

S B O R N Í K

M i l a n u B a l a b á n o v i

k š e d e s á t i n á m

Praha 3.9.1989

OBSAH

Ú v o d n í s l o v o	3
JIROUSOVÁ / básně	6
TYDLITÁTOVÁ / Pesach	10
VODRÁŽKOVÁ / kresby	5, 9, 25
BONDY / Košický program (úryvek)	26
DUBSKÝ / O čase ve Vyznáních Aurelia Augustina	36
HEJDÁNEK / Víra jako "kosmický faktor"	48
KOZLÍK / Dopis	73
KREJČÍ / O autoritě Bible	79
MACHOVEC / Dík marxistického ateisty moderním theologům	83
MATZENAUER / básně	94
kresba	98
MLEJNEK / Test	99
PAYNE / Proč zrovna já?	100
REJCHRT / O stáří Kainově (úryvek)	110
STANKOVIČ / básně	118
TAŤOUN / Slavnostní den	123
TROJAN / Husův zápas - inspirace pro dnešek	128
TURNOVSKÝ / kresby	47, 78, 135
VOKOLEK / Triptych (úryvek)	136
SCHNEIDER / Baruch Hašem ...	149

O r i g i n á l sborníku obsahuje ještě zvláštní přílohu:

L.M. / Kabbalistické studie

(na přání autora nebyl rozmnožen do ostatních exemplářů).

Ú v o d n í s l o v o

Produkce českého bohosloví v posledních desetiletích, pokud vynecháme nejznámější postavy: J.L.Hromádku, J.B.Součka a několik dalších fakultních učitelů a farářů, je co do rozsahu víc než skrovná. Nejenže silně pokulháváme za svými velkými sousedy, s nimiž jsme duchovně soutěžili odjakživa i v řadě jiných oblastí, ale nemůžeme se v tomto ohledu srovnat ani s národy poměrně stejně početnými, jako jsou např. Holanďané. A co říci tomu, že jsem nedávno v knihovnách theologických fakult v dánském Aarhusu i v samotné Kodani našel z naší theologické literatury jen sbírku Na každý den, která se tam patrně zatoulala, a malý sborníček vydaný k narozeninám jednoho církevního hodnostáře.

Skrovný rozsah ještě nemusí znamenat chudobu myšlenkovou. Přiložíme-li však přísná měřítka, pak ani zde nemůžeme předstoupit před ekumenu domácí i zahraniční s patřičným sebevědomím. Nakonec ani dílo Hromádkovo není u nás, zejména mladou generací dostatečně známo, natož přijímáno. O nic lepší to není ani za hranicemi. Pražská theologie je spíše mythos, v nejlepším případě se předkládá jako redukční dieta na stoly mírových shromáždění; zde ovšem v posledních letech zabírá daleko hutnější strava theologie osvobození.

Snad nejtypičtěji by se dala protestantská theologie u nás charakterizovat jako polomistrovství improvizace, nápaditých sondáží a pokusných vrtů do ložisek, která se zdají slibná. Jenže tam, kde jsme se nechali strhnout pouze k dílčí myšlenkové akci, která nás zaujala jen na čas, jiní se vydali na dlouhou a nemáhavou cestu soustavného promýšlení tématu a dopracovávali se v evropské a někdy i světové ekuméně oprávněného věhlasu. A právě při takových jménech, jakými jsou např. H.Cox a J.Moltmann, nemohu nevzpomenout na to, že důraz na sekulární a civilní podobu evangelia jsme v Nové orientaci promýšleli řádku let předtím, než jej Cox zapracoval do svého bestselleru The secular city a Moltmann, jak známo, vydal svou epochální Theologie der Hoffnung až poté, co jsme u nás již delší dobu diskutovali o eschatologickém rozměru víry.

Milen Balabán patří neodmyslitelně k těm, kdo s předstihem

zahlédli bloky na cestách zbožnosti i reflektované víry. Trpělivě je odstraňoval a zároveň pátravým zrakem prozkoumával nové průseky, aby communio viatorum mohlo projít. Nalistujte si v Theologické příloze Křesťanské Revue z konce padesátých let článek Nebe eschaton země a objevíte předjímku theologie naděje, o které jsem se zmínil. Balsebánův podíl na formulaci civilní interpretace Evangelia je též prvořadý. Současné pokusy vyložit bohoslovecké předpoklady pro nepředmětné pojetí Boha, začleněné do širší diskuse nejen theologické, slibují opět průlom do oblasti, kde se základní myšlenkové linie rýsují zatím jen zkusmo. Prokáže na tomto místě český protestantismus, že překonal období improvizace a předstoupí před celou ekuménu s dílem, které by si mohlo činit nárok na víc než apartní sondáž?

Přejeme jubilantovi, aby se mu zdařilo provést důkaz, že jsme s to nejenom zahlédnout novou a nosnou perspektivu, ale vypracovat ji do takové podoby, která by se mohla stát inspirací pro duchovní zápasy i konkrétní společenské postoje jeho i mladší generace.

Jakub S. Trojan, červenec 1989



VĚRA JIROUSOVÁ

B á s n ě

+ + +

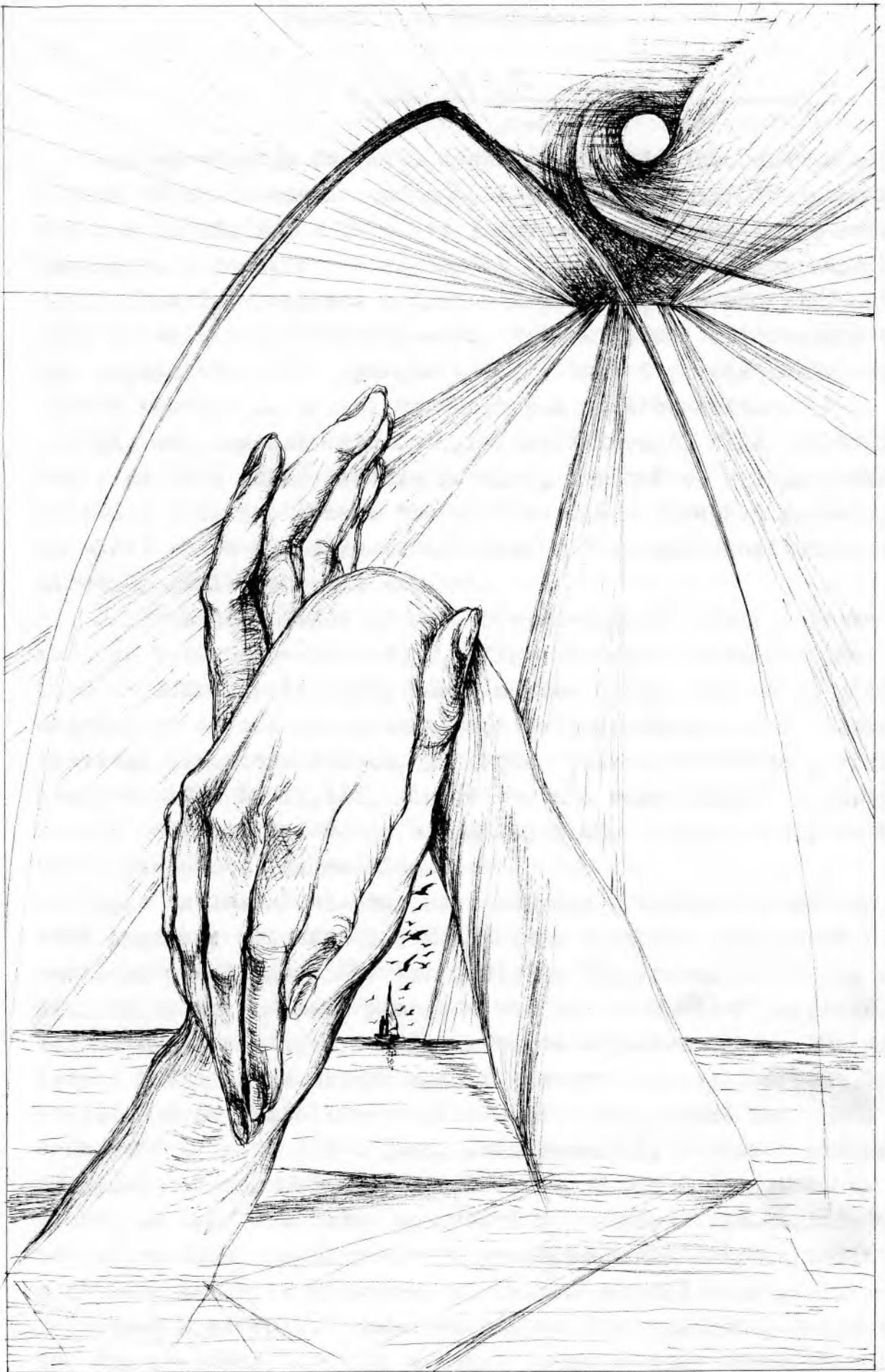
nakloněna nad marností
vidím se jako v zrcadle
proč ne ?
ptá se mě
moje malé lepší já
moje dcera
o čem jsem včera nevěděla
vím až dnes ráno
když jí češu vlasy
protože a n o

+ + +

dívám se do noci
 ještě zní
 nanebevzatou Marií
 tma teple dýchá
 od kostela
 ozývá se sova
 skřeky a kvílení
 přes louku domů
 opilec se potácí
 hniloba po předcích
 marnost po přeslici
 zůstala na lžici
 někdo to jí

v pohádce pro dítě
 je větev trouchnivá
 skřípe a praská
 léto bez podzimu
 do zimy zahynu
 na okno tluče
 muří maska
 s kosou a se srpem
 dům v srpnu obchází
 ponurá cháska

spinkej a neboj se
 boj už je vyhraný
 jenom to ve tmě není vidět
 les tě zachrání
 dá ti oříšek říká maminka
 lev s hřívou delirií
 je poslední noc na stráži
 dokvetly lilie
 jsme v modrém plášti
 Panny Marie
 pak přijde svítání



Veronika V. Tydlitátová

P E S A C H

Žid nevstupuje do svého náboženského zážitku náhle nebo náhodně. Ve skutečnosti samotné přípravy pro mnohé obřady mohou být tak vzrušující a důležité jako samotný obřad. To je zvlášť patrné na židovských velikonicích - pesachu, kdy vlastnímu svátku předchází intenzivní příprava a pesach je vyvrcholením dlouhého období intenzivní činnosti. Výroba MACOT, nekvašeného chleba, nejzákladnějšího symbolu svátku, začíná o celý měsíc dříve mletím pšenice na mouku, která je pak pečlivě hlídána až do doby pečení, aby nezačala vlhnout. Nejúzkostlivější židé vyrábějí zvláštní MACÁ ŠMURÁ, střežený chléb, z pšenice, kterou osobně sklídili loňského léta a kterou úzkostlivě střežili po celou dobu mletí až do okamžiku pečení před každou sebemenší vlhkostí, která by mohla způsobit kvašení.

S příchodem měsíce nisanu (březen-duben), kdysi počátku roku, na nějž velikonoce připadají, přípravy uvnitř a okolo židovských domů vrcholí. Úklid domu, nákup nových šatů, potravin a jídel, slavnostní nálada předznamenávají svátky. Měsíc nisan, charakteristický svátečním shonem, je nejen "hlavním z měsíců", prvním měsícem podle Ex 12,1-2, ale je naplněn vzpomínkami na různé zázračné události, které se během něj staly a které vedly ke konečnému osvobození božínů lidu.

Bylo to 10.dne nisanu, kdy Hospodin přikázal izraelským synům vzít beránka, přivázat jej k lůžkovým sloupkům, aby nebyl poskvřen a připravit jej, aby byl obětován 15.nisanu. Musíme si uvědomit, že to byl zvláště provokativní akt tváří tvář egyptské etablované společnosti, pro níž byl beran objektem kultu. Bůh Amón, beraní božstvo, je nejvýraznější postavou egyptského panteónu právě ve dvou tisíciletích př.Kr., kdy tzv. jarní bod ležel v souhvězdí Skopce. V den jarní rovnodennosti, v měsíci nisanu vycházelo Slunce právě ve znamení všemocného Amóna. Dalo by se čekat, že Egyptané budou pohoršení a rozlícení zlehčujícím obětním aktem Židů, ale kupodivu a protipředpokládání přijali tento čin s klidem, což bylo způsobeno zázračnou Hospodinovou péčí.

Šabat před velikonicemi se nazývá ŠABAT HAGADOL, Velká sobota. Čím přesahuje ostatní soboty? Na to je řada odpovědí:

1. Bylo to právě v sobotu, kdy Židé 10.nisanu demonstrovali

svou duchovní nezávislost na egyptské kultuře obětí velikonočního beránka, jak bylo výše popsáno. Z tohoto důvodu vymezili rabíni zvláštní místo právě této sobotě.

2. Když egyptští prvorození procházeli kolem židovských domů, všimli si, jak praví legenda, počínání Židů, byli jím znepokojeni, pátrali po jeho smyslu a nabyli dojmu, že rouhavé zabíjení beránků by mohlo být předeheurou k vraždění egyptských prvorozených. Obrátili se tedy na své rodiče a důrazně žádali, aby nechali Židy odejít z Egypta. Rodiče byli rozhněváni obtěžováním svých dětí, které pokládali za drzost, odmítli jim vyhovět a ve vzniklé hádce pak prvorození Egyptané napadli své rodiče a zavraždili je. Toto se tedy přihodilo 10.nisanu, v sobotu před velikonocemi.

3. Sobota je základním pilířem judaismu, protože svědčí o moci Hospodina, který stvořil svět během šesti dnů a odpočinul v sobotu. Velikonoce na druhé straně dosvědčují boží osobní vztah a lásku k dětem Izraele. V sobotu před velikonocemi se vyjevují obě myšlenky: moc a láska. Proto je tato sobota zvana Velká.

4. Zcela praktické vysvětlení názvu: Bylo a dosud je zvykem rabínů strávit poslední sobotu před svátky v pilném výkladu všech komplikovaných problémů týkajících se zákonů a rituálů. Je to dlouhý a namáhavý den pro rabíny i pro shromážděné. V této souvislosti "Velká sobota" také může znamenat "Dlouhá sobota" - den, který se nadmíru vleče.

