

FUNKCE VÝRAZU ΠΑΡΡΗΣΙΑ
A CHARAKTERISTICKÉ PŘÍKLADY JEHO
UPLATNĚNÍ V HOMILIÍCH JANA CHRÝSOSTOMA
NA *SKUTKY APOŠTOLŮ*

JIŘÍ PAVLÍK

ABSTRACT

Values of the expression παρρησία and specific instances of its use in John Chrysostom's homilies on the *Acts of the Apostles*

The article consists of two parts. In the first one, it surveys usage of the word παρρησία and its verbal derivatives from the beginning in the late 5th century BC to the New Testament times. It deals with the political function of the expression in the Athenian democracy, with its subsequent shift to the private sphere and its value in the Hellenistic philosophy, and finally, with its satiric dimension. Then, it indicates some modification of its usage in the Septuagint and other works of Hellenistic Judaism and examines the meanings of the word in individual works of the New Testament. In the second part, the article illustrates how John Chrysostom used the expression in his 55 homilies on the Acts of the Apostles. It concentrates on the instances where the commentator exploited the classical meaning of the word, which refers to the frankness of public speech as well as to the use of frank speech in admonishing ethical discourse. These occurrences exemplify the influence of Chrysostom's secular rhetorical education to his exegetical perspective.

Key words

Ethics; politics; philosophy; terminology; frankness of speech; New Testament; Acts of the Apostles; John Chrysostom

DOI: 10.14712/23563398.2016.16

At už za tím vidíme historickou náhodu, nebo prozřetelnostní řízení, stala se řečtina jakýmsi mateřským jazykem evropské kultury a civilizace. Byly to právě řecké státy, kde se probudila záliba v teoretické spekulaci, jíž vděčíme za původ moderních věd. Řecké prostředí bylo první nám blíže známou oblastí, která si vyzkoušela politickou vládu většiny a plně si uvědomila vliv výchovy jednotlivce

na utváření budoucnosti obce. Konečně byl řecký jazyk také u toho, když se formulovaly normativní příběhy a vyznání mladého křesťanství a když se rodilo křesťanské teologické myšlení. Díky tomuto postavení dodala řečtina moderním jazykům celou řadu slov, které se uplatnily jako specializované odborné termíny nejrůznějších disciplín a přežily dodnes. Sama se však nevyznačuje nějakou úzkou sémantickou specializací svých výrazů. V tom je zvláštnost průkopnického jazyka, že slova, která v konkrétní disciplíně posloužila jako *terminus technicus*, si často zároveň ponechávala svůj profánní, neterminologický význam. Neboli řecká odborná terminologie byla převážně metaforická a slova, která začala fungovat v přeneseném smyslu jako odborný termín, zůstávala metaforou a neztrácela svůj původní vlastní smysl. Jejich každodenní i technický význam dále koexistovaly a oba se navzájem obohacovaly o nové konotace.

Slovo *παρρησία* však patří spíše k těm, která byla nově vytvořena ve chvíli, kdy jazyk potřeboval označit novou skutečnost. I když samo neproniklo do moderních jazyků, skutečnosti či vlastnosti, které označovalo, jsou uznávány a ceněny i dnes. *παρρησία* je složeninou kmenů *παντ-* („vše“) a *ἐρ-* („říkat“), která označuje novou svobodu, již pro sebe vydobyli občané athénskému městskému státu, svobodu říkat vše, jakousi „prostořekost“, která byla zvláště charakteristická pro řeckou kulturu. Na její vazbu k řeckým společenským podmínkám upozorňuje Scarpat,¹ který je autorem jediné monografie zabývající se celou šíří sémantického spektra tohoto slova, a to s ohledem na jeho překlady do latiny. Tento autor tvrdí, že římská republika neměla pro tuto hodnotu pochopení a neměla žádný ekvivalentní termín.² Dokládá to nejistotou, až neporozuměním latinských překladatelů při hledání ekvivalentů pro převod tohoto slova do latiny.

V průběhu proměn vnějších okolností řecké politiky a kultury, jak se mluvčí řečtiny slova *παρρησία* chápali v nových kontextech, došlo i u tohoto termínu k metaforickému procesu a funkčním posunům a slovo začalo žít na více rovinách. Následně ho využili rovněž helénističtí židovští autoři a křesťané a dali mu nový rozměr. V tomto článku podám diachronní přehled hlavních funkcí tohoto slova od jeho athénských počátků až po křesťanskou éru a na konec představím jeho užití v homiliích Jana Chrysostoma na *Skutky apoštolů*. Budu

¹ Giuseppe Scarpat. *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*. Brescia: Paideia Editrice 2001.

² Srov. tamtéž, s. 137.

se přitom zaměřovat na doložení stop předkřesťanského úzu tohoto výrazu, kterému se ve vztahu k Chrysostomovi ještě nedostalo náležitě pozornosti.

1. Diachronní pohled na úzus termínu παρρησία

Rozmanitosti úzu termínu παρρησία se věnovalo už několik publikací, přičemž mnohé z nich se soustřeďovaly na výskyt termínu v Novém zákoně⁵ a od devadesátých let minulého století hojně také na jeho uplatnění v epikúrejské filozofické škole, o němž svědčí jediný částečně dochovaný monografický spis na téma παρρησία ze starověku, pocházející od epikúrejce Filodéma z Gadar⁴ (115–40/35 př. Kr.). Pouze několik studií se zaměřilo ve větší míře na předkřesťanský úzus a několik zahrnuje jak předkřesťanskou, tak křesťanskou periodu řecké kultury a literatury.⁵ Velmi důležitým přínosem pro myšlení o παρρησία byla série šesti nepublikovaných přednášek Michela Foucaulta *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*, které přednesl na University of California v Berkeley v říjnu a listopadu 1983 a které jsou dostupné díky přepisu pořízenému z magnetofonového záznamu Josephem Pearsonem; adaptovaný přepis byl zveřejněn v roce 1999 elektronicky a dnes je dostupný v upravené verzi z roku 2006.⁶ Foucaultova perspektiva vnáší do chápání παρρησία nový moment. Autor ji chápe jako říkání pravdy (truth-telling), což v dané době ještě

⁵ Zde s ohledem na české prostředí nemůžeme opomenout nepublikovanou disertační práci Ladislava Heryána podanou na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci v roce 2009: *Parrhesia. Dějiny pojmu a jeho užití v janovské literatuře*.

⁴ Kritická edice papyrů s tímto textem od Alexandra Olivieriho poprvé vyšla v roce 1914 a s úpravami zohledňujícími její recenze a emendace dalších badatelů byla znovu použita v roce 1998 (Philodemus: *On frank criticism*. Úvod, překl. a pozn. David Konstan – Clay Diskin – Clarence E. Glad – Johan C. Thom – James Ware. Atlanta: Society of Biblical Literature 1998).

⁵ K těmto souhrnným studiím patří především krátká studie Erik Peterson. Zur Bedeutungsgeschichte von Parrhesia. In: *Reinhold Seeberg Festschrift I. Zur Theorie des Christentums*. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl 1929, s. 283–297, a novější monografie Scarpatova (Scarp. *Parrhesia greca*), která je druhým vydáním publikace *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, vyšlé v tiskárně nakladatelství v roce 1964.

⁶ Michel Foucault. *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia. 6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983* [2016-01-21]. c1999. Dostupné z: <<http://foucault.info/documents/parrhesia/index.html>>.

neznamenalo hovořit na základě dosažení mentální evidence o fakticitě věci, nýbrž říkat něco, co je vlastním přesvědčením mluvčího a za čím je ochoten stát celým svým morálním charakterem. Pro Foucaulta je *παρηγορία* typem vztahu mezi mluvčím a tím, co říká, ve kterém je hovořící subjekt zároveň subjektem názoru, který přednáší. Typické pro ni je, že mluvčí říká něco odlišného od mínění většiny a z jeho výpovědi mu vzniká nějaké nebezpečí.⁷ V rámci svého projektu dějin myšlení, ve kterém namísto zkoumání vzniku a dalšího vývoje pojmů, jak je běžné v dějinách idejí, studoval způsoby, jakými lidé najednou začínají něco, co už dříve existovalo, chápat jako problém, Foucault sleduje, jak se *παρηγορία* jako říkání pravdy problematizovala v měnících se podmínkách charakteristických rozvojem vzdělanosti v Athénách či proměnou role moci a svobody. Úlohu *παρηγορία* v křesťanské tradici však Foucault nedoceňuje. Připisuje jí především apolitickou roli říkání pravdy sobě samému při zpytování svědomí a přehlíží například veřejné misijní kázání evangelia.⁸ V tomto článku se nebudu pokoušet na Foucaultovo myšlení metodologicky navazovat, pokládal jsem přesto za důležité jeho koncepci *παρηγορία* jako truth-telling zmínit, protože z jeho interpretace budu hojně čerpat.

1.1 Pohanská tradice

1.1.1 Politická παρηγορία athénské demokracie

Slovo *παρηγορία* má původ v řeckém politickém a eticko-didaktickém diskursu. Na počátku bylo součástí politické ideologie athénské demokracie, kde se objevilo vedle ústavně definovaných termínů *ισονομία* (rovnost pravomocí a privilegií) a *ισηγορία* (rovné právo na vyjádření názoru v poradním shromáždění) nebo vedle *ἐλευθεροστομείν* jako poetického výrazu pro svobodný projev. *Παρηγορία* byla výrazem pro privilegium obyčejného athénskému občana vyjádřit svůj názor na veřejném shromáždění a mít tak vliv na politiku obce.

⁷ Foucault v 1. přednášce v sekci věnované vztahu *παρηγορία* a nebezpečí objasňuje příkladem, že učitel gramatiky může říkat dětem pravdu, o níž je hluboce osobně přesvědčen, přesto není *παρηγοριαστής* (truth-teller), protože jeho řeč není spojena s žádným rizikem.

⁸ Takto nedostatek Foucaultova pojetí hodnotí též Hovey (Craig Hovey. Free Christian Speech: Plundering Foucault. *Political Theology* 8, 1 (2007), s. 63–81; zde s. 72).

