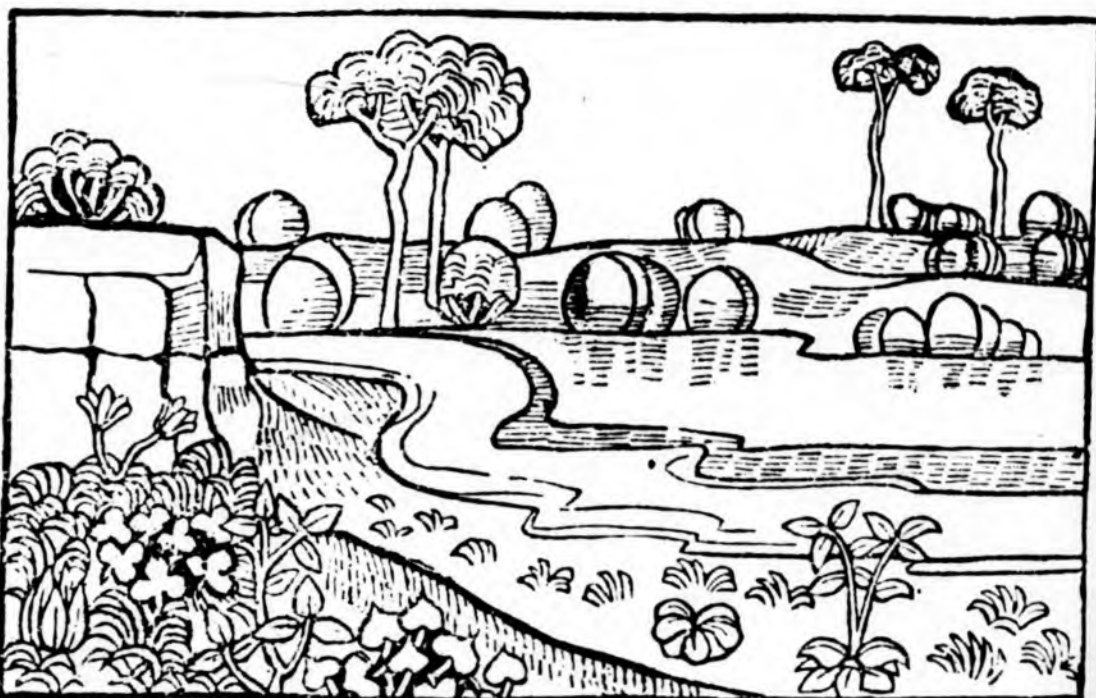


AD HONOREM
ANOPHELIAE
MINORIS



Iupiter genoziden falsi sub ymagine thauri Si
luserat cur herilem. v. n. g. Ouidius in.
metamorphosis



Si tale in uirgine temp manere valet. Cur deuor
pudoris flore. v. n. g. Aug. xxi. d. cui. dei. ca.
pitulo. m.

AD HONOREM ANOPHELIAE MINORIS

Sborník k osmdesátým narozeninám

PhDr. a ThDr. h.c. Boženy Komárkové

BRNO

28. ledna 1983

Vážená paní profesorko,

začal jsem chodit do školy v roce 1942, na filozofickou fakultu v roce 1953 a jsem alergický vůči pedagogům a autoritám. Kamarád psycholog, který dobře zná naši rodinu, tvrdí, že příčiny jsou hlubší, že jsem si je přinesl z domu a že se z nich dá vysvětlit také mé svazáctví z padesátých let, prominentství z let šedesátých a koneckonců i to, co mě potkalo potom. Asi má pravdu. K tomu na sebe musím prozradit, že jsem na tom špatně s vírou. Neříkám to pyšně ani smutně. Pokládám ji za schopnost, která není dána každému. Schopnost slyšet něco, co jiní neslyší. Já ji nemám. Zvěst Nového zákona přijímám jako literární dílo a prohlouzí ve mně víc pochybností než útěchy. Mou oblíbenou četbou jsou staří liberálové typu Ferdinanda Peroutky, v literatuře vyznávám činný agnosticismus Pirandellův a Camusův a fascinuje mě velké tajemství Kafkovo.

Proč se Vám z toho zpovídám? Opožděně, ke své hanbě velice opožděně jsem se dostal k Vaším spisům a našel příležitost poznat Váš způsob myšlení a Vás osobně. Rád bych se přes všechno, co jsem na sebe pověděl, považoval za Vašeho žáka, alespoň externího nebo dálkového. Cítím se jím, ale nejsem si jist, zda mi to dovolíte.

Vděčně Váš

Milan U h d e

Brno, listopad 1982

KÁZÁNÍ O POKOJI

Miloš Rejchrt

Čtení: Až uslyšíte válečný ryk a zvěsti o válkách, nelekajte se! Musí to být, ale to ještě nebude konec. Povstane národ proti národu a království proti království, v mnohých krajinách bude zemětřesení, bude hlad. To bude teprve začátek bolesti.

Vy sami se mějte na pozor! Budou vás vydávat soudům, budete bití v synagogách, budete stát před vládci a králi kvůli mně, abyste před nimi ~~mluvili~~ vydali svědectví.

S těmi dny přijde takové soužení, jaké nebylo od počátku Božího stvoření až do dneška a nikdy nebude. A kdyby Pán nezkrátil ty dny, nebyl by spasen žádný člověk. Ale kvůli svým vyvoleným zkrátí ty dny. A tehdy, řekne-li vám někdo: "Hle, tu je Mesiáš, hle tam", nevěřte! Vyvstanou lžimesiášové a lžiproroci a budou předvádět znamení a zázraky, aby svedli vyvolené, kdyby to bylo možné. Vy však se mějte na pozor! Všecko jsem vám řekl předem.

Ale v těch dnech po onom soužení zatmí se slunce, měsíc ztratí svou záři, hvězdy budou padat s nebe a mocnosti, které jsou v nebesích, se zachvějí. A tehdy uzří Syna člověka přicházet v oblacích s velikou mocí a slávou. Tehdy vyšle anděly a shromáždí své vyvolené od čtyř úhlů světa, od nejzazších končin země po nejzazší konce nebe.

Od fíkovníku si vezmete poučení: Když už jeho větev raší a vyráží list, víte, že léto je blízko. (Mk 13,7-9; 19-28)

Text: Pokoj zůstavuji vám, pokoj můj dávám vám; ne jako svět dává, já dávám vám. Nermutiž se srdce vaše, ani strachuj. (Jan 14,27)

Ježíš se loučí s učedníky. Bylo jim s ním dobře.

Vždyť "ke komu bychom šli? Ty slova věčného života máš".

(Jan 6,68) Nyní zjevení Boží slávy odchází ze světa; Ježíš se chystá jít k Otci.

O Ježíšově odchodu hovoří Jan dvojznačně. Ježíš kráčí k oslavě a povýšení. Zároveň v tomto hymnickém jazyce znívá dramatický tón: "To pak pověděl, znamená, kterou by smrtí měl umřít" (Jan 12,33). Ta hodina se blíží a Ježíšova duše "zkormoučená jest". Chvěje se i srdce učedníků. Zármutek a úzkost doprovázejí čas, který spěje k naplnění. Také učedníky čekají věci zvláštní. I oni budou mít podíl na jeho oslavě: "Vypovědí vás ze synagog, ano přijde čas, že všeliký, kdož vás mordovati bude, domnívati se bude,

že tím Bohu slouží" (Jan 16,2). Budou vás mordovati s čistým svědomím, s pocitem dobře vykonané práce, dokonce s jistotou, žekonají bohulibou věc. V krutém a zvrhlém světě, který ani o své perverzi neví, nechává Ježíš své učedníky.

Nechává je ve světě, z něhož odchází Boží sláva. Budou bez toho, který jim ukazoval Otce, budou ve světě, jako by Boha nebylo. Ve světě bez Boha však nezůstane jen vzpomínka na Boha: Ježíšem přislíbený Utěšitel, Duch pravdy, "z mého vezme a zvěstuje vám" (16,15). Ve světě bez Boha zůstane Boží zpřítomnění. Ve světě, kde jako by Boha nebylo, jako by Boha bylo.

Toto zaslíbení stvrzuje Ježíš skutkem. "Pokoje zůstavuji vám". Pokoj jako činné znamení Boží přítomnosti ve světě.

"Pokoje můj dávám vám". Pokoj svého druhu. Jistě toto slovo je ozvukem starozákonního šálómu, oné celosti, úplnosti, smíru osobního i společenského, národního i kosmického, blaha a štěstí; tato -nebiblickým slovem řečeno- harmonie lidí se sebou i Bohem je ve Starém zákoně pojata převážně jako ovoce spravedlnosti. Ježíš však dává svůj pokoj i tehdy, když ~~je~~ předpokladů pokoje není, když scházejí jeho kořeny či živná půda. Dává pokoj bez podloží pokoje, dává jej jako v Janově evangeliu dává chléb života bez chleba, vodu živou bez vody, znovuzrození bez opětného vejítí v lůno matky. I v krutém a zlovolném světě dává pokoj-šálóm, smírný vztah k Bohu, k sobě, k světu, k dějinám; jinými slovy též janovskými, i navzdory úzkostem dává radost, kterou "žádný neodejme" (16,22).

Nedává pokoj jako svět. Možná že ne jen čistou shadowou okolností těsně před tím, než Janovo evangelium nabylo písemné podoby, zbuďoval císař Vespasianus své oblíbené bohyni Eiréné v Římě výstavnou svatyni. Tato okolnost leccos napovídá o některých povahových rysech míru, jak jej dává svět. Vespasianus byl vynikající válečník; jeho vojska šířila římský mír úspěšně až v Británii, zejména pak proslul pacifikací židovské vzpoury, jejíž zdárné dokončení (vyvrácení Jeruzaléma a umučení obránců) přenechal synovi Titovi, neboť mezitím musel rychle skoncovat s vnitřní občanskou

válkou, kterýžto podnik stál asi padesát tisíc životů. Bohyně pokoje Eiréné je patronkou jednoho ročního období, zajišťuje pravidelnost, řádný chod věcí. Nechtějme hned kácet cizí bohy: svět by nebyl světem, kdyby se nemohlo počítat s tím, že po dnešku přijde zítřek, po létu podzim; nemohli bychom předvídat, plánovat, nebylo by pokroku a prosperity. Snad proto, že pokoj jako řádný chod věcí přináší blahobyt, Eiréné bývá znázorňována se svým schovancem Plútem na rameni, s bůžkem bohatství a prospěchu. A zde už zase vyvstává vratkost i dvojznačnost míru světa: víme už ne z mytologie, nýbrž ze zkušenosti, že tento bůžek neplní, co slibuje. Roste, vzmáhá se - a nakonec odstraní i svou chůvu.

Jsem-li u vlastních zkušeností, připomeňme dnešní obsah tolik slýchaného slova "mír": stav, kdy se právě nestřílí, nebo alespoň ne přes hranice, či alespoň ne pravidelně a přes všechny. Je chybou křesťanů, že na tento nebohý mír začasť přenášejí zaslíbení spjatá s pokojem-šálomem a korunují jej ctnostmi, které mu nepatří. Arciže i tento mír má svou hodnotu a křesťané, jsouce ve světě, (ač nejsouce ze světa, neboť podivnáhodnou adopcí jim byl přiřčen nesvětý původ - i to lze ve světě víry, kde se člověk i znovu rodí), zahrnují mír světa do svého světského pečování: zušlechťují jej, aby nebyl tak docela nebohý, nýbrž, řečeno s Komenským, aby to byl "způsob takový, v kterémž člověk (aneb jiný tvor) věcí svých libé spořádání máje, volně jeho a bezpečně, bez překážky jiných užívati můž". Dokonce milování, nad které žádný většího nemá, je může dohnat i položení vlastní duše pro zachování či dosažení míru světa.

S pokojem, jaký Ježíš dává, však tento mír -osmělme se k jednoznačnosti- nemá společného nic.

Hovořit o tom, jak svět dává svůj pokoj, je příliš vděčné téma pro milovníky krvavých historek. Snad se jen omezme na shrnutí, že jej dává vždycky napřením síly proti síle, prosazením jedněch lidských záměrů proti druhým. Ani tomu nemůže být jinak, svět je svět a ne království nebeské, jeho dobro je prosazováno či udržováno násilím. "Kteříž

moc mají nad nimi, dobrodincové slovou" (Lk. 22,25).

Svůj pokoj udílí Ježíš slovem. Ničím jiným. Slovo zakládá jeho mír. Slovo, které tvoří z ničeho. "Nermutiž se srdce vaše, ani strachuj". Ježíš vyslovuje imperativ, přikazuje a tím vyvolává novou skutečnost. O nic evidentního není to slovo opřeno, o nic, co by mohli historici zaznamenat do análů, kamery zachytit a sdělovací prostředky sdělit.

Snad se zdá málo, že Ježíš mluví k srdci. Ale srdce je nesmírně důležité! Vždyť srdce, to ~~je~~ jsme my, my sobě nejvlastnější, my ne v druhotných projevech, vlastních ob~~o~~rech o sobě, my jak se známe, nýbrž my, jací jsme! Tomuto srdci velí Ježíš "nermutiž se, ani strachuj". V něm působí svůj pokoj. Naštěstí kromě nás, vylekaných a roztěkaných srdcí, jsou tu svědkové, kteří dosvědčují, že pokoj v srdci je skutečnost. Z vězení, v očekávání konce píše D.Bonhoeffer: "Moc předivná nás tiše obestírá, a proto čekám příští uklidnění". Jan Litomiský píše z vězení, že po všem, co prožil a při všem, co prožívá, zakouší i chvíle pokoje a radosti, jaké doposud nepoznal.

Tento pokoj, převyšující lidský rozum, je činný: chrání naše srdce před panikou a úzkostí. A nejen to: díky pokoji Ježíšovu není lidské srdce ponecháno samo sobě. To není jen útěcha - ikdyž také je - že nemusíme být ze světa smutní. Prorok Jeremiáš líčí ~~hrůzy~~ hrůzy hrůz: "Vešla smrt okny našimi, vešla na paláce naše, aby vyhubila děti z ryneků a mládence z ulic... a padla mrtvá těla jako hnůj na poli, jako snopové za žencem, a není žádného, kdo by pochoval" (Jer. 9,21-22). Tato apokalypsa je podle proroka následkem toho, že "chodili za myšlenkami srdce svého". Lidské srdce potřebuje ostrahu, aby nepobloudilo, aby v bezradnosti z děsivé lidské svobody nezvolilo hřích. A funkci tohoto ~~strážce~~ strážce dle Jana i Pavla koná Ježíšův pokoj. Pokoj, jenž převyšuje lidský rozum i tehdy, když přicházejí zlé věci.

"Když uslyšíte o boji a pověst o válkách, nestrachujte se" (Mk 13,7). O válkách slyšíme a pověstí přibývá. Není v této souvislosti Ježíšův pokoj, k srdci promlouvající,

Boží pokoj, srdce střežící, jen něčím okrajovým? Není to nakonec návod ke stažení se do splendid isolation, kde se pak dá s klapkami na^o očích ⁱ a uších zpívat "Ať svět se boří, nám srdce hoří"?

Je-li pokoj Ježíšův jiný než pokoj světa, pokoj světa tím není odepsán jako nicotnost, kterou netřeba se zabývat. "Všeho zkuste, co dobrého, toho se držte". K bytí ve světě patří, že budeme ověřovat, které mluvení o míru je projevem úsilí o zachování či dosažení spravedlivého a pravdivého lidského míru, a které jen, řečeno s prorokem, "hojí potření dcery lidu mého povrchu, říkajíc: Pokoj, pokoj, ačkoli není žádného pokoje" (Jer. 6,14). U^p proroka Micheáše (3,5) čteme o falešných prorocích, kteří "svádějí můj lid: Když mají co kousat svými zuby, mluví o pokoji; když jim někdo do úst nic nedá, vyhlašují proti němu svatý boj". V mluvení o míru je^z vskutku co zkoušovat, co tříbit: už ve starověku bylo j^sté mluvení o míru živností a svůj obsah řídilo podle toho, co za to kdo dá - koho chleba jedli, tomu zrovna píseň míru zpívali. Pro Ježíšův pokoj nepohrdejme mírem světa, ale zkoušejme jej.

Vidinami katastrof se nemusíme děsit, ani se jimi opájet. I v Ježíšově předpovědi posledních věcí (Mk 13) zní tón důvěry a povzbuzení. Pravda, neslyšíme tam, že se nám nic nestane. Neslyšíme tam ani "dělejte proti tomu něco" - jako by ani nešlo něco dělat; dokonce, říká Ježíš, "musí to být", když jmenuje války v jedné větě spolu se zemětřesením. Neopájejme se tedy ani představou, že k apokalypse nemůže dojít, že se tomu přece určitě dá nějak zabránit, že snad v cestě k dosažení kýženého lidského pokoje stojí nějaká odstranitelná maličkost, ten či onen, ti či oni. Přijde-li katastrofa - a může přijít, dle Ježíše musí^z - "učte se od figy podobenství: Když již ratolest jeho omladne a vypučí se listí, znáte, že blízko jest léto" (Mk 13,28). Nebojte se - a máte-li uši pro sluch, i v katastrofách můžete vyčíst znamení. Znamení, že se něco děje, že se blíží konec, ne však konec jako konečná zástava srdce, rozpad všeho, nýbrž konec jako naplnění, jako "léto". Nermutiž se srdce vaše aniž strachuj. Naděje dobrého skončení přece patří ke křesťanské víře. Vždyť

"Goliáš oňoupen, veselme se".

Klidná důvěra střeží srdce před mesianismem, pomáhá rozeznávat věci, které můžeme změnit, od těch, na které jsme krátkí - a jsou takové, nejen ono zemětřesení. Zároveň střeží srdce před katastrofickým nihilismem, před smrtelným hříchem zoufalství. Apokalyptické katastrofy navštěvují náš svět. Někdy je zachytí jen citlivý seismograf, jindy "leze smrt k oknynasími". Jsou tu, byť v tu chvíli nepostihly právě nás. Hlad, genocidy, soukromý i organizovaný teror; příroda, člověkem ponížená na otoka, se začíná bouřit, z nebes na nás doslova prší síra a ve zpívající zítřky už nikdo dávno nevěří. Ti, kdo chtějí vyčíst z bible jako z jízdniho řádu, kdy život světa dojede do stanice Apokalypsa, snad nikdy neměli tolik materiálu pro své výpočty jako teď a nikdy neměli Svědkové Jehovovi takový misijní úspěch. Není divu. V takových dobách se otázka po smyslu lidské existence klade sama. Vždyť jaký smysl usilovat o pravdivý, láskyplný spravedlivý život, když takovouto kapku pohltí planetární moře krutosti, křivd a lží, když perspektivy osobního života má vymazat zítřejší katastrofa?

Schweitzer šel do pralesa léčit domorodce, ač věděl, že pomůže několika a miliónům ne. Matka Tereza v Indii pečuje o malomocné děti - ač těch, o které pečovat nestačí, je neskonale víc. Luther řekl, že kdyby měl být zítra konec světa, šel by na zahradu vysadit jablono. Pamatuji si doživotně na dávnou návštěvu u jednoho přítele. Při rozhovoru laskavě napomínal svého malého synka, aby nevyrušoval, když mezi sebou hovoří dospělí; vychovával ho pro život. A přitom věděl, co okolí nevědělo - že nevléčitelná nemoc omezila tento život už jen na dny.

Jako tito mužové a ženyvíry, svědkové Ježíšova pokoje, žijme ve světě, kde jako by boha nebylo, kde jsou války a pověsti o nich. Sázejme strožmy, vychovávejme děti. "Zůstává nám uzoučká a často nezřetelná cesta přijímat každý den, jako by byl poslední a přitom žít ve víře a odpovědnosti tak, jako by nás čekala veliká budoucnost. Mžná, že zítra nastane poslední den; pak rádi pustíme z ruky práci pro lepší příští, dřív ale ne!" (D. Bongoeffer z vězení).

Nevěříme přece v ďábla, hřích a konečný zmar. O nich víme. Ale věříme v Boha, v hříchů odpuštění, těla z mrtvých vzkříšení a život věčný. A ve světě, z něhož odešla Boží sláva, kde jako by Boha nebylo, zpíváme s ~~Janem~~ Husem a vším Božím lidem v očekávání léta Páně: "Navštiv nás, Kriste žádoucí, Pane světa všemohoucí, dej nám se v srdci poznati, bez hrůzy tebe čekati".

Amen

VZTAH MEZI FILOSOFIÍ A THEOLOGIÍ JAKO FILOSOFICKÝ PROBLÉM

Boženě Komárkové k osmdesátinám

Ladislav Hejdiánek

Pro filosofické myšlení jsou charakteristické jeho mnohostranné vazby na rozmanité problémy a problémové okruhy. Mezi závažnostmi jednotlivých problémů jsou značné rozdíly; některé problémy jsou úzce spjaty s výstavbou určité systematické myšlenky a platí jen v jejích mezích, jiné přicházejí od jiných myslitelů a vnucují se s nestejnou silou jakousi vlastní přesvědčivostí anebo neseny tradicí. Jsou i takové problémy, které si přináší filosof do svého myšlení, aby dosáhl jisté integrity životní, tj. aby včlenil své myšlení do svého života jako jeho integrální a životně platnou složku, a aby také svůj život sjednotil se svým myšlením. Některé filosofické problémy mají spíše "technický" ráz (ve smyslu techniky myšlení), jiné mají vysloveně existenciální charakter; jejich platnost a závažnost je někdy pouze osobní, jindy nedosobní a teckřikajíc "objektivní". A existují také problémy a problémové okruhy, které jsou nám jakoby uloženy v jisté době, pro niž mají mimořádný, směřodátný význam. Právem lze mluvit o jakémsi "duchu doby", který povstává jakoby formován úsilím nejhlubších a nejvnímavějších filosofů (a ostatně nejenom filosofů) odpovědět na výzvu hlavních, stěžejních, uzlových problémů, jež v dané době vystupují před ostatní daleko do popředí.

Kdybychom chtěli odpovědět na otázku po povaze a míře platnosti problému vztahu mezi filosofií a theologií, museli bychom sledovat jeho přinejmenším trojí provenienci: osobně existenciální, dějinně technickou a dějinně existenciální. V prvním případě jde o individuální předpoklady, jež jsou nezbytné pro jistou naladěnost a tím schopnost rezonance, pro jistou vnímavost a tím schopnost myšlenkově reagovat na daný problém. Tu mi nezbude, než vydat jisté svědectví o sobě. V druhém případě bude třeba ukázat na selhávání a krizi tradiční filosofické i theologické myšlenko-

vé výbevy, ohlašující konec celé jedné éry tzv. předmětného ("metafyzického") myšlení. Tu snad postačí poukázat na vybraný příklad (ovšem v kontextu). Nejméně zajištěna zůstane rekognoskace třetího terénu; tu nezbude než pohybovat se na samé hranici možností jak filosofické, tak theologické interpretační dovednosti a odvážit se činu takměř prorockého. Mám však za to, že se filosof nesmí zříkat své odpovědnosti ani v tak extrémní situaci, kdy je zároveň vystrkován i vytahován ze své tradiční ulity a konfrontován s výzvou, nežádající po něm nic menšího než myšlenkovou i životní proměnu, opravdovou "metanoia".

x x x

Od dětství jsem vyrůstal pod velmi silným, i když už poněkud vyvětrávacím vlivem československých rodinných tradic, sahajících z matčiny strany až do toleranční doby (a vlastně ještě dost daleko před ní). Tento vklad byl rozhojňován a zkvalitňován na půdě vinohradského sboru Českobratrské církve evangelické, kde na mne vedle učitelů v nedělní škole a řady vikářů nejvíce působil farář Bedřich Jerie. Myslím, že to byl především on, kdo měl zásluhu na tom, že se mi v dospívání nestavěla otázka tak, jako by bylo třeba volit mezi rozumným uvažováním a mezi vírou, přestože pro mne jako konfirmační verš vybral PŘ 3,5 se závěrečnou výzvou, abych nespolehal na svou rozumnost. Moji rodiče i mí přátelé často využívali citátu proti mně, takže jsem si velmi záhy musel provést jakous takous exegezi, která ukázala, že jde o to, nebýt "moudrý" jen sám u sebe, ale "nastavit ucho" skutečné moudrosti, která je cennější než stříbro i zlato: "blessedlavený člověk nalézající moudrost". Tak se mohlo stát, že jsem v posledních letech svých středoškolských studií nejednou uvažoval, zda se nemám věnovat studiu teologie. Jestliže jsem se nakonec přece jenom rozhodl jinak, byla to jen volba jiné cesty, nikoliv volba jiného cíle. Musím však přiznat, že theo-

logie se mi zdála podstatně neuspokojivá svou tematickou omezeností a jakousi rezignací na celé rozsáhlé oblasti života a myšlení současného člověka. Theologie, která viděla svůj úkol v jakési náboženské osvětě, mi neimponovala; měl jsem podezření, že teologie není dost "vědecká" (neměl jsem v té době ovšem jasnou představu, jakou povahu by taková theologická vědeckost měla a mohla mít) ani dost průrazná a pronikavá, takže se v rozporu s univerzálním charakterem evangelia stahuje do své odbornosti jako na nějaký soukromý píseček.

Paralelně s tématy theologickými měla pro mne velkou přitažlivost také četná témata přírodovědecká, hlavně obecnější povahy. Delší dobu jsem byl zaujat otázkami fyzikální chemie, moderní fyziky i biologie, a vždy znovu ve mně rostlo přesvědčení, že narážím na nedostatky metodické přesnosti a myšlenkové akribie. Když jsem se pro nějaký obor musel rozhodnout, volil jsem vlastně kompromis: zapsal jsem se jako posluchač matematiky, protože jsem v tom spatřoval jedinou cestu k vytoužené symbolické logice, od níž jsem si sliboval nápravu jak pro myšlení přírodních věd, tak pro myšlení theologické, ba i pro každé myšlení jiné. Byl to nepochybně hluboce mylný odhad a já jsem v tomto smyslu také dlouho nesetrval. Především se ukázalo, že přednášky na přírodovědecké fakultě mne uváděly do matematické techniky, ale nikterak mne nepřibližovaly problémům matematické logiky. Když jsem přešel na filosofickou fakultu, bylo to vlastně ještě zcela ve smyslu původního rozhodnutí (ostatně jsem zapisoval matematické přednášky nadále), jen jsem měl dojem, že filosofie mi poskytne lepší start než matematika, neboť v tu dobu se hned několik profesorů a docentů věnovalo otázkám logiky.

A tak jsem se hned po válce dostal do silového pole nového oboru, o němž jsem do té doby neměl dost jasnou představu, i když jsem jím zajisté nezůstal ani předtím nedotčen; důsledkem pak bylo, že jsem začal nově chápat jak problémy, které mne silně zajímaly, tak i sám sebe a cestu,

po níž jsem vlastně už nějaký čas bez plného uvědomění krá-
čel. A v tomto novém silovém poli na mne působilo hned něko-
lik vynikajících osobností, ve vztahu k nimž jsem se mohl
formovat a ve vztahu k jejichž způsobu myšlení i celkové
životní orientaci jsem si mohl začít ujasňovat své vlastní
poslání a cíle své vlastní práce.

Ve svých přednáškách o logice mne neobyčejně uchvátil
a inspiroval J.B. Kozák, kterému jsem se filosoficky cítil
být nejbližší. Ale jeho odvrát od teologie (jeho Essay o
vědě a víře jsem četl již koncem války) mne nepřesvědčoval;
mluvení o "tajemném zdroji, z něhož se od věků řine všechno
jsoucí", mne neatrchovalo, protože mi připadalo strašně di-
letantské (tj. theologicky diletantské). Byl to krok zpět
za Masaryka; nechápal jsem, jak něco takového je možné u
někoho, kdo vyrostl na protestantské farnosti a studoval theo-
logii. - Ještě mnohem větší silou než Kozák mne zasáhl Jan
Patočka. Znal jsem ho už z dřívějška z několika přednášek
a článků; moc jsem mu nerozuměl a působil na mne trochu ja-
ko krasoduch. Ale na fakultě se mi (a nám všem) staly jeho
přednášky zjevením. Byl to právě Patočka, jehož prostřed-
nictvím jsem byl osloven filosofií tak, že jsem ji pro se-
be přijal jako doživotní povolání; prošel jsem sice v té
záležitosti (po onemocnění) ničivou pochybností a krizí,
ale to jsem pochyboval o sobě, nikoliv o ní. Brzo se mi
však stávalo, že mi Patočkovy výklady nepřipadaly jako zje-
vení pravdy, přestože zůstávaly zjevením filosofie. Byl
jsem také celým svým založením blízek realismu a Patočka
mi jako filosof zůstával dlouho trochu cizí. Především jsem
však zůstával ve střehu tam, kde šlo o vztah ke křesťanství,
k evangeliu, k víře. Patočka se jednou v přednášce, která
byla plánována jako rozhovor filosofa a theologa (tím theo-
logem byl tehdy J.B. Souček), vyslovil, že filosof nemůže
věřit a věřící že nemůže být filosofem. Od té doby se mi
vtírala myšlenka, že i tam, kde mluví o křesťanství pozitiv-
ně, vlastně s ním jen koketuje. Jednou jsem mu v napjaté
chvilí své hluboké pochybnosti naznačil, a tu mne ujišťoval,

že jde o nedorozumění, že naše pohledy si nejsou vzdáleny. Ničemu bych býval nebyl raději, ale jeho přednáška, kterou jsem s ním po několika letech domluvil, mne znovu uvrhla do starých pochyb.

Z filosofů bych pak mohl jmenovat už jen Emanuela Rábla, který mne filosoficky ovlivnil vůbec nejvíc. Pohříchu jeho pokus o řešení otázky vztahu mezi filosofií a theologií mi nikdy nepřipadal dost domyšlený, i když nezůstává bez zajímavosti. Docela jinak tomu bylo v případě dvou protestantských theologů, pod jejichž vlivem jsem se ocitl brzy po skončení války. Časově předcházelo působení novozákonníka J.B. Součka, filosoficky velice dobře orientovaného: znal jsem jej povrchně ještě z konce válečných let, ale významnou orientační postavou se pro mne a pro mnohé z mých přátel stal jako vůdčí osobnost Akademické YMCA, křesťanského studentského sdružení. Jeho nevelká studie o theologii a filosofii z doby války zůstává pro mne dodnes snad nejzajímavějším a nejhlubším českým textem na toto téma; její neuspokojivost je založena ve věci a není proto jejím nedostatkem, spíše naopak předností. Pro mne osobně měla význam zcela zásadní, protože nechávala otevřenou perspektivu té cestě, pro kterou jsem se rozhodl a k níž mne inspiroval především J.L. Hromádka, nikoliv ovšem Hromádka ovlivněný Barthem, nýbrž Hromádka Křesťanství v myšlení a životě.

Hromádka ve zmíněné knize vyslovil přesvědčení, že reformace dosud nevyřešila jeden ze svých základních úkolů, totiž že nepřinesla novou filosofickou koncepci, nevytvořila sobě přiměřenou filosofii. Pokoušela se o to, měla pro to dokonce i předpoklady, mnohé bylo vykonáno a mnoho kamennů bylo připraveno ke stavbě, ale "velká práce je ještě před námi", neboť "reformační theologie nevytvořila vlastních filosofických prolegomen". "Reformace znamená očistu evangelia, ale filosoficky nezdolala starých motivů myšlenkových." To jsou formulace, které mne sice podstatně oslovily teprve po několikerém čtení Hromádkova "Křesťanství",

zejména pak již poté, co jsem se definitivně rozhodl pro filosofii, ale které mi pak poskytly jeden z vědeckých orientačních bodů pro všechno mé další myšlenkové úsilí. Když jsem po válce Hromádku osobně poznal, stál už dosti daleko od těchto pozic a na onen velký úkol výstavby reformační filosofie už nikdy, pokud vím, nevzpomínal. Když jsem to při jeho sedmdesátinách připomněl a když jsem to potom nadhodil i v rozhovoru, ani se nepokoušel to komentovat, jen se usmíval.

J.B. Souček byl ve své studii z r. 1944 mnohem střídavější (uplynulo ostatně již 13 let od vydání Křesťanství v myšlení a životě), ba v jistém smyslu vůči uvedené Hromádkově tezi odmítavý. To, v čem Hromádka viděl nesplněný úkol, interpretuje Souček jako programové skoncování s tradičním spojenectvím teologie s filosofií. Nejde o trvalou rozlukou, naprostou dvojitost ani mimoběžnost; žádný teolog se ve svém myšlení neobejde bez pomoci kategorií a pojmů některé filosofie. Nicméně vztah teologie k filosofii je podle Součka v zásadě značně volný: žádná filosofie nemůže být označena jako ta jediná pravá, a naproti tomu žádný filosofický směr nelze předem vylučovat z okruhu těch, od nichž se teologie může učit a přejímat a s nimi spolupracovat. Souček ovšem připouští, že je přesto možná jakási relativní afinita křesťanské zvěsti alespoň k některým stránkám určitých filosofii, a naopak zvlášť velká vzdálenost vůči jiným. Theolog si však vůči každé filosofii musí zachovat svou vnitřní svobodu: i nejbližší a nejsympatičtější filosofie může theolog legitimně použít jen tak, že ji v důležitých bodech ohmění, jaksi zdeformuje, ale na druhé straně s jistou někdy větší, jindy menší mírou takových deformací může použít aspoň prvků každé filosofie. Souček výslovně připouští, že tato zvláštní přizpůsobivost a pružnost může navenek někdy působit dojmem jakési filosofické bezcharakternosti (neboť to, co je na theologovi "vidět", je vždy filosof). Souček láme hrot této základní nevážnosti vztahu theologa k filosofii tím, že apeluje na theologův smysl pro humor: skutečná evangelická teologie nejen

filosofii, nýbrž ani samu sebe nebere s poslední, vskutku smrtelnou vážností, a podle Bartha se theolog musí umět od srdce vysmát své vlastní theologii. A proto theologie nestojí nad filosofií jako její paní; její volný poměr k filosofií je spíše projevem vědomí, že obě jsou spoluslužebnicemi pravdy, jež je nad nimi oběma. To je ovšem, zdá se, pouze rétorické gesto, nikoliv nosná myšlenka. Ale Součekovi nejde o vyřešení problému, nýbrž naopak o zřetelné ujištění, že syntéza není možná, a to ani na půdě theologie, ani na půdě filosofie. Přesto podle něho theologie se zvláštním zájmem, s vnitřní účastí, i když zároveň se zvýšenou starostlivostí sleduje práci takových filosofů, kteří za nějakou takovou syntézou směřují, tj. kteří chtějí do svého filosofického obzoru pojmout křesťanskou víru v její základní struktuře i v jejích posledních výhledech.

Docela zvláštní postavou zůstala Božena Komárková. Zbavena možnosti pracovat na univerzitě i na střední škole, přenesla těžiště svého působení přímo mezi mladé lidi. Erudicí filosof, působila vždy spíše dojmem velmi civilního theologa. Souček, který vyhlásil své sympatie pro filosofy, kteří chtějí "do svého filosofického obzoru pojmouti křesťanskou víru", měl za to, že ti, kteří se o to pokusí, nemohou patrně zůstat tak zcela prosti starostí o vnitřní adekvátnost své filosofie, jako jich může a vposledu musí být prost theolog. Nikdy jsem neměl dojem, že by se Božena Komárková nějak zvlášť starala o nějakou "vnitřní adekvátnost" svého filosofování, máme-li tomu rozumět ve smyslu: nezařadit si s theologií. Její filosofické "pozice", smím-li toho termínu vůbec použít v případě myšlení tak hybného, mi nebývaly nikterak blízké, ale uchvacovala mne svedboda, s jakou byly odkládány všude tam, kde působily spíš jako překážka než jako prostředek dorozumění. Není tomu tak dávno, co jsem jí položil otázku, jak došlo k tomu, že tak záhy uvolnila své svazky s filosofií, již pak užívala jen instrumentálně a propedeuticky. A tu jen prostě poukázala na to, že za jejího mládí tu nebyla k dispozici filosofie, která by byla schopna poskytnout mladému člověku životní orientaci a opo-

ru. Nemyslím, že by sama věc byla tak prostá; osobnost i působení Boženy Komárkové vykazují překvapivou, zcela nadprůměrnou míru integrity, pro kterou nemohu přijmout vysvětlení v poukazu na teologii. Naše poválečná theologická situace nebyla zprvu horší, nýbrž spíše lepší než situace mezi oběma velkými válkami; ukázal jsem, jak mne z těch nejvážnějších důvodů neuspokojovala filosofie, s níž jsem se po válce setkával. A přece jsem se rozhodl pro filosofii mnohem energičtější a zásadněji než Komárková. Právě proto mne celá její myslitelská konstituce leckdy provokovala, ale téměř vždy inspirovala; zdálo se mi vždy, že je mi čímsi zcela základním blízká - a zároveň jsem pociťoval naléhavou potřebu tuto její celkovou orientaci podrobit reflexi, vybavené filosofičtějším aparátem (nebo snad lépe řečeno: jiným filosofickým aparátem). Tak jako mne u Hromádky, Součka, Patočky zaujaly jejich myšlenky, tak mne u Komárkové zaujal (filosoficky zaujal!) její život, její zároveň filosofický a zároveň theologický "Sitz im Leben", v němž ani filosofie, ani theologie nehrály a nemohly hrát tu rozhodující úlohu. Nemohu Komárkovou považovat za theologa; na to má příliš široký myslitelský záběr. Nechci zpochybňovat její filosofický profil, ale ona sama nepochybně neviděla a nevidí ve filosofii své rozhodující povolání a nepovažovala proto za potřebné vypracovat nějakou svou osobitou filosofickou soustavu. Ale jaký to je strhující životní příklad! Jaké to je filosofické (i theologické) téma!

x x x

Z náčrtu mé osobní historie a ze stručné charakteristiky osobností, které v daném ohledu na mne měly vliv a které se pro mne staly orientačními postavami, se celkem jasně podává způsob, jakým se mi otevřel problém vztahu mezi filosofii a teologií. Vyrůstal jsem v křesťanské tradici a v době dospívání jsem upevnil svou životní orientaci v duchu této tradice. Zároveň jsem si začal upřesňovat, co tato tra-

díce vlastně představuje ve svém nejhlubším jádru. Používal jsem k tomuto vyjasňování aparátu protestantských theologů, ale to mi nestačilo; zároveň, jak vzrůstala má zaujetost filosofií, jsem se pokoušel reflektovat svou víru filosoficky. Velkou oporu jsem našel v Břemádkově přesvědčení, že reformace dosud nevytvořila svou vlastní filosofii. Přijal jsem pro sebe tento úkol, ale provedl jsem na něm postupem času významnou opravu. V ekumenických rozhovorech jsem si totiž ujasnil, že chtít dnes budovat reformační filosofii by bylo dost velikým anachronismem; konfesijní protiklady už nějaký čas ustupují do pozadí a situace křesťanů všech vyznání se začíná navzájem víc a víc podobat. Uprostřed křesťanů se vytvořila docela jiná, mnohem závažnější fronta, která probíhá napříč konfesím: na jedné straně stojí ti, kteří se ohlížejí zpět a touží po obnově starých jistot, zatímco na druhé straně se lidé, zakotvení ve víře jakožto životní orientaci, připravují k abrahamovskému opuštění všeho starého a k vyjití do nezajištěného a neznámého nového světa. Tak jako kdysi Augustin dokazoval, že s pádem Říma nepadla Civitas Dei, tak je třeba dnes přestat spojovat věc evangelia s tím, co nenávratně odchází do minulosti. Mohutnou inspirací mi byl Bonhoeffer a dráždilo mne, jak málo jej theologové vzali vážně. Prostudoval jsem leccos a dospěl jsem k závěru, že jednou složkou životní orientace, patřící už minulosti, je náboženská (religiozita, interpretovaná podle Ciceronovy etymologie, odvozující religio od relego, nikoliv od religo). Samé náboženství se mi jevilo jako fenomén přechodný, protože kompromisní: když už mýtus nebyl schopen obsáhnout lidský život vcelku, stáhl se do ohrazených svátostných prostorů a dob. Pro náboženství je proto charakteristické rozdělení světa a života na dvě sféry: sakrální a profánní. Už proroci vyzývali k odvratu od vazby na minulost a k zakotvení života čelem k budoucnosti. Zároveň problematizovali kult a volali po spravedlnosti (např. Iz 1, 11-17). Ježíšem tato tendence vrcholí: nejsou problematizovány nebo relativizovány pouze jednotlivé nej-

Židovské příkazy, ale je zrušen rozdíl mezi chrámem a světem a roztržena opona, dělící svatyni svatých od ostatního světa. Proto by napříště věc víry neměla být spojována s náboženstvím ani s ničím tzv. posvátným. Nejde o zachraňování křesťanské víry v době upadající religiozity, ale je to víra sama, která odmítá a zevnitř likviduje náboženskost.