Aktuální sváteční vzrušení začíná předchozí noc rituálem zvaným **BEDIKAT CHAMEC**, pátráním po kvasu. Základem tohoto rituálu jsou biblické výroky: "Po sedm dní budete jíst nekvašené chleby. Hned prvního dne odstraníte ze svých domů kvas." (Ex 12,15)

"Po sedm dní se nenajde ve vašich domech kvas." (Ex 12,19) Tyto dva zákazy jsou známy v židovské literatuře jako **BAL JERAEN** a **BAL JIMACE** - kvasnice nesmějí být viděny ani nalezeny v tvém domě během velikonoc. Každý koutek a roh domu musí být prohledán. Nadto je nejen nutné odstranit všechn viditelný kvas, ale žid se také slovně zřeká vlastnictví každého **CHAMECU**, který by bez jeho vědomí mohl v domě existovat. To je známo jako **BITTUL BELEV** - zřeknutí se v srdci. V příkazu úplné nepřítomnosti kvasu při **BEDIKAT CHAMEC** musí být splněny oba předpoklady: fyzické vyhledání kvasu a duševní zřeknutí se jeho vlastnictví slovy: "Všechn kvas a vše kysaný, které se nachází v mém majetku, které jsem nepozoroval a nezničil a o němž nevím, budiž pokládáno za nicotné, za věc nemající vlastníka, jako je prach zem-

ský." (Hagada šel pesach) **BEDIKAT CHAMEC** se vykonává v noci před velikonoce. Proč v noci? Stať Tóry o odstranění kvasu, Ex 12,15, rabíni vyložili tak, že 14.den měsíce nisanu musí být všechn kvas odstraněn z příbytku. Tóra také říká, že když byl velikonoční beránek obětován brzy odpoledne 15.nisanu, všechn CHAMEC byl již z příbytku odstraněn. Hledání kvasu nikdy neprobíhalo při světle slunce ani při světle měsíce, ale při záři svící a v noci, což je jediná doba, kdy toto zvláštní světlo činí zvlášť viditelné všechny rozdíly. (Aruch ha-šulchan 431.11,24)

Postup při **BEDIKAT CHAMEC** je následující: nejprve zjistíme, zda je nějaký kvas přítomen. Dům byl uklizen, proto - aby nebylo boží jméno bráno nadarmo při požehnání **před** hledání kvasu - záměrně CHAMEC doma máme. Požehnání zní: "Veleben budiž, Hospodine, králi světa, který jsi nás posvětil svými příkazy a nařídil nám zničit vše kysané." (Hagada šel pesach) Pení domu na klíčová místa ve své domácnosti umístí několik kousků chleba, na něž se pak slova o zničení vztahují. Je zvykem takto klást deset kousků chleba z těchto důvodů:

1. V příběhu o královně Ester je řečeno, že 13.nisanu písaři rozepsali dekret o vyhlazení všech Židů v Persii (Est 3,7 nn). Podle tradice těmito písaři bylo deset synů Hamenových. Proto 14.nisanu spálíme deset kousků chleba, abychom se těšili z toho, že Židé odvrátili pohromu, kterou proti nim nepřátelé chystali. (Minhage Ješurun str.133)

2. Podle kabbaly je skutečným znamením **BEDIKAT CHAMEC** odstranění duchovního CHAMECU, zlých sklonů našeho srdce. Podle kabbaly tvoří Bůh deset typů andělů ve vzestupných rovinách hodnosti, a tedy naopak i deset stupňů nečistoty, do níž může člověk sestoupit. Rituálem hledání deseti kousků kvašeného chleba ukazujeme svou touhu poznat své vlastní hlubiny a zničit každou nečistotu v nás. Bezohledu na to, jak pečlivě byl dům prohledán, vždy může někde nějaký kvas zůstat, stejně tak navzdory našemu úsilí žít dobrý a správný život, dokonalost nám stále uniká. (Ta'ame ha-minhagim, str.212)

V mnohých domech je zvykem pro **BEDIKAT CHAMEC** užívat svíce, peří a dřevěné lžice. Světlo svíce proniká do temných zákoutí. Pro peří a lžici není jiný výklad než jejich vlastní účel: perem vymetáme droby na lžici. Dřevěná lžice je příští den spálena spolu s CHAMECEM na ní.

Po obřadu jsou droby, lžice a pero uloženy mimo, aby byly

příští ráno spáleny. CHAMEC nesmí být nalezen v domě po poledni, jímž je míněno spíše půl doby denního světla než naše 12.hodina. V židovském rituálním zákonu je den rozdělen na 12 částí zvaných hodiny, dnem se míní doba denního světla, "hodiny" proto mohou být různě dlouhé podle roční doby.

Učenci předepsali, že všecken patrný CHAMEC musí být spálen v 5 hodin a počátkem 6.hodiny již nesmí z CHAMECU plynout žádný prospěch, i když technicky vzato by používání kvašeného mohlo být dovoleno do šesté hodiny. Například žení-li se mládenec, obdarovává nevěstu prstenem a říká: "Jsi mi zasvěcena tímto prstenem." Jestliže ji místo prstenem obdaroval bochníkem chleba a řekl: "Jsi mi zasvěcena tímto bochníkem chleba", svatba může být neplatná, učinil-li tak po 6.hodině, protože podle tohoto pozdního omezení je zakázáno mít po 6.denní hodině prospěch z kvašeného. (Aruch ha-šulchan 443.1-4)

Vyhledávši CHAMEC hlava rodiny se ujišťuje, že žádný nezbyl. Následuje BIUR CHAMEC, spálení kvasu. Podle pravidla BAL JERAEH UBAL JIMACE nesmí být doma během velikonoce žádný kvas. Co však s ostatními předměty a pokrm v domácnosti, které přišly do kontaktu s kvasem, nebo pojaly kvasnice během roku? Náboženské autority byly dostatečně praktické, aby si uvědomily, jak neuhospodárné a pro mnohé neúnosné by bylo ničit tyto předměty a potraviny. Proto bylo ustanoveno, aby na dobu svátků tyto věci byly převedeny do vlastnictví jinověrců. Technicky vzato: soused vlastnil položky, ale držel je v příbytku žida. Poněvadž by bylo obtížné pro každého žida provést legálně převod, bylo zvykem, že každý člen obce podepsal doklad o převodu rabínovi, jenž pak převedl dokument s podpisem ne-židovi. Tento doklad je po svátcích opět rabínem vyplacen a jednotlivé položky vráceny původním vlastníkům. Tato transakce se nazývá MEKHIRAT CHAMEC, prodej kvasu.

MACA je nepostradatelný pokrm pro velikonoční svátky. Tóra nám prikazuje jíst MACA pouze první noc svátků. Ostatní dny můžeme jíst MACA nebo nemusíme. Pečlivé střežení suroviny od sekání klasů až po pečení těsta před stykem s vodou se opírá o napomenutí v Ex 12,17: "Budete dbát na ustanovení o nekvašených chlebech, neboť právě toho dne jsem vyvedl vaše oddíly z egyptské země. Na tento den budete bedlivě dbát. To je provždy platné nařízení pro všechna vaše pokolení." Tento text je chápán

tak, že žid musí dohlížet na pšenici, z níž je pečen nekvašený chléb. O tomto ŠMURA MACA, střežení MACA, bylo již psáno výše. Rovněž voda užitá k zadělávání musí být studená, aby nenastal proces kvašení během práce. Kvašení začíná 18 minut po smíchání mouky s vodou, jinými slovy, těsto nechané bez upečení je po 18 minutách nepřipustné. V biblické a talmudické literatuře je MACA znám jako LECHEM ONI, chléb bídy, protože je zhotoven pouze z dvou látek, vody a mouky. Je rovněž znám jiný MACA, obohacený MACA AŠIRA, zadělávaný vínem, olejem, mlékem nebo vejci místo vodou.

Všechny obřady první velikonoční noci se týkají vyjití z Egypta. Jedení MACA této noci je tak důležité proto, že představuje nekvašený chléb, který děti Izraele jedly ve spěchu při opouštění Egypta. Je to připomínkou, že i my jsme vyváděni z Egypta. Jíme chléb trápení a bídy. (Dt 16,3). MACA AŠIRA je zapovězen první noci velikonoce, ale smí se jíst později v týdnu. Ortodoxní židé se nespokojují jedením střeženého MACA pouze první noc, ale jedí ho po celé svátky. Nadto se smí užívat MACA pečené pouze pro účel naplnění příkazu mít MACA pro velikonoce. MACA pečený pro nějaký jiný účel a uschovaný pro svátky se nesmí použít.

Již byla zmíněna důležitost měsíce nisanu v židovském kalendáři. V nisanu slavíme Exodus, vysvobození, proto bychom během celého měsíce neměli zbytečně dávat najevo smutek. Nesmějí být pronášeny smuteční projevy a není dovolen půst s jedinou výjimkou, půst prvorozených. Základ postního dnu před velikonoce je v historii Exodu. Slovo PESACH poukazuje na to, že když Hospodin vyšel vraždit prvorozené Egyptanů, "přešel" domy dětí Izraele a ušetřil jejich prvorozené. Od prvorozených židů všech věků je očekávána vděčnost a proto tráví den před velikonoce v modlitbě a půstu. Nicméně později bylo toto pravidlo obcházeno účastí na SEUDAT MICVA; podle tohoto zvyku ti, kteří se účastní na náboženské slavnosti, jsou vyjmuti z půstu. Jestliže si prvorozený přál být osvobozen od půstu, zúčastnil se např. obřadu obřízky dítěte ráno před velikonoce. Také dokončení studia některého z traktátů Talmudu vyžaduje oslavu. Prvorozený, účastnící se takové oslavy, byl také osvobozen od půstu.

Oslava první pesachové noci je nesena myšlenkou oživit zážitky těch, kteří opouštěli Egypt. Všechny rituály a obřady spojené s PESACHEM jsou v zajetí této snahy. V roce svého osvobo-

zení porážely děti Izraele své beránky během odpoledne 14.nisanu. Zastavili všechnu práci a všechnu pozornost obraceli k potřebám dne: beránek, MACOT, atd. Také dnes se zastaví veškerá práce v poledne a všechno úsilí se zaměřuje k blížíící se oslavě velikonoc. I taková osobní péče, jako je stříhání vlasů a nehtů, musí být dokončena před polednem, aby pak člověk měl své myšlenky svobodné pro svátek. Když končí dopoledne, je již odstraněna kvašená potrava, ale do začátku obřadu je daleko. Co se má jíst mezitím? Smí se jíst cokoliv nekvašeného s výjimkou MACOT. Mají-li být MACOT večer jeděny opravdu s chutí, je lépe, když je člověk neochutnává již během dne a když pro něj neztratí půvab novosti a dějinného významu. Rabíni Talmudu srovnali člověka, který jí MACA před nocí s člověkem, který se se svou nevěstou intimně stýká před svatbou. To je zvláštní analogie. Svatební obřad obsahuje ŠEVA BERACHOT, sedm požehnání. Pouze po recitaci těchto modliteb smí ženich vstoupit ke své nevěstě. Během velikonočního obřadu je také sedm požehnání: nad vínem, při mytí rukou, atd. Teprve potom se jí MACA. (Aruch ha-šulchan 471.1-3; Chajje Avraham, str.41b).

Bývá dobrým zvykem šabat a svátky prodlužovat na obou koncích, takže se začíná trochu dříve a končí později; říká se tomu TOSEFET ŠABAT - ale SEDER ŠEL PESACH je výjimkou. Nemůžeme začít slavit před noční dobou. Podle biblické zprávy o Exodu měly děti Izraele zabít beránka během dne, ale jíst jej směly pouze v noci.

Každý, kdo slaví tento svátek, je během noci považován za královskou osobu. Členové šlechty mají své stoly připraveny dlouho předtím, než sednou k jídlu. Proto je všechno potřebné připraveno předem, dříve než se usedne k jídlu.

Co všechno je třeba připravit před svátkem? Než přejdeme k detailům, vyjasněme si některé věci. Slovo SEDER znamená pořad nebo program. Tento obřad má předepsaný pořádek. Nejde o nahodilé uspořádání, ale o strukturovanou a dobře promyšlenou posloupnost úkonů. Jiným ~~zá~~ důvodem pro termín SEDER je skutečnost, že pořad všech svátků v židovském kalendáři se týká Exodu. Musíme si uvědomit, že událost Exodu není nicotná epizoda, která by mohla být znevažována nebo opomíjena jako mnohé jiné události v dějinách lidstva. Pojem svobody a cesty ke svobodě je příliš závažný, než aby mohl být zapomenut. Všechny generace musí učit svou mládež příběh a poslání Exodu. Proto tak velký význam při

oslavě svátků má podnícení zvědavosti a zájmu dětí. Příběh Exodu, vyprávění o osvobození lidu božího z otroctví, se zve stejně jako kniha, v níž je zapsán: HAGADA. Toto hebrejské slovo značí vyprávění.

Před začátkem se hlava rodiny ujistí, že je dost vína pro všechny členy společenství, aby mohly být nality čtyři poháry. Počet pohárů byl předmětem mnoha výkladů:

1. Čtyři poháry symbolizují čtyři důrazy boží spásy. Hospodin ujišťuje děti Izraele svou pomocí: "... vyvedu vás .. vysvobodím vás .. vykoupím vás .. vezmu si vás za lid ..." (Ex 6,6-7)

2. Počátkem egyptského otroctví a tím i záchrany z něho je epizoda, kdy egyptský sklepník řekl Josefovi ve vězení o svém snu. Zdálo se mu o poháru vína, který předložil svému pánovi. Ve svém vyprávění užil čtyřikrát slov "pohár faraonův" (Gn 40, 11-13). "Pohár faraonův" znamená muka, perzekuci, pronásledování pro každého Žida. Aby toto Bůh zrušil, užil čtyři termíny pro záchranu a svobodu svého lidu. Při SEDERU jsou tedy pity čtyři poháry jako pozdravy čtyřem ujištěním o boží spase.

3. Čtyři poháry připomínají čtyři národy, které později vyhnaly Židy do exilu: Chaldejce, Médy, Řeky a Římány.

4. Byly to čtyři národní vlastnosti, které Židy udržely v Egyptě při životě a vlastní identitě: Židé nezměnili svá hebrejská jména, nevzdali se svého hebrejského jazyka, drželi vysoké mravní normy a neměli mezi sebou žádné udavače. To jim umožnilo nakonec spatřit den Exodu.

Pro hlavu domácnosti je připravena židle nebo křeslo, které může mít podušku. Židovský lid neměl být po celý rok nápadný, ale měl ukazovat určitou míru smutku nad zničeným Chrámem. Pouze jedné noci, o PESACHU, je Žid povzbuzen, aby oblékl všechnu svou parádu jako svědectví, že je svobodný a nezávislý na jakékoli tyranii. Rovněž polštář, o nějž se tuto noc opírá, může být potažen drahocennou látkou. Někteří rabíni říkají, že v dnešní době již nemá smysl opírat se o polštář, protože to již není výsada svobodného člověka; že je to sice pohodlné, ale není to povinné. Běžný zvyk se ovšem drží tradice.