Poprvé se slovo objevuje na scéně koncem 5. stol. př. Kr.⁹ v Eurípidových tragédiích¹⁰ a Aristofanových komediích,¹¹ kde „mít παρρησία“ nejčastěji metonymicky vyjadřuje plnost občanského práva. Παρρησία jako možnost svobodně projevit svůj názor na veřejném politickém shromáždění tak fungovala jako synonymum občanského práva a byla chápána jako nejcennější výdobytek svobody athénských občanů. V tomto užití se παρρησία asociuje se svobodou (ἐλευθερία) a s právem (ἐξουσία), takže se někdy tyto termíny vzájemně zastupují.¹² Foucault zdůrazňuje spojení παρρησία s rizikem, jímž je u této politické παρρησία typicky riziko vyhnanství, čili ztráta občanského práva. Největším rizikem nebezpečím spojeným s užitím παρρησία byla tak ztráta παρρησία samotné.¹³ Kromě asociace se svobodou se v důsledku toho παρρησία spojuje též s odvahou a pravdou. Nejde o pouhé právo svobodně se ujmout slova, nýbrž o právo i povinnost občana demokratického státu říkat veřejně a otevřeně pravdu, a to i proti tyranovi nebo proti lidu. V tomto významu se termín poprvé vyskytuje u Ísokrata¹⁴ a o něco později v Démostenově *Epitafiu* nad padlými v bitvě u Chairóneie.

Problematizace παρρησία si Foucault všiml již u Eurípida (zejména v tragédii *Orestés*) a uvádí dva hlavní okruhy potíží: 1) rozpor mezi egalitářským systémem athénské demokracie a nutností volit mezi občany ty, kdo jsou schopni užívat παρρησία ku prospěchu obce; 2) krize vycházející ze vztahu παρρησία a vzdělání, díky němuž není samotná παρρησία jako otevřenost a odvaha pokládána za dostatečný prostředek odhalení pravdy a vzniká sporná otázka, jaké vzdělání je pro říkání pravdy

⁹ Je dochován též démokritovský zlomek (fr. 226, Diels–Kranz: οἰκίμιον ἐλευθερίας παρρησίη, κίνδυνος δὲ ἢ τοῦ καιροῦ διάγνωσις), který pokud by byl autentický, posouval by první výskyt výrazu o pár desetiletí dříve. Scarpát (*Parrhesia greca*, s. 56), však předpokládá (v návaznosti na Petersona. Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία, s. 287), že tento zlomek autentický není, protože pochybuje, že by mohl být termín παρρησία použit tak záhy v nepolitickém, morálním smyslu a v technické souvislosti s rétorickou naukou o situační vhodnosti (καιρός).

¹⁰ Eurípidés. *Hippolytus* 422, *Ion* 672 a 675, *Electra* 1049 a 1056, *Phoenissae* 391, *Orestes* 905, *Bacchae* 668 a fr. 737. Foucault podrobně komentuje Eurípidův úzus v jednotlivých tragédiích v 2. přednášce.

¹¹ Aristofanés. *Thesmophoriazusae* 541.

¹² Srov. k tomu Scarpát. *Parrhesia greca*, s. 62–63.

¹³ Srov. Eurípidés. *Phoen.* 390–392: Ιοκαστέ: τίς ὁ τρόπος αὐτοῦ; τί φυγάσιν τὸ δυσχερές; / Polyneikos: ἔν μὲν μέγιστον· οὐκ ἔχει παρρησίαν. / Ιοκαστέ: δούλου τόδ' εἶπας, μὴ λέγειν ἅ τις φρονεῖ.

¹⁴ Ísokratés. *Euagoras* (or. 9) 39; *Archidamus* (or. 6) 72; *Ad Archidamum* (ep. 9) 12.

potřebné.¹⁵ V tomto kontextu přestává být *παρρησία* hodnotou jednoznačně kladnou a u Ísokrata se začíná objevovat kritika její degenerace v politickém režimu zvrhávajícím se v demagogii. V *De pace* si Ísokratés uvědomuje rozpor mezi vůlí lidu a zájmem o dobro obce a stěžuje si, že *παρρησία* už zůstala jen těm nejhlupejším řečníkům a autorům komedií,¹⁶ v *Areopagitiku* dává výrazu *παρρησία* dokonce jednoznačně pejorativní význam a staví jej do protikladu k *ισονομία* jako její degenerovanou podobu.¹⁷ Tento úzus redukuje *παρρησία* na slovní agresi a právo beztrestně urážet, což byla typická vlastnost staré attické komedie, která byla několikrát bezúspěšně regulována zákazem jmenovitého zesměšňování (*μη ὀνομαστί κωμωδεῖν*).

1.1.2 Přechod *παρρησία* do privátní sféry

Paralelně s aristokratickou kritikou politické *παρρησία*, kterou kromě Ísokrata nacházíme také u Platóna či autora spisu *Athénská ústava* připisovaného Xenofóntovi, se vyvíjí jiný kontext tohoto termínu, díky němuž se přenáší *παρρησία* z politického do etického a didaktického diskursu. Tento nový kontext popsal Foucault v první třetině čtvrté přednášky na základě interpretace Platónova dialogu *Lachés*, v němž se dva urození Athéňané Lýsimachos a Melésias zabývají problémem, jak nalézt nejlepšího učitele občanské ctnosti pro své syny. Přizvaní poradci jim nakonec doporučí Sókrata na základě kritéria harmonie mezi jeho slovy a činy.¹⁸ Problém rozpoznání, kdo říká pravdu, a je proto správným učitelem, se zde tedy přenáší do kontextu osobního rozhovoru, v němž se odehrává sókratovská péče o duši. Při tomto rozhovoru filozof zkoumá posluchačovu argumentaci a její vztah k jeho životní praxi a snaží se ho přesvědčit ke změně názorů a celého způsobu života. Tento typ *παρρησία* se tedy uplatňuje v terapeutickém rozhovoru, jehož cílem je sebepoznání a zbavení se sebeklamu.

Posunem do osobní a privátní roviny se *παρρησία* dostává jako prostředek výchovy, napomínání a kárání do kontextu přátelství. Zřejmě poprvé se termín *παρρησία* jako hodnota důležitá pro pravé přátelství

¹⁵ Současný pohled na tento vývoj je však deformován tím, poznamenává Foucault, že známe pouze jednu stranu sporu, neboť dochované texty pocházejí od autorů spřízněných s aristokracií a kritických vůči radikální egalitářské demokracii.

¹⁶ Srov. Ísokratés. *De pace* 14.

¹⁷ Srov. Ísokratés. *Areopagiticus* 20.

¹⁸ Srov. Platón. *Lachés* 188C–189B.

objevuje u Ísokrata,¹⁹ který ji uvádí ve výčtu věcí, jež pomáhají při výchově obyčejnému člověku, ale scházejí vladaři. Παρρησία přítele je dobro, které je prý upřeno králům, jimž chyby nikdo nevyčte a kteří slyší pouze slova pochlebníků. Toto Ísokratovo tvrzení se ukázalo jako příliš pesimistické a v helénistické době bylo hlavní místo pro praktikování παρρησία právě na dvorech vladařů.²⁰ I helénističtí králové a vladaři mohli počítat s napomínáním a kritikou svých rozhodnutí ze strany svých rádců, jimiž se obklopovali a kteří bývali často označováni právě jako „přítel krále“, aby je chránili před zaslepeností a zneužitím moci.

Ísokratův postřeh však nebyl zcela lichý a odlišit přátele od pochlebníků bylo pro dobré vladaře i jiné mocné osoby těžkým úkolem. Tímto problémem se později zabýval Plútarchos (46–120 po Kr.) v dílku *Quomodo adulator ab amico internoscatur*. Podle něho člověk potřebuje přátele, kteří mu budou říkat pravdu, kvůli své sebelásce, kvůli níž je každý sám sobě největším pochlebníkem.²¹ Jako hlavní rozlišovací znak přítele uvádí právě παρρησία,²² kterou však není snadné rozpoznat, protože dokonalý pochlebník se snaží napodobit i tuto vlastnost.²³ V dalším textu proto Plútarchos srovnává znaky hrané otevřenosti pochlebníka a pravé παρρησία přítele, mezi něž patří hlavně názorová konzistence a stabilita a shoda řeči a činů. Dále pak varuje před tím, aby člověk ve snaze vyhýbat se pochlebnickým sklonům neupadal do hrubosti a nadávek jako jejich opaku, nýbrž vždy dbal o vhodnost situace.²⁴

¹⁹ Srov. Clarence E. Glad. *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. Leiden – New York – Köln: Brill 1995, s. 106, a Scarpata. *Parrhesia greca*, s. 68–69. Užítí παρρησία v didaktickém kontextu vůči přátelům se u Ísokrata objevuje v řeči *Ad Nicoclem* (or. 2), 2–4, nebo v řeči *Philippus* (or. 5) 72. Jako jedno z prvních míst, kde lze παρρησία asociovat s přátelstvím, byl v ironickém kontextu, uvádí Scarpata. *Parrhesia greca*, s. 67–68, dále Platónův dialog *Gorgias* (487a), kde je jmenována jako jedna ze tří podmínek poučování (ἐπιστήμη, εὐνοία, παρρησία).

²⁰ Foucault ve 2. přednášce (v komentáři k *Bakchantkám*) hovoří o jakési tiché a nepsané parrésiastické dohodě, která fungovala mezi panovníkem a filozofem-rádcem a spočívala v tom, že vládce, který má moc a nemá pravdu, se obrací na někoho, kdo nemá moc a má pravdu, a slibuje mu beztrčnost, jestliže mu bude pravdu říkat.

²¹ Srov. Plútarchos. *Quomodo adul.* 48F.

²² Zvl. *Quomodo adul.* 50–70. Komentář k tomuto spisu podává David Konstan. *Friendship in the Classical World*. Cambridge University Press 1997, s. 98–103, a Foucault na konci 4. přednášky.

²³ Srov. Plútarchos: *Quomodo adul.* 51C.

²⁴ Srov. Plútarchos: *Quomodo adul.* 66B.

