

to štěstí, že jsem knihu mohl přečíst ve třech volných dnech po sobě jdoucích a tím vychutnat nejen zpracování dílčích témat, ale prožít si celý příběh šíření východního křesťanství na Západ jako celek. Předpokládám, že běžný čtenář bude knihu otevírat spíše kvůli dílčím tématům, ale přeji knize i takové čtenáře, kteří si najdou čas sledovat mnohasměrný a mnohavrstevný pohyb pravoslavy v moderní době jako jediný ucelený proces.

*Jaroslav Vokoun*

## NOVĚ OTEVŘENO PRO LEVITICUS 19

*Jiří Beneš (ed.), Otevřené dveře: Leviticus 19, Chomutov: L. Marek 2012, 220 stran.*

Není zcela běžné, aby v našem teologickém prostředí vycházely kolektivní monografie zaměřeny na jedno starozákonní téma či text. Proto by se na první pohled mohl zájemce o tento úsek kritické biblistiky zaradovat, že se mu do ruky dostala kolektivní monografie vycházející z Husitské teologické fakulty UK, jejímž editorem je docent téže fakulty, Jiří Beneš.

Tato očekávání jsou ještě umocněna po přečtení editoria, ve kterém se Jiří Beneš a Markéta Holubová vymezují vůči „učeně vypadající nerosrozumitelnosti“, „exhibování“ nebo za hory nastudované literatury skrývané „tvůrčí neplodnosti“. Čtenář se tedy začne těšit na svěží, čtivou, ne-

exhibující, ale přitom poctivou teologickou a výkladovou práci. V editoria, se rovněž dovídáme, jak autoři vnímají teologické bádání. Je to oblast, která „se chce chovat jako věda“, její „hlavní teologickou hodnotou jsou peníze“, „měří se v ní jen to, kdo se zmocní prostředků pro vlastní bádání“ a neméně zajímavé je vyhlášení, že existují „ostřelovači“, kteří „sestřelili pro upevnění svých pozic každého, kdo nevhlíží obdivně k výsledkům jejich práce“. Je kritizováno, že v teologii není brán ohled na studenty a laika. Kritizována je také tvorba „odborných staří“ pro úzkou skupinu vševědoucích zasvěcenců. Dovídáme se, že sborník chce jít cestou „základní solidarity“ mezi učitelem a žákem, ne cestou soutěže a tvrdé konkurence. Zajímavě působí i vzájemné citování v jednotlivých příspěvcích (pozorný čtenář si může povšimnout jediné výjimky). K tomuto seznamu různých předporozumění bych se rád ve své závěrečné úvaze vrátil. Považuji za celkem podstatné se při něm zastavit a ptát se, kdo je vlastně biblickým teologem a jak má a může vypadat práce biblického exegeta. Ale s tím souvisí i jiné otázky, kterých se editoria přímo i nepřímo dotýká: Kde je hranice mezi biblickým teologem a běžným uživatelem biblických textů? Co je kritický výklad Starého zákona a je vhodné zachovat si kritický rozměr čtení? Prezentuje editoria teolo-

gické/biblické bádání pravdivě a férově? Editorial je uveden sugestivním výrokiem Ješajahu Leibowitze o tom, že „brány výkladu nejsou před nikým uzamčeny“. Je sborník biblistů Husitské teologické fakulty skutečně tak hluboce tolerantní, „brány otevírající“ a pro biblické bádání prospěšný, anebo někomu nakonec také uzavírá vstup do pomyslného království biblických textů? Jsou tato slova pouze silnou pózou, která má navnadit, nicméně nakonec bude jednotlivými příspěvky popřena? Anebo se do nich skutečně důsledně inkarnuje?

