

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce
SVATÉ BLÁZNOVSTVÍ V ZÁPADNÍ A VÝCHODNÍ TRADICI: JEHO VÝZNAM
V KŘESŤANSTVÍ

Vedoucí práce: prof. Jaroslav Vokoun, Th. D.

Autor práce: Mgr. Hana Šimrová
Studijní program: Teologie služby
Ročník: 2.

2023

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem autorkou této kvalifikační práce a že jsem ji vypracovala pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

Poděkování

Velmi děkuji prof. Jaroslavu Vokounovi, Th.D., vedoucímu mé diplomové práce, za cenné rady, připomínky a vedení práce. Dále děkuji ThLic. Júliovi Pavelčíkovi, Th.D. za korekturu řeckých termínů.

OBSAH

1. Úvod	6
2. Fenomén svatého bláznovství	7
2.1 Svaté bláznovství v židovství, islámu a východních náboženstvích	7
2.1. Svaté bláznovství v křesťanské tradici	9
3. Ke kořenům křesťanského svatého bláznovství	11
3.2 Křesťanská tradice svatého bláznovství	11
3.2.1 Blázen jako negativní postava	11
3.2.1.1 Mt 5, 21 - 22	12
3.2.1.2 Lk 12, 13 – 21	13
3.2.2 Blázen jako pozitivní postava	14
3.2.2.1. David v Gatu	14
3.2.2.2. Bláznovství v učení apoštola Pavla	16
3.2.2.3 1Kor 4, 10 – 13	16
3.2.2.4 1Kor 1, 18 – 31	17
3.2.2.5 1Kor 3, 18 – 23	18
3.2.2.6 2Kor 11, 16 - 12, 13	18
4. Liminalita a communitas	20
4.1 Koncept liminality a communitas	20
4.1.1. Liminalita	21
4.1.2 Communitas	21
4.1.2.1 Vztah mezi societas a communitas	22
4.1.2.2 Druhy communitas	22
4.1.2.3 Model vývoje communitas	23
4.2 Křesťanské svaté bláznovství optikou liminality	23
5. Svaté bláznovství na východě a západě	26
5.1 Svaté bláznovství jako cesta k dokonalosti	26
5.2 Jurodivost jako cesta ke křesťanské dokonalosti	27
5.2.1 Termíny σαλός a юродство	28
5.2.1.1 Termín σαλός	28
5.2.1.2 Termín юродство	29
5.2.2 Zrod jurodství ve východním křesťanství	29
5.2.2.1 Svatost ve východním a západním křesťanství	31
5.2.3 Vybrané epochy a místa jurodství	33

5.2.3.1 Legenda o Symeonu z Emesy	33
5.2.3.2 Rozvité jurodství – bohorouhačství	36
5.2.4. Jurodství jako vzkříšení k budoucímu životu	37
6. Svaté bláznovství	39
6.1. Konstitutivní prvky svatého bláznovství	39
6.1.1 Christocentričnost	39
6.1.2. Svaté bláznovství jako charisma	40
6.1.3 Předstírání bláznovství	40
6.1.4. Blázen jako eschatologické znamení	41
6.1.5. Svaté bláznovství jako poutnictví	42
6.1.6. Svatý blázen jako politický činitel	42
6.1.7. Svaté bláznovství jako prostředek k rozlišování duchů	43
6.1.8. Svaté bláznovství jako askeze	43
6.2. Svaté bláznovství jako konstitutivní prvek křesťanství?	44
7. Závěr	46

1. Úvod

Téma diplomové práce se zrodilo ze zkušenosti existence „dvojího“ křesťanství. Křesťanství pokojné všednodenní zbožnosti a křesťanství radikálního následování Krista. Jedním z fenoménů tohoto „radikálního“ křesťanství je svaté bláznovství. Při předchozím studiu sociální a kulturní antropologie jsem si osvojila perspektivismus. Svět vždy vnímáme, promýšlíme a popisujeme z nějaké perspektivy. „Tato perspektiva má tu vlastnost, že nám ze syrového materiálu života, jak ho zakoušíme, vytváří smysl, i když ho nemůžeme ‚dokázat‘ nebo ustavit jako absolutní. V křesťanství jde o specifický druh víry, tedy perspektivy, kterou si člověk osvojí tváří v tvář jiným, konkurenčním perspektivám. Obhajoba takové víry pak v rozhovoru znamená především pozorně naslouchat jiným perspektivám.“¹ Motivací ke zvolenému tématu mi byla touha po lepším pochopení vztahu mezi těmito dvěma způsoby žití křesťanství a svatým bláznovstvím. V předložené práci mi nejde ani tak o „deskriptivní“ hledisko svatého bláznovství, ale o jeho „explanaci“.

Cílem této diplomové práce je přiblížit se k významu svatého bláznovství v křesťanství. Není mým cílem podat zprávu o stavu reality svatého bláznovství, ale kladu si otázky po smyslu (tedy proč a jak). Reality svatého bláznovství se tedy dotýkám jen výběrově a účelově. Zdaleka ji nepostihuji v celé škále rozmanitosti. K této fragmentárnosti se hlásím. Budu postupovat tak trochu ve smyslu metafory hledání hub Briena Faye, kterou zmiňuje ve své knize *Současná filosofie sociálních věd*.² Popisování se vždy děje uvnitř nějakého rámce, který zajišťuje pojmové prostředky k popisu reality nebo událostí. To, co budu v této práci tvrdit o svatém bláznovství, je výsledkem zúžené perspektivy, která sleduje vymezený cíl. Existenci svatého bláznovství v křesťanství v různých podobách přijímám jako apriorní fakt. Ve druhé kapitole se letmo seznámíme s fenoménem svatého bláznovství mimo křesťanskou tradici. Ve třetí kapitole budu hledat kořeny svatého bláznovství v biblických textech, zejména v učení apoštola Pavla. Cílem této kapitoly není komplexní analýza biblických textů ve vztahu k bláznovství, pošetilosti, nevzdělanosti a hlouposti. V celé této práci budu uplatňovat mezioborový přístup. Při hledání významu svatého bláznovství budu metodologicky pracovat s antropologickým konceptem *liminality* a *communitas* Victora Turnera, který představím ve čtvrté kapitole. V páté kapitole se zaměřím na konkrétní fenomény svatého bláznovství. Nejvíce pozornosti budu věnovat byzantské jurodivosti, fenoménu východního křesťanství. Tento výběr není bezdůvodný. Důsledkem tohoto výběru je vytvoření velkého odstupů, kterého jako „pozorovatel“ z pozice západního křesťana 21. století mohu využít k tomu, abych spatřila věci z odstupů. Význam svatého bláznovství mě zajímá především z perspektivy II. Vatikánského koncilu, tedy ze současné katolické perspektivy. Proto budu svá tvrzení v 6. kapitole nazvané *Svaté bláznovství* konfrontovat s výroky dokumentů tohoto koncilu.

¹ BRUEGGEMAN, WALTER: *Bible a postmoderní představivost*, Vyšehrad, Praha 2016, str. 39.

² FAY, B.: *Současná filosofie sociálních věd*, Sociologické nakladatelství Slon, Praha 2002, str. 94. Fay zde používá jednoduchou metaforu pro vědeckou práci. Vědec musí fakta nejenom sbírat, ale také třídit. Musí se tedy chovat spíše jako při hledání hub (kde se vybírá mezi různými druhy), ne jako při česání třešní (kde je cílem pouhá kvantita). Fakta vyrůstají z konceptuálních schémat.

Předpokladem mého přístupu ke svatému bláznovství, které v chování svatých bláznů hledá význam, je jistý racionalismus. „Racionalismus tvrdí, že lidské jednání musí být na nějaké úrovni racionální, a sociálním vědcům nařizuje, aby tuto racionálnost rozeznávali dokonce i v chování, které se nám zdá podivné či přímo iracionální.“³ Tento předpoklad mi umožňuje vnímat jednání svatých bláznů jako smysluplné v tom významu, že sleduje určité intence. Svaté bláznovství se tak stává fenoménem, který vytváří most mezi dvěma světy, tímto světem a světem Božím. Fenoménem, který naléhavě poukazuje na eschatologickou podstatu křesťanství. Cílem této práce není ani tak zodpovězení otázky, co je svaté bláznovství a jeho interpretace. Otázka, kterou si kladu, je spíše opačná: K čemu křesťanství potřebuje svaté bláznovství (potřebuje-li ho)?

2. Fenomén svatého bláznovství

2.1 Svaté bláznovství v židovství, islámu a východních náboženstvích

Svaté bláznovství se objevuje jako prvek folklóru v mnoha kulturách a náboženstvích. V židokřesťanské tradici se setkáváme se symbolickým jednáním proroků, kteří používají neobvyklé a šokující chování, odporující normám z Božího příkazu jako „donucující prostředek“ k vnímání toho, jak jsou věci pravdivě ve skutečnosti.⁴ Izajáš chodí nahý a bosý jako varování před aliancí s Egyptem. Ezechiel je vyzván k přípravě pokrmu na lidských exkrementech, aby ukázal, že Izraelci jí svůj chléb nečistý. Za takové či jiné excentrické chování proroci často sklízí posměch a pohrdání ze strany těch, jimž sdělují znepokojivou pravdu.⁵ V moderním judaismu se tento institut prorockých bláznů rozvinul v postavu „Božího blázna“ či motiv tajných služebníků Božích. Tento motiv v sobě nese téma tajné svatosti, ukryté před zraky lidí. Původně nebyl spojen s agresivním chováním. To se vyskytuje až ve středověké chasidské kultuře. Tématem sebeponižení a balancování na hraně hříchu se chasidské legendy z 12. a 13. století blíží vyprávění o byzantských jurodivých.⁶

Východní hranice křesťanství, tedy místo, kde se zrodilo jurodství, představovala jakýsi tavicí kotel blízkovýchodní religiozity, jež dala vzniknout mnoha enkratickým herezím.⁷ Myšlenka ponížení jako příznaku vyvolenosti a svatosti jakožto tajného daru se objevuje nejen v křesťanství, ale i v židovství a islámu, zvláště v islámském sufismu.⁸ Můžeme nalézt podobné „migrující“ motivy vypravující o moudrých bláznech, které se vyskytují v židovských i muslimských vyprávěních. Postavy těchto vyprávění překračují

³ Tamtéž, str. 115.

⁴ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 1.

⁵ Tamtéž

⁶ IVANOV, S. A.: *Blázní pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 285.

⁷ Jurodstvím se budu podrobněji zabývat později. Zde jen uvedu, že ho používám jako termín označující svaté bláznovství v byzantském a ruském kulturním prostředí. Jurodství je specifickou kategorií nepřenositelnou mimo svůj kulturní okruh. V jiných kulturách a náboženských tradicích můžeme nalézt podobné fenomény, které jsou srovnatelné s jurodstvím, ale zároveň se liší. Přikláním se ke stanovisku Sergeje Arkadževiče Ivanova, že postava jurodivého je specifickým kulturním projevem východního křesťanství, i když v jiných kulturách můžeme nalézt typologicky podobné postavy svatého blázna, přece se něčím významně liší.

⁸ Tamtéž, str. 283 - 284.

sociální normy neagresivním způsobem, za což si obvykle vyslouží posměch a údiv. Proč se moudrý blázen uchyluje k tomuto chování se dozvídáme často z dialogu s panovníkem, chalífou či někým podobně význačným. Ten se snaží nestandardnímu chování jedince přijít na kloub a pokládá moudrému bláznu otázku po důvodech jeho počínání. Dostává se mu obvykle lapidární odpovědi ve stylu kynických mudrců. V některých případech se jedná o přímé přejímky z vyprávění o Diógenu ze Synope.⁹ Kynismus byl jedním ze zdrojů křesťanského jurodství a pravděpodobně nějak mohl ovlivnit i islám.

V islámském mysticismu – súfismu je jistý druh svatého bláznovství projevem nezadržitelného přívalu vášnivé lásky k Bohu. Podobně jako se zamilovaný člověk může z pohledu okolí chovat nerozumně, tak i u súfijských bláznů se vysvětluje jejich chování jako projev intenzity vztahu s Bohem. Ostatně i pravoslavné jurodství se objevuje v okamžiku vstupu mystika do světa.¹⁰ Jak v islámu tak i v pravoslaví narážely skandální podoby askeze¹¹, kde ponížení je jednou z forem tělesného umrtvení, na odpor. Jednou z asketických forem v súfismu je „malamatija“, které dělí přátele Boží do dvou kategorií. Ti z vyšší kategorie na sebe přijímají odsouzení (malámá). Slovo „malamatí“ znamená „hodný hanobení“. Stoupenci tohoto učení vědomě provokovali s cílem vlastního ponížení. Objevují se i rouhačské motivy podobně jako u byzantských jurodivých. V Indii, kde se rozšířil perský súfismus, se malamatija těšila jisté popularitě mezi derviši. Objevuje se předstírání opilství či kontakty s prostitutkami s cílem vzbudit pohrdání. Někteří derviši se oblékali jako ženy také za účelem sebeponížení. Islámský teolog Sáfi d-Dín napsal, že svatý blázen chodí často nahý, protože se oprostil od veškeré citlivosti a připodobnil se Adamovi v ráji.¹² Radikálnější proud ve srovnání s malamatijou představuje qalandarija. Qalandari žili z almužen, neúčastnili se bohoslužeb, holili si hlavy a nosili často vyzývavý oděv nebo si nasazovali závaží na pohlavní orgány. Na stupňující se radikalitu těchto projevů reagovaly úřady zákazem a omezováním.

Ke konci středověku se projevy islámského „jurodství“ zesilují. V osmanské říši se objevuje tradice potulných dervišů či fakírů, která přetrvávala až do 19. století.

V tibetském tantrismu můžeme sledovat v 16. století svaté bla-ma smjon-pa, kteří předstírají šílenství a chovají se nespoutaně s cílem zesměšnit povrchní zbožnost. Jiné jurodivosti podobné projevy můžeme nalézt ve 12. století u stoupenců sekty pašupatas na území Indie, Balúčistánu a Afghánistánu. Jedná se ale o vnější podobnost v projevech, nikoliv v záměrech chování. Cílem indického askety není náprava a poučení lidí, ale předání špatné karmy a získání dobré skrze ponížení. Z křesťanského hlediska by toto bylo hodnoceno spíše jako úskočné chování.¹³

⁹ Tamtéž, str. 284.

¹⁰ Tamtéž str. 286.

¹¹ Askezi zde chápou jako souhrn snah, jejichž pomocí chceme dosáhnout pokroku v morálním a náboženském životě. Různé formy sebezáporu, odříkání a přijetí utrpení jsou projevem úsilí o tento pokrok. Více k tomuto pojmu DE FIORES, S., TULLO G.: *Slovník spirituality*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1999, heslo askeze str. 40 – 42.

¹² Tamtéž, str. 289.

¹³ Tamtéž, str. 292.

Smysl jurodství se nám ztrácí tam, kde není hranice mezi pozemským a božským. Zatímco jurodivý se rozhoduje mezi přijetím nebo nepřijetím světa, bráhman stojí nad touto volbou. Materiální svět je pro něj pouhou šalbou, přízrakem, hmota je relativní.¹⁴

2.1. Svaté bláznovství v křesťanské tradici

Fenomén svatého bláznovství se v křesťanské tradici objevuje v různých historických a kulturních formách. To, co můžeme zahrnout pod pojem svatého bláznovství, je značně nehomogenní. Přesto se pokusím tento pojem ohraničit. Svatý blázen je člověk, který na veřejnosti předstírá šílenství. Jeho chování, které překračuje normy, je účelové v tom smyslu, že sleduje určitý cíl. Tím je vposledku spása druhých. Sdělení, které svatý blázen předkládá druhým lidem, je orientováno ke spoluvěrcům, tedy dovnitř církve. Svým provokativním chováním se svatý blázen posouvá ve společenské struktuře na nejnižší příčky (cílem je vyřazení ze struktury), dochází krajního sebeponížení a tím napodobuje Ježíše Krista. Svatý blázen „předstírá“ hříchy světa a paroduje je. Ač je sám světcem, vytváří si cíleně image hříšníka. Tímto způsobem na sebe bere hříchy druhých a používá tuto „metodu“ s cílem nasměrovat druhé ke spáse. Práce vychází z předpokladu, že ve svatém bláznovství se jedná o něco důležitého, co brání oploštění křesťanství v několika směrech. Za prvé ukazuje křesťanství jako cestu hledání křesťanské dokonalosti ve smyslu Ježíšova kázání na hoře oproti cestě pokojného zbožného života, který nepřekračuje zavedené sociální normy v místě a čase. Za druhé nastoluje širší témata jako je vztah mezi úřadem a charismatem v církvi. Svaté bláznovství je jednou z manifestací naší křtem nabyté „nekonformity“ s moudrostí tohoto světa.¹⁵ Vlastní motivací různých forem svatého bláznovství je odkaz k jiné realitě a to sice k realitě Božské.¹⁶ Jednou z extrémních forem svatého bláznovství je instituce¹⁷ jurodství, která se vyvinula v byzantském křesťanství a našla své pevné místo v poněkud pozměněné podobě v ruském pravosláví. Když byzantský jurodivý narušuje průběh liturgie či postní pravidla a ruský jurodivý kritizuje cara (pravděpodobně proto, že světská moc si na Rusi uzurpovala mnohem více sakrálních funkcí), jedná se v obou případech o relativizaci povahy církve či carství, jejichž úkolem bylo zajistit božský řád, ale přitom samy zůstávají pozemské.¹⁸ Cílem jurodivé provokace není jen kritika lidských hříchů,

¹⁴ Tamtéž, str. 293.

¹⁵ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 10.

¹⁶ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 9.

¹⁷ Když označuji jurodství jako instituci a poukazuji na proces institucionalizace, který můžeme u tohoto fenoménu sledovat, vycházím z pojetí instituce Petera L. Bergra a Thomase Luckmanna v jejich společném díle *Sociální konstrukce reality*. Za instituci považuji externalizovaný ustálený vzorec chování, který je předáván z generace na generaci. Byzantský či ruský jurodivý, jak o nich svědčí legendy, se nechová náhodně, ale jedná podle nějakého ustáleného vzorce, který se opakuje. Každá instituce disponuje souborem předávaného vědění-návodu, tedy vědění, které předepisuje institucionálně vyžadované chování. Toto vědění definuje a vytváří role, jež mají být hrány v kontextu daných institucí. Instituce v tomto smyslu má své dějiny a řídí lidské chování. Vše výše zmíněné můžeme sledovat u jurodství. S jurodstvím se setkáváme nenáhodně v některých epochách a můžeme sledovat jeho proměny (z písemných pramenů, převážně legend o jurodivých, ale i změny postojů a interpretací jurodství z dalších historických zdrojů jako jsou cestopisy a církevní dokumenty).

¹⁸ Tamtéž, str. 316.

ale něco mnohem podstatnějšího. Jejím vlastním významem je připomínat eschatologickou podstatu křesťanství. Je často agresivním útokem na naši běžnou představu o tom, co je dobré.¹⁹ Za pomoci několika autorů z různých oborů chci uvažovat o významech svatého bláznovství v křesťanství, které jakoby vyvažovalo neustálou tendenci křesťanství redukovat se na dogmatickou a morální složku²⁰. Walter Brueggemann hovoří o obrazu Boha, který „neodpovídá našim teologickým preferencím a rozhodně se nedá napasovat na naše středostavovské vnímání.“²¹

V této souvislosti si lze klást dvě základní otázky. Jak a proč. Za prvé mě zajímá, jak svaté bláznovství dosahuje svých cílů. Jako vlastní cíl svatého bláznovství jsem, v souladu s autory klíčovými pro mou práci, přijala předpoklad, že základní funkcí svatého bláznovství je odkaz k jiné božské realitě, která je diametrálně odlišná od té naší všednodenní. Zlověstná postava jurodivého se stává ztělesněním relativizace všech společenských a křesťanských norem, na kterých běžně lpíme. V souvislosti s tím si lze všimnout jistých rozdílů mezi západním a východním křesťanstvím v této oblasti. Západní křesťanství vnímá svatost odlišně. Nevidí žádnou zvláštní hodnotu v paradoxní svatosti. Jakékoliv prolnutí svatosti a hříchu, jak se s ním setkáváme v jurodství, je v západním křesťanství nemyslitelné.²² Západní křesťanství upřednostňuje sociální ohled. Postoj latinských středověkých moralistů by se dal shrnout takto: s pokušením není třeba bojovat, ale je třeba se mu vyhýbat. Vystavovat druhého člověka pokušením a vzbuzovat mravní pohoršení není na západě dovoleno. Některé postavy katolického martyrologia připomínají jurodivé. Nicméně rozvoji jurodství na západě bránila jistá „sociální zodpovědnost“ tamních svatých.²³ K této otázce se vyjadřuje z pozic kulturně historických autor knihy *Blázni pro Krista* ruský byzantolog Sergej Arkad'jevič Ivanov. John Saward, oxfordský profesor teologie, se dívá na bláznovství pro Krista jako na specifické charisma v církvi, které nám názorně ukazuje povolání nás všech pokřtěných ke křesťanské dokonalosti. A toto povolání spočívá v následujícím: být podobný vtělenému Božimu synu v popření vlastní vůle a falešné moudrosti tohoto světa, přijmout bláznovství kříže a stát se tak jeho „maličkými“²⁴.

