychological Well-Being" or „Christian Revelation"?*
[841] HUXLEY, Aldous. *Brány vnímání. Nebe a peklo*. s. 128

případech nahlížet také z jejich fyziologického rozměru jako systematickou práci na úpravě tělesné chemie s cílem vytvořit příznivé podmínky pro spirituální vhled.[842][843]

V této souvislosti je vhodné připomenout praxi „duchovní" lukostřelby v zenovém buddhismu.[844] Zen je v určitém smyslu blízký čistě introspektivnímu mysticismu. Herrigel vysvětluje, že: „ *... vykročil zen buddhismus na cestu, která metodickým nořením se do sebe, vede k tomu, že si je člověk vědom v nejhlubším základu své duše nepojmenovatelné Bezzákladovosti a Bezkvalitativnosti, dokonce toho, že se s ní sjednocuje*."[845] Za účelem proniknutí do tohoto království duchovního života je v rámci zenu pěstováno několik umění. Všechny předkládají určitý duchovní přístup a každé z nich pěstuje tento duchovní postoj vlastním způsobem. Tento postoj určuje také povahu kněžského typu člověka. Jedním z těchto umění je lukostřelba. Zjednodušeně ji lze považovat za duchovní cvičení, kdy lukostřelba „*neznamená v žádném případě uskutečnění něčeho vnějšího s lukem a šípem, ale něčeho vnitřního se sebou samým. Luk a šíp jsou pouze nástrojem pro něco, co by se mohlo stát stejně dobře bez nich, jsou pouze cestou k cíli, nejsou cílem samým, pouze pomáhají pro konečný rozhodující skok*."[846]

Zvláštní duch tohoto umění s ním byl vždy bytostně spojen, mocněji se vynořuje nyní, když se nemusí prosazovat v krvavých soubojích. Herrigel uvádí, že: „*Lukostřelbou v tradičním slova smyslu, které si váží jako umění a již uctívá jako národní dědictví, nerozumí Japonec sport, ale náboženský obřad. A tak „umění" lukostřelby není pro něj*

---

[842] „*Pokud nehladověli až do dosažení nízké hladiny cukru v krvi a nedostatku vitaminů, anebo pokud se nebičovali, aby dosáhli otravy histaminem, adrenalinem a rozloženými proteiny, pěstovali nespavost a dlouhé modlitby v nepohodlných pozicích, aby si přivodili psychofyzické příznaky stresu. Mezitím zpívali nekonečné žalmy, a tím zvyšovali obsah oxidu uhličitého v plicích a v krevním řečišti, anebo pokud byli z Orientu, prováděli k dosažení téhož účelu dechová cvičení*„ [842] HUXLEY, Aldous. *Brány vnímání. Nebe a peklo*. s. 129 – 129. Historie přináší řadu technik „navozené mystiky" zahrnující provádění dechových cvičení (pránajáma v Indii), dlouhé odříkání manter, hypnózu, rituální tance, víření dervišů atd., které rovněž způsobují patrné změny fyziologického nastavení organismu. Huxley přirovnává snahy původních asketů k Číňanovi z díla Charlese Lamba, který spálil dům, aby si mohl opéct prase. V touze po dosažení transcendentálního prožitku se navrhuje uchýlit ke speciálním vědám – fyziologii, medicíně, farmakologii atd. Ačkoliv autor práce zastává názor, že jsou popisované stavy provázené odlišným chemickým nastavením organismu, domnívá se, že toto nastavení není vším, co se při popisovaných zkušenostech odehrává. Tyto stavy navrhuje vnímat jako následek, nikoliv příčinu skutečně plných prožitků. Ačkoliv lze tělo pro vhled nastavit uměle, např. aplikací chemických látek, tuto zkušenost autor nevnímá jako rovnocennou ke zkušenosti udělené z milosti po dlouhodobém praktikování asketického života, který souvisí s „výchovou lidské duše".

[843] Rozpravu o fyziologii půstu poskytuje KEYS, Ansel. *The Biology of Human Starvation*. University of Minnesota Press, 1950.

[844] Obdobně také šermířství. Viz MIJAMOTO, Musaši. *Kniha pěti kruhů*.

[845] HERRIGEL, Eugen. *Zen a umění lukostřelby*. s. 17

[846] HERRIGEL, Eugen. *Zen a umění lukostřelby*. s. 17

sportovní schopností, která může být usměrněna více či méně fyzickými cvičeními, ale schopnost, jejíž původ musí být hledán v cvičeních duchovních a jejímž účelem je zasažení duchovního cíle a to tak, že v podstatě střelec míří na sebe sama a může dokonce uspět a zasáhnout se.“[847]

Japonští mistři, dodává Herrigel, pod soubojem lukostřelce se sebou samým rozumějí souboj: “ ... *lukostřelce mířícího na sebe- a přece ne na sebe, v zasažení sebe – a přece ne sebe, a tak se současně stává střelcem i cílem, tím kdo zasahuje a kdo je i zasažen. ... Pak dochází k nejvyššímu a konečnému zázraku: umění se stává uměním bez umění, střílení se stává nestřílením, střílením bez luku a šípu, učitel se stává žákem Mistrem začátečníkem, konec začátkem a začátek dokonalostí.*“ [848]

Je patrné, že tyto prožitky nacházejí spirituální interpretaci častěji v myšlenkových systémech Východu. V odlišně vyvíjející se Evropě dosud nebyla jejich výkladu věnována pozornost a tak jsou vnímány především jako problematické. Němečková v této souvislosti podotýká, že „*Zároveň s dramatickým poklesem počtu osob hlásících se k náboženství zaznamenáváme na druhé straně stejně tak dramatický nárůst spirituální zkušenosti. Tento trend naznačuje, že tradiční pojetí propojenosti spirituality a náboženství v západní kultuře mizí a potkáváme se stále častěji se spiritualitou, která je zcela odlišně zakotvená*.“[849]

Tradiční náboženské či šířeji spirituální praktiky často sdílejí s vrcholovým sportem prvek askeze, která je přítomná i přes vzájemnou různorodost těchto oblastí. Samotnou askezi však nelze pokládat za celistvý základ pro spirituální vývoj člověka. Např. Underhill zdůrazňuje především praktický prvek askeze: „ *Pro pravého mystika askeze není nic víc než prostředek k dosažení cíle, a často ji odhodí, když tohoto cíle dosáhne. Zda je askeze nutná, je tedy ryze praktická otázka. Půst a bdění mohou někomu pomoci ovládnout vzpurné instinkty, a tak dosáhnout úplnějšího soustředění na Boha; ale někdo jiný je z nich tak hladový a ospalý, že nedokáže myslet na nic jiného. ... Některé asketické praktiky jsou opět pouhá maskovaná shovívavost právě k těm touhám, které měly odstranit, ale ve skutečnosti je jen potlačují*.“[850] Soustavné překonávání sebe sama člověka bezpochyby ovlivňuje. Souvislosti mezi sportováním, pevnou vůlí a

[847] HERRIGEL, Eugen. *Zen a umění lukostřelby.* s. 14
[848] HERRIGEL, Eugen. *Zen a umění lukostřelby*. s. 16
[849] NĚMEČKOVÁ, Kamila. *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*. s. 48 - 49
[850] UNDERHILL, Evelyn. *Podstata mystiky a jiné eseje*. s. 21

sebedisciplínou si koneckonců pozorovatelé všímali již v nejranějších dobách olympijských atletů. Je však nutné připomenout určitá úskalí, která s sebou může tento způsob rozvoje člověka přinášet. Leonard varuje, že tlak proti fyzickým i mentálním limitům vede sportovce až na okraj propasti mezi životem a smrtí. Sport může otevírat dveře nekonečné říši vnímání a bytí, nemá však žádnou tradici mystické zkušenosti, adekvátní pojednání na toto téma, přípravné rituály … Atletická zkušenost je přesto velmi silná a navzdory odporu a strachu může sportovce zatlačit do bodu, z něhož není návratu: „*Pressing up against the limits of physical exertion and mental acuity, leading us up to the edge of the precipice separating life from death, sports may open the door to infinite realms of perception and being. Having no tradition of mystical experience, no adequate mode of discourse on the subject, no preparatory rites, the athlete might refuse to enter. But the athletic experience is a powerful one, and it may thrust the athlete, in spite of fear and resistance, past the point of no return, into a place of awe and terror.*“[851]