Další bod, který zaujme naši pozornost před SEDEREM, je uspořádání tří MACOT na talíři nebo na zvláštní trojitě míse. Pro šabat a svátky jsou vždy potřebné dva chleby k připomínce many, kterou Židé sbírali na poušti a jíž bylo vždy před šabatem dvojnásobné množství. Pro SEDER se připravují chleby tři. I to

má svůj symbolický význam:

1. Tóra vypráví, že se Abrahamovi zjeví tři andělé (Gn 18,6) a Abraham spěchal do stanu Sáry a řekl: Připrav rychle tři míry jemné mouky, zadělej ji a udělej placky." Učenci uvážili, že tento příběh se udál na velikonoce a tři MACOT jsou zde předznamenány ještě před Exodem.

2. Dále uvidíme, že jeden ze tří chlebů bude rozlámán a část bude odložena pro AFIKOMAN. Ale o sobotách a svátcích potřebujeme dva celé chleby pro požehnání nad chlebem. Proto bereme tři MACOT, jeden pro rozlámání a dva pro požehnání.

Je zvykem připravit roucho zvané KITL, který nosí předsedající během SEDERU. Tento oděv je bílý a připomíná rubáš. Bílá barva svátečního roucha vyjadřuje radost, neboť PESACH je radostná příležitost. Oděv připomínající rubáš, do něhož jsou nahlázeni mrtví, na druhé straně varuje před marnou radostí a připomíná, že jediný čas, kdy je člověk vskutku svobozen, je čas smrti. Člověk musí být odevzdán ke službě Hospodinu. 1.den PESACHU vždy připadá na stejný den v týdnu jako TIŠA BE AV (9.av) - den národního smutku, kdy je připomínáno zničení Chrámu. A konečně, která doba je vhodnější než velikonoční noc, kdy je celá rodina shromážděna, aby otec při oblékání KITLU naznačil dětem: "Vidíte, jak se oblékám do rubáše, jako do roucha. Pamatujte, až přijde má smrt, budu potřebovat vaše modlitby pro svou duši."

Jiná důležitá věc před začátkem SEDERU je příprava mísy, která hraje důležitou úlohu během obřadu. Jsou různé možnosti úpravy, ale není sporu o tom, jak mají být jednotlivé věci předloženy. Obvyklé uspořádání mísy ve formě hodin je následující: pečený kus masa s kostí je umístěn jako 1 hodina. Představuje velikonočního beránka pečeného nad ohněm. Kost se zve ZEROA, paže, a značí vztaženou paži, již Bůh vyvedl děti Izraele ze zajetí. Na 5 hodin umístíme CHAROSET. To je kašovitá směs strouhaných jablek a mandlí posypaných skořicí a politých vínem. Připomíná maltu, kterou Izraelci užívali na egyptských stavbách. Červené víno ve směsi připomíná krev dětí, zabitých Egypťany. Mandle, protože hebrejské slovo pro mandle je ŠAKED, jež také znamená "urychlit", mají říci, že Bůh starostlivě uspišil konec izraelského zotročení. Jablko je přidáno, protože hebrejské ženy v Egyptě byly tak statečné, že vycházely do lesů a pomáhaly si navzájem při porodu pod jabloněmi, kde nemohly být

vypátrány egyptskými dozorci. Skořice barví směs do hněda, což je barva cihel.

Na 6 hodin umístíme křen, jenž má ostrou, hořkou chuť, připomínající hořký život otců v Egyptě. Na 8 hodin se položí KARPAS, což mohou být brambory, cibule, ředkev nebo jiná zelenina, nad níž je recitováno požehnání: "Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš, králi světa, jenž vyvádíš plody ze země." Slovo KARPAS dešifrováno značí, že se 60 desítek tisíc lopotilo, bylo 600 000 Židů v Egyptě. Na 11 hodinu položíme vejce. Tento zvyk má mnohem pozdnější důvod. Když existoval Chrám, byli Židé povinni přinášet KORBAN CHAGIGA, oběť k oslavě svátků PESACH, ŠAVUOT, SUKKOT, třikrát do roka. Měli tak vyjádřit vděčnost Bohu, že se mohou se svojí rodinou zúčastnit svátků v Jeruzalémě. Na velikonoce byl nejprve obětován KORBAN CHAGIGA a pak následoval KORBAN PESACH, beránek. Tedy po nasycení z masa sváteční oběti pojedli velikonočního beránka. V připomínce na KORBAN CHAGIGA se pokládá vejce na stranu sederové mísy proti kousku masa na kosti. Aramejské slovo pro vejce BEA znamená též "modlit se". Modlitbou byli Židé vysvobozeni z Egypta. Do pomyslného středu ciferníku umístíme hořké byliny, např. petržel nebo salát. Zveme je MAROR, což znamená "hořký" a má stejný význam jako křen. K sederové míse je přidána miska nebo sklenice slané vody, aby plnila dvojí účel: představuje hořké slzy, které Izraelci prolévali jako otroci. Dále slouží k namáčení zeleniny, aby získala hořkou chuť. Po dokončení těchto příprav začíná SEDER.

Bohoslužba v synagoze v noci PESACHU je stejná jako u zbylých dvou velkých svátků s velmi nepodstatnými obměnami. Přesto se učenci podívovali, proč nebyla zařazena modlitba AL HANISIM, děkující za Boží zázraky, pomáhající vyvolenému lidu. Exodus završil deset zázračných zásahů, deset pohrom. Proč jsou tedy velikonoce jiné než PURIM a CHANUKA, když zázraky těchto menších svátků jsou připomínány recitací modlitby AL HANISIM? Na to jsou dvě odpovědi: jakmile se rodina vrátí ze synagogy, usedne k slavnostnímu stolu a je vyprávěn příběh Exodusu, v němž jsou zmíněny také ony zázraky. Celá hagada je dostatečnou náhražkou modlitby AL HANISIM. Za druhé, ony dva svátky, kdy se říká AL HANISIM, jsou ustanovené mudrci Talmudu, PESACH je ovšem uložen již Tórou, a ta sama je dostatečnou oslavou zázračných událostí, předcházejících Exodusu.

Tento svátek je obecně nazýván CHAG HAPESACH, svátek velikonoce, ale v Tóře se nazývá CHAG HAMACOT, svátek nekvašených chlebů. Výklad tohoto rozporu je velmi zajímavý a nesmírně půvabný. V Písní písní zpívá dívka: "Já jsem svého milého, můj přítel je můj .." Milující je uchválena svým milovaným, ten je uchvácen svou milou. Izrael zpívá Hospodinu chvály, Hospodin zpívá chvály Izraeli. V Tóře je svátek zván svátkem nekvašených chlebů, což je Boží chvála nevěsty Izraele za dodržování přikázání. Židé zpívají Bohu chválu za "přejití" prvorozených Hebrejů, a tedy nazývají svátek PESACH, překročení.

Po návratu ze synagogy se předsedající oblékne do KITLU a je připraven pro SEDER. První částí SEDERU je KIDUŠ, posvěcení dne nad kalichem vína. To je stejné jako u ostatních velkých svátků, kromě toho, že je vložena věta ohlašující svátek velikonoce. Když je po tomto obřadu, každý se napije z kalicha, zatímco se opírá levým loktem o polštář. Pak si předsedající umyje ruce, ale neříká přitom obvyklé požehnání. Obvykle se myjí ruce pouze před jedním chlebem, ale nyní se nebude jíst chléb. Tyto výjimky mají povzbudit děti ke kladení otázek. Dále namočíme kousek zeleniny do slané vody a po recitaci příslušného požehnání jej jíme opření o polštář. Tím, že jíme zeleninu, jindy obvyklou jako přílohu k masu, samotnou, má být opět probuzena zvědavost dětí. Toto první omočení připomíná příběh Josefa a jeho bratrů, což byl počátek zotročení dětí Izraele v Egyptě. Jákob přepředl Josefa v pestré suknici. Bratři začali závidět a domluvili Josefovo prodání za otroka do Egypta. To byl počátek řetězu událostí, které vedly k zotročení celého lidu. Poslední dvě písmena hebrejského slova MAKAR, prodal, jsou kaf a reš. První dvě písmena hebrejského slova PASIM, pestrý, pruhovaný, jsou pe a samech. Složíme-li tato písmena, dostaneme slovo KARPAS. Zelenina je máčena ve slané vodě na památku hrozných zážitků dětí Izraele v Egyptě. Jejich zotročení mělo svůj počátek v Josefově pestré suknici a v jeho prodání za otroka do Egypta.

Jak bylo napsáno výše, KARPAS je kryptogram pro 600 000 Židů, kteří byli zotročeni. Další výklad namáčení do slané vody je tento: pokud byli Židé otroky, nemohli dodržovat MICVA, příkaz, obřízky. Kmen Levi byl privilegovanou kastou v Egyptě a všichni Levité byli obřezáni. Pak přišel čas pro oběť velikonočního beránka. Ale Tóra výslovně přikazuje, aby neobřezaní byli vyloučeni z účasti na velikonočním hořku. Když zástupy vi-

děly, že se Levité připravují na oběť beránka, 600 000 mužů se ihned obřezalo. Ale podle zákona o konverzi obřízka není dostačující, je nutné ponoření do vhodného vodního toku. Jediné místo, kde se mohl tento obřad uskutečnit, bylo v řece Nilu. Když 600 000 mužů vstoupilo do vod Nilu, voda se zkalila a ztemněla. Když rodina namáčí do slané, kalné vody zeleninu, připomíná si, jakou dálku musely překonat děti Izraele, aby mohly slavit PESACH.

Pak předsedající vezme prostřední ze tří MACOT a rozlomí ji na dvě poloviny. Jednu polovinu vrátí mezi dva celé chleby, druhou zabalí do ubrousku a schová pod podušku, o níž se opírá. Je odložena, aby byla později využita jako AFIKOMAN. Tento obřad se zve JACHAC, rozdělení. Děti jsou zvědavé, co se děje s polovinou, ukrytou pod poduškou - a opět mají příležitost k otázkám. Druhá polovina, představující krajní chudobu, bude ukázána jako LECHEM ONI!

Dítě může AFIKOMAN vyhledat, a pak si za něj žádá výkupné a je obdarováno dárkem. Jde o to, aby děti neusnuly a nenudily se. Ovšem mezi jemenskými Židy je hledání AFIKOMANU zavrhováno, protože myšlenka na krádež, ačkoliv předstíranou, je proti učení Tóry.

V mnoha rodinách je zvykem, že předsedající položí polovinu MACA na své rameno, aby připomněl zážitek otců, popsany v Tóře: "Lid tedy vzal těsto ještě nevykynulé, zabalil díže do pláště a nesl na ramenou" (Ex 12,34).

Magid, vyprávění příběhu pokračuje, když hlava rodiny pozvedne dva a půl MACOT a zvolá: "Toto je chléb utrpení, který naši předkové jedli v zemi egyptské!" Chléb je pozdvihován podle slov žalmu 113,7: "Nuzného pozvedá z prachu, z kelu vytahuje ubožáka." Rabíni zdůrazňovali, že tento chléb představuje poníženého, pošlapaného, a má být pozvednutý na znamení toho, že děti Izraele byly ubohé a ponížené a Hospodin je pozdvihl a povýšil mezi svobodné lidi.

Když dítě slyší zvolání svého rodiče, klade čtyři otázky, uvedené v tradiční Hagadě. Tóra předpokládá tuto zvědavost a přikazuje: "A budeš vypravovat svému synu v ten den ..." (Ex 13,8). Jestliže nejsou přítomny žádné děti, aby se ptaly, ptá se manželka; a je-li muž bez manželky, ptá se sám:

1. Proč je vyznamenána tato noc ze všech nocí? V každé jiné noci smíme jísti kysané i nekysané, v této noci jen nekysané.
2. V každé jiné noci smíme jísti všechny druhy bylin, v této

noci jen hořké byliny.

3. V jiné noci ani jednou nenamáčíme petržel do slané vody a řechy do slané směsi, této noci dvakrát.

4. V každé jiné noci smíme jísti zpřímá a sedíce nebo jsouce opřeni, této noci jen jsouce opřeni.

Otázky jsou nedílnou součástí obřadu Hagady.

Pak je příběh rozvinut. Protože je důležité hluboké vcítění do příběhu a ztotožnění s jeho hrdiny, není nutné číst Hagadu jen hebrejsky, ale odedávna se smí číst i v tom jazyce, kterému přítomní nejlépe rozumějí. Během recitace Hagady, když dojde čtenář k místu, kde vypočítává pohromy, musí omočit svůj prst v kalichu vína před sebou a odcáknout víno na mísu. To se udělá při každé z deseti pohrom, o nichž se čte. Podle Ex 8,15 "věštcí tehdy řekli faraónovi: Je to prst boží", to je důvod tohoto podivného zvyku. Dalším důvodem je skutečnost, že ukápnutím vína ubývá. S každou pohromou, kterou Hospodin seslal na faraóna a jeho lid, ubýval faraónův odpor proti propuštění Židů. Rabi Jehuda rozdělil pohromy podle jejich původu na tři kategorie, při každé skupině pohrom ukápneme víno; samotný Aron zahájil tři pohromy: krev, žáby, hevět. Mojžíš bez pomoci své hole: vši, mor, vředy. Třetí skupinu zahájil Mojžíš pomocí své hole: kroupy, kobylky, temnoty, zavraždění prvorozených.

Po vyprávění příběhu Exodu se pije druhý pohár vína, opět si umyjeme ruce a říkáme příslušné požehnání, což jsme dříve nečinili. Od této chvíle se smí požívat MACA. Je vyzdvížena polovina a dva celé MACOT a říká se tradiční HAMOCI, požehnání nad dvěma chleby: "Veleben budiž Hospodine, Bože náš, králi světa, jenž přivádíš chléb ze země." Pak předsedající odloží jeden z chlebů a říká druhé požehnání AL ACHILAT MACA: "... a přikázal nám jíst nekvašený chléb." Tím je zdůrazněno, že vše se koná z poslušnosti Hospodinu. Rozlomený chléb, LECHEM ONI, má svůj význam jen v kontrastu s celým chlebem, proto jsou drženy spolu. Také se společně pojí. Předsedající pozře sousto a dá také spolustolovníkům.