Pravoslavný jurodivý není mystik, protože jeho cílem není podělit se s ostatními o svou unikátní zkušenost s Bohem.²⁵ Nicméně mystická zkušenost v sobě často obsahuje prvky svatého bláznovství. Řada mystiků sama sebe označovala za blázny.²⁶ To, co je spojuje, je transformace osobnosti. V západním křesťanství je svaté bláznovství takřka výlučně doménou mystiků. Můžeme přemýšlet o tom, jak svaté bláznovství používá tři jazykové formy, charakteristické pro mystický jazyk. Těmito formami jsou: negace,

¹⁹ Tamtéž, str. 326.

²⁰ BRUEGGEMAN, W.: *Bible a postmoderní představitelství*, Vyšehrad, Praha 2016, str. 58.

²¹ Tamtéž str. 146.

²² IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 296.

²³ Tamtéž, str. 304.

²⁴ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 11.

²⁵ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 16.

²⁶ Například chilská svatořečená karmelitka Terezie od Ježíše z Los Andes nazývá Ježíše Krista „blázněm lásky“, který ji nakazil a sama sebe nazývá „velkým blázněm“; viz. BORRIELLO, L., CARUANA, E., DEL GENIO, M. R., SUFFI, N. (eds.): *Slovník křesťanských mystiků*, Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří 2012, str. 734.

paradox a mlčení.²⁷ Podíváme-li se na jurodství jako na formu svatého bláznovství, uvidíme postavu jurodivého ztělesňujícího anonymní svatost často pod rouškou hříšnosti. Postava jurodivého v sobě spojuje rozpory. V některých případech si ovšem nejsme jisti, zda to není naopak. Zda jurodivost není jen zástěnkou opravdové hříšnosti. Můžeme tak nalézt bezmezné sebeponížení provázené nesmírnou pýchou.²⁸ Jurodivý je pro své okolí hrozivou postavou také tím, že nekomentuje své počínání nebo ho komentuje pro okolí nesrozumitelně jakoby mimoběžně. Jurodivý se nemohl jevit jako obyčejný blázen, protože představoval chodící Tajemství.²⁹ Vzbuzoval posvátnou hrůzu.

Při setkání s fenoménem svatého bláznovství se nám s naléhavostí vyjeví otázka proč. Je svaté bláznovství něčím pro křesťanství takřikajíc konstitutivním nebo se jedná o nahodilý okrajový jev, který má zůstat na okraji pravověrného křesťanství a zaslouží si jen pozornost etnografů, kteří mají zálibu v neobvyklých fenoménech a zaměřují se na marginální jevy? Anebo se jedná o něco pro křesťanství důležitého, co je zakódované od počátku již v samotných základech křesťanství a bez něj by křesťanství degradovalo v „neživé“ institucionální náboženství? Můžeme si vypůjčit předpoklad ze symbolické a interpretativní antropologie. Totiž, že mezi sociálními aktivitami a významem, panuje důležité sepětí. Jinými slovy: neexistuje sociální aktivita (v našem případě by se jednalo o rozmanité formy svatého bláznovství) bez významu ve společnosti. Předpokládejme tedy, že svaté bláznovství v sobě nese významy, o něčem referuje. Chtěla bych se těmto významům přiblížit.

3. Ke kořenům křesťanského svatého bláznovství

3.2 Křesťanská tradice svatého bláznovství

3.2.1 Blázen jako negativní postava

Bláznem dnes obvykle označujeme duševně abnormální osobu. V širším úzu toto slovo používáme pro hloupost a nerozumnost či intelektuální omezenost. Choroba má svou realitu a platnost jakožto choroba jen v rámci kultury.³⁰ Přičemž je zajímavé si všimnout, že západ přiznal šílenství statut duševní choroby teprve nedávno.³¹ V osvícenství bylo šílenství spojováno s animalitou. Definice duševní choroby v pozitivistickém duchu se vytvořila až v 19. století.³² Projevy jedince můžeme interpretovat různými způsoby. „Byzantská jurodivost by nemohla vzniknout, kdyby v řeckém světě neexistovala rozvinutá lékařská tradice, která považovala šílenství za nemoc, jež nemusí být nutně spjata s posedlostí démony.“³³

²⁷ ZIMMERLING, P.: *Evangelická mystika*, Trigon-knihy s.r.o., Praha 2018, str. 271.

²⁸ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 322.

²⁹ Tamtéž, str. 317.

³⁰ FOUCAULT, M.: *Psychologie a duševní nemoc*, Dauphin, Praha 1997, str. 75.

³¹ Tamtéž, str. 81.

³² Tamtéž, str. 82 – 83.

³³ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 320. Ivanov zde píše o rozdílnosti kulturních prostředí v Byzanci a na Rusi. Zatímco Byzantské prostředí bylo díky této rozvinuté lékařské tradici schopno v principu rozlišovat mezi šílenstvím jako duševní nemocí, posedlostí démony a jurodivostí, na Rusi podobná tradice neexistovala a proto tam mnohem snadněji došlo k „patologizaci“

„Bláznovství je v Bibli protikladem moudrosti (srv. Př 10, 1.14) a znamená určitý způsob života, určitou míru poznání Boha. Blázen je člověk pošetilý, neprozřetelný a ten je též člověkem bezbožným (Př 1, 22 – 32; Sir 22, 9 – 18).“³⁴ Takto definuje blázna Slovník biblické teologie Xaviera Léona-Dufoura. Toto pojetí blázna se mění v momentě, kdy je sám apoštol Pavel považován druhými za blázna (1 Kor 3, 18nn) podobně jako byl za „pomateného“ (ἐξίστημι) považován i Ježíš (Mk 3, 21). „Každý věřící musí počítat s tím, že bude světem pokládán za blázna (1 Kor, 1, 18 – 29) podobně, jako sám Kristus (Mk 3, 21). Pavla skutečně považovali za blázna (1 Kor 4, 10; Sk 26, 24) a tomuto osudu neujde žádný apoštol Krista ukřižovaného, protože hlásá světu spásu, která je dílem Božího bláznovství, bláznovství lásky, které je nejvyšší moudrostí (1 Kor 1, 25).“³⁵

Z hlediska Starého zákona je opravdovým bláznem (nabal) nazýván ten, kdo nečiní Boží vůli, nemá bázeň před Hospodinem a o Hospodinu mluví nesprávně (Jr 5, 2; Př 9, 10; Iz 32, 6).³⁶ Zbožnost znamená rozumnost, bezbožnost pošetilstvo a bláznovství. Septuaginta používá různé termíny pro „opravdového šílence“. Jedním z těchto termínů je ἐπίλημπος (1S 21, 13 – 15) zatímco nepříliš frekventovaný termín μωρός (Jr 5, 21) označuje toho, kdo nejedná rozumně zbožně.³⁷ Typickým příkladem toho je žalm 14 a 53. Člověk žijící bez Boha není schopen pochopit pravou podstatu věcí v jejich vztahu k člověku a Bohu. Odtud plyne nesmyslnost jeho jednání (1S 25, 25; 26, 21; Kaz 10, 12 - 15). Písmo považuje bezbožnost za největší bláznovství a nerozum.

Základní charakteristikou blázna (blouda v ekumenickém překladu) je popírání Boha a tím zpochybňování celého řádu. Vzdálenost od Boha je pošetilství. Blázen nebyl zábavnou, ale spíše tragickou postavou, protože duševní vada ho podobně jako tělesná vada vydělovala ze společenství lidských bytostí stvořených k obrazu Božímu.³⁸ Tato myšlenka je klíčová pro pochopení textu Mt 5, 22 a Lk 12, 13 – 21. U těchto dvou evangelijních textů se nyní zastavíme, abychom na nich pochopili, jak používá slovo blázen Ježíš.

3.2.1.1 Mt 5, 21 - 22

„Kdo by svému bratru řekl: ‚Raka‘, propadne veleradě. Kdo by řekl: ‚Blázne‘, propadne ohnivému Gehenně.“ (Mt 5, 22)³⁹

Tento text nalézáme v Matoušově evangeliu v Ježíšově promluvě k přikázání Nezabiješ! (Mt 5, 21 – 22). Je součástí Horského kázání, kde nacházíme šest antitezí, které jsou vytvořeny podle stejného vzoru: „Slyšeli jste, že bylo řečeno... Ale já vám říkám...“. Ve všech tezích jde vlastně o Ježíšovy pokyny k Zákonu. Matouš je zřejmě

jurodivosti. Tak měl v jisté fázi na Rusi prakticky každý tichý blázen šanci stát se „blaženým jurodivým“, což by v Byzanci bylo nemyslitelné.

³⁴ LÉON-DEFOUR, X: *Slovník biblické teologie*, Velehrad – Křesťanská akademie, heslo Bláznovství, Řím 1981, str. 29.

³⁵ Tamtéž, str. 30.

³⁶ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 20.

³⁷ Tamtéž, str. 21.

³⁸ OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE, N.: *Jurodstvo: eine Studie zur Phänomenologie und Typologie des «Narren in Christo»*, Peter Lang Verlag, Berlin 2021, str. 43.

³⁹ *Český studijní překlad Bible*, Nakladatelství KMS, Praha 2009.

považoval za jeden celek. Je v nich směrem k posluchačům formulován požadavek „větší spravedlnosti“ (než byla spravedlnost učitelů Zákona a farizeů). Požadavek je formulován jako nutnost k tomu, aby posluchač vstoupil do nebeského království a nebeské království není pro Matouše jen „nebem“, ale „nebem na zemi“.⁴⁰ Doslovný překlad (kdo by řekl svému bratru „raka“) ekumenický překlad interpretuje jako: Kdo svého bratra snižuje. „Raka“ je nadávka, která souvisí s prázdnotou, znamená člověka prázdného, povrchního, člověka tím odepisujeme jako totálně nudného. Když zde Ježíš pokládá nadávku „Blázne“ za těžší provinění než zabití vychází ze starozákonního porozumění bláznovství. Nadávka do bláznů má v tomto případě jednoznačně náboženský odstín, podobně jako ve starozákonních žalmech, kde je obdobným způsobem označován ten, kdo ví o Bohu, ale neřídí se podle toho.⁴¹ Blázen je člověk stojící pod vlivem ďábelských mocností a tím tedy nezpůsobilý pro obecnství s Bohem. Označení někoho za blázna tedy znamená jeho vyloučení z obecnství s Bohem. Vyloučit svého bližního z obecnství s Bohem je to nejhorší, čeho se mohl člověk vůči druhému dopustit, protože ho tak vylučoval z naděje na věčný život. Nezabíjel tedy tím slovem jen tělo, ale i duši a tím si osoboval práva, jež náležela samému Bohu, což je rouhání. Rouhači náležel ve starozákonním pojetí pouze trest smrti. Nešlo tedy o pouhou urážku na cti, kterou by mohl rozsoudit lidský soud jako když šlo o zabití, ale náleží mu věčný trest bezbožných, tedy propadnutí ohnivému Gehenně. Podobné činy se zpravidla rodí z hněvu a proto Ježíš staví hněv na stejnou úroveň jako zabití.⁴²

3.2.1.2 Lk 12, 13 – 21

„Bůh mu však řekl: ‚Blázne! Ještě této noci si od tebe vyžádají tvou duši, a čím bude to, co jsi připravil?‘ “ (Lk 12, 20)⁴³

Tuto epizodu, ve které člověk ze zástupu prosí Ježíše, aby zasáhl do sporu mezi ním a jeho bratrem ve věci dědictví, uvádí pouze evangelista Lukáš. Na žádost tohoto člověka Ježíš reaguje následujícím podobenstvím o pošetilém boháčovi, které adresuje celému zástupu. Evangelista chce tímto podobenstvím ukázat, že při veškerých aktivitách týkajících se zabezpečení budoucnosti, je třeba mít na zřeteli konečnost tohoto pozemského života. Ježíš poněkud překvapivě odmítá převzít roli soudce nad bratry, z nichž jeden, zřejmě mladší, nedostal, od staršího vyplacen podíl z dědictví. Ježíš odmítnutí zdůvodňuje tím, že spor má své kořeny v chamtivosti. Chamtivost je touhou mít více než potřebuji. Z následujícího podobenství vyplývá, že chamtivost je vrcholem pošetilství.⁴⁴ Ježíš nenamítá nic proti tomu, že se bohatému člověku urodilo. Problém je v jeho smýšlení. V samomluvě nám je toto smýšlení představeno. Jeho myšlenky krouží kolem sebe samotného a kolem svého majetku. V boháčově myšlení není místo pro druhé

⁴⁰ LIMBECK, M.: *Malý Stuttgartský komentář, Evangelium s. Matouše*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1996, str. 73.

⁴¹ MRÁZEK, J.: *Český ekumenický komentář k Novému zákonu, Evangelium podle Matouše*, Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2011, str. 70.

⁴² NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1992, heslo Blázen, str. 78.

⁴³ *Český studijní překlad Bible*, Nakladatelství KMS, Praha 2009.

⁴⁴ MAREČEK, P.: *Český ekumenický komentář k Novému zákonu, Evangelium podle Lukáše*, Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2018, str. 383.

lidi a dokonce ani pro Boha. Do úvah tohoto člověka vstupuje Bůh a to rázným oslovením „blázne“. Tento člověk je označen jako nerozumný ve smyslu žalmu 14, 1: „Bloud si v srdci říká: ‚Bůh tu není‘.“ Skrze oslovení ἄφρων (blázne) se boháčova samomluva stává samomluvou svévolníků, kteří se domnívají, že Bůh jejich zlé počínání nevidí.⁴⁵ Oslovení „blázne“ je zde použito ve starozákonním smyslu, pro bezbožného člověka, který neví o své pošetilosti.

Na těchto dvou evangelijních textech jsme ukázali, jak používá Ježíš slovo „blázen“ ve starozákonním negativním smyslu. Nyní postoupíme k pozitivnímu použití slova blázen, které nalezneme zejména v pojmu „blázna pro Krista“.

3.2.2 Blázen jako pozitivní postava

3.2.2.1. David v Gatu

I ve Starém zákoně se setkáváme s bláznovstvím v pozitivním smyslu. Bláznovství je zde použito jako smysluplné sdělné chování. Počínání mnoha proroků bychom mohli označit jako symbolické jednání. Zastavme se nyní nad textem 1 S 21, 11-16, v němž David předstírá šílenství. Naším cílem je zjistit, co zde znamená „šílenství“ a jakou hraje roli. Obvykle se text čte jako vyprávění o tom, jak král David unikl nebezpečí ze strany Saula a prchá k Pelištejcům. Aby se vyhnul novému nebezpečí, předstírá pomatenost. V tomto duchu se staví k textu i Adolf Novotný. Ve svém Biblickém slovníku udává: „Když David v Gát se dělal bláznem a psal na vratech brány a pouštěl sliny po bradě, počítal se starověkým názorem primitivů, že blázen je pod zvláštní ochranou božstva [1S 21, 13-14]. Je zajímavé, že ‚prorokování‘ bylo též chápáno někdy jako ‚počínati si jako blázen‘. Neboť pohanští proroci se snažili dostat do vytržení hudbou, šíleným tancem, po případě i opojnými nápoji [Jr 25, 16; 50, 38; 51, 17], jak to dělají derviši doposud.“⁴⁶

Zcela jinak příběh interpretuje Miloš Bič. Zdůvodněně zpochybňuje Davidovo chování jako hrané šílenství z důvodu strachu před pelištejským králem za účelem zachování vlastního života. Davidovo počínání pojímá jako symbolické jednání, kterým v Gatu sděluje Pelištejcům, jak se věci mají ve skutečnosti. Text důsledně vztahuje k žalmu 34, který je ve svém nadpisku tradičně asociován s těmito událostmi v Gatu, ačkoliv nemusí být čtenáři souvislost obou textů zřejmá při prvním přečtení.⁴⁷ Pokud vezmeme v potaz vážně souvislost mezi tímto žalmem a vyprávěním o Davidovi v Gatu, zarazí nás, že v žalmu není zmínka o Davidově předstíraném pomatení. Dále nás může zaujmout několik nesrovnalostí z vyprávění ze 1S 21. Proč si s sebou bere do Gatu David Goliášův meč, bojí se a může si tím u Pelištejců jen přihoršit? Pravděpodobně proto, že

⁴⁵ Tamtéž, str. 384.

⁴⁶ NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*, Kalich – Česká biblická společnost, Praha 1992, heslo Blázen, str. 77 – 78.

⁴⁷ BIČ, M.: *Bláznovství Davidovo*, Theologická příloha Křesťanské revue, roč. 1956, č. 5. (Příl. k č. 10.), str. 129. Argument, že nadpisky žalmů jsou druhotné a tudíž k ničemu nezavazující Bič odmítá. Nadpisky nesou pravděpodobně jen předexilní žalmy, zatímco poexilní žalmy (srov. 4. knihu žaltáře) jsou „po pravidle“ bez nadpisků. Tudíž by tradice nadpisků mohla opravdu sahat až do doby předexilní. Zdá se, že jsou opravdu staré a nejdnou už jim nerozuměli ani překladatelé Septuaginty.

David tak přichází do rodného města nepřítele, aby symbolicky dovršil své vítězství. Gat bude za Davidovy vlády včleněn do svazku Judy.⁴⁸ Přivítání služebníků Akíšových, kdy ohlašují svému panovníkovi Davida jako „krále země“ (tedy nikoliv jen jedné krajiny) (1S 21, 12), se zdá být také přinejmenším předčasné a nadsazené, stojí-li před nimi zubožený běželec, který se v zoufalství vydává na milost a nemilost. David tehdy fakticky vůbec nebyl králem.⁴⁹ Bič vychází z předpokladu, že Bible nereferuje o událostech „objektivisticky“, nýbrž vše hodnotí. Saul je v tomto vidění postavou negativní a proti němu je postaven David jako král „podle srdce Hospodinova“ (1S 13, 14). David je tak mezi Pelištejci spíše v roli „vzoru krále“. Věrný král i v nejtěžších zkouškách skládal svou naději v Hospodina a Hospodina velebil. Tato chvála však v očích protivníků nemohla být hodnocena jinak než jako bláznovství.⁵⁰ Souvislost mezi 1S 21 a Ž 34 shledává v nepřeložitelné slovní hříčce (viz poznámka v Českém ekumenickém překladu pod žalmem 34), kdy výrazy „potřeštěn“ i „mluvit s chloubou“ jsou odvozeny od kořene h-l-l, z čehož vyplývá, že David se na dvoře v Gatu pravděpodobně neskrývá před nebezpečím, ale vyznává tam Hospodina. Goliášův meč je viditelným znamením vítěze, který jde přemoženým dosvědčit, kdo je pánem, a snad je i varovat. Na Akíšově dvoře propuká rozruch a místo radosti nad tím, že se protivník dostal do pastí, a je jim nyní vydán na milost a nemilost, jsou Pelištejci zaraženi a neodvažují se vztáhnout na Davida ruku.⁵¹ Akíš chce zařazením Davida mezi ostatní pomatence na svém dvoře potlačit svůj neklid. David „dělal značky na vrata brány a pouštěl po bradě sliny“. Obojím David zvěstoval Pelištejcům Boží soud. Prvním je staví symbolicky na roveň Egypta a vypouštěním slin naznačuje výsledek tohoto soudu. Nečistý, stížený nějakým tokem, je vyloučen z obecenství Hospodinova. David tímto symbolickým jednáním manifestuje Pelištejcům Boží soud nad nimi podobně jako Mojžíš před faraonem.⁵²

Tento výklad textu 1S 21, 11 – 16 je pozoruhodný v tom, že ukazuje Davidovo bláznovství jako symbolické jednání. Věrnost Hospodinova pomazaného je v očích nepřátel interpretována jako bláznovství (podobně jako „bláznovství kříže“). David zvěstuje Boží soud, dosvědčuje Hospodinovo vítězství. David je tak předobrazem Krista předvedeného před Piláta.⁵³

Třetí možnou interpretaci tohoto textu předkládá Jan Heller ve svém příspěvku v knize *Obtížné oddíly Předních proroků*. Klade si otázku po smyslu Davidova počínání. „Bylo jeho počínání v Gatu jen taktickým předstíráním nebo se opravdu sám vnitřně změnil? Zdá se, že text sám o tom mlčí. Proč? Nepsychologizuje. Nelíčí nám, co se dalo v Davidovi, ale co se dalo s Davidem. Dělat ze sebe blázna – lépe: posedlého charismatika – muselo být pro Davida nesmírně ponižující. Ale věděl, že jinudy cesta nevede. (...) Důležité je, zdali jdeme tou cestou, kterou jsme vedeni.“ Jan Heller zde vnímá podobnost se situací Ježíšovou v Mk 3, 21 – 35, kde je Ježíš obviněn svými příbuznými, že se pomátl,

⁴⁸ Viz . poznámka q v Českém ekumenickém překladu k 1S21, 10.

⁴⁹ Bič, M.: *Bláznovství Davidovo*, Theologická příloha Křesťanské revue, roč. 1956, č. 5. (Příl. k č. 10.), str. 130.

⁵⁰ Tamtéž, str. 130.

⁵¹ Tamtéž, str. 131.

⁵² Tamtéž, str. 132.

⁵³ Tamtéž, str. 131.