Mýtus však nepřežívá a nepřetrvává jen v religiozitě, ale také v jiných podobách, především v tradiční metafyzice. Řecká filosofie se zrodila v protestu proti mýtu, ale její protest nebyl dost hluboký. Filosofové odvrhli historky o bozích, ale zachovali a dokonce racionalizovali orientaci na archetypy. Událostnost, dějinnost a jedinečnost splývala s chaosem a byla vykázána z kosmu jakožto světa vskutku krásného. Když došlo v helenismu ke střetnutí židovské a později křesťanské tradice s řeckou kulturou a zejména myšlením, začalo jedno z nejpozoruhodnějších období světových dějin; dnes stojíme na jeho konci. Trvalo víc než dvě tisíciletí, než se po složitých peripetiích prosadila orientace na budoucnost proti přežívajícím reliktvům mýtu také v rovině myšlení. Důsledkem tohoto světodějného vítězství je rozpad metafyziky a střes celé dlouhé tradice předmětného myšlení. Tím nebyla postižena jen filosofie; metafyzika přežívá v přírodovědě, v tzv. zdravém rozumu a také - bohužel - v teologii daleko úporněji než ve filosofii. Protože však hlavní odpovědnost za dnešní přežívání metafyziky padá na filosofii, neboť tzv. zdravý rozum je jen eklektickou popularizací útržků starých filosofii, vědy vůbec a zvláště přírodní mohly vyrůst jen na filosofii připravených základech a teologie je z větší části jen adaptovaná filosofie, lze právem očekávat, že filosofie na sebe vezme také odpovědnost za nápravu této situace.

Převratnost nového myšlení, které je charakteristické již pro první řecké filosofy, spočívá po "technické" stránce v důsledném a postupně stále zdokonaňovaném užívání pojmů. Pojmové myšlení se liší od myšlení předpojmového (mytického) nebo nepojmového (např. básnického) ustavením a

zavedením základní distance mezi myšlením a tím, co je myšleno (tedy myšleným); platnost tohoto rozpoznání je však od samého počátku omezena a přímo zproblematizována identifikací myšleného s míněného, tj. myšlenkové konstrukce a skutečnosti, která je v oné konstrukci pouze modelována, nikoliv přítomna in natura. Když kupříkladu Thalés mluví o vodě jako o počátku (arché), nemá na mysli vodu dešťovou, říční ani mořskou, nýbrž myšlenkovou konstrukci jakéhosi "základního prvku" (steicheion), který je právě tak počátkem dešťové, říční nebo mořské vody, jako je počátkem vůbec všeho. V témž duchu mluví Anaximandros o "neomezeném" (apeiron), z něhož "vznikají všechny oblohy a světy v nich". Zatímco u Thalety ještě může dojít k záměně mezi vodou jakožto arché a vodou jakožto říční nebo mořskou, která je nám smyslově blízká, Anaximandrovo apeiron může být pouze myšleno; myšlení tu prostě nemá možnost se přimknout k smyslovým zkušenostem a jejich prostřednictvím ke skutečnosti samotné (tak jako se archetypické myšlení přimyká k archetypům). Jde tedy zřejmě o myšlenkový model; ale tento model je identifikován se skutečností, jím míněnou, resp. se skutečností, k níž se myšlení vposledu prostřednictvím modelu vztahuje. Proto může např. Anaximandros prohlásit, že apeiron (což je myšlenkový model, myšlenková konstrukce) je počátek (arché, jiná taková konstrukce), z něhož podle nutnosti vznikají a do něhož též zanikají věci (skutečné věci, nikoliv modely věcí). Podobně Anaximenes prohlašuje, že země, slunce, měsíc i všechna ostatní nebeská tělesa (což jsou skutečnosti) se vznášejí na vzduchu (což je myšlenková konstrukce, nikoliv ten reálný vzduch, jehož pohyb počítujeme jako vánek nebo vítr apod.). Tady nejde o nějakou metodickou a tedy uvědomělou hypostazi, nýbrž o nekontrolovanou identifikaci (a tudíž přece jen o jakési reziduum myšlení mytického).

Pojmové myšlení představuje myšlenkové úsilí o uchopení nějaké skutečnosti tím, že je co nejpřesněji a pod stále účinnější myšlenkovou kontrolou konstruován resp. ustaven

model, jehož účelem je onu skutečnost ve všech dalších myšlenkových souvislostech reprezentovat. Pro staré řecké filozofy i pro jejich helenistické, středověké a novověké následovníky je charakteristické, že tyto modely konstruují jako ryzí předměty; protože však tyto intencionální předměty (resp. intencionální konstrukce) jsou navíc identifikovány s příslušnými skutečnostmi, které ovšem de facto mají jen reprezentovat, jsou samy skutečnosti chápány, tj. myšlenkově uchopovány a pojímány rovněž jako ryzí předměty, v tomto případě však už zcela výrazně ontické povahy. Když mluvíme o epoše tzv. předmětného myšlení, máme především na mysli tradici myšlenkového uchopování skutečnosti způsobem, jímž je skutečnosti prostřednictvím zmíněných operací vtiskován charakter ontických předmětů (charakter ontické předmětnosti). Důsledkem tohoto přístupu jsou závažné korektury veškerého předpojmového a nepojmového myšlení a zejména toho, co jím je myšleno (proti tomu se předpojmové myšlení neumí bránit, protože mu chybí základní schopnost distance myšlení od jeho myšleného, jak už bylo řečeno). Předpojmové myšlení neposkytuje, jak vidět, možnost inteligentní obrany, a proto se jeho představitelé a přívrženci uchylují někdy až k násilí, jde-li o něco, co považují za životně závažné. Odtud musíme chápat, proč se první filozofové dostávali opětovně do napětí a konfliktů se společností, v níž žili. Bylo jen prostým důsledkem aplikace nového myšlenkového principu, jestliže filozofové proti mytickým (a mytologickým) představám a proti vyprávěným příběhům o bozích postavili své myšlenkové konstrukce, které zároveň identifikovali se "skutečnými" bohy. Tak kupříkladu Thalés měl údajně za to, že "vše je plné bohů", Anaximandros prý nesčíslné oblohy prohlásil za bohy a Anaximénés dokonce učil, že vzduch (tedy arché) je bohem; atd.

Dalšímu vývoji "theologického" myšlení v rámci filosofie udal směr zejména Xenofanés, a to nikoliv pouze kritikou antropomorfních představ, nýbrž především hierarchizací jsoucen na základě principu hierarchizace pojmové ("je-

den jest bůh mezi bohy a lidmi nejvyšší, který smrtelníkům ni tělem ni myslí podobný není"), dále postulování jeho distance od jakýchkoliv časoprostorových proměn (nejvyšší bůh je zároveň nejvyšším a proto nepohybným jsoucím), ztotožněním nejvyššího boha s vrcholnou aktivitou (beze vši námahy všechno on koná myšlenkou ducha) a posléze jeho hypostazí jako absolutního předmětu (ontického: člověk "žádný nebude vědět o bozích přesného nic"; "byť snad i náhodou vyřkl, co zcela je zdařilé, přece sám o tom vpravdě neví; tak na všem spočívá zdání"). Odtud je pak už jen krok k aristotelskému prvnímu hybeteli, který je sám bez pohybu. A na tyto myšlenky navázala nutně i křesťanská theologie; zajisté nikoliv proto, že by tím chtěla vylepšovat "zjevení" nebo že by k němu chtěla něco přidávat. Ale tváří v tvář pojmovému myšlení se křesťanské zvěstování muselo nějak vyrovnat s celou myšlenkovou prací s pojmy. Pouhé odmítání a pouhý odpor nutně selhal; bylo třeba najít prostředky obrany. Křesťané proto brzy od pouhého varování přešli k apologetice. Ale apologetika musela chtít nechtít používat pojmových prostředků. A chtěla jich - a také musela - používat co nejlépe; proto se theologie vracela k vrcholným myslitelům antiky, aby snáze čelila úpědkovým filosofům helenismu (zejména pak v římské nápodobě).

Bylo docela v logice tohoto vývoje, že theologie převzala některé pojmy, které byly jakoby připraveny pro její potřeby. Jedním z takových základních pojmů resp. celých pojmových "hnízd" byl koncept jsoucnosti a jsoucnosti. Připraven byl dokonce i pojem nejvyššího jsoucnosti; theologie jej aplikovala na Boha. Zdálo se, že nelze mluvit o Bohu, leč za předpokladu, že Bůh jest. Postavit se neochvějně za boží jsoucnost bylo nutné, když bylo třeba čelit ateismu. Sama možnost theologie závisela na přijetí předpokladu, že Bůh jest. Ontologie se tak stala fundamentem theologie; theologie se stala ontologií. Heidegger například podtrhuje toto úzké sepětí theologie s ontologií tím, že zavádí termín (a pojem) onto-theologie. Ale v tomto rozpoznání

se filosofie začíná už loučit se svou (a nejenom svou) onto-theologickou minulostí. Sama ontologie se stále víc jeví jako přinejmenším jednostranná, ne-li pochybná a prolematická. Do té doby samozřejmý předpoklad jacosnosti boží je otřesen ve svých základech; polemika proti výroku, že "Bůh jest", je jen pro povrchního myslitele namířena proti samotnému Bohu. Pojem "Boha" je nadržitelný nebo alespoň problematický, protože je nadržitelné eno "jest", protože se hrouť pojem "jacosnosti" (eventuelně dosavadní pojem "byť"). Jestliže však je zproblematicována, jestliže je nemožná řeč a myšlenka o božím "jest", o jacosnosti boží, není tím znemožněna řeč o Bohu vůbec? Není tím vyvrácena možnost theo-logie? Není tím vyvrácena dokonce i možnost pouhého tázání, čím nebo kým "jest" Bůh?

Před několika roky vyšla v Tubinkách pozoruhodná habilitační práce Alfreda Jägers, v níž je právě tato problematika znovu doporučována bedlivé pozornosti theologů ("Gott. Nochmals Martin Heidegger." J.C.B. Mohr, Tübingen 1978). Z Jägerových výkladů je zřejmé, že právě tak, jako si kdysi největší duchové mezi theology dobře uvědomovali, že musí zkvalitnit svou práci studiem vrcholů řecké filosofie, aby ovládli potřebné myšlenkové metody a mohli jich pak využít k formování a rozvíjení své disciplíny, právě tak si nejpronikavější duchové mezi dnešními theology uvědomují, že tradiční výstavba theologie je otřesena, dostává trhliny a dříve nebo později se zhroutí, protože dochází k pronikavým sesunům ontologie, s níž byla theologie od samého počátku stále už spojována. Theologie už nemůže před touto skutečností uhýbat nebo dokonce vůbec zavírat oči. Otvírá se před ní kardinální otázka: filosofie, která byla někdy jejím protivníkem a nepřitelem a jindy partnerem, spolupracovníkem nebo dokonce služebníkem, je nadále nepotřebná. Nová filosofie se ohlašuje, ale ještě tu není; bude se formovat v příštích desetiletích a možná staletích. Co tedy chce theologie podniknout? Pokusí se pracovat starými a málo fungujícími prostředky a čekat, až se

vyjasní mezi filosofy? Anebo se vynasnaží přerušit všechny kompromitující svazky s filosofií a bude se chtít obejít bez filosofie? Či snad rozpozná formování nové filosofie za tak naléhavé a pro theologické myšlení tak nezbytné, že pojme svou spolupráci (a to jak sympatizující, tak kritickou spolupráci) na budování nového myšlení jako jeden ze svých vlastních úkolů?

Historické analogie jsou často ošidné. Augustin mohl kdysi právem ukazovat na to, že pád Říma, i když představuje nepochybně obrovskou katastrofu a kulturně-dějinný otřes, neznamená ani konec církve, ani konec světa, ani konec dějin boží spásy. Už religiozita má podstatně odlišný charakter: nejde o etablovanou vnější strukturu, nýbrž především o niterné směřování duše. Není podobná městu, ale spíše řece. Což není předčasné mluvit o definitivním vysychání řeky, když se na obzoru mohou každou chvíli objevit těžké mraky? Koryto jedné řeky ostatně může naskrásně vyschnout, ale jen proto, že se proud vody obrátil jiným směrem. Ale to stále ještě můžeme myslit především na nebezpečí záplav a můžeme se pokoušet proud regulovat a nejvíc ohrožená místa kanalizovat. Je to však vhodný model, když jde o filosofické myšlení? Je vůbec možné se vymknout způsobu myšlení, v jehož atmosféře vyrůstá každé evropské dítě (a nejenom evropské) a kterým jsme skrz naskrz prostoupeni v každíčkém svém duševním hnutí? Z města je možno odejít, nechat je za svými zády a opustit je tak jako Abraham, když poslušně vykročil, ačkoliv nevěděl kam. Už z religiozity se nelze takovým způsobem vyvázat, ale je nutno s ní vést zápas a překonávat religiózní tendence orientací víry. S filosofií však nelze skoncovat vůbec; je možné pouze ukončit jednu její etapu tak, že zahájíme etapu novou. Existují zajisté úvahy o tzv. konci filosofie, ale to je jen terminologická záležitost. To, co přichází "po filosofii" a co z ní činí jen jednu etapu reflektujícího a zároveň hluboce prereflektovaného myšlení, můžeme sice nazvat jinak, ale bude to zase metodické, samo sebe kriticky reflektující myšlení, usilující o co největší možnou přesnost a určitost. Může nastat úpadek; ale případným úpadkem nebu-

de takové myšlení překonáno, nýbrž jen zapomenuto (a jen dočasně zapomenuto). Mám za to, že theologové by si měli uvědomit, že zůstávají a vždycky zůstanou s filosofií (ať už ji budeme nazývat jakkoliv) na téže lodi. Konec filosofie by byl nutně zároveň koncem theologie; a kdyby theologie přežila, přežila by eo ipso i filosofie.

Mezi theology bývá někdy zvykem mluvit o tzv. "theologických" i tam, kde ve skutečnosti o žádnou theologii již nemohlo, např. u proroků apod. V pozadí se skrývá nedomyšlená idea, že theologie je původnější než jakákoliv theologická adaptace filosofických prvků. Odhlédneme-li opět od problémů ryze terminologických a formálně pojmových, jde tu jen o pokleslá rezidua mytická, nedbale vyztužená úloahy metafyziky, jež nekontrolovaně prosákla do obecného povědomí. Vlastní problém tím ovšem vůbec není ani vyřešen, ani odstraněn, nýbrž pouze špatně zakryt. Skutečná theologie se musí vyslovovat co nejpřesněji a musí s největší dosažitelnou pečlivostí vypracovávat své pojmy. Theologie není jakýmkoliv mluvením o Bohu; je theologií, tj. logem o Bohu, nikoliv theo-mythií, tj. mythem o Bohu. Jestliže rozumíme předtheologickému (eventuelně prototheologickému) myšlení proroků - a ostatně jejich celoživotní orientaci - jako čemusi ostře polemicky obrácenému proti mýtu, tedy jako antimytickému, vůbec to ještě neznamená nějaké vnitřní přiblížení logu. Theologie vzniká jako pokus o logizaci antimytické tradice izraelských proroků. Základní labilita a problematičnost tohoto pokusu, k němuž ovšem muselo dějinně dojít, spočívá v tom, že logos se původně realizoval jako logizace a racionalizace mytických struktur. Logizace antimytické životní i myšlenkové orientace nutně vnášela do hry některé skryté, ale tím významnější a dalekosáhlejší prvky orientace opačné, totiž mytické, a tak od samého počátku spolu intoxikovala historické křesťanství relikty mýtu a religiozity, ale také metafyziky a předmětného myšlení. Hladina protilátek se křesťanům zvedala povážlivě pomalu; v řadě období došlo k recidívám politování-

hodného rozsahu (obvykle v souvislosti s tzv. "šířením víry"). Dnes jsme a budeme svědky takové recidivy v souvislosti s pronikáním křesťanství do nových společenství zejména latinskoamerických a afrických, ale v budoucnu i asijských. Avšak vzhledem k tomu, že předmětné myšlení v podobě vědy proniklo do těchto oblastí a vůbec takřka už do celého světa rychleji a intenzivněji než křesťanská zvěst a že spolu s ovzduším sekularizace přineslo do nových podmínek i tendence antireligiózní a atheistické, zvyšuje se pravděpodobnost, že vývoj tu proběhne značně odlišně ve srovnání s helenistickou Evropou prvních staletí po Kristu nebo se středověkou Evropou germánských výbojů pod korouhví Beránka apod. Zdá se, že dnes je nebezpečí adaptace na ~~gýtus~~ a primitivní religiozitu větší než navenek protipohanské brojení spojené s konformním postojem vůči metafyzice jakožto racionalizovanému pohanství. Ale to je fenomén jen dočasný; křesťané vůbec a theologové zvláště si jen vlastní vinou zvětšili své nesnáze a problémy, pokusí-li se ve svém misijním úsilí přizpůsobit v tomto směru. Mám za to, že i ty poslední svazky orientace víry (a zvěstování evangelia jakožto slovní podoby této orientace s mýtem a religiozitou musí být zpřetrhány nebo alespoň postupně programově odbourávány. Pro theologii to mimo jiné znamená také pronikavou revizi myšlenkového aparátu, na který si v průběhu věků již zvykla a bez něhož si dnes svou budoucnost nemůže vůbec představit. Taková revize však není možná bez distance k užívaným pojmovým prostředkům a tudíž bez prvních pokusů pracovat pojmovými prostředky novými, odlišnými. Nemyslím, že by se tu theologie mohla obejít bez asistence přiměřeným způsobem orientovaných filosofů. Theologové by si měli uvědomit, že formování nového typu reflektujícího a reflektovaného vědomí má také jakési své imprintsční období jisté dočasné plasticity. Bylo by tragickým nedorozuměním, kdyby se k rodícímu se novému myšlení obraceli zády anebo kdyby soustředili svou péči na to, aby mu imprintovali co nejvíc z těch starých, odumírají-

cích a k zániku odsouzených složek. Právě theologové by měli dnes reflektovat a promýšlet, co hic et nunc pro ně znamená: "Nezapomínejte na první věci, a na starodávni se neohlédějte. Ať, já učiním věc novou, a tudíž se zjeví." (Iz 43,18-19)

x x x

Nedlouho před svým politickým vystoupením v úloze mluvčího Charty 77 (a tím i nedlouho před svou smrtí) měl Patočka ve dvou různých privátních kroužcích mladších posluchačů výklad o české filosofii mezi dvěma světovými válkami. V jednom z výkladů interpretoval hlavní myšlenku Rádlovy Krize inteligence tak, že podle Rádla "úplné odpoutání filosofie od theologie znamená posléze úpadek filosofie" (viz "Česká filosofie v meziválečném období" v Patočkových Masarykianech, rkp., str. 280), aniž by k tomu sám zaujal stanovisko. Proč však může být úroveň filosofie závislá na jejím vztahu k theologii? A v jakém smyslu? Kdyby měl Rádl pravdu, pak by filosofie sama musela mít zájem na theologii a musela by se obávat možnosti dlouhodobého nebo dokonce trvalého úpadku theologie. A vskutku existuje prastará filosofická tradice, příznačná pro klasickou dobu řeckého myšlení, která považuje theologii za jednu z filosofických disciplín. (Nejde o termín, který je literárně doložen až u Platóna a znamená ještě něco docela odlišného: theologové jsou jacísi obcí pověřeni cenzoři pohádek a mýtů, vyprávěných malým dětem.) Vyloučit své "theologické" názory bylo inherentní potřebou filosofovu; v žádném případě nešlo o nějakou vnějškovou konformitu. Filosofové věděli, že jejich theologie je pro společnost, v níž žijí, vysoce provokující; zároveň však považovali za nutné se s theologickou problematikou filosoficky vyrovnat. Byli od počátku nakloněni velmi střizlivě odhadovat své možnosti v tom směru jako pouze lidské; jen nemnozí filosofové si chtěli hrát na jakési mágy či věštky.

Samo slovo "filosofia" je podle jedné tradice dílem Pythagory, který tak chtěl naznačit, že skutečná moudrost je vyhrazena toliko bohům, zatímco lidem zbývá jen láska k ní a touha po ní. Podle Platóna se této tradice chopil Sókratés, když se na hostině, pořádané na oslavu vítězství básníka Agathóna v nějaké soutěži, ujel podle předchozího ujednání slova, aby jako poslední v řadě pronesl chvalořeč na boha Eróta. Sókratés se tam dovolává svědectví nejspíš neznámé kněžky Diotiny, podle níž Erós není bůh, nýbrž jen mocný daimon. Je to velmi zajímavé místo, které svědčí o tom, že Platón (ne-li sám Sókratés) nejenom filosoficky kritizoval a zavrhoval hesiodovské a homérské historky o bozích, ale že za určitých okolností byl ochoten uznat vlastně theologický výklad (přesněji: výklad ženy znalé božských věcí) za platný, poučný a do pravdy zasvěcující. A přitom je zřejmé, že tu filosof není zasvěcován jen do záležitostí, týkajících se výhradně bohů, nýbrž že je přiváděn theologickým výkladem k tomu, aby pochopil svou vlastní situaci a své vlastní poslání. Diotima totiž ukazuje Eróta jako prvního filosofa, neboť také pro něho zůstává moudrost cílem touhy a lásky; on se nikdy nestává jejím majitelem. Diotima neuvádí Sókrata do filosofování (na to není odborně dost na výši, i když její počáteční argumentace je dobře dialektická, takže jí sám Sókratés ještě před zahájením své chvalořeči také používá); nemůže však být pochyb o tom, že zasvěcuje Sókrata do čehosi pro filosofa eminentně důležitého, že totiž ukazuje povahu poslední zakotvenosti, poslední orientovanosti filosofování na instanci, která je po výtce mimofilosofická.

Zmíněná již Rádlova studie o vztahu mezi filosofií a theologií z prvního ročníku Křesťanské revue jeví dnes některé vážné nedostatky především v pojetí samotné filosofie; Rádl totiž vymezuje filosofii jako vědu o tom, co konec konců jest (str. 5). V tom ovšem provedl časem podstatnou korekturu sám, když proti tomu, co jest, zdůraznil to, co býti má, a když trval na tom, že "to, co má být, je pů-

vodcem toho, co jest" (Děj.fil.II,625). To pak umožňuje provést i korekturu druhou. Podle Rádla z r. 1927 tak, jako je oblast filosofie nad oblastí přírodovědy, tak i nad oblastí filosofie může být oblast jiná, která neruší poznání filosofické právě jako filosofie neruší poznání přírodovědeckého; touto oblastí jest podle Rádla oblast zjevení. Na zjevení je založena theologie; bez zjevení není theologie možná. Rádl však zároveň říká, že je zapotřebí zjevení, aby byla možná věda a filosofie. Theologie podle Rádla nesmí být jen zvláštním případem filosofie (str. 3) a nesmí se utápět v pouhé filosofii (str. 6). Theologie je možná, jen pokud uznáme, že evangelium pochází z jiné oblasti vědění než věda a filosofie, že "překročuje hranici danou rozumem" (str. 5). O to však přece nejde, nýbrž o to, zda je tato "jiná oblast" filosofii uzavřena. V jakém smyslu je zjevení zapotřebí, aby byla filosofie možná, jestliže filosofie nemá k zjevení přístup? V čem je přístup theologie k zjevení otevřenější než přístup filosofie? Je snad filosofie odkázána na prostřednictví theologie? Je to snad theologie, která ustavuje filosofii i vědu? - To jsou hlavní nepřesnosti a nedomyšlenosti Rádlovy starší studie (některé jiné pomíjíme, jako např. že filosofie je označována za vědu, že hranice rozumu se považují za fixně vymezené, že ostatně vůbec není vyjasněno, co to je rozum a co ne-rozum či nad-rozum a jak vůbec theologie může pracovat tímto nad-rozumem, takže ji filosofie nemůže se svou odkázaností na rozum dostihnout, atd. atd.). Může to však být nedomyšlenost i záměrná, přesněji tedy řečeno nikoliv nedomyšlenost, nýbrž nevyslovenost či zamlčenost. Rádl nikde výslovně neříká ve svém programovém článku něco takevého, co brzo poté řekl v inaugurační přednášce jeho úzký spolupracovník a spoluredaktor Křesťanské revue, J.L. Hromádka, totiž že theologie je předpokladem nejvyšších motivů vědecké a politické práce. Tím, že to neřekl, nechal otevřenou cestu pro onu druhou korekturu.

Ještě v článku z Křesťanské revue píše Rádl doslova:

"Jestliže vědu odůvodníme filosofií, nutno smysl filosofie odůvodnit něčím, co stojí nad ní. Jest absolutní příkaz, absolutní moc, cosi neodvratného, co mne nutí, abych věřil v pravdu. Toto něco, čemu se prostě podvoluji, má zdroj ve zjevení." (Str. 6) V závěru svých Dějin filosofie Rádl ukazuje, "jak to, co má být, je původcem toho, co jest; jak cesta do metafyziky nevede ani skrze naše smysly, ani skrze mystické zření, nýbrž jak poslední pravda, která je zároveň poslední povinností, jest výzvou pro nás, co máme zde na světě dělat. Jak neplatí zjevení jako oznámení nějaké theorie, ale jak k nám pořád volá z nadsmyslna hlas: spo-lehni se, bojuj, pomoz, pravda skrze tebe má vítězit. Jak tento hlas je zárukou svobody, která není v tom, co už je hotového, ale která se obrací k budoucnosti, ještě nesfor-mované, pro kterou naše síly jsou slibem a do které se vpi-gují naše slabosti i úspěchy." (S. 625.) Rádl končí své Dějiny filosofie, v nichž téměř všem největším myslitelům vytyká intelektualismus, přece jenom chválou filosofie a zdůrazněním její nenahraditelnosti. Podle něho je v ní svě-todějná moc; filosofie a víra ve filosofii představuje od-danost v sílu uvědomělého programu - a na té je založeno vše, co ve světě bylo velikého, smělého, ušlechtilého. (Povšimněme si opatrných formulací: všechno veliké, smělé a ušlechtilé není založeno na filosofii, nýbrž na oddanos-ti v sílu uvědomělého programu. Víra ve filosofii je jed-ním z projevů, jednou z forem této oddanosti; filosofie sa-ma je pak takovým uvědomělým programem, totiž programem na reformu světa.) "Bez filosofie se změní lidstvo ve zvěř a sběř." A to všechno proto, že "filosofie je doma jedině tam, kde země jí mizí pod nohama a nebesa se otvírají" (s. 623). To nám však ozřejmuje jednu věc naprosto zásadní důležitosti pro řešení (či lépe pokus o řešení) otázky vzta-hu mezi filosofií a theologií.

Filosofie je - snad to můžeme obrátit - tam, kde se ne-besa otvírají, doma; nepotřebuje tam být uváděna a předsta-vována. Nepotřebuje theologii jako prostředníka. Ale tak je

tomu nikoliv proto, že by měla nějaké privilegium. Vždyť onen hlas, který k nám volá z nadsmyslna (dost odpudivá terminologie, ale na tom teď nezáleží), nepotřebuje jako tlumočníka a prostředníka nejenom theologii, nýbrž ani filosofii. Poslední pravda je výzvou pro každého člověka, ne pouze pro filosofy, ani pouze pro theology. Pravda se na každého z nás obrací s posláním, "které není z tohoto světa" (DF II, 625) a které nám je určeno jako lidem, ne jako filosofům nebo theologům. Rádl také uvádí, jak "v rámci této filosofie, málo dosud prozkoumané, byl vytvořen velkolepý obraz o konci světa": když ve světové katastrofě zmizí všechno, co rozvinula před naším intelektem přírodověda, zůstane jediné ono poslání člověka, které není z tohoto světa. "I zbývá jediná věc: svědomí lidské vzepjaté do absolutních rozměrů; zákon 'ty máš', jako jediná absolutní, jediná platná skutečnost." Lidské poslání je postaveno "na rozpětí zákona a odpovědného člověka"; "jest nepřeklenutelná propast mezi tím, co se musí stát, co musí člověk provést, co jest jediné správné a žádoucí, a tímto světem, který jest jen nahodilým nástrojem pro toto naše neodvratné poslání...". (Vše v závěru DF II, s. 624-6.)

Snad se tedy můžeme, inspirování Rádlovým pojetím, pokusit o shrnutí celé problematiky a naznačení výhledu. Nebudeme se ovšem držet Rádla ve všem; amicus Rádl, magis amica veritas. To, co "býti má", není "dáno" v běžném smyslu; neprávem říká Rádl v roce 1927 o zjevení, že to je "skutečnost člověku daná" (KR I, s.5). Proto také nelze legitimně prohlásit, že na konci světa zbývá nějaká "metafyzická podstata" (tím méně "metafyzická podstata tohoto pojetí života", ale to je jen formulační lapsus), že "zůstává jen absolutní jádro všeho, zůstává jen to, co má být". Je-li zásadní napětí a "nepřeklenutelná propast" mezi tím, co býti má, a tím, co jest, pak nelze říci, že ono "ty máš" či neosobnější "býti má" zůstává, tj. že "jest". (Právě v této souvislosti se jinde vyjádřil Rádl, že Bůh vlastně není, nýbrž platí - mohli bychom také říci: není, ale "bý-

ti má".) Napětí mezi tím, co "jest" a co "býti má", se zvláštním způsobem koncentruje na člověku, je v tomto zaměření personálně adresné, stává se osobní výzvou "ty máš". Touto výzvou je osobně osloven konkrétní člověk jako jedinečná osoba; oslovením je člověk ve své konkrétnosti zároveň uznán a zároveň neuznán. V tom se ukazuje podstata jeho konkrétnosti, totiž že je "concretum", srovnáním toho, čím jest a čím není. Člověk je osloven v tom, čím jest, i v tom, čím není. Člověk je bytost, která - musíme tu užít paradoxního vyjádření - "jest" daleko víc tím, čím "není", než čím "jest". Bytost, která "jest" také a dokonce především tím, čím "není", není pouhým jsoucnem (i když je také jsoucnem), ale je existencí (ve smyslu ex-sistence, tj. stanutí ven ze sebe, ven ze své jsoucnosti). Jen bytost, která je existencí, může být oslovena. K oslovení však náleží to, že je (nebo není) zaslechnuto a vyslyšeno. Tady můžeme užít Rádlem užitého slova "zjevení": tam, kde je člověk jakožto existence osobně osloven a kde toto oslovení "ty máš" uslyší, dochází ke zjevení, totiž k vyjevení "skutečnosti", že je ve své osobní jedinečnosti a konkrétní situovanosti (nikoliv tedy jí navzdory a bez ohledu na ni) osloven. Zjevení nelze objektivovat, zjevení není žádná danost, nýbrž děje se: otvírá se našemu porozumění, "dává se" nám, prolamuje se do našeho vědomí, do naší zkušenosti. Zjevení se děje pro nás, stává se "něčím" pro naše pochopení, "zmocňuje" se našeho smýšlení a proměňuje je. Naše porozumění a pochopení však nikdy není objektivovaným zjevením, nýbrž jen objektivovanou stopou oné události, jíž bylo nám osobně adresované oslovení, které jsme uslyšeli. Jsou chvíle oslovení, kdy je třeba poslouchat a uslyšet; potom přijdou chvíle, kdy si připomínáme, co jsme ušlechli. Tehdy už nejsme oslovováni, nýbrž vracíme se k objektivovaným stopám události oslovení (zjevení) a pokoušíme se v nich číst, a to nejenom proto, abychom se pouze na zjevení rozpomínali, ale abychom své porozumění překontrolovali a pročistili. Filosofie i theologie jsou dvě různé metody čtení v takových stopách, metody dešifrování toho, co

je vlastně jen mrtvé před námi, abychom za těchto daností a skrze ně znovu zaslechli ono živé oslovení. Ani filosofie, ani theologie nedisponují zjevením a nejsou jeho držitelkami; ani filosofická, ani theologická sebe pečlivější myšlenková práce si nemůže nějaké zopakování zjevení vynutit (tak jako si vědec v laboratorním experimentu vynutí odpověď na své otázky). Pravda se zjevuje, když se zjevuje, a zůstává němá, když mlčí.

Filosofie a theologie však mají ještě druhý, neméně významný, ba ještě podstatnější úkol. Dešifrovat reliktby bývalých zjevení, navíc nejednou matoucí, protože poplatné všem přeslechům, neporozuměním a falešným pochopením, je značně nesnadný úkol i za předpokladu, že pravda nemlčí, nýbrž živě nás oslovuje uprostřed celého našeho dešifrování; je to však úkol nezvládnutelný, jestliže při všem úsilí o přečtení stop a rozluštění jejich významu nebudeme připraveni k novému naslouchání pravdě, která nás může oslovit včas i nevčas. Nezbytnou součástí a složkou stejně tak filosofie jako theologie je příprava jak k naslouchání a zaslechnutí, tak k chápání a porozumění, a ovšem také k lepšímu zaznamenání, k přesnějšímu vyjádření toho, co jsme pochopili a čemu jsme porozuměli. Lidé se musí ve svém naslouchání pravdě vycvičit, vyučit, vzdělat. Ale v tom jsou skryta nová nebezpečí: vycvičenost může poklesnout v rutinu, vyučenost se může stát pouhou řemeslnou dovedností, vzdělání se může stát ozdobou a luxusem. Nejen filosofie, ale také theologie se mohou za určitých okolností stát vážnou překážkou slyšení pravdy. Proto jejich užitečnost není nikterak nepochybná a samozřejmá. Pravda musí nejednou prolamovat a prorážet filosofické i theologické bariéry, které jsme jí nastavili do cesty, domnívající se, že jí naopak uvolňujeme cestu. A proto jak filosofie, tak i theologie musí být vždy hotovy k revizi svých postupů i jejich předpokladů. Lze dokonce říci, že pravda má větší šanci, že bude zaslechnuta a pochopena, najde-li filosofický nebo theologický aparát v přestavbě a urpo-

střed rozsáhlých revizí. Reflexe, sebeprověřování a přezkoumávání navykklých jistot a zdánlivých samozřejmostí je složkou a součástí filosofické a theologické otevřenosti vůči oslovení, které někdy přichází a jindy nepřichází, ale které může přijít kdykoliv a nikdy by nás nemělo zastihnout nepřipravené a spící. Filosofická i theologická práce jsou skutečným, namnoze velmi vyčerpávajícím úsilím; není to žádné vyčkávání, pouhé ponocování, pouhá prázdná bdělost. Tím spíše však si obě myšlenkové disciplíny musí nechat připomínat a i samy sobě připomínat, že uprostřed veškeré své činnosti a vedle všech úkolů, kterých se mají chopit, musí mít ustavičně v pořádku své lampy i zásobu oleje na svícení.

Avšak to mluvíme stále jedním dechem o filosofii i o theologii a tudíž o tom, co je jim společné. Ale jaký je a jaký má být jejich vzájemný poměr? I když pozorná analýza skutečných vztahů v dosavadním evropském duchovním vývoji je nezbytná a její výsledky mohou být velmi cenné, minulost nemůže vposledu rozhodovat o jejich budoucím vývoji. Filosofie a theologie se nepochybně i nadále budou ovlivňovat, ale nikdy ne do té míry, že by jedna mohla zakládat nebo alespoň rekonstituovat či suplovat druhou. Filosofie jediná může a bude rozhodovat o tom, čím je, čím chce být a čím bude. Tím má být řečeno, že neexistuje žádná jiná myšlenková disciplína, která by to za ni směla a mohla rozhodovat. Má-li dojít k zásadnější rekonstituci některé odborné vědy nebo ustavení odborné vědy nové, je tu instance, která nesmí být obcházena, totiž právě filosofie. Pokud v takových případech není dotázán některý její profesionální reprezentant, musí vědci počítat s tím, že budou obslouženi diletantsky - a to bude pro vědu vždycky trapné a pro její vědeckost pokořující. Pro filosofii však neexistuje žádná vyšší disciplína, která by jí mohla poskytnout stejné služby, jaké filosofie poskytuje či může poskytovat odborným vědám. Tím nehodlám pochopitelně popírat ani zastírat, že filosofie ve své myšlenkové práci musí respektovat kritéria a normy, které jí jsou uloženy a které nejsou je-

jím výtvořem. Ovšemže musí také filosofie respektovat vyšší instanci, ale její instance není a nemůže být institucionalizovaná, není a nemůže být svěřena do správy žádné nefilosofické nebo mimofilosofické, ale etablované myšlenkové disciplíny. Proti určitým filosofickým pozicím mohou být vždycky vzneseny námitky a filosofické koncepty mohou být vždycky podrobně kritice, jejich vyslovené i nevyslovené, vědomé i neuvědoměné předpoklady mohou být reflektovány a zpochybňovány; ale aby toto vše mohlo být platně provedeno, musí to být provedeno filosoficky. I když pozice takového kritického filosofického přístupu budou nové a i když bude použito nových metod a myšlenkových operací, bude se tak realizovat jen nové filosofické myšlení, nová filosofie, nikoliv nějaké jiné myšlení, nějaká jiná myšlenková disciplína. Filosofii proto nelze ani obsahově, ani povahou práce (metodami, postupy) nikterak vymezit, ale je možno vystihnout některé její základní rysy. Jedním z hlavních je její zakotvenost v reflexi. Filosofie je neustávající úsilí o reflektování toho, co dosud reflexi unikalo, a to v postupujícím pronikání k hlubším a hlubším "základům", "předpokladům", "počátkům" nejenom všech aktivit, které může mít filosofie před sebou (tedy např. aktivit vědeckých, ale také uměleckých, technických, řemeslných i všedně každodenních), ale také a vlastně především všech aktivit vlastních. Filosof chce zkrátka vždy vědět, co vlastně podniká, když filosofuje, tj. když myslí. Aby mohl v tomto svém úsilí lépe uspět a dosáhnout vyšší efektivity, rozvrhuje svou činnost v rozsáhlých strategiích, v nichž si mj. užívá víc nebo méně dočasných systémů. Filosofická reflexe se proto neobejde bez systematickosti, přestože i tu bude jak konkrétně, tak obecně rovněž podrobovat reflexi a kritice. V tomto smyslu, totiž jako systematická principiální a kritická reflexe, nemůže filosofie dosáhnout nikdy nějaké definitivní podoby, protože nepracuje jako "uzavřený systém" a z nějakých jen vnitřních zdrojů, které jsou vyčerpateľné.