Značné množství sportovců chápe vlastní ZSV jako setkání s transcendentální realitou. Sportovní prostředí se tak stává místem, v němž se mohou pokoušet o realizaci spirituálních potřeb. Na tuto skutečnost může být pohlíženo jako na částečný návrat sportu k jeho úvodní rituální funkci z dob předkřesťanských. Podobné tendence však zcela jistě nezůstávají bez nebezpečí. Před některými, plynoucími z nekultivované spirituality, např. ztotožňované s extatickými stavy, varuje Robinson. Jedním z těchto rizik je přílišný důraz na odtělesnění: „*There are major dangers with this view of spirituality, taken by itself: Its whole approach is one which is disembodied. It seeks release from bodily constraints. To concentrate on that as the focus of spirituality actually takes away from the whole point of embodying spirituality in practice. Moreover, spirituality as outlined above is aiming to live with the constraints of the body, not be released from them.*“[852] Přílišný důraz na tyto zkušenosti může vést až k vybudování závislosti: „*It can lead to stress on the experience itself, and thus the danger of the experience becoming the end itself. This leads to greater and greater efforts to maintain the intensity of the experience, with dangers of addiction to the experience itself.*“[853] V některých případech může rovněž hrozit ztráta schopnosti rozlišovat mezi sebou

[851] LEONARD, G., V MUPRHY, R., WHITE, R. *The Psychic Side of Sports.* Reading MA: Addison-Wesley, 1978. p. 133-134. Převzaté z BRASSWELL, M., HIGGS, J. *An Unholy Alliance*. p. 194-195
[852] WATSON, Nick, ROBINSON, Simon, PARRY, Jim. *Sport and Spirituality*. p. 51
[853] Tamtéž.

samým a ostatními: „*Stress on affective experience can lead to a loss of distinctiveness of the self, over against the other*.“[854] Proto Robinson zdůrazňuje, že samotný sport nemůže poskytovat pevný základ pro víru a je spíše prostředkem vyjádření určitých hodnot: „ ... *sport cannot be of itself a fundamental ground of faith. It is rather a means to expressing more fundamental relational values*.“[855]

Sport nezasahuje pouze fyzický a psychický rozměr člověka. V četných případech jej může vést do dříve nepoznaných hlubin sebe sama či směrem k otevírání vnějších dimenzí. Není nutné příliš zdůrazňovat složitost tohoto vnějšího, avšak niterného působení. V mnohých případech, nejenom ve sportu ale zvláště tam, nemusí být člověk schopen si plně uvědomit, v jakém stavu se ocitá a s čím se v něm setkává. Nebezpečí proto nemusí skýtat samotná změna vědomí, ale především obecná nevědomost. Pokud se může sportovec setkat s hlubokými prožitky pozitivního charakteru, nelze předem vyloučit ani možnost zkušeností opačné povahy.[856] Toto riziko však neznamená nutnost odložení dalšího zkoumání, naopak, autor práce nabádá k podnikání pokusů o plné vysvětlení a především pochopení fenoménu změněných stavů vnímání a to nejen ve sportu.

[854] Tamtéž.
[855] WATSON, Nick, ROBINSON, Simon, PARRY, Jim. *Sport and Spirituality*. p. 50
[856] Autor práce by rád poděkoval prof. Milanu Nakonečnému za společnou diskuzi na toto téma.

Závěr

Sport vznikal před tisíci let z aktivit vlastních náboženskému životu člověka a předložená práce dokazuje, že i dnes v něm lze pozorovat určitý spirituální rozměr. V období rané církve byly tehdejší řecké i římské hry z důvodu idolatrického původu, a také kvůli způsobu svého provozování, cílem kritiky četných křesťanských autorů. Apoštol Pavel spolu s některými církevními Otci však obdivovali kázeň atleta, jeho píli i nezdolné sebeodříkání vedoucí až do cíle. Dávali jej proto za příklad i pro směřování spirituální. V otázce starocírkevního hodnocení sportu je tedy nutné konstatovat určitou nejednoznačnost, patrnou například v díle Tertullianově.

Fyzickým aktivitám ve formě středověkých her věnoval pozornost Tomáš Akvinský. Považoval je nejenom za vhodný odpočinek, ale také za jeden z možných nástrojů k napravování porušené lidské přirozenosti. Současně zdůrazňoval kritérium rozumu, který pomáhá určit, zda konkrétní hry považovat za hříšné či nikoliv.[857]

Po II. světové válce se sport stává nositelem budovatelských idejí v Evropě. Spolu s masivním růstem jeho popularity ve 20. století vznikla nutnost jeho opětovné teologické reflexe. Významné kroky v tomto směru podnikl především papež Jan Pavel II., který založil oddělení Církev a sport při Papežské radě pro laiky.

Stejně jako člověka provází Boží láska, stal se jeho průvodcem také hřích. Tuto rozporuplnost lze spatřit i ve sportu. V dnešní době, často označované za sekulární, bývá sport často zneužíván k účelům protikladným harmonickému vývoji člověka. Částečně se tak opakuje situace antického Říma, v němž hry sloužily jako nástroj cílené manipulace obyvatelstva. Pozorovatel proto může snadno dojít k názoru, že sport sám o sobě člověku v jeho autentickém směřování nijak neprospívá či je pro něj dokonce místem nebezpečí. Sport je však poznamenán hříchem a obdobně, jako hřích není člověku vlastní, netvoří také tyto stíny pravou podstatu sportu. V tomto smyslu vypovídají papežové moderní

[857] Zatímco z textů klasických autorů je patrné oddělování těla a duše, rodícím se trendem moderních medicínských věd, např. fyzioterapie, je důraz na holistické vnímání člověka. Pouze vzájemná spolupráce mezi vědami zkoumajícími jednotlivé rozměry lidské existence jej může uspokojivě léčit.

doby, Pius XII., Jan Pavel II. a Benedikt XVI., kteří sport nahlíželi jako Boží dar, skrze který může člověk dojít k uschopnění pro překonání vnitřních i vzájemných hranic.

V teologických kruzích byl na dlouhou dobu sport skloňován především v souvislosti s praktickou teologií. Tato skutečnost však přestává být pravidlem. Předložená práce přibližuje myšlenky Rev Dr Lincolna Harveyho a Rev Dr Roberta Ellise, s nimiž měl autor práce možnost navázat úzkou spolupráci. Rozdíl mezi jejich koncepty teologického výkladu sportu odráží poměr mezi teologickými východisky jejich autorů. Lze jej však vnímat rovněž jako jednu z aktuálních otázek, která stojí před současnou teologií sportu.

Harvey považuje za původce sportu hru. Hra je ve svojí podstatě *ne-nutnou*, avšak vysoce *smysluplnou* činností; *svobodnou* a přesto *definovanou* pravidly. Tyto prvky jsou rovněž přítomné ve způsobu, jakým stvořil Bůh člověka. Na základě podobnosti mezi hrou a teologií stvoření označuje Harvey sport za *liturgii lidské kontingence* (*liturgy of contingency*), vyjádření toho, co je člověk ve své podstatě. Při sportu má jedinec možnost „rozeznít zvony vlastního bytí" a stát tváří v tvář sobě sama jako Bohem *stvořená, ne-nutná,* ale *smysluplná* bytost, svobodně milovaná skrze Ježíše Krista.