1.1.3 Παρρησία epikúrejců a kyniků

V helénistické době se ze sókratovské παρρησία vyvinula mravní ctnost, která získala významnou funkci v nových filozofických školách, zejména v epikúrejské a kynické. Základem této filozofické παρρησία byla už nikoli politická občanská svoboda, nýbrž vnitřní svoboda morální, o niž člověka nemohlo připravit ani vyhnanství z obce.²⁵

Epikúrejci žili v komunitách odloučených od společnosti, v nichž se snažili prožívat ideál rovnosti všech lidí a studiem materialistické filozofie dosahovat vnitřního klidu a svobody od strachu z osudu, z hněvu bohů a ze smrti. Παρρησία byla v těchto od světa se izolujících společenstvech chápána v kontextu etiky přátelství a didaktiky jako rys přátelských vztahů členů komunity.²⁶ Uplatňovala se jednak jako otevřenost při vzájemném napomínání a vytykání si chyb, jednak jako upřímnost při vyznání vlastních chyb před komunitou.²⁷ O životě za zdmi epikúrejských zahrad si můžeme udělat lepší obrázek díky objevení knihovny se spisy epikúrejského filozofa Filodéma z Gadar v Herkulaneu v Pisonově vile.²⁸ Filodemos je autorem jediného dochovaného spisu Περί παρρησίας,²⁹ který je záznamem přednášek jeho athénskému učiteli Zénóna ze Sidónu a věnuje se problémům duchovního vedení v komunitě. Autor se zabývá otázkami modalit παρρησία. Zdůrazňuje takt a mírnost při napomínání a poučování a přizpůsobení παρρησία dispozici a povaze žáka. Řeší také možnost užití hrubosti a nadávek při přátelském napomínání. Připouští tvrdou kritiku (ἐπιτίμησις) v případě vzdorovitých žáků, kteří nevyznávají své chyby, ale rádi užívají παρρησία vůči druhým, protože si myslí, že jsou dokonalí. Vždy však

²⁵ Ztráta παρρησία byla pokládána v klasické době za nejhorší důsledek vyhnanství (srov. Eurípidés: *Phoen.* 391). Filozofickou παρρησία založenou na vnitřní svobodě však člověk exilem ztratit nemohl (srov. např. Músonios Rúfos fr. IX. In: Cora E. Lutz. Musonius Rufus, the Roman Socrates. *Yale Classical Studies* 10 (1947), s. 72–75).

²⁶ Scarpát. *Parrhesia greca*, s. 73, odkazuje na Filodémův spis *De ira* (25,7), podle něhož Epikúros pokládal παρρησία v přátelství za zásadní hodnotu a nebál se kvůli ní přítel i ztratit.

²⁷ K této praxi srov. Glad. *Paul and Philodemus*, s. 124–130, a Scarpát. *Parrhesia greca*, s. 73.

²⁸ Vila byla objevena v roce 1752 a jednotlivé nalezené zuhelnatělé svitky byly postupně se střídavým úspěchem rozvinovány a čteny. Spolehlivější metoda čtení pomocí rentgenové tomografie, při které nehrozí zničení svitku, protože není nutné ho rozvíjet, byla zavedena teprve v druhé polovině 20. stol.

²⁹ O stavu rukopisu srov. L. Michael White. A Measure of Parrhesia: The State of the Manuscript of PHerc. 1471. In: John T. Fitzgerald – Dirk Obbink – Glenn S. Holland (ed.): *Philodemus and the New Testament World*. Leiden – Boston: Brill 2004, s. 103–130.

odmítá hrubost a nadávky (λοιδορία).³⁰ Filodémos nechápe παρρησία jen jako ctnost a osobní postoj, nýbrž řadí ji mezi umění (τέχναι) sloužící obecnému blahu, jakými jsou lékařství a navigace.³¹ V uměních (τέχναι) se na rozdíl od věd (ἐπιστήμαι) nepředpokládá jen teoretická znalost, nýbrž vyžaduje se i praktický výcvik, protože jejich aplikace musí brát v úvahu nejen obecná teoretická pravidla a principy, nýbrž také specifické podmínky dané situace a konkrétního případu, jejichž vyhodnocení vyžaduje zkušenost.

Mezi filozofickými školami helénistické doby kladli na παρρησία asi největší důraz kynikové, pro něž byla veřejnou demonstrací pravdy. Foucault začíná ve čtvrté přednášce sekci věnovanou kynikům lakonickým srovnáním, že zatímco o epikúrejské nauce víme mnoho, ale o jejich životě velmi málo, o kynické nauce nevíme téměř nic (ani zda vůbec nějaká explicitní nauka existovala), ale zato máme řadu zpráv o způsobu jejich života,³² které právě o jejich pojetí παρρησία hodně vypovídají. Pro kyniky byl způsob života důležitější než doktrinální otázky, což Foucault interpretuje jako radikální aplikaci sókratovského kritéria rozeznání pravdomluvného duchovního vůdce dle shody slov a činů. Kynikové přikládali takovou váhu legitimování své pravdivosti způsobem života a tak málo se starali o formulování doktríny, že bychom snad mohli říct, že se snažili ze samotného svého života učinit formulaci zastávaných pravd. Kynická škola byla proto také charakteristická vyučováním pomocí příkladů, za něž sloužili mytičtí héroové Héraklés a Odysseus i legendami idealizované historické postavy starších kyniků, zejména Diogenés ze Sinópy. Kynická παρρησία vycházející z morální svobody jednotlivce, svobody od vášní a tužeb po majetku a moci, od strachu z vladaře a ze smrti a zejména od společenských konvencí, byla tedy jak cílovou hodnotou jejich askeze, tak zároveň klíčovou demonstrací sebe samé. Kynické pojetí tak vyústilo do veřejných provokací a spektakulárních projevů jejich ideálu svobody a soběstač-

³⁰ Srov. Glad. *Paul and Philodemus*, s. 150–151 (Rozbor Filodémových názorů v *Περὶ παρρησίας* podává Glad na s. 107–151).

³¹ Srov. Foucault v oddílu „Parrhesia and Community Life“ 4. přednášky. Filodémos termín τέχνη v traktátu neužívá, přesto je tato interpretace zřejmá díky srovnání s lékařstvím a zdůrazněním stochastického charakteru metody (srov. Glad. *Paul and Philodemus*, s. 133–136, kap. „Medical imagery and the stochastic method“).

³² Jednu doxografickou zprávu o kynickém vztahu k παρρησία máme u Diogena Laertia, který na dvou místech tvrdí, že Diogenés ze Sinópy, hlavní vzor pro velkou část kynického hnutí, pokládal za nejlepší věci právě παρρησία a ἐλευθερία (srov. Diogenés Laertios. VI 61 a 69).

nosti.⁵⁵ Filozofové jiných škol, patřící převážně k společenské elitě, kyniky (jejichž označení οἱ κύνεις znamená „psi“) pohrdali a vyčítali jim, že jejich *παρησία* upadá do hrubosti a zaměňují ji s nadáváním (*λοιδορία*). Autoři vůči kynikům kritičtí vytvořili literární obraz kynika jako obhroublého karatele, který si plete svobodu s nestydatostí a slovně i fyzicky napadá své posluchače.⁵⁴

Obě helénistické školy, každá jiným způsobem, tedy přitahuje pozornost k otázce *παρησία* jako nástroje didaktického působení na jednotlivého posluchače nebo na širší auditorium. Pro obě školy jde o říkání pravdy za účelem terapie duchovní choroby. Epikúrejci se zaměřili na problém druhů a modalit *παρησία* v souvislosti s činnostmi, jako je napomínání, domlouvání (*νουθεσία*), kárání (*ἐπιτίμησις*), výčitka (*ἐλεγχος*), nadávání (*λοιδορία*). Ve svých úvahách řešili různým způsobem otázku optimálního vyvážení vlídnosti a hrubosti v praxi duchovního vedení. Pro epikúrejce byla *παρησία* terapeutickým uměním vedení duší. Kynikům sloužila *παρησία* k hrubému kárání posluchačů, při kterém nebrali ohled ani na jejich sociální status. Kynická představa o terapii duchovních chorob měla tedy analogie v chirurgických zákrocích,⁵⁵ avšak zároveň a především byla jejich *παρησία* prostou demonstrací svobody a odvahy, jakési exemplum sebe samé a vzor k nápodobě pro jejich následovníky.⁵⁶

1.1.4 Satirická *παρησία*

Vedle kynické *παρησία* bychom mohli pro úplnost zmínit ještě *παρησία* satirickou, která je příbuzná staré attické komedii a jejímž nejznámějším příkladem je Lúkiános ze Samosat (120–180 po Kr.). Tento autor sympatizující příležitostně s epikúreismem i s umírněným

⁵⁵ Foucault ve druhé polovině 4. přednášky analyzuje několik forem, jimiž se kynická *παρησία* projevovala: kritické kázání, skandální chování, provokativní dialog.

⁵⁴ O *παρησία* kyniků podrobněji Glad. *Paul and Philodemus*, s. 89–95, a Scarpat. *Parrhesia greca*, s. 75–85. O kynicích obecně: R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé (ed.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1996; William Desmond. *Cynics*. Acumen Publishing 2008.

⁵⁵ Glad. *Paul and Philodemus*, s. 93, tlumočí Malherbeho domněnku, že hrubost některých kyniků vycházela z pesimistického pohledu na lidství, které nelze napravit jinak než hrubými nadávkami.

⁵⁶ V rámci kynismu existovaly dva proudy. Umírněnější z nich, prezentovaný v díle Epiktéta, Dióna Chrysoštoma, Lúkiána (*Démónax*), kladl větší důraz na didaktické cíle a uznával nutnost přizpůsobit *παρησία* situaci a dispozici posluchačů. Hrubší kynici pravděpodobně didaktický efekt zcela ignorovali a cháпали *παρησία* samotně jako pouhou demonstraci svobody (srov. Glad. *Paul and Philodemus*, s. 89–95).

kynismem útočil na různé podvodníky a příživníky, kteří se prohlašovali za filozofy a poškozovali pověst této profese, zesměšňoval náboženské šarlatány a lidi, kteří jim věřili, nevyjímaje křesťany,³⁷ a posmíval se různým náboženským a kulturním zvykům svých současníků počínaje antropomorfními obrazy boha a konče gymnastikou. Své satirické působení viděl Lúkiános nepochybně v úzké souvislosti s jakousi filozofickou παρρησία, která veřejný projev nerozlučně spojuje s odvahou říkat pravdu, a to otevřeně a bez obalu. Tuto souvislost dobře reflektuje v dialogu *Revivescentes sive Piscator*,³⁸ ve kterém jako hlavní postavu představuje sám sebe pod příznačnou přezdívkou Parrésiadés.³⁹ Zápletka spočívá v tom, že se na Parrésiada přiženou z podsvětí zemřelí filozofové a chtějí ho potrestat ošklivou smrtí za to, že je v dialogu *Vitarum auctio*⁴⁰ dražil na tržišti jako otroky. Parrésiadés je přemluví, aby nechali jeho kauzu rozhodnout řádný soud, ve kterém zasednou oni za předsednictví Filozofie a jejího alegorického doprovodu.⁴¹ V procesu se Parrésiadés hájí tím, že zesměšňoval pouze falešné filozofy, kteří využívají filozofie k vlastní slávě a obohacení a pramálo se řídí zásadami své školy, a že tím Filozofii naopak velmi prospěl. Soudce tím přesvědčí a získá za to od Filozofie i od zemřelých filozofů pověření vyhledávat a odměňovat pravé filozofy a falešné označovat cejchem. Holland upozorňuje, že Lúkiános se však od svého alter-ega Parrésiada odlišuje, protože se svým dialogem vysmívá i oněm starodávným filozofům, které jednak na začátku líčí, jak nedokáží racionálně ovládnout svůj hněv a nalézt spravedlivé řešení, které jim musí poradit satirik, jednak jeho téma zpochybňuje starověký koncept naučitelnosti ctnosti, protože ukazuje, jak jen velmi málo osob se studiem filozofie charakterově zlepšilo.⁴² Cílem dialogu jako celku je legitimizace satirické παρρησία jako jakéhosi vyššího kulturního poslání. Satirikova παρρησία

³⁷ Snad nejdrsnější výsměch křesťanům, stejně jako hrubým kynikům je v listu *De morte Peregrini* (česky v překladu Ladislava Varcla *O Peregrinově smrti*. In: Lúkiános: *O bozích a lidech*. Praha: Svoboda 1981, s. 222–238).