že je posedlý Belzebulem. Přišli, aby se ho zmocnili, ale to se jim nezdařilo a Ježíš kázal dále. Jan Heller interpretuje Davidovo jednání jako Bohem vedené jednání, které David v pokoře realizuje v důvěře v Boží vedení a prochází tak vnitřní proměnou.⁵⁴

3.2.2.2. Bláznovství v učení apoštola Pavla

Pozitivní bláznovství je v křesťanství vyjádřeno v termínu „blázen pro Krista“. Toto bláznovství, se kterým se setkáváme v učení apoštola Pavla, je formou vyjádření kříže. „Blázen v Kristu“ chce následovat Ježíše Krista a přemáhat jeho křížem svět. Svaté bláznovství je formou křesťanské zbožnosti, která vychází z tradice učení sv. apoštola Pavla.

Zatímco Ježíš pronáší slovo μωρός (hloupý; Mt 23, 17; 23, 19) a ἄφρων (bez rozumu; L 12, 20) ještě zcela v židovském smyslu, apoštol Pavel již vychází z řeckého pojetí „zdravého rozumu“.⁵⁵ Pojmy „moudrost“ a „hloupost“ si v důsledku těchto dvou zdrojů (židovského a řeckého) podržely v raném křesťanství dva významy. První z nich byl světský a vycházel z helénistického prostředí a druhý byl sakrální, převzatý z judaismu. Můžeme konstatovat, že Pavlovo pojetí „bláznovství“ není míněno jako odmítání pozemského úsudku, nýbrž jako snaha o dosažení zvláštního nepředpojatého postoje.⁵⁶ Na nutnost tohoto nepředpojatého postoje pro přijetí zvěsti o ukřižovaném Kristu pravděpodobně poukazuje text 1Kor 1, 23 a podobně v Řím 9, 33. Proti sobě zde stojí moudrost tohoto světa (věku) a Boží moudrost ztělesněná v ukřižovaném Kristu, která je ale v očích světa bláznovstvím.

V následujících textech z Pavlových listů můžeme sledovat přerod blázna z negativní postavy v pozitivní postavu. Právě tyto texty z apoštolových listů se staly teoretickým základem jurodství.⁵⁷

3.2.2.3 1Kor 4, 10 – 13

„My jsme blázni kvůli Kristu, ale vy jste rozumní v Kristu; my jsme slabí, vy však silní; vy slavní, my beze cti.“ (1Kor, 4, 10)⁵⁸

V listu Korintským se objevuje termín „blázen pro Krista“ (1Kor 4, 10) a to sice v kontextu bouřlivého vztahu apoštola Pavla s korintskými křesťany. Zdá se, že ho zde apoštol užívá v ironickém smyslu. Korintská církev byla pravděpodobně místem, kde působily různé soupeřící frakce, které se navzájem předháněly v pocitu duchovní nadřazenosti. Apoštol jim v reakci na tuto absurdní pýchu ukazuje sám sebe jako živoucí příklad slabosti a pošetilosti a přesto je to on, skrze kterého Bůh působí své zázraky. Tato myšlenka je dovedena do krajnosti v 2Kor 12, 9 - 10. Apoštol Pavel zde vyvozuje z Pánovy odpovědi („Stačí ti má milost, neboť má moc se dokonává ve slabosti“) na prosbu o zbavení se „tělesného ostnu, satanova posla“ zálibu v slabostech, v zlém

⁵⁴ PRUDKÝ, M.; HELLER, J.: Obtížné oddíly Předních proroků, Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří 2013, str. 146.

⁵⁵ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 25.

⁵⁶ Tamtéž, str. 27.

⁵⁷ Tamtéž, str. 26.

⁵⁸ *Český studijní překlad Bible*, Nakladatelství KMS, Praha 2009.

zacházení, v tísních, v pronásledováních a úzkostech pro Krista. Ukazuje nám zde obrat oproti běžnému očekávání. V slabosti se projevuje moc.⁵⁹

Ve třech ironických antitezích ve verši 10 (blázni – rozumní; slabí – silní; slavní – beze cti) staví apoštol do protikladu zkušenost své vlastní opovrhované existence a pyšné sebevědomí Korintňanů. Proti pohledu Korintských staví ukřižovaného Krista. Kristův kříž utváří existenci svého apoštola. Ve verši 11 – 13 následuje výčet zkušeností s utrpením v protikladu k sytosti, bohatství a moci, které připisuje ironicky Korintským ve verši 8 („už jste nasyceni, už jste zbohatli, bez nás jste začali kralovat“). Verše 12b a 13a vyznačují ducha kázání na hoře (Lk 6, 28; Mt 5, 44).⁶⁰ Apoštol staví do protikladu svůj život podobný Kristu do protikladu s jejich životem, který není následováním ukřižovaného Krista. Stává se tak Ježíšovým bratrem z podobenství o posledním soudu (Mt 25, 31 – 46), který je na cestách i ve vězení, hladoví a žízni a nemá co na sebe.

3.2.2.4 1Kor 1, 18 – 31

„Slovo kříže je totiž bláznovstvím těm, kteří hynou, ale nám, kteří jsme zachraňováni, je mocí Boží.“ (1 Kor 1, 18)⁶¹

Ocitáme se v centru teologie apoštola Pavla, tedy v teologii kříže. „Pavel nemohl zůstat u pouhé zmínky o Kristově kříži. Pociťoval jistě nutnost toto téma rozvinout, protože se jedná o jádro a základ Kristova evangelia. Spojením *slovo o kříži* (v původním textu se jedná o vazbu s prostým genitivem, bez předložky) Pavel jistě myslí na poselství o Kristu, které v Korintu už hlásal.“⁶² Apoštol se obrací proti zřejmě vlivnému proudu v Korintské obci, jehož příznivci zastávali názor, že již žijí v čase naplnění (1Kor 4, 8). Důležitou roli zde hraje pojem „moudrost“. Tento pojem se vyskytuje v listu Korintským často oproti jiným Pavlovým listům. Apoštol nazývá své „kázání“ záměrně „slovem o kříži“. Celý oddíl je vystavěn na protikladech. Překvapivě zde proti „bláznovství“ nestojí „moudrost“, ale „moc Boží“. Zvěst o kříži vyžaduje rozhodnutí, ve kterém jde o spásu nebo o zkázu. Kdo odmítne zvěst o kříži, bude zatracen, kdo ji přijme, bude zachráněn. Toto rozhodnutí odhalí definitivně Boží soud. Klíčové v polemice je, že zvěst o kříži odporuje lidským očekáváním. Boží úmysly a lidské plány se rozcházejí. V ironických otázkách (verš 20) zpochybňuje slovem o kříži tři instituce moudrosti. Tyto otázky slouží k podepření myšlenky o nicotnosti lidské moudrosti. Apoštol Pavel uvádí tři zástupce těch, kteří reprezentují pouze lidskou moudrost – σοφός (moudrý, v ČEP učenci patrně míří na pohanské filosofy), γραμματεὺς (zákoníci) a συζητητής (řečník). Jejich pozoruhodné výkony jsou k ničemu, jestliže hledí jen na tento svět, a ne na Boha.⁶³ Dochází k tomu, že Boží a lidská moudrost jsou diametrálně rozdílné. Spása není z moudrosti, ale ze slova o kříži. Svět se mívá s Bohem, pokud ho chce poznat podle

⁵⁹ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 2.

⁶⁰ ORTKEMPER, F. – J.: *Malý Stuttgartský komentář, První list Korintňanům*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 1999.

⁶¹ *Český studijní překlad Bible*, Nakladatelství KMS, Praha 2009.

⁶² TICHÝ, L.: *Český ekumenický komentář k Novému zákonu, První list korintským*, Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze ve spolupráci s ČBS, Praha 2019, str. 31.

⁶³ Tamtéž, str. 32.

měřitek své moudrosti. Slovo o kříži je bláznovstvím nejen v očích nevěřících, ale je nestravitelným soustem, hádankou i víře, protože se nevejde do obvyklých kategorií lidské moudrosti.⁶⁴

Tento text se stal v následujících staletích teoretickým základem jurodství. Apoštol zde hovoří o *μωρία*, které se obvykle překládá jako „bláznovství“ a v ruštině jako „*юродство*“.⁶⁵

3.2.2.5 1Kor 3, 18 – 23

„Ať nikdo neklame sám sebe. Jestliže si někdo mezi vámi myslí, že je v tomto věku moudrý, ať se stane bláznem, aby se stal moudrým.“ (1Kor, 3, 18)⁶⁶

Paradoxní výzvou ve verši 18 navazuje apoštol Pavel na slovo o kříži z 1, 18 – 25. Zvěst vede k přehodnocení všech hodnot, které obvykle mezi lidmi platí. Tuto myšlenku podepírá citáty z Písma. A aplikuje ji na situaci v korintské obci, z nichž se někteří považují za vlastníky pravdy a ve sporu s ostatními přispívají k rozkladu obce. Odvoláváním se na různé „mistry“ se ztrácí ze zřetele podstatné a tím je vztah ke Kristu. Text graduje ve verši 22. Rozpor překonává křesťanskou svobodou (v tomto případě od kultu osobností, na nichž jsou závislí). Tato křesťanská svoboda nespočívá ve vnitřním klidu či moudrém odstupu, ale na důvěře v Krista a příslušnosti k němu.⁶⁷

3.2.2.6 2Kor 11, 16 - 12, 13

Tento oddíl se někdy nazývá „bláznovskou řečí“. Apoštol Pavel si v něm nasazuje masku blázna. Sestupuje na rovinu svých protivníků, aby s nimi bojoval jejich vlastními zbraněmi. Cílem však není je porazit, ale získat zpět cele pro evangelium. Oddíl se dá tematicky členit na úvod, kde se (11,16 – 21) apoštol „chlubí svými námahami a utrpením, poté se odvolává na svou vlastní extatickou zkušenost (12, 1 – 6). Ve třetí části interpretuje své zážitky bezmoci ve světle jednoho výroku Páně (12, 7 – 10).⁶⁸

Pozoruhodné pro nás je to, že na počátku „bláznovské řeči“ apoštol nabádá Korintřany, aby ho nepovažovali za skutečného blázna, i když si nyní jako blázen bude počínat. Obě strany tak mají vědět, že se „za blázna“ pouze vydává. Tato role blázna je nutná k tomu aby se mohl pochlubit a umožnil tak Korintřanům srovnání. Sestupuje na úroveň jejich smýšlení a smýšlení svých protivníků, aby s nimi mohl vést pro ně srozumitelný dialog. Proto upozorňuje, že následující sebechvála není „podle Pána“, tzn. neodpovídá jeho životnímu společenství s Pánem. Kdo se totiž chlubí sám sebou, zapomíná, že všechno jeho konání je milost.⁶⁹ Jedním důvodem jeho „bláznovské řeči“

⁶⁴ ORTKEMPER, F. – J.: *Malý Stuttgartský komentář, První list Korintřanům*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 1999, str. 25 – 27.

⁶⁵ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 26.

⁶⁶ *Český studijní překlad Bible*, Nakladatelství KMS, Praha 2009.

⁶⁷ ORTKEMPER, F. – J.: *Malý Stuttgartský komentář, První list Korintřanům*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 1999, str. 43 – 44.

⁶⁸ KREMER, J.: *Malý Stuttgartský komentář, Druhý list Korintřanům*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2000, str. 87.

⁶⁹ Tamtéž, str. 87.

je tedy sestoupení na úroveň protivníků. Druhým důvodem, který udává apoštol Pavel ve verši 19, je chování Korintských k jejich protivníkům. Sami sebe považují za rozumné a snažejí rádi blázny, aniž by zpozorovali jejich bláznovství. Ve skutečnosti se nechávají (aniž by si toho všimli) ztročit ve svém úsudku a vykořisťovat v oblasti práva na obživu. Apoštol zde označuje bláznovstvím sebechvalu. Používá zde tedy bláznovství v negativním smyslu jako nežádoucí projev. Svým protivníkům vyčítá egoistické chování maskované zbožnou záminkou. Tak staví ve verších 22 – 23b proti sobě tituly, jimiž se chlubí protivníci a k nimž vytváří paralely své vlastní pozice. Čestný titul Kristova služebníka si nárokuje podobně jako oni a dokonce ve větší míře. Jako argument uvádí čtyři situace, které jeho život formovaly více než život jeho protivníků: námaha, vězení, rány a nebezpečí smrti. Neustále upozorňuje, že je tento způsob smýšlení (chlubení se tituly) nerozumný – neodpovídá smýšlení v Pánu. Ve verši 30 uzavírá tento výčet životních situací a zdůrazňuje, že existuje jen jeden důvod k chloubě a tou je vlastní slabost. Svou sebechvalu uzavírá zprávou o svém pokoření při útěku z Damašku (11, 30 - 33). Jako kritérium toho, kdo si může „nárokovat“ titul Božího služebníka, předkládá namísto vědění, výkonu, hodností účast na Kristových souzeních.

Na začátku 12. kapitoly se apoštol cítí přinucen argumentací svých protivníků k dovolání se své extatické zkušenosti. Je přitom přesvědčen, že to sotva prospěje k budování obce.⁷⁰ Odkládá na chvíli svou masku blázna a mluví přímo. Nechce být posuzován podle těchto mimořádných zkušeností, ale podle toho, co u něho všichni mohou vidět a slyšet: podle svého života v účasti na Kristově slabosti a podle evangelia o kříži, které zvěstuje.⁷¹ Zásada, kterou se apoštol řídí je, že takováto „vidění a zjevení“ nejsou určena ke zvěstování a k budování obce. Argumentem, proč je třeba o takových zkušenostech mlčet, je nebezpečí, že by mohly vést k falešnému úsudku o osobách, kterých se týkají a v souvislosti s tím, odvádějí od jádra zvěsti, kterým je účast na souzeních Kristových a slovo o kříži.⁷² Proti této zkušenosti „mimořádného omilostnění“ staví schválně zkušenost zvláštní slabosti v 7. verši. V 9. verši nám apoštol nepředkládá svědectví o bezprostředním vyslyšení svých proseb (třikrát jsem prosil Pána), ale o odpovědi Pána („Stačí ti má milost, neboť má moc se dokonává ve slabosti“), kterou jeho „bláznovská řeč“ vrcholí. Jeho prosba není bezprostředně vyslyšena schválně, protože milost Boží je dostatečnou pomocí a silou k tomu, aby ve své nouzi vytrval, a moc Kristova projevuje svou účinnost a sílu právě v lidské slabosti. Z toho vyvozuje Pavel závěr, že se bude raději chlubit svou slabostí a děkovat za ni, než prosit o osvobození od ní. Z toho vyplývá paradoxní konstatování v závěru tohoto oddílu, které činí zákonem svého života: „Právě když jsem sláb, jsem silný.“

Na závěr své „bláznovské řeči“ (12, 11 – 13) Pavel opět zdůrazňuje, že chlubením se se stal skutečně bláznem, který mluví jako blázen. Pavel není o nic menší než jeho protivníci, které nazývá ironicky „veleapoštoly“, ačkoliv se považuje za nic. Toto označení sebe sama za nic nesvědčí o nějakém deficitu vzhledem k „veleapoštolům“ či o nízkém sebevědomí, ale o intenzitě vědomí toho, že za vše vděčí Kristově milosti.

⁷⁰ Tamtéž, str. 91.

⁷¹ Tamtéž, str. 93.

⁷² Tamtéž, str. 94.

Zaměříme-li svou pozornost na užívání termínu bláznovství v této „bláznovské řeči“ vidíme, že bláznovstvím je označována sebechvála. Apoštol se cítí být donucen vzít na sebe toto bláznovství pro dobro Korintských nikoliv z důvodu touhy po sebeprosazení, ale z lásky k nim (2Kor 12, 15), tedy pro jejich dobro. Toto bláznovství tedy není obecným vzorem. Nový zákon nevyzdvihuje moudrost nebo bláznovství v každé podobě, ale definuje moudrost Boží ztělesněnou v ukřižovaném Kristu oproti moudrosti tohoto světa. Podobně uvažuje o bláznovství. Tělesná moudrost tohoto světa, která spoléhá na vlastní chytrost je ve skutečnosti bláznovstvím, kdežto to, co je Boží moudrostí, tedy Kristus ukřižovaný, se světu jeví jako bláznovství.⁷³

4. Liminalita⁷⁴ a *communitas*

Svaté bláznovství úzce souvisí s křesťanskou dokonalostí. K úsilí o křesťanskou dokonalost je volán každý křesťan. A zdá se, že každý křesťan usilující o křesťanskou dokonalost bude v očích světa do jisté míry „bláznem“. Více se tématu křesťanské dokonalosti budu věnovat ve následující kapitole. Nicméně zdá se, že jen někteří křesťané jsou voláni k „bláznovství“ jako dramatickému symbolickému jednání specificky zaměřenému ke komunikaci dovnitř církve. V tomto případě se jedná o konkrétní charisma, které se objevuje v různé míře jen u některých křesťanů.⁷⁵ Svatý blázen je pro ostatní lidi (křesťany a nekřesťany) výzvou, protože zpochybňuje běžné představy o zbožném životě. Jeho jednání není bezúčelným projevem, ale chce o něčem svědčit. Tato výzva se děje prostřednictvím symbolického jednání, které zpochybňuje stávající normy. „My sami se nacházíme mezi starým a nezpochybněným světem a mezi světem, jež prosazuje text, tedy v onom nejistém okamžiku převratu, kdesi mezi. Viktor Turner nazývá tento okamžik liminalitou. To je moment mezi starou konfigurací reality a mezi jejími novými modely.“⁷⁶ Brueggemann připisuje liminální funkci biblickému textu. Podobně lze uvažovat i nad svatým bláznovstvím. Pro uvažování nad významem a funkcí svatého bláznovství v křesťanství se mi jevil od začátku příhodný koncept liminality a *communitas* Victora Turnera. Tento koncept nejprve stručně představím, abych ho použila jako analytický rámec pro uvažování o tématu svatého bláznovství.

4.1 Koncept liminality a *communitas*

Tento koncept vznikl rozpracováním liminální (prahové) fáze rituálu přechodu Arnolda van Gennepa. Sám Van Gennep definoval *rites de passage* jako rituály, které

⁷³ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 3.

⁷⁴ V českém jazyce se objevují v překladech dvě varianty anglického pojmu „liminality“. Jedna z nich je liminarita a druhá liminalita. Oba označují totéž. Pojem převzal Victor Turner od francouzského etnologa Arnolda van Gennepa, který jej použil ve svém díle *Les rites de passage, Étude systématique des rites* vydaného v roce 1909. Já se v práci přikláním k variantě liminalita, nicméně tam, kde přímo cituji z textu, kde je tento pojem přeložen jako liminarita ho samozřejmě zachovávám.

⁷⁵ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 212.

⁷⁶ BRUEGGEMAN, W.: *Bible a postmoderní představitelství*, Vyšehrad, Praha 2016, str. 139.

provázejí změnu místa, stavu, společenského postavení a věku.⁷⁷ Van Gennep ukázal, že všechny rituály přechodu se skládají ze tří fází: odloučení, pomezí (limen) a přijetí. Pro první fázi odloučení je nutné vytržení jedince či skupiny z dřívějšího pevného místa ve společenské struktuře nebo souboru kulturních postavení. V druhém liminálním období jsou vlastnosti subjektu (přecházejícího) nejasné. Nemá žádné atributy minulého ani nadcházejícího stavu. Ve třetí fázi je přechod završen přijetím do společnosti v nové roli. Očekává se, že člověk, jenž prošel rituálem, bude jednat v souladu s určitými obyčejí danými normami a etickými pravidly, které se vážou k dané společenské pozici.

4.1.1.1. Liminalita

Liminální fáze je stav, kdy se jedinec (nebo skupina vybraných jedinců) nachází v období změn mezi starým a novým statutem. Člověk v pomezí fázi je v roli „adepta“ (na nový status). Rysy liminální osoby jsou nutně nejasné, protože tato osoba vypadává ze sítě klasifikací, které za normálních okolností (mimo liminální stav) stavy a postavení umísťují v kulturním prostoru. Jejich nejasné a neurčité rysy jsou v mnoha společnostech vyjádřeny rozličnými symboly (liminalita je například přirovnávána k procesu smrti, je spojována s neviditelností, temnotou, bisexualitou apod.). Adepti přechodu jsou mezi sebou bez hierarchických rozdílů. Jakoby jejich postavení bylo zredukováno do jednotného stavu. Nemají žádné postavení, majetek, nemají odznaky moci, často nosí stejný oděv (nebo nemají téměř žádný oděv). Typickými rysy liminality je bezpohlavnost, anonymita, podřízenost, mlčení a pohlavní zdrženlivost.⁷⁸ Chovají se většinou pasivně a pokorně, bezvýhradně poslouchají své učitele a přijímají od nich jakýkoliv trest.⁷⁹ Mezi adepty obvykle vznikne silné přátelství a rovnostářství.

4.1.1.2. Communitas

Victor Turner sám o sobě psal jako o odchovanci sociálně strukturalistické tradice britské antropologie. Strukturalismus pojímal společnost jako systém společenských pozic. Přičemž tento systém může být segmentární nebo hierarchický nebo obojí.⁸⁰ Sociálně strukturální modely hodnotí vysoce, neboť vedly k vyjasnění mnoha temných oblastí kultury a společnosti. Nicméně nepostihují jiné formy společenských vztahů, jak ho přesvědčily zkušenosti z terénních výzkumů. Důležitý postřeh, který učinil, je, že mimo strukturální vztahy nenalézáme něco, co bychom mohli nazvat „anarchií, chaosem“, ale vztah mezi konkrétními jedinci, kteří vůči sobě stojí v přímé, bezprostřední konfrontaci. Za účelem postihnouti formy těchto vztahů zavádí pojem communitas.