Čtenář patričně navnaděn slovy editorialem na lidštější a solidárnější alternativu teologie, zbavenou příliš vyubublávajícího ega – tedy alternativu vůči nelíostnému konkurenčnímu boji odborné teologie – se může s napjatým očekáváním ponořit do četby. Hned zkraje je třeba říct, že sborník obsahuje velice různorodé příspěvky. To se týká jejich charakteru (do sborníku jsou zařazeny nejen studie – až se díky editorialem ostýchám použít slovo „odborné“ – ale i homílie nebo zkrácené překlady cizojazyčných článků), použitého přístupu, ale také vnitřní koherence a kvality. Vzhledem ke své vlastní specializaci na biblickou hermeneutiku a starozákonní biblistiku, a tím přirozeně daným hranicím svých znalostí a důrazů, se nebudu obsáhle vyjadřovat ke všem příspěvkům (zajímavý a zajisté přínosný příspěvek

Evy Vymětalové Hrabákové jsem se zaujetím četl, ale nejsem kompetentní ho s klidným svědomím hodnotit).

Začnu příspěvkem, který se mi zdá být metodologickou propracovaností, šíří zachycené odborné diskuze i celkovým přínosem hodný pozornosti. Odbornou studii Jiřího Lukeše s názvem „Leviticus 19,18 v recepci Nového zákona – text, který žije novým životem (O intertextualitě v prostředí biblických textů)“ doporučuji každému zájemci o biblickou hermeneutiku z několika důvodů. Za prvé, předkládá sice krátký, ale velice zdařilý a hutný úvod k teorii i vzniku intertextuality a nastiňuje velkou různost v uchopení tohoto náhledu na texty i skutečnost jako takovou. Čtenář se dovídá o živém dialogu, který fenomén intertextuality rozproudil v různých vědních oborech, majících co do činění jak s nutností hermeneutické reflexe, tak s tím, jak dochází k jeho recepci v rámci biblické interpretace. Mapuje uchopení fenoménu intertextovosti od M. Bachtina a J. Kristevy až do pozdějšího a současného literárněkritického a biblického bádání. Lukešův příspěvek ukazuje na klíčový prvek hermeneutické práce, a sice na to, že naše exegetická práce nemá počátek ve vzduchoprázdnu nebo mimo přítomnost druhých čtenářů, ale odehrává se (a v systematicky reflektované podobě by se i měla odehrávat) v živém dialogu a návaznosti na jiné čtenáře a jejich perspek-

tivy. Snaha o originalitu za každou cenu je v takovém zorném úhlu spíše znakem vykladačské *hybris* než znakem něčeho skutečně nového a kvalitnějšího. Biblický interpret si nemůže dovolit luxus ignorovat své kolegy a proudící diskuzi o tématu, kterému věnuje svůj čas a energii. Skutečná vykladačská pokora se vyznačuje právě důslednou reflexí své vykladačské tradice/pozice, zvolené metodiky i svých „předporozumění“. Tak jako „žádný text není ostrovem“, tak ostrovem není – ani by si na ostrov neměl hrát – žádný odborně pracující exegeta. Novozákonník Husitské teologické fakulty po zmapování textur a zaměření Lv 19,18 v jeho původním kontextu analyzuje jeho přítomnost v několika novozákonních textech, které původní text reinterpretoval a v nových kontextech transformoval. Texty jsou vhodně vybrány a seskupeny do témat – láska k nepřítelům, největší přikázání, sumarizace zákona, královský zákon a nové přikázání. Výklad je logický, výstižný a přesný. I navzdory odbornosti, která je v editorialech dehonestována, Jiří Lukeš demonstruje, že odborná teologie může být nejen srozumitelná, ale také záživná.

Příspěvek Markéty Holubové je psán z tradiční židovské perspektivy a vhodně rozkrývá recepci *Torat ha-kohanim* v pobiblické židovské tradici, přičemž autorka nevynechává ani důrazy a výkladové prvky po-

cházející ze středověkých mystických proudů judaizmu. Čtenář dostává zajímavě zpracovaný náhled na koncept svatosti v židovské tradici. Je ale třeba říci, že se jedná o ortodoxní (tudíž nutně selektivní a nekritické) mapování knihy Leviticus, Tóry a celé tradice.