³⁸ Česky v překladu Václava Bahníka *Rybář neboli zmrtevýchvalí filozofové*. In: Lúkiános: *Pravdivé výmysly*. Praha: Odeon 1983, s. 91–108.

³⁹ V českém překladu nahrazeno jménem „Lúkiános – Svobodomluv“.

⁴⁰ Česky v překladu Václava Bahníka *Dražba životů*. In: Lúkiános: *Pravdivé výmysly*, s. 79–90.

⁴¹ V doprovodu Filozofie je i Pravda, kterou provázejí Svoboda a Παρρησία.

⁴² Holland představil důkladnou analýzu pojetí παρρησία v tomto Lúkiánově dialogu: Glenn S. Holland. Call Me Frank: Lucian's (Self-)Defense of Frank Speaking and Philodemus' Περί παρρησίας. In: Fitzgerald – Obbink – Holland (ed.): *Philodemus and the New Testament World*, s. 245–267; zde s. 261–262.

je však jiná než sókratovská; neslouží už mravnímu růstu těch, které zesměšňuje, nýbrž podobně jako *παρρησία* staré attické komedie jí jde o pobavení publika a zneškodnění společenských nešvarů pomocí smíchu.⁴⁵

1.2 Židovsko-křesťanská tradice

1.2.1 *Παρρησία* v textech helénistického judaismu

Výraz *παρρησία*, popřípadě verbální forma *παρρησιάζεσθαι*, se prosadily též v židovsko-křesťanské tradici. Pokud jde o řecky psané židovské texty, v Septuagintě je pouze čtrnáct, popřípadě sedmnáct⁴⁴ výskytů těchto slov, což je poměrně nízká frekvence vzhledem k rozsahu sbírky; další případy jsou v díle Filóna Alexandrijského a Josefa Flavia. Jednotlivé výskytů v Septuagintě mají v masoretském textu velmi různorodé ekvivalenty,⁴⁵ a některé z nich vycházejí zjevně z helénistického úzu.⁴⁶ Bylo by proto asi zavádějící hovořit o semitském pozadí *παρρησία* v židovsko-křesťanské tradici, i když jistě specifické rysy úzu textů helénistického židovstva a jejich analogie v některých textech Nového zákona nelze přehlédnout. Jednou z hlavních judaistických inovací, která přešla do novozákonních a dalších křesťanských textů, byl přesun *παρρησία* na nový subjekt. Zatímco v řecké tradici byla tato vlastnost či ctnost omezena na sféru lidských vztahů, židovská tradice ji rozšiřuje i na čistě religiozní sféru, kde *παρρησία* vypovídá o vztahu člověka k Bohu jako výraz otevřeného postoje spravedlivého před

⁴⁵ Srov., jak trefně analyzuje posun funkce *παρρησία* v satirickém díle Holland. Call Me Frank, s. 263–264: „[s. 263:] *Zatímco si Lúkiános nárokuje tradiční mandát παρρησία pro satirický dialog, sám tento mandát rozšiřuje a přesměrovává: παρρησία už není namířena k těm, jimž má prospívat, nýbrž k publiku, jež má na jejich účet pobavit. Tato παρρησία nemá už podporovat mravní růst těch podvodníků, na něž útočí, nemá je reformovat, nýbrž odhalit. Nemá ani podporovat morální růst auditoria, má pouze vzbuzovat smích.* [s. 264:] *Παρρησία má důležitou funkci pro satirika. Dovoluje mu odhalovat zlo, které postihuje společnost, a zneškodňovat ho pomocí smíchu.*“

⁴⁴ Tři výskytů jsou v apokryfních knihách. Pro představu o distribuci výskytů: 1× *Lv* (26,13), 1× *Est* (8,12), 1× *1 Mak* (4,18), 2× *3 Mak* (4,1; 7,12), 1× *4 Mak* (10,5), 2× *Žl* (11,6 a 93,1 LXX), 4× *Př* (1,20; 10,10; 13,5; 20,9), 2× *Job* (22,26; 27,10), 1× *Mdr* (5,1), 2× *Sir* (6,11; 25,25).

⁴⁵ Srov. Stanley B. Marrow. Parrhesia and the New Testament. *The Catholic Biblical Quarterly*, 44 (1982), s. 431–446; zde na s. 437–438. Podrobné srovnání hebrejského znění se septuagintním podává v nepublikované disertaci Heryán (*Parrhesia*, s. 20–29).

⁴⁶ Srov. *Lv* 26,13, kde stojí *παρρησία* jako „svoboda“ proti egyptskému otroctví; *Est* 8,12 jako (náboženská) „svoboda“; *Př* 10,10 „otevřenost“ při napomínání.

Bohem,⁴⁷ nebo dokonce o veřejné řeči samotného Boha.⁴⁸ Foucaultova analýza pojmu παρρησία jako projevu člověka v nižším sociálním postavení vůči výše postavenému (proto je upřena králům),⁴⁹ tak po rozšíření obzoru za hranici řecké *polis* v helénistickém prostředí ztrácí relevanci. Kromě těchto inovativních případů jsou však v Septuagintě také místa dobře korespondující s obvyklým řeckým územ.⁵⁰

V díle Filóna Alexandrijského je výraz použit v kontextech odpovídajících řeckému myšlení,⁵¹ ale projevuje se zde též vliv Septuaginty: jednou se zde vyskytuje παρρησία ve spojení s čistým svědomím,⁵² což je jakési rozvinutí a upřesnění septuagintního úzu připisujícího παρρησία spravedlivému a hanbu bezbožníkovi.⁵³ Úzus Josefa Flavia staví hlavně na řecké tradici, ovšem i zde se jednou vyskytuje souvislost παρρησία s čistým svědomím a dva případy inovační παρρησία člověka před Bohem (παρρησία πρὸς τὸν θεὸν).⁵⁴

1.2.2 Παρρησία v Novém zákoně

V průběhu bádání o funkci παρρησία v Novém zákoně se ukázalo, že nestačí zodpovědět otázku, zda novozákonní úzus vychází spíše z helénistické, nebo z judaistické tradice, nebo je průnikem obého. Vzhledem k metaforickému charakteru řecké terminologie se význam jednotlivého výrazu užitím v nových kontextech nezužuje, nýbrž rozšiřuje a repertoár jeho možných využití se dále zvětšuje. Pro pozdější komunikační akty není důležité, v jaké kulturní oblasti se která funkce zrodila. Správnější otázkou je tedy určit motivaci, proč konkrétní autor v daném kontextu sáhl právě po tomto výrazu, kterou jeho hodnotu

⁴⁷ Srov. *Job* 22,26 i 27,10.

⁴⁸ Srov. např. *Žl* 93,1 (LXX): „*Bůh pomsty otevřeně promluvil*,“ nebo *Př* 1,20: „*Moudrost mluví otevřeně na náměstích*.“

⁴⁹ Srov. sekce věnovaná vztahu παρρησία a nebezpečí ve Foucaultově 1. přednášce.

⁵⁰ Typickým příkladem otevřené řeči tváří v tvář nebezpečí je mučednická παρρησία ve vyznání jednoho z bratří ve *4 Mak* 10,5. Jako svobodu projevu lze chápat παρρησία v *Sir* 25,25. Kontext kárání a napomínání je přítomen v *Sir* 6,11.

⁵¹ Takových míst je celá řada. Marrow. Parrhesia and the New Testament, s. 438, odkazuje na *Quod omnis probus liber sit*, kde je výraz spojen se svobodou (*Omn. prob. lib.* 95), ušlechtilostí duše (*Omn. prob. lib.* 126) a odvahou (*Omn. prob. lib.* 150). Scarpata. *Parrhesia greca*, s. 36, zdůrazňuje zase παρρησία ἀκαρος v *De somn.* II 83 a 85, což vychází z chápání παρρησία jako τέχνη.

⁵² Srov. Filón Alexandrijský. *De spec. leg.* I 203. Ke spojení s čistým svědomím srov. Scarpata. *Parrhesia greca*, s. 91 a 97.

⁵³ Srov. *Mdr.* 5,1 (s eschatologickým kontextem) a oba výskyty v knize *Job*; také v *Př* 13,5 jsou zahanbení či stud a nedostatek παρρησία charakteristické pro bezbožníka.