Silné vazby mezi lidmi procházejícími liminální fází, kde se mísí ponížení s posvátností a stejnorodost s kamarádstvím jsou zdrojem jakéhosi „alternativního“ modelu lidských vztahů. Jakoby existovaly dva „modely“ lidských vztahů vedle sebe či v čase po sobě (obojí platí). Podle prvního modelu (societas) je společnost strukturovaným, diferencovaným a hierarchickým systémem politických, právních a hospodářských pozic. Druhý model (communitas), se kterým se setkáváme v liminálním období, představuje společnost jako relativně nestrukturovanou skupinu nebo společenství jedinců, kteří jsou si rovni a podřizují se obecné autoritě. Rozlišování mezi

⁷⁷ TURNER, V.: *Průběh rituálu*, Computer press, 2004, str. 95.

⁷⁸ Tamtéž, str. 104 – 105.

⁷⁹ Tamtéž, str. 96.

⁸⁰ Tamtéž, str. 129.

societas a communitas není možné jednoduše převést na „sekulární“ a „sakrální“ nebo „politiku“ a „náboženství“, protože ustálené náboženské úřady náleží k societas. Liminalita předpokládá, že vyšší postavení neexistuje bez nižšího a ten, kdo zastává vyšší pozici, musí zažít jaké to je být poníženy.⁸¹ Přechod od nižšího k vyššímu postavení vede přes prázdné místo, kde neexistuje žádný status. V situaci v kmenové společnosti, která se skládá z mnoha různých rolí, skupin a kategorií, jež mají své vývojové cykly, se život z hlediska jedince skládá ze střídání prožitku struktury (která patří k societas) a communitas. V liminalitě se podřízení stávají nejvyššími a nejvyšší autorita je znázorněna „jako otrok“ (vzpomeňme jeden z titulů užívaný římskými papeži *servus servorum Dei*).⁸²

4.1.2.1 Vztah mezi societas a communitas

Communitas je uchopitelná pouze ve vztahu ke struktuře. Spontánnost a bezprostřednost communitas lze zřídka udržet delší dobu na rozdíl societas, která má právní a politický charakter. A jaké jsou zdroje vzniku communitas v rámci strukturované societas? Communitas proudí dovnitř společnosti skulinami struktury prostřednictvím liminality. Dále vzniká na hranicích societas prostřednictvím marginality. Dalším zdrojem communitas je strukturální podřízenost. Communitas tak prýští zpod struktury z oblasti nejnižšího postavení nebo postavení mimo strukturu. Societas bývá pragmatická a zaměřená na tento svět, zatímco communitas je často spekulativní a plodí umělecké obrazy a filozofické myšlenky.⁸³

4.1.2.2 Druhy communitas

Communitas se objevuje v několika podobách. Také se dá říci, že communitas prochází procesem. Tak můžeme nejprve zaznamenat (1.) spontánní či existenciální communitas, která je „dílem okamžiku“. Nemá delšího trvání a vzniká spontánně. Tato existenciální communitas se v čase přeskupuje v (2.) normativní communitas, která je schopna spravovat prostředky a společensky řídit členy skupiny. Normativní communitas je v podstatě existenciální communitas přeskupená do trvalého společenského systému. Ta se poté obvykle transformuje do (3.) ideologické communitas, což je označení vztahující se na rozličné utopické modely společnosti.⁸⁴ Victor Turner ukazuje svou koncepci communitas na příkladu zrodu náboženských hnutí, které vznikají v obdobích radikálních společenských změn. To, co se v předliterárních společnostech objevovalo jako normativní communitas ve spojení s liminalitou a strukturální podřízeností, se ve složitých literárních společnostech dřívější i dneška stává „naprostou záplavou jednoznačně formulovaných názorů na to, jak by spolu lidé v ideálním případě mohli žít ve družné shodě“⁸⁵. V těchto communitas, ať už jsou sekulární nebo náboženské povahy, můžeme vysledovat společné rysy, kterými jsou spojení mezi liminalitou, strukturální podřízeností, nejnižším postavením a postavením mimo strukturu na jedné straně a univerzálními lidskými hodnotami, jako je mír, soulad mezi všemi lidmi,

⁸¹ Tamtéž, str. 98.

⁸² V této souvislosti je příhodné připomenout zejména Ježíšovu „otrockou službu“ mytí nohou učedníkům (Jan 13, 12 – 17) jako paradoxní a „bláznovsky“ nehoráznou. Ježíš označuje sám sebe jako toho, který přišel sloužit (Mt 20, 28).

⁸³ Tamtéž, str. 130.

⁸⁴ Tamtéž

⁸⁵ Tamtéž, str. 131.

plodnost, duševní i tělesné zdraví, všeobecná spravedlnost, kamarádství a bratrství všech lidí, rovnost před Bohem, právo nebo životní síla mužů i žen, mladých i starých, osob všech ras a etnických skupin na straně druhé.⁸⁶

4.1.2.3 Model vývoje *communitas*

Zdá se, že jistá touha po prožitku *communitas* je zakódována v lidech napříč různými kulturami i časem. Turner zde využívá myšlenek Martina Bubera, které výstižně charakterizují vztahy v *communitas*. Pouze pokud jedním s druhým „absolutně“, přestává být fenoménem mého Já, ale namísto toho se stává mým Ty. Pouze lidé schopní opravdově říci Ty druhému, mohou říci My. Absolutní My je přechodná, ale velmi silná forma vztahů. Podobně jako jsou v předliterárních společnostech společenské a vývojové cykly prokládány etapami rituálně ovládané a podněcované liminality, z nichž každý obsahuje zárodky potenciální *communitas*, objevují se i ve složitějších společnostech spontánních *communitas*, které nejsou institucionálně vyvolávány a zajišťovány. V komplexních společnostech stále ještě nacházíme zbytky institucionalizovaných pokusů připravit příchod spontánní *communitas* např. v církevních liturgiích.⁸⁷ K výše řečenému je třeba dodat, že *communitas* není příjemná a bezpracná družnost, jakou nalezneme běžně mezi přáteli či spolupracovníky. *Communitas* je proměňující prožitek, který jde ke kořenům lidské bytosti a tam nachází něco společného a sdíleného.⁸⁸ V náboženství předindustriálních společností slouží prožitek spontánní *communitas* spíše jako prostředek k plnějšímu zapojení člověka do rolí ve struktuře. Není tedy cílovým stavem. Proces vzniku a proměny spontánní *communitas* Victor Turner popsal na příkladu vzniku a vývoje františkánského hnutí a sahadžijského hnutí v Bengálsku na přelomu 15. a 16. století. Ukazuje na nich, jak je struktury prostá *communitas* schopná lidi poutat jen chvilkově. „Hnutí *communitas* typu vytvoří apokalyptickou mytologii, teologii nebo ideologii.“⁸⁹

Na tomto místě ukončíme představení modelu liminality a *communitas*. Nyní se můžeme zkusit podívat na svaté bláznovství optikou liminality.

4.2 Křesťanské svaté bláznovství optikou liminality

Pro někoho může být pohled na křesťanství, které je sociologicky zviditelněné v církvi s pevnou hierarchickou strukturou procházející staletími, jako na něco, co si od svého vzniku nese silný liminální charakter, velmi překvapující. „Církev jako putující Boží lid nové a věčné smlouvy (2 Kor 5,7; 1 Petr 2,10; Žid 3,7 – 4,11) je jak ve své podstatě, tak i ve svém poslání určena eschatologickým sebesdělením Boha, které je definitivně přítomné v dosud otevřeném prostoru dějin a které dějiny finalizuje k jejich transcendentnímu dovršení. Církev nelze rozdělovat na spirituální a neviditelné společenství vnitřních ideálů na jedné straně a vnější, institucionální a reálnou církev na straně druhé. Protiklady údajné prvotní ‚církev lásky‘ a později vzniklé ‚církev práva‘,

⁸⁶ Tamtéž, str. 131.

⁸⁷ Tamtéž, str. 135.

⁸⁸ Taméž

⁸⁹ Tamtéž, str. 148.

nebo ‚charismatické‘ církve a pozdější církve ‚institucionální‘ u R. Sohma (NR 405⁹⁰) jsou teologicky i historicky neudržitelné konstrukty.“⁹¹ Zdá se tedy, že církev v sobě legitimně nese od svého počátku prvky *societas* i *communitas*. Obojí nutně k tomu, aby byla tím, čím má být, a předpokládejme, že tyto prvky spolu fungují v dynamickém vztahu. Jak už jsme uvedli, *communitas* nutně předpokládá *societas*, protože *communitas* proudí dovnitř struktury prostřednictvím liminality. *Communitas* je bez *societas* nemyslitelná. V křesťanské zvěsti o nadcházejícím Božím království můžeme spatřovat silný liminální náboj, který ovšem někdy poněkud upadá v zapomnění a ustupuje do pozadí. Svaté bláznovství můžeme vnímat jako jeden z prostředků, který připomíná tento liminální charakter křesťanské zvěsti a prakticky ji vnáší skrze postavy svatých bláznů do struktury. *Communitas* (církve jako bratrské společenství Ježíšových učedníků, kteří tvoří putující Boží lid) proudí zpod struktury z oblastí nejnižšího postavení nebo postavení mimo strukturu. Můžeme si dosadit postavu jurodivého, který jde cestou krajního sebeponížení a běžně porušuje společenské normy včetně desatera, protože stojí mimo strukturu. Jedinec, který aspiruje na to stát se svatým bláznem musí opustit své pevné místo ve společenské struktuře. Někdy je společenský původ jurodivého součástí legendy, jindy je nám společenský původ svatého blázna skryt, každopádně přichází „zvnějšku“, vchází např. do města, kde bude následně působit pro spásu druhých. Každý svatý blázen je zcela zbaven atributů svého minulého či budoucího stavu. Některé legendy popisují, že jurodivý zůstává nepoznán svými nejbližšími (např. rodiči) až do smrti, po jejichž boku roky žil v anonymitě. Svatý blázen se často obnažuje, chodí bos, některé ženy žijí roky v převlečení za muže, někteří svatí blázni se pro sebeponížení převlékají za ženy. Konkrétní projevy závisí na kontextu, ale vždy se jedná o výrazné rysy provázející liminální postavy, tedy postavy, které se nacházejí v období změn mezi starým a novým stavem. Můžeme si představit postavu svatého blázna jako člověka, který prochází proměnou ze starého Adama v nového Adama.

Svatý blázen nám sám na sobě ukazuje cestu spásy skrze chudobu a zdokonalení se pronásledováním podobně jako Ježíš Kristus vykonal dílo vykoupení v chudobě a v pronásledování (*Lumen gentium* 8). Svatý blázen nám důrazně připomíná, že jsme v tomto světě cizinci bez domovského práva (1 Petr 2, 11) a nynější utrpení se nedají srovnat s budoucí slávou, která má být na nás zjevena (Řím 8, 18). Svatý blázen uvádí věci v pohyb, snaží se vyvést druhé ze stávajícího *statu quo* a to i značně nepříjemnými způsoby. Proto může budít ambivalentní až nepřátelské pocity. Postavu svatého blázna můžeme vnímat jako „dynamický faktor“, jehož působení si klade za cíl vnášet liminalitu do křesťanství v tom smyslu v jakém hovoří o společnosti Viktor Turner: „Nakonec bych chtěl dodat, že společnost (*societas*) se jeví spíš jako proces než věc – dialektický proces s mnoha po sobě následujícími fázemi struktury a *communitas*. Zdá se, že existuje lidská ‚potřeba‘, pokud můžeme použít tento kontroverzní termín, účastnit se obou forem. Lidé, kteří ve svých každodenních se svou funkcí spjatých činnostech trpí hladem po jedné

⁹⁰ Zkratka NR v Dogmatice Gerharda Ludwiga Müller odkazuje k J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 1986.

⁹¹ MÜLLER, G. L.: *Dogmatika pro studium a pastorači*, Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří, 2010, str. 587.

z nich, vyhledávají liminaritu v rituálu. Strukturálně podřízení usilují o symbolickou strukturální nadřazenost, strukturálně nadřazení se snaží o symbolickou *communitas* a kvůli jejímu dosažení podstupují pokání.⁹²

Za pozornost také stojí vztah mezi svatými blázný a představiteli církevních úřadů. Do jisté míry je svaté bláznovství církevními strukturami „akceptováno“ a možná i „ctěno“. Jurodiví požívali velké úcty v některých obdobích v Byzantské říši ze strany lidu a jejich oficiální kult byl zřejmě spíše zpětným krokem. Na přelomu 10. a 11. století už jurodivý neměl šanci dosáhnout oficiální kanonizace, jak můžeme soudit na příkladu Symeona Nového Teologa, který si vysloužil vyhnanství za pokus o kanonizaci svého učitele Symeona Zbožného, mnicha Studijského kláštera se skandální pověstí.⁹³ Šedesátý kánon Trullského sněmu výslovně jurodiví zakazuje a vyzývá k přísným trestům. Ve 12. století už není přípustné, aby se objevil nový svatý tohoto typu a to jak z hlediska státu tak i církve.⁹⁴

Svaté bláznovství se na Rusi dočkalo nečekaného uznání již na přelomu 11. a 12. století. Nicméně životy jurodivých jako samostatný žánr vznikají až na přelomu 15. a 16. století a orientovaly se na městské jurodství, mezi nimiž vyniká legenda o Ondřeji Cařihradském.⁹⁵ V 16. století bylo jurodství tak populární, že i „obyčejní“ svatí se mění na jurodivé v legendách. Zkrátka jurodství se stalo „uznávanou značkou“, módní askezí, která začíná být připisována svatým, jimž podle žádných kritérií nepřísluší.⁹⁶ Velkou ránu „oficiální“ jurodivosti v Rusku zasadil Petr I., který k nim cítil osobní odpor. Ve slibu složeném archijereji při ustanovení do funkce z roku 1716 se výslovně zavázal, že „ty, kdo předstírají posedlost, chodí se sekyrami, pouze v košilích a bosí, budou nejen trestat, ale i předávat světskému soudu“.⁹⁷ V 18. století se vytěšňování jurodiví často uchýlovali pod ochranu staroobřadnických občin, sekt (např. chlystů) nebo bohatých rodů.⁹⁸ Nicméně lidová úcta k jurodivosti přetrvávala, jak svědčí případ světice-travestity Xenie Petrohradské.⁹⁹ Ačkoliv Kateřina II. úplně zrušila pronásledování jurodivých, místní úřady proti nim ještě dlouho užívaly obvyklé metody mučení, aby se doznáním předešlo případnému „vedení lidu v pokušení“.¹⁰⁰ Na konci 19. století a ve 20. století můžeme říci, že pronásledováním se jurodství přesunulo do sféry sociálního protestu a tak bylo zároveň zbaveno své podstaty. „Tak bylo jurodství, jež po řadu staletí nahrazovalo mučednictví, opět mučednictvím vytlačeno. Roku 1988 místní sněm Ruské pravoslavné církve potvrdil kanonizaci několika svatých, mezi nimiž byla i jurodivá Xenie Petrohradská z 18. století. Zdánlivě to vypadá jako historické smíření církve s jurodstvím,

⁹² TURNER, V.: *Průběh rituálu*, Computer press, 2004, str. 190.

⁹³ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 139 – 140.

⁹⁴ Tamtéž, str. 170.

⁹⁵ Tamtéž, str. 206.

⁹⁶ Tamtéž, str. 220.

⁹⁷ Tamtéž, str. 271. Jedná se o přímou citaci výroku Petra I. ze *Slibu složeném archijereji při ustanovení do funkce* z roku 1716. Výrok je uveden ve 3. osobě množného čísla a v té ho ponechávám. Z citace, jak ji používá Ivanov ve své knize *Blázni pro Krista*, není zřejmé, zda o sobě hovoří Petr I. ve 3. osobě množného čísla nebo má na mysli „svůj tým“ jako vykonavatele své vůle. Pro náš účel (dokladovat pronásledování jurodivých ze strany vládnoucí moci) to není podstatné.

⁹⁸ Tamtéž, str. 273.

⁹⁹ Tamtéž, str. 275 - 276.

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 275.

ale ve ‚výkladové‘ části ustanovení sněmu je toto svaté chování zachyceno v uhlazené podobě, například Symeon z Emesy by se do podobné definice nevešel.¹⁰¹ Napětí mezi církevní strukturou a svatým bláznovstvím můžeme vnímat jako *societas* bránící se před destruktivním vlivem rozmáhající se liminality.

5. Svaté bláznovství na východě a západě

5.1 Svaté bláznovství jako cesta k dokonalosti

Křesťané věří, že z milosti Boží může člověk dosáhnout dokonalosti a to nikoliv odvržením své lidskosti, ale jejím proměněním.¹⁰² S těmito představami o proměně světa a člověka, které je umožněno Kristovým vítězstvím nad smrtí, souvisí představa nového života, pro nějž je charakteristická porážka hříchu (Ř 6, 4). Hřích nad námi již nebude panovat. Kde je nová smlouva, tam je i nový člověk, nové stvoření a nový život.¹⁰³ Tímto novým stvořením se stáváme v Kristu působením Ducha svatého. „Je-li kdo v Kristu, je nové stvoření. Staré věci pominuly, hle je tu nové (2 Kor, 5, 17).“ Jistým rozpoznávacím znamením této novosti, této eschatologické proměny, je to, zda nás svět považuje za blázny. Pokud nikoliv, jsme s tímto (starým) světem v souladu, a neodporujeme kritériím tohoto světa. Pro křesťana je normou osoba Ježíše Krista, nikoliv kritéria normality tohoto světa.¹⁰⁴

Pojem dokonalost má v Bibli různé významy. Dokonalý je Bůh. Lidská dokonalost je vždy v tomto smyslu relativní. O řadě postav můžeme číst jako o „spravedlivých“ (např. Noe v Gn 6,9). Výraz spravedlivý je převzat z právního světa a označuje člověka sice obviněného, avšak prohlášeného Bohem za spravedlivého.¹⁰⁵ Opakem pak je člověk bezbožný, na jehož hlavu Bůh „obrací skutky jeho“ (Ex 23, 7). Oproti tomu je pojem „dokonalost, dokonalý“ vzat z praktického života. Dokonalé je to, co je neporušené, celé a odpovídá svému určení. Je-li v Bibli někdo prohlášen za „dokonalého“, neznamená to bezhříšnost, ale spravedlnost a dokonalost vzhledem k nespravedlnosti a nedokonalosti jeho současníků. Vždy jde o srovnání, které ze svého pohledu činí Bůh. Farizejská zbožnost usilovala o dokonalost vzhledem k dodržování Zákona. Z jejich učení se utvořila podrobná pravidla pro celý život národa i jednotlivce. Prostředkem k této dokonalosti byla sebekázeň a vnější ochrana svatosti, která měla zabezpečit mravní a kultickou čistotu.¹⁰⁶ Ježíš vyzývá své učedníky, aby jejich spravedlnost o mnoho převyšovala spravedlnost učitelů Zákona a farizeů, protože jinak určitě nevstoupí do nebeského království (Mt 5, 20). A jako vzor dokonalosti jim ukazuje jejich nebeského Otce (Mt 5, 48). Dokonalost však nevidí v dodržování určitých příkazů,

¹⁰¹ Tamtéž, str. 280.

¹⁰² Celý tento odstavec vychází z knihy Johna Sawarda *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980.

¹⁰³ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 506.

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 214.

¹⁰⁵ NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1992, str. 128, heslo Dokonalost, dokonalý

¹⁰⁶ Tamtéž, str. 169.

ale v lásce (Mt 5, 17 – 43).¹⁰⁷ Z Ježíšovy odpovědi bohatému mládenci (Mt 19, 16 – 22) vysvítá, že dokonalost je spojena s účastí na věčném životě a království Božím. Apoštol Pavel navazuje na Ježíšova slova z Mt 5, 48 a vykládá je zdůrazněním lásky (Ř 12, 9). Často zdůrazňuje zralost a dospělost ve srovnání s duchovním dětstvím (1K, 2, 6), která patří ke křesťanské dokonalosti. V listu Židům se hovoří o dokonalosti Kristově, které dosáhl naprostou poslušností a pokorou (Ž 5, 8 – 9, Ž 7, 28). Ti, kdo v něj věří, mohou dosáhnout dokonalosti skrze něj. Dokonalost, které nebylo možné dosáhnout pod Zákonem (Žd 7, 11 – 19), nám zprostředkovává Ježíš Kristus. „Neboť jedinou obětí učinil navždy dokonalými ty, kteří jsou posvěcováni“ (Žid 10, 14). Cesta k ní vede vytrvalostí v rozličných pokušeních (Jak 1, 2 – 4).¹⁰⁸ Svaté bláznovství ve svých různých formách usiluje o tuto křesťanskou dokonalost. Ke křesťanské dokonalosti, jak ji můžeme vidět na Ježíši Kristu v listu Filipským ve druhé kapitole, patří pokora a poslušnost. Nikoliv však v nějaké umírněné (rozumné - zde ve smyslu uměřené) podobě, ale v podobě zcela krajní, můžeme říci liminální, tedy vedoucí k transformaci. Kdybychom sledovali Ježíšův pohyb v tomto hymnu v termínech Viktora Turnera mohli bychom sledovat prvky zvýšení a převrácení statusu. Dočasné převrácení statusu má umožnit konečné zvýšení statusu ve struktuře.¹⁰⁹ Vezmeme-li v úvahu to, že máme být „stejného smýšlení“ (F 2, 2; 2, 5) mezi sebou jako bylo v Ježíši Kristu, můžeme nahlížet na různé projevy svatého bláznovství jako na úsilí o křesťanskou dokonalost.