Také theologie je suverénní ve svém rozhodování, co ze sebe učiní. Neexistuje žádná jiná myšlenková disciplína, která by mohla teologii ustavovat a zakládat. A také suverenita theologie má své meze tam, kde musí respektovat ne-etablovanou a neinstitucionalizovatelnou instanci Slova božího (filosof by řekl pravdy). Theologie však má mohutně zesílené některé vazby na mimotheologické, ale reálné skutečnosti, které její postavení odlišují od postavení filosofie. Především tu je její vazba na církev, a to nejen na současnou, ale na celé dějiny církve a na všechna dogmatická unesení, na tradici a její sedimenty, na Písmo. Filosofie zajiště není analogických vazeb dočista zbavena, ale jsou mnohem slabší a méně závazné: také filosof se obrací k druhým lidem, především k filosofům a lidem filosoficky zainteresovaným; také on si od nich žádá uznání; také on chce se svým myšlením a jeho výsledky obstat před dlouhou řadou vynikajících myslitelů minulosti; také on musí a chce znát filosofickou tvorbu minulých tisíciletí. Theologie se však ve své práci nemůže obejít bez používání filosofických prostředků - pojmů, metod, strategií. Naučila se je zdatně ohýbat, lámat a jínak upravovat pro svou potřebu a pro své cíle. Tím se však nutně - a legitimně - stává možným předmětem filosofické reflexe a analýzy a tudíž také kritiky. Theologie by v zásadě nemusela na filosofickou kritiku příliš dbát, neboť má svá vlastní kritéria a také svou vlastní, totiž theologickou kritiku. Ale pro teologii je velmi užitečné se o filosofickou kritiku a o filosofické myšlení vůbec zajímat. Jednak proto, že její vlastní práce musí reagovat na popudy současnosti a že se musí i od filosofie tomuto pohotovému reagování učit nebo se jím alespoň inspirovat. Filosofická kritika je však pro teologa důležitá proto, že ne každé lámání a ohýbání, ne každá deformace filosofických nástrojů je už eo ipso theologicky pozitivní. Jsou také deformace neúčelné nebo dokonce škodlivé; filosofie může ve své kritice někdy odhalit v teologii přežitky starých filosofii, které již byly jako mylné a falešné odkryty samotnou filosofii, aniž by to theologové zaznamenali. Ale i naopak:

theologové, užívající filosofických prostředků v tématice, která filosofii není vlastní a která jí uniká, mohou učinit jeden nebo více kroků vysloveně filosofických a filosoficky relevantních, které mohou být samotné filosofii čímsi neocenitelným. Byl to např. v minulém století theolog a literát Kierkegaard, který otevřel nové výhledy a ukázal na nové cesty myšlení, aniž si toho v jeho době podstatněji povšimnili nejenom theologové, ale ani filosofové. Teprve počátkem následujícího století bylo jeho pionýrské myšlení znovu objeveno, a bylo objeveno filosofy. Stalo se základem jednoho z nejvlivnějších myšlenkových směrů století a potom i inspirací a základem nejvýznamnějšího směru protestantské theologie (a ovlivnilo i řadu theologů katolických). To je jeden z dokladů, jak filosofie může napomoci theologii, aby se lépe stala sebou samotnou a aby sama sobě lépe porozuměla. Ale je to zároveň pozoruhodný doklad toho, jak theologická práce může podstatně ovlivnit celý směr filosofický a vývoj filosofického myšlení vůbec.

Vývoj evropské filosofie byl pronikavě ovlivněn skutečností setkání a střetnutí životní i myšlenkové orientace specifickým způsobem logizovaného (racionalizovaného) mýtu a orientace víry, která byla konfrontací s logem zprvu zeskočena, ale během doby se s ním sžila, v podobě theologie se s ním spřátelila až do bezstarostnosti nad povážlivostí takového spojení, ale která nad prvotní zakotveností logu posléze zvítězila, i když její převaha se neprojevila zdaleka tolik v samotné theologii jako ve filosofii; v theologii se teprve začíná projevovat právě prostřednictvím filosofických prvků, jež theologie aktivně přejímá nebo jež do ní z její stránky nepozorovaně a nekontrolovaně pronikají. Tak dochází ovšem ke změnám, které jsou přímo světodějně. Theologie byla až dosud jakýmsi přetrvávajícím a stále se obnovujícím produktem synkrece obojí tradice, hebrejské (hebrejsko-křesťanské) a řecké, přičemž životnost tohoto synkretického útvaru byla obnoveována a prodlužována jeho významnou funkcí jak při obraně orientace víry, tak

při pronikání této orientace do nových a nových oblastí a rovin. V naší době však dochází k čemusi zcela novému: filosofie se ocitá v největší krizi svých dosavadních dějin, kdy musí provést (resp. nějakou dobu provádět) radikální a zároveň důkladnou a na pečlivost krajně náročnou přestavbu, ba rekonstituci vlastních základů. V nestávající době plasticity by mohlo dojít k tomu, že se v dalším vývoji ustaví filosofie neskonale přiměřenější židovsko-křesťanské orientaci víry. Theologové by mohli na tomto vývoji spolupracovat, ale mohou mu také bránit a překážet. Mohou se také stáhnout a do věci se raději neplést. Aby se mohli správně rozhodnout, museli by vědět, oč jde; zatím to však nestává většina theologů vůbec netuší anebo si to nechce připouštět. Kdo z theologů pochopí smysl současné situace ve vztahu theologie a filosofie, musí si položit otázku, co bude s theologií, když se filosofie bude moci nabídnout jako alternativní reflexe orientace víry. Má theologie spolupracovat na tom, aby - jak se zdá - učinila sebe samu zbytečnou? Anebo snad se pokusí překonat synkretickou povahu svých myšlenkových struktur a stane se theologickou filosofii? Jistě ani jedno; ale jakou cestu zvolí?

Filosofie může tuto vnitřní theologickou problematiku jen komentovat nemůže se pokoušet ji vyřešit za theologii. Theologie sama musí v této situaci najít svou cestu. Filosofie, přinejmenším nově orientovaná filosofie, bude její zápas o sebe samotnou sledovat se sympatiemi, neboť vůbec nebude mít zájem o to, aby se theologie jako disciplína stala čímsi zbytečným. Filosofie se nechce a nebude chtít stát theologií, protože jen prohloubí (poučena theologií) svou distanci od mýtu a religiozity (a to do té míry, až to theologii bude překvapovat a zarážet). Filosofie už nebude mít žádný platný motiv, proč si "neprávem osobovat úkol sestrojování náboženství a theologizování", jak to vytýkal ve své programové studii z r. 1927 Emanuel Rádl. A naopak bude mít eminentní zájem na tom, aby theologie nezanikla ani neupadla, neboť celá nová orientace filosofická se bude cítit být dědicem theologického úsilí dlouhých staletí, aniž by ztra-

tila naději, že by theologie mohla v nejednom případě i na-
příště zůstat její filosofickou inspirací.

Zůstává ovšem otevřena jiná otázka: nebude se theolo-
gie novou, jí de facto bližší a adekvátnější filosofií cí-
tit ohrožena ještě víc než starou řeckou metafyzikou? Ne-
budou jako první vyvolány v život její defenzivní a spolo-
getické myšlenkové mechanismy? Nebude theologie stížena
závratí, agorafobií a alergií vůči všemu filosofickému?
Nebude se v prvním záchvatu rezistence chtít uchýlovat do
nějakých nových Kunveldů nebo přímo do ghet? Filosofie
z podstaty věci nebude moci theologům jejich situaci uleh-
čit, protože její respekt k theologii a zejména k její
vlastní "věci" jí zapovídá nejenom nějakou nově orientova-
nou theologii zakládat, ale dokonce i aktivně pomáhat na
jejím ustavení a budování. Jen theologie sama je povolá-
na - po lidsku ovšem mluvě - najít svou novou cestu a u-
tvářet svou novou podobu. Žádná jiná myšlenková disciplí-
na jí v tom nemůže pomoci, ale ani zabránit. Proto také
z hlediska filosofie zůstane otázka vztahu mezi ní a theo-
logií nadále otevřena a každá odpověď na ni (odpovídat na
ni je zajisté zapotřebí vždy znovu) musí být považována
za relativně platnou, dočasnou a zásadně flexibilní.

THEOLOGIE A FILOSOFIE

Jakub Trojan

"Nezvolili jsme si snadné téma. Ale naráželi jsme na ně nepřímo při našich rozhovorech častěji. Co je filosofie? Co je theologie? Jaký je jejich vzájemný vztah? Nevím o knize, ať už z pera bohoslovce či profesionálního filosofa, která by se u nás problémem zabývala monograficky. Narážky, glosy, kratší zamyšlení najdeme ovšem poráznou roztroušené dosti často. K theologii se vyjadřovali i naši přední filosofové (Rádl, Masaryk, Patočka), v nejnovější době pak Ladislav Hejdránek; mezi theology poměrně nejsoustavněji v padesátých letech J.M. Lochman (Fakultní přednášky k historii vzájemných vztahů od patristiky až po Hegela), před válkou J.B. Souček a během své učitelské éry tu a tam i nejvýznamnější reprezentant protestantské theologie u nás J.L. Hromádka (Problém pravdy v theol. myšlení, Křesťanství v životě a myšlení, Ak. Ymca, 1928 a řada článků v Kř. revue od r. 1930).

Nejvýznamnějším důvodem, proč se chceme těmito věcmi zabývat, nemůže být ovšem vnější. Rozhodující nejsou ani podněty myslitelů vyrůstajících z naší tradice, ani zájem o tyto otázky, který byl vyvolán ve filosofických kruzích Evropy zásluhou prací fenomenologi a stoupenců logického pozitivismu, to jest diskuse o povaze a úloze filosofie (odvozeně též theologie) spjatá se jmény Husserl, Heidegger, Wittgenstein a dalšími. Jejich rozborů jdou hluboko ke kořenům krize moderního lidstva, k metafyzické tradici, k filosofickým systémům a theologickým soustavám minulosti.

Nejbyťostnějším důvodem je naše vlastní nouze. Někteří z nás jsme theology z povolání, jiní jsme jimi byli až do chvíle, kdy nám byl odebrán státní souhlas k činnosti ve sborech. Máme zájem o otázky víry a theologie, pokoušíme se získat elementární filosofické znalosti. Všichni jsme přitahováni problémem lidského myšlení, jež se zdá být svor-

níkem úsilí jak bohoslovců, tak filosofů. Lze totiž říci: Theologie je interpretace víry v rovině kritického myšlení. A filosofie? Zde souvislost s myšlením stojí v popředí naprosto zřetelně. Člověku jako myslící bytosti nemůže být myšlení z podstatného důvodu lhostejné.

Vnější i vnitřní důvody mluví tedy pro to, abychom svůj zájem napřeli naznačeným směrem. Odkud začít?"

x x x

Bylo to opět jedno z báječných setkání s mladými přáteli v jednom z pražských bytů. Sáhl jsem si na stěnu za gaučem, která příjemně hrála, protože jí procházel přívod teplé vody do radiátoru. Venku je minus patnáct, padá sníh či spíše vločky z oviněných stromů při závanech větru. Jsme rozsezeni v kruhu, někteří na zemi. Ještě se nekouří. Gottseidank. Jako vždy: na stolečku složené talířky a hrnky. Čaj budeme usrkovat až později. Konec s vodou na hořáku už syčí, ale nikdo nejde zhasnout plyn. Hostitelka si rovná sukni, pak něco zašeptá sousedce. Unikající pára příjemně zvlhčuje vzduch. Představa, že bych si musel jinak naslinit prsty a přejet špičku nosu, se mi zdála na pozadí tématu nestoudná.

Jan: "Neměli bychom si nejprve zmapovat terén? Naznačit okruhy otázek? Postupovat programově krok za krokem?"

Petr: "Á, náš systematik je už netrpělivý. Myslím, že je to zbytečné. Můžeme začít odkudkoliv. Před časem jste se zmínil - obrací se ke mně - tuším o Schelerovi, který na jednom místě své knihy Místo člověka v kosmu (M. Scheler, Academia, Praha 1968, str. 76) mluví o bolesti na ruce jako podnětu k hlubokým filosofickým úvahám. Myslím si, že filosof může začít kdykoliv a z kteréhokoliv místa. Filosofie je myšlení a to je nejlcacinější disciplína. Nepotřebuje žádné drahé nářadí, stačí jí skrovné nádobíčko. S theologií si

v tomto punktu už nejsem tak jist. Tam hraje tradice, církev, dogma asi větší úlohu."

Vladimír: "Myslím, že nemáš pravdu. Mám-li zůstat u obrazu, kterého jsi užil: sport vyžaduje velmi náročný trénink, systematickou přípravu, kritické zhodnocení různých metod přípravy i vlastního závodění. Ani sport, ani filosofie se nedají dělat nahodile, bez programového úsilí."

Jan: "Mluvíš mi z duše. Když jsme si posledně téma zadali, trochu jsem promýšlel postup. Myslím, že se neobejdeme bez prohovoření následujících problémů: základní zaměření theologie a filosofie, jejich předmět. Co je jim společné, v čem se liší. Vztah obou k vědě, k ideologii. Problém myšlení ve filosofii a teologii. Vědomí a reflexe vědomí. Vztah filosofie a common sense a na druhé straně vztah víry a theologie. Vztah obou k životní praxi a bezpochyby problém počátků a navazování ve filosofii a teologii."

Hostitel: "Mně se názor, že filosofie může začít odkudkoliv, líbí. V tom je její svoboda. Myslím si, že to platí i o teologii. Když Bůh sesílá své Slovo a prorok je přijímá za své - to je takový nulový stav, originální situace. Teď. Prostě to, co bylo předtím, není důležité. Všechno jako při porodu, život začíná. Jakmile k tomu přistoupí démon systému, je konec. Novorozeně brzy dodýchá. Znáte Čapkovu povídku, název jsem zapomněl, tam nějaký venkovský Jiří hází kamenem přes řeku, protože má dopad na souseda. Dálka jako hrom. A když z něho udělají atleta, hodí koulí sotva pár metrů. Ztrácí švunk. Je vmanipulován na jinou emotivní a účelovou rovinu. To vysává sílu z paží. Věřím na primární zakotvenost. Je v ní něco cosi rajsky nedotčeného. Všechno ostatní je rutina a někdy perverze."

Znovu jsem se dotkl teplé stěny dlaní i hřbetem ruky. Bylo to příjemné. A měl jsem radost z diskuse. Vybavila se

mi v mysli hostiteleva poznámka z jedné schůzky, kdy mluvil také velmi rozhodně o prvotnosti a jedinečnosti zážitku. Byl přesvědčen, že je jedinou přípustnou normou pravosti lidské existence. Vůči němu se zdá reflexe pouštění žilou.

Jan: "To je nedržitelné," obrátil se k hostiteli. "Tímhle přístupem nelze vyzískat nic než banální zjištění. Negituji pro systém. Ale myšlení, které chce plnit komunikativní funkci, a teď myslím nejen na sdílení v dialogu, nýbrž především na komunikaci člověka se sebou samým via cogitationis, je založeno v odstupu. To, co prožívám, je třeba pochopit, porozumět tomu, a to nelze jinak než uvést toto prožívání do nějaké souvislosti, rozestřít je v širší horizont - a to už jsem vypadl z bezprostřednosti onoho prožitku, žiji jej vlastně jen ve vzpomínce. V proudu prožívání nebo v primární zakotvenosti, jak říkáš, je subjekt němý, slepý, či přesněji: prožívání je němé, slepé, zůstává v neuchopeném a nepochopeném. To je konec onoho počátku, který ty prosazuješ jako nositele filosofického smyslu."

Vzpomněl jsem si na jednu ze svých básní:

Krabička s krémem na boty

Otvírám ji často

ale až dnes jsem si všiml,

že krém netěsní a mezírka na obvodu

tvoří ideální kruh

Jde vždycky o nepatrný odstup

Jinak jsme ztraceni

Jde vždycky o nepatrný odstup, jinak jsme ztraceni.

Jen poněkud ošchlý krém vytváří ideální kruh. A tím, že tenký plech na obvodu krabičky mnohokrát stlačily lidské ruce při snímání víčka a hned nepoprve odstranily průsvitný papír kryjící vazký krém, napomohly k netěsnosti. Krabička v temném skladištním regálu si zachová tvar zvenčí a zevnitř. Krém dokonale přilne k jejímu okraji. Originální podoba trvá. Za jakou cenu? Krabička krému nikdy

nedospěje k svému určení. Nevstoupí na trasu účasti a sdílení, na niž jsou povolána všechna jsoucna.

Nechtěl jsem v této chvíli ještě zasáhnout do rozhovoru. Zdálo se mi, že bych na sebe musel vzít roli smířovatele - a to je nevděčné. Rozuměl jsem oběma důrazům: a) setrvat v prvotnosti zážitku, který nebyl inscenován, ale člověk do něho vstoupil, či spíše zážitek se v něm rozestřel a zaplnil jej (Jenda by asi řekl: k zalknutí), b) být sám svůj, ozřejmit se autenticky tím, že odmítneme ono vnějškové zahrnutí do věcí, procesů a volíme odstup (hostitel by asi řekl k zmanipulování).

Po chvíli jsem řekl: "Myšlení vychází k věcem nebo se obírá samo sebou (myšlení myslí myšlení).

Vztáhneme-li své myšlení navenek k věcem - a za ty lze považovat i věci blízké, ba nejbližší, věci na těle, ano dokonce "věci vlastního těla" - pročišťujeme svým myšlením příval zkušenostních dat s předem započítaným kalkulem, který jsme přijali od Kanta, že k věcem samým, do jejich středu, k tomu, jak jsou samy o sobě, se nedostaneme. Anebo se k nim dostaneme jen tak, že je už "obmýšlíme nějakým určením". Naše myšlení je vtahuje do horizontu, bez něhož je nejame na jedné straně s to vůbec rozlišit, na druhé straně jim imputujeme významy a určení, jež se mohou prokázat jako destruuující.

Zdá se, že tam, kde se myšlení zabývá samo sebou, je situace příhodnější. Tam totiž "věcí" myšlení je samo myšlení. Jak jinak, řekneme, se může myšlení k sobě samému přiblížit, než že "se" m y s l í ? Tu je jakoby doma, u sebe. An sich und für sich, jak by řekl Hegel. Zdá se, že mezi ním a "věcí", na rozdíl od prvního případu, neleží nepřeklenutelná propast. Vztahování k sobě myšlení myslí. Vše je průhledné a jasné.

Jenže pokaždé, kdy se myšlení zabývá myšlením, zůstává tento akt mimo zorné pole myšlení. Ne že by byl aktem

nemyšlení, ale myšlení je v onom aktu myšleno jako předmět samo o sobě. Akt sám, tj. jeho předpoklady, strategii, je možno do myšlení zahrnout až při druhém kroku, kdy se předmětem stane vše, co se odehrálo v první fázi. Akt první objektivace, v němž se myšlení stává předmětem sobě samému, se nemůže z povahy věci stát zároveň součástí této objektivace, nýbrž až objektivace následné. Ale to jsme již o krok dále, kdy onen první zpředmětnující akt je zahrnut do další objektivace jako myšlení a první vztahení se k němu. Těšíme, že série objektivací nemá z vnitřní nutnosti konce. Jsme sice s to ji kdykoliv ukončit, ovšem se započítaným kalkulem neodstranitelné překážky. Myšlení, které se samo sobě stalo předmětem, se sobě v jedné stránce skrývá. Vedle oblasti poznatého rozlehlá oblast nepoznaného.

V obou případech, ať už se vztahujeme k věcem^{x)} nebo

^{x)} Věci jsou v této souvislosti agregovaným pojmem pro vše, co není myšlení, co je jakoby za jeho obvodem. (V něm jsou ovšem i pojmy, které jsou sice produkty myšlení, ale nespádají s ním v jedno.)

k myšlení samotnému, funguje naše myšlení jako série vědomých aktů. Korelátum myšlení je vědomí a sebevědomí. Ruku v ruce s objektivací samotného myšlení se objevuje vědomí jako průvodič. V této souvislosti je ovšem postavení vědomí dvojnásobné: Může se stát předmětem našeho myšlení. Ptáme se: co je vědomí, jak se liší od nevědomí, co je sebevědomí apod.? Myšlení o vědomí je však zároveň v ě d o - m ý m, nikoli bezděčným aktem. I tu se vědomí brání vytěsnění do čisté předmětnosti. Převládá pokus zpředmětnění jako inherentní součást objektivace. Je dokonce předpokladem smysluplnosti takového počínání, neboť nelze nevědomým postupem dospět k postulátu vědomí. Dokonce soudím, že vědomí si je vědomo svého nejspecifikovanějšího postavení jako s e b e vědomí daleko intenzivněji, když se obracíme k věcem a po zákonu kontrastu rozlišujeme o to ostřeji mezi sebou a vnějškem, oč více se vnějškem musíme zabývat.

Jenda vpadl: "To se mi nezdá. Reflektujeme-li své vědomí, jsme sice tlačeni na jeho okraj, vypadá to, jako bychom stáli na hraniční čáře mezi vědomím a nevědomím, aby se vědomí mohlo vyjevit jako sebevědomí s přesnou konturací. Ale vydržíme-li na tomto pomezí, uvědomíme si sebe daleko silněji, než když jsme přivráceni k věcem (tedy v aktu zpozornění vůči nim). Tu hrozí pokleslost a vyhasínání sebevědomí vždy. Je to přirozené: pozornost vůči věcem sebou nese nepozornost vůči vědomí."

"To se zas nezdá mně," ozval se znovu Vladimír. "Řekl jsi pozornost vůči věcem s sebou nese nepozornost vůči vědomí. Jakou pozornost máš na mysli? Pozornost, kterou věnuje naše civilizace věcem, je samozřejmě smrtelná pro ně i pro naše vědomí a sebevědomí, pro integritu naší osobnosti. Chováme se na světě jako Herodes v Betlémě. Manipulace s věcmi se rovná vraždění nemluvňátek. I člověk se ovšem stal věcí, funkční jednotkou. Mordýřský vztah k věcem se matí. Jsme obětí násilnických společenských struktur, dusí nás poničené životní prostředí. Důsledkem falešné pozornosti je krvácení na všech stranách a všeobecná démonie. Nic nemohlo vposledu postihnout Herodův dům tehdy, nic jiného nemůže postihnout naše příbytky dnes.^{x)}

^{x)} cf. Ježíšovo slovo na adresu Herodesovu po stětí Jana Křtitele (Lk 13,32)

Ale je také pravá pozornost vůči věcem. Už jsme tady o tom jednou mluvili. Věci mají své příběhy, rostliny, stromy a zvířata své poselství. Zaslechnout je lze jen v usebrání ducha. Nevystupuje z t o h o t o vztahu naše vědomí - a musím říci: i naše svědomí - jako z očištné koupele? Nena-
lézáme se nově, zpozorníme-li navenek i uvnitř?"

Hostitelka: "Vzali jsme si trochu velké sousto a převaluje-
me je v ústech. Já se v tom nevyznám. Odpusťte, že mentoru-
ji, ale postrádám nějakou srozumitelnou aplikaci. Je to má-
lo životné. Nesouvisí-li filosofie a theologie se životem,

jakou mají cenu? Četla jsem u Rádla v jeho Dějinách filosofie", obrátila se k manželovi: "Poďej mi to z knihovny, já to z paměti neocituji, tam vlevo nahoře. Ano, taďy to je", zalistuje, "na šesté stránce, hned v úvodu: Filosofie jest pro praxi, anebo vůbec není filosofii. Nehněvejte se, ale zatím z toho rozhovoru neplynou žádné praktické důsledky, je to hrozně abstraktní: vědomí, sebevědomí, přivrácenost k věcem a já nevím co ještě všechno..."

Bylo ticho. Pak jsme skoro všichni neráz vyhrkli: "Konvice!" "Ježíšmarjá", řekla hostitelka a skočila ke sporáku. "Voda se vypařila". "Před čtvrtěhodinou", poznamenal Jenda. V té chvíli jsem si naslinil prsty a zajel ke špičce nosu.

Ten večer jsme se už dále nedostali. Hostitelka si nevzala chňapku, držadlo konvice bylo z umělé hmoty, zářem změklo, a tak si popálila prsty. Manžel ji musel odvézt na pohotovost. Než jsme se rozešli, domluvili jsme si příští schůzku s tím, že se připravíme pečlivěji.

V příštích dnech jsem upadl do zmatku. Hostitelka měla pravdu: vzali jsme si velké sousto. Má formulace: nezvolili jste si snadné téma, kterou jsem diskusní večer otvíral, se mi teď zdála nadmíru kulatní. Téma není jen nesnadné, ale přímo nezvládnutelné. Měl jsem je od počátku odmítnout, nahradit něčím snazším. Ale co je v duchovních vědách snazší? Copak celý seminář o teologii není slézáním nebetyčné hory? Kdo tu může co odpovědně prohlásit za neotřesitelnou pravdu? Věděl jsem samozřejmě od nepaměti, že průnik do houštin vědění znamená pokaždé nezdar. Sotva ochabneš v pionýrském úsilí ducha, první mýtiny na okraji, které s námahou vyvzdoruješ na nepřátelském okolí, se znovu proměňují v neproniknutelné křeví. Sebedelší průsek po čase zarůstá. Setrvačnost nevědění je deprimující. Vytlačí světlá místa z paměti a nastolí opět vládu neproniknutelného šerosvitu. "Vím, že nic nevím" mne uvádělo do panického neklidu, čím blíže ležel den našeho opětovného setkání. Stačil jsem jen prolistovat některé partie Weberových Grund-

lagen der Dogmatik, projít Wittgensteinův Tractatus Logico-philosophicus (jeho "Alle Philosophie ist Sprachkritik" mne poděsila), vypsát si několik poznámek z Reich Gottes: Reich der Freiheit od H.J. Krause, začíst se do Buberovy statě Religion und Philosophie a znovu otevřít objemnou studii Eb. Jüngela Gott als Geheimnis der Welt. Leccos mne napadlo při četbě knížky Der spätere Heidegger und die Theologie, do které přispěli H. Ott a několik amerických bohoslovců. Sáhл jsem samozřejmě i po Rádlových Dějinách filosofie - a znovu si ověřil, jak podnětný je jeho důraz na to, že "čím větší filosofie, tím více vyniká její základní účel: být programem pro reformu světa... ptejte se, k jakému boji sociálnímu, politickému, mravnímu, náboženskému je výzvou spis filosofický a dostanete odpověď o jeho významu."

Pak jsem ještě stačil načrtnout několik dalších myšlenek k úvaze, kterou jsem nedokončil na prvním večeru. Zdály se mi schůdné pro vstup do problému myšlení. Považoval jsem je za odrazový můstek pro pochopení toho, co je společné theologii i filosofii. Ale záhy jsem uvízl. Jak překonat vzdálenost mezi myšlením s jeho vnitřním světem, v němž je možná do nekonečna se opakující reflexe reflektovaného, a praktickým životem, či úkoly na reformu světa, jak by řekl Rádl? Od dob studií jsem samozřejmě věděl, že myšlení má "okna", jimiž pronikají informace z vnějšího okolí (Nihil est in intellectu, quod non fuerat in sensu - zásada anglického empirismu), že myslící bytosti reagují na podněty zvenčí a samy jsou podnětem, že myšlení má tudíž dialogickou strukturu, mimo jiné už tím, že existuje v úzkém svazku s řečí - a řeč je dar společenství - ale zároveň jsem věděl, že myšlení není jen odrazem vnějších podmínek, že je nelze převést zcela na to, co je nemyšlení! I tento převod jako názor by byl totiž aktem myšlení! Teorie odrazu nestačí k výkladu složitého mechanismu myšlení z podobného důvodu: kam zařadit samotný akt odrazu, lépe řečeno: kam zařadit vědomí toho, že má myšlení je od-

razem něčeho, co je vůči němu zcela vnější? Č e h o j e
o d r a z e m v ě ě o m í o d r a z u ? ^{x)} Tužil jsem,

^{x)} cf. myšlenka M. Schelera: dokonce ani nejjednodušší počítka není nikdy pouhým následkem podnětu, ale je také vždy funkcí pudové pozornosti (Místo člověka v kosmu, Academia, 1968, str. 50)

kam jsem touto pozicí tlačel: k postulátu, že myšlení má své vnitřní zákony, jednou dané formy, které mu umožňují právě to, co teorie odrazu a všechny jí podobné. Jenže takové zákonitosti samotného myšlení, jimiž se konstituuje jako myšlení, jako svébytný duchovní útvar a enkláva racionality uprostřed drsného světa iracionality, přiklání misku vah do druhého extrému: k myšlení jakoby mimo čas, k myšlení nezávislému na dějinách. Koncipovat myšlení v takto uzavřené podobě by znamenalo se uzavřít vůči světu, nedojít k problémům osobního i pospolitého života, nedojít k praktickým důsledkům. A to je konec i filosofie i theologie.

Ale možná, že právě v této soutěsce, napadlo mi, v této nemožnosti jít výlučně tou nebo onou cestou, leží pravda. Možná, že právě tato okolnost, že nám hrozí totální zvnějšnění nebo totální zvnitřnění, zvnějšnění v tom, že pozapomeneme na svébytný duchovní útvar položený v našem myšlení, zvnitřnění v tom, že jej pojmem hybridně jako nedobytnou pevnost ducha, samozásobitelsky fungující, z níž podnikáme zabezpečené výpady na všechny strany (ona lest, do níž upadá každý intelektuál v představě, že všechny problémy světa mají intelektuální příčinu a intelektuální řešení) - možná, že právě toto buď a nebo leží v hlubší dimenzi, z níž je problém řešitelný.

Asi tak: onu nejvlastnější tendenci filosofie jít za věcmi a za věci, až "na doraz" a dožít se pokaždé zklamání, že věc je neuchopitelná an sice, je třeba spojit s tendencí opačnou: s pokusem nechat věci a prostředí, v němž přebývájí, promluvit, získat s nimi kontakt nejen zpředměťováním, tj. obzíravou objektivací, opticko-videovým snímkem, nýbrž

porozumivým nasloucháním, akustickým záznamem poselství, jež k nám bez naší iniciativy přichází z druhé strany.

Filosofie - historicky hleděno - měla blíže k tomuto vizuálnímu zachycování skutečnosti, k oné matematicko-deskriptivní metodě nazírání (THEORIA = to, co se vidí, pozoruje, nazírá) a veškerá metafyzická tradice, představující esenci filosofického myšlení od pradávna po dnešek, je nesena tímto patosem vidění a ideace (EIDOS = vzezření, vnější jev, hledění, nazírání - odtud slovo IDEA).

Naproti tomu víra je "ze slyšení" (Ř 10,17). Hlas, Slovo, poselství, výzva, zaslíbení jsou jejím "pojmoslovím". Víra a výpovědi víry nejsou ovšem ještě theologií, nejvýše theologií ve stavu zrodu. A pracovat bohoslovecky znamená bezpochyby p r o m ý š l e t to, co víra vypovídá. V jakém smyslu promýšlet? Pomocí nazíracích, deskriptivních metod, tedy ve smyslu THEORIA? Nestává se taková theologie filosofií v tradičním pojetí? Není jediným rozdílem mezi ní a filosofií, že volí jiná východiska (zvěst S a N Zákona), ale provedení, styl a ladění splývají bez rozlišení s filosofickým myšlením? Víme, že řada bohoslovců se přikláníla ke stanovisku, že např. patristická theologie, bohosloví koncilních otců, je vlastně helénizací křesťanství, přetlumočení křesťanské zvěsti filosofickým pojmoslovím pozdní antiky (Harnack).

Ale theologie není osudově svázána s touto cestou. Nebezpečí skluzu se zmenší, budeme-li o něm vědět. Pojmosloví theologie zachycující v soustavnější podobě obsahy víry musí být schopno přizpůsobit se poveze tohoto poselství. Především musí ve svém přetlumočení ponechat prostor pro další překvapující slovo, jež může zaznít. Theologie není archeologií. Nevynášší na povrch pozůstatky zaslého života. Zpracovává živé poselství. A život nelze uzavřít do systému. To nemusí vést ke skepsi vůči širšímu pojatému životnímu konceptu. Nelze žít jen z úlomků. I poselství víry je třeba rozestřít do širších souvislostí, mnohdy samo přesahuje rovinu individuálního života - míří ke skupině, národu, lidstvu.

Boží slovo se též neozývá nahodile, není výronem chaotických duchovních sil. Promlouvá Bůh, který své slovo sesílá k záchraně a obnově člověka. V tom je založena kontinuita víry. Je to vždy slovo záchrany. Ale každé slovo je specifickým zářezem a v theologické reflexi musí být volena taková aparatura, aby se s její pomocí zachytila významová odstíněnost slov a aby se dalo přehrát ve své původnosti.^{x)} Jistému šumu nelze ovšem zabránit. Ale mělo by i

^{x)} To je po mém soudu nejpádňější důvod proti takové vykladačské metodě bible, která pro pochopení určitého biblického termínu sahá po konkordanci a snaží se pomocí jeho dalších výskytů postihnout jeho význam na zvoleném místě. To může vyjít, ale nemusí. Totéž slovo zde se nemusí rovnat slovu tam - právě pro rozdílnost situace, do níž bylo řečeno a pro odlišnost důrazu, s jakým je vysloveno.

za těchto okolností platí, že zaslechneme právě t o slovo, jež je určeno nám a do naší situace.

Jak to může zabezpečit theologie, jež je také myšlením, a myšlení myslí věc tak, že ji nazírá a zakresluje do předmětné podoby? Nemusí se stát theologie nevyhnutelně filosofií ve výše naznačeném smyslu? Nebo existuje snad jiný typ myšlení, v němž bychom nebyli odsouzeni k předmětnosti? Je to vlastně jedna ze základních otázek theologie a filosofie vůbec: J a k myslet, nejen o o myslet. Znovu se vracím ke zmínce o hlubší dimenzi, v níž snad mohou oba aspekty našeho myšlení, optický a akustický, zdárně koexistovat. Jde o to, aby bohoslovec i filosof překonávali úskalí výlučně předmětného uchopení - vzdát se ho zcela není možné - aby objektivaci doprovázelo, a vlastně předcházelo (ano, tak je to správné) pozorné úsilí o porozumění jevům, věcem, druhým lidem, světu. Ovocem tohoto duchovního přístupu je jiné poznání, než které přináší nazírací akt myšlení, v němž je předmět pozorování předem upraven pro snímek podle našich účelových hledisek. Jsme-li při objektivaci aktivní, manipulujeme-li skutečnost do podoby, kterou ji obmyšlíme, při porozumění se jí otví-

ráme a necháváme promluvit. Nevnučujeme jí do své nazírací formy a nediktujeme, kterými stránkami se nám má předvést. (Přírodovědné poznání vlastně předpisuje přírodě, v jakém úboru se má dostavit na gala představení ducha.)

Vzniká ovšem problém, na který zatím nebyla dána odpověď. Co je ona hlubší dimenze, o níž jsem se před chvílí zmínil? Je ještě součástí myšlení, je snad jeho základní strukturou. Lze ji jako takovou reflektovat? Theolog musí prohlásit toto duchovní území, z něhož je možno se orientovat na obě strany (směrem k objektivaci anebo k otvírání se a naslouchání) za teritorium, jež nepatří do jeho vlastnické dispozice. Je mu propůjčeno, či vlastně propůjčováno vždy pro aktuální okamžik. Toto teritorium se zakládá jen tím a jen tehdy, když se otvíráme a nasloucháme. Uvědomuji si, že tato formulace může ještě vyvolat dojem, že jde o rozhodnutí z naší strany. Proto jinak: doprovází přicházející poselství, jež můžeme přijmout jen tak, že se uvolníme a vytvoříme v sobě pro ně prostor. Teď uvolníme a uvolíme. Opakovaná zkušenost takového uvolnění a uvolení nám sice dovoluje postupovat, že toto duchovní území se v nás rozestřelo trvaleji a stalo se základem našeho myšlení, ale je to jen logický, nikoliv existenciální postulát, který činíme až dodatečně. A proto důsledná reflexe tohoto území neobjeví v našem vědomí vposledu nic než temné pozadí. (To jest reflexe, která vymazáváním jednotlivých zkušeností dojde až na konec.) Ono teritorium, jež se nám propůjčuje, je mimo čas aktualizace tím nejskrytějším v nás a zároveň tím, co nás jako bytosti schopné porozumění vždy znovu zakládá. Bohoslovec nemá pro tuto skutečnost jiného slova než milost, dar.

Může filosof přijmout tento výklad? Nevím. Pakliže ano, jak potom zajistí svébytnost své filosofie? Jak zajistí, aby se filosofie nestala theologií v tomto rozhodujícím bodě? Rozhodující je východiště.^{x)}

^{x)} Východištěm theologie je poselství uchopené v předběžné

podobě aktem víry. Zdá se, že východiskem filosofie, chce-li zůstat sama sebou, musí být něco, co je spjata povýtce s myšlením, ba je dokonce myšlení samo. Tomu napovídá i etymologický základ (filosofia - láska k moudrosti).