⁵⁴ Srov. Josef Flavios. *Antiquitates* II 52 a V 39.

svou volbou aktualizoval a jakým způsobem se termín vyprofiloval v novém myšlenkovém rámci. Vždy je proto nutné posuzovat úzus autora v rámci jeho celkové teologie.⁵⁵

Nový zákon přináší čtyřicet výskytů slova *παρρησία* nebo jeho soukmenného slovesa, a to jak s funkcemi odpovídajícími úzu v klasické a helénistické době, tak v religiózním úzu se vztahem k Bohu. Distribuce výrazu je však v jednotlivých knihách různá. V Pavlových a pavlovských listech se vyskytuje desetkrát,⁵⁶ v listu Židům čtyřikrát,⁵⁷ v *Evangeliiu podle Jana* devětkrát a k tomu čtyřikrát v *Prvním listu Janově*,⁵⁸ ve *Skutcích apoštolů* dvanáctkrát,⁵⁹ v synoptických evangeliích se výraz vyskytuje pouze jednou, a to v *Evangeliiu podle Marka*.⁶⁰ V každém z těchto spisů lze identifikovat tendenci k určitému typickému významu.⁶¹

V Pavlových a pavlovských listech je situace nejrůznorodější. Helénistickému úzu se nejvíce blíží místo v listu *Filemonovi*, kde se výrazu užívá jako synonyma slova *ἔξουσία*,⁶² a to v kontextu modality přátelského napomínání. Ve druhém listu *Korintánům* jsou dva výskyty,⁶³

⁵⁵ K bádání o *παρρησία* v Novém zákoně srov. zejména: Peterson: Zur Bedeutungsgeschichte von *παρρησία*; Schlierovo heslo v Gerhard Kittel. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 5, s. 869–884; Willem C. van Unnik. The Christian's Freedom of Speech in the New Testament. *Bulletin of the John Rylands Library* 44, 2 (1962), s. 466–488; Willem C. van Unnik. Parrhesia in the „Catechetical Homilies“ of Theodore of Mopsuestia. In: *Mélanges offerts à mademoiselle Christine Mohrmann*. Utrecht: Spectrum Editeurs 1963, s. 12–22; Willem C. van Unnik. The Semitic Background of parrhesia in the New Testament. In: Willem C. van Unnik (ed.). *Sparsa Collecta II*. Leiden: Brill 1980, s. 290–306; Marrow. Parrhesia and the New Testament; John T. Fitzgerald. *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Leiden – New York – Köln: Brill 1996; a některé kapitoly v Fitzgerald – Obbink – Holland (ed.). *Philodemus and the New Testament World*.

⁵⁶ *2 Kor* 3,12 a 7,4 (substantivum); *Ef* 3,12 a 6,19 (substantivum); 6,20 (slovesná forma); *Flp* 1,20 (substantivum); *Kol* 2,15 (substantivum); *1 Sol* 2,2 (slovesná forma); *1 Tim* 3,13 (substantivum); *Flm* 1,8 (substantivum).

⁵⁷ *Žid* 3,6; 4,16; 10,19; 10,35 (vždy substantivum).

⁵⁸ *Jan* 7,4; 7,13; 7,26; 10,24; 11,14; 11,54; 16,25; 16,29; 18,20; *1 Jan* 2,28; 3,21; 4,17; 5,14 (vždy substantivum).

⁵⁹ *Sk* 2,29; 4,13; 4,29; 4,31; 28,31 (substantiva) a 9,27; 9,28; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26 (slovesná forma).

⁶⁰ *Mk* 8,32 (substantivum).

⁶¹ V následujícím textu podám pouze stručný přehled. Pro podrobnější pojednání odkazují na: Marrow. Parrhesia and the New Testament, s. 440–446; Unnik. The Christian's Freedom of Speech; Scarpat. *Parrhesia greca*, s. 93–102; na Heryánovu disertační práci a zejména na monografii Fitzgerald (ed.). *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*.

⁶² Srov. *Flm* 8: πολλήν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνήκον (ke klasickému úzu srov. Scarpat. *Parrhesia greca*, s. 62–63).

⁶³ *2 Kor* 3,12 a 7,4.

kteří stojí v kontextu Pavlovy otevřené řeči ke Korinťanům, jež se věnuje rovnováze mezi napomínáním a přátelstvím a dobře zapadá do rámce starověké tradice péče o duši. Problematika παρρησία v tomto listu už se stala předmětem několika podrobnějších komentářů.⁶⁴ Na jiných místech Pavlových listů je παρρησία spojena s otevřeným hlásáním evangelia a odvážným překonáváním obtíží apoštolské služby.⁶⁵ Sporná je souvislost se slovním projevem v listě *Filipanům*, kde je výraz παρρησία užít v protikladu k zahanbení a v souvislosti s oslavením Krista na apoštolově těle.⁶⁶ Fredrickson ovšem při interpretaci tohoto místa dává důraz na širší kontext odvahy při kázání evangelia, kterou Pavlovo vězení dodalo bratřím.⁶⁷ Vedle toho na některých místech nabývá slovo významu „důvěra“.⁶⁸ Za tímto územ může stát metonymická souvislost παρρησία s důvěrou jako stavem mysli, který je podmínkou otevřené řeči,⁶⁹ nebo kontext přátelství, v němž παρρησία fungovala jako projev přátelské intimity.⁷⁰ Avšak uchylovat se k tomuto ekvivalentu tak často, jako to činí Vulgáta, není nutné a dle mého soudu ani vhodné.⁷¹ Křesťanské παρρησία dodává v pavlovských textech legitimitu nikoli sebevědomí kazatele, nýbrž Bůh, Kristus či víra.⁷²

⁶⁴ Srov. Glad. *Paul and Philodemus*; David E. Fredrickson. Παρρησία in the Pauline Epistles. In: Fitzgerald (ed.). *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*, s. 172–182, který ukazuje, jak 2 Kor 1–7 funguje v rámci starověkých diskusí o modalitách παρρησία; Unnik. The Semitic Background, který se však nezabývá řecko-římským kontextem παρρησία, nýbrž na základě kontextu 2 Kor 3,12 přichází s hypotézou semitského pozadí Pavlova úzu.

⁶⁵ Srov. *Ef* 6,19 a 20; 1 *Sol* 2,2. V 1 *Sol* 2 jsou krom toho přítomna také další témata související s παρρησία: protiklad k lichocení (v. 5) a možná též ke kynické snaze o sebe-prosazení a zvýšení své popularity (v. 6; k tomu srov. Fredrickson. Παρρησία in the Pauline Epistles, s. 171).

⁶⁶ Srov. *Flp* 1,20: ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου.

⁶⁷ Srov. *Flp* 1,14 a Fredrickson. Παρρησία in the Pauline Epistles, s. 172.

⁶⁸ Např. v *Ef* 3,12, kde tuto interpretaci ospravedlňuje bezprostřední kontext (spojení se slovem πεποιθήσις): ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει.

⁶⁹ Srov. Fredrickson. Παρρησία in the Pauline Epistles, s. 176, s ohledem na 2 Kor 3,4.

⁷⁰ Srov. Filón Alexandrijský: *Quis heres div.* 21 o παρρησία Božího přítele Mojžíše.

⁷¹ Srov. Marrow. Parrhesia and the New Testament, s. 445, s ohledem na 2 Kor 7,4. Názor, že tendence exegetů a biblických překladatelů odhlížet od souvislosti výrazu παρρησία se slovním projevem, je nevhodná, razí též Fredrickson. Παρρησία in the Pauline Epistles, s. 163–164. Srov. také, jak fungují různé překlady tohoto místa v ČEP a B21. Heryán v citacích novozákonních míst uvádí v závorce překlad Vulgáty a Jeronýmova slabost pro ekvivalent „fiducia“ je díky tomu velmi nápadná. Na rozpaky latinských překladatelů nad tímto slovem upozornil svou knihou Scarpat (*Parrhesia greca*).

⁷² Srov. 1 *Sol* 2,2; 1 *Tim* 3,13; *Flm* 8.

List Židům a 1. list *Janův* nejvíce těží z inovací helénistického judaismu. Παρησία je dle Marrowa v obou textech vnitřní dispozicí křesťana. Mitchell pro list Židům upřesňuje, že z moderní komentátorské tradice vyplynul konsensus o třech charakteristických prvcích: 1) výraz má základní význam „důvěra“ zahrnující jak subjektivní, tak objektivní stránku; 2) objektivní aspekt je založen na Ježíšově velekněžském díle a zárukách splnění daných slibů; 3) pohled do budoucna dodává termínu Παρησία eschatologický rozměr.⁷⁵ Právě v tomto listě se tedy ekvivalent „důvěra“ pro překlad výrazu hodí nejlépe. Je to otevřený přístup k Bohu⁷⁴ založený na Kristově oběti,⁷⁵ který přinese v budoucnu velkou odměnu.⁷⁶ Podobnou interpretaci i s tímto eschatologickým výhledem podává 1. list *Janův*, v němž je míněna jednak Παρησία πρὸς τὸν θεὸν, která je závislá na čistém svědomí⁷⁷ a charakterizuje křesťanskou modlitbu spojenou s důvěrou a jistotou vyslyšení,⁷⁸ jednak Παρησία eschatologická, která zbavuje křesťana zahanbení a strachu na Posledním soudu.⁷⁹

Téměř třetina všech výskytů substantivní formy Παρησία je v *Evangelii podle Jana*, což ve srovnání s takřka nulovou přítomností u synoptiků naznačuje, že pro komunitu, v níž tento spis vznikl, mělo toto slovo mimořádný význam. Výraz se vyskytuje pouze ve funkci příslovečného určení (v prostém dativu nebo v dativu s předložkou ἐν), které Vulgáta konzistentně překládá příslovci „palam“ nebo „manifeste“. Slovo se vztahuje k Ježíšovým slovům a činům. Pouze v jednom případě charakterizuje autor nedostatkem Παρησία hovory současníků o Ježíšovi,⁸⁰ čímž vytváří protiklad mezi chováním Ježíšových posluchačů a Ježíše, který mluví otevřeně. V ostatních případech se výraz

⁷⁵ Srov. Alan C. Mitchell. Παρησία in Hebrews. In: Fitzgerald. *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*, s. 203–226; zde s. 216–217. Autor podává podrobný přehled moderní tradice výkladu úzu Παρησία v tomto listě počínaje Käsemannem na s. 205–217.

⁷⁴ Srov. *Žid* 4,16.

⁷⁵ Srov. *Žid* 10,19.

⁷⁶ Srov. *Žid* 10,35.

⁷⁷ Srov. *1 Jan* 3,21. Na spojení Παρησία s čistým svědomím u Filóna Alexandrijského a Josefa Flavia jsme upozornili výše. Řeční církevní otcové později upřesnili, že Παρησία před Bohem se získává křtem a souvisí s přijatým Božím synovstvím (srov. Scarpat. *Parrhesia greca*, s. 103, s odkazem na Jana Chrysostoma, který v 2. homilii *In ep. II ad Cor.* tvrdí, že katechumeni tuto Παρησία nemají).

⁷⁸ Srov. *1 Jan* 5,14.

⁷⁹ Srov. *1 Jan* 2,28 a 4,17.