Ellis pohlíží na sport jako na společenský fenomén. Svůj rozsáhlý empirický výzkum shrnuje do teze, že sport v současné společnosti naplňuje některé z funkcí, dříve náležejících určitým formám náboženství (např. organizovanému). Tento výsledek interpretuje s odkazem na Irenea z Lyonu a další jako vyjádření přirozeně lidské touhy po sebe-transcendenci, uložené do člověka při sebe-transcendujícím stvořitelském aktu Boha.

Obě teorie vypovídají něco podstatného o způsobu, jakým byl člověk stvořen, významně se však liší v povaze tohoto sdělení. V Harveyho teorii činí Bůh při sportu pomyslný krok zpět a umožňuje člověku prožít vlastní integritu v momentální vzdálenosti, jež mu byla udělena při stvoření. Sportu je tedy předem upřen transcendentní rozměr. Ellis naopak interpretuje touhu podat maximální výkon jako podvědomé vyjádření lidské potřeby přiblížit se k Bohu. Uchopení tohoto rozdílu autor práce považuje za výzvu pro současné teology zabývající se sportem. Způsob, jakým tak učiní, může do značné míry ovlivnit další směřování této mladé, ale rozvíjející se disciplíny. Jeden z kořenů vzájemného rozdílu mezi oběma teoriemi je do značné míry způsobem

odlišnými definicemi sportu. Většina současných autorů se shoduje na *autotelické* (z řec. *autos* a *telos*, tj. mající vlastní účel, účel sama v sobě) či *autocharatické* (z řec. *autos* a *chara*, tj. mající radost sama v sobě) povaze sportu. Problematickým se však stává sport profesionální, který těmto definicím nevyhovuje. Při snaze o získání odpovídající definice sportu autor navrhuje spolupráci s filosofií sportu, která v této souvislosti učinila mnohé pokusy. Výsledek může být také podmíněn kulturně, což vybízí k diskuzi rovněž s dalšími vědními disciplínami. Definování sportu se však jeví jako nutný základ pro seriózní výzkum tohoto fenoménu.

Poslední část disertační práce začíná líčením autorových zkušeností změněných stavů vnímání (ZSV) ve sportu, zakoušení univerzální jednoty, které se dále pokouší interpretovat. Za tímto účelem předkládá pět koncepcí zabývající se mystickými prožitky a příbuznými fenomény – *filosofickou, teologickou, fenomenologickou, transpersonální* a *skeptickou* – s nimiž vlastní zkušenost srovnává. Z výsledků srovnání je patrné, že popisované ZSV jsou ve více bodech shodné se stavy, prožívanými některými mystiky (Šankara, Mistr Eckhart). Proto autor pokládá otázku: „*Lze z teologického hlediska interpretovat popisované ZSV ze sportu jako mystické?*“ Na základě uvedených výpovědí katolických teologů nelze na tyto ZSV jako na mystické pohlížet. Mají-li k mystice nějaký vztah, tak pouze vnější, nenáležející k podstatě pravé mystiky.

Filosofická, fenomenologická a nepřímo i transpersonální koncepce však uvažují určitou hierarchii mystických zkušeností, přičemž autorovy ZSV odpovídají jejímu prvnímu stupni jako určitý „předobraz“, který může, avšak nemusí vést k rozvinutí do dalších úrovní mystického prožitku. Zřídka se tyto stavy objevují také jako izolovaný fenomén. V tomto smyslu lze zkoumané ZSV označit za „*přirozený mysticismus*“ s odkazem na přirozeně lidskou tendenci směřovat k Bohu, jak ji popisovali Underhill, Maritain a další.

Tato interpretace potvrzuje možný transcendentní přesah sportovní činnosti. Apriorní vyloučení transcendentních prvků přítomné v Harveyho teorii proto lze považovat za její slabinu. V pomyslné diskuzi se tedy autor přiklání na stranu Ellise. Obě teorie však zůstávají podnětnými východisky pro další diskuzi na téma transcendentního rozměru sportu.

Pro valnou většinu teologů, s nimiž se autor během svého výzkumu setkal, byl typický přinejlepším přezíravý, častěji až negativistický pohled na sport. Jeho nejčastějším důvodem byla chybná identifikace negativních rysů současné společnosti se sportem jako takovým. Pohlížet na tento krásný fenomén výhradně přes jeho poškozené rysy je blízké nahlížení člověka pouze skrze jeho hřích. Prostřednictvím sportu (vyjma jeho extrémních forem) si člověk nachází cestu k lepšímu uvědomování si těla, práci s tělem a jeho kontrole, a též uvědomování si sebe sama. I přes vliv společnosti, v níž bují nejrůznější kulty, zůstává sport stále místem, kde velmi intenzivně působí Láska mající jediného Původce. Sport vnímám jako jeden z darů, které člověku věnoval, aby učinil jeho život plným a krásným. Pouze skrze takové uvědomění bude možné sportu a sportujícímu člověku do hloubky a pravdivě porozumět.

Seznam použitých zdrojů

AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologická Summa svatého Tomáše Akvinského*. Druhá část. Druhý díl. Olomouc, 1937. ISBN neuvedeno.

ARNDT, William, GINGRICH, F. Wilbur, W. DANKER. Frederick, BAUER Walter. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature: a translation and adaptation of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer's Griechisch-deutsches Worterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der ubrigen urchristlichen Literatur*. 2d ed. Chicago: University of Chicago Press, c1979. ISBN 0226039323.

BAHNÍK, Václav. *Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, 1974. ISBN: 25-119-74.

BAIN-SELBO, Erik. *Game Day and God: Football, Faith, and Politics in the American South.* US: Mercer University Press, 2012. ISBN-10 0881464171.

BAKER, William. *Sport in the Western World*. Il: University of Illinois Press, 1988. ISBN-10: 0252060423.

BARNES, D., Timothy. *Tertullian: A historical and literary study*. Oxford: Oxford University Press, 1985. ISBN-10: 0198143621.

BARTH, Karl. *Wolfgang Amadeus Mozart: 1756/1956*. 3. Auflage. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1956. ISBN-10 3290113949.

BARTON, A., Carlin. *The Scandal of the Arena. Representations*, Vol. 27 Summer, 1989; (pp. 1-36) DOI: 10.2307/2928482

BELEZOS, C. J. *Saint Paul and Corinth: 1950 Years Since the Writing of the Epistles to the Corinthians*. Vol. II. Athens: Psychogios Publications, 2009. ISBN 9789604536597.

BENDA, Jan. *Mystika a schizofrenie: mystické zážitky jako předmět klinického zájmu*. Ústí nad Labem: Jan Benda, 2007. ISBN 978-80-254-0367-9.

BERGER, Peter L. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. New York: Anchor Books, 1990. ISBN-10 0385066309.

BLANCHARD, Kendall. *The Anthropology of Sport: An Introduction*. United States: Bergin & Garvey, 1984. ISBN 10 089789040X.

BORRIELLO, Luigi, ed. *Slovník křesťanských mystiků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012. ISBN 978-80-7195-198-8.

BRONEER, Oscar. *Apostle Paul and the Isthmian Games*. Biblical Archaeologist, XXV. 1962.

BROWN, Colin, TABB, Mark. *The New International Dictionary of New Testament Theology, Vol. 3*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1986. ISBN-10 0310332389.

BROWN, Peter. *Tělo a společnost: muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. ISBN 80-85959-72-0.

BROWN, Peter. *Through the eye of a needle: wealth, the fall of Rome, and the making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton: Princeton University Press, c2012. ISBN 978-0-691-16177-8.