Historicky viděno, byla východiska filosofie spatřována buď v principech ducha či myšlení, tedy uvnitř subjektu, anebo v realitě, která existuje mimo myslící subjekt; odtud východiska racionalistická (nebo intuitivní) a ontologická. V prvním případě je filosofické dotazování zaměřeno k subjektu samému jako nosnému interpretačnímu klíči veškeré skutečnosti - což nevylučuje, že jsou mezi ním a vnějším světem odkryty podstatné souvztažnosti, v druhém případě se myšlení primárně unáší k tomu, co leží za hranicemi subjektu, aby v něm dohledávalo základ vši skutečnosti, ani tu se opět nemusí primárně vyloučit souvislost mezi vnějším a vnitřním, třeba v tom smyslu, že vnější skutečnost je zachycována ve své podstatnosti jen tak a do té míry, jak subjekt přivolí.

Obojí přístup je dosvědčením, že mezi subjektem jako reprezentantem vnitřního a ostatní realitou, která se mu jeví jako vnější, neleží ostrý předěl. Stačí si uvědomit, že každou reflexí, při níž subjekt klade sám sebe jako předmět, vypuzuje řadu vnitřních stránek do vnější roviny - a toto vyvrhování si lze představit jako do nekonečna jdoucí proces. To znamená, že to, co zůstává i po reflexi ještě vnitřní, je zasouváno stále hlouběji do temného pozadí a každým následným zachycením v reflexi se mu zužuje operativní prostor. Jeho aktivita však přesto nevyhasíná. Je stále tím reflektujícím.

A naopak: proti tomuto narůstání vnějšího jako odpaďu sebereflexe i převodem subjektu bez dalšího na vnější podmínky směřuje opačný pohyb umenšování vnějšího tím, že je zvnitřňováno. Jak? V rámci předmětného myšlení tím, že si subjekt univerzum přisvojuje k svému obrazu, tj. vyjímá z něho určité stránky k praktickému užití. Nejsou dějiny filosofie povýtce dějinami zvnitřňování a zvnějšňování v tomto

smyslu? Co jiného je filosofie absolutního subjektu než pokus pochopit univerzum od subjektu a jeho prostřednictvím je určit. A naopak: nejsou klasické ontologie výrazem snahy porozumět subjektu od toho, co jej podstatně zvnějška zakládá? Není každý pohyb směrem k jedné krajnosti vyrovnáván dříve či později pohybem opačným?

Nechci tvrdit, že filosofie je odsouzena k jedné nebo druhé alternativě. Soudím jen, že tento kyvadlový pohyb je vyvoláván volbou jistého typu myšlení, jímž je filosofie dotlačována k extrémům - ať už k převodu na vnější skutečnost anebo naopak - takřka zákonitě. Kdykoliv např. volí subjekt předmětný přístup k vnějšímu světu, nemůže druhým subjektům zabránit, aby jimi byl zahrnut do vnější reality jako předmět, a stejně se nemůže ubránit, aby totiž neprovedl ze své strany na oplátku jim, ba dokonce, aby se tak nechoval vůči sobě samému. Pokaždé se v takovém případě uplatní vposledu metoda skládky, na níž se hromadí všechny zmanipulované předměty, jež dosloužily. Že se za těchto okolností jeví zvnitřnění jako východiště, je nabíledni.

Jak zvnějšnění, tak zvnitřnění je tedy dosahováno předmětným myšlením. Jednou funguje jako nástroj manipulace, s jejíž pomocí upravuje subjekt univerzum k svému obrazu, podruhé jako převeděč subjektu na toto univerzum tím, že jej zahrnuje do jeho struktury jako to, co je odvozené.

Jinak řečeno: V prvním případě je z v n i t ě n ě n í výsledkem dlouhého vývojového procesu, v němž vnější (to, co je dáno samo o sobě) dospívá k v ě d o m í sebe sama v subjektu. (To je Hegelova koncepce z v n i t ě n ě n í jako cesta absolutního Ducha od bytí o sobě k bytí pro sebe.) V tomto pojetí je z v n ě j š n ě n í dáno jako původní přirozený stav.

V druhém případě je v n ě j š í dosahováno, jak jsem pověděl, prací subjektu na sobě. Vzniká redukci vnitřního, a takto získané v n ě j š í je pospojováno s předmětným uchopením toho, co je za hranicemi subjektu. Nekončí tedy obvodem těla a vědomí, nýbrž je vnějším bez hranic, je res

extensa, definovaná mj. i tím, co bylo až dosud - před zvnějšněním - chápáno jako vnitřní. I po této drastické újmě zůstává však to, co je v n i t ě r n í , ohniskem aktivity a umožňuje subjektu uchovat se jako subjekt na rozdíl od všeho objektivního.

Klade se otázka: musí filosofie soustřeďovat svou energii na reflexi počátků, neustálé projesňování myšlenkových východisek a principů a tím vázat myšlení trvale na sebe samo, na to, od čeho vede jen velmi zprostředkovaná spojnice s praktickým konáním?

Filosofie jakožto radikální dotazování nemůže přirozeně odhlédnout od problému tzv. počátků. Vidíme to i na podnes impenujícím pokusu Descartesově, který se chtěl dobrat první zásady filosofie a neotřesitelné jistoty totálním zpochybněním dosavadních východisek. Víme ovšem, že jeho skepse nebyla dost radikální. Spočil neproblematicky bytí s myšlením (*Cogito ergo sum*) a odpustil si otázky po charakteru bytí. Před jakoukoliv pochybností Descartes v í , že bytí j e s t . A to je nejvlastnější počátek jeho filosofie, nikoliv bytí vyzískané druhotně jako výsledek všech možných pravd, které nabízela dosavadní filosofická tradice.^{x)}

^{x)} Slavné místo Rozpravy o metodě zní v českém překladu takto: "... rozhodl jsem se, že si budu představovati, že všechny věci, jež mi kdy připadly na mysl, nejsou též pravdivější než přeludy mých snů. Avšak ihned potom jsem si uvědomil, že, i když jsem chtěl myslit, že vše je klamné, je nezbytně nutno, abych já, který tak myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem, je tak pevná a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otřásti, soudil jsem, že jí mohu přijmouti bez obavy za první zásadu filosofie, již jsem hledal." (Laichterova filosofická knihovna, sv. 7, str. 40, 1947).

Toto poznání "odjinud" intervenuje na prahu jeho základní úvahy jako přítomné, i když nereflektované. Na Descartesově příkladu je možno rozpoznat, že pravým počátkem,

či spíše neprojasněným předpokladem filosofie není až koncipovaná myšlenková úvaha (třeba časově první), nýbrž ještě něco elementárnějšího, co myšlení předchází. Zdá se, že filosofie nemá sama ze svých předpokladů k tomuto odvratu od prvního, ještě myšlenkově rudimentárního zachycení a převratu k základnější rovině dostatečnou motivaci. Takový krok se jí nutně jeví jako přesun pozornosti od toho, co je jí vlastní (myšlení), k něčemu, co je jí cizí (ne-myšlení). Zatímco v theologii je o přivrácení ad extera vyvoláno povahou Slova přicházejícího zvenčí a zavazujícího k existenciálnímu napětí c e l o u bytost (theologie je zde jen projasňováním tohoto celostného pohybu navenek), filosofie musí překonávat dostředivou sílu myšlení, které všechny podněty vnitřní i vnější integruje do vlastní roviny jako prvky informačního systému, uzavřeného vůči ne-myšlení. Vše, co je původně ne-myšlení, snaží se filosofie převést v pojem a názor a hned nato v rudimentární úvahu a všechny tyto prvky zřetězit v inteligibilní komunikaci uvnitř uzavřené zóny intelektu.

V tomto pohybu zvenčí dovnitř může theologie následovat filosofii jen na pól. Theologie jakožto reflexe poselství, které přichází odjinud než z myšlení samotného, theologie jakožto myšlení toho, co je od počátku ne-myšlením,^{x)} musí překonávat sklon myšlení k takovému zachycení informací, při němž by cele přecházely do pojmoslovné roviny a

^{x)} Čtenář může namítnout, že tradice předkládá bohoslovcí p o z n á n í víry. Zkoumáme-li však tradici ze zorného pole vzniku, ptáme-li se, za jakých kořenů a předpokladů rostla, dojdeme nakonec ke zjištění, že byla vyvolána v život existenciálními rozhodnutími těch, kteří se otevřeli Slovu. Myšlenkové zpracování je druhotným aktem, který za jistých okolností může zakrýt původní dějství. Bohoslovec je povinen pronikat za pojmoslovný obsah poselství víry - obřezně řečeno: znovu stenout před hořícím keřem, znovu vycházet z otcovského domu (Abraham).

zde fungovaly výhradně podle logických pravidel a utilitárních potřeb. Jinak řečeno: informace víry, jež se bohoslovec pokouší myšlenkově pojmut a vyjádřit, musí od samého počátku být respektována jako projev protějšku, s nímž nelze z naší strany suverénně zacházet jako s nazíraným předmětem. Každé theologické vyjádření obsahů víry je uznání priority a nadřazenosti božího Slova jakožto spelu přicházejícího zvenčí. Toto slovo má sice svůj prámět i v myšlenkové rovině, ale není natrvalo zachytitelné. Je vůči ní transcendentní. Dosahuje, ale zároveň přesahuje naše myšlení (Jz 55,8). Myšlenkové zachycení je sice nutné, jinak by poselství víry bylo neoddělitelně spojeno jen s osobním prožitkem. Ale nelze se při něm vyhnout jistému zkreslení. Každý pojem zároveň vyjadřuje i zatemňuje. Patří k povaze předmětného vyjádření (a jinak nefunguje naše myšlení ani v theologii), že s projasněním určitých stránek "věci" dochází k zahalení jiných.

Bohoslovec se musí bránit tendenci, která, jak soudím, je filosofii v její doméně vlastní: propojit různá poselství víry v neprodyšný celek, z fragmentárních a mozaikovitých aktů následování z podnětu Slova vytvořit jednolitý obraz, v němž by nic nechybělo a vše bylo na svém místě, vymezeno jednoznačně vůči ostatním složkám zobrazení. Bohoslovec nemůže nabídnout nic víc než zdařilé či méně zdařilé aktualizace božího příběhu, jak se vyrozumívá z víry vlastní či těch, kdo před ním přijali na Božím příběhu účast. Může-li se filosofii zdát legitimní nechat se vést při reflexi metodou přesného vyvozování až do míst, kde se začíná uplatňovat výlučně svézákonnost logického souzení, kde původní tvářící podnět slábné a naplno se projevuje nadvláda pojmoslovných pravidel, theologie se musí nechat neustále vyrušovat z podobného sklonu. "Stalo se Slovo Hospodinevo" pro ni znamená interrupci počátečního zakrouhlování v systém, rozrušení již již se ustalující ideologizace víry.

Je ovšem otázkou, zda i filosofie nemá dostatek pro-

tilátek, jimiž může úspěšně čelit chorobě ideologizace, tj. takovému pojmovému zobrazení skutečnosti, jež se pokládá za vyčerpávající a definitivní. Už sám fakt, že máme co činit s nejrůznějšími myšlenkovými systémy a že všechny filosofie prohlašované ve své době za věčné se záhy ukázaly jako velmi dočasné, je nepřímým důkazem toho, že podobné pokusy končí nezdarem. Jsem přesvědčen, že i filosofie může - podobně jako theologie - odkrýt ještě elementárnější vrstvu než je myšlení jako zdroj své inspirace a korektiv svých výkonů. Domnívám se např., že je možná jak theologie, tak i filosofie pravdy ve smyslu Ježíšova výroku před Pilátem: "Já jsem se k tomu narodil a proto jsem na svět přišel, abych svědectví vydal pravdě." (Jan 18,37). Ve světle pravdy smí filosofie, která se jí v respektu otevřela, vidět jsoucna a náš pobyt uprostřed nich v perspektivě umožňující nosné aktualizace pro docela konkrétní rozhodování a činy v rovině osobního i společenského života. V její moci se odvažuje filosofie pronikavých sond v nejrůznějších oblastech, je s to projasňovat útržky obecných názorů (common sense) a dávat jim osvoboďující smysl, může se stát rádkyní života a utěšitelkou v strážních a protivensstvích ve jménu pravdy, která nás volá do služby. I filosofie tak koná pastýřskou službu potřebným. Odliší se od theologie jen tím, že je zdrženlivá vůči pokusu, který theologie podniká vždy znovu pod tlakem svědectví víry, vůči pokusu ztotožnit Krista s pravdou (Jan 14,6). Zde bude na oplátku filosofie theologii následovat jen napůl. Ona poslední identifikace se jí může jevit jako něco nepřijatelného v relativitě času, v deprimujícím předivu dvojznačností a šálivé hře vyjasňování a zatemňování, do něhož je strhováno každé vskutku hluboké myšlení.

Právem může vyčíst theologii pýchu pojmového uchopení toho, co je prohibitum cogitare. Jakoby se tu theologie pustila do živnosti, kterou poučená filosofie rozpoznala ve vlastní minulosti jako nedovolené podnikání.

Jsem u paradoxního zjištění: Filosofie, původně láska k moudrosti, ochotná uživatelka povolného i zálučného ná-

stroje, jakým je lidské myšlení, odmítne s ním podniknout výpad do oblasti, která se zdá teologii, přinejmenším tradiční, tak samozřejmě přístupná. Vůči pravdě prokazuje zdrženlivost, která je srovnatelná jen s reverencí vůči Bohu.

A naopak teologie, jež by měla být jaksi od své "přirozenosti" ostražitá vůči setrvačné tendenci myšlení objektivizovat, takřka bez váhání sahá k pojmové syntéze. Budiž připomenuto, že to v plné síle platí jen o teologii, která pozapomněla, že počátkem moudrosti (i bohosloví!) je bázeň Hospodinova (Žalm 111,10).

Není pro obě souputnice právě v tomto slově pověděno to nejpodstatnější? Není ostych vůči Bohu plný naděje i pro lidské myšlení, ať je užívá filosof či teolog? Neleží v oné bázni, která je jen jiným slovem pro přivolení lidské bytosti otevřít se přicházející pravdě, zdroj pravého filosofického i bohosloveckého myšlení?

Psal jsem tyto myšlenky s přestávkami po několik dnů. Pak jsem je shrnul pro příští setkání v řadu thesís:

- 1) Theologie se stýká s filosofií v tom, že je též m y š - l e n í m . Promýšlí soustavněji a kriticky výpovědi a postoje víry. Víry vlastní, svědectví víry generačních druhů, ale především víry svědků Starého a Nového zákona. Tato svědectví sama jsou rudimentární teologií (meditací, kázáním, adorací, kasuální reflexí) vůči duchovnímu apelu, který se svědka dotkl.
- 2) T h e o l o g i e není omezena jen na svědectví dochované tradice. Nemyslím, že teologie je pouze funkcí církve. Pro bohoslovce je rozhodující především jeho vlastní víra a to, jak sám porozuměl svědectví druhých.
- 3) Zároveň bohoslovec musí být principiálně připraven na to, že Bůh posílá i dnes své Slovo, jež se nenavrací prázdné (Iz 55.kap.), tj. slovo n o v é , jež dosud neznáno, nebylo vírou přijato ani theologicky reflektováno.

4) Theolog je přivracen k církvi a k tradici, a zároveň otevřen vůči duchovnímu zdroji shůry, z něhož přichází každé dobré dání (Jak 1,17).

5) K obojímu se lze vztahovat jen v existenciálním napětí, nikoliv pozorovatelským postojem.

6) Nejvlastnější počátek teologické práce leží mimo naši dispozici. Nejen vnějším způsobem, tj. tím, že se vztahujeme k tradici, která vznikala před námi a mimo nás. Daleko hlouběji a podstatněji tím, že před jakýmkoliv pokusem se k ní teologicky vztáhnout jsme nesení duchovní mocí, otevřeme-li se jí v poslušnosti víry.

7) F i l o s o f i e je kritickým myšlením. Vystavuje radikálnímu dotazování kterékoli téma, ať už myšlenkovou soustavu předcházející tradice či fragmentární tvrzení nebo většinou sdílený názor (common sense). Svou radikalitu dokazuje tím, že reflektuje i své vlastní pozice, východiska a předpoklady svých úvah.

8) Jejím trvalým úkolem je pronikst ke strukturám a základům samotného myšlení, k hraničním oblastem, kde myšlení souvisí s řečí, s dějinnými a psychosomatickými podmínkami vlastní konstituce. Zkoumá jeho předmětnou i nepředmětnou stránku. Při této reflexi, kdy myšlení myslí samo sebe, vyjevují se jeho aporie a principiální nepráhlednost.

9) To vede k nahlédnutí, že filozofické projasňování problému je spojeno se zatemňováním. Setrváváním v tomto dilematickém postavení filosofie čelí ideologizaci, tj. definitivnímu pojmovému uchopení, jež by chtělo fungovat jako bezvýhradné.

10) Filosofie jakožto důsledné a kritické myšlení má p r a k t i c k ý dosah. Osвобоjuje z klíšé, stereotypů a schémat, jimiž se člověk pokouší zvládnout svůj pobyt na zemi. Předkládá nové orientační body a přivádí k hlubšímu nahlédnutí lidské otázky. Formuluje celostnou perspektivu, v níž může člověk pochopit sám sebe a své každodenní úkoly.



Ivppiter Europam rapturus, Agenore natam:

Phoenicum¹⁾ simulans fertur in arua bouem.

Gaudet amans pulcri forma bouis: haud mora, tergo

Insidet: et Cretam per freta virgo petit.

Dum petit hanc, littus respectat saepe relictum:

Donec se prodit Iuppiter esse Deum.

Fabula quid velit haec sibi, me si Carole quaeris,

Accipe, mens hominis, regia virgo fuit:

Per mare quam mundi defert miserabile corpus:

Saepe tamen patrios respicit illa lares.

Scilicet humanis mens facta obnoxia curis,

Luminibus cordis te, Deus alme, videt:

Te colit, et vero te contemplatur amore:

Perfruiturque sui cognitione boni.

Namque bonum summum Deus est, finisque bonorum

Summus: ab hoc vno vita, salusque datur.

RŮŽOVÝ PALOUK

Jaromír Šavřda

I

Prst hlíny nabírajte
Komenius plakal
Slzy z jednoho oka
za to co minulo
mor a smrt
smrt a mor
Žena a děti
Navědycky
uslyší ten umíráček
leděný do moll
měkké slezské řeči
Nižádný lusthaus
srdce nevyléčí
Slzy z jednoho oka
za to co minulo
Den z mlhy tkaný
Vlhne jím hlína
Rosa se třpytí
Pláče domovina
Rány
Zpupné rány
Šlechta si narychle dává
šit pravověrný kabát
Sliby jsou chyby
řeči
ještě větší
A žádný lusthaus
srdce nevyléčí

II

Jak pevná je tvá víra Jene
jak hořká je tvá nevíra
Umírá ten kdo zapomene
kdo nezapomněl umírá

Jan Ámos šeptá Bohu chvála
že alespoň mu dáno jest
políbit zemi již mu dala
pozemská sudba

A pak snést
nelidský vichr na polomu
požáry
války
strádání

Strom vyvrácený z kořání
je člověk který nesmí domů
Jak pevná je tvá víra Jene
jak hořká je tvá nevíra
Umírá ten kdo zapomene
Kdo nezapomněl umírá

III

Slzy z druhého oka
za to co přijde
Nezabloudí v labyrintu
kdo za ruku se vede
s pravdou
Kdo pravdu miluje
vyznává
věří
brání do smrti
Ale i milencům pravdy
dáno je bloudit
Světlá krev nevinátek
emývá
rážové brýle Mámění
Labyrint světa je pln měst
za každým rohem
Slzy z druhého oka
za to co přijde
Jan Ámos nezbloudil
a přece bloudil
mezi Rážovým paloukem

a útesem v Naardenu
(Tento jev budiž nazván
paradox labyrintu
Je to takový jev kdy v každém okamžiku
jde poutník zaručeně správným směrem
a přece za delší čas uvidí
že bloudí v kruhu
Je to takový jev kdy dlouhou dobu
jde poutník zaručeně správným směrem
a přece v každém okamžiku
zahýbá do kruhu)

Jakýpak život
Věčně na útěku
Nekonečné doufání
Nekonečné zoufání
Existují dvě hvězdy
Jedna se jmenuje PRAVDA
a druhá

NÁVRAT

Podstatou trápení
je volba mezi nimi
zatímco štěstí
je jejich vzácná a prehavá konjunkce
Slzy z druhého oka
za to co přijde

IV

Na zlomu dní co nejvíc bolí
i sama země oněmí
A dětem jež jí byly solí
posype cestu rážemi
Ráže jsou rány otevřené
Vítr je rychle odváne
Tvrdě a těžce po kamenech
dupou pak boty nezvané
Přisámbůh bolelo to Jene
Pahýly hrůzou křičely
nežli čas cévy roztržené

mázdrami jizev zscelí
A přece i pak pod jizvami
vře horká krev
vře horká zem
Duní k nám z hloubi až jame sami
revoltujícím magnetem
Co palouků už kvítí stlalo
Co dní už osud z mlhy stkal
A pořád málo
málo
málo
Nejeden žebřák
kněz
či král
poznanou prevdu pájdou znova
vyhnanstvím vykupovat
Jak pevná je tvá víra Jene
Jak hořká je tvá nevíra
Umírá ten kdo zapomene
Kdo nezapomněl
umírá

V

LABYRINT SVĚTA
toho kvaltování
těch cest
těch marných anů
A LUSTHAUS SRDCE
tak lehce se to řekne
a tak těžko žije
LABYRINT SVĚTA
westfálské míry
mnichovské konference
moskevská jednání
A LUSTHAUS SRDCE
víra
víra
víra

LABYRINT SVĚTA

tanky

tanky

tanky

tanky ze všech stran

A LUSTHAUS SRDCE

... že vládá věcí tvých

se vrátí do tvých rukou

LABYRINT SVĚTA

Tržiště

kde prodává se čest

a kde se uran

bere zadarmo

Kde vrána k vráně sedá

až všude černo vran

LABYRINT SVĚTA

kde bez laďu a skladu

snášejí knihy a zas odnášejí

a do hlavy si cpou

tu ten a tam zase onen citát

a sem tam vytrhnuvše list

k hranici přiloží

a bez výčitek spálí

a ze zbytku pak žernov semele

ne VŠEVĚDU

nějakou pavědu

pro všechny spasitelnou

(ale ta nespasí

ani ty co ji spassou)

LABYRINT SVĚTA

cesty které vedou

pánbuví jak a pořád dokola

LABYRINT SVĚTA

Rážové palouky

jsou už až na skálu a vypadají

jak opuštěné povrchové doly

Generace za generací

prchajíc před kdekým
(i sama před sebou)
bere si na památku
hrst domoviny

A LUSTHAUS SRDCE

Neseme hrst hlíny
do čtyř stran světa
nebo do čtyř stěn
amulet touhy

PŘEČKAT

PŘEŽÍT

DOŽÍT

něčeho čeho on už nedožil
my pokolení českých exulantů
my chudí kterým nezbylo už nic
když boží mlýny točí se tak zvolna
Neseme hrst hlíny
do čtyř stran světa
nebo do čtyř stěn
Amulet lásky
lásky zapírané
Než kohout zakokrhá
kdepak ji nezapřel
(A jaká je to láska vyplyne
z prostého výpočtu
znásobíme-li kokrhání
jednoho kohouta za deset století
počtem všech kohoutů za celou tu dobu)
A přes to všechno
neseme hrst hlíny
do čtyř stran světa
nebo do čtyř stěn
amulet víry
... vláda věcí tvých
se vrátí do tvých rukou
a na tvém úhoru
(byť pod ním byl i uran)

se zase bude mluvit jenom česky
(dokonce ve škole)
(dokonce v rádiu)

VI

Dnes už jen vítr přes rovinu vane
do dálek

Miloval

Věřil

Doufal v Tebe Pane

A rev tam červená se tulipánem
namísto azalek

Dnes už jen vítr vane přes rovinu
k moři

Ale ten kšeft co poručil v něm synům
na věky věků chránit domovinu

ten neuhoří

Dnes už jen vítr vane tudy k moři

Requiem

Už jenom vítr

Pohlazení Boží

Přípověď toho čeho chtěl se dožít

že národ dožije

VII

Hrst hlíny nabíraje

Komenius plakal

(To ještě nevěděl

že tato hrouda země

bude mu do smrti

jedinou domovinou

Po léta věřil

že se vrátí)

Uložil ji

k prvním stránkám Labyrintu světa

Na věčném útěku

lze pouze umírat

Tak neseme si

s sebou)a v sobě) svoje prokletí

PRAVDA ČI NÁVRAT

Volit lze jen jednou

Jakmile zvolila

zůstala bez volby

Teprve když psal Kšeft

(a to až po létech)

pochopil že už zemřel

ve své naději

A hrouda hlíny co vzal kdysi s sebou

dědictvím jeho byla

nejdražším

Proč země moje pořád odpíráš

svým dětem nedočkavým

vládu věcí jejich?

Hrst hlíny nebírajíce

pláceme ještě teď

(Vyňato z většího celku

Historické reminiscence 1968)

V CIZÍCH SLUŽBÁCH

(Dr. Boženě Komárkové k osmdesátým narozeninám)

Jaroslav Mezník

Většina z nás ztratila schopnost historického pohledu na minulest i na současnost. Nejde jen o to, že máme jiný vztah k minulesti, než měli naši předkové. Pro ně byly některé historické události a některé historické osobnosti jaksi součástí jejich přítomnosti - tak třeba husitství, Jan Hus, a Jan Žižka byli jejich živými příklady a živým programem, Bílou Horu prožívali jako svou tragedii. Naproti tomu pro většinu z nás jsou dějiny něčím, co má s naší současností jen málo společného. Ale ještě závažnější je skutečnost, že většina z nás se už vůbec nedovede vcítit do minulesti, tedy chápat motivy, které naše předky vedly k určitému jednání a problémy, s kterými se potýkali.

Tyto skutečnosti jsem si znovu uvědomil, když se mi nedávno dostal do rukou dosud neznámý dopis J.S. Machara. Dříve, než jej otisknu, musím vysvětlit, jak vznikl. Moje matka se učila italsky. Když už něco uměla, napadlo jí, že by se svou učitelkou mohla překládat do italštiny Macharův Řím. Obrátila se proto písemně na spisovatele s dotazem, zda by s pořízením překladu souhlasil. Matčin nápad byl poněkud nerealný a neuskutečnil se. Památkou na celou záležitost zůstala jen Macharova odpověď na matčin dopis:

Ve Vídni, 4. dubna 1911

Vážená slečno,^{x)}

k překladu svoluji s radostí a jsem předem již jist, že bude dobrý. Podmínky moje? Nejsou velké, skoro žádné. Až vyjde knížka, abyste poslali jeden exemplar římskému sindacovi Nathanovi, jeden exemplar italskému králi s přípisem, že takto se dívá na Itálii a Řím člen národa, jehožto vojáci musili kdysi v cizích službách bojovat proti jejich nejsvětějším a nejpravedlivějším tužbám - a jeden exem-

plar mně.

A tak Vám přeji všeho zdaru a úspěchu!

S pozdravem

Váš

Machar

x) či "paní"? Nevím.

Macharův dopis je zajímavý z více hledisek. V této úvaze si však všimnu pouze jedné jeho části, totiž návrhu, co se má napsat italskému králi. Dnes se často setkáváme s lidmi, kteří tvrdí, že naši předkové neměli rozbíjet Rakousko-Uhersko; jeden známý mi jednou dokonce řekl, že Masaryk byl vůl, když rozbíjel Rakousko-Uhersko. Ptáme-li se po příčinách tohoto názoru, dostáváme většinou dvojí odpověď. Někteří lidé vedou k němu především potíže, které mají s tím, když chtějí strávit dovolenou na Jadranu. Říkají: Oč jednodušší by to bylo, kdyby naši předci nerozbíjeli Rakousko-Uhersko a Dalmácie byla vlastně "déma". Jiní argumentují politicky a ekonomicky. Rozbitím Rakouska-Uherska došlo prý k balkanizaci střední Evropy, utrpěl hospodářský vývoj všech zemí, které dříve patřily k monarchii a především zde vzniklo mocenské vakuum, takže oblast bývalého Rakouska-Uherska se stala územím, s nímž mohli snadno manipulovat silnější sousedé. Kdyby nebyli naši předkové rozbíjeli Rakousko-Uhersko, nemuselo dojít k druhé světové válce a k tak prudké expanzi nacismu a komunismu. I když v některých z uvedených tvrzení je zlomek pravdy, celkově trpí tím, o čem jsem se zmínil v úvodu: ti, kdo je vyslovují, nemají historický přístup ani k minulosti ani k současnosti.

Zopakujme si výrok z Macharova dopisu: "... takto se dívá na Itálii a Něm člen národa, jehož vojáci museli kdysi v cizích službách bojovat proti jejích nejvyšším a nejpravděpodobnějším tužbám...". V době, kdy Machar psal svůj dopis, uplynulo už hodně času od poslední války rakouské monarchie s Itálií z roku 1866. Ale ani za téměř padesát let ještě z mysli českého vzdělance nezmizela trpká vzpomínka na to, že Češi umírali a zabíjeli v boji proti Ita-

lám, kteří neusilovali o nic jiného, než o co v 19. a počátkem 20. století usiloval (nebo o čem alespoň snil) každý vyspělý národ - o politické sjednocení a o vytvoření národního státu. Co bylo vlastně Čechům po tom, že rakouská monarchie chtěla udržet své panství nad částí Itálie?

Nešlo jen o Itálii. Ještě dnes slyšíme občas zpívat píseň, která vznikla jako ohlas na události, k nimž došlo přibližně před sto lety. Skoro každý ji zná, stačí uvést dva verše:

Za císaře pána, jeho rodinu,
museli jsme vybojovat Hercegovinu.

Vstáváme a salutujeme, když spíváme o císaři a jeho rodině, a rozkoší pobrukuje "checha, juchacha", celá písnička nám připadá jako pustá legrace, a to i s těmi už ne-
zvykle znějícími výrazy, jako infantérie, šnelcuk, lautr
rovina. Vůbec si neuvědomujeme, že tato písnička má i svůj
trpký podtext. Co vlastně bylo českým hochům, oděným do vo-
jenského sukna, po Bosně a Hercegovině? Proč tam bojovali?
Píseň odpovídá: za císaře a jeho rodinu. I v tomto případě
jsou případná Macharova slova: byli "v cizích službách".
Je něco jiného jezdit na Balkán jako turista a jezdit tam
jako voják. Vztah českých lidí k Rakousku-Uhersku vystihuje
Macharův dopis i "Hercegovina" zcela jednoznačně.

Machar měl ve svých politických názorech před první
světovou válkou velmi blízko k Masarykovi. A pro T.G. Ma-
saryka nebyla snaha rozbít Rakousko-Uhersko a založit se-
mostatný český stát dlouho politickým cílem, i když Rakous-
ko-Uhersko za "náš" stát nepokládal. Základní úkol viděl
jinde: v mrevním, kulturním a sociálním povznesení národa.
Jeho politická činnost obecně, a jeho činnost ve vídeňském
parlamentě zvlášť, byla proto vedena spíše snahou přispět
k zlepšení a zdemokratizování rakouského státu než k jeho
zničení. V tomto svém postoji k rakouské monarchii nestá-
li Masaryk a Machar osamocně. Většina Čechů Rakousko-U-
hersko nijak zvlášť nemilovala a za "svůj stát" je již po-

čátkem 20. století nepokládala. Ale šlo o státní útvar, který prostě existoval, s jeho existencí se muselo počítat, a celkem se v něm dalo docela dobře žít. Samostatný český stát byl zatím jen efemérní možností a program státní samostatnosti zastávala v českém politickém životě jen nepatrná menšina.

Teprve počátek první světové války přinesl zásadní zvrat ve vztahu české veřejnosti k Rakousku-Uhersku. Najednou byly statisíce mladých českých mužů (a pak i mužů starších) hnány do války, v níž po boku Němců, jež většina z nich pokládala za nepřátele, měli bojovat proti Srbům, Francouzům a Rusům, které pokládali za přátele. Macharův dopis ukazuje, že už před první světovou válkou se Češi cítili v Rakousku-Uhersku v cizích službách, ale nesmírné oběti ve válce proti nepřítelům Rakouska-Uherska, které příslušníci českého národa za nepřátele nepovažovali, učinily z této cizí služby věc zcela nesmyslnou, nenáviděnou a nemravnou. I kdyby nebylo jiných důvodů, už tento by nám měl stačit k tomu, abychom pochopili, proč naši předkové (nebo alespoň většina z těch, která byla schopna a ochotna projevovat nějakou politickou aktivitu) dospěli k rozhodnutí rozbití Rakousko-Uherska. A jiné důvody zde také byly, počínaje již zmíněnou tendencí každého národa usilovat o sjednocení a vlastní stát.

Dobrá, lze namítnout, byly zde důvody pro rozbití Rakouska-Uherska. Ale dnes už jsme moudřejší, vímec, co následovalo, a můžeme tedy lépe ohodnotit, zda rozbití Rakouska-Uherska bylo činem prospěšným, nebo zda naopak přineslo občanům, kteří žijí a žili na území bývalé monarchie, spíše ztráty. Nemám nic proti takovému uvažování, ovšem pouze za dvou předpokladů. Především musíme vycházet z faktů a ne z vymyšlených představ o minulosti. A pak: při hodnocení se musíme snažit o hlubší pohled ("sub specie aeternitatis", jak říkával Masaryk) a nesmíme se příliš nechávat ovlivnit našimi okamžitými a třebaš dočasnými problémy. Podívejme se tedy z těchto hledisek na nejčastě-

ji se vyskytující zdůvodnění názoru, že naši předkové Rakousko-Uhersko rozbíjet neměli.

Kdyby nebylo zničeno Rakousko-Uhersko, mohli bychom jezdit k moři bez problémů, Dalmácie by přece patřila k stejnému státu k jakému bychom patřili my. Toto tvrzení bychom pro jeho hrubý utiliterismus nemuseli brát vážně, kdyby se nevyslovovalo tak často. Z hlediska lidí ze začátku 20. století by to byl ovšem argument nesmyslný. Lidé se tehdy na dalmátské pobřeží koupat nejezdili, i když Dalmácie patřila k monarchii. Většina z nich tehdy neměla na to, aby si mohla dovolit někam jezdit na dovolenou. Pokud lidé peníze měli, nebylo ještě u nich takovou módou jezdit k moři. A když už k moři jeli, vybírali si jiná, tehdy módní pobřeží, především v Itálii a ve Francii, tedy za hranicemi monarchie. Kromě toho - a to je důvod i pro naše hodnocení mnohem důležitější - lidé z roku 1914 žijící na našem území vůbec nemohlo napadnout, že jezdit za hranice bude jednou tak obtížná záležitost. Za starého Rakouska se jezdilo do divadla nejen z Brna do Vídně (což bylo uvnitř hranic státu), ale také z Ústí nad Labem do Bratřin (což bylo už mimo hranice monarchie). Naši umělci si jezdili, pokud na to měli peníze, bez problémů do Mnichova, Říma nebo do Paříže, hranice překračovali klidně i tovaryši na svých vandrech. Ani později, za první republiky, nebylo překročení hranic záležitostí, která by činila nějaké potíže. Vzpomínám si, jak naše rodina jela v době, kdy jsem byl ještě zcela malý hoch, na dovolenou do jižních Čech. Protože jsme bydleli v Bratislavě, cestovali jsme pochopitelně nejkratší cestou, tedy přes Vídeň. Dnes by si takové zkrácení cesty mohl dovolit málokdo. Jestliže je tedy pro nás cesta k Jadranu spojena s velkými překážkami a vyžaduje někdy i dost protekce, nesouvisí to s rozpadem Rakouska-Uherska, ale s nenormálností poměrů u nás.

Zdánlivě mnohem věcnější a racionálnější je druhé ze zmíněných tvrzení: rozbití Rakouska-Uherska oslabilo a

balkanizovalo střední Evropu a tím umožnilo jak nástup nacismu, tak i pozdější rozšíření komunismu. (Vypouštím aspekt ekonomický, protože o tom, že rozpad Rakouska-Uherska přinesl celé oblasti východní střední Evropy ekonomické ztráty, není myslím sporu, i když ani tyto ztráty nebyly - alespoň pro Československo - zase tak příliš významné.) Ve skutečnosti je tvrzení také v tomto případě založeno na mylných předpokladech.

Pokud se díváme na mapu Evropy z roku 1914, jeví se nám Rakousko-Uhersko jako rozsáhlá říše. Z tohoto pohledu není daleko k závěru, že zde byla mocnost, která mohla být stabilizujícím faktorem v evropské politice a hrází proti rozpínavosti německé i ruské. Takto ostatně hodnotil poslední rakouské monarchie František Palacký roku 1848. Podíváme-li se ovšem na to, jakou úlohu hrálo a jak vypadalo Rakousko-Uhersko roku 1914, dojdeme k úplně jiným závěrům. Vnitropoliticky bylo Rakousko-Uhersko v té době rozvráceným státem, který se marně pokoušel zvládnout rostoucí rozpory politické, sociální a především nacionální. Uhry byly do značné míry samostatné, na společné říšské výdaje přispívaly neúměrně malou částkou, a nadvláda maďarské šlechty se v nich udržovala naprosto nedemokratickým zřízením a potlačováním národnostních snah nemaďarských národů. V Předlitavsku (tak se označoval souhrn ostatních zemí monarchie) byly národnostní spory tak vyhrocené, že často bylo nemožné vytvořit vládu, která by měla většinu v parlamentě; východiskem byla ústavou zajištěná práva císaře, což byl ovšem zase prvek zcela nedemokratický. V národnostních sporech hráli prim Němci a Češi, ale pro stabilitu situace v Evropě bylo horší to, že některé národnostní skupiny v Rakousku-Uhersku patřily k národům, jejichž příslušníci většinou žili mimo území Rakouska-Uherska, a to buď v samostatných státech (Italové, Srbové, Rumuni) nebo jako podrobené národy v jiných státech (Poláci, Ukrajinci). To komplikovalo vztahy Rakouska-Uherska k každé sousedě: k Itálii, Srbsku, Rumunsku a do jisté míry i k Rusku. S rozvojem nacionalismu stále méně rakousko-uhers-

ských občanů pokládalo tento stát za svou vlast - vždyť i část Rakušanů a sudetských Němců se přidala k všenněmeckému hnutí a za svou vlast pokládala Německo.