Ve velice podobném judaistickém duchu vyznívá rovněž příspěvek Marie Roubalové, který se věnuje darům z úrody pro sociálně slabé. Co se týče zpracování rabínské literatury k tématu, jedná se o kus dobře odvedené přehledové práce. Celkově má ale její studie několik závažných problémů. V úvodu autorka naznačuje sociální důrazy Starého zákona, ale nezapomíná ani na časovou distanci od textu a ptá se, „zda jeho způsob řešení může být pro dnešní dobu přínosem a inspirací, ačkoli vychází z velmi odlišných společenských a životních podmínek“. Tato úvodní otázka zasahuje do systematické teologie a etiky, a měla by tudíž brát v úvahu širší diskuzi o tématu chudoby, hladu, kolonialismu a některá řešení, která i biblistika v tomto směru nabízí (například výklad Starého zákona inspirovaný teologií osvobození). Autorka ale plynule vplouvá do textu a zabývá se jeho výsostnými problémy, zejména pak ve vztahu k pozdějšímu zpracování v rabínské literatuře. Tento plynulý přechod odráží jeden zásadní problém. Důrazy Lv 19, kterým se dr. Roubalová věnuje, jsou

úzce vázány na komunitu lidu Božího a jejich cílem je především jeho spravedlnost a zachování interních sociálních rozdílů v rámci jistých hranic. V rámci v úvodu naznačeného problému časové distance tedy chybí zmínění distance mezi exkluzivitou Izraele a snahou o univerzalitu, tedy o to, aby práce biblisty mohla náš svět kultivovat a přinášet důležitý hlas všem bez rozdílu. Další distancí, které se kritický teolog nemůže vyhnout, je distance mezi starým a současným Izraelem. Ze závěru se zdá, že autorka nevidí žádný problém v jejich ztotožnění. Kdo je dnes Izraelem? To není vůbec lehká otázka. Od dobře nastíněných otázek v úvodu se autorka pozvolna uchyluje do bezpečného světa přeřikávání textu a citování rabínských autorit. Jak odpovídá na úvodní otázky citát o tom, že „člověk, který nevlastní půdu v Izraeli, není osobou“, nebo to, že „Žid žijící v diaspoře bude jednou muset v nebi vysvětlit, proč nežil v zaslíbené zemi“? Řeší autorka sociální problémy a chudobu dnešních Židů nebo všech? Vrcholným vyznáním autorky je ale to, že se vyvolený lid jednou do své země vrátí. Ve studii je tedy patrná jistá rozpačitost a neochota přechodu z exkluzivního světa Božího lidu do žádané inkluзивity odborného vykladače, který by ve své práci neměl být na podobná vyznání vůbec vázán. Nepřítomnost několika úrovní interpretační distance je symptomem

čtení, který odmítá kritické otázky, který sice s textem operuje a cituje ho, ale nakonec řeší hlavně vlastní psyché a „pohlazení víry“ u čtenáře na stejné vlně. Řeší však takový výklad skutečně něco víc? Kdybych se měl pokusit o identifikaci takového čtenáře, tak se patrně jedná o žida nebo křesťana nekriticky smýšlejícího, přesvědčeného vyznavače, který ale řešení neutěšeného stavu křesťanské autenticity vidí v návratu k židovství.

Příspěvek Petra Melmuka s názvem „Důležité etické podněty Starého zákona“ byl zjevně šit horkou jehlou. Melmuk se verš po verši zamýšlí nad úsekem Lv 19,11–18. Slovo „zamyšlení“ je namístě, neboť se při jednotlivých verších moc nezdrží. Chvillemi článek připomíná poněkud delší kázání nebo katechezi s patrnou snahou podat etické podněty vybraného textu zajímavě a stručně. Autor má co dělat, aby stihl odcitovat všechny své kolegy.