Další částí SEDERU je MAROR, pro nějž bereme nějaké hořké byliny, jako např. petržel, omočíme v CHAROSETU, požehnáme slovy: "Veleben budiž, Hospodine ... jenž jsi nás posvětil svými příkazy a nařídil nám požívat hořkých bylin" a jíme. Pak omočíme byliny podruhé, protože v očekávání poslední pohromy, vyvraždění prvorozených Egyptanů, Židé dvakrát namáčeli v krvi beránka.

Poprvé, aby natřeli krví překlad dveří, podruhé, aby natřeli zárubeň.

Dalším obřadem je KORECH. Zahrnuje vložení křenu nebo jiných hořkých bylin mezi dva kusy chleba a recitování: "To je to, co činil Hillel, dokud stál Chrám, vzal nekvašený chléb a hořké byliny a jedl je společně, aby naplnil příkaz: s nekvašeným chlebem a hořkými bylinami budou jej jísti." Úvaha rabi Hillela vychází z toho, že v dobách Chrámu, kdy byl obětován beránek, platil příkaz jíst beránka spolu s MACA a hořkými bylinami. Vzhledem k tomu, že dnes již není oběť beránka, nelze splnit příkaz o jedení těchto tří věcí společně, proto nejsme povinni jíst ani hořké byliny, je to jen rabínský předpis, zdůrazňující tradici. MACA je ale v Tóře zvlášť přikázán. Proto se jí nejprve MACA, pak byliny s CHAROSET a pak je naplněn Hillelův příkaz a jí se byliny vložené mezi chleby.

V mnoha rodinách se na konec tohoto obřadu jí natvrdo uvařené vejce, které je také smočeno ve slané vodě. Slaná voda připomíná smutek nad zničením Chrámu. Podle žalmu 137,6 : "Ať mi jazyk přilne k patru, nebudu-li si tě připomínat, nebudu-li Jeruzalém považovat za svou svrchovanou radost." O nejradostnějším svátku židovského roku se sluší připomínat se smutkem zničené město Jeruzalém. Slaná voda též připomíná Sodomu, jež byla původně úrodnou zemí a pak byla obrácena v množství soli. Podle tradice se to stalo o velikonocích. Všechny potraviny vařením měkknou, ale vejce jediné vařením tvrdne. Stejně je to s židovskou povahou: čím více je Žid pronásledován, tím více je utvrzen ve své ~~své~~ úctě a oddanosti Bohu a Tóře.

Po konci všech nutných obřadů se začíná samotná hostina. Mnozí z úcty k MACA zavrhuji různě upravené nekvašené chleby, například macesové noky v polévce atd. V mnoha rodinách se tyto pokrmy ale s oblibou jedí.

CAFUN je obřad na konec jídla. Toto hebrejské slovo znamená "skryté" a týká se oné poloviny MACA, která byla dána stranou jako AFIKOMAN. Celý obřad má vyjadřovat pravidlo, že velikonoční beránek nesmí být jeden jen k utišení hladu, ale pouze jako památka, jak děti Izraele zacházely s beránkem během Exodu. S touto myšlenkou souvisí to, že v dobách Chrámu ~~by~~ nejdříve jedli dosyta z KORBANU CHAGIGA, slavnostní oběti, a pak - již nasyceni - se podíleli na KORBANU PESACH, velikonočním beránku. V SEDERU, kde jídlo představující KORBAN CHAGIGA je u konce, jíme kus MACA

představující KORBAN PESACH. Je zajímavé, že ve středověkém Španělsku a také v dnešních rodinách v Jeruzalémě neskrývají AFIKOMAN, ale položí tento kousek chleba na rameno dítěte, které opustí místnost a hned se vrátí. "Kdo jsi?" je tázáno. "Jsem Žid" odpovídá. "Odkud jdeš?" "Z Egypta." "Kam míříš?" "Do Jeruzaléma." "Co to neseš?" "Nesu MACA."

Původ slova AFIKOMAN je nejasný. Snad vzniklo ze zvolání, jímž dávná společnost uzavírala hostinu: "AFIKO MAN" (Nechte si sladkosti!) Pak by chuť velikonočního beránka a příběh Exodu byl sladkostí, kterou si odnášíme po skončení hostiny. Může platit i výklad, že zvolání "AFIKO MANE" vlastně znamená "zde jsme SKONČILI JÍDLO, pojďme jinam!"

Jídlo končíme recitací BIRKAT HAMAZON, poděkováním po jídle - a pak se pije třetí kalich vína.

Jiný zvláštní zvyk při SEDERU je otevření dveří, když účastníci volají k Bohu: "Vylej svůj hněv na pohany, kteří tě nepoznají a na království, které nevzývá tvé jméno, od nějž byl pohlcen Jákob a zpustlo jeho obydlí." Kdysi bývaly dveře otevřeny pro všechny pocestné a chudé, kteří si nemohli dopřát luxus sederového stolu. Zevnitř domu mohli okolojdoucí slyšet pozvání: "Kdo je hladový, ať vejde, kdo je zarmoucený, ať vstoupí a slaví s námi svátek." Počínaje 17.stoletím až do poměrně nedávné doby byli evropští židé obětí pogromů a pronásledování během velikonoce, protože panovaly pověry, že židé vraždí křesťanské děti a užívají jejich krev k výrobě MACOT. V této době nabylo otevírání dveří ještě jiného významu. Bylo tak možno sledovat, jestli se někdo nechce vplížit s nepřátelským úmyslem do dvora či domu. Na druhé straně ovšem otevřené dveře zvyšovaly nebezpečí napadení a tím právě vyjadřovaly naprosté odevzdání Bohu a důvěru v jeho ochranu.

Předtím, než otevřeme dveře, vyprázdníme další pohár vína. Ze dvou příčin je tento pohár prisouzen proroku Eliášovi. Čtyři poháry jsou připítkem na čtyři výrazy pro záchranu Izraelců od Egyptanů. Učenci se přeli o to, zda výraz "a přivedu je do zaslíbené země" má stejný význam. Podle tradice se jednoho dne zjeví prorok Eliáš a vyřeší všechny problémy. Rozhodne také, zda máme pít pátý kalich na připomínku "a přivedu je ...". Proto je dnes tento pohár pouze symbolický a není určen k pití. Podle staré tradice to bylo v den korunovace prvního římského císaře, kdy Eliáš vystoupil na nebesa mezi ohnivými sloupy. Římská říše

nakonec zničila Jeruzalém a Chrám a rozehnala Židy do exilu. Podle této tradice Eliáš ohlásí příchod pravého Mesiáše, který zachrání lid z jeho soužení. Proto je vhodné mít Eliášův pohár před sebou na stole připravený, když voláme "vylej svůj hněv..."

Naplňujeme čtvrtý pohár vína a říkáme celý HALLEL, jenž je složený z žalmů 113 - 118. Jsou to žalmy vděčnosti Hospodinu za dobrodiní, jež poskytl dětem Izraele v době Exilu. Na závěr HALLELU pijeme čtvrtý a poslední pohár vína.

V aškenázských rodinách se přidávají originální zpěvy. Podobné nikdy nenajdeme u jemenských nebo sefardských židů. Mezi nimi je píseň CHAD GADJA, Jediné kůzlátko. Vypráví příběh o kůzleti, které otec koupil za dva peníze. Žárlivá kočka kůzle zabije, je potrestána psem, pes je ubit holí, hůl je strávena ohněm, oheň je uhašen rozhořčenou vodou, vodu vypije vůl, vola zabije řezník. Pro řezníka si přijde Anděl smrti a smrt je nakonec přemožena samotným Bohem. Tato píseň má své vzory v mnoha evropských dětských popěvcích a slouží k pobavení a osvěžení dětí. Tato píseň má však i svůj alegorický výklad: kůzlátko je Izrael, jež Bůh koupil za dva peníze - Mojžíše a Arona nebo dvě desky Zákona. Kočka představuje Assýrii, pes Babylon, hůl Persii, oheň Makedonii, voda Řím, vůl Saracény, řezník křižáky, Anděl smrti Turky, kteří vládli nad Palestinou. Konečně Bůh přemůže cizí vládce a obhájí Izrael. Ještě jeden názor o významu této písně ilustruje i mnohé z povahy židovské zbožnosti. Tato písnička byla zavedena mezi svaté texty proto, aby vyvolala živou diskusi o tom, co tím autor mínil. Každý má nějaký vlastní názor a může vzniknout zajímavá debata o významu Exodu.

- o -

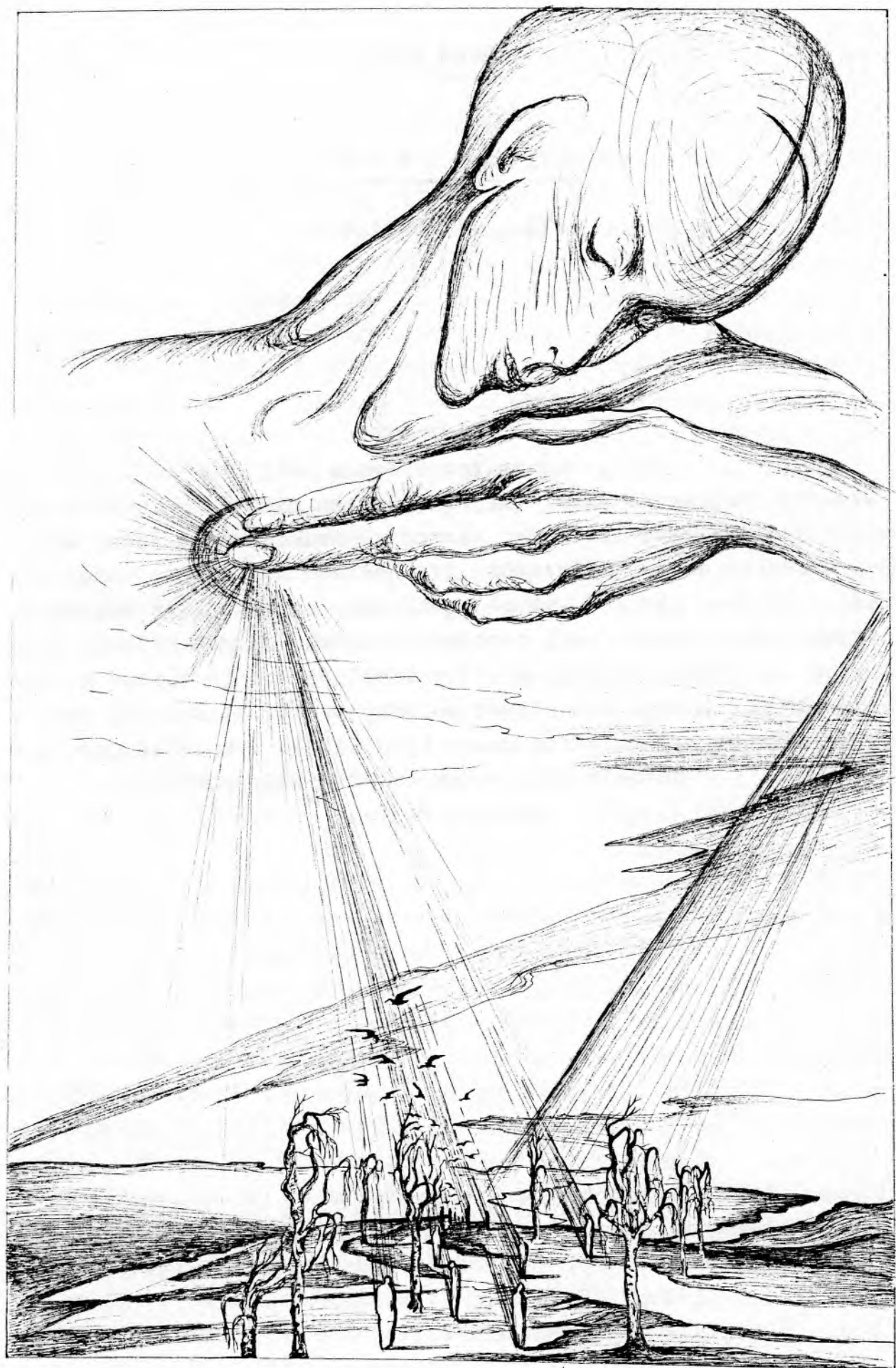
Zpracováno volně podle literatury:

Abraham Chill: The minhagim (Sepher-Hermon Press, New York 1980)

Hagaša šel Pesach (vyd. J.B.Brandejs, Praha 1931)

Rabín Daniel Meyer: ABC judaismu (vychází ve Věstníku ŽNO)

Sichat Jicchak (S.W.Pascheles a syn, Praha 1937)



EGON BONDY

=====

K o š i c k ý p r o g r a m

(kapitola II. - IV.)

(

Přestože

jsem zlopověstný ateista,
 tak s ThDr. Balabánem nás vždy pojily zcela ekumenické vztahy.
 Spolu ještě s profesorem Machovcem jsme měli několikaletý cyklus
 přednášek o dějinách náboženství, účastnil jsem se nejednou jeho
 vlastního teologického semináře, kde dr. Balabán umožnil i disku-
 si o mých vlastních pracích a dokonce jsem právě u něho poprvé
 nahlas četl svoji prózu "Nový věk". A nabídka přispět do sborníku
 k jeho jubileu mi přišla jako na zavalanou. Hned se uvidí, proč.
 V červnu 1989 jsem napsal svůj zatím poslední esej a výňatek z
 něho může být dr. Balabánovi věnován
 víc než právem.

)

II.

Povím vám prostě, milí přátelé, pohádku svého života. Mám na to právo, poněvadž, jak známo, jsem taky básník. Pohádka to je v podstatě velmi stručná, jako pro Lopatkovice holky, ale kdo by chtěl, mohl by z toho udělat i román na pokračování.