⁸⁰ *Jan* 7,13.

vztahuje buď k veřejnému⁸¹ charakteru Ježíšova projevu v protikladu k esoterickým učením předávaným neveřejně a k mysterijním kultům konaným v soukromí,⁸² nebo k jasnosti a srozumitelnosti jeho výkladů oproti mlčení v hádankách, náznacích či podobenstvích.⁸³ Ježíš, který je na začátku evangelia ztotožněn se Slovem Božím, jako by byl sám svým jednáním a kázáním dokonalou παρρησία Boží.⁸⁴

V synoptických evangeliích se výraz nevyskytuje s výjimkou jediného místa v *Evangeliiu podle Marka*.⁸⁵ Oba další synoptici se na paralelních místech⁸⁶ slovu vědomě vyhnuli. Překvapující, a o to významnější je to zejména v případě autora *Evangelia podle Lukáše*, jehož druhý spis, *Skutky apoštolů*, je textem s největším absolutním výskytem tohoto výrazu v Novém zákoně. Oproti *Evangeliiu podle Jana*, kde je pouze substantivní forma παρρησία, převažuje však ve *Skutcích* forma slovesná.⁸⁷ Jmenná forma παρρησία se vyskytuje pouze ve vyprávění o letničních událostech a o působení apoštolů v Jeruzalémě a potom až na samém konci v závěrečném verši *Skutků*, slovesná forma se objevuje v úseku líčícím působení Pavla, tj. ve *Skutcích* 9–26. Konotace výrazu se proměňují v závislosti na vývoji narativu.⁸⁸ První čtyři kontexty interpretují výraz v klasickém smyslu veřejné řeči. Petr prohlašuje, že je oprávněn mluvit před židovskou obcí *otevřeně* o tom, že David

⁸¹ Významový odstín „veřejnosti“ nebyl vlastní helénistické tradici, přešel však jako přejaté slovo (*be parhesjah* – „veřejně“) do hebrejské rabínské tradice (srov. Scarpat. *Parrhesia greca*, s. 101, pozn. 18; William Klassen. Παρρησία in the Johannine Corpus. In: Fitzgerald: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*, s. 229–254; zde s. 243), a je proto možná judaistickou inovací.

⁸² Srov. *Jan* 7,4; 13; 26; 11,54 a 18,20. V *Jan* 7,4 a 18,20 je tato interpretace podtrhnuta protikladem k ἐν κρυπτῷ.

⁸³ Srov. *Jan* 10,24; 11,14; 16,25 a 29. V posledních dvou výskytech je tato interpretace podtrhnuta protikladem k ἐν παροψίασ.

⁸⁴ Jinou interpretaci *Evangelia podle Jana* podává Gail R. O'Day. Jesus as friend in the Gospel of John. *Interpretation* 58, 2 (2004), s. 144–157, který poukazuje na to, že Janovo podání prezentuje Ježíše jako dokonalého přítele a Ježíšova παρρησία je jen součástí této strategie. Jeho interpretace však vychází z jiných prvků textu (z výskytu tématu přátelství), nikoli z úzu výrazu παρρησία, který zde postrádá didaktický kontext přátelského napomínání.

⁸⁵ *Mk* 8,52.

⁸⁶ *Mt* 16,21–22 a *Lk* 9,22.

⁸⁷ V *Sk* převažuje forma slovesná v poměru 7 : 5.

⁸⁸ Srov. Sara C. Winter. Παρρησία in Acts. In: Fitzgerald: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*, s. 185–202; zde s. 186–187, o jejíž práci se budu v dalším výkladu nejvíce opírat. Autorka navazuje na Unnika (*The Christian's Freedom of Speech*, s. 477–480), odmítá však jeho příliš jednostranné tvrzení, že παρρησία ve *Skutcích* je zmiňována pouze v souvislosti s veřejným projevem ve vztahu k synagóze a k Židům a že vždy provokuje opozici.

zemřel, a nemůže se proto na něj vztahovat prorocství žalmu.⁸⁹ O dvě kapitoly dále velerada svým úžasem potvrzuje řečnickou *παρρησία* Petra a Jana navzdory jejich nevzdělanosti⁹⁰ a po návratu Petra a Jana z vězení se všichni učedníci společně modlí k Bohu za *smělost* v hlásání Božího slova navzdory všem výhružkám a všichni jsou poté naplněni Duchem svatým a *směle* hlásají Boží slovo.⁹¹ Od práva říkat veřejně pravdu se význam posouvá k nutnosti hlásat ji navzdory riziku. Toto je klasický kontext výrazu, který je však ve *Skutcích* zřetelně inovován tím, že garancí pravdivosti i odvahy apoštolů je Duch svatý jako dar Boží. Winterová upozorňuje, že zatímco v prvních dvou výskytech se *παρρησία* odehrává v rámci Jeruzaléma analogicky k politické *παρρησία* v athénské *polis*, ve druhých dvou se v modlitbě ustavuje nová obec jako obec věřících označená politickým termínem *ἐκκλησία*,⁹² v níž *παρρησία* získává garanci od Ducha svatého.⁹⁵

Na dalších místech se užívá verbální forma vztažená většinou na Pavla. Barnabáš referuje, jak Pavel ve jménu Ježíšově otevřeně kázal (*ἐπαρρησιάσατο*) v Damašku. Nato se vypráví, jak Pavel otevřeně kázal (*παρρησιαζόμενος*) v Jeruzalémě.⁹⁴ Od tohoto bodu se užívá výrazů odvozených od *παρρησία* pouze o řečech mimo Jeruzalém. Dvakrát se vyskytují ve zprávě o první apoštolské cestě (závěr pobytu v Antiochii Pisidské a shrnutí návštěvy v Ikoniu), kdy jsou subjektem společně Pavel i Barnabáš.⁹⁵ Zvláštní jsou dva případy užití při líčení událostí v Efezu, protože vytvářejí paralelu a subjektem prvního z nich není Pavel, nýbrž Apollós: Apollós *směle káže* v efezské synagóze, poté tamtéž po tři měsíce *směle káže* Pavel.⁹⁶ Poslední výskyt slovesné formy je zasazen do rámce Pavlovy apologie před Féstem a králem Agrippou.⁹⁷ Pavlova *παρρησία* zde získává konotaci neohroženého říkání pravdy před panovníkem, tedy ctnosti charakteristické pro helénistické filozofy-přátele panovníků.⁹⁸ Konečně je substantivum *παρρησία* předpo-

⁸⁹ Srov. *Sk* 2,29 (μετὰ παρρησίας).

⁹⁰ Srov. *Sk* 4,13.

⁹¹ Srov. *Sk* 4,29 a 51 (2× μετὰ παρρησίας).

⁹² První výskyt výrazu *ἐκκλησία* je v následující perikopě *Sk* 5,11.

⁹⁵ Srov. Winter. *Παρρησία* in Acts, s. 192 a 201.

⁹⁴ Srov. *Sk* 9,27 a 28.

⁹⁵ Srov. *Sk* 13,46 a 14,5.

⁹⁶ Winter. *Παρρησία* in Acts, s. 194–196, upozorňuje, že oba výskyty propojují Apollóovo a Pavlovo působení a představují Pavla jako Apollóova nástupce v Efezu, který do jeho křtelské obce přinesl křest ve jménu Pána Ježíše a dar Ducha svatého.

⁹⁷ Srov. *Sk* 26,26.

⁹⁸ Srov. Winter: *Παρρησία* in Acts, s. 196–197.

sledním slovem celé knihy *Skutků*,⁹⁹ které označuje otevřené kázání apoštola Pavla v Římě. Toto místo je zvláštní tím, že nemá kontext veřejného projevu, protože kázání se odehrávalo u Pavla v soukromí, a bylo určeno nikoli Židům, nýbrž všem, kdo přicházeli.

Věnoval jsem se výskytu výrazu παρρησία a jeho slovesného derivátu ve *Skutcích apoštolů* o něco podrobněji, abych mohl v závěrečné části demonstrovat některé zvláštnosti komentáře Jana Chrysostoma k této knize, které ukazují, do jaké míry bylo jeho čtení knihy *Skutků* ovlivněno jeho klasickou formací.

2. Παρρησία ve *Skutcích apoštolů* dle Jana Chrysostoma

Srovnání frekvence termínu παρρησία ve jmenné i slovesné formě¹⁰⁰ v textech Jana Chrysostoma a v textech některých dalších teologů 3.–5. století dokládá váhu παρρησία v Chrysostomově myšlení.¹⁰¹ Například proti Kappadočanům je frekvence u Chrysostoma přibližně trojnásobná, oproti pozdějšímu Theodóretovi z Kyrru dvojnásobná.¹⁰² Nemám však v úmyslu s těmito frekvenčními údaji pracovat jako s tvrdými daty, protože jsou velmi nepřesné.¹⁰³ Srovnání má pouze materiálně podpořit intuitivní dojem z četby Chrysostomových textů, že παρρησία představovala pro autora vysokou hodnotu a že měl v tomto slově zálibu. Částečný přehled úzu παρρησία u Chrysostoma podal

⁹⁹ Srov. *Sk* 28.31 (μετὰ πάσης παρρησίας).

¹⁰⁰ Byla zjišťována frekvence řetězce „παρρησι“, který je obsažen jak ve jmenných, tak ve slovesných formách.

¹⁰¹ Databáze TLG ukazuje 1387 výskytů řetězce „παρρησι“ v Chrysostomově korpusu, což je mnohem větší absolutní počet než u jiných křesťanských autorů (Klement Alexandrijský: 21; Eusebios z Kaisareie: 118; Athanasios: 90; Basileios z Kaisareie: 101; Řehoř Nysský: 71; Řehoř Naziánský: 100; Theodóretos z Kyrru: 176). Stejným směrem ukazuje také srovnání frekvence výrazu ἐλευθεροστομία, který má u Chrysostoma 22 výskytů, zatímco u ostatních sledovaných autorů (s výjimkou dvou výskytů u Eusebia z Caesareie) není přítomen vůbec.

¹⁰² Celkový absolutní počet výskytů řetězce „παρρησι“ zjištěný pomocí TLG jsem pro získání relevantnějšího výsledku vydělil počtem svazků Migného PG. Výsledky: Klement Alexandrijský 10; Eusebios z Caesareie 20; Athanasios 22; Basileios Veliký 25; Řehoř Nysský 24; Řehoř Naziánský 29; Theodóretos z Kyrru 35; Jan Chrysostomos 77 výskytů na svazek.