BRUNNER, Emil. *The Christian Doctrine of Creation and Redemption: Dogmatics*. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1979. ISBN-10 0664242480.

CALLOIS, Roger. *Man, Play and Games*. New York: Free Pr, 1961. ISBN 0029052009.

CAMPOS, Julio. *Obras de San Cipriano*. Espaňa: Catolica, 1964. ISBN 8422001489.

CARCOPINO, Jérome, ROWELL, Henry T.. *Daily life in ancient Rome: the people and the city at the height of the empire*. New Haven: Yale University Press, 1992. ISBN 0300000316.

CASSIANUS, Jan. *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí*. Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2007-2008. ISBN 978-80-86882-06-2.

Apofthegmata: výroky a příběhy pouštních otců. Přeložil Jiří PAVLÍK. Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2008. Pietas benedictina, seš. 16. ISBN 978-80-86882-10-9.

CHESTER, Tim. *Delighting in the Trinity: Just Why Are Father, Son and Spirit Such Good News?* Oxford: Monarch Books, 2005. ISBN-10 0825460808.

CLASSEN, Albrecht, ed. *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*. Berlin: De Gruyter, 2015. ISBN 9783110377576.

COFFEY, David. *"The Whole Rahner on the Supernatural Existential*." Theological Studies 65, no. 1 (February 1, 2004): 95–118. doi:10.1177/004056390406500135.

CONCANNON, Cavan W. "'*Not for an olive wreath, but our Lives'*: *Gladiators, Athletes, and Early Christian Bodies*." Journal of Biblical Literature 133, no. 1 (2014): 193–214. doi:10.1353/jbl.2014.0000.

CROWTHER, Nigel B. *Sport in ancient times*. Westport, Conn.: Praeger Publishers, 2007. ISBN 9780275987398.

CROY, Clayton N. *Endurance in suffering: Hebrews 12:1-13 in its rhetorical, religious, and philosophical context*. New York: Cambridge University Press, 2005. Monograph series (Society for New Testament Studies), 98. ISBN 0521018919.

CONYBEARE, John. *The life and epistles of St. Paul*. New ed. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1953. ISBN-10 080288086X.

CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly. *O štěstí a smyslu života: můžeme ovládat své prožitky a ovlivňovat jejich kvalitu?*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996. ISBN 80-7106-139-5.

CYPRIAN. *Sancti Cæcilii Cypriani Opera recognita & illustrata per Joannem Oxoniensem episcopum; accedunt Annales Cyprianici, sive, Tredecim annorum; quibus S. Cyprianus inter Christianos versatus est, brevis historia chronologice delineata per Joannem Cestriensem.* Oxford: Text Creation Partnership, 2005. ISBN neuvedeno.

DECLAN, Marmion. *A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner*. Louvain Theological and Pastoral Monographs #23. Louvain: Peeters Press, WB Eerdmans, 1998. ISBN 0802844898.

DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullo. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999. ISBN 80-7192-338-9.

DEARDORFF, Donald., WHITE John. *The Image of God in the Human Body: Essays on Christianity and Sports*. Lewiston: Mellen, Edwin Press, 2008. ISBN 0-7734-5142-0.

DIO CHRYSOSTOM, *The Thirty-First Discourse: To the People of Rhodes.* London: William Heinemann, 1961. ISBN neuvedeno.

DONOVAN, Peter. *Interpreting Religious Experience*. Virginia: Sheldon Press, 1979. ISBN 0816422095.

DOVALIL, Josef. *Olympismus*. Praha: Olympia, 2004. ISBN 80-7033-871-7.

ELLIS, Robert. *The Games People Play: Theology, Religion, and Sport*. United States: Wipf & Stock Publishers, 2014. ISBN 9781608998906.

ELLIS, Robert. "*The Meanings of Sport: An Empirical Study into the Significance Attached to Sporting Participation and Spectating in the UK and US*." Practical Theology 5, no. 2 (July 6, 2012): 169–88. doi:10.1558/prth.v5i2.169.

EPICTETUS. *Discourses*. London: William Heinemann, 1969.

FARMER, Herbert H. *The World and God*: *A Study of Prayer, Providence and Miracle in Christian Experience*. London: Nisbet, 1936. ISBN neuvedeno.

FARROW, Douglas. *ST. IRENAEUS OF LYONS. The Church and the World*. Pro Ecclesia, Vol. IV, No. 3

FEE, Gordon. *The First Epistle to the Corinthians.* Grand Rapids: Eerdmans, 1987. ISBN 0802825079.

FEENEY, Robert. *Catholic Ideal: Exercise and Sport. Rome:* Aquinas Press, 2007. ISBN-10 0962234788.

FITZMYER, Joseph. *First Corinthians: New Translation with Introduction and Commentary.* New Heaven: Yale University Press, 2008. ISBN-10 0300140444.

GARDINER, Norman E.. *Athletics in the ancient world*. Mineola: Dover Publications, 2002. ISBN 0486424863.

GAY, Volney P. *Freud on ritual: reconstruction and critique*. Missoula, Mont.: Scholars Press, c1979. Dissertation series (American Academy of Religion), no. 26. ISBN 0891303014.

GROF, Stanislav, GROFOVÁ Christina. *Krize duchovního vývoje: když se osobní transformace promění v krizi*. Opava: Holos, 2015. ISBN 978-80-905024-1-3.

GROF, Stanislav. *Kosmická hra: Zkoumání hranic lidského vědomí.* Praha: Práh, 1998. ISBN 978-80-7252-418-1.

GRUPPE, Ommo, MIETH, Dietrich. *Lexikon der Ethik Im Sport*. 3rd ed. Schorndorf: Hofmann, 2001. ISBN-10 3778089919.

GUGUTZER, Robert. *The Cult of the Body. A Contemporary Form od Religion?* Vienna: ET Congress, 2011.

GUNTON, Colin E. *Intellect and action: elucidations on Christian theology and the life of faith*. Edinburgh: T&T Clark, c2000. ISBN 0567043517.

GUTTMANN, Allen. *A whole new ball game: an interpretation of American sports*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, c1988. ISBN 0807817864.

GUTTMANN, Allen. *Sports Spectators*. Columbia University Press, New York, 1986. ISBN 9780231064019.

GUTTMANN, Allen. *Sports: The First Five Millennia*. Massachusetts: Univ of Massachusetts Press, 2004. ISBN 1558494707.

HARVEY, Lincoln. *A brief theology of sport*. US edition. ISBN 9781625646170.

HAWKEE, Debra. *Bodily Arts: Rhetoric and Athletics in Ancient Greece*. Austin: University of Texas Press, 2005. *ISBN* 978-0-292-72140-1.

HÉRING, Jean. *La première épitre de saint Paul aux Corinthiens*. Commentaire du Nouveau Testament. Neuchatel, Suisse: Delachaux & Niestlé, 1949. ISBN neuvedeno.

HERRIGEL, Eugen. *Zen a umění lukostřelby*. Praha: Pragma, 1994. ISBN 80-85213-48-6.

HECKERTON, William Ch. *The Secret Societies of All Ages and Countries*. Vol. I. London: Richard Bentley and Son, 1875. ISBN neuvedeno.

HIGGS, Robert, BRASWELL, Michael. *An unholy alliance: the sacred and modern sports*. Macon, Ga.: Mercer University Press, c2004. ISBN 0865549567.

HOGENOVÁ, Anna. *Areté, Základ olympijské filosofie*. Praha: Karolinum, 2001. ISBN 80R246R0046R3.

HOGENOVÁ, Anna. *Hermeneutika sportu*. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-744-5.

HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*. Praha: Eurolex Bohemia, 2005. ISBN 80-86861-35-X.

HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. Praha: Karolinum, 2002. ISBN 80-246-0457-4.

HOGENOVÁ, Anna. *Sportovní slavnosti*. Tělesná kultura, 2008, 31(1).