Studie editora kolektivní monografie Jiřího Beneše s názvem „Dvaadvacátý Hospodinův výrok“ se nevymyká jeho dosavadnímu čtení biblických textů, jak jsme je doposud měli možnost poznat z monografií jako „Dvanáctka“, „Desítka“ a stojí za delší „ohledání“. Beneše znalý čtenář kritickým okem zjišťuje, že vyměněny jsou v podstatě jen kulisy – zvolené texty. Jako zastávce kritického výkladu biblických textů se musím vymezit vůči několika vě-

cem v jeho studii, a tím zároveň vůči jeho celkovému způsobu výkladu. Především jí chybí zevrubná metodická reflexe. Čtenář nedostává příležitost jít s autorem kus cesty a vidět, proč a s jakým záměrem užívá některé pojmy a náhledy. Například není jasné, proč autor pracuje s liturgickým dělením Tóry v židovské tradici na sidry a haftary. Od počátku s ním pracuje jako s daností. Benešův výklad ale zdaleka není tradičně židovský. Fakticky totiž s tradičními prameny pracuje jen velmi málo a selektivně (zejména s periodikem *Roš chodeš*) – když to zapadá do autorovy vize. Jeho výklad vypadá jako striktně synchronní, místy připomínající důrazy strukturalizmu, ale přitom se o typický strukturalistický výklad nejedná. Jedná se spíš o zvláštní typ vyznavačského čtení. Je však třeba říct, že bychom jej pouze s obtížemi mohli nazvat křesťanským nebo židovským. U špičkových badatelů čtenář ví, kde stojí a proč je zvolen specifický hermeneutický přístup. Metodická reflexe a inventura je opravdu namístě. V dnešní době je klíčové, aby odborný exegeta (zvláště když je docentem biblistiky) kromě metodické reflexe vlastního způsobu čtení také aktivně vstupoval do světové badatelské diskuze. To přece odlišuje vykladače amatéra od odborně pracujícího biblisty na univerzitě. Je zarážející, že drtivá většina poznámek pod čarou v Benešově studii

obsahuje jeho vlastní dovysvětlující poznámky. Čtenář tak může nabýt dojem, že autor studie nepotřebuje korekci, kterou může (a má) získat právě v kontaktu s druhými vykladači a dějinami biblického bádání. Jako by si vystačil sám. Jiné zdroje používá mimoděk, ne jako zásadní příspěvek do jeho práce, ale především jako občasnou podporu pro vlastní teze. Když pod čarou nějaké zdroje najdeme, jedná se zejména o práce jazykovědného typu – vybrané lexikony, slovníky a gramatické přehledy. Z toho bychom mohli usuzovat, že význam textu je skryt někde v morfologii, syntaktice a gramatice hebrejského textu. Text jako by pak existoval mimo historické kategorie, jako by se jednalo o nadčasovou entitu. Takový způsob čtení je znám u evangelikálně zaměřených vykladačů, kteří velice často „utíkají“ od kritické historické práce k povrchu textu a deskripci jazyka, což se může nacylovat až k lehce rozeznatelnému fundamentalistickému čtení. Když Beneš mluví o „Hospodinově výroku“, tak to bere jako samozřejmost. Celkem zajímavá by byla rozprava nad tím, jak Beneš rozumí Božímu „mluvení“. Existuje zde pro něj bariéra mezi textem a skutečností (Boží mluvení vs. Bůh jako postava jakožto literární/narativní strategie), anebo je „Hospodinův výrok“ stenografickým záznamem Božího promlouvání? Jako problematická se mi