"Je Bůh. Nic nestvořil - to by byl buď slabomyslný idiot nebo ďábel - sadista. Povstal tehdy, když povstalo Jsoucno, spolu s ním, ale je tou v rámci Jsoucna největší silou, dostal jaksi ostatní (ale i svoje vlastní) bytí k dispozici. Nemůže nechat bytí jako roští v lese, ale má vůči němu vztah zodpovědnosti, až povinnosti - a tak se tedy bytí ujme. Jsoucno mu není lhostejné. Má sice sílu dělat s bytím co pokládá za vhodné, ale není vševědoucí, je sice moudrý a má morální citění, ba dokonce se Jsoucnem spolucítí, ale může jen podle nejlepší vůle a svědomí experimentovat (a dodržovat přitom logicky pravidla, která sám určuje, není však jimi tak svázán, že by je nemohl opět dialekticky proměňovat). Snaží se, aby Jsoucno pro všechny jednotliviny splňovalo tu základní podmínku, že být má cenu, že to stojí za to, že to není zbytečná blbost, že v podstatě žítí je nakonec radost a štěstí - což obojí ovšem předpokládá možnost stálé změny. Jeho základním projevem je creatio continua, sám pak žije se "svým" Jsoucnem a není v nějaké nedostupné transcendenci, kde má sám pro sebe jiné zákony a normy a trvá tam jako aristotelský (a koho ještě všech ostatních!) nehybný hybatel, jehož život se omezuje na myšlení svého vlastního myšlení, čímž je vlastně ze všech tvorů nejblbější. Je to Bůh živý a je to Bůh dobrý a je to Bůh spravedlivý a je to Bůh soucítící a je to Bůh cítící, trpící a spolutrpicí a je to Bůh, který napravuje křivdy, zlo a bědy, je to Bůh, který se alespoň pokouší poskytovat za ně kompenzaci. Nevíme sice, jak to dělá a kde se té kompenzace trpící bytím dočkává, ale je to Bůh, který všechny volá ku pomoci a jemuž pomáhat, a jehož si nade vše vážit, stojí za to, je to na místě, je to dokonce nutné, je to mravní imperativ. Namáhavě a bolestně se propracoval až k existenci biotu. Určil ji tak, že nemohl dát než projít dalšímu bolestnému vývoji až k člověku. Snad si myslel, že konečně udělal to, oč usiloval. Není vyloučeno, že různými způsoby i přímo s lidmi může občas, nebo dokonce pořád, komunikovat. A teď mu přijdou

ti masoví vrazi od Jozua až ke Gulagu. Nemůže to naráz stopnout. Hledí jen horečně pomoci, aby se nestalo ještě hůř, a volá každého, kdo si je vědom, že je člověkem, ku práci. Ale já ho miluji právě za tu jeho neustálou péči a snahu, která ho stojí hroznou vlastní bolest, bez níž by mohl chrnět jako Višnu, nebo ten bůh Aristotelův. A on miluje všechny bytosti jednotlivě a přímo a celou vahou své velikosti, každou bytost stejně a úplně (ale i kdyby ne každou jednotlivě, tak stačí, že je pro ně všechny ochranou a domovem)."

Jak vidíte, je to pohádka, není to ještě ani na úrovni teologie. Jádrem této pohádky ale není to, že či zda Bůh vznikl spolu s ostatním jsoucím, ani to, že to není ten "dokonalý" bůh Aristotelův, ale to, že je to Bůh pracující, ochraňující, pomáhající, měnící a soucítící. V tomto punktu by tu zajisté i dosavadní teologické systémy našly řadu opěrných bodů. Byl to u nás dr. Balabán, který krásně utřel dr. Hejdánka s jeho "vznešenou" filosofií o tom, že "Pravda je apatická" a napsal mu, že pak tedy se minul s křesťanstvím. Byl to právě dr. Balabán, který poukázal na zcela konkrétní utrpení Boha-Syna podstoupené za lidi, a prohlásil, že pravda (když už se někomu chce užívat tohoto prázdného pojmu místo slova Bůh) je patická - cítící, a ne necitelná.

III.

Uvedená pohádka je ovšem s teologií monoteismu, jemuž udeřila hrana, neslučitelná proto, že opomíjí celou řadu ~~dogmat~~ dogmat, která se s monoteismem vlekou od protohistorických dob. Není tu Bůh stvořitel, neomylný, vševědoucí, který má všecko předem spočítané a roztrídil si lidi jak do ráje tak do pekla, aby je odměňoval nebo smažil jen podle svého rozmyslu, neboť se svobodnou vůlí atd. to je v monoteistických teologiích po čertech špatné. Samozřejmě, jednotlivá náboženství tu postrádají buď Prorokovy fousy, nebo prvotní hřích, atd. atd. atd. Nás však nezajímá, zda nám teologové monoteistických náboženství dají jedničku z mravů; nás zajímá, je-li něco z této pohádky explikovatelné filosoficky a to až z hlediska reflektovaného ateismu či z hlediska hledaného antiateismu. Kupodivu se ukazuje, že něco z ní explikovatelné je, a že se dokonce jedná o věci základního významu.

Pro obě stanoviska má fundamentální význam už zmíněná charakteristika patičnosti. Filosofové všech časů a všech zemí patického boha hrozně neradi viděli a moře inkoustu a nezměrnou energii věnovali tomu, aby dokázali, že je a-patický. Konce známe dobře - deismus a za jeho dveřmi klasický ateismus. Kdo by taky Aristotelova boha mohl brát vážně, resp. mít k němu nějaký vztah? A dosadím-li za Aristotelova boha kategorii Pravdy, Dobra, Krásy, Spravedlnosti nebo Pokroku, neudělám nic víc, než že jednu prázdnou kategorii nahradím kategorií ještě prázdnější. Všecky vznešené fráze o Pravdě, Dobru atd., které se nemyslicím lidem tak líbí, zvláště v souvislosti s politikou, jsou špendlíkem jediné otázky propíchnutelné dětské balónky - a ta otázka prostě zní: Co je to? Kromě jakýchsi vyvolených, kteří na to mají asi od Pánaboha diplom, nemůže o těchto kategoriích žádný filosof říci vůbec nic, neboť jsou tak naprosto relativní, že proti každé jejich definici lze okamžitě uvést definici zcela protikladnou. Na této rovině filosofické propedeutiky bychom se už přece jenom neměli dál pohybovat! A ovšem - tyto kategorie (Pravda, Dobro atd.) jsou skutečně ve své "dokonalé" abstrakci ještě daleko tupější, bezpohlavnější než ten bůh Aristotelův: zatímco ten ve své nehybnosti přece jen aspoň něčím hýbal, Pravda, Dobro atd. mohou být chápány nejvýš jako Princip, podle něžž se něco děje, a uvažovat o tom, jak takový Princip opravdu něčím hýbe, je věru předoccamovská scholastika. Jakým způsobem tento Princip působí - jak a v čem je zakódován od roviny kvarku až po politiku XX.století? Tak jako tak, je koncepce nějakého principu bytí à la Pravda, Dobro, Spravedlnost atd. ještě apatičtější než ten chudák nehybný hybatel. Je ovšem nutno jen znovu konstatovat, že filosofové trpí nepřekonatelnou slabostí pro podobné koncepce, a že zcela vážně dokazují převahu filosofie nad teologií právě tím, že tak báječně kategorii Boha odantropomorfizovali. Ale šmahem vylili z vaničky i dítě.

Pro pozici antiateistické filosofie, která rozhodně se nebude moci opírat o monoteistickou teologii v žádném jejím vydání - to si řekneme za pouhých tisíc let - je patický charakter, schopnost Boha soucítit a jednat pod vlivem citu a soucítění, patrně jedním z nejvýznamnějších možných východisek. Vždyť my dnes nepotřebujeme stvořitele světa, ani ontologického prokurátora, my potřebujeme a hledáme prostě někoho, kdo nás miluje a

koho můžeme tedy milovat i my! Vznik kosmu ponecháme dnes klidně vědě, stejně tak nás neirituje cesta od viru přes veleještěry až k divákovi televize, to vše rádi přijmeme jako procesy, které fungují samy, my postrádáme soucítění a lásku, matku a domov. Dokonce si oddychneme, když překérní otázku "stvoření světa" ponecháme vědě (a filosofii), jež stále zřetelněji dokazuje nenutný, nahodilý charakter samovzniku kosmu. Nevím, proč touto trapnou funkcí zatěžovat Boha, proč mu na krk vázat ten mlýnský kámen voluntárního stvoření, které se vyznačuje jen blbostí a krutostí. A ten Bůh, který by si troufal soudit toto z hlubokého neštěstí šílené a proto zmatečně reagující jsoucnosti, ten nám taky může být ukradený. Nač ho zatěžovat funkcí pachatele, který svoji oběť ještě i soudí? Vždyť ta stvořitelská a sudičská funkce jsou (včetně jeho frustrované maskulinity) pouze a jen plodem neolitických mytologií! Tohle s sebou do budoucna vláčet nemusíme a naši potomci ani taky nebudou.

Něco jiného je láska, práce, pomoc, milost, dveře otevřené k návratu domů, matka a znovuoobnovení pobratimství se vším již jsoucím. To jsou věci, po nichž toužíme, jež hledáme, bez nichž schňeme, bez nichž jsme v nebezpečí zániku či sebezáhuby. Pro antiatelistickou filosofii může zůstat výslovným tajemstvím, kde a jakose Bůh tady vzal, na to má jako antiatelistická platforma plné a nezadatelné dialektické právo. Ale bude zdůrazňovat právě jeho patický charakter a s klidem se vzdá přežitků neolitických mytologií, jež lidem, kteří pracují dokonce již dnes s genovým inženýrstvím a jimž zbývá vypočítat, co se dělo během prvních tří setin vteřiny, jsou skutečně upřímně nepotřebné. V patičnosti Boha má antiatelistická filosofie svoji velkou šanci. Odosobňovat Boha byl kdysi hezký cíl filosofů. Vzápětí vedl jen ke klasickému ateismu, protože lidi nejsou blbí, ale chytrí jako opice a snadno si uvědomili, že dokonale odosobněný Bůh je naprosto nepotřebná kategorie. Zajisté si antiatelisté budoucích staletí nebudou představovat pánaboha jako strejdu s fousama; patrně přiznají taky větší podíl jeho feminitě, ale budou jej chápat a ctít jako Živého, jenž ipso facto, že je živý, se angažuje, i když taky experimentuje, což je od angažování neodmyslitelné. Není ovšem mojí věcí, resp. nutně přesahuje moje možnosti, blíže určit podobu, v jaké se jim bude jevit. Ale jedno je jisté: Bůh chce být poznán a za tím účelem se světem komunikuje a dává o sobě vědět vždy znovu, té které rovině jsoucnosti a dějinnosti lidí uměřeným způsobem.

Je pak ještě přinejmenším jeden další důležitý bod pro onu budoucnostní antiateistickou platformu; ale dostaneme se k němu až o něco později.

IV.

Jak na tento tak závažný problém patičnosti odpoví ateistická filosofie? Nebudu chodit kolem horké kaše: řeknu rovnou, že tou odpovědí je sama dialektika.

O dialektice hodně mluvíme, pořád se k ní hlásíme (dnes už i nemarxističtí filosofové), ale upřímně řečeno - nevíme o ní skoro nic. Bez poznání principu dialektického pohybu bude ovšem filosofie i věda už brzy kulhat na obě nohy a proto lze jen doufat, že se nám přece jen časem podaří tyto principy poznat. Nebo aspoň pomalu poznávat. I v ateistickém modelu lze univerzum charakterizovat jako *creatio continua*. Maximálně, že je to autocreatio, což může popudit jen teology anebo zcela fosilované pseudomarxisty z Ústavu marxismu-leninismu. Proto přece jen výslovně upozorním předem, že *autocreatio continua* neotevívá nikterak dveře vitalismu. Není to žádná záhadná "životní síla", nýbrž proces dialektického pohybu, jenž není mechanistický (jak je snad i těm marxistickým fosiliím známo).

Že dialektický proces je teleonomní a nikoli mechanistický, přivádí nás ovšem k důležitým závěrům. Kdyby dialektický proces byl mechanistický, pak by se v podstatě točil v kruhu, resp. nehnul by se z místa, což je totéž. Jestliže každý dialektický pohyb je dán v jednotě a tenzi protikladů, neznamena to, že má předem daný výsledek. Neznamena to, že na výchozí situaci ("teze") je jen jedna jediná možná, nutná, zákonitá reakce ("anti-teze") a tím méně, že z jejich střetu se železnou nutností musí vylézt jen jedno jediné, to které nutné a zákonité řešení ("syn-téza"). Na všech úrovních jsoucna je v každém dialektickém aktu přítomna jakási "volba", která dává tomuto aktu právě teleonomní charakter. Pohybující se, vyvíjející se, dějící se jednota protikladů má vždy celé spektrum možností, jak dojít svého řešení v další fázi pohybu. Opakuji, že kdyby měla jen jedno jediné železně nutné řešení, přestalo by se v podstatě jednat o dialektiku a byl by to model mechanistický, jen terminologicky jinak popsáný. Tato záměna dialektiky za jen jinou terminologií popsáný

proces mechanistický je častější, než si uvědomujeme a je doma jak v nukleární fyzice, tak v politologii či ekonomii. Pak ovšem býváme "překvapeni", že něco "nevychází". Naštěstí už začínáme mít dostatečné kvantum podobných zkušeností, počínaje nukleární fyzikou přes vývojovou biologii až po tu ekonomiku a historický průser SSSR, že si pozvolna uvědomujeme, že procesy, jež probíhají, jsou skutečně dialektické a naše prognostika, založená na mechanisticky pojatém kauzálním nexu, pak selhává. Kauzalitu známe zdánlivě velmi dobře - v oblasti fyziky pevných těles se domníváme, že ji známe na sto procent a pak ji mechanicky přenášíme do ostatních oblastí. Ani v oboru fyziky pevných těles není ale kauzalita identická s mechanistickým pohybem kromě zjednodušených uměle konstruovaných případů. A v ostatních oblastech se sice kauzalita zajisté také plně projevuje, působí, funguje - ale je zřetelně určena dialektickými vztahy, které jsou primární a obecnější oproti vztahům kauzálním. Dialektika neruší kauzální zákonitosti, ale podřizuje si je, využívá jich a nikoli naopak. Dialektický proces je vždy současně kauzální, ale představa kauzální zákonitosti bez dialektiky je právě jen ta směšná představa stále dokola jdoucích hodiněk, tak drahá teistům i ateistům novověku.

V mechanistickém procesu nemůže vznikat nové, mechanisticky pojatá kauzalita znamená, že od počátku je již vše hotovo a pro něco kvalitativně nového (ontologicky nového) tu není místa. Dejte Laplaceovi všechna data o všech jednotlivinách v jediném časovém okamžiku a spočítá vám dozadu, co bylo a dopředu, co bude - aniž mrkne okem. To, co bylo myšlenkovou odvahou za Napoleona, je bezmyšlenkovitým postojem dnes (dovolím si jen upozornit, že teologové to mají naprosto stejné).