HORSLEY, Richard. *Abingdon New Testament Commentaries*. Abingdon: Abingdon Press, 1998. ISBN-10 0687058384.

HOWELL, E. B. *"St. Paul and the Greek World*." Greece and Rome 11, no. 01 (April 1964): 7–29. doi:10.1017/s0017383500012626.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o původu kultury ve hře*. Přeložil Jaroslav VÁCHA. Praha: Dauphin, 2000. Studie (Dauphin). ISBN 80-7272-020-1.

HULLINGER, Jerry. *The Historical Background of Paul´s Athletic Allusions*. Bibliotheca Sacra 161, 2004.

HÜTTER, Reinhard. *Bound to Be Free: Evangelical Catholic Engagements in Ecclesiology, Ethics and Ecumenism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. ISBN 9780802827500.

HÜTTER, Reinhard, *Suffering Divine Things: Theology as Church Practice*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Co, 2000. ISBN 9780802844545.

HOFFMAN, Shirl J. *Good Game: Christianity and Culture of Sports*, Waco, TX: Baylor University Press, 2010. ISBN 9781932792102.

HURYCH, Emanuel. *Spiritualita pohybových aktivit*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2013. ISBN 978-80-210-6207-8.

HUXLEY, Aldous. *Brány vnímání: Nebe a peklo*. Praha: Maťa, 2011. ISBN 978-80-7287-147-6.

HEARD, Gerald. *The Five Ages of Man*. New York: Julian Press, 1964. ISBN 9780517527757.

IÓANNÉS KLIMAKOS. *Nebeský žebřík*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015. ISBN: 9788074651250.

JACKS, Leo. *Saint Basil and Greek Literature: A Dissertation*. Washington: Catholic University of America, 1922. *ISBN* 9781785164125

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Vintage Books, 1990. *ISBN*-10 1439297274.

JENSON, Robert W. *The triune identity: God according to the gospel*. Philadelphia: Fortress Press, c1982. ISBN 0800606728.

JENSON, Robert W. *Systematic Theology: Volume 2: The Works of God*. New York: Oxford University Press, 1999. ISBN-10 0195145992.

JENSON, Robert. *Christ and Culture 2: Christ and Art*, International Journal of Systematic Theology 6.1, 2004.

JIRÁSEK, Ivo. *Filosofická kinantropologie: setkání filosofie, těla a pohybu*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2005. ISBN 80-244-1176-8.

JIRÁSEK, Ivo, ROBERSON, Donald. *The Hero in Victory and Loss*. Acta Univ. Palacki. Olomuc., Gymn. 2010, vol. 40, no. 1.

JOHNSTON, Robert K. *The Christian at play*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, c1983. ISBN 0802819761.

KALENSKÝ, Petr. *Areté, výchova, sport*. Disertační práce. Karlova univerzita, 2015.

KANTOR, Tomáš, JIRÁSEK, Ivo. *Pohyb jako teologická kategorie: Pohled vybraných katolických duchovních v ČR na sport*. Česká kinantropologie 2014, vol. 18, no. 4,

KAPLÁNEK, Michal. *Zábava, sport a hra očima teologa*. Fórum patorálních teologů II. Olomouc: Centrum Alleti 2002.

KAPOUNEK, Jan. *Salesiáni a sport jako forma pastorace v České republice*. Diplomová práce. UP Olomouc, 2012.

KATZ, Steven T. *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press, USA, 1978. ISBN 9780195200119.

KELLY, Christopher. *The Roman Empire: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, USA, 2006. ISBN ISBN-10: 0192803913.

KELLY, Patrick. *Catholic Perspectives on Sports: From Medieval to Modern Times*. United States: Paulist Press International, 2009. I*SBN*-10 0809147955.

KELLY, N. D. *A Commentary on the Pastoral Epistles.* Grand Rapids: Baker, 1983. ISBN-10 0801046785.

KENDRICK, Gregory M. *The heroic ideal: Western archetypes from the Greeks to the present*. Jefferson, N.C.: McFarland & Co., c2010. ISBN 0786437863.

KESSLER, Andreas. *Tertullian und das Vergnügen in De spectaculis*. FZPhTh 41, 1994

KEYS, Ancel. *The biology of human starvation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, c1950. ISBN-10 0816672342.

KITTEL, Gerhard, BROMILEY, Geoffrey, FRIEDRICH, Gerhard. *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976. ISBN 0802822509.

KŘEČANOVÁ, Alena. *Změněné stavy vědomí*. Rigorózní práce. Praha: FFUK, 2012.

LASH, Nicholas. *Easter in ordinary: reflections on human experience and the knowledge of God*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1988. Richard lectures, 1986. ISBN 0813911508.

LAUREYS, Steven. *The boundaries of consciousness: neurobiology and neuropathology*. Boston: Elsevier, 2005. ISBN 0444801049.

LOCHMANN, Jan, Milíč. *Skizze zu einer „Theologie des Sportes*. Reformatio 1977, Nr. 07.

MACINTYRE, Alasdair C. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004. Oikúmené. ISBN 80-7298-082-3.

MACQUARRIE, John. *Two Worlds Are Ours: An Introduction to Christian Mysticism.* London: SCM, 2004. ISBN 0-334-02965-1.

MANDELL, Richard D. *Sport: A cultural history*. New York: Columbia univ. press, 1984.

MARITAIN, Jacques. *Distinguish to unite, or, The degrees of knowledge*. New York: Charles Scribner's Sons, c1959. ISBN-10 0268008760.

MASLOW, Abraham H. *The farther reaches of human nature*. New York: Arkana, 1993. ISBN 0140194703.

MASTERS, Robert, HOUSTON, Jean. *Druhy psychedelické zkušenosti: klasický průvodce účinky LSD na lidskou psychiku*. Praha: Maťa, 2004. ISBN 80-7287-085-8.

MATHEWS, Rupert. *The Age of the Gladiators: Savagery and Spectacle in Ancient Rome.* England: Arcturus Publishing, 2004. ISBN-10 1422362655.

MARCEL, Gabriel. *Homo Viator: Introduction to the Metaphysic of Hope*. St. Augustine's Press (2009). ISBN: 9781587313615

MARCUS AURELIUS, Antoninus. *Hovory k sobě*. Vyd. 8., V AK 3. Praha: Arista, 2011. Antická knihovna (Arista: Baset). ISBN 978-80-86410-63-0.

MUSASHI, Miyamoto. *Kniha pěti kruhů*. Bratislava: CAD Press, 1988. ISBN 978-80-88969-51-8.

MILLER, David L. *Gods and Games: Toward a Theology of Play (Colophon Books)*. New York: Joanna Cotler Books, 1974. ISBN-10 0060903066.

MOLTMANN, Jürgen. *Theology of Play*. New York: Harper & Row, 1972. ISBN 9780060659028.

MOORE, Stephen D. *The Bible in theory: critical and postcritical essays*. Atlanta: Society of Biblical Literature, c2010. Resources for biblical study, no. 57.

MOULTON, James, MILLIGAN, George. *The vocabulary of the Greek Testament*. London: Hodder and Stoughton, 1930. ISBN-10 080104720X.

MURPHY, Robert. WHITE, Rhea. *In the Zone: Transcendent Experience in Sports*. New York: Penguin/Arkana, 1995. ISBN-10 0140194924.

MURPHY, Robert. *The Psychic Side of Sports*. US: Addison-Wesley, 1978. ISBN-10 0201047284.

NAKONEČNÝ, Milan. *Motivace lidského chování*. Praha: Academia, 1997. ISBN 80-200 0592-7.

NĚMEČKOVÁ, Kamila. *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*. Praha: Carpe Momentum, 2016. ISBN 978-80-905334-3-1.