jeví teze, podle které použití indikativu v tzv. „dvaadvacátém Hospodinově výroku“ nevkládá na posluchače žádný nárok. Z toho vychází i velice obskurní překlad Lv 19,2: „Svatí jste, protože svatý já, Hospodin, Bůh váš“. Zdá se, že v podobně originálních vlastních překladech si autor příspěvku docela libuje. Z jeho pochopení indikativu/neimperativu vychází etická teze, podle které jsou synové Izraele ti, kdo jsou svatí díky Hospodinově svatosti a Hospodin pouze „konstatuje, jak se chovají“. Jak ale může Hospodinova svatost sama o sobě, bez etického nároku, „vysvětit“ Izrael, to se nedovídáme. Mimochodem, je to teze pro židovskou tradici (ke které se implicitně a nereflakovaně Beneš tak vlastně hlásí), mírně řečeno, dosti netypická. Připomíná to jakési ospravedlnění z víry s jarmulkou. Otázkou tedy je, jestli je Beneš při práci s textem židem, nebo jestli jen (hermeneuticky?) judaizuje. Přítomnost indikativu v jednotlivých verších 19. kapitoly je podle něj podporou této teze. Jejím velkým problémem je přetížený důraz na morfológii, ignorace kontextu a idiomatiky. Indikativ imperfekta hebrejského slovesa nemusí přece znamenat pouze „konstatování faktu“, ale kromě jiného i mnohem silněji vyjádřený nárok, a samozřejmě i příkaz. Podobnou schopnost má přece i čeština, která indikativem futura „budeš se chovat slušně“ v běžné mluvě vyja-

druje velice silný morální apel a nárok. V textech jako je Lv 19 bych to předpokládal, podobně i v případě Dekalogu, kterému se Jiří Beneš v minulosti také věnoval a uplatňoval pro jeho porozumění stejnou neudržitelnou tezi. Byla však už podrobena zevrubně a přesvědčivé kritice Martina Prudkého, proto není nutné zde věc dále komentovat. Snad se lze jenom podívat nad tím, že na ní Beneš dodnes lpí a nesnaží se její platnost alespoň v otevřené diskuzi obhájit. Dalším problémem je autorovo pochopení Izraele. Jak už bylo řečeno, synové Izraele (adresáti) jsou pro něj svatí. Jinou užitou a pro Beneše typickou charakteristikou je, že Izrael je ten, „jehož se Bůh dotknul, jehož poznamenal, jemuž změnil identitu“. Odvolává se přitom na známý příběh o zápasu při brodě Jabbók, při kterém dostává Jákob ke svému dosavadnímu jménu také jméno Izrael. Položil bych v této souvislosti Jiřímu Benešovi dvě otázky: Je svatost nebo spontánní vykonávání Boží vůle skutečně tím, co Jákob při Jabbóku obdržel? Existoval vůbec někdy Izrael, který tak jedná? Mnohem pravděpodobnější je, že se na kolbišti Starého zákona odehrává zápas o to, co znamená být Izraelem. Různé komunity přicházejí s různými vizemi a představami přetavenými do rozmanitých textových podob. V kritické exegezi je důležité vnímat rozdíl mezi dějinami (Geschichte) a historií (Historie). Ačkoli byly tyto po-

jmy různě interpretovány a vnímány, ukazují na důležitý znak kritické teologie. Ani útěk do synchronního závěťří nemůže nikoho úplně zbavit potřeby diachronní reflexe. I tady se ukazuje, že jejich striktní oddělování je umělé a neodpovídá realitě. Synchronní práce vede v důsledku k diachronním otázkám a naopak. Starozákonní texty jsou vyjádřením vizí komunit „za textem“ a jejich historie se může k dějinám v textech nebo k dějinám spásy vztahovat různým způsobem. Tím, že Beneš tento odstup nebere do úvahy a nereflktuje ve svém výkladu složitý vztah mezi textem a tím, co je za ním, vlastně vytváří *svůj vlastní, virtuální* Izrael a prezentuje jej prostě jako „Izrael“. Něco takového jako „pouze v textu“ neexistuje. Je to vždy mé čtení a skrývání se za „pouhý text“ je indikátorem neschopnosti reflexe vlastních hermeneutických předpokladů a předporozumění (Vorverständnis). Zde se ve své kritice dostávám k důležitému bodu a také se vracím k úvodu. Hermeneutická (sebe)reflexe je prázkladem práce biblisty. Rád bych se též dotkl stylu, který autor volí. Při čtení jeho příspěvku se není možné zbavit dojmu, jako by autor vynalezl „vlastní řeč“. Důležité se v ní zdá být extrémně časté užívání jména Hospodin. Přiznám se, že právě toto může na určitý typ čtenáře (mezi něž patřím) působit velice rušivě – nikoli ale ze zbožných důvodů. Celkový styl