¹⁰³ Nejde jen o to, že pracuji s velmi hrubým měřítkem v podobě počtu svazků MPG, ale nezabývám se mimo jiné také otázkou, nakolik jsou v korpusu jednotlivých autorů přítomna neautentická díla a jakým způsobem by jejich určení a eliminace ovlivnila velikost korpusu i celkovou frekvenci řetězce.

již dříve Bartelink,¹⁰⁴ který se však zaměřoval pouze na výskyty oné *παρρησία* člověka před Bohem, která je židovsko-křesťanskou inovací charakteristickou pro některé židovské a křesťanské autory a kterou Bartelink pokládá u křesťanských autorů za dominantní.¹⁰⁵ Je však vhodné doplnit, že Chrysostomos tyto výrazy uplatňoval též v kontextech charakteristických pro klasický a helénistický úzus. Budu tento fakt dokumentovat na 55 homiliích na *Skutky apoštolů*.

Většina exegetických homilií Jana Chrysostoma na knihu *Skutků* je charakteristická tím, že v první části autor komentuje perikopu verš po verši, poté provádí druhé čtení pasáže, při kterém se zabývá podrobněji jen některými místy, a poté následuje parenetická část, v níž se obrací k aktuální situaci posluchačů a přednáší káravé či povzbuzující kázání na různorodá morální témata, která často ani nesouvisejí s tématem komentovaného místa. Řetězec „*παρρησι*“ se v 55 homiliích vyskytuje 122×. Pokud odečteme 17 výskytů v přímých citacích veršů z knihy *Skutků*, zůstane 105 výskytů, z čehož 82 je v částech homilií obsahujících komentář k dané biblické perikopě, 19 v parenetických úsecích a čtyři jsou v přechodových pasážích, které tvoří tematický most mezi komentářem a parenetickou částí a patří tak vlastně do obou.¹⁰⁶

Pokoušet se o přesnější zjišťování a srovnávání frekvence různých významů *παρρησία* by bylo problematické z důvodu dvojí arbitrárnosti podmiňující výsledky takového projektu. Musel bych jednak definovat přesný počet obecnějších sémantických kategorií a abstrahovat při tom od některých významových rozdílů konkrétních výskytů, jednak rozhodovat o zařazení sporně interpretovatelných nebo dvojznačných výskytů do některé obecné kategorie. Mým cílem v této fázi projektu však není kvantifikace, nýbrž přehled takových charakteristických prvků Chrysostomova úzu, které doloží typicky klasickou či helénistickou funkci výrazu, a zvláště těch, které nejsou přímo motivovány územ knihy *Skutků*.

Chrysostomos si všímá *παρρησία* apoštolů, zejména apoštola Petra. Na Petrovu *παρρησία* upozorňuje ještě dříve, než si ji apoštol nárokuje sám, neboli předtím, než se výraz poprvé objeví v textu *Skutků*.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Gerhardus Johannes Marinus Bartelink. Die parrhesia des Menschen vor Gott bei Johannes Chrysostomus. *Vigiliae Christianae* 51, 3 (1997), s. 261–272.

¹⁰⁵ Srov. Bartelink. Die parrhesia des Menschen vor Gott, s. 261.

¹⁰⁶ Přesnější distribuci ukazuje tabulka v příloze.

¹⁰⁷ *Sk* 2,29. Stojí za zmínku, že v 6. homilii, která komentuje pasáž, v níž si Petr *παρρησία* nárokuje (*Sk* 2,22–36), Chrysostomos o *παρρησία* nehovoří.

Kazatel dvakrát srovnává Petrovu letniční παρρησία s jeho zapřením, kdy neuměl dát přímou odpověď na otázku služky,¹⁰⁸ a upozorňuje, že tato nenadálá proměna apoštola je dílem Ducha a že protiklad mezi Petrovou předchozí slabostí a nynější silou je důležitým důkazem vzkříšení:¹⁰⁹

Říká [pisatel Skutků]: „Pozvedl hlas“ (Sk 2,14), což znamená: „Promluvil s velikou παρρησία.“ Toto dělá, aby pochopili milost Ducha. Neboť ten, který nesnel otázku prosté služky, ten uprostřed krvežíznivého lidu hovoří s takovou παρρησία, že se to stalo nezpochybnitelným důkazem vzkříšení, – a mluví otevřeně (παρρησιάζεται) mezi směřujícími se lidmi, kteří se vysmívají takovému věci.¹¹⁰

Chrysostomos zde tedy Petrovu proměnu připisuje Boží intervenci, čímž se křesťanská παρρησία liší od klasického občanského práva, ale srovnáním s Petrovým dřívějším chováním vyzvedává její silně foucaultovský rys, jakkoli sám Foucault tento rozměr u křesťanské παρρησία přehlédl.¹¹¹ Petr, který během Ježíšova procesu říká z ne zcela opodstatněné obavy někde v zákoutí evidentní nepravdy, po seslání Ducha navzdory strachu, který padl na Ježíšovy stoupence po Mistrově popravě, veřejně hlásá politicky třaskavou zprávu o jeho vzkříšení, která se právě Petrovým sebevědomím a odvahou legitimuje jako pravdivá.

Tento foucaultovský rozměr se znovu objevuje v pasáži líčící, jak se členové velerady diví, jakou tito nevzdělaní prostí lidé mají παρρησία, zatímco oni ji nemají („nemají co říct“),¹¹² neboť s apoštoly stojí a svěd-

¹⁰⁸ Srov. MPG 60 46,29–31 (4. hom.) a 51,26–36 (5. hom.).

¹⁰⁹ Srov. MPG 60 46,32. V Chrysostomově pojetí jsou *Skutky apoštolů* slova a činy Ducha svatého (oproti *Lukášovu evangéliu*, které se zabývá slovy a činy Ježíše; srov. 1. hom., MPG 60 21,20–22) a provádějí důkaz vzkříšení (ἀποδείξις ἀναστάσεως; srov. 1. hom., MPG 60 16,25–26). Ke klíčovému východiskům Chrysostomovy interpretace *Skutků* srov. Jiří Pavlík. The first homily of John Chrysostom's 55 homilies on the Acts of the Apostles as the key to his characterisation of this biblical book. *Homiletisch-liturgisches Korrespondenzblatt – Neue Folge* 32, 117 (2014/2015), s. 48–56.

¹¹⁰ MPG 60 46,26–34.

¹¹¹ Foucault křesťanství přiznává pouze jakousi introspektivní παρρησία, která se uplatňuje při zpytování svědomí a spočívá v odvaze říkat pravdu o sobě sobě samému.

¹¹² Srov. Foucaultova interpretace Eurípidovy tragédie *Ión* ve 2. přednášce. Foucault chápe tuto hru jako komentář přesunu úlohy odhalování pravdy z Delf do Athén: pravda už není odhalována bohy skrze věštby, nýbrž lidmi skrze athénskou παρρησία; proto hře dominuje téma mlčení provinilého věsteckého boha, místo kterého pravdu odhalují svou řečí „parrésiasisté“ Kreúsa a Ión.

čí chromý,¹¹⁵ kterého oni předtím uzdravili.¹¹⁴ Tuto pasáž komentuje Chrysostomos v 10. homilii, ve které je frekvence výrazu *παρρησία* největší. Ke konci exegetické části zdůrazňuje přechod *παρρησία* jakožto říkání pravdy z velerady na apoštoly:

Tímto se stali proslulými a slavnými. „Neboť má moc,“ říká, „se dovršuje ve slabosti“ (2Kor 12,9). Již dosvědčili, že jsou připraveni na vše. Co znamená „My nemůžeme nehlásat, co jsme viděli a slyšeli!“ (Sk 4,20)? Míni tím: „Je-li lež, co říkáme, napadni to, je-li to však pravda, proč nám bráníš?“ Taková byla tato filozofie! Oni byli bezradní, tito se radovali. Oni byli plni studu, tito vše dělali s *παρρησία*. Oni ve strachu, tito s odvahou.¹¹⁵

Chrysostomos vidí apoštolskou *παρρησία* jako odvážné mluvení v protikladu ke studu a strachu velerady a zároveň takové mluvení, které nelze nějakým administrativním krokem zakázat, protože není jen nezávazným projevem libovůle, nýbrž sděluje pravdu a je mravní povinností toho, kdo dostal poznání. Toto jsou tóny, jimiž Chrysostomos asociuje raněkřesťanské kázání s klasickou politickou *παρρησία*¹¹⁶ a není bez zajímavosti, že jediné dva výskyty synonymního *ἐλευθεροστομία* v celé homiletické sérii se objevují právě na místech komentujících tyto události.¹¹⁷

Autor opakovaně vidí tuto křesťanskou *παρρησία* v protikladu ke kynické výstřednosti a provokativnosti a upozorňuje na konkrétní místa apoštolských řečí, která dodávají křesťanské *παρρησία* vlídný a zdvořilý tón (*ἐπιείκεια*).¹¹⁸ Někdy to působí dojmem, jako by Chrysostomos užíval *Skutky* jako manuál křesťanské rétoriky, jakousi čítanku vzorových řečí, které ukazují ideál správně temperované *παρρησία*, která se vyhýbá hrubosti, hněvu a provokacím:

¹¹⁵ Chrysostomos v komentáři připisuje jakousi němou *παρρησία* i mlčenlivému stání tohoto muže (srov. MPG 60 87,18).

¹¹⁴ Srov. Sk 4,13–14.

¹¹⁵ MPG 60 90,17–26.

¹¹⁶ Tomu odpovídá i definice *παρρησία*, která se vyskytuje ve 41. hom. (MPG 60 289,36–39): „Říká ‚Επαρρησιάετο‘, čímž dává najevo, že byl připraven na nebezpečí a hovořil jasně a nezastíral nauku.“

¹¹⁷ MPG 60 51,36 (5. hom.) a 88,58 (10. hom.).

¹¹⁸ Z 89 výskytů vybírám ty, které nejlépe ilustrují tuto vlastnost v přímém vztahu k apoštolským řečem: MPG 60 106,45; 222,11–12; 239,22; 323,14–15; 345,57; 347,54; 361,37. V textu *Skutků* samotných se slovo *ἐπιείκεια* vyskytuje pouze jednou v řeči najatého řečníka Tertulla (24,4), kde představuje výraz lichocení prokurátorovi Felixovi.