5.2 Jurodivost jako cesta ke křesťanské dokonalosti

Definovat jurodství je obtížný problém. Jedná se o kulturní fenomén, se kterým se setkáváme v konkrétním geografickém prostoru a k jeho rozvoji dochází v některých časových obdobích. Jedná se o prostor Byzantské říše a poté Staroruskou oblast. Jurodství se objevuje v obdobích, kdy nedochází k pronásledování křesťanů a křesťanský stát neohrožují jinověrci. Tedy v obdobích, kdy je obětování, bouřlivost a paradoxnost raného křesťanství vytlačována ústupky a kompromisy.¹¹⁰ Tak můžeme sledovat vznik jurodství v Byzantské říši zhruba od 4. století do poloviny 7. století, kdy se východní Středomoří ocitá v rukou jinověrců a to sice Arabů. Jurodství tak v Byzantské říši mizí minimálně na sto let. 8. století proběhlo v byzantské říši ve znamení ikonoklastických sporů, jejichž „vyhrocenost nenechávala prostor pro lenost duše“.¹¹¹ Jurodství je v této situaci reinterpretovalo a vystaveno pronásledování 60. kánonem Trullského sněmu. Ti, kdo předstírají, že jsou posedlí a záměrně posedlé napodobují ve zvrácenosti mravů, mají být trestáni stejně jako by byli sami posedlí.¹¹² Podruhé se s jurodstvím setkáváme v této oblasti až v polovině 9. století. Jurodství se zde objevuje v kláštirech jako obecně známá forma askeze, která má být lékem proti domýšlivosti.¹¹³ Ve východních pravoslavných církvích je termín „blázen pro Krista“ hagiografickou kategorií podobně jako například

¹⁰⁷ Tamtéž, str. 129.

¹⁰⁸ Tamtéž

¹⁰⁹ TURNER, V.: *Průběh rituálu*, Computer press, 2004, str. 163.

¹¹⁰ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 106.

¹¹¹ Tamtéž, str. 106.

¹¹² Tamtéž

¹¹³ Tamtéž, str. 115.

„mučedník“, „svatá panna“ nebo „vyznavač“. ¹¹⁴ Termín pro jurodivost nacházíme v řečtině v pojmu σαλός.

5.2.1 Termíny σαλός a юродство

5.2.1.1 Termín σαλός

Nyní se podíváme na pojmy východního křesťanství, které vznikly k označení specifických forem svatého bláznovství. ¹¹⁵ V příbězích egyptských poustevníků a mnichů se o „hlouposti ve jménu Krista“ hovoří často a je zde užíváno slovo μωρία, jež odkazuje k listům apoštola Pavla v podobném smyslu, jaký bychom čekali vzhledem k jeho odlišení pozemské tělesné moudrosti a moudrosti Boží, kterou představuje slovo o kříži, a která se jeví v očích tohoto světa bláznovstvím a pošetilostí. ¹¹⁶ K tomu patří mimo jiné i skrývání ctností a vystavování na odív svých nedostatků. To patří k tradičnímu rysu křesťanství. Nicméně východní jurodství se s tímto nespokojuje. Neřesti nejenom neskrývá, ale dokonce je předstírá. Cílem tohoto předstírání nemravnosti je boj s pýchou a zabránění uctívání vlastní osoby. Jurodivý usiluje o to, aby byl v pohrdání. Na proměnách hagiografických vyprávění můžeme sledovat, jak se v čase stupňuje agresivita jurodivých, která už si nevystačí s apoštolskou hloupostí (μωρία), ale vede mnohem dále a vyžaduje jiný termín a to sice σαλός. Původ tohoto výrazu není jasný, ale poprvé byl zaznamenán v řeckých textech egyptského původu. Objevuje se v koptských textech, od nichž pravděpodobně přešlo k Etiopanům v podobě „šalústi“ ¹¹⁷ Ať už je etymologický původ tohoto slova jakýkoliv, a teorií je celá řada, pochází z Východu a do řečtiny se dostalo z této oblasti a nese v sobě „tóny východní náboženské zanícenosti“, která musela působit v řeckém prostředí cizorodě. ¹¹⁸ Poprvé se můžeme s tímto pojmem zřejmě setkat v egyptském sborníku Palladiose, který považuje za nutné objasnit, co slovo znamená: „Tak říkají těm, kdo trpí [na hlavu]“. ¹¹⁹ Očividně si tedy uvědomuje jeho cizí původ a nesrozumitelnost v řeckém jazykovém prostředí. Můžeme sledovat synonymitu pojmů σαλός - μωρός - ἔζηχος. ¹²⁰ V období rozkvětu jurodství tento termín takřka vytěsnil ty řecké. Postupně se ze slova σαλός, které původně mělo svůj světský význam, stal náboženský termín. Dokonce ani v době, kdy už mělo svůj specifický náboženský význam se pravděpodobně užívalo paralelně v jeho každodenním významu. V křesťanských textech přibližně okolo 5. století se toto slovo začalo vyskytovat jako označení pro mnichy-poustevníky, nejprve egyptské a poté i syrské. V příbězích o těchto mniších-poustevnících, kteří se nechovali běžným způsobem, se často opakuje motiv skrývané svatosti. Předstíráním bláznovství zakrývají svou svatost, aby se vyhnuli úctě druhých lidí a tím pýše. Ukazovat se horším, než člověk skutečně je,

¹¹⁴ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 12.

¹¹⁵ Celý výklad o termínech východního svatého bláznovství vychází z knihy Sergeje Arkadjeviče Ivanova *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015.

¹¹⁶ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 35.

¹¹⁷ Tamtéž, str. 36 – 37.

¹¹⁸ Tamtéž, str. 37.

¹¹⁹ Tamtéž, str. 38.

¹²⁰ Tamtéž

se stalo pro klasické jurodství typickým.¹²¹ V textech se setkáváme často s těmito dvěma spojeními, které působí spíše jako označení hanlivé: „σαλός και αίρετικός“ (pomatenec a heretik) nebo „σαλός και άμαρτωλός“ (pomatenec a hříšník).¹²²

Tak můžeme sledovat proces, jak se z původně běžného slova, které pravděpodobně nebylo původně řecké, stal postupně „terminus technicus“ pro svaté bláznovství. A můžeme se opět vrátit k slovům apoštola Pavla z 1 Kor 3, 18 („Ať nikdo neklame sám sebe. Jestliže si někdo mezi vámi myslí, že je v tomto věku moudrý, ať se stane bláznem, aby se stal moudrým.“), které se staly oporou svatého bláznovství jako integrální součásti pravoslavné spirituality. V rámci této tradice se postupně upřesňovala kritéria toho, co svaté bláznovství v této oblasti znamená.

5.2.1.2 Termín юродство

Jurodství se šířilo z Byzance do sousedních zemí. Například v gruzínské církvi je dodnes uctíván jistý Georgios Salos. V gruzínské kronice z počátku 14. století je jednou zmíněn mnich Garedžského kláštera Pimenos Salos, který christianizoval Lezgíny.¹²³ Staroslověnština na rozdíl od amharštiny, gruzínštiny či latiny, nejen převzala řecké slovo σαλός, ale postupně si vytvořila vlastní terminologii. Prvotní výraz буѣ, který byl použit v nejstarším cyrilometodějském překladu Prvního listu Korintským byl v následujících redakcích vytlačen slovy оуродъ, оуродив, юродивий. Slovo буѣ bylo používáno buď ve významu „hloupý“ nebo jako „jurodivý pro Krista“ a to jak jižními, tak východními Slovany.¹²⁴ Ve staroruské oblasti byl hojně používán jiný výraz похавъ (od хавити zkažený).¹²⁵ Teprve postupně byl při opisování staroruského překladu Života Ondřeje Cařihradského, byzantského jurodivého, nahrazován slovem оуродивий. Tato dvě slova jsou obvykle používána jako synonyma a navzájem se střídají v různých rukopisech.¹²⁶ Právě slovo оуродъ se nakonec stalo nejužívanějším výrazem pro tuto svéráznou křesťanskou službu Bohu.¹²⁷

5.2.2 Zrod jurodství ve východním křesťanství

Jak jsme viděli v předchozí kapitole o vzniku a významu pojmu σαλός a юродство (dále budu používat český překlad jurodství a jurodivý pro nositele jurodství), je vznik jurodství úzce spjat s mnišstvím.¹²⁸ K tomu je třeba poznamenat, že ne každý mnich byl jurodivý a naopak ne každý jurodivý se rekrutoval z řad mnichů. Nicméně tyto dvě formy následování Krista mají společný zdroj a v mnohém se prolínají. V literatuře raného mnišství se setkáváme často se dvěma úzce spjatými podobami svatého bláznovství. Představitelé první podoby jsou označováni jako ιδιώτης (idiot, prostáček) a druzí jako

¹²¹ Tamtéž, str. 42.

¹²² Tamtéž, str. 39.

¹²³ Tamtéž, str. 191.

¹²⁴ Tamtéž, str. 191 – 192.

¹²⁵ Tamtéž, str. 192.

¹²⁶ Tamtéž

¹²⁷ Tamtéž

¹²⁸ Následující výklad až do konce kapitoly se opírá o knihu Johna Sawarda Saward, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980.

μωροὶ διὰ Χριστόν (blázni pro Krista).¹²⁹ První termín „idiot“ v řečtině původně označoval jednotlivce, který nemá podíl na veřejných funkcích. Obvykle se jednalo o venkovského a negramotného člověka. Například apoštolové Petr a Jan jsou ve Skutcích apoštolských popisováni jako muži „nevzdělaní a prostí“ (Sk 4, 13), kteří však přesto dovedou kázat evangelium s jasností a zápalem. S tímto motivem charismatu prostých a nevzdělaných stojících proti prozíravým a moudrým se setkáváme v příbězích pouštních otců např. setkání sv. Antonína s dvěma filosofy. Mezi pouštními otcí se vytvořil ideál prostoty a nevědomosti postavený proti moudrosti tohoto světa, který ovšem platil i pro vzdělané mezi nimi. Tento ideál prezentuje například Jan Kassián, žák sv. Jana Zlatústého. Tento vlivný „teoretik“ mnišství přijímá označení mnichů jako *rusticos* a *idiotas* takřkajíc jako programovou součást jejich způsobu života.¹³⁰ „Svatý idiot“ je tedy označení pro nevzdělaného venkovského člověka obdařeného velkými duchovními dary (které v tomto spojení budí údiv) anebo pro vzdělaného mnicha, který překračuje své vzdělání za účelem osvojení si evangelijní Boží moudrosti. Jako idiot je označován v kontrastu k světské rozumnosti a moudrosti. V jeho chování vlastně není nic bláznivého, pouze se jeví světu jako nerozumné a neprozíravé. Oproti tomu blázen pro Krista je ten, který není rozpoznáván jen světem, ale také svými křesťanskými druhy. Blázen pro Krista je blázen, který svým bláznovstvím zakrývá svou duchovnost, respektive stává se prostředníkem Božího bláznovství, které je moudřejší než lidská moudrost. Takové bláznovství má na mysli Jan Kassián ve svém spise *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, kde mnichům doporučuje „být bláznem, abys byl moudrým“.¹³¹ Tak můžeme sledovat vznik svatého bláznovství v podobě bláznovství pro Krista jako specifického chování, které se odvolává na „příkaz“ apoštola Pavla. Bláznovství je tak prostředkem k dosažení opravdové moudrosti. Je spjaté s poslušností, která se realizuje v prostotě a víře. Vzdání se své vlastní vůle, které je jádrem mnišské a křesťanské poslušnosti, je skutečně „bláznovstvím pro Řeky“, protože naráží na samotné jádro hříchu světa, kterým je egoismus a pýcha.¹³² Jako pravděpodobné místo vzniku tradice takto pojatého bláznovství pro Krista se tak jeví egyptská poušť ve 4. století. V koinobiálních kláštřích bylo vzdání se vlastní vůle nejtěžší zkouškou. Na základě slibu poslušnosti museli mniši plnit nejrůznější, často nevhodné, ponižující a dokonce pohoršující příkazy svých duchovních učitelů. Žák tak nejednal pohoršujícím způsobem ze své vlastní vůle jako jurodivý, ale z příkazu svého učitele. Nicméně vědomé uvedení do hříchu, jako porušení křesťanských zásad, bylo v obou případech vedeno didaktickými cíli.¹³³ Před sebou máme vlastně dva druhy askeze (mnišství a jurodství), které z didaktických důvodů dovolují činit zlo ve jménu dobra (dosažení svatosti). Jedná se o takové příkazy jako je např. vhodit do řeky svého syna¹³⁴, vhodit do pece svatou knihu, okrást své spolubratry či zákaz obejmutí svých rodičů při návštěvě

¹²⁹ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. str. 12.

¹³⁰ Tamtéž, str. 13.

¹³¹ Tamtéž, str. 14.

¹³² SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 14.

¹³³ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 43.

¹³⁴ Ivanov čerpá tento příklad z *Apophthegmata patrum*, PG 65 (1858), 394 – 401, viz IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 43.

atp.¹³⁵ V mništví se předstírání šílenství objevuje jako prostředek k potlačení vlastní vůle, která je spjata s pýchou a egoismem. Mnich je člověk usilující různými prostředky o svatost.

5.2.2.1 Svatost ve východním a západním křesťanství

Jurodství je fenomén, který vznikl na půdě byzantského křesťanství a jako takové tedy vychází z byzantského pojetí svatosti. Podle Petera Browna, kulturního historika, byl ve východním křesťanství vždy přítomen pocit, že svět oplývá svatostí, která jen hledá způsob, jak se vyjevit.¹³⁶ Svatost se mohla „vylévat na toho, kdo ji třeba ani nechtěl a neměl o ní ani potuchy.“¹³⁷ Přesvědčení, že svět je „těhotný“ svatostí, která se může projevit i tam, kde bychom ji vůbec nečekali, dala vzniknout v Byzanci oblíbenému hagiografickému motivu „tajných služebníků Božích“. Schéma tohoto příběhu spočívá v tom, že asketa (např. poustevník, mnich) se ptá Boha, je-li na světě někdo, kdo je mu roven v jeho křesťanské askezi. Bůh překvapivě odpovídá, že takový člověk skutečně existuje a uvádí na scénu nečekané kandidáty. Mohou jimi být flétnista, starosta obce, prodáváč zeleniny, ale i bohatý kupec či úředník mající na starosti vykřičené domy v Alexandrii.¹³⁸ Dále je ve vyprávění objasněno, proč právě tento člověk. Vysvětlení má často anekdotický nádech, ale hlavní sdělení, které je v příběhu ukryto, je zachováno. Tajná svatost stojí výše než svatost zjevná a není závislá na dodržování standardních pravidel askeze. Tyto syžety jsou velmi blízké jurodství svou paradoxností svatosti. V raných vyprávěních o jurodivých se často setkáváme s tímto syžetem. V první fázi jurodství byl jurodivý ten, kdo nemá potuchy o své svatosti. Potupně se jurodivý stává světcem, který věnuje veškerou svou energii ke skrývání této svatosti před okolním světem.¹³⁹

Z hlediska západních pozorovatelů raného středověku se jevila krize spojená s „nadprodukcí“ svatosti jen těžko pochopitelná. Západní křesťanství s postupujícím časem stále přesněji definovalo místo ve společnosti pro působení nadpřirozených sil asociovaných se svatostí.¹⁴⁰ Ve východním křesťanství se nacházel mnohem širší okruh lidí, kteří byli akceptováni jako poslové či zprostředkovatelé nadpřirozeného na zemi, než bylo tolerováno v západní Evropě. Vzhledem k tomuto přesnému vymezení místa pro duchovní síly tohoto typu na západě, se jevil byzantský postoj ke svatosti provokativně ambivalentní.¹⁴¹

Postava svatého uniká běžné sociální definici, protože se projevuje jako síla neslučitelná s normálními lidskými očekáváními.¹⁴² Podle Browna můžeme pochopit

¹³⁵ Tamtéž, str. 43.

¹³⁶ Následující výklad o východní svatosti se opírá o dílo historika pozdní antiky Petera L. Browna, jak je cituje S.A. Ivanov, nebo přímo z jeho děl, která mi jsou dostupná. Klíčovým tématem Brownových prací je období pozdní antiky jako období kulturních inovací, mezi něž patří i proces christianizace antického světa.

¹³⁷ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 45.

¹³⁸ Tamtéž, str. 46.

¹³⁹ Tamtéž, str. 46 – 47.

¹⁴⁰ BROWN, P.: *Society and the holy in late antiquity*, Vail-Ballou Press, New York 1982, str. 178.

¹⁴¹ Tamtéž, str. 179.

¹⁴² Tamtéž, str. 182.

postavu svatého pouze jako součást starého původního světa. A to sice světa *epiphaneia* (zjevení). Svatý je osoba, skrze kterou dochází k náhlému a nečekanému zjevení bohů/Boha.¹⁴³ Přičemž nejde ani tak o prokázání existence božského (to je spíše samozřejmé), ale o to, že božské musí být jasně viditelné a to se děje v těchto okamžicích zjevení. Tyto momenty *epiphaneia* jsou široce rozprostřeny v celé východořimské náboženské zkušenosti a pronikly do všech oblastí Východořimské křesťanské společnosti.¹⁴⁴ *Epiphaneia* může nastat například skrze sen, ale i liturgie je koncipována jako prostor třesoucí se na hraně potenciální *epiphaneii*. Můžeme si povšimnout například přítomnosti andělů na oltáři, ale především Eucharistie je jakousi „epidemií“ příchodu (*adventus*) božského. Hagiografii můžeme číst jako nepředvídatelnou manifestaci svatého v různých dobách a na různých místech a na lidech všech možných sociálních statusů. Tváří v tvář všem těmto místům a podobám, kde a ve kterých nalzáme svatě v byzantském křesťanství, se nám rozpadá myšlenka svatého definovaného jako všeho ne-lidského a toho, co je za hranicemi lidského vědomí. Pro východořimské křesťany posvátné vždy hraničí s paradoxem. Osoby nadané zvláštní mocí můžeme nalézt ve všech „nikách“ východořimské společnosti. Mužem (ženou) nadaným zvláštní přízní Boha může být lékař v Alexandrii, ale i rolník z egyptského venkova.¹⁴⁵ Z tohoto hlediska se paradox stává prostředkem sociální inkluze. Paradoxní svatost se vyskytovala široce rozptýlena v celé byzantské společnosti. Nebyla ve srovnání se situací v západním křesťanství vyhrazena jen některým jedincům na určitých sociálních pozicích a nebyla omezena na určitá místa. Skandální přiblížení hříchu a svatosti, jak se s ním můžeme setkat v pravoslavném prostředí, a které vytváří paradoxnost východní svatosti, se snaží objasnit Ivan Andrejevič Jesaulov jako odraz binární struktury pravoslavného vědomí, která odmítá „střední“ sféru očištění a v důsledku toho radikálně sblížuje sféru hříchu a svatosti.¹⁴⁶ V západním křesťanství sehrával důležitou roli kult ostatků svatých, které dodávaly danému místu (městu) skrze chrám s umístěnými ostatky, jakousi „ochranou značku“ svatosti. Přítomnost svatých ostatků neměla za cíl jen potvrdit status daného kostela a lokality, bez nichž mělo dané místo nižší status. Můžeme si představit, že ostatky zajišťovaly přístup k svatosti.¹⁴⁷ Tak můžeme nalézt v určitých oblastech ostatky konkrétních svatých, které fungovaly jako jakýsi „franchising“ v záležitostech svatosti. Takovým způsobem byla vymezována jednoznačná hranice mezi těmi, kteří mohou mít kontakt se svatostí, a zbytkem společnosti. Taková hranice ve východním křesťanství neexistovala, respektive existovaly legitimní způsoby jejího překračování, různými prostředky (například ve snech), které byly přístupné prakticky každému.¹⁴⁸ Západní svatost je definována striktně v termínech individuální spásy. Svatost je možné s jistotou označit až po smrti. Na západě můžeme sledovat tendence k uzavření svatosti v chrámech

¹⁴³ Tamtéž, str. 183.

¹⁴⁴ Tamtéž

¹⁴⁵ Tamtéž, str. 184.

¹⁴⁶ JESAULOV, I. A.: *Jurodství a klaunství: Dvě tváře karnevalového smíchu v ruské kultuře*, Svět literatury: Časopis pro novodobé literatury, Praha 2018, 58, 21-28 str. 23.

¹⁴⁷ Tamtéž, str. 187.

¹⁴⁸ Tamtéž, str. 188.