Je pravda, že před rokem 1914 zažila střední Evropa poměrně dlouhý mír. Ale o to se Rakousko-Uhersko příliš nezasloužilo. Naopak, právě vnitřní slabost a rozpolcenost státu vedla rakouské vládnoucí kruhy k tomu, že se úzce připnuly k německému sousedovi, který měl silné expanzivní a imperialistické tendence; a pokud Rakousko-Uhersko provádělo vlastní zahraniční politiku, byla to politika silácká a hazardní. Svědčí o tom anexe Bosny-Hercegoviny a plán na válku proti Itálii. Konec konců bylo to právě Rakousko-Uhersko, které se prvořadým způsobem podílelo na vyvolání první světové války. Rakousko-Uhersko nebylo tedy státem, který by umožnil harmonické soužití více národů, ani stabilizujícím prvkem v evropské politice. Mohl takový rozvrácený stát být hrází, která by byla schopna zadržet nacismus a komunismus?

Někdo může namítnout: Rakousko-Uhersko bylo možno zreformovat tak, aby se stalo skutečnou vlastí pro své občany. Něco takového se však mnohem lépe řekne než provede. Vysnit si představu o ideálním uspořádání nějakého státu není skutečně nijak těžké, zvláště když člověk velkomyslně přehlíží fakta a zlehčuje problémy. Nesmíme zapomínat na to, že v Rakousku-Uhersku až do konce jeho existence stále ještě přežívaly zbytky někdejší převahy aristokracie, že zde byly tíživé rozpory sociální. Ale především nesmíme přehlížet to, co dnes již ustoupilo značně do pozadí: vášnivost nacionálních rozporů. City, vášně a myšlenky rozšířené v masách lidí byly a jsou historickými veličinami stejně jako třeba počet obyvatelstva nebo stav výroby a obchodu. V Rakousku-Uhersku se většina Čechů, Slováků, Slovinců, Chorvatů a dalších národů cítila být v poddanství Němců a Maďarů; naopak Němci a Maďaři pokládali svou převahu za věc celkem samozřejmou a s nelibostí a odperem pozorovali, jak se ostatní národy snaží vy-

manit z tohoto poddanství. O tom, že spolužití více národů v jednom státě je téměř vždy obtížné, svědčí i současná Evropa - stačí si všimnout poměrů např. v Belgii a v Jugoslávii. Také spolužití Čechů a Slováků v jednom státě není bez problémů, ačkoliv existují některé skutečnosti, které toto spolužití usnadňují; nemyslím tím jen na blízkost řeči a kultury, ale především na to, že mezi Českem a Slovenskem existují celkem jasné hranice. Není zde tekový geografický propletenec rozšíření dvou nebo více etnik, jako tomu bylo v jednotlivých částech Rakouska-Uherska. Vždyť právě vzájemné vklínění a prorůstání různých národů (Němců a Čechů, Slováků a Maďarů, Poláků a Ukrajinců atd.) bylo jednou z příčin, proč bylo stěží možné dospět na území Rakouska-Uherska k vyrovnání, které by uspokojilo příslušníky všech národů.

Je známo, že česká politická reprezentace hledala v 19. a počátkem 20. století dlouho cesty, kterými by bylo možno rakouskou monarchii vylepšit a zachránit. Jednou z těchto cest byl austroslavismus, tedy představa, že jádrem soudržnosti rakouského císařství by se mohla stát soudržnost slovanických národů, které žily na území monarchie. Nakonec se ukázalo, že austroslavismus nemá naději na plné rozvinutí. Nejen proto, že tato představa byla nepřijatelná pro Němce a Maďary, kteří v ní viděli - a do značné míry právem - především prostředek, jak dostat dosud vládnoucí národy do postavení menšin. I mezi Slovy narážel austroslavismus na překážky; zvláště od Poláků bylo sotva možno žádat, aby se kvůli spolupráci s jinými slovanickými národy v rakouské monarchii vzdali své touhy po znovusjednocení Poláků a obnově polského státu. Smrtelnou ránu austroslavismu a snahám o přetvoření rakouské monarchie ve stát, který by se stal vlastí pro všechny národy, jež na jeho území žily, zasadilo rakousko-maďarské vyrovnání z roku 1867. Ale ani po tomto roce se česká politika nevzdala touhy po reformování Rakouska-Uherska. Psal jsem o Masarykovi a o Macharovi, připomínám alespoň ještě "dro-

bečkovou" politiku Riegrovu a pokusy některých českých a slovenských politiků o sblížení s nástupcem trůnu Františkem Ferdinandem před vypuknutím první světové války (i když tato politická hra byla dosti bezvýchoďná). Vše bylo marné. V některých úsecích politického života se dosáhlo jistého pokroku (v Předlitavsku bylo např. zavedeno všeobecné a později i všeobecné a rovné právo při volbách do říšské rady), ale to bylo málo na to, aby se občané Rakouska-Uherska cítili v tomto státě doma. První světová válka - jak už jsem se zmínil - přispěla k tomu, že Češi ve své většině Rakousko-Uhersko nenáviděli. A v okamžiku, kdy nějaký stát nebo režim masy lidí začnou nenávidět, je velmi obtížné od nich chtít, aby usilovaly o jeho reformu.

Nemůžeme tedy našim předkům vyčítat, že se nepokoušeli Rakousko-Uhersko reformovat. Zkoušeli to dost dlouho. Jestliže se rozhodli pro samostatný stát, měli k takovému rozhodnutí dost důvodů. Pokusil jsem se ukázat, že představy o tom, čemu všemu by byla mohla existence Rakouska-Uherska zabránit, jsou dost problematické. Dodám nyní ještě, že jsme naprosto nespravedliví vůči našim předkům, když od nich požadujeme, aby věděli o vývoji Evropy po první světové válce to, co víme dnes. Od předních politiků, filosofů a historiků můžeme ovšem požadovat jistou dávku předvídavosti. Ale i tento požadavek má své meze. Naši předkové (nebo většina našich předků), byť byli sebeinteligentnější a vzdělanější, nemohli například předpokládat, že by v budoucnu mohla být ohrožena základní lidská práva, základní demokratické i sociální vymoženosti, které byly vybojovány v 18., 19. a počátkem 20. století. Myšlenka neustálého pokroku byla počátkem 20. století pro většinu lidí zcela samozřejmá; nebudu se touto otázkou blíže zabývat, mohu odkázat na podnětné úvahy Boženy Komárkové. Součástí víry v pokrok bylo také přesvědčení, že se ve společnosti bude stále plněji prosazovat idea i praxe demokracie. Demokráté si byli vědomi toho, že boj za demokracii není ukončen. Ale protivníky demokracie byly pro ně přede-

vším síly starého světa: přežitky absolutní monarchie, dosud existující privilegia šlechty, strnulá byrokracie, kapitalisté snažící se chránit pro sebe co nejvíce zisků bez ohledu na své zaměstnance i na spotřebitele, liberalismus starého typu, který chtěl zajistit politická práva jen bohatým. O tom, že by se v západní a střední Evropě mohla rozšířit a zvítězit masová hnutí (tedy hnutí, jejichž příslušníky by byly statisíce a milióny dělníků, zemědělců, živnostníků a inteligence), to je nenapadlo a sotva mohlo napadnout. Lidé z roku 1914 mohli řešit problémy, které měli a které znali. Pokud jim vyčítáme, že nepřihlíželi k možnostem, o kterých nevěděli a které nepředpokládali, je to od nás absurdní postoje.

Neznamená to, že se máme k našim předkům stavět nekriticky. Učinili mnohé chyby, za které později trpěli sami, a za které trpíme snad i my. A to i při zakládání nového státu. Někteří z nich zaujali postoje, které musíme odmítnout už proto, že neodpovídají humanistickým a demokratickým principům. Uvedu alespoň jeden příklad: krajní čeští nacionalisté udělali spoustu věcí, kterými ztrpčovali život Němcům a Maďarům v novém československém státě, a přispěli tak k tomu, že se většina Němců a Maďarů postavila nejen proti tomuto státu, ale přešla na protidemokratické pozice. Dalo by se uvádět příklady další, a to nejen v otázkách nacionálních. Ale konstatování těchto chyb, omylů a špatných postojů nesmí vést k tomu, abychom šmahem odsuzovali všechno, o co naši předkové usilovali a čeho dosáhli.

My ovšem dnes už víme, že zřízení Československé republiky neznamenal pro Čechy a Slováky vyřešení všech jejich problémů, že zde zůstaly problémy staré a objevily se dříve nebo později problémy nové; a to nemluvím o příslušnících národnostních menšin, kteří se v novém státě ocitli, aniž by o to stáli. My už také víme, že ani zřízení samostatného státu nezebránilo tomu, aby se Češi a Slováci časem zas neoctli v cizích službách. Ale jestliže sami nechceme být v cizích službách, musíme chápat, že se cizí služba

přejedla našim předkům.

x x x

Ti naši předkové, kteří usilovali v letech 1914-1918 rozbít Rakousko-Uhersko a vybudovat československý stát, byli přesvědčeni o tom, že bojují za spravedlivou věc. Postoj mnohých z nás k jejich úsilí a konec konců i další osudy českého a slovenského národa znovu potvrzuje známou pravdu, že člověk toužící po spravedlnějším světě a usilující o něj je poněkud podoben Sisyfovi. Bojujeme proti určité nespravedlnosti, naše úsilí je korunováno úspěchem - a zanedlouho se ukáže, že vznikla nespravedlnost nová, a to třeba i v souvislosti s bojem proti nespravedlnosti původní. Ale přesto se domnívám, že člověku toužícímu po spravedlnosti nezbyvá nic jiného, než znovu a znovu bojovat proti nespravedlnosti, té konkrétní nespravedlnosti, kterou prožívá ve své době společně se svou generací. Nic by mu nemělo v tomto úsilí bránit, ani to, že jeho potomkové jeho úsilí často nebudou chápat. Budou je tlačit jiné problémy, stejně jako nás tlačí jiné problémy než naše předky. Napsal jsem, že máme kritizovat naše předky. Co bychom si však dovolovat neměli, je přezíravý a povýšený pohled na ty z nich, kteří bojovali proti tomu, co v jejich době bylo nespravedlností, nechápání problémů, kterými oni žili, a pochopitelně vynášení soudů bez přihlédnutí k historickým skutečnostem.

POZNÁMKY NA TÉMA LITERÁRNÍHO TYPU

Alexandr Kliment

Novodobá literatura vytvořila velké lidské typy: Hamlet, Don Quijote, Švejk, Oblomov, Faust, Don Juan, Josef K. Lidská zkušenost a básnická fantazie objevily a fixovaly na novověkém kulturním nebi stálíce první velikosti. Jsou pozorovatelné pouhým okem a jsou spřavedlivě srovnatelné s božstvy a hrdiny antické mytologie. Co nás však na uvedeném tématu překvapuje a zajímá je zjištění, že u antických postav nikdy neuvažujeme o typu.

Antičtí bohové a hrdinové, to je dokonale abstrahovaná a zároveň dokonale individualizovaná antická společnost, antický básník nevytvářel typ, nýbrž jakýsi dekonalý, rozumějme esteticky, nikoli morálně, abstraktní obraz, jakousi abstraktní osobnost, která byla zároveň nadešená konkrétními rysy individuálního člověka. Typ je nadsázka podobnosti, Odysseovi se však nikdo nemůže jen podobat; všichni mohou být jako Odysseus nebo Odysseus může být jen jediný. Co se děje na Olympu, děje se i na zemi a naopak. Děje se nebo může se dít. Básník je příslušníkem malé obce.

Ani křesťanský středověk nezná typy. Hagiografové píší životopisy svatých. Stylizovaná ikonografie a na jejím okraji milostná lyrika a rytířský příběh rozlišují hrdiny podle jediného vnějšího znamení, podle způsobu utrpení nebo podle faktografie hrdinského příběhu. Mučedník podstupoval muka a hrdina překonával překážky z trojjediného důvodu - pro víru, lásku a naději, ale tato nejsaubtilnější trojice lidské duše neměla osobní odstín, tkvěla v abstrakci, v trojrozměrném oku božím. Dekonalá abstrakce prolíná i každou lidskou individualitu. Básník je příslušníkem univerzální církve.

Renesance zahajuje novověk s obnovenou znalostí antiky a s kriticky pojatou historicitou církve. Na objevitelském a intelektuálním výkonu jednotlivce buduje široce založenou a bohatě strukturovanou společnost kolektivní zá-

vislosti. Básník je příslušníkem státu. Teprve na pozadí růstu a budování novodobé státnosti se vyvíjí román jako drama lidského charakteru a to je také zrození typu. Takzvaný lidský typ je historický pojem nejen ve smyslu literárním, nýbrž i sociálním a psychologickém. Nenechme se nýlit některými moderními autory, kteří zpracovávají antické a středověké náměty. Jejich literární záměr nebyl archeologický, nýbrž aktualizací.

Novodobá společnost se diferencuje, individualizuje, ale zároveň centralizuje, byrokratizuje a kolektivizuje. Nad horizonty jednotlivých různých skupin, společenstev, hrouf, sekt a vrstev se začínají objevovat výrazné osobnosti, osoby, typy. Literatura je zachycuje a vytváří portréty neobyčejné přesvědčivosti a přesnosti. Určitost typů má však živou a plastickou toleranci. Každý se může cítit Hamletem nebo Don Quijotem, ale nikdo jimi být nemusí. Novodobá typologie je tedy věcí pocitu, nikoli bytí, to na rozdíl od antických hrdinů, je věcí volby, nikoli předurčení, to na rozdíl od hrdinů křesťanských.

Nebudeme uvažovat, jestli tento vývoj je pokrok nebo úpadek. Je také otázka, jestli takové vývojové hledisko má nějaký smysl pro estetické nazírání. Vezměme prostě raději na vědomí ten fakt, že novodobý člověk je jiný než dřívější a že literatura ho také tak zcela nově popsala. Byla to krásná, vzrušující a objevitelská práce, jakou vykonali spisovatelé za minulých pět, šest století. Jejich výkon můžeme srovnávat s výkonem moderní přírodovědy. V tomto bodě také nedáváme za pravdu skeptikům, kteří tvrdí, že kultura pokulhává za technikou. Hmota byla organizována do užitečného fungování, věci byly utříděny, živočišstvo a rostlinstvo systemizováno, zeměpisná mapa už nezná pojmu terra incognita. Tak podobně a důkladně novodobý román analyticky a synteticky prozkoumal lidskou duši novověku.

Racionální princip a svobodné, nevázané instinkty nedovolily moderním autorům, ale ani jejich anonymnímu lido-

vému géniu v podhoubí, aby z tohoto obrovského duchovního a literárního materiálu vystavěli nové mytologické nebo náboženské nebe. Pokusy toho druhu přímo trapně ztroskotaly a většinou byly spojeny s extrémní společenskou situací. Přece však na půdě novověkého písemnictví vzniká rozsáhlá a pestrá společnost, která se v určitém smyslu podobá a rovná společnosti na Olympu nebo ve Zlaté legendě. To je galerie lidských typů, jak je zachytil prozaik, básník, dramatik. Jakmile byl vynalezen knihtisk, z hromad knih a příběhů se začínají osamostatňovat některé postavy od svých vlastních příběhů, od svých vlastních literárních předloh a kdysi také od předloh lidských a živých a vstupují do společenského povědomí jako samostatné typy. Každý Evropan ví, kdo je Don Šajn, ale ne každý četl Moliéra (nebo předchůdce) nebo by dovedl zapískat árii Leporella.

Nikdo přesně nespočítal, kolik lidských typů stvořila novodobá literatura a bylo by asi nemožné je katalogizovat. Ale od určité nedávné doby platí, že jejich klub už nepřijímá další členy. Který z těch literárních lidských typů, když vstoupil mezi ostatní, zavřel za sebou naposled dveře? Nebyl to Kafkův Josef K. a Haškův Švejk?

Současný prozaik už nemůže stvořit nový lidský typ takového významu a takové emocionální působnosti. Vstup do klasické galerie lidských typů je uzavřen. Všechna pole na periodické tabulce duchovních prvků, z nichž se skládá současný charakter, jsou obsazena. Zbývají variace nebo tvořivé interpretace, ale často jen schematická opakování.

Za posledních padesát let přinesla literatura mnoho originálních objevů, mnohá pravdivá svědectví, mnoho přesvědčivých příběhů, ale už nevytvořila žádný nový lidský typ. Otiřádivé pokusy na tomto poli končily trapným nezdarem, nechtěnou karikaturou a souvisely většinou s extrémní společenskou situací.

V jedné jazykové oblasti se o definitivu, nebo lépe řečeno o estetickou a filosofickou definici jednoho určitého typu stále ještě vede tvořivý zápas. Tento jeden typus stá-

le ještě není dost objeven, dořešen, prozkoumán, určen, vymyká se všem zákonům typizace, proměňuje se s dobou. Více než jasný typ tu máme před sebou prostor, v němž se postava pohybuje, prostor, který svým jednáním vymezuje. To je Faust, Německo a dialektický problém moci se vždy přítomným lidským aspektem.

Proč zrovna německy myslící básník vyzývá po staletí stále znovu ke konfrontaci Mefistofela?

Hamleta můžeme obléknout do fraku, ale jeho otázku nezměníme. Každý německý pokus od Fausta od prvních legend až po otce a syna Mannovy však znamená, že se vědycky na shodném tematickém pádorysu staví příběh v jiném stylu, v jiném žánru, za jiných okolností, s jinými východisky a pod jinou filosofií a hlavně - vědycky se angažuje do námětu jiná konkrétní osoba vyrostlá z jiného konkrétního společenského klimatu a tedy s jinými ambicemi. Proč tomu tak je?

Ostatní typy - kromě Fausta - jsou subjektivní, monolitické. Švejk by se choval stejně před hradbami Tróje i v atomové válce. Don Quijote, i kdyby byl vyhnán na pustý ostrov, nebo právě zrovna tam by osvědčil svůj charakter, osedlal by jen svůj stín a vytáhl by do boje proti své vlastní iluzi. Oblomov si lehne na divan v Sankt Petěrburgu, v Leningradě i v New Yorku a v New Yorku to nemusí být zrovna potomek ruského emigranta.

Nikdy však přesně nevíme, co udělá a jak dopadne Faust, ačkoli je vědycky vlastně psán à la these. Dopadne dobře? Dopadne špatně? To už je věcí interpretace. Faust je příliš racionální a příliš záhadný. Faust není normální, Faust vybočuje. Faust je umělý jev. Faust je vymyšlen, pokud sám ďábel je obrazem inteligentní fantazie. Ale je vymyšlen tak důkladně, že na sebe bere podobu osob i národů po celá staletí, podobu myšlenek a myšlenkových systémů, podobu skupinových zájmů a rasové ctižádosti. Je vymyšlen tak působivě, že se k němu hlásí romantik i racionalista, skeptik i člověk důvěřivý. Ne každý má v sobě Švejka nebo Don Juana, ale

každý má v sobě Fausta. Přece kdo by nechtěl, kdo by nemusel spekulovat s mocí?

Nevíme nebo není důležité, čím naši klasičtí a typičtí hrdinové jsou. Důležité je, jací jsou, která stránka jejich lidskosti vyniká. Básník odhaluje jejich srdce.

Pro různá zpracování faustovského tématu je však příznačné, že obecnější lidská stránka je vždycky znovu a zcela odlišně konkretizována stránkou věcnou, odbornou, profesionální, nebojme se říci - zaměstnaneckou. Filosofický a dramatický konflikt se odehrává vždycky v rámci profesionálního úsilí. Faustové hledají zlato, rozumějí všem čtyřem živlům, usilují o nesmrtelnost, elixír života, kámen mudrců, klíč k postavení hvězd, hledají univerzální hudební princip, všemohoucí slovo, jeviště pro talent. Je celkem lhostejné, jestli dánský princ měl ještě vedle svého princovství také nějakého koníčka. Ale Faustové jsou - nezávisle na společenském postavení - vždycky profesionálové, jsou to chemici, menažeři, gerontologové, atomoví fyzikové, ekologové, hudebníci, básníci, herci a vždycky také filosofují. Přes všechny doktoráty a bohužel i teologická studia jeví se být trochu diletanty, protože příliš trvají na literatuře a zároveň jim není dost dobrý a důležitý žádný důkaz. Hledají přímou zkušenost, a proto se pohybují v para-světě, s nímž normální vzdělanci nemají nebo se stydí mít něco společného.

Faust nemá srdce na dlani. Faust není určen svým charakterem, Faustův charakter, je-li třeba, může se změnit, aniž se změní role. Faust je určen aktivitou a stanoveným cílem. Faust je člověk akce. Jedná, netrpí, nestydí se. Nezná trapných okamžiků. Nad obchod je povýšen, ale s mocí, když má abstraktní charakter, handluje, vyjednává, koriguje se vůči moci podle otázky co za co. Moc musí mít ovšem vyšší platnost, protože Faust také usiluje o nadlidský cíl, o nadlidský výkon, o něco mimo dané možnosti. Je to pýcha? Ne. Je to potřeba přesáhnout sebe sama. Faust je nakažen metafyzikou. Faust je jeden ze zdrojů existenciálního pocitu a myšlenky.

Jedno z vysvětlení, proč faustovská legenda zůstává neuzavřena, můžeme hledat ve skutečnosti, že nekoření v psychologii, nýbrž v mýtu. Dialektická povaha tématu, moc je vždy ve vztahu dvou subjektů, nemůže také vystačit se sebe-dokonalším portrétním uměním. Faust je proces a každé jeho zpracování znamená záznam něčeho, co se stále děje, a co se stále znovu jedná, co se vyvíjí.

Faust má problém, Faust nemá charakter, nebo jinak: Faust nemůže být bez svého problému, ale může mít charakter jakýkoli. Nezáleží na tom, jaký jsem, záleží na tom, co chci a čeho mohu dosáhnout, rozhodující jsou prostředky, které mám k dispozici. Faust je inteligentní a jeho inteligence chápe i vlastní cit a vůli jako prostředky k jednání. Faust nehledá sám sebe v sobě, ve světě nebo v milovaném člověku, Faust se nepotřebuje projektovat, Faust se chce realizovat. Nejspíš je to typ technokrata, ale opatrný kritik by řekl, že tento typ se teprve rodí, že stále ještě zůstává na půl cesty mezi mýtem a skutečným příběhem, pokud tam nemá zůstat navždycky, aby se prokazovalo, že technická cesta k moci vede vždycky do zkázy. Faust sám sebe také neustále ohrožuje, při čemž ho nikdo nenutí, aby se spolochoval s ďáblem, to je vždy jeho svobodné rozhodnutí. Je to víc než pokušení, je to dispozice. Je to posedlost. Touto dispozicí k posedlosti se Faustové nejspíš blíží také k typu.

Faustové jsou posedlí seberealizací, ale bylo by chybné chápat je jako typy kariéristů, protože to jsou právě oni, kteří jsou ochotni svůj problém - co za co - hnát až ad absurdum, až k úplnému a jak se říká, hořkému konci. Ten okamžik úplné moci, a tedy chcete-li i štěstí, jim stojí za to; za co? Za věčnou duší, jinak řečeno za lidskou podobu vztahů. Faust tedy vždycky dělá také politiku a musí svá dočasná vítězství zaplatit soukromím.

Všechny ostatní lidské typy - s výjimkou Fausta - se nějakým způsobem vždycky konfrontují s určitou morálkou, ať už tato morálka kotví v jakémkoli náboženství, v jakékoli konvenci nebo v kterékoli sociální situaci. Všechny lidské

typy - kromě Fausta - mají tedy právě proto svoje vlastní nebe a to je svědomí. Pro Fausta může mít jakákoli morálka nanejvýš význam instrumentu. Faustovým svědomím je čas. Faust se nekonfrontuje s žádnou morálkou, nýbrž s časem. Proto nám také uniká z galerie lidských typů někde k prahu věčnosti, odkud je nejlepší přehled po věcech lidských i božských, kde se setkává nebo kříží dvojí čas, čas přítomný, to je ten žitý, lidský čas, a čas zároveň minulý i budoucí, to je čas lidské smrti a jejího významu, nicoty nebo nedosobního smyslu.



1. Rámec pro Evropu

Od počátku evropské tradice nacházíme významný rozdíl mezi protoevropskými civilizačními útvary a obdobnými útvary východomediteranními popřípadě staroorientálními vůbec (Egypt, Mezopotámie, Persie, Indie). Tento rozdíl se jeví jako stálý a objevuje se i později v kontaktech již rozvinuté evropské kultury s Čínou nebo se středo- a jihoamerickými vysokými kulturami. Tyto mimoevropské státy či města se vesměs vyznačují tím, že se jedná o civilisace kosmické: takový stát či město ve své faktické podobě znázorňuje úplně kosmos, jsou jeho bezprostředními hypostázemi a jako takové jsou zakotveny a bytují. Výrazně to lze sledovat zejména v podrobnostech královského ceremonielu těchto států: panovník je přítomností boha, vlastní náplň panování je rituální účast na božském životě a jí je daný stát přímo vřazován v kosmickou souvislost. Založení takového státu je pak kosmickou událostí v rámci mýtu stvoření, jeho bytování je rituálním obnovováním této praudálosti. Legislativa a veškerá jurisdikce je zde sakrální a vychází z kosmických poměrů, jež napodobuje.

V Evropě naopak již v mýtických dobách na úsvitu historie nacházíme oproti těmto univerzálním modelům univerza významné rozdíly: je pozoruhodné, že sledujeme-li je v jednotlivých oblastech, vesměs vyhlížejí tak, jakoby Evropa neměla oproti kosmickým civilizačním něco navíc, ale naopak, jakoby se jí spíše vždy něčeho nedostávalo - tyto rozdíly znamenají téměř vždy jistou deficienci oproti homogenitě a úplnosti kosmických civilizací. V Evropě se žádný vladař nikdy nezmohl na to, aby byl již za života skutečně bohem: maximálně byl zbožněn až po smrti (římští císaři), nebo vládl DEI GRATIA, tedy nikoliv DEI LOCO, ale jako jakýsi PROCURATOR DEI. Vyjímky jako Caligula, Domicián, Helio-gabal patří k psychopatickým excesům: jejich božství nebrali ani současníci vážně, všeobecně se vědělo, že je falešné.

Založení evropského města či státu se sⁱce dalo zhusta za sakrální asistence, avšak kosmogenní význam stvořitelského mýtu zde nenalzáme. Jurisdikce se v evropských státech spíše explicitně vyhraňuje oproti kosmickým poměrům, není jejich nápodobou v lidské sféře, ale vytváří vlastní redukováný autonomní svět čistě formálních a arteficiálních vztahů, kterým chybí každá jiná zakotvenost mimo odvolání na AUCTORITAS PATRUM IUSSUSQUE POPULI, tedy pouze na sobě imanentní kategorie. Také evropská města jsou zpravidla menší než města v kosmických civilizacích (srv. zápisy Marca Pola nebo šok Corteze a jeho druhů, když se poprvé dostali do Tenočtitlánu, jenž byl několikanásobně větší než tehdejší ~~z~~ evropské metropole).

Vidíme tedy, že k explikaci bytnosti Evropy a evropanství, o něž nám jde v této studii, nelze vystačit s kosmickým modelem stvoření, ale že tento model je nutno vhodným způsobem zmenšit. Východiskem nám bude mýtus o únosu Európy (Ovidius: Metamorphoses II, 833-875, Lipsiae MCMIX in *Œedibus* B.G.Teubnerii edidit R. Merkel) a úvaha o osudu Kadmově (tamtéž, III, 1-138, IV, 563-603). Starší verzi mýtu nacházíme u řeckého bukolika Moscha. Zde je únos Európy ohlášen snem, jako skoro každá významnější událost v dějinách lidstva. Pro specificky evropskou problematiku je význam tohoto textu menší. Se smyslovou názorností (spor dvou pevnin o Európu) předvádí něco pro duchovní strukturu Evropy sice také charakteristického (totiž redukcí Evropy na její zeměpisnou lokalizaci), ale v hlubším smyslu spíše zavádějícího. (České překlady citátů z Ovidia a ukázkou z překladu Moscha uvádíme v Příloze I.)

Juppiter se zamiluje do sídónské princezny Európy a v podobě býka ji unese, od té chvíle Európa nenávratně mizí a o jejím dalším osudu se dočteme jen to, že s ní bůh pobýval na krétských nivách:

IAMQUE DEUS POSITA FALLACIS IMAGINE TAURI
SE CONFESSUS ERAT DICTABAUQUE RURA TENEBAT.

Nikdy nebyla (dosud) nalezena, ve vzpomínce žije její poslední obraz:

...PAVET HAEC LITUSQUE ABLATA Ꝭ RELICTUM
RESPICIT, ET DEXTRA CORNUM TENET, ALTERA DORSO
INPOSITA EST; TREMULAE SINANTUR FLAMINA VESTES.

Od tohoto okamžiku dodnes je Evropa s větší či menší intenzitou hledána.^{+/} Ze situace samé je ovšem zřejmé, že fakticky nalezena být nemůže - vždyť její únos je činem boha a taďy čímsi, co se zásadně vymyká z dosahu smrtělných (QUIS ENIM DEPRENDERE POSSIT FURTA IOVIS?/, což se ovšem neví: otec Európy Agenór poručí pod hrozbou zapuzení do exilu synu Kadmovi, aby ji našel: CUM PATER IGNARUS CADMO PERQUIRERE RAPTEM. IMPERAT, ET POENAM, SI NON INVENERIT ADDIT EXILIUM/. FACTO PIUS ET SCCLERATUS EODEM. Takto prokletému Kadmovi nezbyvá než po marném hledání akceptovat osud exulanta, který se již domů nevrátí. Všimněme si, jak je toto přijetí po letech bloudění významné - znamená to, že Kadmos se stává jako vyvrženec sám sebou, že se nalézá tak, jak by se nikdy jinak nemohl nalézt. V důsledku toho také přestává fungovat jako prodloužený nástroj otcovské vůle a nachází (asi právě prot) pochopení u Apollóna: v delfské věštírně, kam se obrátí o radu, kde bydlet, se mu dostane náhledu na vlastní situaci a rady, co dělat; aby totiž s pomocí bohů založil na určeném místě malé město - Boiótské Théby. Při hledání Európy, které samo o sobě je předem marné, ale jež je nutno přesto stále praktikovat, dochází spolu s přijetím vlastní vyvrženosti a s tím spjatou individuací k vzejití náhledu a k rezultujícímu založení malého města (které je založeno z tohoto náhledu/ bratrem nenalezené Európy.^{++/}

^{+/} Odhlížíme zde od symbolických, strukturálních a jiných interpretací mýtu. V naší úvaze jde o výklad únosu Európy jako konkrétní události bez ohledu na její modus danosti, tedy o to, jak se to s faktickým únosem Európy doopravdy má, co se při něm děje, jak a kde je hledána, jaké to má výsledky a následky apod.

^{++/} Zajímavé je, že zatímco Zř Európa je unesena božským býkem, Kadmos se dostává na místo založení Théb tak, že - věren věštbě - naopak následuje venkovskou krávu do neznámých končin.

Dochází tedy vlastně mimochodem k něčemu zcela jinému a ~~němu~~ něčemu, co nebylo možno vůbec očekávat a jakkoli vyvozovat ze struktury původní situace.

Věnujme se blíže povaze tohoto nově se rodícího náhledu. Především je náhled vždy spjat se ztrátou něčeho - v našem případě se ztrátou sestry - je tedy fakticky zmenšením, redukcí předešlého plnějšího stavu o nějakou jeho bytostnou kvalitu. Má takto povahu náhražky, někdy až něčeho umělého, fabrikovaného, atrapy, něčeho, co nemá místo v původní plnosti situace. Náhlý zvrat našeho příběhu, který se dostal do slepé uličky, působí dojmem vnějškovosti a nepřirozenosti jako "deus ex machina". Náhled je dovršením a přiznáním ztráty této plnosti, proto všechno nahlížené již nikdy nemůže být plné. V náhledu se jsoucí diferencuje na nahlížené a příslušný horizont, což ovšem znamená, že se jsoucí již zásadně nemůže zjevit jeho plnost; každá "plnost" je jen relativní, protože vše nahlížené odkazuje k nějakému horizontu, bez něhož se neobejde - tedy dokazuje svoji nedokonalost. Horizont pak sám není v náhledu bezprostředně přítomen (to může být jen nahlížené samo), je nahlížen zprostředkovaně jen díky odkazu nahlíženého. Takto se vlastně v náhledu nastoluje hledání jako trvalé. Přitom má náhled povahu božského daru, dopřává jej Kadmovi Apollón a jeho darování radikálně mění Kadmovu situaci - nahlédnuté hledání je radikálně odlišné od obvyklé slepé hnanosti exulantů, s níž by se jinak Kadmos musel potloukat po světě do konce svých dnů. Jako každý dar musí být i tento opatrován, bráněn a udržen proti přesile holé fakticity. Jde ovšem o dar zvláštní povahy, zvláštní právě v tom, že není darováno něco plného (například konkrétní náhražka v podobě jiné sestry či alespoň ženy, což by jistě bylo v Apollónově moci, ale nikoli v jeho povaze), nýbrž jistý povýtce pouze formální rámec (tj. něco menšího), s jehož pomocí je možné zakotvit kdekoli, tj. právě v hledání a neztratit se v něm.

Vzhledem ke své od počátku formální povaze ovšem náhled pravidelně ztrácí vazbu k tomu, odkud se vzal a projevuje se jako obecná metoda, formální postup, který je neomezeně přenosný a univerzálně aplikovatelný v jakémkoli

prostředí. Ztrácí se rád jako dar, ztrácí rád ráz jedinečného oslovení, ztrácí rád svoje původní "místo" mimochodem vyvstavší šance za kritické situace vyhnanství, která musí být protrpěna až na dno, a ztrácí se ráda jeho spojitost s fiaskem týkajícím se toho, co je vlastně hledáno (sestra hledaná z otcova příkazu), tedy s hlubokou fatální vinou smrtelníka, který nechtězavádí o komplikovaná osidla božských avantýr. (Kadmův příklad ale také ukazuje, že tuto vinu je možno smazat - a tím udržet náhledu místo v původní rovině daru - jen dobrovolnou sebeobětí. Viz níže.)

Univerzálnost náhledu je pouze metodická, procesuální - je permanentním nahlížením, zakládáním, hledáním, akceptací ztráty a vyvrženosti, obdarování^m novým náhledem atd. ve vířivém a neukončeném proudu, jenž má smysl teprve ve svém "mimochodem". To znamená, že jde o univerzálnost podstatně různorodou, polemickou, jde o univerzalitu jako POLEMOS. Náhledů je vždy více a prosazují se bojem, nebo je teprve bojem náhled živěn a umožňován. I v Kadmově příběhu vidíme, že už jen to, že byl veden náhledem založení malého města, mobilizuje samo od sebe ničivé síly holé fakticity, vyrušuje to Martova draka, který sežere všechny Kadmovy druhy a kterého Kadmos sám musí přemoci. Avšak ze setby dračích zubů vyrostlí bojovníci, kteří se navzájem téměř úplně pobijí (tj. redukují svou nepřehlednou mnohost, přílišnou k založení malého města), vydají nakonec dostatečně malý počet - pěťici, která pomůže Kadmovi Théby založit. Teprve na základě bratrovražedného boje může tedy vzniknout solidarita mezi zbylými válečnými vysloužilci χ (k nimž možno připočíst i Kadma jako emeritního drakobijce), jejíž pomocí se náhled fakticky realizuje. Náhled je možný jen v situaci boje, tedy rozlišení mezi fakticitou a tím, co ji umožňuje a dává.

Další osud Kadmův nám připomíná jiný velmi významný rys náhledu. Kadmos po životě plném utrpení, kdy se stal svědkem četných tragédií členů svého rodu χ (ale ovšem i zrození Baccha), přemožen zármutkem opouští s manželkou Harmonií Théby:

.....EXIT CONDITOR URBE SUA,
TAMQUAM FORTUNA LOCORUM, NON SUA SE PREMIRET....

Opět je tedy Kadmos vyvržencem, tentokrát dobrovolným, ocitá se z vlastní vůle tam, kde byl před založením Théb. Ukazuje se, že náhled a jeho získání bojem, ač je božským darem, přece je nesmazatelnou vinou, která vyžaduje odplatu, oběť sama sebe. Je to Anaximandrova myšlenka pokuty, s kterou se tu setkáváme. Přestože zabití dračka bylo - mimochoodem - nutné (bez něj by se nevytříbil/a podoba evropského města) a i když z právního hlediska šlo o nutnou sebeobranu - VIM VI REPELLERE LICET - přece jde z hlediska kosmického řádu o vybočení, jež musí odčinit alespoň osobně ten, kdo náhled má. (Založené město ovšem trvá dál.) Kadmos to dělá dobrovolně a s náhledem sám prosí o to, aby jej bohové proměnili v hada, jehož zabil:

E

"NUM SACER ILLE MEA TRAIECTUS CUSPIDE SRPENS," CADMUS
AIT, "FUERAT, TUM, CUM SIDONE PROPECTUS VIPEREOS SPARSI
PER HUMUM, NOVA SEMINA DENTES? QUEM SI CURA DEUM TAM
CERTA VINDICAT IRA, IPSE PRECOR SERPENS IN LONGAM
PORRIGAR ALVUM."

2. Okolnosti dění Evropy

Můžeme nyní v hlavních rysech rekapitulovat základní model Evropy, který se nám tu vynořil, a potom jej náznakově rozvinout. Evropa se zakládala a zakládá permanentně (jako vždy jiné malé město) - na rozdíl od kosmických civilizací, kde je založení absolutní a vždy se rituálně opakuje jako absolutně totéž. Takovou možnost identity Evropa právě nemá. V Evropě jde o různé více či méně závazné činy a události, neboť mýtus je tu degradován na pouhý příběh, tedy na historii. Zakládá se na základě náhledu, avšak přitom vlastně mimochoodem. Pokud tu něco skutečně vzniká, je to vždy mimochoodem při nějakém jiném podnikání a hledání něčeho jiného. Evropa se tak mimochoodem stále zakládá při hledání nenalezitelné Evropy. (Eklatantním příkladem budiž to, jak velká část evropských měst byla založena "mimochoodem" při pochodu jako ležení římských legií).