NOVAK, Michael. *The Joy of Sports: End Zones, Bases, Baskets, Balls, and the Consecration of the American Spirit*. New York: Basic Books, 1976. ISBN 156833009X.

ODEN, Thomas C. *The Living God: Systematic Theology, Vol 1*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco, 1999. ISBN 0060663545.

OLIVOVÁ, Věra. *Sport a hry ve starověkém světě*. Praha: Artia, 1988. ISBN neuvedeno.

OLIVOVÁ, Věra. *Lidé a hry: historická geneze sportu*. Praha: Olympia, 1979. ISBN neuvedeno.

OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. New York: The Macmillan Company, 1932. ISBN-10 1532608659.

OTTO, Rudolf. *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-260-8.

OVERMAN, Steven J. *The influence of the Protestant ethic on sport and recreation*. Brookfield, Vt., USA: Avebury, c1997. ISBN 185972387X.

PANIKKAR, Raimon. *The Experience of God; Icons of the Mystery.*, Minneapolis: Fortress Press, 2006. ISBN 0-8006-3825-5.

PAPATHOMAS, Amphilochios."*Das Agonistische Motiv 1 Kor 9.24ff. Im Spiegel Zeitgenössischer Dokumentarischer Quellen.*" New Testament Studies 43, no. 02 (April 1997): 223. doi:10.1017/s0028688500023237.P

PARRY, Jim. (ed.). *Sport and spirituality: an introduction*. New York: Routledge, 2007. ISBN 9780203938744.

PAUSANIAS. *Description of Greece, Volume I: Books 1-2 (Attica and Corinth) (Loeb Classical Library)*. Cambridge: Harvard University Press, 1918. ISBN-10 0674991044.

PETRO, M., ANDREJČÁKOVÁ, P. *Čnosti. Prešov: Prešovská univerzita, 2009.* ISBN 978-80-555-0105-5.

PIAGET, Jean. *Psychologie dítěte*. Praha: Portál, 1997. ISBN 80-7178-146-0.

PINDAROS. *Olympijské zpěvy*. Praha: Petr Rezek, 2002. ISBN *9788086027180.*

PLOTINUS. *The Enneads*. London: Penguin Books, 1991. ISBN 0943914558.

PFITZNER, Victor C. *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*. Netherlands: Brill, 1967. ISBN-10 9004015965.

POPLUTZ, Uta. *Athlet des Evangeliums: eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004. Herders biblische Studien, 43. ISBN 3451285088.

PUTNEY, Clifford. *Muscular Christianity: manhood and sports in Protestant America, 1880-1920*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001. ISBN 0674006348.

RAHNER, Karl. *The Need and Blessing of Prayer*. Collegeville: The Liturgical Press, 1997. ISBN-10 0814624537.

RAHNER, Karl. *Frömmigkeit früher und heute*. Schriften zur Theologie, VII. Einsiedeln 1966, 22.

RAHNER, Hugo. *Man at Play. London:* Herder & Herder, 1972. ISBN-10 0665000146

REEVES, Michael. *The Good God: Enjoying Father, Son and Spirit*, Milton Keynes: Paternoster, 2012. ISBN 9781842277447.

REMIJSEN, Sofie. *The End of Greek Athletics in Late Antiquity. Cambridge:* Cambridge University Press, 2015. ISBN-10 1107050782

RIPPON, Anton. *Hitlerova olympiáda: historie nacistických her roku 1936*. Praha: BB/art, 2008. ISBN 978-80-7381-315-4.

RÚMÍ, Džaláleddín. *Masnaví. Básně vnitřního smyslu*. DharmaGaia. Praha 2001. ISBN 80-85905-91-4.

SANNELLA, Lee. *The kundalini experience: psychosis or transcendence?*. Lower Lake, Calif.: Integral Pub., 1987. ISBN 094125528X.

SAINT BASIL. *The Letters*. London: Harvard University Press, 1934. ISBN 9780674992092

SANDLER, W. *Personality and Religion*. New York: Harper & Row, 1970. ISBN 978-0334012443.

SEKOT, Aleš. *Kapitoly ze sportu*. Brno: Masarykova univerzita, 2004. ISBN 80-210-3531-5.

SHAFER, Michael. *A Christian Theology of Sport and the Ethics of Doping*. Disertační práce. Duhranm University, 2012.

SHAFER, Michael. *Well Played: A Christian Theology*. London: Pickwick Publications, 2015. ISBN 9781498205245.

SHOTWELL, James. *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*. New York, NY, United States: Columbia University Press, 1991. ISBN-10 0231096356.

SCHIFF, Andrew J. *"The father of baseball": a biography of Henry Chadwick*. Jefferson, N.C.: McFarland & Co., c2008. ISBN 0786432160.

SCHULTHEIS, Robert. *Bone Games*: *Extreme Sports, Shamanism, Zen, and the Search for Transcendence.* New York: Breakaway Books, 1996. ISBN-10 1558215069.

SCHWANKL, Otto. "*Lauft so, daß ihr gewinnt." Zur Wettkampfmetaphorik 1 Kor 9*. BZ 41/2 (1997).

SLUSHER, Howard. *Man, Sport and Existence: A Critical Analysis.* US: Lea and Febiger, 1967. ISBN neuvedeno.

SPILKA, Bernard. *'Spirituality: Problems and Directions in Operationalising a Fuzzy Concept'*. 101st American Psychological Association Annual Convention*,* August 20-24: Toronto, Ontario, Canada, 1993

SMART, Ninian. *The Religious Experience*. 5th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996. ISBN-10 002412141X.

SMART, Ninian. *The World´s Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ISBN-10 0521637481.

SMART, Ninian. *The Religious Experience of Mankind*. New York: Charles Sribner´s Sons 1984. ISBN 0-02-412130-4 .

SMART, Ninian. *Religion of the West*. Pensilvania: Prentice Hall, 1994. ISBN 0131568116.

SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred*. California: University of California Press, 1999. *ISBN 9780520219601.*

SNYDER, C. R., LOPEZ, Shane J. ed. *Handbook of positive psychology*. New York: Oxford University Press, 2002. ISBN 0-19-513533-4.

SOKOL, Jan, ed. *Mistr Eckhart a středověká mystika*. 2. rozš. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-414-7.

SOMMER, Jiří. *Malé dějiny sportu: aneb o sportech našich předků.* Praha: Fontána, 2003. ISBN 80-7336-116-7.

STACE, T. Walter. *Mysticism and Philosophy*. Los Angeles: Distributed by St. Martin's Press, 1987. ISBN-10 0333082745.

STEENBERG, M. C. *Irenaeus on creation: the cosmic Christ and the saga of redemption*. Boston: Brill, 2008. I*SBN* 10 9004166823.

SUMNEY, Jerry. *The Place of 1 Corinthians 9:24-27 in Paul's Argument*. JBL 119/2 (2000)

SVOBODA, Vojtěch. *Filosofie a teologie sportu se zřetelem k americkému fotbalu*. Diplomová práce. Jihočeská univerzita 2011

SVOBODA, Vojtěch. *Diskuze o transcendenci v teologii sportu*. Teologická reflexe 2016, roč. 22., no. 1.

SVOBODA, Vojtěch. *Tři inspirace katolické teologie sportu*. Acta Theologica et Religionistica 2/2015.

SWEET, Waldo. *Sport and Recreation in Ancient Greece.* New York: Oxford University Press, 1987. *ISBN* 10 0195041275.

ŠULÁK, Jaroslav. *Počátky monastické literatury ve středomoří: Výroky pouštních Otců (Apofthegmata).* Bakalářská práce. Masarykova univerzita, 2015.

TART, Charles, ed. *Altered States of Consciousness*. 3rd ed. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1990. *ISBN*-10 0685596842.

TERTULLIANUS. *O hrách: De spectaculis*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-100-5.