či klášterech, zatímco v byzantském prostředí se svatost dostává do ulic měst. Tato „nadprodukce“ svatosti poněkud rozmazává hranici mezi chrámem a ulicí.¹⁴⁹

Z výše řečených rozdílů mezi východním a západním pojetím svatosti, vyplývají specifika postavy jurodivého. V tomto kontextu je možné chápat stanovisko byzantologa Ivanova: „Přestože se katolický středověk velmi přiblížil paradigmatu jurodství, nevytvořil je na té úrovni, jako se to podařilo středověku byzantskému.“¹⁵⁰ Největší podobnost s jurodivými v islámu a katolicismu vykazovali mystici.¹⁵¹ Například Bernard z Clairvaux nazýval křesťany „kejklíři Páně“ (*joculatores Domini*). V duchu 1K 4, 9 („Stali jsme se divadlem světu, andělům i lidem“) vyzývá k odvaze stát se před pozemským i nebeským publikem těmi vysmívanými a poníženými. V případě západních mystiků se však jedná spíše o teoretizování než jurodivou praxi. Jen málokterý východní jurodivý zdůvodňuje své chování a když, tak ho především a na prvním místě praktikuje.¹⁵² Pozdní středověk znal teology, kteří prosazovali koncept bláznovství jako způsob bezprostředního kontaktu s Bohem. Můžeme jmenovat Mistra Eckharta či Jana Taulera. Nicméně je nutné postřehnout výrazný rozdíl. Západní skandálnost se odehrává takřka výlučně na intelektuální rovině. „Intelektuální skandálnost není nutně spjatá s reálným výtržnictvím.“¹⁵³ Z hlediska východního jurodství se jeví západní světec příliš psychologický a zároveň příliš sociální.¹⁵⁴

5.2.3 Vybrané epochy a místa jurodství

5.2.3.1 Legenda o Symeonu z Emesy

Za prvního představitele rozvinutého jurodství můžeme označit Symeona z Emesy.¹⁵⁵ Jurodství se pravděpodobně zrodilo mezi Kopty a definitivně se zformovalo u Syřanů a to spíše v provinciích než v megapolích. Emesa (dnešní Homs) bylo ryze syrské a Symeonovou mateřštinou byla syrština.¹⁵⁶ V jeho legendě můžeme sledovat obvyklé motivy rozvinutého jurodství. Autor legendy kyperský biskup Leontios z Neapole sepsal úplnou legendu v 7. století. Pravděpodobně nikdy nebyl v Emese a vycházel nejspíše z lidové legendy sestavené v 60. – 70. letech 6. století. Hagiografa tedy dělí od hrdiny legendy přibližně sto let, během nichž se zformoval kult jurodivého v samotné syrské Emese, ale následně i na vzdáleném Kypru.¹⁵⁷ Legenda o Symeonu z Emesy se stala vzorem pro „hagiografii jurodivých“. O dobové atmosféře a o tom, že se v případě Symeona z Emesy nejednalo o ojedinělou postavu svého typu, svědčí anekdota z pera syrského křesťana Barhebraea z prostředí Emesy ze 13. století: „Blázni

¹⁴⁹ Tamtéž, str. 91.

¹⁵⁰ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 313.

¹⁵¹ Tamtéž, str. 312.

¹⁵² Tamtéž, str. 313.

¹⁵³ Tamtéž

¹⁵⁴ Tamtéž

¹⁵⁵ Výklad legendy o sv. Symeonovi je vzat z S. A. Ivanova *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 87 – 99. Nachází se v první části kapitoly Svatý pomatenec.

¹⁵⁶ Tamtéž, str. 93.

¹⁵⁷ Tamtéž, str. 87 – 88.

řekli jednomu náměsíčnému: „Spočítej, kolik je nás bláznů v Emese.“ A on odpověděl: „Nemohu, je vás velmi mnoho. Lehčí je spočítat chytré, těch je mnohem méně.“¹⁵⁸

Text legendy začíná vyprávěním o Symeonovi a jeho bratru Janu, kteří nejprve přijali mnišství, ale už po dvou dnech jim mnišská askeze připadala příliš snadná, takže odešli do pouště.¹⁵⁹ V poušti pak prožili poustevnickým životem 29 let. Poté řekl Symeon svému bratru: „Bratře, jaký smysl má askeze v této poušti? Poslyš, vstaň a půjdeme zachraňovat i ostatní! Vždyť takto prospíváme jen sami sobě a od nikoho se nám nedostává odměny.“¹⁶⁰ Na námitky bratra Symeon reagoval neoblomně: „Věř mi, nezůstanu tu, ale z vůle Kristovy se vydám spílat světu.“¹⁶¹ Po této odpovědi již bratr nic nenamítá a s konstatováním, že on takové míry dokonalosti, aby mohl „spílat světu“ ještě nedosáhl a varuje bratra Symeona, „aby se mu ďábel nevysmál“. Smích a výsměch je doménou Satana, zatímco světec má truchlit a plakat.¹⁶² Symeon to ví a respektuje. Satan se v uvažování bratrů vyskytuje neustále. Zdá se, že z hlediska Symeona je návrat do města k lidem vlastně takovým odvážným „výsadkem“ na území nepřítele, tedy ďábla, k němuž je světec povolán Bohem. Přitom tohoto odvážného úkolu se může zhostit jen na základě vlastní svatosti. Motivace pomoci lidem ve světě se prolíná v celé legendě s druhým opakujícím se motivem, a to sice urputnou snahou ukryt svou vlastní svatost, aby se vyhnul pochvalám a úctě.¹⁶³ Jedná se o dva motivy, které jsou pro jurodství konstitutivní. Jurodství je ve své podstatě zvláštním druhem askeze, ve kterém ovšem nejde o úsilí o osobní spásu askety, ta totiž není předmětem pochybností. Jurodivý je totiž svatý z definice, jinak by nebyl jurodivý a to vysvětluje i chování lidí k němu, které se vyznačuje neobvyklou tolerancí k sociálně nepřijatelnému jednání. Tato askeze totiž na rozdíl od jiných druhů askeze usiluje především o spásu druhých. Jurodivý nevede s druhými dialog za účelem poučení, nenapomíná druhé, ale jedná autoritativně. V tomto smyslu se jurodivý spíše přibližuje starozákonním prorokům. Starozákonní prorok je médium, které zprostředkovává nějaký sakrální děj. Oproti němu je jurodivý mnohem více odpovědný za své jednání. Ondřej Jurodivý se horlivě modlil k Bohu, aby schválil jeho volbu. Ta zůstává jeho osobní záležitostí a zodpovědnost za to, co jurodivý koná, nese především on sám a nikoliv Bůh. Jurodivý jedná ze svobodné vůle.¹⁶⁴ Účelem jednání jurodivého je spása druhých lidí nikoliv jeho vlastní. Druhý motiv skrývání vlastní svatosti, který je také něčím, co k jurodství neodmyslitelně patří, ztratil svou platnost poté, co se jurodství změnilo ve společenskou instituci.¹⁶⁵ K spásě druhých se snaží Symeon přispět jednak nevybíravými žerty a podvody, možno říci útoky za předstíraného šílenství (ἀνοήτως). Souboj s ďáblem vede jeho vlastními zbraněmi. Provokuje k výsměchu a pohrdání a také se sám vysmívá. Své působení v Emese začíná „triumfálním“ vstupem. Na opasek si přivázal zdechlinu psa, kterou našel na smetišti za městem a takto vybaven vstupuje do města branou v místě školy. Děti, které ho spatřily

¹⁵⁸ Tamtéž, str. 89.

¹⁵⁹ Tamtéž, str. 91.

¹⁶⁰ Tamtéž

¹⁶¹ Tamtéž

¹⁶² Tamtéž, str. 92.

¹⁶³ Tamtéž, str. 93.

¹⁶⁴ Tamtéž, str. 20.

¹⁶⁵ Tamtéž, str. 320.

na něj pokřikují „hloupý otec“ (ἄββῆς μωρός) a zasypávají ho ranami. Po tomto vstupu následuje výčet hanebností, kterých se postupně dopouští. Jmenujme namátkou některé z nich: převrhl stoly hodujících, kteří ho následně takřka ubili k smrti, získal práci u prodavače bobů a následně je sám jedl a rozdával zadarmo, čímž si vysloužil výprask a vytrhání vousů, rozbíjel polenem džbány s vínem, házel kameny po mladících při sportovních hrách, ukradl ze školy řemen a mrskal jím sloupy, praštil přes ucho učeného mnicha, který k němu přišel pro radu, poslal d'áblíka, aby rozbil nádoby v krčmě (jurodivého poslouchá i d'ábel!), dopouštěl se sexuální agrese v různých podobách (seslal šilhavost na skupinu dívek a vyléčení podmiňoval svolením k polibku, „jako by“ se pokoušel znásilnit ženu hostinského, vstupoval do ženských lázní). V rozličných vyprávěních o tom, jak blažený objímal dívky, vstupoval do kontaktu s prostitutkami je nám ukazováno jaké čistoty a oproštěnosti od vášni (ἀπαθείας) dosáhl, můžeme spatřovat vzdálený obraz „kynického“ paradigmatu chování.¹⁶⁶ Vykonával potřebu na veřejnosti jako důraz na „život v souladu s přirozeností“, podobně jako Diógenes ve své legendě. Dalším typem provokativního chování je porušování církevních kánonů. Na veřejnosti jedl maso. Přes dar zdrženlivosti (prý nejedl od začátku Velkého půstu až do Zeleného čtvrtka) se usadil před pekárnou a všem na očích jedl na Zelený čtvrtek. Stávalo se, že si v neděli vzal svazek párků a nosil je jako diákonskou štolu a v levé ruce držel hořčici, párky si namácel do hořčice a jedl je všem na očích. Ty, kteří s ním přišli pohovořit, mazal hořčici po ústech.¹⁶⁷ Zatímco Symeon porušuje lidskou slušnost a církevní kánony, druhým ani v nejmenším neodpouští. Modlí se za potrestání dívek, které zpívaly urážlivé kuplety, aby je Bůh potrestal šilhavostí. A Bůh tak učinil. Rád a často se vysmíval mnichům, narušoval bohoslužby v neděli tím, že po účastnících házel ořechy z ambonu a zhasel lampy. Pisatel legendy Leontios v legendě pečlivě zdůrazňuje odlišnost jurodství od jiných forem abnormálního chování. Leontios píše: „Nad veškerou míru přirozenosti soucítit s posedlými. Často k nim přicházel a předstíral, že je jedním z nich, trávil s nimi čas a mnohé z nich vyléčil svou modlitbou, takže někteří posedlí ve svých záchvatech (διαλαλεῖν) říkali: ‚Jsi silný, Jurodivý! Celému světu se vysmíváš (χλευάζεις), a teď jsi přišel i k nám, abys nám uškodil? Táhni odtud, ty nejsi jeden z nás!‘ (...)“¹⁶⁸ Co nás jako čtenáře na legendě zneklidňuje, je absence objektivních kritérií svatosti či narušení stávajících představ o kritériích svatosti. Zdá se, že cílem legendy je přitom právě toto zpochybnění kritérií svatosti. Z byzantského pohledu na věc nejsou žádná objektivní kritéria nutná, protože světce určuje Bůh se svou nevyzpytatelnou prozřetelností. „Jak moudrost jazyka [postihne] toho, kdo Boží hloupostí (κατὰ Θεόν μωρία) rozdupal veškerou modrost a rozum (σοφίαν και φρόνησιν)? Vskutku je tomu tak, že člověk hledí do tváře, kdežto Bůh do srdce, vskutku se Bůh nedívá stejně jako člověk.“¹⁶⁹

Závěr Symeonova života se liší dle verzí legendy. V řecké verzi umírá nezvěstný. V syrské verzi je jeho smrt významnou společenskou událostí. „Věřící lidé“ jeho tělo ukládají do mramorové schránky do chrámu Jana Křtitele v Jeskynním klášteře. Z toho je zřejmé, že již v Leontýnově době se začal v Emese šířit Symeonův lokální kult a centrem

¹⁶⁶ Tamtéž, str. 95.

¹⁶⁷ Tamtéž, str. 97.

¹⁶⁸ Tamtéž, str. 98.

¹⁶⁹ Tamtéž, str. 98 - 99.

této úcty se stal zmíněný klášter. Legenda končí výzvou „nesoudit“ v narážce na evangelijní poselství „neodsuzovat“, ale zdá se, že je v tomto případě spíše výzvou k „neuvažování“, zřící se analýzy skutečnosti.¹⁷⁰ Tato výzva v čtenáři, a zejména v západním čtenáři, vyvolává nejen znepokojení, ale rozhořčení. Nejsme-li kompetentní k tomu posuzovat, co je svaté a co nikoliv, nejsme schopni odlišit dobro od zla a tím se popírá křesťanské pojetí svobody. Zdá se, že jurodství se opravdu dostává na hranici fatalismu. Jsou-li světi „odsouzeni“ ke svatosti, pak hříšníci jsou „odsouzeni“ k hříchu. Apologeti jurodství obhajují jurodství jako druh askeze, který je projevem „svaté svobody“. Jenže nespoutanost jurodivého rozhodně není formou sebevyjádření, ale naopak. Jurodivý trvá podobně jako starozákonní prorok na dokonalé závislosti člověka na Boží vůli. V praxi to znamená, že člověku je odpírána svoboda volby, což vede k fatalismu.¹⁷¹ Ačkoliv se některé legendy a podobenství, kde nebešťan (anděl) jedná v lidské podobě paradoxním a pro nás nepochopitelným způsobem (činí z lidského pohledu zlé skutky dobrým lidem) rozšířily i na katolický západ a do rabínské literatury, nelze v podobných syžetech přehlédnout exotický východní přístup k osudu, který v nás vyvolává znepokojení a nejistotu. Skutečně Bůh předepisuje tyto zlověstné a nepochopitelné skutky? A právě tato směsice obav, nadšení i hrůzy byla typickou reakcí na kontakt s jurodivým (tedy sférou posvátného). Jurodivý především upozorňuje na „nevyzpytatelnost“ cest Páně. Není vzorem pro ostatní zbožné lidi, který bychom měly následovat a napodobovat, jak je běžné u západních světců. V tomto smyslu je jurodivý opravdu především „liminální“ postavou, tedy postavou, která stojí rozkročená mezi dvěma „světy“, respektive mezi světem a Bohem.

5.2.3.2 Rozvité jurodství – bohorouhačství

Legenda o Symeonovi z Emesy nám posloužila k sledování vzniku základních motivů jurodivosti, které se v pozdějších fázích jurodství objevují nenáhodně. Patří k jakýmsi „poznávacím“ znamením jurodství. Vytváří „definici“ toho, co jurodství je a co není. V legendě o Symeonovi se ještě nesetkáváme v plné míře s jedním z klíčových témat pozdějšího jurodství a to sice s bohorouhačstvím, které se hojně vyskytuje u pozdějších jurodivých.¹⁷² Můžeme ale v čase sledovat zvyšující se míru agresivity jurodivých, která nabývá v některých etapách jurodství těžko přijatelných forem a takové intenzity, že si vyžádala zásah církve skrze „regulaci“ jurodství. Na životě svatého Vitalise, alexandrijského jurodivého, o kterém víme z vyprávění vloženého do *Života Jana Milostivého*, můžeme sledovat účel jurodivého bohorouhačství. Vyprávění je dílem toho samého autora, tedy Leontiose, který sepsal i legendu o Symeonovi z Emesy. Nejstarší opis je datován do 9. století. Vitalis po pobytu v klášteře dorazil do Alexandrie a přijal podobu života, který snadno vyvolával dojem skandálnosti. Platil prostitutkám a lákal je k návštěvám bohoslužeb. Když přicházely, vycházel jim vstříc, jedl s nimi. „Když skončil práci a dostal mzdu, říkal sám sobě tak, aby to všichni slyšeli: ‘Pojďme, pane, ta a ta paní tě čeká.’ Mnozí ho obviňovali a smáli se mu, radili mu, aby vyměnil šat a oženil

¹⁷⁰ Tamtéž, str. 99.

¹⁷¹ Tamtéž, str. 100.

¹⁷² Výklad o bohorouhačství v jurodství je postaven opět na S. A. Ivanovovi, *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015.

se. Napomínali ho: 'Nesmíš se rouhat Bohu a brát na sebe hřích za duše, které jsi zranil!' Vitalis jim odpovídal nadávkami a předstíral rozčilení: 'Přisahám při Bohu, že vás neslyším! Jděte ode mne! (...) Co po mně chcete? Cožpak vás Bůh ustanovil mými soudci? Jděte pryč a starejte se o své! Nejste za mě zodpovědní. Je pouze jediný Soudce a svatý Soudný den a v tento den se každému dostane podle jeho zásluh. Kdyby to Bůh nechtěl, nepřišel bych do Alexandrie!' ¹⁷³ Toto vše sděluje jurodivý s běsněním a křikem, dokud všechny „rozumné“ neumlčí. Rozhodně se nejedná o vzájemné poklidné sdělování stanovisek. Vitalisovo chování vzbuzuje pohoršení oprávněně. Někteří církevní zákoníci si na jurodivého stěžovali u patriarchy. Ale Bůh věděl, že ho světec nechce urazit a posílil patriarchovo srdce a on ničemu z toho neuvěřil. ¹⁷⁴ Pozici jurodivého lze vysvětlit následovně: Bůh sám rozhoduje, co je pro něho urážlivé, a co ne. Upadají-li lidé do pokušení, je to jen jejich vlastní vina. Jurodivý nejedná dle společenských konvencí, ale dle Boží vůle. A Bůh mu dává za pravdu tím, že je jurodivému „k ruce“. Když jedna z prostitutek prozradí, že světec k nim nepřichází kvůli smilstvu, ale k jejich spáse, pomodlí se jurodivý a ona se stane posedlou, aby se ostatní zalekly a neprozradily toto tajemství (motiv tajné svatosti). A aby byla „nespravedlnost“ vůči nešťastníci dovršena, lidé říkali posedlé: 'Nu což, Pánbůh tě potrestal, za to, že jsi lhala. Ten nešťastník tam chodil kvůli smilstvu a ničemu jinému!'. ¹⁷⁵ Příběh Vitalise má závěr, který zdůrazňuje hlavní poselství těchto „pohoršujících“ vyprávění. Po smrti zanechal na podlaze celý nápis: „Alexandrijští, nikoho nesuďte do doby, než přijde Hospodin!“ ¹⁷⁶ Na scénu přicházejí nevěstky se svícemi a lampami a vypráví pravdu o životě světce. Nechodil k nim kvůli hanebnostem. Lidé se ptají, proč jim to neřekly dříve, neboť celé město kvůli němu upadlo do pokušení. ¹⁷⁷

Leontiovo dílo představuje nejvyšší stadium rozvinutí ideje jurodství. Všechny pozdější spisy jsou adaptace a opakování. Vrchol jurodství z tohoto hlediska můžeme vidět někdy kolem 7. století. ¹⁷⁸ Tak nás nemusí zaskočit ani přeměna d'ábla v jurodivého nebo naopak. Oba mají stejné poslání „spílat světu“ (ἐμπαίζειν τῷ κόσμῳ). Oba budí hrůzu. V některých legendách se podivné chování jurodivého vysvětluje dodatkem „...“, napodobuje Krista, Boha našeho“. Jurodivý se připodobňuje ve své aktivitě (napodobě lidských hříchů) ke Kristu, který přijal lidskou podobu.

5.2.4. Jurodství jako vzkříšení k budoucímu životu

Jurodství jsme představili jako specifickou formu svatého bláznovství, se kterou se setkáváme v byzantském a ruském pravoslavném křesťanství. ¹⁷⁹ Úzce souvisí

¹⁷³ Tamtéž, str. 103 – 104.

¹⁷⁴ Tamtéž

¹⁷⁵ Tamtéž, str. 103.

¹⁷⁶ Tamtéž, str. 105.

¹⁷⁷ Tamtéž.

¹⁷⁸ Tamtéž, str. 106.