Základním paradoxem náhledu (otevřenosti) je, že mimochodem otvírá něco jiného, než co otvírá, totiž otvírá, že vládne skrytost. Kadmosova finální proměna v hada, jehož zabil (proměna společná s jeho manželkou Harmonií), tomu aspoň nasvědčuje. Ta také současně prokazuje, že už tady mimochodem náznakově dochází k redukci ze závazného mýtického celku jednoty člověka a světa v jedné "velké domácnosti" (srv. J. Patočka: Kacířské eseje o filosofii dějin) na individuální zkušenost, jež si ovšem v dané souvislosti vydobývá právo na nepopíratelnost a stává se něčím, co má svou platnost, co je třeba nést a zač je třeba odpovídat. Je tu ovšem i moment varovný: Kadmos je snad jediným mýtickým hrdinou, který se nakonec promění v draka, jehož zabil, což vzhledem k tomu, že to nemusí vždy proběhnout tak katarticky (formou nahlížené individuální oběti), je velmi povážlivé. Druhou stranou redukce, která je podstatou náhledu, je totiž mimochodem uvolnění síly země (fakticky jsoucího), vůči němuž musí náhled jednak v boji obstát (tj. ne vyhrát, ale obstát: kdyby vyhrál, neměl by z čeho fakticky zakládat; když náhled vyhraje na plné čáře, mnoho se toho fakticky nezaloží, - viz Platónovy pokusy o realizaci ideálního státu na Sicílii), jednak za něj musí ~~žít~~ časem pykat. Přitom tu na rozdíl od mýtického světa není nikdy předem dáno, jak to dopadne, ale vše se rozhoduje přímo v jednotlivé situaci, neboť mýtická určitost se redukuje v Evropě na svobodu.

Rezultuje z toho všeho v každém případě velké ~~rozrůznění~~ rozrůznění, ostatně pro Evropu velmi typické, jímž se uskutečňuje základní deficiencie jednoty a úplnosti, která je náhledu vlastní. Jednotícím rysem náhledu je vždy POLEMOS, který jej implikuje a je jím implikován. Důsledky této různosti jsou velmi závažné, za jeden z nejdůležitějších můžeme považovat ten rys evropských dějin, že se prezentují jako volná návaznost příběhů (srv. příběh = degradace mýtu), na něž je proto možné nahlížet pod zorným úhlem nejrozmanitějších modelů, jež lze hledat a polemicky zakládat obdobně jako evropská města. Dokonce lze tímto způsobem historicky nebo strukturalisticky europeizovat a nahlížet jakoukoli kulturu, vytvářet o ní teorie, identifi-

kovat její dějiny apod. Dokonce lze tímto způsobem zpracovávat i mýtus.^{+/} Mimochoodem tu ovšem často vzchází něco zcela jiného (například Hegelova či Marxova koncepce dějin a její "mimochoodem", spočívající v uvolnění síly skryté v teoretickém založení totalitarismu, kněmuž zde došlo).

Rozmanitost náhledu vlastní se projevuje i v otevřenosti Evropy vůči novým příchozím. Díky přenosnosti náhledu tak dochází jednak k velice rychlé a plodné absorpci cizích vlivů a jejich deprivaci do formy náhledu, jednak k velmi snadné infiltraci evropanství do ciziny. Již Kadmos byl cizincem, Foiničanem ze Sídónu, tedy zcela představitelem jiného civilizačního typu, a přesto se stává evropskou zakladatelskou osobností. Obdobu nalezneme u Aenea v prehistorii Římské. Proto není divu, že v Evropě vždy simultánně koexistují velice různé etiky a civilizační vlivy (praobyvatelé Evropy, Řekové, Románi, Semité, Kelti, Germáni, Slovani, Ugrofinové...). Ovšem evropskými se tyto rozmanité proudy stávají až tehdy, když jsou podrobeny evropské cestě redukce. Jejich koexistence neznamena ovšem nějakou fiktivní liberální toleranci, ale naopak je vždy polemická, je bojem, v němž jde o život, zachování a založení.^{++/} Pokud ovšem se zápas děje evropsky, nevyhrává ani jeden ani druhý, ale POLEMOS sám (prohraji tedy oba) - a mimochoodem se zakládá něco zcela nového.

Schematicky lze naznačit - aniž by se tím ovšem podal vyčerpávající přehled - několik konkrétních podob, jimiž se rozmanitost v Evropě v rozličných dobách manifestovala. Velmi časté bylo půlení Evropy, k němuž docházelo odjakživa. Příklady nalézáme v protikladu západní a východní poloviny římské říše nebo Středomoří a evropského Severu (který se vynořoval opětovně v různých podobách), v proti-

+/ Ostatně jeden z možných takových modelů v této studii předkládáme, a to model značně polemický.

~~++/~~ Je možné, že Amerika je již proto něčím zásadně odlišným od Evropy, protože je tolerantní a liberální - její cesta je tedy něčím jiným než hledáním sebe sama a polemickým zakládáním s jeho "mimochoodem"; proto také Amerika, podobně jako orientální státy, nemá dějiny.

kladu ortodoxních a ariánů v Západořímské říši, v rozkolu mezi církví západní a východní, v konfliktu mezi císařem a papežem, v konfliktu reformace a protireformace, později ve velmocenských imperiálních sporech (Španělsko v. Portugalsko, Španělsko v. Nizozemí nebo Anglie, Anglie v. Francie atd.). Mnohé z těchto konfliktů skončily úplnou likvidací protivníka (například konflikt ortodoxních a s ariány) - i tam však obvykle znamenaly proměnu vítěze. Ještě častěji se však jejich faktický výsledek dostal do stínu toho, co při nich bylo mimochodem založeno: například při konfliktu Španělska s Nizozemím došlo k redukci zlata spirituálního a symbolického na zlato monetární, tedy zlato jako základ moderně chápaného finančnictví a k ekonomickému pojetí války, jež z toho vyplynulo. Tradice "půlení" je velice dobře patrná i ve 20.století - zejména při nové delimitaci hranic po světových válkách. Po rozbití Rakouska-Uherska můžeme vzpomenout rozdělení Těšína na část českou a část, která připadla Polsku (celý Těšín ná byl ovšem obýván Poláky). Po 2.světové válce je tento fenomén běžný na celém světě a svědčí pro jeho podstatnou europeizaci. (Mimochodem má vždy charakter výrazně ideologický). Uveďme aspoň Německo, Berlín, Koreu a Vietnam.

Další velmi častou podobu evropské rozmanitosti lze demonstrovat na příkladu cizích invazí, jichž se stala Evropa terčem. Klasickým a velmi poučným příkladem jsou tu války řecko-perské a jejich výústění, jímž je mimochodem založení silné kultury helénistické a její rozšíření v Předním Orientě až po Indii. Pro naši teorii permanentní redukce zde mluví to, že tu dochází oproti klasickému období - přes vši vnější nádheru - ke ztrátě svobody a k napodobení orientálního způsobu panování (která však nemůže vést - ať již se po tom touží jakkoli - k obnově mýtické plnosti a zůstává pouze formální), což je důsledek pro Východní Evropu dodnes fatální. Na příkladech helénismu (příkladů lze ovšem najít víc - třeba římské impérium císařské doby, rozmach habsburských držav před třicetiletou válkou nebo koloniálních impérií v novověku) vidíme, jak ošidné jsou doby, kdy se Evropa stává příliš velkou a

opouští svůj princip malého města, kdy přestává hledat a zakládat, ale pouze bobtná - jen využívá a tedy zneužívá přenosnosti náhledu, zapomínajíc na závazky s ním spojené.

V příkladu germánské invaze do Evropy je situace do značné míry opačná, než v případě předchozím. Germáni zvítězili, Evropa, reprezentovaná Římem, v mocenském, resp. v institučním slova smyslu na celé čáře podlehla. Ovšem její porážka se ukázala nesmírně plodnou a v dané situaci byla tedy pro Evropu jediným východiskem z hluboké krize. Tato porážka mimochodem založila to, že se Evropa musela začít nahlížet jako něco především duchovního, co je vzhledem k mocenskému zápolení autonomní a co je mu naopak nadřazeno. Uvolnila se zde tedy síla ideje a ovšem i síla zdání. Tím, že se nadále válčí čím dál tím častěji z důvodů ideových (války Karla Velikého již byly na rozdíl od imperiálních bojů antického Říma ideové, ve jménu christianizace nebo obrany křesťanství), není nijak suspendována polemická povaha evropanství, naopak je prohloubena tím, že je už připravována možnost průlomu POLEMU do samého vnitřku idejí myšlených dosud jako jednota: ideje v tomto novém založení evropské duchovnosti degradují z antických absolutně jednotných a jednoduchých ARCHAI v polemické objekty scholastické definitoriky, která je štípe jak chce. Na evropském Východě proběhlo zduchovnění jiným způsobem, zdaleka ne tak důsledně a mnohem konzervativněji, ale jeho výsledky jsou někdy až pozoruhodně analogické (srv. metodu práce byzantské právní školy a boloňské glosátory).

Poukázali jsme na dvě nejpodnětnější invaze, jichž se Evropa stala cílem. Evropa jich ovšem prodělala víc, a- však s mnohem menším hledajícím a zakládajícím efektem: sem patří především ty, které se Evropě podařilo beze zbytku likvidovat nebo odrazit. Šlo o invaze národů, které s výjimkou Arabů nebyly pro Evropu tak já zajímavé jako třeba Germáni.

Vlastní evropská invaze se od římské doby vyznačují tím, že Evropa nikdy nepodniká výboje jako celek (tím by

popírala polemickou podstatu své duchovnosti), ale vždy pouze nějaká její část.^{+/} Již první křížové výpravy jsou dílem pouze západního křesťanství. Také na jejich příkladu vidíme, ačkoli skončily neúspěchem a nedokázaly trvale udržet Jeruzalém, že vedly k zásadní ~~z~~ proměně celé evropské situace. Další evropské invaze do světa jsou již jen imperialistickými výboji, které jsou vždy partikulární. Samy o sobě nemají pro bytnost Evropy valného významu, znamenají pouze planetarizaci náhledu, jsou pokusem o jeho univerzální aplikaci. Výsledky tohoto pokusu jsou sice vnějškově vzato ohromující - dochází ke vzniku homogenního, formálně normalizovaného planetárního provozu, což však pro dění Evropy samé znamená jen málo ^{nos} přínosného. Spíše se Evropa v tomto provozu rozpouští, neboť zde již není připouštěno žádné hledání, zakládání, žádné "mimochodem"... Konkrétně to probíhá zprvu tak: pod zdáním vzniku "metro-pole" (v případě koloniálních výbojů) se opouští obtížný princip polemického marného hledání a zakládání malého města a dochází k pouhému (pseudo) ekonomickému bobtnání Evropy X (je tu totiž pod záminkou možnosti snadného zisku opouštěn ekonomický princip ~~snadného zisku~~ opouštěn ekonomický princip symetrické výměny; srv. studii Erotická ekonomie). Evropa se stává příliš velkou, což je vždy osudné, neboť se v takovém případě ztrácí svoboda.^{++/} Tato úvaha o (pseudo)ekonomické motivaci evropských výbojů ale pokulhává: většina kolonií byla podle některých analýz obsazována nikoli ze zájmu ekonomického, ale strategického (kvůli soupeření s jinou koloniální velmocí), přičemž kolonie samy byly ekonomicky pasivní a metropolitní mocnost se vyčerpávala jejich financováním.

^{+/} Stejně je tomu i s obrou: již východní císař Zenó nechal r. 476 padnout Řím, protože jej vlastní dynastické záležitosti poutaly v Konstantinopoli a z jejich hlediska byl pro něj výhodnějším partnerem ~~Ø~~ Odoaker než nicotný Romulus Augustulus. Srv. též inverzní případ pádu Cařihradu r. 1453.

^{++/} Svoboda je možná jen v POLIS, tj. v "malém" městě; to bylo vodítkem samosprávného systému švýcarských kantonů nebo amerických měst.

Celkově tu tedy dospíváme k závěru, že polemická různost, jak se v Evropě projevovala ve svých rozličných podobách - probrali jsme půlení a invaze vnější a vnitřní - nemá vůbec smysl v tom, aby se něco fakticky dobylo nebo něco pouze ubránilo, nýbrž že tyto konflikty jsou hledáním, jež, ač bylo samo o sobě (předem!) marné, vždy zakládalo něco jiného a to mimochodem.

3. Cesty dění Evropy

Pokusíme se nyní načrtnout obrysy základních útvarů, které byly v Evropě mimochodem založeny při evropské cestě marného hledání Evropy, při polemické cestě náhledu.

a) V institucionální oblasti, která se dá přehlédnout nejsnáze, můžeme nalézt takové útvary tři a to republiku, císařství východní a císařství západní. Nemůžeme je na tomto místě podrobně charakterizovat a není to ani pro naše účely třeba. Rozdíly mezi nimi lze zhruba vystihnout analýzou jejich vztahu k perfekci.

Jako evropské útvary se totiž musily vyrovnávat s tím, že je pro ně nutné stát na půdě tak labilní a v podstatě deficientní, jakou je náhled. Proto se snažily tuto nedokonalou půdu zpevňovat a deficienci náhledu vlastní nějak nahrazovat. U republiky vidíme, že se akceptuje impefektivnost evropské situace a dXX doplňuje se legislativou, tedy různými podobami explicitní či implicitní ústavy a rozvojem korelativních právních institutů. To samozřejmě probíhá polemicky. Převažuje tu ale POLEMOS tak řečeno "interní", zaměřený "dovnitř" (příklad: občanské války v republikánském Římě, k nimž je třeba přičíst válku spojeneckou, válku otrockou a válku s piráty), neboť to, co se hledá, jsou zákony a zákon má vždy jen vnitřek (tedy to, co "drží pohromadě") a nikoli vnějšek (to, co "pohromadě nedrží").

Císařství se naopak vždy vyznačuje univerzálním z nárokem na perfekci. Ø Polemizuje proto s náhledem jako

takovým. Náhled přichází - jak jsme ukázali - vždy z vějšku (jako dar), jde tedy o polemiku vždy vnější. Evropa není hledána jako zákon, ale jako faktická perfekce. To se děje dvěma způsoby. Císařství východní projevuje stálou tendenci polemizovat s náhledem na rovině duchovní, na ní chce doplnit jeho nedostačivost. Císařství zde znamená především perfektní vládu duchovní, včetně faktické vlády nad duchem (viz důraz na kulturu, vědu a umění v Byzanci, ideovou angažovanost císařovu, důraz na duchovní kontinuitu, konzervatismus). Ovšem mimochodem tu dochází k náhledu a založení toho, že v evropské situaci jediná možná duchovní perfekce spočívá v tom, že se o něčem rozhodne, že už to dokonalé je, a potom se to za dokonalé závazně musí považovat a že tuto duchovní manipulaci, lze díky přenosnosti náhledu provádět ve všem a se vším. Proto, aby se tak fakticky dělo, dojde k ustavení byrokracie. Když se takovýto náhled mimochodem realizuje, může POLEMOS reziduálně bytovat už jen jako dvorská intrika, v jejímž duchu pak probíhá všechno společenské dění v císařství od nejvyšší po nejnižší etáž úřední hierarchie, která v podstatě zahrnuje všechno obyvatelstvo. Zjevně tu dochází ke ztrátě hledání a všech ostatních fenoménů s tím spjatých (ty se z zmenšují až do minimálních rozměrů psychologie lidského nitra - odtud patrně psychologická jasnozřivost ruské literatury). Evropa je tu "nalezena" v takové perfekci a plnosti, jakých je schopna pouze zdání.

U císařství západního nalézáme poměry ještě komplikovanější. Toto císařství usiluje polemizovat s náhledem na rovině fakticity. Myslí si, že lze doplnit nedostatečný náhled ovládnutím země. Perfekci tohoto druhu pak neustále hledá a dobývá. V důsledku toho je mnohem progresivnější, podnikavější a přizpůsobivější než císařství východní, zároveň však fakticky (institucionálně) mnohem labilnější a duchovně neukázněnější. (Není v této souvislosti nezajímavé, že žádná jako reálná univerzální monarchie existovalo západní císařství v pořímské době v podstatě pouze 43 let - od korunovace Karla Velikého do smlouvy verdunské). Stále

experimentuje s různými státoprávními formami, zkouší, které budou k ovládnutí země nejužitečnější. Vyvíjí k tomu mnoho metodických postupů a stále hledá další a další. Rozvíjí pestrou paletu individuálních životních forem a samo vykazuje tendenci stát se pouze formálním rámcem faktické polemičky expanzivních zájmů různých skupin (dynastických, národních, náboženských atd.) Někdy se v tom došlo tak daleko, že se přímo vnucuje srovnání těchto skupin či vlivných jednotlivců s dračí setbou Kadmovou - nastává téměř boj každého s každým - jak to vidíme v některých fázích válek s albigenskými, s husity, za třicetileté války a v renesanční Itálii jako celku. Mimochodem se tu přitom založilo, že faktická perfekce je možná pouze procesuálně jako permanentní zintenzivňování života v realizaci vždy dalšího "jen dál" po zemi. Je to perfekce plnosti ^{ev}ergetického potenciálu, které se dosahuje v hnání vždy za něčím dalším. POLEMOS tu děgraduje na konkurenci, ostatní směrodatné evropské fenomény rovněž mizí - zvětšují se do nepřehledných (již dále nenahlédnutelných) rozměrů v podobě hledání nových planet, hranic kosmu, rozbíjení atomů, v hledání stále většího růstu produktivity a lepšího "ovládnutí" země, při nichž nemůže být mimochodem založeno nic, protože vše uvedené samozřejmě nalézt lze a hledání tedy není předem marné. Proto je také zcela zbytečné.

Při pohledu na dnešní Evropu z načrtnutých tří institucionálních útvarů, jež Evropa založila, nalezneme jen trosky. Zdá se, že tu máme dědice Východního císařství, ovšem silně zdegenerovaného a jednostranně omezeného na nejdražší výsledky byzantské zkušenosti s ovládáním ducha pomocí zdání a vlády jakožto intriky, aniž by nahlížel duchovní tradici, která k tomu patří (SSSR, Čína, Indonézie). Pak se zdá, že máme dědice republiky (USA), jenž ale po válce Severu proti Jihu rezignoval na evropskou polemiku. Je ovšem liberální a tolerantní - a proto i ve vlastní doméně legislativy přináší zřídka co nového. Ve světových válkách hrály Spojené státy roli jakéhosi nadstranického soudce válčících mocností, z čehož vyplynul i

právní základ myšlenky Spojených národů. Ba i do vietnamské války se Amerika dostala z výchozí pozice jakéhosi arbitra. Všechno to trpí snahou vyhnout se skutečně polemčnosti a proto jsou výsledky dosti nevalné, jak to ukázal už krach Wilsonovy versailleské koncepce několik málo let po jejím uvedení v život.

Zdá se, že zcela zhybí Západní císařství nebo jeho dědic.^{+/}

Poslední pokus o koncentraci Západního císařství provedl Napoleon. Tento pokus se rozpustil buď v národním státě nebo (pod vlivem Code civil) v občanské společnosti. Ta se ovšem konstituovala již dříve a to v Anglii. Svůj specificky kontinentální ráz pak dostala ve Francii a v severských státech. V jižní, střední a východní Evropě degeneroval ve 20. století národní stát v totalitarismus (Itálie, Rakousko, západní část Německa, Španělsko, Portugalsko, - Řecko se mohly po nezřídka obrovských ztrátách posléze přimknout k občanské společnosti). Přejít k některému typu totalitárního systému bývá někdy prostředkován samotnými občanskými a národními politiky - např. v Československu Eduardem Benešem, který považoval nacismus za nebezpečnější než spojení s Moskvou. (Byl přitom veden asi touto představou: nacismus zabíjí tělo, komunistismus jen duši; bez duše se žít dá, bez těla nikoli...) Založením občanské společnosti se mimochodem uvolnila síla ekonomie, která však je neschopna zakládat něco dalšího a protože nehledá ani samu sebe, znamená rezignaci na náhled. Ještě Napoleonův národní pokus o faktickou perfekci náhledu mimochodem přivodil důsledky, o něž mu vůbec nešlo - především ony právě jmenované. V občanské společnosti se však nic nehledá a proto se mimochodem nevytvářejí ani

^{+/} V jistém smyslu je tímto dědicem papežství. Na obecnou námitku, že z našich úvah vypadla evropská církev, příp. církve, odpovídáme, že všechno to, co jsme pověděli o institucionálním a myšlenkovém dění Evropy platí i o ní, příp. o nich. Máme na mysli zejména její vznik, dělení, návaznost na Východní a Západní císařství, republiku a totalitarismus, jakož i církevní důraz na náhled víry, jak se projevuje ve vyznáních, vyhlašování dogmat, pravidel apod.

nová zakládání. A pokud se začne hledat v nacionálním státě, pravidelně se sklouzne do totalitarismu.

Programy v občanské společnosti jsou založeny na myšlence velikosti (viz "La Grandeur de la France" Charlese de Gaulla) nebo malosti (srv. "drobnou práci" jako program český). Politický program velikosti je anachronismem, neboť evropská cesta je - jak jsme poznali - cestou stále redukce. Co se nepodařilo císařství, které bylo mnohem větší, těžko se může podařit občanské společnosti, která se navíc vyhýbá trpké polemčnosti náhledu v tom smyslu, jak jej chápeme. Malost jako politický program je rovněž nepřijatelná, neboť malé město, jež je v Evropě zakládáno a jež je pro ni tak charakteristické, je přece rezultátem dlouhé cesty utrpení jako POLEMU - zakládá je několik málo zbylých veteránů, kteří teprve dospívají k solidárnímu náhledu. Chtít je zakládat už předem je vlastně vychytralost, je to pokus se celé této cestě vyhnout a mít to, co se může (ale také nemusí) mimochodem založit, j^kasi "zdarma" k dispozici.

Z náčrtu institucionálních forem, které Evropa při svém hledání realizovala, a jejich úpadku, vysvítá, že "hledání", "zakládání" nebo "mimochodem" nejsou nějakými trvalými potencemi jednou pro vždy danými Evropě do vínku, ale bytují právě jen potud, pokud se dějí. A právě pouze tehdy, když lze aspoň ntopy takového dění nalézt, jedná se o Evropu či něco evropského. Občas ale dochází k rozmanitosti příběhů evropských dějin k tomu, že se ztrácejí - že se Evropa přestane hledat, náhled zmizí z pořadu dne, mimochodem vymizí zakládání mimochodem, nivelizuje se individuace, mizí vina, nepokutuje se. V každém takovém případě není jisté, jak to dopadne - zda se opět začne Evropa hledat se vším, co s tím souvisí a zda tedy začne v tomto hledání opět být, anebo ne. Příklady pro takovéto kratší nebo delší interludia nalezneme v dějinách řadu - konec římské republiky před vystoupením Caesarov^m, konec jalsko-klaudijské dynastie, mezidobí mezi Karlem Velikým a štaufskými císaři aj. Dnešek se ovšem jeví jako nejhlubší a nejzávažnější z těchto historických vakuí. Neboť ovládnám tím, co bylo

mimochoodem založeno Východním a Západním císařstvím (perfekce zdání s její byrokracií - zdání se MAK ukazuje jako úřední záležitost - a perfekce intenzity dosahování "jen dál" v lhostejno kterém oboru s technokrafií této perfekce, přičemž obojí mají společné, že jde o perfekce v jistém slova smyslu minimální, neboť zdání je jakési - ovšem perfektní - minimum ducha a "jen dál" je jakési "minimum" fakticity), může těžko obnovit hledání Evropy, protože další redukce se už nezdá možná ani žádnoucí poté, co se předešlými redukcemi dospělo do tak kritického stavu, v jakém dnes jsme. Může tu být východiskem začít (marně) hledat hledání samo a čekat, co se přitom stane?

b) Nebo nám snad přispěje alespoň radou, když pohlédneme, jakou cestou se děje MA Evropa v oblasti myšlení a expresivity? S jakými útvary se tu asi setkáme? Vraťme se na počátek naší úvahy. Nezbytným předpokladem takového uvažování je, že již v mýtu o Evropě se objevují některé rysy, které jej odlišují od obecného kosmického mýtu o stvoření a které interpretujeme jako typicky evropskoudeprivaci tohoto mýtu. Z toho ovšem vyplývá, že mýtus má v proto-Evropě poněkud odlišnou funkci, než jinde, neboť funkční a obsahový aspekt u mýtu splývá. Ovšem "mýtus" ani "proto-Evropu" tu nemyslíme v rámci nějaké hypostázované genetické následnosti jako něco časově předcházejícího MA "vlastní Evropě" vyznačenou náhledem - naopak tím myslíme stále se naskýtající struktury (které jsou vždy "před" Evropou ve smyslu explicitního hledání, derování náhledu a zakládání mimochoodem) jako implicitní, v samozřejmosti skrytý věnec originálních možností, které se mimochoodem odkrývají právě v zakládání mimochoodem. Tak tu tožij mýtus bytuje dodnes. Není už vševyplňujícím rámcem, který objímá člověka a kosmos, skryté a zjevné, MA faktické a bytostné v jednu souvislost, ale spíše rámcem ve smyslu poskytování možnosti formálního uchopení náhledem, což je vždy již jedinečný (dějinný) akt, oproti rituální obnově k kosmickému mýtu ovšem imperfektní. Je patrně možné nalézt v Evropě jevy, kde obě tyto formy mýtu koexistují a fakticky se nevylučují - například vztah eleuzinií a orfiky k akademické filozofii, nebo komplikovaná mnohvrstevnost křesťanství,

jež při vší asymetrické eschatologické intenci uchovává koloběh svátků a rituálních reminiscencí. Je tu též možno připomenout zvláštní a pro Evropu typický fenomén "umělého mýtu", v němž rovněž spatřujeme prolínání obou přístupů: tak se mluví o mýtu Platónově, o mýtu gnostickém, řadí se se sem i mnoho z křesťanské hagiografie, alchymická a hermetická symbolika apod.

V kosmickém mýtu se například obraz zakladatelského hrzdiny rituálně zpřítomňuje při slavnostech; tím je udržována přítomnost hrdinské dimenze lidského života a z ní jsou určována pravidla společenství, která ovládají třeba iniciační ceremoniály mládíků. Kdo iniciačním ceremoniálem projde, je pospolitostí přijat jako někdo, kdo úspěšně vykonal svou hrdinskou cestu, vrátil se nazpět a zaujme tomu odpovídající místo mezi oližními. Evropan Kadmos se ale nevrací, ba dokonce nazůstává ani v založených Thébách, jak by se od zakladatele a později uctívaného héraa dalo očekávat, ale zůstává vyvržencem stále. (Paralelu lze spatřit u Héraklea.) Navíc založení Théb není předem daným cílem jeho hrdinské cesty, ale východiskem z nouze, které se naskýtá mimochodem a které je Kadmem přijato jako náhražka za (nutné) fiasko v jeho "vlastním" úkolu. To je něco podobného, jako kdyby adept nesplnil svůj iniciační úkol, nevrátil se domů a byl¹ obdarován něčím jiným než nějakým druhem identifikace se svou societou a s kosmem.

Mýtus o Kadmovi tu tedy není proto, aby nás zakotvoval v kosmu, ale aby nám naopak ukázal rámec, s jehož pomocí se lze nalézt zcela jinak, jako vyvrženec, exulant, jemuž se dostalo náhražky, totiž náhledu. A takto se lze nalézt kdekoliv, bez ohledu na rituální výstavbu toho či onoho kulturního společenství. Funguje tu tedy mýtus jako metajazyk a to tak, že ukazuje právě evropskou možnost tvorby metajazyka. Samozřejmě nemáme na mysli metajazyk současné vědecké metodologie nebo sémantiky (to jsou jen velmi pozdní a proto i velmi deficientní mimochodem založené útvary), ale metajazyk jako narážku na to, co se při vyhlášení objeví mimochodem, ale co zůstává samo o sobě vždy skryto.

S náhledem úzce souvisí nutnost vyhlášení, které spadá v jedno se založením. Je-li totiž (po strastiplném hledajícím bloudění v exilu) darován náhled, potvrzuje se mimochodem polemicky jako takový teprve v založení, teprve jím začíná být tím, čím je. Ovšem každé založení je současně i dějinným vyhlášením. Je příběhem, dějem, který se vyhlašuje a aby tím příběhem bylo, vyhlašovat se musí. Toto vyhlášení příběhu nahrazuje v Evropě faktickou identitu města s kosmem, je jakýmsi ž "zmenšením" (náhražkou této identity. Normativní evropská věta je strukturálně vždy takovým vyhlášením. (Nejde tu o "větu" v lingvistickém slova smyslu, ale o vodítko, k němuž se vztahují všechny evropské jazyky, ať již jsou původu indoevropského nebo jiného.) Její tradiční členění na subjekt a ~~předmět~~ predikát (což jsou ovšem kategorie související až s pozdější formalizací této věty) může uvedené dobře ilustrovat: věta je tu autonomním rámcem vyhlášení všech možných příběhů, jež se s něčím dějí, tj. tvrzení, že něco je jako to a to. Taková věta je striktně odlišena jako něco menšího od kosmicity, není integrální součástí kosmické souvislosti jako je tomu u řeči magické nebo v běžném dialogu. Rovněž tak je díky své struktuře schopna se odlišovat jako něco menšího od toho, o čem se mluví, popř. od toho, kdo ji říká. Proto však není ani některou z těchto okolností co do svého vyhlašování definována a uchovává si tedy v každém ohledu otevřenost. Druhým jejím významným rysem, který z předchozího vyplývá, je její odpočátku formální povaha. Proto je relativně snadno schopna se formalizovat v logiku, která pak slouží jako metoda mířící mimo sebe ven (například do vědy).

Ovšem původní povaha vyhlášení příběhu, jež je redukovanou identitou mimochodem zakládajícího činu, zůstává zachována. To, co jsme uvedli o formální povaze věty, o vzniku logiky jako univerzální metody a o její otevřenosti k vyhlašování čehokoli jakýmkoli mluvčím, je nezbytně v korelaci k uvolnění síly, což je - jak jsme poznali - druhou stránkou vyvstávání náhledu.

V normativní evropské větě se však mimochodem uchovává i to, že jde původně při vyhlášení příběhu o zjištění a přijetí určitého fiaska, za něž je vyhlášení náhražkou a východiskem z nouze, jež se časem stejně musí splatit pokutou. Toto fiasko spočívá v tom, že se tu přímo narazilo na nepřekonatelnou skrytost, která vládne (viz skrytí Európy jako ~~XXXX~~ FURTUM IOVIS), a k níž se lze přiblížit jen tak, že se hledá, mimochodem zakládá a vyhlašuje, tj. že se praktikují dějiny. Tato skrytost může být totiž přítomna jediné tak, že se mimochodem sama vyhlásí.^{+/}

Normativní evropská věta je tak dvojznačná: -lze ji slyšet tak, že relativně temné (jsoucí) se vyhlášením a s tím související formalizací projasní, uvede do funkčních vztahů, založí jdo pojem, na základě toho se také identifikuje mluvčí jako on sám - anebo také opačně, že totiž relativně "jasné" (již předem naivně-samozřejmé a z kosmické souvislosti chápaná jsoucno) se stejným postupem (vyhlášením) zatemní, zbaví vzájemných relací a zpochybní ve své jsoucnosti. Totéž se stává s mluvčím, který je vrácen k tomu, že je vyvrženecem. Věta se tak obrátí v otázku (již předem fakticky nezodpověditelnou), kterou lze toliko znovu a znovu pokládat a žasnout nad ní vzdor všem formalizacím, náhledům a založením.

Uvedme však aspoň několik příkladů, jak se v Evropě vymyslelo mimochodem něco jiného, než se vymyslet chtělo a jak to vedlo ke znovupoložení otázek. Velmi často se s tímto "mimochodem" setkáváme v oblasti materiálního záměru - například zájem o arabské zpracování antických filozofů vedl v Evropě k rozvoji matematiky, na jejíž dráze nalézáme matematickou přírodovědu. Ovšem její zakladatelé ji na počátku novověku rozhodně "založit" neusilovali. Smyslem jejich snažení byla touha být k Bohu

^{+/} Za mnoho jiných příkladů, jež se nabízejí zvláště v oblasti literatury a matematiky, uvádíme verše dvou autorů, karpatského básníka Andreje Stankoviče a Jiřího Danička. Jsou to jazykové výtěšky zmíněného "meta-". Viz příloha II.

blíží, než jak to bylo možné v scholastickém myšlenkovém rámci. Jejich snaha však vedla k vytvoření matematického aparátu novověké přírodovědy, která středověkého Boha přehlušila a jiného udržet nedovedla. Ve 20. století vedl rozvoj teoretické fyziky zcela nečekaně k uvolnění obrovských faktických energií, s nimiž si nikdo neví rady.....

Jaké však vyplývají obecnější důsledky z rozporné povahy normativní evropské věty, která zahrnuje ~~nář~~ ~~nář~~ otevřenost (ve formálním smyslu) i skrytost (v tom, že sama sebe mimochodem staví v potaz)? Především to, že taková věta je současně vždy interpretací, reflexí sebe samé, že vždy rozvrhuje možnost svého metajazyka, který má ovšem obdobně rozpornou povahu (viz výše). To má ovšem pro rozvoj evropského myšlení eminentní význam. Reflexe imperfekce a pochybnosti jakéhokoli vyhlášení, k níž v takovém metajazyce záhy dojde, vede potom k tvorbě modelů, jež onu imperfekci a pochybnost mají svým vyhlášením napravit (identifikací toho, co chybí). Tyto modely ovšem mimochodem dělají - jak ukážeme - něco zcela jiného. Že je otázka, skrytost, tedy formálně ~~nář~~ vzato, imperfekce ve vyhlášení a v náhledu vůbec přítomna, se v Evropě vykládá buď předcházením nebo opožďováním. Vyhlášení jako vyhlášení příběhu se v těchto modelech formalizuje v myšlenku univerzální chronologické následnosti (geneze). Faktická nedokonalost se potom jeví buď jako úpadek, který vzniká zapletením předcházejícího věčného a dokonalého ducha v konkrétní fakticitu, nebo jako ještě ~~á~~ nedovršený budovatelský pokrok ducha zásadně opožděného na věčnou eticky neutrální hmotou, jejímž je relativně nejdokonalejším exkrementem, ovšemže s perspektivou stálého sebezdokonalování. Podle těchto modelů je tedy jakoby třeba někam jít, směřovat - buď se vrátit dozadu anebo pokročit dopředu, - čímž se programaticky "napravuje" nedokonalost vyhlášení. Model předcházení je reprezentativně proveden v některých částech Platónovy filozofie - zejména v jeho myšlence věčnosti, která je jakýmsi stupňovaným "předcházením". Od_tud se opětě vynořuje ve všech spiritualismech a idealismech, ale i

v doktrínách, které se hrdě hlásí k mechanismu a materialismu jako Freudova psychoanalýza. Zde je tím věčně předcházejícím nevědomí, které je věčně minulé a pro vědomí v úplnosti nedosažitelné. Myšlenka^u opožďování nalezneme například v marxismu (nejprve rozvoj výrobních sil, pak nadstavby), částečně i v ego-analýze, genetické epistemologii, teoriích seberealizace, latentěⁿ ve scientismu a pozitivismu.

Oba modely jsou symetricky mylné - není třeba chodit dopředu ani dozadu. Jsou totiž vybudovány na předpokladu, že Evropa již "byla nalezena". Proto se tu ztrácí nahlížené hledání s jeho vyhlašováním a nakládáním "mimochoodem", což vše je nahrazeno cestováním dopředu či dozadu. Proto si oba tyto koncepty představují dějiny jako jednotnou gradaci stupňovitého dění s jakýmsi cílem, který údajně dokáže identifikovat jako "začátek" nebo "konec".

Kam však takové cestování dopředu či dozadu vskutku vede? Přestože v rámci těchto modeŕlů se na hledání rezignuje, přece při jejich vyhlašování lze pozorovat, co vyhlašují mimochodem: výsledkem plynoucím z modelu předbírání je detailní propracování formální struktury ducha například v původně platonismem inspirované novověké matematice a zjištění její univerzální aplikovatelnosti - paradoxně - na ovládání fakticity, což vedlo ve svých důsledcích ke vzniku moderní technovědy s jejím ekonomickým provozem, jenž je samoučelem, řídicím se čistě formálními kritérii. Spolu s vyhlášením modelu opožďování dochází mimochodem k rozvoji velmi účinné praktické psychologie pudů a vášní, k vytvoření technologie zacházení z nenávistí, závistí, samolibostí, strachem a nadějí, iluzemi a únavou, tedy k dalekosáhlému - paradoxnímu - zhodnocení duše a k s tím spojené otřásající relativizaci tradovaných "objektivních zákonitostí". Jako příklad uvádíme typický "poznatek", k němuž se tento model propracoval (a který je tedy již hodně "vpředu"), že pravda je to, co obsahuje asi 70% slov znějících

sympaticky (svoboda, štěstí, blahobyť, mír, nezávislost), asi 30% nenávisti, která ovšem směřuje bezpečně mimo nás na nějaký konkrétní, ~~čl~~ představitelný cíl, a co se tvrdí nejčastěji, nejhlasitěji a tak dlouho, až jsou všichni protestu schopní unavení a přestanou vzdorovat... Takováto pravda je vskutku naprosto autonomní, k faktickému stavu věcí může, ale nemusí mít nějaký vztah.

Je pozoruhodné, jak jsou oba tyto modely prakticky nemohoucí, když se skutečně setkají s tím, co vyhláší, že vykládají: ať už je to psychologická nemohoucnost platónsky orientované pedagogiky (fiasko humanitního vzdělání), ekonomická neschopnost marxismu (hospodářský rozvrat v zemích reálného socialismu) nebo vědecká sterilita scientismu (např. v hromadění stále bezvýznamnějších dat). Tak se nám i v takovéto konkrétní rovině naznačuje, že tyto modely nejen že nesplýnily to, proč byly vyhlášeny a s čím vystoupily - totiž že nebyly schopny doplnit svým výkladem imperfektnost evropského vyhlásování, avšak zato svým vyhlášením a propracováním uvedly mimochodem do pohybu síly, které již nejsou schopny přiměřeně (tj. nedokonale) reflektovat: totiž zcela autonomní vládu provozu fakticity a duše. Což je ovšem něco, co již nepřipouští žádné hledání, neboť v rámci univerzální výkonné efektivity není záměrně sledovatelná žádná marnost ani myslitelná další redukce.

4. Závěr

Vidíme tedy, že ani úvaha o evropském myšlení nám neposkytla perspektivu, kterou jsme ztratili již tehdy, když jsme mluvili o vyústění evropského císařství. Nahlédlí jsme jen, že evropské myšlení bylo mimochodem odedávna metamyšlením, jež hledalo myšlení jako opožďující se nebo předcházející. Výtěžky, k nimž se přitom mimochodem došlo, jsou korelativní k vyústění evropské

institucionální praxe. Nicméně toto úplné selhání perspektivy, k němuž se při svém nahlížení na Evropu dostáváme, nás nemusí vést k nějakému pesimismu, naopak je v jistém smyslu povzbuzující: ukazuje, že v Evropě je opět možné sem tam něco marně hledat a to v (žádoucích) patřičně minimálních proporcích. Než si však něco povíme o této radostné bezdějnosti, pozastavíme se na chvíli u fenoménu totalitarismu, který - jak se zdá - ztělesňuje krizi, v níž ústí evropské dějiny.