Dialektický proces je oproti mechanistickému jednotou, v níž se uplatňuje současně cosi jako svoboda, zodpovědnost a riziko, byť všechny tyto tři termíny jsou zřetelně převzaty z lidského světa. V dialektickém procesu je prostě - za využití kauzálních zákonů, neboť věru neexistuje nic, co by bylo akauzální - určitá volba, volba do větší či menší míry "spontánní", resp. daná specifickou kombinací podmínek, takže nejen ani dva listy stromu nejsou stejné, ale jen více či méně podobné, ale i výsledek každého dialektického aktu (procesu) je nezadatelně neidentický s výsledkem ostatních analogických procesů, byť

tento rozdíl je pro nás jak v mikrosvětě tak makrosvětě zatím nejasně viditelný.

V dialektickém procesu se tedy mj. objevuje i "volba" jako jeden z parametrů tohoto procesu, stejně jako jiným parametrem je kauzalita (a je těch parametrů ještě pěkná řádka a většinu z nich dosud nedovedeme určit).

My tuto "volbu" známe dobře z oblasti lidského světa a má dokonce v marxistické filosofii rozkošný název "stranickost". Neadekvátnost terminologickou nechme zatím stranou - jde o to, že bez tohoto momentu (jejž možno nazvat volbou či stranickostí) dialektika prostě nefunguje. To s nějakým vitalismem nemá pochopitelně co dělat, ani ty hodinky jsme přece nepovažovali za živoucí. Pro ateistu a materialistu - neboť nemá cenu dále se vyhýbat tomuto určení filosofického stanoviska, byť je to určení málo přesné, je však tradiční - neplyne z toho, že dialektika je taková jaká je, tj. mj. zahrnuje i moment "volby", "stranickosti", vůbec žádný otřes. Nejen že kvůli tomu, že dialektika je skutečně dialektikou a ne mechanistickou kauzalitou, nepotřebuje pomýšlet na žádnou 'vis vitalis' (tím méně na Boha), ale čím podrobněji dialektiku poznáváme, tím více mu to hraje do ruky. Samopohyb, který se tímto způsobem udává, se ukazuje jako dokonale autonomní a není pochyby, že vše, co se v universu stává, je jeho vlastním produktem: dialektický samopohyb nepotřebuje žádné další podpůrné hypotézy.

Jestliže ale naše dosavadní terminologie ("volba", "stranickost", "jednota svobody, rizika a zodpovědnosti") je spíše metaforická než exaktní, můžeme si dále dovolit ji ještě obohatit - a to termínem "patická". Ano - v samém kořeni dialektiky, u samého zdroje jejího působení, leží kvalita patičnosti jakožto dávání přednosti jednomu řešení před jiným. "Nestranná" dialektika přestává fungovat jako dialektika. Filozofové vždy milovali apatického boha a když už ho nepotřebovali, milovali stejně apatickou mechanistickou kauzalitu. Všechno snesou spíš, než jen kdybychom jim brali ty hovadiny! Čím víc je všechno jenom hodiňový strojek, tím lépe! Když nám tohle po staletí servírovali jako jediné správné filosofické stanovisko, jaký div, že jim co chvíli znova a znova pod nohama bujel vitalismus a iracionalismus všeho druhu.

Dialektika tedy není "nestranná", není "apatická" - pravý opak je pravdou. Povýšit nestrannost a apatičnost na charakte-

ristiku ~~ne~~ nejvyšší dokonalosti, znamená povýšit na tento stupeň stagnaci.

Pro filosofickou pozici antiateismu je to tak velká šance, že budou jednou děkovat pánubohu, že jsem to napsal. Neboť není třeba dlouhých slov o tom, co to všechno ještě může znamenat, když poznáváme přítomnost patičnosti, stranic-kosti, angažovanosti v samém jádru a zdroji nejzákladnější a nejobecnější zákonitosti univerzálního pohybu.

Vzniká však závažná otázka, která, zdá se, je zatím - a ještě dlouho bude - nad naše síly. Je možno zjistit nějakou společnou orientaci, charakteristiku či motivaci onoho patič-kého stranění, jež je ústrojnou složkou všech dialektických procesů (tj. všeho pohybování a změny vůbec)?

Antiateisti budou ve velkém pokušení soudit, že ano. A že je to charakteristika či orientace či motivace zásadně kladná. A sednou si do louže. Protože první, co jim slina na jazyk přinese, budou zas ty ~~truismy~~ truismy o Pravdě, Dobru, Spravedlnosti atd. ~~Proboha~~ Proboha, radši uznám, že pánbůh stvořil svět za šest dní a že panna Maria byla neposkvrněně počata, než abych připustil operovat s těmito prázdnými pojmy v ontologii! Budoucí antiateisté by si aspoň tohleto měli uvědomit a chránit se toho jako moru. Pokud nenaleznou jinou půdu pod nohama, tak se utopí - a plným právem. Tyto prázdné pojmy se nedají uplatnit ani v lidském ~~světě~~ světě (aniž by tím nepovstala křivda a zlo) - a v ontologii jsou jak ochromující kurare.

Ale ateista je tu v nemenších rozpacích. Jestliže Pravda, Dobro atd. se mu nepletou do úvahy, plete se mu zas Vývoj, Vzestup od nižšího k vyššímu atd. atd., což jsou sice pojmy, za nimiž přece něco exaktně zkoumatelného stojí, ale pro filoso-fa jsou nedostačující. Přitom ovšem nemůže přehlédnout, že jestliže by volba, stranickost, patičnost při dialektickém procesu byla vždy pouze a jedině arbitrární, nemohlo by uni-versum mít tak zřetelně zákonitý a evolutivní charakter, jaký má. Nechci vytvářet pseudoproblémy, ale nejzákladnějším rysem universa je změna a neopakování se identického. Cosi jako "dá-vání přednosti" novému, dosud nebývalému, "volba" nového, orientace k novému - je cosi, co opravdu můžeme pozorovat. Nové neznamena ani vyšší, ani dokonalejší a volba nového pře-často vede do slepé uličky a ústí v ukončení, vyčerpání mož-

ností určitého nasměrování. Přesto preference nového tu je. Možná, že to není "aktivní" charakteristika, nýbrž pasivní, že totiž to, co už (resp. právě) proběhlo, vytváří jakousi přirozenou brzdu a zábranu pro to, aby se opakovalo identické. V každém případě jde o procesy neteleologické, nýbrž pouze teleonomní a není ani vyloučeno, že jde prostě o "princip" cesty nejmenšího odporu, ačkoli o tom pochybuji: na to je evidentně zjišťovatelný vývojový pohyb příliš komplikovaný a spíš "náročný", než (energeticky) nenáročný. I zde můžeme uvažovat o dialektickém principu, kdy řekneme prvotní orientace entropická (velmi dobře už identifikovaná) se může v určitém momentu zvrátit v orientaci k negentropii. Problémů je tu zaplať pánbůh víc než dost a to jak pro filosofii, tak pro všechny vědní obory. V jak málo zmapované oblasti se s dialektikou pohybujeme, je vidět už z toho, že dosud nejpresnější analýzu dialektického procesu máme v Tao Te-ťingu, což si troufám říci jako profesionál. Tam se stranickost dialektického procesu chápe přímo dokonce jako taková hlubinná charakteristika: dialektický proces vždy straní "mladému", "slabému", "novému" apod. Doporučuji přečíst neméně než velký Kapitál.

V každém případě však "patický" "stranický" charakter dialektiky je nutno brát jako její významnou charakteristiku a s potěšením se dívám na to, jak si to pochvalují (a využívají toho) obě zúčastněné strany: my, dialektičtí ateisté - i vy, hledající novou opěrnou kontrapozici (bez níž to prostě nikdy nejde).

O čase ve Vyznáních Aurelia Augustina

dr. Ivan Dubský

"Co je vlastně čas", ptá se ve XIV.hlavě 11.knihy Vyznání /Confessioness/, napsaných kolem roku 400 n.l. jeden z nejhlavnějších představitelů patristiky Aurelius Augustinus, prohlášený za svatého. "Kdo to může snadno a krátce vysvětlit? Kdo jej může ~~rozumět~~ pochopit svými myšlenkami, aby pak vyjádřil slovy? Co však je v našich myšlenkách běžnější a známější než čas? A mluvíme-li o něm, rozumíme mu; rozumíme, i když jiný o něm mluví. Co je tedy čas? Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li však někomu vysvětlit, nevím." /1/ Toto "nevím" doprovází celkový Augustinův výklad problému času. Jestliže si kdokoli začne klást otázku času, stane se z jevu nejvšednějšího a nejdůvěrnějšího záhada. Čím se ve svém každodenním jednání řídíme, promění se v neproniknutelnou hádanku.

V hlavách XIV.-XXVIII. uvedené knihy Vyznání, pojednávajících o čase, postupuje Augustinus po několika stupních. Na prvním uvažuje o čase světa. Nejzjevnějším jeho rysem jsou jeho rozměry. Nelze popřít, říká, že existuje něco minulého, přítomného a budoucího. Nebyl by minulý čas, kdyby nic nemíjelo, nebyl by budoucí, kdyby nic nepřicházelo a nebyl by přítomný, kdyby nic netrvalo. /2/ Ale zde je hned první ze záhad času: lze označit oba časy - totiž minulý, který již není, a budoucí, který ještě není - za jsoucí, když nejsou? A co čas přítomný? Buď by musel trvat stále, pak by se nemohlo hovořit o plynoucím čase, ale trvalá přítomnost by se stala věčností. Pokud přítomnost netrvá věčně, přechází do minulého, "jak smíme o něm říci, že je, když důvod jeho bytí je v tom, že nebude? Nemůžeme tedy vskutku říci 'Čas je', když spěje ke svému zániku?", ptá se Augustinus. /3/

Poté, co uvedl v pochybnost časové dimenze a jejich jsoucnost /pokud se týkají času světa/, obrací se k druhému problému, který s předchozím souvisí: Lze o některém čase říci, že je dlouhý nebo krátký? Podobně jako je zjevný onen rys času, totiž že čas má tři rozměry, ukazuje Augustinus, že i délka času nemůže být důkazem jeho jsoucnosti. Říká se před sto lety nebo např. před deseti dny. V prvním případě by šlo o dlouhý čas, v druhém o krátký. Avšak jak lze hovořit o dlouhém nebo krátkém a toho, co není? Totéž platí o dlouhém nebo krátkém budoucím čase.

Mělo by se říkat, že minulý čas "byl dlouhý" nebo že budoucí "bude dlouhý", ale to by bylo směšné, protože by dlouhé bylo něco, co ani nebylo. Abychom mohli hovořit o dlouhém čase, musel by být přítomný, muselo by tu být "něco", co je dlouhé.^{/4/} Může být přítomný čas označen jako dlouhý? Je sto let, měsíců nebo dní dlouhých? Tak nelze hovořit, neboť rok, měsíc, den a hodina je vždy jeden nebo jedna, ostatní jsou však buď minulé nebo budoucí. Ale ani hodina není vlastně jedna, neboť "ubíhá v prchavých okamžicích" a platí o ní totéž, co o ostatních časových datech. "Přítomným může se tedy nazvat jen okamžik času, který již nemůže být rozdělen v žádné, ani ty nejmenší části. Tento okamžik však spěchá tak rychle z budoucnosti do minulosti, že ani chvilku netrvá; neboť kdyby trval, nutně by se rozdělil na minulý a budoucí."^{/5/}

Augustinus postupuje dále a zpochybňuje i samo měření času. V hlavě XVI. a dalších se vrací k této otázce. Ví sice, že čas se porovnává a tedy měří, ale táže se, jak tomu vsutku je. Jestliže se říká, že určitý čas je tak a tak dlouhý, že je dvakrát, třikrát delší než jiný, v kterém "trvání" měříme plynoucí čas? "Zda v budoucím, odkud přichází? Co však ještě není, nemůžeme měřit. Zda v přítomném, kudy právě plyne? Co však nemá žádného trvání, neměříme. Zda v minulém, kam směřuje? Neměříme však toho, co již není."^{/6/}

Augustinus slyšel jakéhosi učence, podle něhož čas je pohyb nebeských těles, slunce, měsíce a hvězd. Zde se objevuje druhý z problémů měření času, o němž píše v hlavě XXIII. Proti tomu Augustinus nejprve namítá, že v takovém případě by mohl být časem pohyb všech možných těles. Kdyby snad zmizela nebeská tělesa, nenahradil by pohyb hrnčířova kola čas? Neboť pohyb tohoto kola by mohl být také mírou času podle toho, jestli se pohybuje rychleji nebo pomaleji. Augustinus nepochybuje o tom, že pohyb nebeských těles je měřítkem časů: let, měsíců, dní a hodin. K tomu je ostatně veden autoritou pro něho nejvyšší - biblí /Gen 1,14/. Jde mu v této chvíli o to, zda pohyb nebeských těles je již sám časem nebo zda tento pohyb je měřítkem času. Když hovoří o "učeném muži", který prohlásil pohyb nebeských těles za čas, mohlo by se to týkat Timaea z Platónova dialogu téhož jména. Zde čteme: "Z ... rozumného úmyslu božího, aby vznikl čas, byly stvořeny slunce a měsíc a pět jiných těles, majících jméno oběžnice ..."^{/7/} "Tak je nebeský pohyb skuteč-

ným časem", vysvětluje Platónovu myšlenku Hegel. /8/

A právě s tímto určitým rysem Platónova pojetí času nesouhlasí Augustinus: "Ať mně nikdo netvrdí, že pohyb těles nebeských je čas ..." Podle něho každé těleso se pohybuje v čase, ale čas není pohyb těles. Při kruhovitém pohybu můžeme pozorovat, píše Augustinus, výchozí bod, z něhož těleso vychází, a cíl, k němuž směřuje, nebo části prostoru, v němž se pohybuje a tak můžeme označit čas, který těleso potřebuje, aby přešlo od jednoho bodu k druhému. Pak ovšem jméno čas náleží spíše měření, nikoli samému pohybu. Augustinus ještě přináší další argument: "Ačkoliv těleso se někdy pohybuje, jindy stojí, měříme přece nejen jeho pohyb, nýbrž i jeho klid časem ..." "Čas tedy není pohybem těles", uzavírá svou XXIV. hlavu Augustinus. /9/

Konečně se obrací Augustinus k nejvlastnější otázce, která se týká měření času, tj. k myšlence, že čas je měřítkem. Jak může být čas měřítkem, když čas sám - měřítko - nemohu měřit? Čím vlastně měříme čas? "Měřím pohyb tělesa v čase, času samého neměřím? Anebo mohl bych měřit pohyb tělesa, jak dlouho potřebuje, než z jednoho místa dospěje na druhé, kdybych nemohl měřit čas, v němž se pohyb děje? Čím tedy měřím čas? Měříme snad delší čas kratším asi tak, jak měříme loktem kládu?" /10/

V hlavě XXVI. vroholí Augustinovy aporie plynoucí z dosavadních úvah o čase světa: ani tři dimenze času, ani jeho délka, ani to, že by mohl být pohybem nebo mírou pohybu, nepřivádí ho blíže k temné povaze času. Vždyť tato míra pohybu nemá svou míru. Kde je tedy míra času? Mírou času nemůže být čas sám, tedy se nezíská mensura temporis.