¹⁷⁹ Následující pasáž o jurodství jako vzkříšení k budoucímu životu je postavena na I. A. Jesaulovově příspěvku *Jurodství a klaunství: Dvě tváře karnevalového smíchu v ruské kultuře* publikovaného v časopise

s východním konceptem svatosti jako nejvyšším stupněm duchovnosti. Je v polemice s představou, že svatosti je možné dosáhnout pokojným zbožným životem. Jurodství spočívá v asketickém sebezničení. Je to „mučednictví z vlastní vůle“.¹⁸⁰ Už jsme zmiňovali fakt, že jurodství se objevuje v Byzantské říši v obdobích, kdy není křesťanství vystaveno vnějšímu pronásledování, jako by nahrazovalo možnost svědeckví mučednickou smrtí. Toto specifické „mučednictví z vlastní vůle“ dává jurodivému právo porušovat hierarchii a parodovat všechny zavedené normy pozemského života jako nepravdivé.¹⁸¹ Jurodivý vyvolává ambivalentní emoce. Jurodivý paroduje (přetváří původní obsah do směšného charakteru) hříšnost, ale stejně zachází i s formami zbožnosti. A oproti nim staví jurodivost, na kterou můžeme pohlížet jako na alternativní formu zbožnosti. Vede dělicí čáru mezi posvátným a profánním jinudy, než bychom čekali. Jurodivý sám o sobě není obvykle veselý, nýbrž snáší rány a ústrky a modlí se za své hanobitele.¹⁸² Jurodivé chování bychom mohli chápat jako kulturní chování, které odpovídá masochismu. Jurodivý ovšem netrpí pro vlastní uspokojení, ale „pro Krista“. Neustále konfrontuje svůj model chování s modelem sakrálním, který napodobuje.¹⁸³ Chování jurodivého je mystifikací. Jurodivý například často chodí obnažený nebo alespoň bosý (na Rusi). Nahota je asociována s hříšností, nízkou smyslností a svůdností. Na ikonách jsou zobrazováni nazí čerti. Jurodivý se v tomto smyslu „převléká“ za čerta. Pro jurodivého je nahota výrazem pohrdání tělesností a zdobností. Nahota je zde symbolem otevřené duše.¹⁸⁴ Jurodivý celým svým chováním stvrzuje vyšší substancialitu – Boží vůli. Je tak účasten na substancialitě stojící „nad zákonem“ a může se proto vymanit z pravidel pozemského světového řádu a žít „bez pravidel“ (v rozporu se sociálními pravidly). A to celé jurodivý podstupuje s cílem dosažení jiného hodnotového vrcholu – milosti.¹⁸⁵ Radikalita jurodství spočívá v tom, že jurodství zavrhuje všechny ustálené formy pozemského života jako nepravdivé. Nesnaží se je lépe „uspořádat“ či napravit. „Všechny tyto ‚organizované formy‘, které svět pokládá za rozumné, jsou proto často vystavovány výsměchu („parodovány“), neboť pro jurodivého jsou jen pozemskou iluzí. Jurodivý haní svět proto, že svět nejenže ‚přebývá ve zlu‘, ale je také duchovně mrtvý, i když se domnívá, že žije.“¹⁸⁶ Jurodství se tak snaží o vzkříšení k budoucímu životu vezdejšího světa zmírajícího v hříchu. „Jurodivý žije ‚v pekle‘ světa, který zabředl do zla (a nezachraňuje se třeba v klášteře), proto aby přinášel oběť (‚umíral‘), jako by sestupoval do pekel, aby jiní byli spaseni (vzkříšení). Jurodivý bere na sebe všechno zlo světa a tím ho překonává, jako by ho svět neustále přibíjel na kříž, a toto ukřížování chápe jako následování Krista, které přispívá ke vzkříšení našeho zkaženého světa.“¹⁸⁷ Jesaulov ve své interpretaci jurodství hovoří o „paschálním

Svět literatury: Časopis pro novodobé literatury, 2018, 58. Jesaulov hovoří o paschálním charakteru jurodství.

¹⁸⁰ JESAULOV, I. A.: *Jurodství a klaunství: Dvě tváře karnevalového smíchu v ruské kultuře*, Svět literatury: Časopis pro novodobé literatury, Praha 2018, 58, str. 24.

¹⁸¹ Tamtéž, str. 24.

¹⁸² Tamtéž, str. 25.

¹⁸³ Tamtéž

¹⁸⁴ Tamtéž, str. 26.

¹⁸⁵ Tamtéž

¹⁸⁶ Tamtéž

¹⁸⁷ Tamtéž, str. 27.

charakteru jurodství“. Jurodství neinklinuje k „normě“ dané zákonem, nýbrž k svatosti spřízněné s milostí. Ivanov tuto myšlenku vyjadřuje následně: „Jurodivá kritika nesměřuje jen proti lidským hříchům a opomíjení křesťanských přikázání, ale jejím hlavním úkolem je připomínat eschatologickou podstatu křesťanství. Jurodivý chce přivést svět k explozi, protože je ‚vlažný, nikoli horký ani studený‘ (Zj 3, 16).“¹⁸⁸

6. Svaté bláznovství

6.1. Konstitutivní prvky svatého bláznovství

Cílem této kapitoly je systematické shrnutí toho, co bylo řečeno o svatém bláznovství v této práci doposud s důrazem na vzájemnou provázanost základních prvků svatého bláznovství. Právě tato provázanost, kontinuita (a diskontinuita) v čase a prostoru nás může přivést na stopu významu svatého bláznovství. Tyto základní prvky svatého bláznovství předkládá John Saward ve své knize *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*.¹⁸⁹

Zatímco ve čtvrté kapitole věnované svatému bláznovství na východě a západě jsme věnovali pozornost odlišnostem východního a západního svatého bláznovství, které vychází z odlišného pojetí svatosti (a milosti), nyní se zaměříme na to, co naopak můžeme sledovat shodného na východě i západě. Byť je třeba poznamenat, že to, co nacházíme ve východním svatém bláznovství jasně a zřetelně, můžeme nalézt v západním svatém bláznovství v méně nápadné formě.¹⁹⁰

6.1.1 Christocentričnost

První a pravděpodobně nejdůležitější prvek svatého bláznovství je *christocentričnost*.¹⁹¹ Motivace a veškeré jednání svatého blázna vychází z identifikace s ukřižovaným Kristem. Utrpení, kterému se svatý blázen dobrovolně vystavuje, není z jeho strany bezúčelné, ale je třeba ho vnímat v kontextu Kol 1, 23 („Proto se raduji, že nyní trpím za vás a to, co zbývá do míry utrpení Kristových, doplňuji svým utrpením za jeho tělo, to jest církve.“). Svatý blázen má účast na Pánově chudobě, výsměchu, ponížení, nahotě a sebezmaření. A na rozdíl od jiných druhů askeze mu nejde především o jeho vlastní spásu, ale trpí za druhé. Bojuje se Satanem (a jeho říší) za druhé, s kterými tvoří jedno tělo (církve). Můžeme si vzpomenout na blaženého Symeona, který opouští ústraní pouště a přichází do ‚velkoměsta‘ Emesy s cílem bojovat za spásu druhých a sám tím riskuje, neboť se pouští na „nepřátelské“ území tohoto světa, který slouží ďáblu. Vydává se na cestu duchovního boje proti tomuto světu s cílem zachránit ho. Podobně jako má svatý blázen účast na utrpení a smrti Pána, má účast i na jeho vzkříšení (Fil 3, 10). Jeho bláznovství není pouhým lidským bláznovstvím, ale účastí na bláznovství Boha,

¹⁸⁸ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 326.

¹⁸⁹ Celý následující výčet konstitutivních prvků svatého bláznovství je vzat z knihy Johna Sawarda *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980 pokud není uvedený v poznámkách pod čarou jiný zdroj.

¹⁹⁰ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 25.

¹⁹¹ Tamtéž, str. 25.

který se stal z této „bláznivé“ lásky k lidem člověkem a nechal se ukřižovat. Blázen pro Krista snáší všechny ústrky při pohledu na bičovaného, vysmívaného Krista. Z tohoto hlediska není inspirace svatého bláznovství učením apoštola Pavla náhodou, ale vychází z jeho interpretace moudrosti tohoto světa a moudrosti Boží, které jsou ve vzájemném rozporu.¹⁹²

6.1.2. Svaté bláznovství jako charisma

Svaté bláznovství je *charisma*, ke kterému je zapotřebí povolání. Je to dar od Boha. Z tohoto hlediska je jasně odlišitelné od excentričnosti a duševní nemoci (v praxi to může být samozřejmě komplikované). Svaté bláznovství je zvláštní dar Ducha svatého, projev Boží milosti a je spojen se duchovní mocí. Svatý blázen nejedná svévolně, ale své skutky zaštiťuje vyšší autoritou. Jeho autorita se může dostat do konfliktu s autoritou úřadu.¹⁹³ Vztah představitelů církve na Rusi k jurodivým kolísal od kanonizace přes toleranci lidové úcty až ke snaze o vymýcení kultu jurodivých.

5.1.3 Předstírání bláznovství

To, co je společné pro všechny projevy svatého bláznovství, můžeme nazvat *předstírání*. Svatý blázen šílenství předstírá. Jeho jednání není nekontrolovatelným projevem duševního onemocnění, ale je symbolickým jednáním, které sleduje nějaký účel. Je třeba ho však odlišit od účelného předstírání svatého bláznovství s cílem vlastního prospěchu, které se objevilo v momentě, kdy se jurodství stalo institucí v byzantském a především ruském kulturním prostředí. Toto účelové předstírání (lžijurodivost) není bláznovstvím pro Krista z důvodu odlišné motivace vnějšně podobného chování.

Blázen pro Krista žije dvojitý život. Jeden na „jevišti“ tohoto světa, kde předstírá bláznovství. Druhý v „soukromí“, kde odkládá tuto masku, kterou zakrývá svou svatost. Svatost blázna pro Krista je typicky odhalena před lidmi až po smrti, kdy vychází najevo jeho druhý život (noční modlitby, askeze). Problematickostí odlišení duševně nemocného člověka a sakrálního bláznovství je vidět na časové souhře dvou dějů. Ve stejný čas, kdy mizí z ulic Evropy duševně nemocní, prořídly i řady svatých bláznů v křesťanské společnosti.¹⁹⁴ I v situaci, kdy již máme definici duševní nemoci a zdraví, jsou tyto

¹⁹² Toto téma můžeme podrobně nalézt zpracované v knize Josefa B. Součka *Bláznovství kříže*, kde se zaměřuje na paradoxii obsaženou v novozákonních spisech. Moudrost Boží je ztělesněna v kříži Ježíše Krista. Zvěst o tomto kříži je však v očích světa bláznovstvím. „Apoštol Pavel nás nenechává na pochybách, co je vlastním zdrojem a důvodem paradoxnosti evangelia. Je to kříž Ježíše Krista: „...ne v moudrosti řeči, aby nebyl vyprázdněn kříž Kristův, nebo slovo kříže těm, kteříž hynou, bláznovstvím jest“ (1 K 1, 17n); „myť pak kážeme Krista ukřižovaného, Židům zajisté pohoršení, a Řekům bláznovství“ (1 K 1, 23). J. B. SOUČEK, *Bláznovství kříže*, Eman 1996, str. 20.

¹⁹³ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 25.

¹⁹⁴ Tamtéž, str. 26. Historii zacházení s duševně nemocnými podrobně mapuje Michel Foucault ve své slavné knize *Dějiny šílenství*. Toto téma již překračuje rámec mé práce a podrobnější zpracování by mě odvedlo od cíle práce. Proto k němu jen stručně poznamenám, že zacházení s šílenými (pojem duševní choroby, jak ho dnes užíváme je dílem osvícenství) se v čase proměňovalo. V 15. století se pohybují volně po městech, žijí na ulicích a čas od času se jich města snaží zbavit. „Při této cirkulaci šilenců, při tomto vyobcovávání, vyhánění a nalodování nešlo totiž jen o společenský zřetel nebo o bezpečnost občanů. (...)

kategorie relativizovány jako pouhé kategorie tohoto světa. Ostatně celé naše lidství je tajemstvím, které nelze redukovat a vtěsnat do definice tohoto světa. Jsme stvořeni k obrazu Božimu a tato naše podobnost je obnovována v Kristu. Ten, kdo je v očích světa a podle jeho definice zdraví bláznem, může být v Božích očích moudrým. Křesťanská tradice svatého bláznovství nevyzdvihuje všechny formy bláznovství, ale pouze ty, které jsou v rozporu se soudy tohoto světa ve specifické oblasti. Nejde o podporování iracionálního a abnormálního chování jako takového. Některé bláznovství tak může být „průlomem“, zatímco jiné je znamením „rozpadu“. Křesťanství nikdy nepopíralo druh šílenství, které ničí, zotročuje a způsobuje obrovské strádání a to sice šílenství způsobené posedlostí démony čili „bláznovství pro Satana“.¹⁹⁵ Svaté bláznovství vždy rozlišovalo duchy podle jasných kritérií. Rozlišovalo mezi životodárným bláznovstvím kříže, bláznovstvím tohoto světa, které se nazývá moudrostí a šílenstvím způsobeným zlými duchy. Na tomto základě bychom mohli rozlišovat tři druhy duchovního bláznovství (pro Krista, pro svět a pro Satana) od duševní nemoci.

6.1.4. Blázen jako eschatologické znamení

Bláznovství pro Krista je vždy *eschatologické*. Svaté bláznovství ukazuje na konflikt mezi tímto přítomným světem a světem který přichází. V tomto smyslu bychom mohli blázna pro Krista definovat jako charismatickou osobu, která má přímou zkušenost s novou realitou Božího království a je povolána prorockým způsobem ukazovat na tuto novou realitu, která je protipólem tohoto přítomného světa.¹⁹⁶ Domnívám se, že svaté bláznovství se tak stává „prostorem“ liminality, kterou nám zprostředkovává postava svatého blázna. Podobně jako jsou adepti přechodu vyřazeni z původních sociálních rolí a ocitají se tak mimo systém společenských pozic a to jim umožňuje jednat jinak, tak i svatý blázen může „legitimně“ jednat v rozporu se sociálními normami a v zásadě je mu toto jednání „tolerováno“. Svatý blázen, například jurodivý, který budí svým chováním vrcholné pohrdání, zaujímá cíleně nejnižší společenské postavení, aby „vytvořil“ skulinu v societas, kterou bude dovnitř společnosti proudit *communitas*, nová realita Božího království. *Communitas* tak prýští zpod struktury z oblastí nejnižšího postavení nebo postavení mimo strukturu, k čemuž se výborně hodí postava svatého blázna. Postava svatého blázna, jako každá liminální osoba, budí ambivalentní pocity. Spojuje v sobě bezmezné sebeponížení s nedotknutelností, která pramení z hrůzy ze setkání s posvátným. Toto můžeme spatřovat na „podivné“ legendě o sv. Prokopiji Vjatském: „Jednou ráno přišel blažený Prokopij do domu posadského člověka Daniila Kalsina

To všechno naznačuje, že se odchod šilenců řadil mezi exily rituální povahy. (...) Blázen na své šílené kocábce odplouvá do jiného světa a z jiného světa také připlouvá. Naložování šilenců znamená přísnou dělicí čáru a zároveň absolutní Cestu.“ (FOUCAULT, M.: *Dějiny šílenství*, Nakladatelství Lidové noviny, 1994, str. 14 – 15.) Zásadní změnu paradigmatu zacházení s šilenci Foucault připisuje období osvícenství, kdy mizí z ulic a stali se jednou ze skupin uvěznovaných od 17. století, kde je „nachází“ Pinel a psychiatrie v 19. století. „Nikdo nikdy však přesně neobjasnil, v jakém tu byli postavení, ani co toto sousedství, zahrnující do jedné společné vlasti chudinu, povaleče, trestance a blázny, vlastně znamenalo. Pinel a psychiatrie 19. století se s šilenci setkají na půdě internace; a tam – na to nezapomeňme – je také nechají, ačkoli se budou pyšnit, že je „osvobodili.“ (FOUCAULT, M.: *Dějiny šílenství*, Nakladatelství Lidové noviny, 1994, str. 37.)

¹⁹⁵ Tamtéž

¹⁹⁶ Tamtéž, str. 27.

řečeného Ruský a ulehl na pec. Daniil a jeho děti byli právě na jitřní bohoslužbě a malé děťátko spalo ve svém lůžku, stejně jako jiné děti odpočívají v kolébce. Prokopij děťátko vzal, shodil je z pece na podlahu a dítě namísto zemřelo. Když se vrátil Daniil s dětmi z bohoslužby a spatřili nemluvně mrtvé, zabalili je do pohřebního roucha, aniž by blaženému jakkoli ublížili, neboť v něm spatřovali svatého muže.¹⁹⁷ Vidíme, že jurodivý „nenese trestní odpovědnost“ za zjevně zločinné chování, prostě proto, že je jurodivý a tedy blažený. S nelidskou bohorovností překračuje příkázání desatera, nehájí své chování, ale leží dál na peci jakoby se ho dění netýkalo. Legenda má naštěstí pokračování. Poté co na scénu přicházejí kněží a diáconi a začínají nad mrtvým děťátkem zpívat a provádět pohřební rituály, sleze Prokopij z pece a s křikem vyžene z místnosti kněze i ostatní farníky.¹⁹⁸ Následně vyndá dítě z rakve a to začne hlasitě křičet a plakat. Legenda zjevně staví charismatického jurodivého do pozice převahy nad nositeli úřadu. Svatý blázen je charismatickou osobou, která zprostředkovává zkušenost s novou realitou Božího království.

6.1.5. Svaté bláznovství jako poutnictví

Ve svatém bláznovství se setkáváme s jedním z nejčastějších eschatologických motivů v podobě *poutnictví*. Svatý blázen je vždy poutníkem na cestě do zaslíbené země. Svaté bláznovství je permanentním nomádstvím. Svatý blázen zaujímá pozici cizince. Simeon putuje z Edessy do Jeruzaléma a Emesy, svatý Ondřej přichází do Konstantinopole. Tento beduínský asketismus má podle Petera Browna svůj původ v Sýrii. Poušť se stala místem mnišské svobody, kde mnich může putovat vyvázaný z pout nutných obživných činností (produkce potravin) a sociálních vazeb (rodinné vazby). Živí se tím, co mu poskytuje příroda a přátelí se se zvířaty.¹⁹⁹

6.1.6. Svatý blázen jako politický činitel

Dalším důležitým aspektem svatého bláznovství, na který upozorňuje Peter Brown je *politický* aspekt. Svatý muž (žena) je osoba, která má skrze svou „podivnost“ velký vliv ve společnosti. Je to outsider, který má přístup do centra. Světec je vyvázaný z rodinných vazeb a ekonomických zájmů. Nevlastní ve společnosti nic. V tomto směru je nepřehlédnutelný fakt, že svatí blázni se objevují především v obdobích politické stability, kdy se církve adaptuje na status quo. Peter Hauptmann dokonce tvrdí, že ruští jurodiví se objevují pouze v situacích, kdy je církev zaštiťována křesťanskou vládou. V obdobích perzekuce mizí ze scény a na jejich místě nacházíme mučedníky. Ale v obdobích míru a situacích, kdy je církev konformní s vládou, se objevují svatí blázni s prorockým zápalem a obracejí se proti kompromisům, narušují křehké příměří, které uzavřel křesťanský establishment s tímto světem.²⁰⁰ K tomu je však třeba dodat, že svatý blázen je vždy synem (dcerou) církve, není schizmatikem. Patří vždy do církve. Podobně

¹⁹⁷ IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, str. 317.

¹⁹⁸ Tamtéž, str. 317.

¹⁹⁹ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 27.

²⁰⁰ Tamtéž, str. 28.

jako postava šaška je i svatý blázen vždy „soudcem“ sociální skupiny jejíž je součástí. Svatý blázen je loajálním členem církve, ačkoliv je tím, kdo ji podrobuje kritice a očkuje „nezbedností“ i ostatní členy.²⁰¹

6.1.7. Svaté bláznovství jako prostředek k rozlišování duchů

Dalším klíčovým prvkem svatého bláznovství je *rozlišování duchů*. Této funkce svatého bláznovství jsme se již dotkli na konci kapitoly 5.1.3 o předstírání bláznovství, kde jsme uvedli možné odlišení tří druhů duchovního bláznovství (pro Krista, pro svět a pro Satana). Tajemství svatých bláznů spočívá v tom, že svatý, který se zřekne vzhledu rozumného a mravného člověka, je schopný se zvláštní jasnozřivostí odhalovat a odsuzovat všechny formy zbožného pokrytectví, falešné ctnosti, pod nimiž se skrývá neřest. Blázen pro Krista proniká za fasádu konvenční vážnosti, která je konformní se světem. Tuto fasádu používáme k zakrytí své nevěrnosti evangeliu. Blázen pro Krista tuto skrývanou nevěrnost odhaluje. Svatý blázen připomíná svými slovy a činy církvi strašlivou Boží dobrotu, která nesoudí pouze zjevný hřích, ale i zlo, které je schované za sebespravedlností a farizejskou přesilou. Svatý blázen ukazuje skrze své bláznovství trpkou pravdu o sobě samých, která je ukryta pod vrstvami sebeklamu.

6.1.8. Svaté bláznovství jako askeze

Posledním důležitým aspektem svatého bláznovství je *askenze*. Svaté bláznovství je askezí zvláštního druhu. Jedná se o extrémní *apatheiu*²⁰². Tato *apatheia* pomáhá jurodivému odolávat lákadlům tohoto světa, jakými jsou čest a vážnost, kterých by jako světec mohl požívat. Svatý blázen však chce být „maličkým Kristovým“, posledním ze všech, zapomenutým a opovrhovaným. Bláznovství pro Krista je vlastně nejvyšším stupněm pokory, kdy člověk ztrácí reputaci a vážnost v očích druhých. Toto bláznovství je naplněním Řím 8, 7: „Soustředění na sebe je Bohu nepřátelské, neboť se nechce ani nemůže podřídit Božímu zákonu.“ Toto bláznovství je vlastně důslednou formou boje proti egoismu a pýše tohoto světa. Svatý blázen na sobě provádí exorcismus, kdy vyhání Satana ze svého nitra.²⁰³ Svatý blázen se chlubí podobně jako apoštol Pavel jen svou slabostí. Jeho svatost je známa jen Bohu.

²⁰¹ Tamtéž, str. 28.

²⁰² z řeckého ἀπαθεία [apatheia] - "nedostatek citu", "necitlivost", "lhostejnost", "neschopnost pociťovat", "netečnost", "bezáštnost", "bežádostivost" (*Apatie, apathie, apatheia*, dostupné na <https://revue.theofil.cz/krestanske-pojmy-detail.php?clanek=445>, poslední přístup 15. 3. 2023). Nemáme doklad že by tento pojem řeckých filosofických škol (stoicismu, kynismu a skepticismu) měl přímý vliv na jurodivství. Nicméně jistou „příbuznost“ kynika a jurodivého nelze přehlédnout. „Bláznovství mělo v řecké společnosti své místo, nicméně hloupost jako taková se netěšila pražádné úctě. (...) Jurodivý tedy v sobě spojuje rysy proroka i kynika. Na jedné straně je jeho extravagantnost, na rozdíl od té filosofické, sakralizována. Na druhé straně – protože křesťanství obdařilo člověka svobodnou vůlí – zůstává pomatencův jurodivý pořád pomatencem a nikoli sakrálním dějem, jako je tomu u proroka.“ (IVANOV, S. A.: *Blázni pro Krista*, Pavel Mervart 2015, str. 24).