je popisný, neobjasňuje, budí zdání hutnosti, ale fakticky neinterpretuje, v konečném důsledku se autor za text skrývá. Efektnost a snaha o originalitu vítězí nad vnitřní konzistentností a kvalitou argumentace.

Pokud pojmem studii Jiřího Beneše ve vztahu k editoriale, který byl nadmíru kritický vůči mamonařství, bezohlednosti a aroganci kritické teologie, tak se před čtenářem vynoří poněkud rozpačitý obraz. Jsem přesvědčen, že vykladačská arogance spočívá spíše v neochotě vstoupit na ohnivé pole badatelské diskuze a v následné argumentaci svůj přístup buď obhájit, nebo sebekriticky korigovat. Bádání není vlastnictvím jednotlivce a jeho „věc“ by měla stát výše než prosazování vlastních vizí. Dialog badatelů vyjadřuje nutnost „jiného“, mých kolegů a oponentů, bez kterých jsem pohlcen iluzí o vlastní výjimečnosti. Kritická diskuze je naopak ochranou před koncentrováním moci a propadnutím do iluze o vlastní vševědouce. Je to otevřená platforma, do které má povolen vstup každý, kdo bere vážně své kolegy a je náležitě vybaven k tomu, aby své teze obhájl. Arogance a vševědouce zmiňovaná v editoriale je tedy spíše něčím, co do ostatních kritických badatelů autor projektuje, než aby to mělo svou skutečnou oprávněnost. Nemohu proto souhlasit s tím, že by recenzovaný sborník jako celek přišel se skutečnou alterna-

tivou, s něčím hodnotnějším a kvalitnějším.

Kromě jiného je znakem kritické bibliistiky i určitý odstup od církevních komunit. Tento odstup prospívá oběma stranám, které jen díky němu mohou profitovat. Je tedy žádaný a není vhodné ho prolamovat. Je problémem, když badatel v jistém bodě zastavuje své tázání týkající se textu a etickou a náboženskou autoritu textu bere jako nezpochybnitelné „a priori“. Dle mého názoru je zkoumaný text nejen v jistých ohledech inspirativní a eticky zajímavý, ale také problematický a je namístě se ptát, do jaké míry je záhodno jeho principy bez předchozí kritické reflexe uvádět v život náboženských komunit. Toto tázání jsem spatřoval jedině v příspěvku Jiřího Lukeše, který poukazuje například na to, že kategorie „bližní“ není zdaleka tak inkluzivní a nevinná a byla později významně reinterpretoována, rekonfigurována a rozšířila své pole působnosti. Hermeneutika a etika spolu velice úzce souvisí. Kritický aspekt bádání vs. snaha o nastolení postkritického období či návrat do období předkritického – to je téma, kterému se věnovaly význačné autority starozákonní vědy (zejména James Barr a John Barton). Skutečnost, že se v kolektivní monografii pod hlavičkou fakulty UK objevují statě, jako jsou homiletická „zamyšlení“ církevních hodnostářů nebo překlady pou-