A tu se Augustinovi z hloubi těchto záhad vynořuje již dříve naznačené a tušené řešení. Píše: "... Zdálo se mně, že čas není ničím jiným než jakýmsi trváním, nevím však opravdu čeho? Bylo by opravdu divné, kdyby ne samého ducha ..." /11/

Než dojde k vlastnímu závěru svého výkladu, vrací se ještě jednou k enigmatické povaze času pomocí příkladu, kterým si otevírá dveře k dalšímu postupu. Zde se chystá transitus - přechod - jak o něm Augustinus sám hovoří. Oním příkladem je otázka, jak měřit čas, který slyšíme. Hlas začíná, zní dále a dále, ustává, nastalo ticho, hlas dozněl a již není. Opět ještě jednou připomíná Augustinus plynoucí čas a nemožnost jeho měření: než hlas zazněl, byl budoucí a nemohl se měřit, poněvadž ještě nebyl, ani nyní se nemůže měřit, protože už není. Mohl se měřit,

když zněl, poněvadž to bylo něco, co se měřit dá. Ale ani tehdy nebyl něčím trvalým, něčím stálým, poněvadž zněl a odezněl, plynul a uplynul. Nebo snad právě proto se mohl měřit?, ptá se Augustinus.^{/12/}

Zde nastává Augustinovo místo obratu. Vychází opět z příkladu: na srovnatelném měření slabik různé délky /jde o verš: "Bůh, otec všehomíra"/ prokazuje, že jejich délky, pokud se dají srovnávat a srovnávat se mohou, nelze srovnávat přímo jejich vlastní délkou, neboť všechny minuly. Přesto, že minuly, víme, jak byly dlouhé: "Neměřím totiž slabiky samé, které již nejsou, nýbrž něco, co v paměti mé zůstane vtisknuté."^{/13/} Zde je tedy onen zmíněný transitus: "V tobě duchu můj, měřím čas."^{/14/}

V duchu se měří čas: "Měřím totiž ten dojem, který na tebe /tj. na ducha - duši/ činí věci a který trvá, i když ony minuly. A tento přítomný dojem měřím, ne ty věci, které jej způsobily. Měřím-li čas, měřím tento dojem. Buď tedy tento dojem je sám čas, nebo času vůbec neměřím."^{/15/}

Odtud pak Augustinus vysvětluje, jak měří čas. Pouze v duchu jsou tři časy. Neboť jak nabývá a stravuje se budoucí, které ještě není? Anebo, jak vzrůstá minulé, které již není než v duchu, který to vše koná; v duchu je trojí, totiž očekávání, pozorování a vzpomínání. Duch čeká, pozoruje a vzpomíná si, aby očekávání přešlo do vzpomínky. Tedy budoucí i minulé, a také přítomné není ničím, ale musí být viděno tím, co Augustinus nazývá duchem, duší. V ní je přítomno budoucí i minulé. Přítomnost obou tempor futura a praeterita nejsou zde jen tím, že jsou, ale tím, že anima je pojímá dohromady. Tím se liší světský čas od vnitřního času, neboť ptáme-li se, "kde" je budoucí nebo minulé, nemůže to být v žádném zde, které poukazuje zpět nebo dopředu, nýbrž bytí přítomnosti a minulosti musí být přítomným bytím.^{/16/}

Tři příklady slouží k vysvětlení: mé dětství jako prožité už není, není už tady. Ale v aktu vzpomínky není tu sice věc sama, ale je tu její obraz. V mé paměti je tento obraz nyní, sahá až sem, takže ho mohu nazírat v přítomnosti. Přítomné bytí budoucnosti je patrné v předjímání budoucích našich činů; předem rozvažujeme naše jednání. Tato předběžná činnost ego - Já - přenáší budoucí do přítomnosti. V předjímání zůstává jednání budoucím ještě-ne. V průběhu jednání se budoucí stane přítomným.

Stejně tak k budoucímu se vztahuje další příklad: "Vidím ranní červánky a předpovídám východ slunce. Co vidím, je pří-

tomné, co předvídám je budoucí ... Ne snad slunce, které již je, nýbrž jeho východ, který ještě není. Budoucí ještě není. Není-li dosud, není vůbec. A není-li, nemůže být viděno. Může být předpověděno z přítomných a viditelných okolností."/17/

To, co vidím - přítomné červánky - jsou znamením /nebo v jiných případech příčinou/ budoucího. Ono znamení, které ohlašuje budoucí východ slunce, je určeno mnou - mým ego. Usuzujeme-li o něčem, co bude, ocitáme se v poli trojnásobné přítomnosti: a/ nejprve zde musí být něco, /červánky/, z čeho vycházíme; b/ dále tu musí být přítomno znamení ještě ne-jsoucího, které je určeno mnou, mým ego; c/ a konečně zde musí být přítomno naše usuzování, náš závěr, jímž se vztahuje to, co tu je, k tomu, co ještě zde není, k budoucímu. To je akt ducha. Podobně je tomu i s věcmi minulými a přítomnými.

Futura, praeterita a praesenta jsou tedy konstituována jako dočasné způsoby - modi - mého ego. Minulost, přítomnost a budoucnost se ustavuje pouze v prezenčním duchovním nitře, jímž praesens de praeteritis je paměť, praesens de futuris je očekávání a praesens de praesentibus je trvání. Dřívější čas světa se díky Augustinovu přechodu objevuje ve své trojitě podobě v jednom jediném přítomném bytí právě jako paměť, očekávání a trvání.

Aby prokázal tento svůj základní obrát od tradičního antickeho pojetí času k "času vnitřnímu" /jak by se řeklo novodobě/, uvádí Augustinus třetí, poslední příklad: "Chci zpívat známou píseň. Jakmile jsem začal, utkvívá mi v mé paměti tolik, kolik jsem odzpíval, tedy tolik, kolik jsem poslal do minulosti a celá má činnost může být nazvána vzpomínkou vzhledem k tomu, co jsem zpíval a očekáváním vzhledem k tomu, co mám zpívat. Mé pozorování dosud trvá a jeho pomocí se stává minulým, co bylo budoucí. Čím více se tak děje, tím více se budoucí stane přítomným, očekávání mizí a přibývá v paměti, až se celé očekávání stráví, poněvadž celý skončený děj přejde v paměť." A Augustinus pak uzavírá, že to, co bylo řečeno o celé písni, platí nejen o jejích jednotlivých slabikách a částech, ale dokonce o celém životě lidském a konečně i o věku všeho lidstva."/18/

Zdá se tedy, že Augustinus již našel klíč k tajemství času. Nejprve se cítil "rozptýlen v otázce času" /hlava XIX/, nevyznal se v jeho řádu, který ze záhadného "ještě-ne" prochází stejně záhadným "nyní" do záhadného "již-ne". Reflexe času

světa skrze ego dospívá k tomu, že ego uplývá tím, že očekává, pozoruje a nahlíží, aby se uzavřelo ve vzpomínce. Zde, kdy všechno očekávání se stráví, upadne do memoria, "vnitřní" čas zmizí. Ale tak je tomu i s celým životem člověka, jak již bylo řečeno - hoc in tota vita hominis - a tak je tomu i se všemi věky synů člověka /hoc in toto saecula filiorum hominum/. Je to v každém případě bytí ke konci, bytí k zániku. Tedy ani "vnitřní čas", jehož příslibem byl onen transitus z "času světa", neřeší jeho aporii, není pro Augustina konečným rozazlením záhady času. "Vnitřní čas" sice řeší enigmatický ráz času "vnějšího", ale jeho činnost rozkladná na jedné straně /tzv. rozměry času/ je současně činnost skladebná /zpřítomňování dimenzí činností ducha/ se podobá podivné čočce, která láme třikrát prisma času a zároveň je sjednocuje jako spojnice.

Zde v XXIX. hlavě se tedy objevuje onen strašný konec augustinské analýzy času. Rozkládající se a shromažďující se činností ducha, rozpadá se a zaniká samo Já - samo ego. Jednou předbíná v očekávání a tak v paměti vlastně není u sebe, pozorování je pouhá hranice, přes níž spěchá očekávání do paměti a zapomnění. Já se v čase rozpadlo - ego in tempora dissilui. Rozptýlení je život můj - distentio est vita mea. To je závěr, k němuž dochází Augustinus. I život ve "vnitřním čase" je rozložen, znetvořen, zpitvořen. "Já sám jsem rozptýlen svou časovostí." /19/

Tedy, kdy i druhý transitus není vlastním řešením problému času, klade si Augustinus otázku, zda existuje nějaká záchrana, nějaká spása. Může člověk rozlomený a rozptýlený ve své časovosti nalézt opět celistvost a jednotu? Ano, ale nikdy a nikde uvnitř své "vnitřní časovosti", nýbrž tak, že učiní definitivní obrat, konečný transitus: je třeba odvrátit zrak od světa a od sebe, od svého vlastního rozptýlení k věčnému "před" - ante - všemi časy a kupředu za všechny časy. Jenom tak se může vypnout k jistému futura, které již nemůže být opět praeteritem, nýbrž k onomu, jež leží mimo naši časovost. Pouze v pohledu na toto věčné ante a post už není duch rozptýlen, nýbrž rozepjat a vzepjat. Tento mystický stav znamená vykoupení ze vší časovosti a je de facto v očistě "ohně Boží lásky" splynutím s Bohem. /20/ Tak jednou bude duše stát v onom věčném nunc stans - absolutním, stojícím nyní - v něm bude stát stále u Boha.

Ku konci svých meditací na závěr 11. knihy Vyznání pojednává

Augustinus ještě problém, na nějž se mnozí táží, totiž na to, co dělal Bůh, než stvořil nebe a zemi? "Jak mu přišlo na mysl, aby něco stvořil, když předtím nic nedělal?" Augustinovi se zdá námitka pochybná už proto, že nelze hovořit o slově "nikdy" tam, kde nebylo a není času. Teprve stvořením světa stvořil Bůh i čas. Před světem i po něm času není. Bůh je stvořitel všech časů a žádný čas nemůže být s ním souvěčný. V nezměnitelné věčnosti Stvořitelově, v onom věčném nunc stans, se neděje nic. Je to nehybná přítomnost. Meditace Augustinova zde končí. Kruh je uzavřen. Od věčného dnes, od věčnosti, která je trvalou přítomností jako absolutní nunc stans, vstupuje člověk do času světa, přestupuje ho do původního času ego, času vnitřního, které mě bytí rozptyluje a rozleptává jako bytí ke smrti, aby vposled se obrátil duch opět k věčnému před - ante všech věků jako věčné budoucnosti naší naděje.

x x

Augustinovi, jak je z výkladu patrné, nejde vlastně o to, aby objasnil otázku času; jeho úmysl nebyl v první řadě filosofický, ale náboženský a teologický. Jde mu především o to destruuovat, zničit antické pojetí času, tolik nebezpečné pro křesťanskou víru.

Augustinova "destrukce" antického pojetí času, jak ji nacházíme ve Vyznáních, týká se především dvou rysů, které se pokládají za podstatné: je to pojetí času jako nunc stans - stojícího nyní. Nunc stans znamená pro antického člověka čistou trvajícím přítomnost, přítomné dnes, které nezná ani včera ani zítra, setrvávající krásný okamžik /podobně jako se objevuje později u Goetha/. Nunc stans spočívá sám v sobě, minulé i budoucí je pohlceno v současné chvíli, v okamžiku a v dnešku. Augustinus prokazuje, že toto stojící nyní, protože stále uplývá, nemá skutečné trvání, proto vlastně neexistuje.

Jakýmsi protějškem či spíše doplňkem nunc stans je tedy stále uplývání těchto přítomných chvil. Sukcese, následování jednotlivých "nyní" přecházejících z "ještě-ne" do "již-ne" zná pouhé "dříve" nebo "potom", které v závratné rychlosti se ztrácí v sérii okamžiků, bodů /21/ a tím, jak je patrné z Augustinovy argumentace, mizí i sám čas světa. Čas tedy "est

et non est", jak Augustinus říká ve výkladu 38. žalmu.

Konečným cílem Augustinovým je rozbít myšlenku cyklického času. Stojící nyní ubíhají v neohledné řadě jednotlivých bodů "nyní" a tato "nekonečná" řada se stále otáčí a navrácí v kruhu, ve věčném koloběhu stejného, aby se vrátila tam, odkud vyšla. Takové cyklické pojetí času je pro Augustina nepřijatelné, protože se nesrovnává s myšlenkou stvoření, spásy a posledních věcí člověka a lidstva, koncem času. Jestliže ovšem Augustin celkově řecké /a antické vůbec/ cyklické pojetí času, jak se "čte" z pohybu nebeských těles, z kosmického koloběhu i lidské zkušenosti o čase jako cirkulaci dní, měsíců a roků, označuje adjektivem "platonický", nečiní tak zcela právem. Pod jménem chronos se sice stává čas u Platóna poprvé tématem filosofické reflexe, směrodatné - s pozdějším Aristotelem - pro další uvažování, ale Platón razí i termín "věčnost" /αἰών/, která je principem času, jeho původem a předobrazem. Aniž o tom ví, neboť Platóna zná jen z druhé ruky, Augustin na tuto myšlenku Platónovu navazuje.

Podle Platóna bůh-tvůrce po té, co vytvořil duši, učinil z ní později "tělo světa" a když pak pozoroval, že jeho "výtvor, obraz nesmrtelných bohů se hýbe a žije", rozhodl se, že učiní něco podobného tomuto "věčnému živoku", jak překládá Fr. Novotný, tj. vesmír. Vesmír má být "pohyblivý obraz věčnosti" a tento "věčný obraz" se má řídit "pohybem určeným číslem, to, co jmenujeme čas". /23/ Čas tedy nebyl, "odkud nevznikl svět", říká doslova Platón. To je ostatně i základní myšlenka Augustinova. Čas byl stvořen demiurgem spolu se světem a časové dimenze náležejí času stvořenému, kde je dění, pohyb. Mimo tento svět je "stav, který trvá bez hnutí", kde nemůže nic vzniknout ani zaniknout. To je okruh věčnosti. Také myšlenka, termín věčnosti - αἰών - ve filosofickém a odtud teologickém smyslu pochází z Platónova Timaiu. "Čas tedy vznikl se světem", čteme v Timaiuovi. /24/ Věčnost je "na věky jsoucí", je to ono Augustinovo věčné nunc stans, kdežto "čas je napořád v každé době minulý a jsoucí a budoucí". Tak vykládá i Hegel Platónovo pojetí času a věčnosti, když říká, že podle Platóna "... to co bylo, i to co bude, nazýváme díly času ... Ale pravý čas je věčný čili je přítomností ...". /25/ Svět stvořený podléhá času a je pouze obrazem věčného světa, kde však není ani pohybu ani času.