Kdyby to byl někdo jiný, asi by jednal drze, s παρρησία, kterou užívá většina, asi by urážel a říkal nespočet pobuřujících věcí. Tito filozofové [tj. apoštolové] však právě naopak: říkali vše mírně a laskavě (ἡμέρωσ και ἐπιεικῶσ).¹¹⁹

Tímto a podobnými vyjádřeními se παρρησία u Chrysostoma dostává do kontextu, který je úzu *Skutků* cizorodý a vzdálený. Komentátor zde nahlíží příběhy biblického textu z perspektivy didaktického diskurzu, který známe z prostředí helénistických filozofických škol. Podobné téma rozvíjí velmi příznačným způsobem také v rámci pareneze v 17. homilii, kde vykládá, že παρρησία není slučitelná s hněvem:

Jestliže se utkáme s pohany, umlčujme je bez hněvu a bez hrubosti. Jestliže to děláme s hněvem, není to již παρρησία, nýbrž jení se to jako náruživost, jestliže s laskavostí, je to skutečně παρρησία. Není totiž možné, aby něco bylo zároveň tímž způsobem ctnostný čin i chyba; a παρρησία je ctnostný čin, hněv je chyba.¹²⁰

Chrysostomos správné nastavení míry otevřenosti řeší také v duchu starověkých úvah o přátelství a nepokládá za správné ani nadbíhání posluchačům, lichocení a pochlebování:

Dívej se zde na jeho [tj. Petrovu] παρρησία a na velikou svobodu slova (ἐλευθεροστομία). Nepochválil ty, kdo řekli „Slyšíme je mluvit našimi jazyky o velkých Božích činech“ (Sk 2,11), ale dokonce je kárá, protože je chce svým káráním učinit lepšími, a přednáší řeč zcela prostou lichotek. Za všech okolností je totiž dobré toto zachovávat a v zájmu přizpůsobení se zbavit řeč všech lichotek, stejně jako všeho urážení, které je protivné.¹²¹

Citované místo se stále dotýká otázky správné modality παρρησία, která spočívá v rovnovážné poloze vyhýbající se jak hrubosti, urážkám či nadávkám na jedné straně, tak lichotkám na straně druhé.¹²²

¹¹⁹ MPG 60 95,17–20. V podobném duchu např.: „*Poslechni si, co říká: ‚Vládcí lidu a starší Izraele. Podívej se na filozofii toho muže a jak, ač pln παρρησία, přesto neříká nic urážlivého, nýbrž s úctou: ‚Vládcí lidu a starší Izraele‘“* (MPG 60 86,28–35); nebo: „*Když jsi slyšel ‚παρρησία‘, nemysli hned na hrubost“* (MPG 60 287,44–45); nebo o Pavlově volbě slov při obhajobě před Felixem (k Sk 24,10) poznamenává: „*Dívej se, jak se neuchyluje k urážkám, i když je v nesnáziích!*“ (MPG 60 347,11).

¹²⁰ MPG 60 138,38–44.

¹²¹ MPG 60 51,35–44.

¹²² Chrysostomos dává přítom tento problém do souvislosti se svým klíčovým konceptem přizpůsobení se (συγκατάβασις), který jako svorník jeho teologického myšlení

Toto téma, které bylo typické nejen pro myšlení o přátelství a o vztahu pedagoga a žáka, nýbrž především pro vztah filozofa k vladaři, potom přirozeně nemohlo chybět ani v komentáři k pasáži o Pavlově obhajobě před králem Agrippou v 52. homilii, třebaže je komentátor zapojuje spíše jen jako vnějšíkové zarámování. Na samém začátku uvádí Pavlova řeč slovy: „*Pavel potom hovořil s παρρησία a bez lichotek (ὁ κολακεύων)*,“¹²⁵ a ke konci uzavírá: „*Dívej se, jak je jeho řeč prostá lichotek!*“¹²⁴ Zmínka o tom, jak se Pavlova παρρησία vyhýbá pochlebování, nechybí ani v komentáři k jeho obhajobě proti Tertullově žalobě před prokurátorem Felixem.¹²⁵

Autor *Skutků* problém modalit παρρησία a pochlebnictví vůbec netematizuje,¹²⁶ takže jeho využití jako interpretačního klíče některých pasáží jde v těchto homiliích zcela na vrub komentátora. Můžeme to pokládat za jeden z projevů Chrysostomovy specifické perspektivy založené v jeho rétorické formaci. Žil v době, kdy byla pohanská slavnostní rétorika stále živá a ani kynismus ještě nebyl mrtvým jevem. Křesťanští kazatelé byli tedy nuceni přijímat kulturní výzvy svých pohanských soupeřů a soutěžit s nimi o mysl svých posluchačů. Chrysostomos si byl vědom rizika rétoriky, s nímž zápasila pohanská filozofie od dob Platónových, a obával se, že by kazatel mohl zradit své poslání hlásat pravdu, podlehnout touze po potlesku a snažit se zavděčit sluchu posluchačů.¹²⁷ Cítil však také nebezpečí druhé krajnosti, kynické touhy po uchvácení pozornosti hrubou provokací a nápravu posluchačů hrubým káráním, a snažil se svou παρρησία zředit, zmírnit a zaobalit. Jako když v parentické části 3. homilie, která komentuje volbu náhradníka za padlého Jidáše, spustí tvrdou kritiku nechutných klerikálních ambicí, ale poté se zarazí a říká, že tím nemá na mysli posluchače, nýbrž že samo téma ho dovedlo k takovéto řeči a že podobně jako lékaři i on se modlí, aby léků, které s námahou připravil, nebylo vůbec potřeba.¹²⁸ Jinde svou tvrdost

a jeho praxe interpretuje David Rylaarsdam. *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching*. Oxford University Press 2014 (recenze: *Eirene. Studia Graeca et Latina* 51 1–2, 2015, s. 373–375).

¹²⁵ MPG 60 359,31.

¹²⁴ MPG 60 363,56.

¹²⁵ Chrysostomos na úvod upozorňuje, že Pavel nemlčí, ale mluví s παρρησία (MPG 60 345,23: ἀλλὰ παρρησιάζεται πάλιν) a že začátek jeho řeči neobsahuje obvyklou captatio benevolentiae: *Tato slova nejsou lichotnická* (MPG 60 345,35).

¹²⁶ Výraz κολακεία a jeho deriváty se v textu *Sk* vůbec nevyskytují.

¹²⁷ Srov. Rylaarsdam: *John Chrysostom on Divine Pedagogy*, s. 208–210, s odkazem na různá místa *De sacerdotio* 4 a 5.

¹²⁸ Srov. MPG 60 41,25–35.

vysvětluje přirovnáním k přísnému pedagogovi, který je nepopulární, protože říká nepříjemné věci, a k zákonodárci, soudci a lékaři, jejichž práce také není příjemná těm, kteří ji nejvíce potřebují.¹²⁹

Závěr

Úzus výrazu παρρησία a jeho verbální formy v 55 homiliích Jana Chrysostoma na *Skutky apoštolů* ukazuje, že není dán pouze územ komentovaného textu, nýbrž promítají se do něho také tradiční předkřesťanské kontexty tohoto výrazu. Nacházíme místa, která zvýrazňují tradiční rysy asociované s politickou παρρησία, jako je vztah k pravdě a závaznost i rizikovost jejího sdělování. Na rozdíl od klasického úzu jsme sice konstatovali, že příčinou této křesťanské παρρησία je Duch svatý a nikoli občanské právo v obci, ale zdůraznění toho, jak velerada ve vztahu k apoštolům „ztrácí řeč“, získává symbolickou úlohu právě na pozadí klasického řeckého politického diskursu. Dále jsme ukázali, jak Chrysostomos uvažuje o παρρησία v tradičních kontextech přátelství a v souvislosti úvah o modalitách παρρησία v didaktické praxi, a tematizuje proto na jedné straně jeho opozici k pochlebnictví, na straně druhé k urážkám, nadávkám a hrubosti. Vzhledem k tomu, že tuto dimenzi παρρησία nelze odvodit z úzu *Skutků* ani z novozákonního úzu obecně, vidím zde nejsilnější vliv Chrysostomovy rétorické formace na jeho exegetickou perspektivu. Příležitostné narážky na téma παρρησία v parenetických pasážích homilií poodkrývají zase Chrysostomův charakter a prozrazují, že otázka hledání vyváženého poměru jemných a hrubých prostředků na škále mezi laskavostí a přísností, jejímiž hraničními (a vadnými) polohami jsou pochlebování a urážky, byla pro něho velmi aktuální. Jeho životopisci pak ukazují, že v tomto bodě možná selhával a často byl příliš vznětlivý a přísný, což se v jejich podání jeví jako jedna z příčin jeho exilu.¹³⁰

Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy

Pacovská 350/4

140 21 Praha 4

e-mail: jiri.pavlik@htf.cuni.cz

¹²⁹ Srov. MPG 60 53,50–54,4 (hom. 5).

¹³⁰ Srov. Sókratés Scholastikos. *Hist.* VI 18,5–20, a Sózomenos. *Hist.* VIII 20,1–3 (o kritice oslav při vztyčení císařovny sochy, které rušily bohoslužbu).

Příloha

Tabulka frekvence $\pi\alpha\rho\rho\sigma\iota$ v homiliích na Sk

Homilie	K místu Sk	Komentář	Přechod	Pareneze
1	1,1–5	0	0	2
2	1,6–11	1	0	0
4	2,1–14a	4	0	0
5	2,14b–21	2	0	0
7	2,37–47	1	0	0
9	3,12–26	1	0	0
10	4,1–22	15	0	0
11	4,23–36a	6	0	1
12	4,36–5,16	2	1	0
13	5,17–33	2	1	0
14	5,34–6,7	2	0	0
15	6,8–7,5	1	0	1
17	7,35–53	1	1	6
18	7,54–8,25	1	0	0
20	9,10–25	1	0	0
21	9,26–43	0	0	1
22	10,1–24	1	0	1
30	13,42–14,15a	9	0	0
31	14,14–27	3	0	0
36	16,25–40	1	0	1
37	17,1–15	0	0	1
40	18,18–19,7	3	1	0
41	19,8–20	2	0	0

Homilie	K místu Sk	Komentář	Přechod	Pareneze
44	20,17-31	2	0	1
45	20,32-21,17	2	0	0
48	22,17-23,5	7	0	4
49	23,6-30	2	0	0
50	23,31-24,21	1	0	0
51	24,22-25,22	3	0	0
52	25,23-26,29	4	0	0
55	28,17-31	2	0	0
Celkem		82	4	19