Současný evropský totalitarismus (a ovšem i totalitarismus planetární, neboť jednou z cest k němu bylo to, že se Evropa planetarizovala) je nepochybně dědicem Evropy, samozřejmě založeným mimochodem, přičemž však v něm samém - jak uvidíme - veškeré zakládání končí. Ono "jen dál" jako technicko-ekonomický výtěžek západního císařství, "zdání" a jeho vládu nad duchem jako duchovní výtěžek císařství východního kombinuje totalitarismus ve "zdání co nejdál". Tím je neobyčejně přitažlivý na obě strany. Toto "zdání co nejdál" tvoří jak obsah totalitarismu, tak i jeho formální, metodický rámec. Ztrácejí se tu totiž ony reduktivně dosažené (utrpením vymezené a zaplacené) distinkce mezi jednotlivými prvky evropské struktury, které umožňovaly náhled mimochodem polemicky fixovat v založení a vyhlášení: například distinkce mezi faktickým a bytostným, mezi přítomným a nepřítomným, zjevností a skrytostí, mezi jazykem, jsoucím a mluvčím. To vše je v té či oné situaci bezohledně ad hoc manipulováno za účelem vyvolání "zdání co nejdál". Tím se ovšem destruuje beztak volná souvislost příběhu (činu) - hrdinou (zakladatelem) se udělá ten, kdo se hodí (kdo je po ruce) a to tehdy, když je aktuální "potřeba" nějakého hrdinu mít, nehledě na to, co kdo kdy skutečně udělal (srv. fučíkovskou legendu, ~~legenda~~, legendu o bitvě u Sokolova, hrdinu kosmonauta Vladimíra Remka například s příběhem Jany z Arku, Jindřicha IV. nebo Napoleona). Dějiny se tak atomizují v tříšť chaotických reziduí po vyhlášení čehokoli (případně "usnesení" o čemkoli), jež nic neznamenaají a jež jsou libóvolně

jsou libovolně uspořádávány "modely" typu "zdání co nejdál". To ale už nejsou modely evropské jako bylo "předcházení" nebo "opožďování", poněvadž jednak pozvedají absolutní nárok (nejdál je nepředběhnutelné a nedoběhnutelné a kdo mluví - byť zdánlivě-odtamtud, je na tom také tak, přičemž se ovšem ztrácí přítomnost jako možnost dějinného činu), jednak už nic nezakládají ani nenahlízejí (cokoli mohou "vyhlásit" tak či onak - což také dle funkční potřeby dělají - a nic se nestane). Proto se totalitní člověk nikdy nezmůže na skutečný závazek a skutečné pokání. Nemá na to, aby byl proměněn v hada ...

Aby se v této tříšti uchovalo alespoň zdání nějaké kontinuální orientace, vyplňuje se vzniklé vakuum rituály opětovných oslav různých výročí, sjezdů, pětiletěk apod. Jde snad v totalitarismu o nějaký regres ke kosmickému mýtu? O to, že by se ztratil náhled a Evropa se vrátila před sebe samu, popřela své založení a pokusila se restaurovat prastaré kontinuum světa a člověka? Něco by tomu prý nasvědčovalo - třeba exploze diletantství (hnutí Do it yourself, zahrádkářství, chalupářství), infantilismu a polyandrie, návrat umění k elementárním formám a zkušenostem nebo stupňovaný příklon k stavům opojení. Ovšem daleko více toho popírá, že by tu šlo o prostou regresi. Nehledě k zásadní pochybnosti o tom, zda "kritické" nahlížení totalitarismu jako regrese není jen zrcadlovým obrazem vlastního (zdánlivého) vyhlásování progresu k "co nejdál", tu fakticky zjišťujeme, že při totalitních rituálech nejde o zpřítomnění nějaké praudálosti, poněvadž jakákoli událost je tu prostě vyloučena. "Slaví se" a "rituálně" opakují uměle k tomu účelu prefabrikované pseudoudálosti. Infantilitu a diletantství lze vysvětlit spíše faktickým nedostatkem prostředků, který se projevuje i při fabrikaci kulís, jakož i nedostatečnou profesionální úrovní aranžérů: ubývá těch, kteří si ještě jsou schopni vzpomenout, jak nějaká událost vypadá a tak ji aspoň do určité míry věrohodně napodobit. Má tedy totalitární ritus povahu čistě iluzorní.

Mohli bychom se ještě zmínit o zvláštní struktuře totalitní věty, která si jistě zaslouží pozornost: meta-jazyková otevřenost z je tu setřena tím, že každá totalitní věta je vždy už větou ze "zdání co nejdál", příslušného k tomu či onomu případu prefabrikovaného metajazyka, který naopak určuje, co v konkrétním případě bude vyhlášováno. Nejdříve se přijme usnesení (prefabrikace metajazyka), jak se na to či ono bude nahlížet a to se pak realizuje tím, že se nic nedělá, neboť možnost náhledu a činu je tímto způsobem předem vyloučena. Tak se ovšem zabraňuje jak skutečné metajazykové interpretaci, tak i jazykovému vyhlášení něčeho samotného. Jistě by bylo možno se u těchto a jiných nanejvyšší pozoruhodných totalitních fenoménů ještě dlouho zdržet, avšak tím bychom překračovali rámec této studie, která pojednává o únosu a hledání Evropy - zabývá se tedy těmi způsoby konání a myšlení, v nichž o tento únos a o hledání Evropy jde. To ovšem o ~~žá~~ totalitarismu říci nelze. I když je totalitarismus reálným vyústěním Evropy, jde z evropského hlediska o afinitu nelegitimní.

Výtěžky analýzy totalitarismu jsou proto povětšou negativní:

- destrukcí příběhu a ztrátou přítomnosti nás totalitarismus upozorňuje na eminentní důležitost situace samé,
- totalitním rituálem pseudosvátků na povinnost konečně důsledně přijmout evropskou imperfekci,
- nepřítomnou všejasností "zdání co nejdál" na obtížnou přítomnost skrytosti,
- popřením hledání na nutnost hledání hledat,
- tvorbou vše-modelu na ošidnost modelování,
- v jazyce pak absolutizací metajazykového definování na kručinnou závažnost přítomnosti mimochodem ve vyhlášení.

Bohužel vzhledem k ilegilitimitě svého dědictví a vůbec své sterilitě není totalitarismus samozřejmě schopen tyto věci mimochodem fixovat, to vše tu zůstává pouze v podobě dosti nejasného a jakoby nezávazného poukazu.

Totalitarismus není dalším zmenšením, nějakou "konečnou redukcí" (za kterou by se někdy rád vydával), ale prostě nulou, se kterou je vzhledem k její iracionální povaze

krajně nebezpečné si něco začínat (ale co nám zbývá jiného?). Tato "nulová varianta" by^ř v Evropě vždy v dohledu, například jako šílenství. Představme si, že se Kadmovi nedostane náhledu a že náhražkou, právě proto, že je to náhražka, Kadmos odmítne. Potom ze zoufalství zešílí a začne tvrdit, že - bez ohledu na Evropu a její hledání - našel vše a dostal se tedy nejdál.... To se při otevřenosti evropské situace klidně může přihodit a také se to někdy přihází.

Celkem můžeme říci, že jsme dospěli k těmto závěrům:

1. V oblasti institucionální se zdá největším problémem to, že je dnešní Evropa v důsledku planetární evropeizace příliš velká a proto se ztrácí. Mizí jako možný malý prostor hledání sebe sama. Malý prostor je však možné (marným) hledáním ohraničit kdekoli.

2. V oblasti myšlenkové a expresivní v důsledku změknutí tradičního modelování a díky poukazům, které chtě nechtě poskytuje totalitarismus, zbývá možnost obrátit se k myšlení a expresivitě jako takovým. Umění dnes dosvědčuje naprostou ztracenost, prázdnotu a opuštěnost. Dovést to do konce i v ohledu myšlenkovém znamená uvolnit prostor blokový dosud nejružnějšími pseudostavbami. Lze tedy hledat legitimního dědice Evropy v obrazech myšlení a expresivity samotných s šancí na setkání skonečným výsledkem redukce, s čistým mimochodem o sobě...

Předpokládáme seriózní námitku, že své nové modely dostatečně nerozpracováváme. Tato námitka by se mohla týkat i pojmů, které přebíráme z tradice, např. pojmu redukce. Chtěli bychom však upozornit, že nebezpečí, jež nesporně v našem přístupu je, má také svou plodnou stránku. Například Husserlův aparát je jistě precizní a minuciózně rozpracovaný. Jsou to modely tvrdé, ale křehké. Velice obtížně se s nimi pracuje. Proto jsou také zdařilé fenomenologické popisy řídké. - Modely nemusí být dopodrobna fixované a prostrukturované. Naopak ty nejplodnější mají v sobě jistou neurčitost, která se vyhraňuje a redukuje až postupně, nasazením v konkrétní práci.

Příloha I

Bůh již odložil šalbu, tu kladnou podobu býka,
prozradil dívce, kdo jest, a pobýval na krétských nivách.

A dívka se ohlíží na břeh,
odkud ji nese, má strach, hřbet levicí
tiskem a k rohu pravicí lne; a vlající
šat jí nadouvá vítr.

- vždyť kdo by moh při tajných
spádech přistihnout Jova?

Otec však, nevěda nic, dá Kadmovi rozkaz,
by hledal sestru, a kdyby ji nenašel snad,
chtěl z domu ho vyhnat. Tak dal najevo
lásku i zločinnost při témže činu.

Kadmosť dí: "Což byl-li ten drak snad zasvěcen bohům,
jehož jsem proklál kopím v ten čas, kdy z Tyru jsem přišel,
džračích kdy zubů jsem nasek v zem, to nezvyklé sígě?
Jestliže bohů péče mstí jeho tím neklamným hněvem, v plaza
s protáhlým tělem chci sám být proměněn za to!"

(Publius Ovidius Naso: Proměny.
Přel. Ferdinand Stiebitz.
SNKLHU, Praha 1958)

Európe v sladký spánek sen zvláštní seslala Kypris: bylo
to blízko k ránu, už v poslední třetině noci, spánek sladší
než med se rozléval po očích lidem, konejšil jejich strasti
a lichotně klížil mdlá víčka, zatímco zástupy neklamných
snů se toulaly nocí. Tenkrát Európei, když v podkorovně
ložnici spala (dceři to Foiníkově a doposud panně), se
zdálo, že se dvě pevniny hádají o ni, Asie totiž se zemí
protilehlou, a obě v podobě ženské. Cizáckou tvářnost měla
jedna z nich, tuzemské rysy druhá a jako svou dceráku ji
pevně vinula k sobě: že prý je její pěstounkou, říkala, ba
prý i matkou. Tu však obrovskou rukou ta první popadne dívku,
která se nevzpírala: že hromovládny prý Diem je přičena jí
a čestným darem je/jejím.

(Moschos: Únos Európy, Přel. Ru-
dolf Kuthen. V: Písň pastvin a lesů

Příloha II

Výjimka a pravidlo

Proč, když vidí studený voko, proč
dítě promíjí Tě, Bože?
Protože ani milost Boží v zrcátku
nic neváží.

"Happy end v dvanácti jazycích" aneb "Abbé!"

("Bůh tedy...krvavě") aneb: Jít zlatou střední cestou
tření studní v zrcadlech v srdcotech

... sype obsah svůj mezerami
mezi veřejí a dveřmi na trať...

Víno vykastované.

Box x-stý:

padlé dívky z medicíny,

padlé, ztepilé

(Nízkost Něo-čí!)

do listopadu oblud

(Chceš-li se bát...)

jako dělané

mlčí, bez důkazů,

mlčí, bez plazů,

(ve zlatých stínech,

v krásném listí)

Časté "Pa"

činí z nich

v těch parcích

dvojitý led,

po němž jdu bos,

co pravý opak Marušky bosé,

bosé Lucie

kružítky starců - štěstím opilé

urprostřed pivních mozolů něžných.

(Jejich? Velbloudích?),

o tom,

že jedna paní

(ne zubatá, bezzubá,

nemastná a neslaná,

huba nevymáchaná atd.)

povídala, že
v jejím kotli
podčernou sukni
(Solo či duo?)
při obědě
všichni skončíme.

Z dějin filmu

(Stolp i utverždění istiny.)

Mosfilm nám kolchozní lány podupal,
Paradžanov dostal... "Pal!"
Na vrchol Popa Ivana vystoupil
upír - pedofil.
Křep: - "Pět...!",
potvrdil.

Pastorale II

V "Kůži"

Malaparte po dechu lapá
("Věčností plešatá!"):

"Ach, au,
ach, au,
zle je v Dachau..."

Projektil tvaru jeslí,
líný pud: - "Není tu, kdo by mou prostatu obdivem zahrnul...",
"...Jen ta (ovčí) Čína
jebe Otce, Syna..."
"A proto, aniž bych brvou hnul, já nechci doma
archaická kamna,
leč nové šaty
císařovny nul."

(Andrej Stankovič: Poezie.
Edice Expedice, sv.54, Praha 1979)

Myslíme si, že žijeme v Evropě. No dobře, ale teď jsme ve vlaku.
Mene tekeli ufarsin, kopíruje si průvodčí v blok.
Jsem Salahudin, konduktér.
Pisklavě běduje stařík druhé třídy nad klobásou:
"Slituj se, čerte, nad bezzubým..."

Poslyšte jak to hučí ve švech, jak to
v nich praská až se flašky kácí

(ach nešáhej mi na kolínko...)

sbor učitelek v tunelu se ztrácí

Duní to, praská, ve švech, v entlování,
v aplikacích, ve faldech, v hříšném nabírání,
v projmutí, v sádku, ve všem propínání,
i v zapožití, ve vazbě. Marné je stehování.

Těch koleček a kruhů před očima Salahudína.
Slitoval s on se za sklem nad svatební nocí,
slituj se, čerte, je tam samá kost... Však
v první třídě za oknem ptáci že by víno pili
nezdá se Nabuchodonozor ze sna do snu přejel
a na stanici, kde kde ho vysadili, pozpáté
vypovídá:

"Ten sen mi již z paměti vyšel..."

Sedmkrát více kázal strojvůdce rozpáliti
kotel než obyč-ej měl ho rozpalovati
s však vy, jste-li pravoslavní, ukažte ikony.

Je tolik pokušení v mléčném skle

dvě voči, nos, ta šíje, pružné šle...

Tak v bufetáku zpívají až na stupátku vláha
v očích stojí!

SLITUJ se, čerte, nad Európou svojí

(Jiří Daníček: Dům z listí.
Edice Kde domov můj, řada B,
sv.3, Praha 1980)

Rekonstrukce několika autorových motivů

Salahudín - "Během listopadu 1183 se všichni velmožové a dámy
království shromáždili v Keraku v Západní Jordánii k velkým sva-
tebním oslavám. Saladin pozván nebyl, ale dostavil se bez po-
zvání a v čele svého vojska. A zatímco muslimské obléhací
stroje bombardovaly hrad, pokračovaly svatební oslavy. Ženicho-
va matka hraběnka Štěpánka poslala pochoutky z hostiny Saladi-
novi, jako by to byl jeden z hostů. Ten se na oplátku za toto
přátelské gesto dotázal, ve které věži prožívá šťastný párek
své líbáanky, a nařídil svým vojákům, aby na tu věž nevrhali
kameny."

Alfred Duggan: Křížácké výpravy
(The Story of the Crusades).
Orbis, Praha 1973, str. 125-126

Nabuchodonozor - srv. historii proroka Daniela

ukážte ikony - událost popisovaná Valentinem Katajevem v knize Na obzoru plachta bílá, kdy při programu v Oděse pravoslavní ukazovali ve dveřích ikony, aby byli odlišitelní od židovského obyvatelstva

Ikonologická poznámka

Ilustrace byly vybírány tak, aby zachytily několik ikonologických "metamorfóz" (ne náhodou jsme vzali za vůdce Ovidia!), metamorfóz evropských, které je schopna vizuální exprese zachytit v něčem snad lépe než jejich podoba slovesná. Podnět k volbě právě Únosu Evropy vyšel od Erwina Panofského (Význam ve výtvarném umění, Odeon, Praha 1981, s.49-50). Monografie věnované ikonografii únosu Evropy ~~z~~ (Lucie de Brauw, H.R.Hanke) nejsou bohužel v Praze k dispozici; bylo tedy nutno spokojit se s naučnými slovníky apod.

Jako první jsme použili dřevořezby z Defensorium beatae Mariae, jež sepsal R.P.ThDr Franz von Retz OP, profesor teologie ve Vídni, kde zemřel 1421, a jež vydal jako deskotisk ~~N~~Johannes Eysenhhât v roce 1471. (Reprodukováno z Julia von Slossera: Zur Kenntnis der künstlerischen Überlieferung in späten Mittelalter, in: Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses, Bd 23, F.Tempsky, Wien-Prag, G.Freytag, Leipzig 1902). F.v.Retz pokračuje v tradici anonymního Ovide Moralisé (1316-28), který spatřuje bez rozpaků v proměně Jupitera v býka argument pro možnost božího vtělení. Podobně jako Zeus Evropu unáší pak vtělený Bůh - Ježíš Kristus - člověka, příp. duši do ráje. To vše je ovšem v dokonalém protikladu k církevním Otcům a vůbec teologům patristického období, kteří ve svedení Evropy nebo Lédy viděli znevážení božství. Přesto se však Retz pohybuje aspoň zčásti v patristické atmosféře - a to Augustinově. Oba obrázky naší reprodukce mají do svědčit Augustinovu myšlenku, "jak mnoho je věcí, jejichž příčinu poznat nedovedeme, a přece není pochyby, že jsou pravdivé" (O Boží obci 2, XXI. 5; Vyšehrad, Praha 1950; přel.J.Nováková), myšlenku, kterou Augustin apilkoval na zvláštní problém, jak mohou nehmotné duše v očištění trpět hmotným ohněm a těla zatracenců v pekle hořet a neshořet, věčně se trápit a nepocítit v určité fázi přirozený útlum bolesti. Sáh po ~~analogiích~~ z pozemské empirie, např. po zprávě, že "indický ostrov Tylos prý vyniká nad ostatní temě tím, že žádný strom, který tam vzejde, nikdy ²netrácí listí" (tamtéž), jak to ukazuje dolní dřevo-

řezba. Na horní Evropa laská býka, který tu v souladu s tématem knihy představuje argument pro možnost zázraku - Bůh při početí šetří panenský stud a neporušuje lůno Panny, která tedy neztrácí (nikdy neztrácí!) panenství. (F.v.Retz byl jako většina dominikánů jeho doby vášnivým popěračem neposkvrněného početí Panny Marie, hálásaného tehdy především františkány; byl tedy tzv.makulistou. Jako ortodoxní katolický teolog byl ovšem neméně vášnivým zastáncem panenského početí a zrození Ježíšova, o jehož nesposkvrněném početí se v církvi nepochybovalo. Nauka o neposkvrněném početí P.Marie, tedy o tom, že P.Maria byla nejen zrozena, jak učili dominikáni, ale pro budoucí zásluhy svého Syna i počata bez poskvrny hříchu dědičného, byla dogmatizována mnohem později, až v XIX.století.)

Na některých pozdně gotických miniaturách (srv. Edmond Mâle: *L'Art religieux du XIII^e siècle*, p.384) je božský býk chápán jako býk obětní, jako Ježíš Kristus nesoucí hříchy světa. Renesanční platonici mají ovšem řešení jiné. O něm nás poučuje další obrázek, reprodukce z knihy *Nicolas Reusnera Emblemata* (Impressum per Ioannem Feyerabendt, Frankfurt 1581. Tento emblém i další jsou reprodukovány podle bohaté publikace *Emblemata, Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI.und XVII. Jahrhunderts*, hsgb. v. A.Henkel u. A.Schöne, J.B.Netzlersche Verlagsbuch handlung, Stuttgart 1967.) Všimněme si prozaického převodu připojené básně:

Vzhůru srdce!

Když chce Juppiter unést Evropu, Agenorovu dceru, přijme podobu foinického býka a odebere se na louku. Dívka zcela okouzlena se raduje k z krásné podoby býkovy, bez zdráhání vystoupí na jeho hřbet a po vlnách dosáhne panna Kréty. Během cesty často pohlíží na opuštěné břehy, až se Juppiter zjeví jako bůh. Ptáš-li se mne, Karle, co tato příhoda znamená, tak slyš: královská dcera je lidský duch, ježž nese žalostné tělo mořem tohoto světa a který se přitom často ohlíží za otcovskými láry. Zajisté duch vydaný lidskému utrpení k Tobě vzhlíží, dobrotivý Bože, očima srdce a raduje se z vědomí své spásy. Neboť Bůh je nejvyšší dobro a nejvyšší cíl dobrých! od Něho jediného přichází spása a život.

Jak tu neshledat Patočkou zdůrazňovaný motiv, že Evropa je totožná s platónskou péčí o duši (Platón a Evropa; Kacířské eseje o filosofii dějin)?

U dalšího emblému (pochází z knihy Barptolomea Anula: *Picta Poesis. Ut pictura poesis erit. Apud Mathiam Bonhomme, Lyon 1552*) uvádíme jen prozaický převod připojené básně:

Nic nezapočínat bez zkoumání vůle bohů

Když Kadmos zamýšlí založit sedmibranné Théby, táže se Apollónova posvátného orákula o radu. V soulaďu s odpovědí sleduje dobytče, které nechá jít volně napřed: a na místě, kde se ono zastaví, začne budovat. Z dopuštění bohů vedena přírodou ukázala totiž kráva zvláště úrodnou půdu. Má-li se podniknout něco šťastného, požehnaného a trvalého, budiž po vzoru Kadmově východiskem Bůh a vůdkyní volná příroda, v níž jak známo stoikové spatřují božskou prozřetelnost.

Jiný emblém, znázorňující Kadmův zápas s drakem, byl oaptřen v původním vydání (Andreas Alciatus: Emblemata. Apvd Gvliel. Rovilivm. Lyon 1550) krom latinské básně veršovaným německým překladem, který tu pro jeho půvab uvedeme:

Der Buchstab tödt / der Geist macht lebendig

Als Cadmus dess Drachen Zān hett
In dem Aonischen Landt gseht
Vnd dem Boden ein Samen Grass
Befohlen vber alle mass
Ist entsprungen ein Gharnischter hauff
Vnd kün Mann auss der Erd herauff
Die einander haben zur fert
Ervürgt vnd erstochen vngespart
Allein davon kommen seind die
So auss geneiss Minerue hie
Ir Waffen weg warfen / den wart
Die hand geben vnd fried gwesen
Ageners Son der erst ist gwesen
Der dLeut hat lehrnen x schreibn vnd lesen
Vnd erfunden das ABC
Zusammen Reimn vnd stimmen mehr
Deren Junger einander hart
Vmbtreibn vnd halten widerbart
Die nicht geschlicht werden kan frey
Es sey dann die Pallas dabey.

Báseň si všímá i těch motivů, které neuvádíme. Např. předání foinického písma Řekům. (V textu u jiného nereprodukováného emblému se srovnává našich pět veteránů s pěti samohláskami, zatímco souhlásky značí padlé bojovníky.)

Reliéfni cyklus, z něhož jsme vybrali tři ukázky (Zápas Kadma s drakem, Únos Európy, Léda s labutí) vytvořil Paolo della Stella, sochař a stavitel italského původu, který zemřel v roce 1552 v Čechách. Reliéfy se nalézají na královském letohrádku v Praze, první významné renesanční stavbě v Čechách, jejíž budování Stella vedl od roku 1545 až do své smrti. Živá komunikace "redukovaných" - komunikace mezi unesenou Európou a opuštěnými rodnými břehy, znázorněné gesty postav - je charakteristická i pro Únos Európy od A. Dürera, chovaný ve vídeňské Albertině, který reprodukuje, ale nekomentujeme vzhledem k brilantnímu výkladu, který podal Panf^osky, viz výše. Zajímavě s tím kontrastuje kresba renesančního umělce, používajícího šifry I B s ptáčkem (reprodukuje podle Illustrations to the Catalogue of early Italian Engravings preserved in the Department of Prints and Drawings in the British Museum, London: printed by order of trustees. 1909.). Zde je vůči Európe i býkovi, kteří se zdají být zaujati jen příslibem erotického naplnění, pozadí strnule cizí. Je to jen doklad autorovy druhořadosti (ústní sdělení V. Jirousové), nebo se nám tu mimochodem hlásí historie mimochodem založeného města ?

Další reprodukce, které by velice posloužily k vizualizaci některých témat, k nimž jsme se zachovali dost macešsky, nebyly zatím k dispozici. Jde zejména o Garofala a Tiepola, zobrazující Európu - sedící na býku pod břevnem kříže - jako ecclesia triumphans.



TŘI DOPISY J.B.ČAPKA

Jan Šimsa

Dne 10.zář 1982 před dosažením sedmdesáti devíti let zemřel profesor Karlovy univerzity Jan Blahoslav Čapek. Již jako chlapec jsem se učil rozlišovat J.B.Kozáka, J.B.Součka, J.B.Jeschkeho a J.B.Čapka. A hned po válce jsem se stal vděčným a horlivým posluchačem přednášek všech těch JéBé.

Přednášky J.B.Čapka byly důkladné a dlouhé, právě proto mi jako sextánovi imponovaly a právě snad tím, že "nic nezamlčel" a podával podrobné výzkumy o vzájemných česko-slovenských literárních a duchovních stycích a vlivech jako dobrodružné výpravy a se zaujetím oživoval zapomenuté toleranční (před Tolerančním patentem i po něm) postavy spisovatelů, básníků i písničkářů.

Navíc jsem u něho vycítil velkou úctu a lásku k mému zesnulému otci, kterou přenesl - pro mne až nepochopitelně - na mne a každou mou účast na přednáškách si považoval a věnoval mi pozornost.

Na večeru básníků Mladé fronty se mne trochu uštěpačně zeptal, jestli patřím také mezi skladatele těch říkaček. Bylo mi sedmnáct a mne potěšilo, že se mě ptá se zvědavým zájmem, zda také píši básně nebo dokonce patřím do "fronty" s Oldřichem Kryštofem, Františkem Listopadem, Ladislavem Fikarem a Jaromírem Hořcem. K jeho úlevě jsem řekl, že nikoliv.

Jeho překlad písně "Mne zajmi, Pane můj" byl od konference Akademické Ymky pro středoškoláky v Písku 1947 jakousi "hymnou" těchto konferencí. Při jejím zpívání mne tajně těšilo, že ji kdysi J.B.Čapek přeložil na podnět mého otce.

O mně a mém bratrovi jednou mé matce napsal, když se dověděl, že jeden z nás vstoupil do komunistické strany a druhý na theologickou fakultu, že jsme si dědictví po otci rozdělili.

Rád bych jednou vypsál všechny rozhovory s ním po přednáškách při brigádě evangelické mládeže v Černé, kde byl na dovolené ve S(tředisku) E(vangelických) K(urzů), dříve to L(etním) T(áboře) K(omenského) a pak v Klášteře nad Dědinou ~~XX~~ blízko Třebechovic pod Orebem, kam v létě jezdil za svým staříčkým otcem farářem a seniorem Josefem Čapkem, který tam pobýval s věrou obětavou dcerou Eliškou.

J.B.Čapek se mne pokusil získat pro práci na literární pozůstalosti Leandra Čecha a pak i na smělém projektu svého mládí - odkrytí úkrytů Oreditů pod hladinou Orlice blízko ústí Dědiny, přesněji ~~XX~~ řečeno vchodu do tohoto úkrytu. Již jako chlapec tušil, že tam najde neobjevenou studnici dokumentů a jiných pokladů. Jak badatel literární historie si myslel, žeby tam mohly být dokumenty dokládající jeho tezi o souvislosti utajených Oreditů po husitských válkách s něvě vznikající jednotou v blízkém Kunvaldu. Stačilo by odvést řeku náhradním řečištěm nebo sehnat potápěčský keson a vniknout do chodeb pod Orebem...

Ocenění jeho literární práce a přínosu k protestantsky orientované literární vědě ponechávám jiným. Laskavému čtenáři - a čtenářce, jeho kolegyni - předkládám tři dopisy mně adresované.

Ten prvýní způsobil velkou radost nejen mně, ale i jeho posluchači z poválečné filosofické fakulty katolickému literátovi Oldřichu Tomkovi (nar. 13.10.1921). Čtli jsme jej totiž spolu na Borech.

Jan B. Čapek
Dusíkova 1868
162 00 Praha 6 Břevnov

Jan Šimsa
2.10.1929
úsek I/1B
306 35 Plzeň 1

V Praze 10.I.79

Vážený bratře Šimso,

dověděl jsem se z dopisu Dr Boženy Komárkové, která měla zprávu od Vaší ctěné manželky, že jste si ns mne vzpomněl při mé pětasedmdesátce v loňském listopadu. Patrně jste četl zmínku v některém časopise; děkuji

Vám opravdu ze srdce za Vaši neočekávanou pozornost, protože už jsme se po mnohá léta neviděli a také si nepsali. Podobně tomu bylo s jinými theology a také se členy Akademické Ymky, kterou vedl profesor Hromádka; od těch všech jsem dostal jen ojedinělé pozdravy a proto tím upřímněji děkuji za pozdrav Váš. Většině theologů připadal a patrně dosud připadá můj směr jako příliš "kulturní" (z toho slova se udělala jakási viněta nebo přímo cejch, označení potupné) a tak si člověk zvykl na život poněkud "poustevnícky", i když nepěstují samotu pro samotu a mám stálý zájem (a víc než zájem) duchovní i sociální. K tomu částečnému "poustevnictví" přispěly ovšem dlouhodobé potíže zdravotní, mám zasebou dvě těžké operace. Hlavně je třeba být vděčen, může-li člověk ještě pracovat, zabývám se tak jako moje žena osobností a dílem Komenského (bohužel i v této práci nám theologové celkově málo pomáhají) a jinými historickými i novějšími postavami, hnutími a otázkami. Loni se narobilo nadbytečně mnoho oslav Karla IV. z jeho výročí, chtěl bych k tomu napsat něco kritičtějšího.

Ale nechci Vás unavovat svými pracemi a plány, namnoze ještě nedokončenými nebo neuveřejněnými, a přeji Vám srdečně, abyste se opět mohl věnovat své rodině a pracovní činnosti. - Snad se ~~př~~ pamatujete na mou nejstarší dceru Janu, která chodívala do Akademické Ymky; ta žije se svým manželem MUDr Pařízkem jen pro vědu (experimentální fyziologii), proto mne dědečkem neudělala a už zřejmě neudělá. Druhá dcera Blanka (20 let) studuje indologii, třetí, Violka (12 let) je na 2. jazykové škole. Těším se v dohledné době na shledání a ~~pr~~ pozdravuji Vás i Vaši paní,
Váš J.B.Čapek

V Praze 5.I.86.

Milý bratře faráři,

konečně se dostávám k tomu, abych Vám napsal aspoň poněkud obsažný dopis; omluvte mne prosím mým zdravotním stavem, stále překonávám různé potíže po dvou operacích, jsem velmi zpožděn s veškerou prací, s napětím sem tam něco napíšu. Mám věci ve všelijakém "pořádku", a tak se nejsem jist, zdali jsem Vám přece jen poděkoval

za Váš dopis z března min. r. Je zcela možné, že jsem se na to nezmohl, proto děkuji Vám ze srdce dnes a připojuji opožděné přání Vám i Vaší paní do nastupujícího roku. Omluvte mne příležitostně u Vašeho přítele prof. Tomka a vyřiďte mu laskavě můj pozdrav. Doufám, že se Vám, Vaší rodině i prof. Tomkovi a jiným přátelům daří nyní snesitelněji (již dlouho jsem nedostal žádné zprávy z Brna, a žiju i zde v Praze většinou poustevnický, protože k jiným potížím jsem si ještě "přidal" úraz na nože a tak chodím velmi málo). Jak jste zaměstnán nyní? Dovedu si cele představit, že k dřívějším zkouškám přistupují nové. Dostanete se aspoň zlomkovitě ke studiu, v němž jistě se snažíte pokračovat, a ke své duševní práci? Píšete, že tíživé zkušenosti Vám posloužily k hlubšímu pochopení osobnosti a díla Vašeho otce, a také i D.Bonhoeffera a A.de St.Exupéryho. Zajímalo by mne, v čem se Vám tento autor, který je velmi "svůj" (ovšem ne pouze svůj) stal tak blízkým. Píšete také, že jste na mém dopise ocenili jeho "civilnost"; byl bych vděčen za vysvětlení, proč a v čem jsem se projevil "civilně" a zdali snad v tom termínu není skryta nějaká mírná kritika. Je možné, že si jí zasloužím, nepamatuji si již přesně, jak jsem formuloval své psaní; trochu jsem se snad řídil podle rad Boženky Komárkové a jiných přátel. V každém případě mně odpusťte, jestliže Vás můj dopis v čemkoli zklamal. Těšil bych se z toho, jestliže bych dostal od Vás jakoukoli zprávu; snad se také - zjasní-li se trvaleji můj zdravotní stav - dostanu v dohledné době do Brna a tam si s Vámi podle Vašeho času pohovořil.

Mnoho srdečných pozdravů a přání stálé Boží pomoci
Vám, Vaší paní (já jsem myslím ještě také dlužen
poděkování za krásný povzbuzující dopis o mé knížce)
i Vaším dětem

Váš

Jan B. Čapek

P.S. Dovoluji si připojit verše, které ve mně vyvolala nepříteliš dávno vzpomínka na Vašeho otce (vzpomínám samozřejmě na něj daleko častěji). Četl jsem tento pokus spolu

s verši o jiných hrdínech Akademické Ymky (manželech Šmakalových, Jaroslavu Valentovi, Radovi Marešovi, Zdence Pakové a kolegovi Zdeněkovi Peškovi) na sběru několika starých ymkařů.

Jaroslav Šimsa

Kde vířil zápas idejí,
tam spěchal s jarou nadějí
muž časový.

Kde vládla opuštěnost, žal,
tam radil, těšil, pomáhal
muž nečasový.

Kde viděl v duších temna stan,
tam kázal, štván i posmíván
muž věrozvěstný.

Když lid byl vražděn satany,
tam stanul v čele obrany
muž táboritský.

I v pekle věznů jasně tmu
a život svůj dal chorému
muž ježíšovský.

J.B.Č.

V Praze 13. VII. 80.

Vážený bratře,

prosím za prominutí, že tak dlouho neodpovídám na Váš list a Vaši žádost o mé nevalné verše na paměť ymkařských křesťanů, kteří obětovali svůj život v boji proti nacismu. Můj zdravotní stav je již delší dobu takový, že se obtížně dostávám ke korespondenci, omluvte mne tím. Verše o Vašem otci jsem Vám již myslím poslal, nyní posílám tři jiné pokusy, snad budu moci poslat ještě jiné. Doufám, že Vaše zdraví i Vaší paní není ohroženo a zdravím Vás oba nejsrdečněji,

Váš

J.B. Čapek

Manželé Šmakalovi

Věrní dělníci Červeného kříže
stoupali životem spolu
On bledý vytáhlý tak trochu Quijotův typ
s pohledem poněkud plachým ale i pevným
Ona vždy s pohledem pomocné účasti
stěňře rozsévali svou pomoc lidem
bezdětní sloužili mnohým
láskou rodičovskou
Již každý rozhovor s nimi
v lidech rozsvětlil útěšnou stopu
Oni viděli před sebou stále
příkazný Ježíšův symbol Červený kříž
a nesli ve stopách Ježíšových
kříž mučednický

Zdeňka Paková

Zdeňko Paková
s očima plaché srnky
tichá pomocnice
žen budujících a trpících
Kdo více zasloužil
život lásky světla a míru
a kdo poznal temněji
hrůzu pekla rozběsněného?
Položila jsi mladý svůj život
za přátele své
zahanbila jsi mnohé i muže
duté a naduté
Tvá útlá postavička
po ráanách pod ranami se zhroutila
Tvá velká duše
zářit bude věčně

Jaroslav Valenta a Rudolf Mareš

Valento a Mareši,
chlapci mírní, čistých čel,
šli jste v zápas nejtěžší,
když hlas Pravdy zavelel.

Mareši a Valento,
vy jste svorně povstali,
neznali jste memento -
když i děti zmíraly.

Valento a Mareši,
převládli jste nade zly,
občas v horském přístřeší
posilu jste našli.

Mareši a Valento,
že jste po svém jednali,
zásluh mikroprocento
přemnozí Vám přiznali.

Valento a Mareši,
ve Vás poš^Vtal, Bohu dík
- to vždy věrné potěší -
nový Boží bojovník.

Mareši a Valenot -
plané díky, věčný dluh -
plni hanby nesem' to,
jinými nás čin' váš Bůh.

MÉ VZPOMÍNKY NA DR. BOŽENU KOMÁRKOVOU

Miroslav Plecháč

Milý příteli,

Jsou tomu právě dva roky, co jsem před vánocemi napsal tyto vzpomínky, aby posloužily k dokreslení obrazu ženy, která v historii Akademické Ymky něco znamenala a vzbudila později pozornost i jinde. Napsal jsem je tak jak vytryskly z mé paměti v jednom rázu a v jednom dni a nemohl jsem je proto tehdy přesně časově zařadit a dokumentovat. Lituji, že nemám po ruce archiv, abych tak učinil dnes a tak je ponechávám v původní formě i pro přítomnou chvíli, kdy byla splněna touha jejích spolupracovníků, aby její příkladný život a dílo byly oceněny udělením doktorátu honoris causa theologické fakulty university v Basileji, jako se to stalo in memoriam nám oběma blízkému bratru dr. Jaroslavu Šimsovi, který v boji vedeném proti nacistickému fašismu pro při Kristovu dokonal v koncentračním táboře v Dachau v lednu 1945. Jsem přesvědčen, že ji Sborníček jejích známých k jejím osmdesátinám potěší a povzbudí a že ji nezarmoutí ani řádky moje, které jsem trochu rozšířil a jímž předdesílám motto, jež bylo kdysi nadpisem školní úlohy mé manželky:

"Vy dobře víte, že v službě myšlenky, již dobře znáte, kříž svému Bohu nésti pomáháte."