THIELSON, Anthony C., MARSHALL, Howard, HAGNER, Donald. *The First Epistle to the Corinthians (new International Greek Testament Commentary).* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013. *ISBN* 10 0802824498.

TONER, Jerry. *Popular culture in ancient Rome*. Malden, MA: Polity, 2009. ISBN 0745643108.

TRENCH, Richard. *Synonyms of the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1985. *ISBN*-10 0801047897.

TUGWELL, Simon. *Albert & Thomas: selected writings*. New York: Paulist Press, c1988. ISBN 0809104172.

UNDERHILL, Evelyn. *Mystika. Praha: Dybbuk, 2004.* ISBN 80-86862-03-8.

UNDERHILL, Evelyn. *Podstata mystiky: a jiné eseje*. Praha: Dybbuk, 2008. ISBN 978-80-86862-62-0.

VERDON, Jean. *Volný čas ve středověku*. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-543-7.

WATTS, Alan. *The Joyous Cosmology*. New York: Pantheon Books, 1962. *ISBN*-10: 1608682048.

WATSON, Nicholas, PARKER, Andrew. *The Mystical and Sublime in Extreme Sports*: *Experiences of Psychological Well-Being' or Christian Revelation*, Studies in World Christianity, 21(3).

WEILER, Rudolf. *Sportethik: Aufrufe Zu Gesinnung Und Bekenntnis*. Graz: Austria-Medien-Service, 1996. ISBN 3853330185.

WESTERMANN, Claus. *Genesis 1 – 11: A Continental Commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986. ISBN-10 0800695003.

WIEDEMANN, Thomas. *Emperors and Gladiators*. London, United Kingdom: Routledge, 1992. *ISBN*-10 0415121647.

WILBER, Ken. *Sex, Ecology, and Spirituality: The Spirit of Evolution*. Boston: Shambala Press, 1995. ISBN-10 1570627444.

WISTRAND, Magnus. *Entertainment and Violence in Ancient Rome: The Attitudes of Roman Writers of the First Century A. D*. Göteborg, Sweden: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1992. ISBN-10 9173462551.

WEISMANN, Werner. *Kirche und Schauspiele: die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*. Würzburg: Augustinus, 1972. ISBN 978-3-429-04021-5.

ZAECHNER, Robert. *Mysticism, Sacred and Profane*. New York: Oxford University Press, 1961. ISBN-10 0195002296.

Internetové zdroje:

AQUINAS THOMAS. *Exposition of Boethius´s „Hebdomads“*. Introduction. [online] Dostupné na: http://individual.utoronto.ca/pking/translations/AQUINAS.Exposition_of_Hebdomads.pdf

BASIL. *Hexaemeron*. Homily 6, 1. [online] Dostupné na: http://www.elpenor.org/basil/hexaemeron.asp

BASIL. *Letter CLXV*. To Ascholius, Bishop of Thessalonica. [online] Dostupné na: https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L270.pdf

BASIL. *The Letters*. [online] Dostupné na:https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L270.pdf

BASIL. *To Libanius*. [online] Dostupné na: http://biblehub.com/library/basil/basil_letters_and_select_works/letter_cccxxxix_basil_to_libanius.htm

BASIL. *To Nectarius*. [online] Dostupné na: http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.ix.vi.html

BIBLEHUB. *To Polycarp*. [online] Dostupné na: http://biblehub.com/library/richardson/early_christian_fathers/to_polycarp.htm.

Bigger, Faster, Stronger (2008). [online] Dostupné na: https://www.youtube.com/watch?v=-jCVsTNGfbE

CASSIANUS, John. *Conferences.* 7,20. [online] Dostupné na: http://www.newadvent.org/fathers/350807.htm

CLEMENT OF ALEXANDRIA. *Instructor.* [online] Dostupné na: http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-instructor-book2.html

COLOSEVM. *Mvnera*. [online] Dostupné na: http://www.the-colosseum.net/games/munera.htm

CROWTHER, Nigel. *The Spirit of Competition (Agon) in the Olympic Games: From the Ancient to the Modern World*. [online] Dostupné na: http://library.la84.org/SportsLibrary/ISOR/ISOR2006c.pdf

DIETRICH, Mathiass. *Erster Korintherbrief, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 1 Kor 9,24-27.* [online] Dostupné na: http://www.welt-der-bibel.de/bibliographie.1.2.erste_Brief_Paulus_Korinther.38.html

DOVALIL, Josef. *Olympijské hry v antickém Řecku.* [online] Dostupné na: http://www.olympic.cz/www/docs/osmus/olympijske__hry__v_antickem__recku.pdf

EPICTETUS. *Discourses. About Cynism*. [online] Dostupné na: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0236%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D22

FARMER, H., Herbert. *Experience of God as persona*l. [online] Dostupné na: http://www.luc.edu/faculty/pmoser/idolanon/FarmerExperienceGod.pdf

FREY, James. *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports*. [online] Dostupné na: http://jss.sagepub.com/content/3/1/43.extract.

EPICTETUS. *Discourses. About Cynism*. [online] Dostupné na: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0236%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D22

GREENSPOON, Leonard. *David vs. Goliath in the Sport Pages.* [online] Dostupné na: http://www.bibleodyssey.org/en/passages/related-articles/david-versus-goliath-in-the-sports-pages.aspx

Katechismus katolické církve. 1146. [online] Dostupné na: http://www.katechismus.cz/paragraf.php?sel_paragraf=1146

HILL, Michael. *Paul´s Concept Of „Enkrateia*“. Reformed Theological Review, 36 (1977). [online] Dostupné na: https://www.moore.edu.au/Media/Default/Centre%20for%20Christian%20Living/PDFs/M.%20Hill,%20'Paul's%20Concept%20of%20Enkrateia',%20The%20Reformed%20Theological%20Review,%2036%201977.pdf

HOGENOVÁ, Anna. *Role celku ve filosofii Komenského a Patočky*. Padeia, roč. IX, č. 3-4, 2012. ISSN 1214-8725. [online] Dostupné na: http://paideia.pedf.cuni.cz/?sid=3&lng=cs&lsn=1&jiid=28&jcid=240.

CHRYSOSTOMOS, Ioannés. *Patrologia graeca*. [online] Dostupné na: http://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-graeca-pg-pdfs/

CHRYSOSTOM, John. *Homilies of Saint John Chrysostom: On the Epistle to the Hebrews*. *Homily 17 on Hebrews.* 8. [online] Dostupné na: http://www.newadvent.org/fathers/240217.htm

KOCH, Alois. *The Christian View on Sport: Its Foundations in the Holy Scriptures and in the Church Fathers´s Writings*. [online] Dostupné na: http://www.conspiration.de/koch/english/menschenbild-e.html

LIXEY, K. *Blessed John Paul II Speaks to Athletes*. [online] Dostupné na: http://thesportjournal.org/article/blessed-john-paul-ii-speaks-to-athletes/

KOCH, Alois. *The Christian View on Sport: Its Foundations in the Holy Scriptures and in the Church Fathers' Writings*. http://www.conspiration.de/koch/english/menschenbild-e.html

KOCH, Alois. *The Christian View on Sport*. [online] Dostupné na: http://www.conspiration.de/koch/english/menschenbild-e.html

Stanovy obce sokolské. [online] Dostupné na: http://www.sokol.eu/Stanovy%20%C4%8COS.pdf?page=stanovy-6ABB.