hých částí podobně laděných článků, je spíše znakem toho, že lodivod katedry bibliistiky HTF nastavil směr mimo kriticky laděné bádání a překonává zmíněnou distanci. Je otázkou, jestli takové pouze „dovnitř církvi“ laděné „popularizování“ není pro badatelskou diskuzi, integritu a atmosféru spíš na škodu. Vykladač, který se nechá takovou vizí pohltit, se tak sice může stát pro mnohé populárním vypravěčem o Bibli, avšak lze se ptát, do jaké míry je ještě skutečným teologem. Podobně zaměřené publikace vycházely a vycházejí z jisté budou, je však otázkou, zda mají být zastřešeny hlavičkou jakékoliv fakulty Univerzity Karlovy. Jdou totiž přímo proti zaměření univerzitního studia, a patří proto spíš pod hlavičku nekriticky pracujících vyznavačských teologických učilišť, případně církevních komunit, majících úplně jiné, nebadatelské priority a cíle. Mimo chodem, nejsem si úplně jistý, jestli by veliký Amedeo Molnár po přečtení této kolektivní monografie měl radost z toho, že se právě jeho „citát“ objevuje jako „podpurný argument autority“ ve prospěch už zmíněných vyjádření v editoriale.

Jak konstatuje zvolené motto, „brány výkladu nejsou před nikým uzamčeny“. Je ale výklad a výklad. Každý čtenář, i ten laický, Bibli jistým způsobem vykládá a její pochopení může jeho život náležitě formovat. I církve čtou Bibli a svým



(tradičním) způsobem ji vykládají. Avšak odborná bibliстика se způsobem kritického čtení je pro ně, kromě jiných úkolů, nezastupitelnou zpětnou vazbou. Jestliže podlehe pokušení a přestane plnit kritickou roli, ať již je tomu jakýchkoliv důvodů, přestává být ozdravným prostředkem a stává se pouhým libozvučným krasořečením.

Ondrej Zatroch

## O INTELEKTUÁLNÍ KULTUŘE STŘEDOVĚKÉ PAŘÍŽE

*Ian P. Wei, Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University, c. 1100–1330, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 462 stran.*

Publikace Iana Weie je ambiciózním pokusem popsat intelektuální kulturu pařížské univerzity v nejrůznějších kontextech, a to od jejího vzniku až do počátku 14. století. Pařížská univerzita byla ve vrcholném středověku nezpochybnitelným centrem vzdělanosti a scholastická kultura, jíž dala zrod, po staletí formovala intelektuální diskurs nejen evropské společnosti. O dalekosáhlém vlivu tohoto projektu svědčí skutečnost, že ještě dnes bývá projekt pařížské *universitas studiorum* skloňován v debatách

o místě a funkci univerzitního vzdělání v (post)moderní době. Pokus obsáhnout kulturu této instituce v jednom svazku se proto může na první pohled zdát být témeř troufalý. A pokud ne troufalý, tak zcela jistě metodologicky zapeklitý. Nadějný autor se totiž musí dřív než usedne k psacímu stolu ptát: Kde začít? Kam položit důraz? Jak uchopit činnost univerzity v jejich dějinných proměnách a jak popsat její roli ve středověké společnosti? Dějiny středověké univerzity lze psát z několika hledisek. Část moderního bádání se na univerzitu dívá především prisma-tem učenců – intelektuálů, universitánů (mistrů a studentů) – a snaží se jejich aktivity zařadit do patřičných společenských kontextů, především do kontextu urbánní kultury, z níž se univerzita zrodila a v níž fungovala.<sup>1</sup> Těžiště institucionálních dějin univerzity se v poslední době přesunulo od deskripce mechanismů jejího fungování směrem k analýze dopadu institucionalizace na interakci mezi univerzitou a dalšími středověkými institucemi a na komunikaci vědění, doktrinální regulaci a chápání akademické svobody.<sup>2</sup> Konečně

<sup>1</sup> Viz zejména Jacques Le Goff, *Intelektuálové ve středověku*, Praha: Karolinum, 1999 (1. vyd. 1957); Jacques Verger, *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Age*, Paris: PUF, 1997. Specificky pařížskému kontextu se ve svých pracích věnuje William J. Courtenay, viz *Teaching Careers at the University of Paris in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, University of Notre Dame, IN 1988; též, *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century: A Social Portrait*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

<sup>2</sup> Srv. Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIIIe–XIVe siècles)*, Paris: Les Belles Lettres, 1999; J. M. M. H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200–1400*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.