²⁰³ Tamtéž, str. 29.

Svatost svatého blázna se ukazuje na solidaritě s vydědenci společnosti. Svatý blázen nekoná sociální práci, ale plně se identifikuje s ubožáky jako jsou žebráci, nemocní leprou, vězni. Tito nejsou jednotlivými „případy“ určenými k pomoci, ale jsou bratry, ve kterých je Kristus přítomen a čeká na službu. Svatý blázen s nimi žije, cítí s nimi blízkou spřízněnost. Je na jejich straně a sdílí jejich osudy.²⁰⁴ Zvláště je však přitahovaný k těm, kteří jsou morálně či mentálně vyloučeni. K těm, jejichž chování je netolerovatelné v normální společnosti. To neznamená, že schvaluje jejich chování. Jurodivý naopak vášnivě odsuzuje hříchy, ale zároveň hluboce miluje viníka a sdílí s ním opovržení spravedlivých. Přáteli se tak s prostitutkami, aniž by schvaloval jejich počínání nebo byl jejich klientem, a přináší jim spásu bez chladné povýšené pýchy. Pokud hovoříme v případě jurodivých o *apathei*, tak je to *apatheia*, která chrání jurodivého před svody tohoto světa, tyranii instinktů, ale zároveň neničí vřelé a milující vztahy. Tyto vztahy naopak umožňuje bez nebezpečí využívání.²⁰⁵ Blázen pro Krista je chráněn dětstostí, která v sobě zahrnuje čistotu a prostotu srdce. Tuto duchovní dětstost (Mt 11, 25) nelze jednoduše ztotožnit se svatým bláznovstvím, ale je s ním úzce spjata.

Svatý blázen je veden zájmem o spásu druhých, vyvádí tak asketu ze zaujetí vlastní spásou a uvádí ho do společenství s druhými. „Dokud však nenastane nové nebe a nová země, v nichž bude sídlit spravedlnost (srov. 2 Petr 3, 13), putující církve ve svých svátostech a institucích, jež patří k tomuto věku, má podobu tohoto pomíjejícího světa.“²⁰⁶ Svatý blázen odhaluje pomíjivost toho, co patří k tomuto světu a mnohdy budí údiv tím, kudy tato linie vede. Svatý blázen „budí spáče z pohodlného spánku“, protože neznáme den ani hodinu, je třeba stále bdít, „abychom si po skončení svého jediného pozemského života (srov. Žid 9, 27) zasloužili přijít s ním ke svatební hostině a přidružit se k požehnaným (srov. Mt 25, 31 – 46)“²⁰⁷. Svatý blázen je ochoten podstupovat velké utrpení pro dobra slíbená pro budoucí život. A ukazuje, jak vnímat svět z této perspektivy. Tedy perspektivy pomíjivosti tohoto světa a očekávání naší vlastní přeměny (Flp 3, 21).

6.2. Svaté bláznovství jako konstitutivní prvek křesťanství?

Ocitli jsme se na konci výčtu konstitutivních prvků svatého bláznovství, tedy charakteristických rysů, které nám vytvářejí kritéria pro to, jaké fenomény bláznovství můžeme zahrnout pod jednotný pojem. Na začátku této práce jsme v 1. kapitole konstatovali, že se se svatým bláznovstvím setkáváme v různých historických a kulturních formách po celé dějiny křesťanství. Později jsme ale viděli při bližším pohledu, že se svaté bláznovství objevuje zejména v některých epochách a na některých místech v závislosti na vztahu církve k politické moci. V obdobích a na místech, kde dochází k bližší koexistenci církve a politické moci, se objevuje svaté bláznovství, zatímco v obdobích pronásledování církve ze strany politické moci či vnitřních konfliktů svaté bláznovství takřka mizí ze scény. Z toho můžeme usuzovat na jakousi „korektivní“ funkci svatého bláznovství, které reaguje na přílišné přátelství mezi křesťanstvím a tímto světem.

²⁰⁴ Tamtéž, str. 29 – 30.

²⁰⁵ Tamtéž, str. 30.

²⁰⁶ *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Věrouč. Konst. O církvi Lumen gentium, čl. 48, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2002.

²⁰⁷ Tamtéž, čl. 48.

Zdůrazňuje a připomíná „alternativnost“ křesťanství vůči tomuto světu. V kapitole 5.2.5. jsme zmínili poutnictví, neusazenost v tomto světě, jako jeden z klíčových aspektů svatého bláznovství. Svatý blázen je eschatologickou postavou, která odkazuje k existenci jiného světa, který se nepodřizuje hodnotovým kritériím tohoto světa. Podle konstituce *Lumen gentium* má celý křesťanský život eschatologický ráz. „Církev, do níž jsme v Kristu Ježíši všichni voláni a v níž Boží milostí dosahujeme svatosti, bude dovršena teprve v nebeské slávě, až přijde čas, kdy bude všechno obnoveno (srov. Sk 3, 21). Pak bude s lidským pokolením dokonale v Kristu obnoven celý svět, který je těsně spojen s člověkem a jeho prostřednictvím dosahuje svého cíle (srov. Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 Petr 3, 10 – 13).“²⁰⁸

Postavu svatého blázna vnímám jako liminální postavu. Tedy postavu, která vypadáva ze sítě klasifikací. Za normálních okolností (tedy mimo liminální stav) zastává každý jedinec místo v této klasifikační síti skrze stavy a postavení, které zaujímá v sociálním prostoru. ‚Potřeba‘ této liminální postavy v křesťanské společnosti za určitých okolností poukazuje na liminální rozměr, který v sobě křesťanství nese a který někdy ustupuje do pozadí či se takřka ztrácí. Každá postava svatého je znamením světu, které ukazuje proměněné lidství. Svatý blázen se objevuje na scéně v momentě, kdy jistá harmonie mezi církví a státem nemotivuje křesťany k tomu, aby se vydávali riskantní cestou kříže a namísto toho se usazují v pohodlné průměrnosti.²⁰⁹ Svatý blázen je ten, kdo usiluje o *křesťanskou dokonalost* bez kompromisů a svým chováním a jednáním k ní vyzývá i ostatní křesťany.

Autentické křesťanství se v očích světa bude vždy jevit jako bláznovství. A přesto se jen někteří křesťané cítili voláni ke svatému bláznovství v užším smyslu slova. Svaté bláznovství je v tomto smyslu specifickým charismatem, které je darováno jen některým, ale má sloužit ve prospěch všech křesťanů. Podobně jako charisma prorocství.²¹⁰ To, co je vlastní všem formám svatého bláznovství, je *entuziasmus* pro Boha.²¹¹ Bláznovství pro Boha tak nastoluje otázku, co je jádrem křesťanství. Vedle dogmatických článků se tak ocitá liturgická a modlitební praxe (*lex orandi - lex credendi*). Entuziasmus bláznů pro Krista nás vyvádí z hranic tohoto přítomného věku do srdce církve a svaté tradice.²¹²

Blázen pro Krista zůstával vždy, i přes možnou persekuci ze strany církevních autorit, věrným církvi jako nevěstě Beránkově. Na svatých bláznech a jejich postavení v církvi se ukazuje problém vztahu mezi charismatem a institucí.²¹³ „Týž Duch svatý kromě toho Boží lid posvěcuje, vede a zkrášluje ctnostmi nejenom prostřednictvím svátostí a služeb, nýbrž nadto své dary ‚přiděluje každému zvlášť, jak chce‘ (1 Kor 12, 11). Rozdává mezi věřící každého stavu také zvláštní milosti, kterými je činí schopnými a pohotovými přijímat různé práce či úkoly užitečné pro obnovu a další rozvoj církve, a

²⁰⁸ *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Věrouč. Konst. O církvi *Lumen gentium*, čl. 48, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2002.

²⁰⁹ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 215.

²¹⁰ Tamtéž, str. 214.

²¹¹ Tamtéž, str. 216.

²¹² Tamtéž

²¹³ Tamtéž, str. 217.

to podle slov: ‚Ty projevy Ducha jsou dány každému k tomu, aby mohl být užitečný‘ (1 Kor 12, 7).²¹⁴ Přičemž posouzení jejich pravosti a řádného používání náleží církevním představeným. Bylo by proto zjednodušující se dívat na svaté blázny jako na opozici k ordinovaným církevním strukturám. První, kdo se nazval bláznem pro Krista a zároveň zastával apoštolský úřad, byl apoštol Pavel. Bláznovství bylo esenciální součástí Pavlova apoštolského úřadu vůči Korintským. Z toho můžeme legitimně usuzovat, že je jistý druh svatého bláznovství implicitní součástí apoštolského úřadu.²¹⁵ Toto apoštolské bláznovství spojené s úřadem se manifestuje také v Petrově úřadu. Petr byl vybrán jako skála, na které je zbudována církev, pro svou slabost jako nebláznivější ze všech apoštolů. Byl to on, kdo vždy klade otázky, kdo mluví první, kdo vyznává víru církve, ale občas se zcela mine s pointou.²¹⁶ A na Petrovi si můžeme všimnout, jak je naše slabé a pošetilé lidství transformováno Boží milostí. Petr je očišťován skrze své pády a slzy. ‚Kristovi následovníci, povolání od Boha, ne na základě svých skutků, ale z jeho rozhodnutí a milosti, a ospravedlnění v Pánu Ježíši, se stali při křtu víry opravdu Božími dětmi a účastníky Boží přirozenosti, a proto skutečně svatými. Mají tedy svým životem toto přijaté posvěcení s Boží pomocí uchovávat a zdokonalovat.‘²¹⁷

V úvodu této práce jsem si položila otázku: K čemu křesťanství potřebuje svaté bláznovství? Svaté bláznovství se manifestuje v postavách svatých bláznů, kteří svým jednáním sdělují světu Boží zvěst tím, že mu nastavují zrcadlo. Svatý blázen svým jednáním odhaluje, co patří ke ‚světu‘ a předstírá, že je Boží a co je Boží pod zdáním opaku. V tomto zrcadle nastaveném svatými bláznem svět může zahlédnout svou pravou tvář. Svatý blázen má v tomto smyslu zjevující roli a veškeré své konání orientuje podle osoby Ježíše Krista, který ‚splnil Otcovu vůli, uvedl v život nebeské království na zemi, zjevil nám jeho tajemství a svou poslušností uskutečnil vykoupení‘²¹⁸. Naléhavě tak upozorňuje na eschatologický ráz křesťanského života. Svaté bláznovství je specifickým charismatem, které je darováno jen některým, ale má sloužit ve prospěch všech křesťanů.

7. Závěr

Jako cíl diplomové práce jsem si vytkla přiblížit se k významu svatého bláznovství v křesťanství. Svaté bláznovství není výlučným fenoménem křesťanství. Objevuje se v různých podobách v řadě kultur a náboženství. Zdá se, že jakousi živnou půdou svatého bláznovství se stala východní hranice křesťanství, kde se zrodilo jurodství jako specifická forma svatého bláznovství.

²¹⁴ *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Věrouč. Konst. O církvi Lumen gentium, čl. 12, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2002.

²¹⁵ SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980, str. 217.

²¹⁶ Tamtéž, str. 218.

²¹⁷ *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Věrouč. Konst. O církvi Lumen gentium, čl. 40, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2002.

²¹⁸ Tamtéž, čl. 3.

V Písmu nacházíme slovo „blázen“ v pozitivním i negativním významu. Ve Starém zákoně a v evangeliích se většinou užívá slovo blázen k označení bezbožného a tudíž pošetilého člověka. Ježíš užívá označení blázen v tomto starozákonním významu. V učení apoštola Pavla dochází k posunu k pozitivnímu bláznovství jako „bláznovství pro Krista“. Byl prvním, kdo se nazval bláznem pro Krista a zároveň zastával apoštolský úřad. Bláznovství bylo esenciální součástí Pavlova apoštolského úřadu vůči Korintským. Jistý druh svatého bláznovství můžeme považovat za implicitní součást apoštolského úřadu.

Antropologický koncept liminality a *communitas* nám umožňuje interpretovat postavu svatého blázna v širším významu jako liminální postavu, která udržuje či vnáší liminalitu do struktury křesťanské *societas*. Můžeme tak sledovat souhru a dynamiku mezi strukturou a liminalitou, která koresponduje s charakterem křesťanství, sociologicky zviditelněného v církvi s pevnou hierarchickou strukturou, procházející staletími, které však v sobě od svého vzniku nese silný liminální charakter.

Poté jsme se zaměřili na jurodivost, která představuje specifický fenomén východního křesťanství v souvislosti s úsilím o křesťanskou dokonalost. Rozvinuté jurodství eskalovalo svou agresivitu v bohorouhačství, které se stalo jeho integrální součástí. V této souvislosti jsme sledovali proměny vztahu oficiálních církevních struktur k jurodství, který osciloval od uznání jurodivosti jako jedné z kanonizačních kategorií až po úplnou represi a snahu násilně jurodství vymýtit.

Všechny fenomény svatého bláznovství v sobě nesou dle Johna Sawarda následující znaky, které tedy můžeme považovat za konstitutivní: christocentričnost, svaté bláznovství jako charisma, předstírání, eschatologické znamení, poutnictví, politický činitel, rozlišování duchů, askeze.

Na otázku položenou v úvodu (K čemu křesťanství potřebuje svaté bláznovství?) jsme našli několik možných odpovědí. Nenáhodný výskyt svatého bláznovství v obdobích, kdy křesťanství není vystavováno pronásledování, ukazuje na funkci svatého bláznovství, které v těchto obdobích nahrazuje mučednictví. Svaté bláznovství tak můžeme vnímat jako dramatické symbolické jednání, které je svým sdělením namířeno k spoluvěrcům.

Svatý blázen je eschatologickou postavou, která odkazuje k existenci jiného světa, a která se nepodřizuje hodnotovým kritériím tohoto světa. Podle konstituce *Lumen gentium* má celý křesťanský život eschatologický ráz. Svaté bláznovství naléhavě upozorňuje na eschatologický rozměr křesťanské zvěsti.

Svaté bláznovství se manifestuje v postavách svatých bláznů, kteří svým jednáním sdělují světu Boží zvěst tím, že mu nastavují zrcadlo. Svatý blázen svým jednáním odhaluje, co patří ke „světu“, a předstírá, že je Boží a co je Boží pod zdáním opaku. Svaté bláznovství v sobě obsahuje prorocký rozměr.

Svaté bláznovství je specifické charisma, k jehož uplatnění jsou voláni jen někteří. Toto charisma má přispívat k obnově a rozvoji církve. To, co je vlastní všem formám svatého bláznovství, je *entuziasmus* pro Boha. Tím svaté bláznovství přivádí k jádru křesťanství, do něhož patří i modlitba a bohoslužba.

Seznam použitých zdrojů:

1. BIČ, M.: *Bláznovství Davidovo*, Theologická příloha Křesťanské revue, roč. 1956, č. 5. (Přil. k č. 10.).
2. BIBLE, Český studijní překlad, Nakladatelství KSM, s.r.o., Praha 2009. ISBN 978-80-86449-61-6
3. BORRIELLO, L., CARUANA, E., DEL GENIO, M. R., SUFFI, N. (eds.): *Slovník křesťanských mystiků*, Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří 2012. ISBN 978-80-7195-198-8
4. BROWN, P.: *Society and the holy in late antiquity*, Vail-Ballou Press, New York 1982. ISBN 0-571-11686-8
5. BRUEGGMAN, W.: *Bible a postmoderní představitelství*, Vyšehrad, Praha 2016.
6. *Český studijní překlad Bible*, Nakladatelství KMS, Praha 2009. ISBN 978-80-7429-651-2
7. De Fiores, S., Tullo G.: *Slovník spirituality*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 1999. ISBN 80-7192-338-9
8. *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2002. ISBN 80-7192-467-9
9. FAY, B.: *Současná filosofie sociálních věd*, Sociologické nakladatelství Slon, Praha 2002. ISBN 80-86429-10-5
10. FOUCAULT, M.: *Psychologie a duševní nemoc*, Dauphin, Praha 1997. ISBN 80-86019-30-6
11. FOUCAULT, M.: *Dějiny šílenství*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1994. ISBN 80-7106-085-2
12. IVANOV, S. A.: *Blázní pro Krista*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015. ISBN 978-80-7465-131-1
13. JESAULOV, I. A.: *Jurodství a klaunství: Dvě tváře karnevalového smíchu v ruské kultuře*, Svět literatury: Časopis pro novodobé literatury, Praha 2018, 58.
14. KREMER, J.: *Malý Stuttgartský komentář, Druhý list Korintčanům*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2000. ISBN: 80-7192-386-9
15. LÉON-DEFOUR, X: *Slovník biblické teologie*, Velehrad – Křesťanská akademie, Řím 1981. ISBN - neuvedeno
16. LIMBECK, M.: *Malý Stuttgartský komentář, Evangelium s. Matouše*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1996. ISBN 80-7192-146-7
17. MAREČEK, P.: *Český ekumenický komentář k Novému zákonu, Evangelium podle Lukáše*, Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2018. ISBN 978-80-7545-007-4
18. MRÁZEK, J.: *Český ekumenický komentář k Novému zákonu, Evangelium podle Matouše*, Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2011. ISBN 978-80-87287-44-6
19. MÜLLER, G.L.: *Dogmatika pro studium a pastorační práci*, Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří, 2010. ISBN 978-80-7195-259-6
20. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1992. ISBN 80-7017-528-1 (pro: Kalich, Praha)

21. ORTKEMPER, F. – J.: *Malý Stuttgartský komentář, První list Korintánům*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 1999. ISBN 80-7192-385-0
22. OTTOVORDEMGENTSCHENFELDE, N.: *Jurodstvo: eine Studie zur Phänomenologie und Typologie des «Narren in Christo»*, Peter Lang Verlag, Berlin 2021. ISBN-10 3631520344
23. PRUDKÝ, M.; HELLER, J.: *Obtížné oddily Předních proroků*, Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří 2013. ISBN978-80-7195-724-9
24. SAWARD, J.: *Perfect fools, Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press 1980. ISBN 0-19-213230-X
25. SOUČEK, J.B.: *Bláznovství kříže*, Eman 1996. ISBN 80-901854-0-1
26. TICHÝ, L.: *Český ekumenický komentář k Novému zákonu, První list korintským*, Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze ve spolupráci s ČBS, Praha 2019. ISBN 978-80-7545-079-1
27. TURNER, V.: *Průběh rituálu*, Computer press, 2004. ISBN 80-722-6900-3
28. ZIMMERLING, P.: *Evangelická mystika*, Trigon-knihy s.r.o., Praha 2018. ISBN 978-80-87908-32-7

Abstrakt

ŠIMROVÁ, H. *Svaté bláznovství v západní a východní tradici: Jeho význam v křesťanství*. České Budějovice 2023. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce prof. Mgr. Jaroslav Vokoun, Th.D.

Klíčová slova: blázen pro Krista, salos, jurodivý, liminality a communitas, bláznovství kříže, eschatologické znamení, charisma

Cílem diplomové práce je pochopit význam svatého bláznovství v křesťanství. V biblickém významu se často užívá označení blázen pro bezbožného člověka. V učení apoštola Pavla dochází k posunu ve významu bláznovství. Moudrost Boží ztělesněná v kříži Ježíše Krista je v očích tohoto světa bláznovstvím. Antropologický koncept liminality a communitas nám umožňuje interpretovat svatého blázna v širším významu jako liminální postavu, která udržuje či vnáší liminalitu do struktury křesťanské societas. Svatý blázen je eschatologickou postavou, která odkazuje k existenci jiného světa, a která se nepodřizuje hodnotovým kritériím tohoto světa. Svaté bláznovství je specifické charisma, k jehož uplatnění jsou voláni jen někteří. Toto charisma má přispívat k obnově a rozvoji církve. To, co je vlastní všem formám svatého bláznovství, je entuziasmus pro Boha.

Abstract:

ŠIMROVÁ, H. *The phenomen of holy folly in the Western Catholic and Eastern Orthodox traditions: the meaning of this phenomen in christianity*. České Budějovice 2023. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce prof. Mgr. Jaroslav Vokoun, Th.D.

Key words: holy fool for Christ's Sake, salos, yurodivy, liminality and communitas, the folly of the cross, eschatological sign, charisma

The goal of this thesis is to understand the meaning of holy folly. The Bible often uses the term fool for godless man. We can see the change in meaning of foolishness in the teaching of apostle Paul. The wisdom of God incarnated in the cross of Jesus Christ is foolishness in the eyes of this world. Antropological concept of liminality and communitas makes the holy folly possible to be interpreted in wider meaning as a liminal person who maintains and introduces liminality to the structure of christian society. Holy fool is an eschatological person who refers to the existence of the other world and who does not live up to the standards of this world. Holy folly is a specific charisma to which only some people are called. This charisma is to serve the restoration and development of the Church. Every form of holy folly depicts enthusiasm for God.