Olympijská charta. [online] Dostupné na: http://www.olympic.cz/upload/files/OLYMPIJSKA-CHARTA-2013.pdf

PEROUTKA, David. *Příroda a eschatologický smysl lidství*. Teologické texty 2007/2. [online] Dostupné na: http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-2/Priroda-a-eschatologicky-smysl-lidstvi.html

SAINT BASIL. *Letter CLXV. To Ascholius, Bishop of Thessalonica.* [online] Dostupné na: https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L270.pdf

SOKOL, Jan. Mistr Eckhart a středověká Mystika. [online] Dostupné na: https://www.google.cz/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjwkqCJ1OXRAhVMbRQKHZxCDAQQFggvMAM&url=http%3A%2F%2Ffiles.zsv-dusek.webnode.cz%2F200000229-0301803fcc%2Fmistr%2520eckhart%2520a%2520stredoveka%2520mystika.pdf&usg=AFQjCNHxsBGRyynoksWs3LhP1E5loynTpw

STEIMETZ, M. *Thoughts on the Experience of God in the Theology of Karl Rahner: Gifts and Implications*.Lumen et Vita, Vol. 2, 2012. [online] Dostupné na: https://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/lumenetvita/article/viewFile/1900/1907

ŠILJAK, Violeta, SELAKOVIČ, Vojkan. *Syncretism of Agon, Athleticism and War in Ancient Greece*. Physical education and sport through the centuries 2014, 1(2). p. 90-99. [online] Dostupné na: http://www.fiep-serbia.net/docs/vol-1-i-2/en/paper-8.pdf

TERTULLIANUS. *Povzbuzení mučedníkům.* 3, 3-5. [online] Dostupné na: http://www.iliteratura.cz/Clanek/17735/tertullianus-pozvbuzeni-mucednikum-ad-martyras

TERTULLIANUS. *Ad fasting* 17. [online] Dostupné na: http://www.newadvent.org/fathers/0408.htm

WATSON, N., WEIR, S., FRIEND, S. *The Development of Muscular Christianity in Victorian Britain and Beyond*. Journal of Religion and Society. Volume 7 (2005). [online] Dostupné na: http://www.veritesport.org/downloads/The_Development_of_Muscular_Christianity_in_Victorian_Britain_and_Beyond.pdf

WEIR, Steward. *Theology of Sport. A Historical Review.* [online] Dostupné na: http://www.veritesport.org/downloads/Theology_of_Sport_An_historical_review.pdf

WELT DER BIEBEL. *Erster Korintherbrief*. Welt der Biebel. Das Portal für Bibleaus. [online] Dostupné na: http://www.welt-der-bibel.de/bibliographie.1.2.erste_Brief_Paulus_Korinther.38.html

WILLIAMS, Rowan. *Not Being Serious: Thomas Merton and Karl Barth*. [online] Dostupné na: http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1205/not-being-serious-thomas-merton-and-karl-barth

YOUNG, Janet, PAIN, Michelle. *The Zone: Evidence of a Universal Phenomenon for Athletes Across Sports*. In: Athletic Inside. The Online Journal of Sport Psychology. November, 1999. Volume 1, Issue 3. [online] Dostupné na: http://www.athleticinsight.com/Vol1Iss3/ZonePDF.pdf

Abstrakt

SVOBODA, Vojtěch. *Sport jako teologická výzva*. České Budějovice 2017. Disertační práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Vokoun.

Klíčová slova: agón, atlet Kristův, liturgie kontingence člověka, mystika, Otcové, sport, spiritualita, přirozený mysticismus, teologie sportu, transcendence

Cílem práce je popis souvislostí mezi spiritualitou, křesťanstvím a sportem v historii i současnosti. V první části je podtržen rituální původ her a sportu předkřesťanských kultur, především antického Řecka a Říma. Revoluční křesťanství oddělilo fyzická klání od náboženského rituálu. V hodnocení her tehdejšími křesťanskými autory (Pavel, Tertullian, Basil, Jan Zlatoústý, Jan Kassián a Jan Klimak) je však patrná nejednoznačnost. Terčem kritiky byly idolatrický původ her a jejich propojení s kulty. Atributy typické pro antického atleta, sebekázeň a vytrvalost, naopak zůstávaly nahlížené pozitivně. Atletovu vůli i ochotu překonávat překážky dávali někteří z církevních Otců za příklad i pro zápolení spirituální, silný význam v této souvislosti nesl pojem "*atlet Kristův"*. Historická část obsahuje rovněž hodnocení sportu ve formě tehdejších her u Tomáše Akvinského, který v otázce posuzování hříšné povahy her předkládá pravidlo rozumu.

Jedna z klíčových otázek současné teologie sportu je představena na rozdílu mezi teologickými koncepty současných autorů Rev Dr Lincolna Harveyho a Rev Dr Roberta Ellise. Harveyho teorie, založená na systematickém základu, vychází z klasických axiomů křesťanské nauky. Sport je v ní chápán jako "*liturgie kontingence člověka*", odehrávající se v autonomním prostoru, který Bůh láskyplně poskytuje svému stvoření. Důsledkem této teorie je popření transcendentního rozměru sportu. Ellis vychází z empirického výzkumu, prováděného mezi sportovci. Pozornost zaměřuje především na snahu o dosažení nejlepšího možného výkonu, kterou s odkazem na Irenea z Lyonu, Maslowa a další interpretuje jako odraz Boží sebetranscendence nutné pro stvoření člověka. Sport dle Ellise plní v současné společnosti některé z funkcí dříve náležejích např. organizované formě náboženství.

Závěrečná část se zabývá stavy změněného vědomí ve sportu a jejich poměrem k mystice. Autor nejprve popisuje vlastní prožitky, aby je posléze interpretoval z pěti hledisek (*filosofického, teologického, fenomenologického, transpersonálního* a *skeptického*). Na tomto základě formuluje vlastní výklad souvislostí mezi sportem a mystikou, jehož závěry pomáhají prohloubit uvedenou diskuzi a rovněž mohou přispět k nalezení řešení.

Abstract

Dissertation thesis title: *Sport as a Theological Challenge*

Key words: agon, athlete of Christ, liturgy of our contingency, mystic, Fathers, sport, spirituality, natural mysticism, theology of sport, transcendence

The aim of the thesis is to describe relationships between spirituality, Christianity and sport in history and present. In the first part the author underlines ritual origins of games and sports in pre-Christian cultures, especially ancient Greece and Rome. Revolutionary Christianity separated physical competition from religious ritual. In Christian author´s (Paul, Tertullian, Basil, John Chrysostom, John Cassian and John Climacus) games rating there is an obvious ambiguity They criticized an idolatric origin and connection with cults. Attributes typical for ancient athlete, self-discipline and perseverance, they remained positive. Athletes will and willingness to overcome obstacles gave some of the Fathers of the Church as an example for spiritual struggle, the term "*athlete of Christ*" had a strong significance in this context. The historical part contains Thomas´s Aquinas valuation of sport in the form of games. In discussion focused on the assessment of the sinful nature of games Aquinas submitted to the rule of reason.

One of the key issues in contemporary theology of sport is introduced on the difference between the theological concepts of contemporary authors Rev Dr Lincoln Harvey and Rev Dr Robert Ellis. Harvey's theory, based on a systematic basis, based on the classical axioms of Christian doctrine. Sport is construed as a "*liturgy of our contingency*", set in the autonomous space that God lovingly gives his creatures. The consequence of this theory is the denial of the transcendent dimension of sport. Ellis´s theory is based on empirical research conducted among athletes. His attention is focused on efforts to achieve the best possible performance by referring to Irenaeus of Lyon, Maslow and others interpreted as a reflection of God's self-transcendence necessary for the creation of man. Sport according to Ellis in contemporary society fullfil some of the functions previously belonging to organized forms of religion.

The final section deals with altered states of consciousness in sports and their relationship to the mystique. The author begins by describing his own experiences that are then interpreted from five points of view (philosophical, theological, phenomenological, transpersonal and skeptical). On this basis, the author formulates his own interpretation of the connection between sport and mysticism, whose findings help to deepen the above discussion and also can help with looking for a solution.