Jaroslav Vrchlický

Se sestrou Boženou Komárkovou jsem se poprvé sešel na sociologickém semináři prof. A. Bláhy v Brně, kde jsem v zimním semestru 1923-24 studoval na Masarykově universitě. Zastihovala do debat, které byly někdy rušné /např. "O předsudku" nebo "Je-li možná společnost beztřídní, bezstátní a beznárodní" ap./ Odnesl jsem si odtud dojem, že je to intelektuálka bystrá, ne nepodobná těm israelským, jež se v té době vyskytovaly.

Po letech jsem se s ní sešel ke svému překvapení na konferenci AY. Kdesi na plovárně se diskutovalo o velmi tehdy známém francouzském generačním románu "Rodina Thibaultů". Hlavní slovo měl dr. Pavel Fraenkl, literární kritik, který psával do Národního osvobození, a byl jeden čas v Brně v Universitní

knihovně a učil, myslím, i na konservatoři, kde měl později pro svůj nearijský původ potíže. Ten román posuzoval příznivě, ale Božena Komárková oponovala. "A co se vám na něm vlastně nelíbí?" uhodil na ni Fraenkl. "Třeba jak líčí to válení se po postelích, když to chcete tak vědět!" vyhrkla s. Komárková. Hned jsme cítili, že promluvil, snad vyprovokován, někdo, kdo drží pevně etická měřítká, jež T.G.M. a E.R. kladou na literaturu i na život, a kdo si i dnes spolu s mnohým z nás myslí, že by současné pokolení evangelíků mladých i starých, kteří přece znají mravní požadavky Ježíšovy, desítky a z nich vyplývající zásady naší reformace, si mělo uvědomit, že křesťan má být jak poslem evangelia, tak střízlivým Božího zákona i svého bratra a sestry a dbát, aby veřejné hříchy byly staženy a zvláště být kritický vůči tzv. sexuální revoluci, aby jednou nebyl v Praze na její smutnou památku postaven Morový sloup - na Betlémském náměstí.

A pak bylo setkání v Krabčicích, nejspíše v roce 1939, sejiti čbr. evangelíků, které pravděpodobně pořádala Kostnická jednota a jejímž cílem bylo sblížit ortodoxy a liberály v době národní katastrofy. Měl jsem s ní politickou debatu velmi radikální a vyhrotil jsem své stanovisko tvrzením, že jsme vlastně "přestali být národem" /podle Em. Rádlu/. Později, když jsem se dověděl, že byla uvězněna, dělal jsem si výčitky, že jsem ji tehdy zradikalisoval a jen okolnost, že jsem i já později se dostal za mříže, mi dávala jakous takous absoluci.

A ještě jedna momentka z Krabčic se mi vybavuje. Sestra se byla podívat na temnější hřbitov a po návratu se komusi v mé přítomnosti zmínila, jaké tam mají honosné náhrobky. "To je to kalvínské sebevědomí" dodala s uspokojením, projevující tak své pevné, mně ostatně odjinud známé církevní přesvědčení. Měl jsem s sebou právě vyšlou knížku Hrejse-Beznář-Hromádka: "Zásady jednoty českých bratří" vydanou Synodní radou r. 1939. Jejím cílem bylo obnovit duchovní jednotu čbr. církve evangelické a to tím, že by se učinil v době pro nás tak vážné pokus ujmout se opravdověji než se to stalo při založení církve r. 1918 dědictví Jednoty bratrské, jak je našemu národu odkázal Komenský. To znamenalo nechat se "Duchu Kristovu v slovu Božím nám mluvícímu ve všech a všelikých věcech povolně vésti

a napravovati", jak to napsal r. 1869 jeden z předchůdců spojení L.B.Kašpar a najít tak její charisma, prověřit, promyslet a domyslet její soustavu theologickou, která pod trinitarismem se strany Boží /Bůh Otec, Syn a Duch svatý/ i lidské /víra, láska, naděje/ vedla věřící ke Kristu, učitelí, knězi i králi, a uměla spojit literu i ducha Písem, Zákon i Milost a to tak, že ty druhé převládaly a kázaly evangelium celé, evangelium spásy duše i království Božího. S tím programem jsem souhlasil již proto, že se mi zdálo tehdy žádoucí, abychom uchovali jako Izrael svou bratrskou církev, když již jsme ztratili svůj stát a dali jí spojením s Unitas Fratrum světový rozměr. Kladné stanovisko prof. F.Hrejse a F.Bednáře bylo samozřejmé, ale bylo důležité, že se v ní angažoval i prof. J.L.Hromádka. Pro mne to ovšem nebylo novum, poněvadž již na konferenci AY r.1938 s názvem "Poslání svobodného Československa" Hromádka charakterisoval výstižně podstatu Jednoty slovy "theokracie lásky", což vyznělo jako theologická varianta nábožensko-filosoficky vyjádřené these o smyslu našich dějin. Ve všeobecně psané stati "Smysl bratrské reformace" v uvedené knížce vyzvedl znovu její charisma, podal výčet jejích znaků, a nenechal nikoho na pochybách, že ji pokládá za rovnocennou sestru reformace luterské a kalvínské. Ve druhém brožurkovém vydání z r. 1954 připojil pak i dvě Kapitoly o J.A.Komenském, z nichž je patrné v čem bylo její poselství, jak je tlumočil tento "bohoslovec světové šíře" aktuální v 17. století a jak je aktuální i v letech padesátých. Z toho všeho je pochopitelné, že jsem se v hodnocení reformačních směrů, jež pokládám ovšem jen za různé cesty k témuž cíli - ke Kristu přivádějící, se sestrou Komárkovou rozcházel, ale nikdy jsem se s ní o theologických otázkách nepřel. Snad to bylo proto, že jsem se s ní poprvé setkal na půdě filosofické fakulty, odkud jsem si přinesl poučení dobře bratrské: "non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum." - A jak to bylo vlastně s těmi kalvínskými náhrobky v Krabčicích, to jsem se dověděl teprve nedávno. V knize "Čechy krásné, Čechy mé" vyd.1981, vzpomíná M.V.Kratochvíl autor románů "Jan Hus" a "Život Jana Amose", jak roku 1868 ležely na dvoře jeho předka dva obrovské balvány. Jeden byl vyňat z nedaleké hory Říp a druhý z boku skály "Kalich". Ten první,

vážící kolem 40 q byl slavnostně převezen do základů novostavby Národního divadla, ten druhý - jako symbol husitské tradice tam z rozhodnutí rekouských úřadů přijít nesměl, byl dopraven na těžkém valníku dvěma páry silných koní na evang. hřbitov v Krabčicích a použit na tamější hroby, především Kratochvílovské. A tak nikoliv kalvínství, nýbrž husitství mělo ty neobvykle rozměrné nábrovky krabčické na svědomí.

Tu husitskou tradici připoměl ostatně roku 1938 v dopise prof. Hromádkovi K.Berth, který na zmíněnou již konferenci AY r. 1938 vzkázal po Fritz Liebowi studentům jediné slovo, které Hugenoti psali na stěny svých žalářů: "Résistez!" Kladte odpor, bráňte se! /Je to tentýž Fritz Lieb, který po roce 1945 napsal prosovětskou knihu: "Cesty Ruska" přeloženou do češtiny a vydanou Imkou./

V době pomnichovské stavěla ovšem AY na svícen především výzvu Ježíšovu: "Čiňte pokání a věřte evangeliu", což bylo zase v souladu s obsahem dopisu prof. E.Rábla zaslaného konferenci AY v Jimramově 1939, v němž nám autor "Války Čechů s Němci" připoměl trpkou pravdu o tom: "jak byli Broučci neposlušní a jak je Pán Bůh potrestal", což neztrácí v jiné oblasti na aktuálnosti ani dnes.

A pak již byly povětšinou styky, doteky jen literární. Někdy jsem se dověděl, že sestra Božena Komárková ve svých dopisech z vězení poukazovala na to, jak víra v Ježíše Krista je jí v takové situaci, v níž se octla konkrétnější a pomocnější než víra v abstraktního Boha. Pán Ježíš může člověka v žaláři jakoby navštívit, je možno s ním rozmlouvat... Několikrát jsem v kázání použil této její zkušenosti ke vzdělání svých posluchačů.

V anglickém tuším orgánu WSCF jsem četl v článku, který tam byl po válce od sestry Komárkové uveřejněn, že jsme my v roce 1939 "válku chtěli". Zarazil jsem se nad tím. Ano, v roce 1938 jsme byli odhodláni se bránit. Pak ale, když demokracie západní ^{*}zlamaly, nějak jsme cítili, jak to vyplývalo ze závěrů 8. mezinárodního filosofického kongresu v Praze 1934, že by byla musela být evropská demokracie /i naše/ založena, jak to také myslel TGM, sub specie aeternitatis - na absolut-

ním, dnes bych řekl křesťanském základě, aby se vzepřela náporu nacismu hned v roce 1938. Když se to nestalo, byl čas jít - na hlubinu. A když se konečně západní demokracie 1939 vzpamatovaly, přijali jsme to s úlevou, ale že bychom my v AI válku chtěli ?

Konečně ~~žázná~~ po válce slyšel jsem ji na přednášce pořádané tuším spolkem československých farářů. Mluvila brilantně o tom, jak všechny normy desatera byly po válce otřeseny parolami à la: "rozkráde nakradené". Bylo to v Husově domě v Praze. Po přednášce jsem jí řekl: "Promluvila jste jako dobrá žačka našich nejlepších učitelů". Zavzpomínala, jak nám ten čas našeho života uběhl..

Konečně dostal jsem se s ní do písemného styku, byť jen jedním dopisem. Vyšel jsem z té přednášky, kterou měla kdysi v Praze a napsal jsem, že mluvila o lidských právech a snažil jsem se jí vysvětlit, jak jsem se koncem války v terezínském vězení domníval, že to bude po jejím skončení dobré, protože zvítězí dvě pokrokové, dnes bych napsal dvě z křesťanského kořene vyrostlé síly, demokracie a socialism, a že vývoj půjde tak, že se socialismus bude demokratizovat a demokracie socialisovat, a že svět půjde kupředu. Později po letech jsem přišel na to, že jsem myslel chybně, jen evropsky, zatímco velmocenské státy myslely globálně: západ měl zájem a starost ne o vyřešení sociální otázky doma, nýbrž o udržení obrovských kolonií v zámorí a poražená Itálie a Německo nemohly pod vlivem USA na socialisaci ani pomyslet. Východ zase právem soudil, že k zavedení socialismu v Asii a Africe se hodí lépe cesta diktatury než demokracie. Tak vývoj také šel. Východ v Evropě se nedemokratizoval a západ se nesocialisoval.

Dnes ale, kdy třetí svět včetně Číny se postavil proti našemu kontinentu, tlačí to Evropu přímo dohromady, aby se rozpočet, že má společnou minulost téměř tisíc let starou, kdy stála od Gibraltaru až po Ural pod vlivem křesťanství (třeba také rozděleného), toho křesťanství, z jehož půdy také vzešly obě dvě, dnes v ní soupeřící soustavy: politická demokracie a ekonomický socialismus a udělala onu ~~synthesu~~ *synthesu*, kterou pro náš národ, jenž prošel revolucí náboženskou, aby odkryl křesťanství čisté (tak jako Francouzi politickou a Rusové ekonomickou), navrhl v Lednovém traktátu "O naší národní orientaci" 1945 z koncentračního tábora Dachau dobrý křesťan a dobrý Evropan Jaroslav Šimsa heslem: "Chléb a víno - spravedlnost i svoboda". Jedno od druhého nelze oddělovat. Tak nějak jsem to psal.

Adresátka ale odpověděla, že o "lidských právech" v Praze nemluvila, což bylo asi potud správné, že téma přednášky znělo jinak, a chápala mé zdůrazňování socialismu jako oslabování zápasu o demokracii u nás. A dovolávat se přitom dokonce E. Rádl, to že prý je jeho zneužívání, ne-li ještě něco horšího. To mi ovšem nebylo lhostejné, ale omlouval jsem sestru B. tím, že ona nezažila dobu, kdy prof. Rádl se Zdenkem Nejedlým usilovali v letech 1919-1920 obnovit Masarykovu Realistickou stranu s tím předním programem, aby ona dopomohla splnit našemu lidu jeho touhu po sociální spravedlnosti, jako ta dřívější pod vedením TGM splnila jeho aspirace politicko-národní.

"Nejlevější z levých," volal tehdy Rádl, "ve věcech socialismu!" i když chápaného křesťansko-eticky jako organizovanou pomoc slabým a později přirovnával napadeného Stalina k Napoleonovi, a napsal: "Napoleon nebyl ovšem pokrokový muž, ale když padl, zachvátila Evropu taková reakce, jako nikdy předtím... A kdyby padl Stalin, i ten nejmírnější socialista by pocítil, jak mnoho má s ním společného." (Citováno z paměti).

Snad jsem tehdy měl na její dopis takto nějak odpovědět, i když bych byl riskoval, že nebudu akceptován, jak se mi to stalo později, když jsem to vykládal bratru Hejdánkovi, jenž to přešel mlčky, zatímco Jan Patočka, který přesně vymezil, co jeho hnátí je a čím není, s porozuměním vyslechl heslo: "Chléb i víno" jako dobře evangelické, husitsko-bratrské "sub utraque". Ale vlastně bylo dobré, že jsem diskusi neprodlužoval, protože jsem se sám z jejího dopisu poučil o jedné důležité věci: Je-li již někde socialismus zaveden, pak není potřebí hájit především jej, nýbrž postavit se za jeho sestru v Kristu, za demokracii, která tam není - a hluboce jsem se v duchu statečnosti fysicky i věkem slabé ženy, své bývalé kolegyně Boženy Komárkové, která to pochopila a v síle víry s nasezením života poznanou pravdu držela - poklonil.

S přáním ráje v srdci o Vánocích 1982 a nové síly do roku 1983 k zmáhání spletnosti labyrintu světa a k stavbě civitatis Dei Tvůj bratr

M.P.



V Brně v prosinci 1982

Vážená paní profesorko,

když jsem pročítal Vaše úvahy a studie, jak se mi shodou příznivých okolností dostávaly do rukou, vždycky jsem na nich obdivoval šíři rozhledu a vědomostí, přesnost, ale zejména schopnost spojovat skepsi, pramenící z hlubokého poznání člověka, s vůlí k činorodosti. Jednou z nejtěžších věcí v dobách, jako je naše, je nepodlehnout celkem pochopitelnému nutkání hodit všechno za hlavu, nepokoušet se už o nic, když vlastně všechno smysluplné je nežádoucí ne-li zakázané, kapitulovat pro svůj klid a pohodlí. Obdivuji se tomu, že jste celým svým dílem, slovy i činy, dokázala povzbuzovat své přátele a žáky, povznést se nad osobní těžkosti a trpkosti k pozitivnímu úsilí.

Nad Vaší zasvěcenou studií o vzniku a vývoji pojmu lidských práv jsem si především uvědomil, jak je to vlastně křehká a labilní konstrukce. Žádný zákon nemůže zajistit, aby lidem bylo dopráno skutečně svobodně a důstojně žít, žádný zákon nezajistí pravdě přednost před lží, celý ten boj o lidská práva se stále obrací k mocným, kteří nemají žádný podstatný zájem na tom, aby se zásady slušného lidského soužití v praxi uskutečňovaly. Od doby, kdy jste studii napsala, se z "lidských práv" stalo bohužel politikařské heslo, kterého všechny zúčastněné strany zneužívají zcela libovolně v propagandistických utkáních. Myslím si, že není daleko doba, kdy se budeme tomuto pojmu raději vyhýbat - jako mnohým jiným slovním spojením, jež ztratila obsah. Boj o lidská práva s vládními institucemi se mi dnes jeví jako náhražková aktivita a program, vzhledem k současným potřebám, spíše minimální. Jak víte, nejsem nábožensky založený člověk, ale v bibli si občas čítám. Nenašel jsem tam jediný náznak, že by se Kristus ve svém radikálním pokusu o nápravu lidských vztahů obracel k nadřízeným úřadům, právě naopak, ukázale je nechává stranou. Přestože hned v prvním konfliktu s mocnými tragicky ztroskotal - odmyslíme-li si posmrtné vítězství, v něž

věřit zůstává vyhrazeno věřícím - zdá se mi, že jeho přístup a postup je nakonec realističtější, než moderní "boje", "petice" atd. atd. Cesta k vytvoření snesitelných lidských životních podmínek vede přes změnu vědomí a postojů jednotlivce, proto je to tak nedohledně dlouhodobý proces. Musí se odehrát a vlastně se už po staletí odehrává "dole" a úřední fermany, i dobře míněné, tu mnoho nepomohou. Kdyby se podařilo alespoň přitlumit všeobecnou agresivitu a sobectví tak, aby lidé a národy mezi sebou mohly mluvit o zásadních otázkách přežití, byl by to ohromný ~~xx~~ úspěch. Pro politiky soudobého typu je to ovšem neřešitelný problém a naděje, že se dočkáme jiných, je minimální. Všechna lidská přání mají dnes bohužel tento nepříteliš optimistický rámeček - i má upřímná gratulace k Vašemu životnímu jubileji. Přejdu Vám do dalších let, aby na Vás nemoci příliš nedotíraly a aby se svět aspoň maličko pohnul k lepšímu.

Jan Trefulka

LIDÉ KOLEM KOMÁRKOVÉ

Jan Šimsa

Bezděčný podnět k seskupení přátel nové theologické orientace mezi českobratrskými evangelíky dal venkovský farář Milan Hájek v roce 1953 dopisem své sestřenici, mé ženě Mileně. Ta ho požádala o kázání do své sbírky pro čtené bohoslužby, v níž chtěla soustředit kázání naší kazatelské generace. Napsal jí, že k lidem "kolem profesorky Komárkové" nikdy nepatřil a ani patřit nechce, i kdyby měl zůstat i nadále osamělý. Ale kázání poslal. Později, v šedesátých letech, vyslovil - možná též bezděčně - velké uznání její práce na "Zásadách církve", když dal přednost její redakci před redakcí J.L.Hromádky. A nakonec vzal na sebe úkol pastýře paní profesorky i přátel nové orientace. Vždyť synodní senior má být podle starých vyznání defensor fidei celého svěřeného stáde! Kdoví, zda již poznal, že "lidé kolem Komárkové" nejsou spjati ani konfesijním ani dogmatickým, ba ani programovým poutem?

Byl jsem v pokušení zakončit tento sborníček, jejíž laškový čtenář přečetl až na tuto stránku, sborníček tak různých autorů, dopisem Jana Trefulky, který ukazuje, že diskuse kolem Komárkové nekončí, ale rozbíhá se, rozšiřuje o další účastníky a okruhy temat. Slovo paní profesorky vyvolávalo a vždy znovu vyvolává pře a námitky. Ona sama málokdy souhlasí s formulacemi mladších i starších peripatetiků (a teď již napořád mladších a spíše "perisidentů")-. Lidé kolem Komárkové se s ní stále přou, neboť není snadné s ní souhlasit a také ona nikdy nesmlčí svou námitku, nanejvýše ze soucitu.

Chtěl jsem své vzpomínky nazvat "Pře s paní profesorkou", když jsem již zavrhl titul "S paní profesorkou ve při". Všiml jsem si totiž, že pře s paní profesorkou měly docela zvláštní rys. Vedly větinou ke změně postoje a orientace, k rozhodnutí, k určité akci, k poznání pravdy, která vysvobozuje.

(Vzpomínka první)

Na hradě Kolštejně - Kolštejn se původně jmenovala podle hradu dnešní Branná u Hanušovic - vedla paní profesorka na

přelomu roku 1947 a 1948 středoškolskou zimní konferenci Akademické Ymky. Přijížděl jsem tam o několik dní později s lyžemi Vaška Bartoška a osobní krizí. Končící se rok jsem prožil v intenzivní činnosti ve Svazu mládeže, s níž jsem se snažil sladit účast na životě evangelického sboru v Nuslích a na činnosti Akademické Ymky, nemluvě ani o basketbalu v pražské "velké" Ymce a o výpravách ostatků Liščího kmene Setonova woodcraftu. Ke všemu jsem byl v oktávě Akademického gymnasia a před odjezdem jsem musel slíbit mamince, že se svých asi devíti funkcí zřeknu a hlavně předsednictví špičkové Průkopnické skupiny SČM Pankrác 1, která v tom roce byla vyhodnocena jako nejlepší (na světě) v brigádách a byla za odměnu v Jugoslávii. Funkcí jsem se měl zříci, abych "neprolítl" u maturity. Již na jaře jsem rozpory řešil se svým duchovním rádcem Múrou (Lubomírem) Miřejovským, který mi před odjezdem do USA radil, abych se vzdal Svazu mládeže a další činnosti a orientoval se na práci v Akademické Ymce a v církvi jako na zásadně perspektivní.

Pro mne první večer kolštejnské konference uvedla paní profesorka jako úvpd do diskuse příběh z čínské revoluce. Při náročném přechodu vysokohorského průsmyku jeden z mladých komunistů založil kolo děla klouzajícího po náledí vlastním tělem. Zahynul, po smrti byl vyznamenán a dán za příklad ostatním. Paní profesorka prohlásila, že dávat takový politováníhodný čin za příklad hodný následování je instrumentalizace lidského života. Předmět určený k zabíjení nepřátel revoluce je přednější než život. Lidský jedinec je povinen klást své tělo pod kola revoluce jako pod kola starověkého vozu osudu. Všem nám hrozí výklad života a světa, podle něhož jsou vojenské a mocenské cíle nějaké skupiny, strany, státu přednější než sám lidský život, jemuž by měly organizace sloužit.

Pustil jsem se do polemiky. V létě jsem se setkal na festivalu mládeže a studentstva celého světa se dvěma čínskými delegáty, kteří ve svých malých zavazadkách přivezli fotografie o zápase mládeže v čínské revoluci. Jejich expozici davy návštěvníků mýjely. Dávaly přednost barevně bohatým expozicím, plným ukázek lidové tvořivosti a dokladů o bojích za války a po ní, jako byla bulharská, sovětská, jugoslávská. Sám jsem pozorně studoval vystavené fotografie z Číny. Netu-

šil jsem, že mne celou dobu sledují čínští delegáti. Když jsem už odcházel, vynořili se zpoza panelu a potřásali mi srdečně rukama a všichni tři jsme lámali ruštinu a angličtinu, míchající v to slova česká a čínská, a náramně si projevovali sympatie.

Podle mne má čínská revoluce všechny znaky prostoty, skromnosti a obětavosti lidového hnutí. Ukázka vojenské propagandy nemůže ukázat skutečnou tendenci celé revoluce. Uvedl jsem jiný příklad. Při tisícikilometrových pochodech nese každý voják na své torně velký kus plátna s namalovaným znakem čínské abesedy, aby si jej mohl soudruh za ním vštípit dokonale do paměti a večer jej převzít na svou tornu, aby se učil číst voják za ním a on zase má nový znak na torně vojáka před ním. V boji ovšem všichni chápou, jakou cenu má v horách dělo. Jeden z nich položí svůj život, aby dělo mohlo posloužit svému účelu a nespadlo do propasti. Sám bych neváhal položit se pod kolo děla, aniž bych zapomněl na poslední cíle revoluce, které jsou v lidskosti a tedy i vzdělanosti, která je cestou k plnému lidství.

V diskusi převládl nesouhlas s mým názorem a postojem. Podporoval mne Pepík Slavík, který vyprávěl o nadšení a obětavosti mladých jugoslávských komunistů, o nichž jsem se také zmínil. Minulé léto byl na jejich Omladinske pruze - na stavbě Trati mládeže, zatímco já jsem byl se svou skupinou na ostrově Rábu.

(Vzpomínka druhá)

V únoru nato jsem byl postaven o rok mladším Jiřím Chlumským před úkol vytvořit s ním a dalšími studentský výbor Svazu na Akademickém gymnasiu (o němž by ani nikdo nemusil vědět) a vyslat někoho do akčního výboru, který vytvořili zatím jen profesori. Cítil jsem rozpaky. Všechny rozpory minulého roku se vyostřily. Dobře jsem si pamatoval Můrovo varování před tím, že se prací ve Svazu mohou dostat do "neřešitelných situací", jak to on sám poznal, než ze Svazu vystoupil. Navíc se mi nelíbily způsoby, jak byly prováděny změny veřejného života, nelíbily se mi náhlé změny názoru některých lidí, mezi nimi i profesorů. Zvláště mne zarazily nové pušky v ruku lidových milicionářů a rychlá zatýkání, jejichž obětí byl na několik dní i Jack Trojan.

Dověděl jsem se, že paní profesorka Komárková se stala předsedkyní akčního výboru na klasickém gymnasiu v Brně, kde učila. Když pak začátkem března přijela do Prahy, vyložila, proč je naší povinností "do toho jít", odpovědně se angažovat a zabránit škodám a křivdám. Díky jejímu příkladu i povzbuzení své maminky i profesora Říšana jsem studentský výbor s Chlumským utvořil, stal se jeho předsedou a protačil do akčního výboru kolegu a přítele Mílu Pohorského, účastníka konference v Kolštejně a spojence ve středoškolském kroužku AY. V této nové funkci jsem diskutoval s delegáty nižších tříd, kteří přišli protestovat proti tomu, že jsme se, nikým demokraticky nepověřeni, zmocnili funkcí samosprávy. Vedl je Erasm Kohák a jeho kolega Lobkovic.

(Vzpomínka třetí)

Na jaře roku 1949 jsme jeli autostopem do Brna na návštěvu tamějších středoškoláků z Akademické Ymky. Bylo nás hodně a tak jsme se rozdělili do dvojic podle známého principu. V Brně jsme byli srdečně přijati pečlivým hostitelem Mílou Michalem se štábem obětavých spolupracovníků. Hned první večer, před odjezdem do tábora Ymky ve Veverčí Bitýšce, pronesla paní profesorka provokativní výklad o potřebnosti státu a občanské odpovědnosti za veřejný život.

Byl jsem ve druhém semestru theologie a během uplynulého roku jsem byl v několika akčních výborech, které se rychle měnily v likvidační ("slučovací") komise. Jedině Ymka a Akademická Ymka zatím přetrvávaly, zatímco např. katolické organizace byly už rozprášeny, vedoucí funkcionáři pozavíráni. Přátelství se Sašou ve mně obnovilo tolstojovsko-pittrovskou nedůvěrou ve státní organizaci a její donucovací ráz. A tak jsem srdečně souhlasil s jeho energickým vystoupením proti snaze výkládat státní moc a organizaci nebo je zdůvodňovat křesťansky. Saša odmítl stát jako hodnotu, k níž by měl přiložit srdce (byl tehdy přesvědčeným absčcionalistou, zastával systém, který sám vymyslel) a podivil se, jak jej může paní profesorka zdůvodňovat jako něco pro život potřebného a s hlediska evangelia služebného.

Paní profesorka mu s úsměvem namítla, že by se autostopem do Brna nedostal, kdyby státu nebylo. Tento argument se

mi zdál tuze "ad hominem". Při autostopu šlo o osobní setkání stopaře s řidičem, o vztah mezi lidmi na základě svobodného rozhodnutí zastavit na zamávání neznámého člověku nebo neznámé dvojici. Co tedy má s tím co dělat donucovací moc státu nutná prý pro lidský hřích?

Paní profesorka šla ještě dále. Karel Barth zakládá pojem spravedlnosti a práva (Recht) v ospravedlnění (Rechtfertigung) vírou v Ježíše Krista a důsledky jeho smrti na kříži, ač to byl rozsudek neprávni a nespravedlivý s hlediska římského práva. Poslední skutečnosti evangelia se odehrávají v oblasti viny, trestu a milosti či amnestie a mají právní podobu jako je zákon, naplnění zákona, výkupné a mají také právní, závazné důsledky pro občanský život, pro celou polis. Nelze být křesťanem jen soukromě, pro sebe, jako Robinson na ostrově. Na druhé straně nejde ovšem o službu státu jako poslední hodnotě, něčemu božskému. V pravé křesťanské poslušnosti Bohu je založena svoboda, včetně zásadní svobody od státu v metafysickém slova smyslu. Na právní stránce státu velice záleží a na každém z nás leží odpovědnost za život společnosti a za stát, zda bude "Božím služebníkem" v tom smyslu, že se bude řídit psaným právem a konec konců spravedlností. Dokud se stát hlásí k psanému právu, které si sám ukládá, má své oprávnění a může vyžadovat i naše služby, naše přispění, naše síly. Aby stát zůstal státem právním, "ke strachu zle činícím a k ochraně dobře činícím", v tom je náš úkol dnes i zítra.

Nesouhlasili jsme. Ale kdo z nás tehdy tušil, že tato problematika se stane jednou z důležitých osnov našeho životního zápasu ?

(Vzpomínka čtvrtá)

Již o svatodušním retreatu Akademické mládeže na Soběšíně roku 1948 pronesla Komárková nezvyklou řeč. Brzy se prý skončí doba, v níž mohl křesťanský student a křesťanská inteligence působit na letních a zimních konferencích, při přednáškových a diskusních večerech, ve vlastních časopisech. Je třeba, aby se skupinky křesťanských studentů hlásily na brigády budovatelů socialismu, tam solidárně pracovaly spolu se svazáky a komunisty a svým životním stylem i v rozhovorech svědčily o své víře a o svém hledání životní pravdy a odpovědné orientaci.

Opět jsem s paní profesorkou nesouhlasil. Opět mne pode-

přel Pepík Slavík, s nímž jsem se shodl, že je to pro Ymkaře zatím nesplnitelný úkol. Papík navrhl mně a Sašovi, abychom zorganizovali lesní brigádu v pohraničním pásmu Šumavy, u Kvildy. V těsném sousedství bude menší brigáda Svazu vysokoškolského studentstva, s jejímiž účastníky se budeme seznamovat při některých večerních programech, táborácích a při volejbalu. Zásadně však budeme mít brigádu pro sebe, abychom vytvořili vlastní styl "křesťanské brigády a naučili se pracovat.

V roce 1950, už po dvou pokusech o "křesťanskou" lesní brigádu, se rozhodla paní profesorka jet s námi. Po dramatickém jednání s národním správcem Ymky Maxem Froňkem a telegrafickém a diplomatickém jednání s lesní správou v Hóstiněm jsem se Sašovým přičiněním dostali už po druhé do Josefové v Jeseníkách blízko Kolštejna, nyní už Branné.

V pochybách, zda jsme připraveni pro křesťanské svědectví, jsme šli ještě o krůček dále. V energické diskusi se zastánci "křesťanských úderů", vedených Jackem Trojanem, které se měly hlásit na brigády mládeže a tam svěřit životem i slovem v duchu původního projektu Komárkové, jsme pojali brigádu jako zvláštní úkol - vytvořit určitá pravidla, životní normy, křesťanský styl. S Jiřím Jiráskem jsme vypracovali pečlivě i právní strukturu. Uvědomili jsme si - i s Táňou -, že podobně jako loni nám hrozí, že společenství brigády se rozloží někteří přátelé vytvářením uzavřených malých společností. V jednotlivých opuštěných chalupách bývalé německé vesnice budou pořádat mejdany místo společného vážného i veselého programu. Šli jsme tak daleko, že jsme si nechali odhlasovat plné moci pražským výborem a tři zájemce o brigádu jsme po loňských zkušenostech odmítli: kolegu a kolegyni z Prahy a kolegyni z Brna. Byla to hodná dívka, která se však loni spontánně připojila k pražskému "levému břehu". Řada přátel v Praze, kteří jezdili na konference a brigády a měli přitom sklony k "mejdanismu", bydlela na levém břehu Vltavy. V označení nebylo nic politického ani sociálního.

Část levého břehu jsme na brigádu vzali, ale oslabili jej odmítnutím těch tří, osobně velmi milých lidí. Paní profesorku to rozhořčilo, ač nám o tom napsala až po brigádě. Nechali jsme se podle ní svést pokušením perfekcionismu a nepřijali jsme do svého společenství ty, kteří o ně stáli. O jedné odmítnuté dívce věděla, že loňská brigáda byla pro ni nejkrásnější zážitek v životě. A my se snažíme vytvořit vzornou brigádu

jsme ji odmítli! V pozadí jejího rozhořčení jsem tušil motiv starodávného, klasického sporu mezi křesťany. Mají vytvářet společenství bez hany a vady tím, že se oddělí "od hříšníků", "od zlého světa", budou pěstovat čisté mravy, konat dokonalou bohoslužbu i za cenu sudičství a "kádrování" lidí, kteří "nejsou tak daleko", tak vyškolení, že jejich život není ve shodě se slovy stanovených pravidel? Nebo mají obsáhnout vírou a nadějí a zvláště láskou celou obec, dobré i zlé, a svou službou i svědectvím sloužit všem bez rozdílu, nestahovat se do závětří či do svátostného prostoru, určeného jen výseku obce či lidstva.

Byla to námitka vážná, ale překvapila mne. Pokusil jsem se písemně a pak i osobně vyložit paní profesorce, že jsme přistupovali k odmítnutí přátel s těžkým srdcem (zvláště Táňa!), ve vědomí vlastní bezmoci a bezradnosti s levým břehem. V jaké docela jiné podobě se námitka vrátila a jak nám ji paní profesorka energicky předložila, to ještě uslyšíme.

Brigáda dopadla poněkud jinak, než byla zamýšlena a plánována - a to daleko lépe. (Jak to říkával soudruh Batmanov v Ažajevově "Daleko od Moskvy", což byla naše oblíbená četba i námět hovorů - ke značnému posměchu paní profesorky, který si s chutí zopakuje i po těch třiceti letech). Dokonce odmítnutý "svět" se dostavil v podobě dělnických studentů, které nám poslal pražský výbor ČSM na podnět národního správce lesů. Vedly se tu pak i dramatické diskuse o komunistické a křesťanské etice a vzniku války v Koreji.

Kdo tehdy tušil, že klademe základy pro křesťanské lesní brigády, že paní profesorka je po letech sama obětavě povede, aby uskutečňovala vlastní návrh ve variantě svých oponentů? Brigáda roku 1950 se stala na čtvrtstoletí prototypem "josefovských", "aloisovských", "petříkovských" a "branenských" brigád, jež běžely až do roku 1974 každé léto, takže už tam pak jezdily děti původních brigádníků. Nakonec byly brigády zakázány a rozehnány a po protestech lesní správy vůči nám loajální je nahradili sovětští vojáci. Jejich duch však kráčí dál!

(Vzpomínka pátá)

V roce 1958 přijel Milan Opočenský ze západního Německa okouzlený setkáním s porýnskými bratrstvy, která vytvářeli

dědicové Vyznávající církve, faráři a protestantská inteligence. Podobně jako proti nacismu zápasili v nových podmínkách o křesťanské vyznání ve veřejných otázkách, o odpovědnou orientaci své země v mezinárodních otázkách a zaměřili se na otázku nového vyzbrojení Německa.

Milan o tom vyprávěl na dvoře fary v Klášteře nad Dědinou mně a mému švakrovi, středoškolskému profesorovi. Navrhl, abychom i my takové bratrstvo vytvořili ze žáků a příznivců profesora Hromádky. Jeho členy by se stali duchovní, hlavně mladší, evangeličtí učitelé, profesori, lékaři, filosofové, literáti a vůbec inteligence. Zdálo se mi to rozumné. Krátce předtím přišel již zmíněný dopis Milana Hájka, z něhož jsem vycítil osamělost přesporního běžce, venkovského faráře a touhu po společenství a celý návrh jsem předložil svým přátelům na farářském kurze v nedalekém táboře, jemuž se teď říkalo již důsledně SEK (Středisko Evangelických Kuřezů). Vyprávěl jsem, co nám říkal Milan Opočenský a doplnil to úvahou o tom, jak jsou někteří Milanové osamělí, buď pro svou intelektuální práci (Mrázek), pro práci na venkově (Hájek), pro výlučnost názorovou (Opočenský) nebo theologickou (Pavlinec). Navrhl jsem založit bratrstvo a přizvat tyto kolegy, pracovat theologicky na různých tematech, zaujímat stanoviska k událostem a přitom se pravidelně scházet či sjíždět a hovořit o svých pracovních i osobních problémech, popřípadě trávit část dovolené s celými rodinami společně.-

V SEKu však byla paní profesorka. Zůstala tam po zdařilém evangelizačním týdnu, vyprávěla nám o probuzenecky orientovaných křesťanech s porozuměním. Také oni ji přijali dobře. Vyslechla se zájmem náš rozhovor, ale proti založení bratrstva se příkře postavila asi těmito slovy:

"Založíte bratrstvo a budete žít bratrstvem. Budete jezdit na konference a vést dalekosáhlé diskuse. Vy máte tvořit bratrstvo ve sboru, xto je váš vlastní život. Podívejte se na takového Ilko Staňka. Ten nejezdí ani na farářské kurzy, ale žije plně s lidmi v pohraničním sboru, prožívá s nimi jejich radosti i starosti. Není osamělý, poněvadž pochopil, že křesťanská víra se realizuje ve sboru činnou láskou."

Bratrstvo hromádkovsky orientované křesťanské inteligence nevzniklo, nepočítám-li jepičí pokus z 1. listopadu 1967. Vznikalo a vzniká však cosi širšího a plnějšího. Kruh lidí bez předem daného vyznání. Kruh lidí hledajících pravdu, autentickou lidskou existenci, odpovědnou občanskou orientaci. Kruh lidí technického zaměření, zemědělci ze Sněžného, Prosetína, Boru u Proseče, ochránci životního prostředí, theologové, filosofové, lékaři, literáti, historici a politici.

Lidé kolem profesorky Komárkové. Abych zůstal u vzácné^{formulac}ss, snad trochu bezděčné, svého církevního představitele.

Není i tento sborníček o tom svědectvím?

AD HONOREM ANOPHELIAE MINORIS⁺)

Sborník k osmdesátým narozeninám
Ph Dr a ThDr h.c. Boženy Komárkové
Brno, 28. ledna 1983

Obsah:	Milan Uhde, Vážená paní profesorko	1
	Miloš Rejchrt, Kázání o pokoji	2
	Ladislav Hejdánek, Vztah mezi filosofií a theologií jako filosofický problém	9
	Jakub Trojan, Theologie a filosofie	39
	Jaromír Šavřda, Rážový palouk	61
	Jaroslav Mezník, V cizích službách	69
	Alexandr Kliment, Poznámky na téma literárního typu	80
	Jiří Němec - Martin Hybler, Únos Európy	1
	Jan Šimsa, Tři dopisy J.B.Čapka	36
	Miroslav Plecháč, Mé vzpomínky na dr Boženu Komárkovou	43
	Jan Trefulka, Vážená paní profesorko	50
	Jan Šimsa, Lidé kolem Komárkové	52

+) Anophelles (lat) = komár.

Anophelles minor (lat) = komárek.

Anophelia minor = podpis paní profesorky Komárkové
v letech 1950 a 1951, kdy si s některými
přáteli dopisovala latinsky