Rozdíl mezi Platónovým a Augustinovým pojetím času a věč-

nosti je tedy mj. v tom, že zatím co Platónovi je věčnost paradigma času a panuje mezi nimi jistá analogie, v Augustinových Vyznáních vystupuje do popředí rozdílnost, jak vyplývá z jeho vědomého výkladu biblického mýtu stvoření. Čas zde už není "aeternitatis quadam imitatio", jak ještě psal v *Enarrationes in Psalmos* /9,7,17/.

Augustinův hlavní zdroj znalostí antické filosofie byly Plótinovy *Enneady*, které znal z překladu Maria Victorina /Afera/. Augustinus odtud čerpal znalost Platónovy filosofie. Platóna pak ztotožňoval s Plótinem, Aristotela nečetl a pokládal ho za platonika,^{/26/} avšak základní impulsy platónské filosofie přijímá z Plótina.

Svou filosofii času rozvíjí Plotin /*Enneade* III,7/ v kritice dosavadní aristotelské a stoické tradice, chtěje odkosmologizovat dřívější antická pojetí času. Podle Plótina věčnost a čas jsou ve stavu jakéhosi předobrazu a obrazu: věčnosti světové duše odpovídá čas světa. Oba - duše a svět - jsou v jednotě: "svět je v čase", to znamená podle Plótina, že čas je v duši a skrze duši; čas je v důsledku toho i v člověku, neboť lidská duše je místem času v něm.

Přes všechny podněty a příbuznosti zůstává mezi Plótinem a Augustinem zásadní rozdíl: čas není primárně způsobem bytí světa /duše/ a sekundárně pak v lidské duši /tak Plótin^{/27/}/, ale čas je u Augustina přímo časován v duši člověka, zde je prožíván a měřen. Augustinus přímo říká: *in te anime meus, tempore mea metior* /v tobě, duše má, měřím své časy/. Původní míra času je tedy lidská duše a lidský duch. Plótin^{/27/} zniterňuje Platónovy myšlenky o čase, Augustinus jde ještě dále: "subjektivizuje" a "personalizuje" Plótinovy podněty o další stupeň. Zatímco u Plótina věčnost a čas jako předobraz a obraz jsou v jisté jednotě, v jistém dynamickém celku, u Augustina je věčnost odtřžena od času. Pouze překonáním časovosti a oslovením věčností ve světě, pokud Bůh již je v lidské duši, překračuje se práh času a duše vstupuje do věčnosti. Tak se staví Augustinus svým křesťanstvím radikálně proti helénistickému Plótinovi, bez něhož by ovšem nebyl s to rozvinout vůbec své pojetí času. Ze záhadného problému "co je čas?", prvním přechodem k "vnitřnímu času" rozloženému a složenému lidskou duší, dochází v druhém transitu ke smyslu věčnosti, věčnosti Boží i

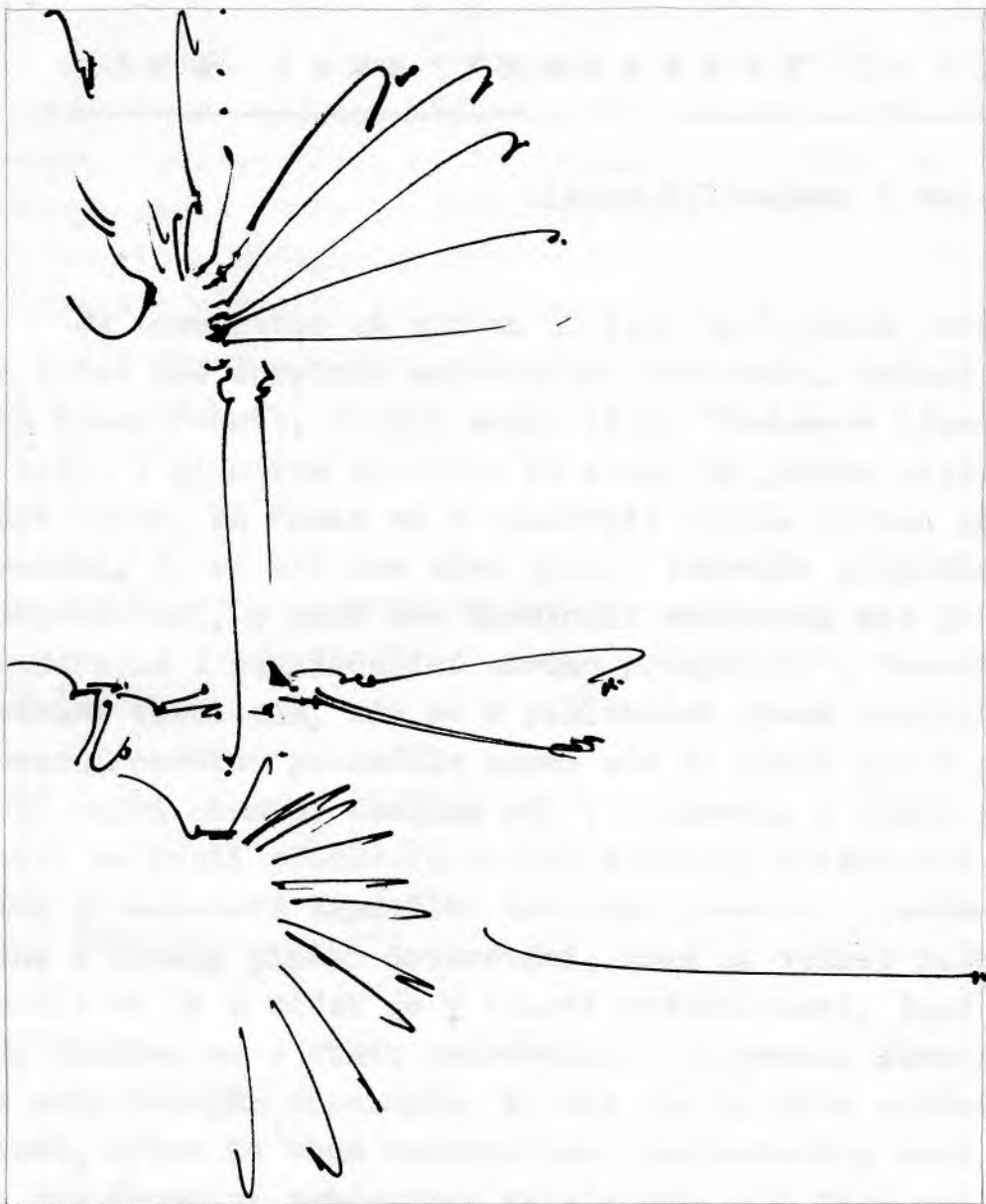
své vlastní věčnosti, v níž je čas zahlazen a smazán. V *Ennaratio in Psalmum 101* čteme: "Boží léta jsou věčnost Boží i věčnost je vlastní podstatou Boha, který je bez proměny. Není v ní nic, co bylo a už není, nic budoucího, co by ještě nebylo, je v ní jen 'jest'. Není tu 'bylo' ani 'bude', protože to, co bylo už není a to, co bude ještě není, zatímco všechno, co tam je, prostě 'jest'." Také pro nás smrtelníky, pro něž byl dán příklad zmrtvýchvstání, platí, že v naději "dosáhneme oněch nehybných let, jejichž den není měřen dráhou slunce, ale v nichž to, co je, zůstává takové, jaké je, protože je jediné vpravdě Jest." /28/ Před a za vším časem se prostírá věčná přítomnost, ona věčná nunc stans, jak o ní hovořil Boethius a scholastikové. Tady zůstává Augustin vězet v antické tradici, kterou měl v úmyslu destruovat a stejně jako Aristotelés a po něm celá metafyzická tradice nemyslí čas v jeho bytí, v jeho původnosti; jeho živá zkušenost je svedena metafyzickou, konkrétně novoplatonickou pojmovostí. /29/

Augustinův pokus popřít antický čas světa jako bezcílný, periodický koloběh theologií lidských dějin řízených Bohem, jak je známa z jeho *De Civitate Dei contra Paganos*, čin, který zanechal hlubokou stopu až do moderního pojetí dějin, se v jeho *Vyznáních* objevuje v náznaku a nepřímo. Eschatologické pojetí se ozývá z osobně životního rozhodování. Pro toho, pro něhož je život "distentio", který říká "ego in tempora dissilui, quarum ordinem nescio" atd., zůstává poslední rozhodný úkol, vnitřně se "usebrat" a dospět ke koincidentní jednotě s Bohem, možné na konci všech časů. Avšak i zde máme co dělat s onou věčnou přítomností, s níž se setkáváme na samých počátcích antické metafyziky.

Augustinovo pojetí času, jak je vyloženo ve *Vyznáních*, nesehrálo takovou dějinně metafyzickou roli jako Aristotelovo, které podstatně určilo veškeré uvažování o čase až do Hegela a daleko přes něj. Teprve v nové době se setkáváme s mysliteli, kteří na cestě, na níž učinil první kroky Augustin, na cestě "zniternění času", jeho "subjektivaci" a "personalizaci" pokračují; arci již na transcendentálně filosofické bázi, která předpokládá výkony takové jako Cartesiův nebo Kantův, aby se na závěr znovu ozvalo Augustinovo *Vyznání* v Husserlových *Přednáškách o vnitřním vědomí času* /1905/,^{31/} ovšem po "odstranění" oněch potíží, které s sebou nese redukce naivního do transcendentálního porozumění času.

P o z n á m k y

- 1/ Svatého Otce a Učitele Církve Aurelia Augustina Vyznání. Přel. Miluláš Levý, Praha 1926, str. 391. /Augustinus, Confessiones - Bekanntnisse. Lateinisch und deutsch von J. Bernhart. 4.Aufl. München 1980/
- 2/ tamtéž, 391
- 3/ tamtéž
- 4/ tamtéž, 392
- 5/ tamtéž, 394
- 6/ tamtéž, 401
- 7/ Platón, Timaios a Kritias. Přel. Fr.Novotný, Praha 1919, s.45
- 8/ G.W.F.Hegel, Dějiny filosofie, sv.II., Praha 1965, s.169
- 9/ Vyznání, 406
- 10/ tamtéž, 407
- 11/ tamtéž, 408
- 12/ tamtéž, 410
- 13/ tamtéž
- 14/ tamtéž, 411
- 15/ tamtéž
- 16/ tamtéž, 398
- 17/ tamtéž
- 18/ tamtéž, 413
- 19/ tamtéž, 414
- 20/ tamtéž
- 21/ O antickém - jmenovitě Aristotelově - pojetí času píše G.W.F. Hegel v uvedených přednáškách na základě fys.IV,10-11; s.231-3
- 22/ Augustinus, De Civitate Dei, X.kniha
- 23/ Timaios, 44
- 24/ tamtéž, 45
- 25/ Hegel, Dějiny filosofie II., 169
- 26/ Plotin, Auswahl und Einleitung von Richard Harder, Frankfurt /M 1958, s.117n. Sr.např. Henri Marrou, Svatý Augustin, Řím, Křesťanská akademie, 1979, s.15-16; Karl Jaspers, Die grossen Philosophen, I.Ed., München 1957, s.324n.
- 27/ Plotin, über Ewigkeit und Zeit /Enneade III 7/, ed.R.Beierwaltes, Frankfurt/M 1981, s.70-71.
- 28/ Uvedeno pod "Čas, věčnost a bytost" - Enarratio in Psalmum 101, II,10 a 14 - v cit.d.Henri Marrou
- 29/ Sr.W.Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit, 2.Aufl. Stuttgart-Köln 1951, s.226
- 30/ tamtéž, passim.Sr.dále K.Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 3.Aufl.Stuttgart 1953, kap.IX. Augustin, s.148-159.
- 31/ Edmund Husserl, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, ed. R.Boehm, Haag 1966, s.3n.



Tamara 89

LADISLAV HEJDÁNEK
=====

V í r a j a k o " k o s m i c k ý f a k t o r "

Milanu Balabánovi k šedesátinám

Je tomu letos už plných 30 let, co Gerhard Ebeling knižně vydal své curyšské univerzitní přednášky, určené posluchačům všech fakult; knížka nesla titul "Podstata křesťanské víry" a vyšla v několika vydáních po sobě. Na jednom místě prohlásil její autor, že "dnes se v teologii začíná pomalu prosazovat poznání, že se ocitáme před úkolem takového překládání a interpretování, v němž pro teologii nezůstává nic jednoduše jako samozřejmé a nevyžadující nového promýšlení". Ponechám na posouzení theologům, zda se v posledních třech desítkách let toto poznání opravdu prosadilo anebo zda se stále ještě prosazuje, a to velmi pomalu. Ebeling měl v kontextu, z něhož jsme citovali, na mysli především otázku podstaty křesťanské víry. Podle něho je naléhavě zapotřebí takového pravého, otevřeného, poctivého a naděje plného dotazování, jaké je velice vzácné, a připustit si je a snést je v takové radikálnosti, jaká tu je nutná. Ebeling se s tímto požadavkem a programem obrací nikoliv ke svým kolegům theologům, ba ani jen ke svým studentům bohosloví, nýbrž ke všem univerzitním posluchačům; není to pro něho jen formální akademická záležitost, ale výslovně praví, že je třeba se otázce po podstatě křesťanské víry opravdu vystavit nejen pro sebe a za sebe, ale že je nutno přibrat do otevřenosti takového tázání i druhé. Předpokládám, že mezi jeho posluchači byli také studenti filosofie (a možná i jejich profesori), a předpokládám, že alespoň někteří z nich se opravdu nechali "přibrat" k dotazování po povaze víry a ke zkoumání, k němuž takové dotazování nutně vede.

Ebeling dobře věděl, co říká a proč to říká. Roky před knižním publikováním zmíněných přednášek uveřejnil v rámci jedné rozsáhlé studie jakousi statistiku výskytu slov PISTIS a PISTEUEIN u synoptiků (nebudu tu líčit ještě další zúžení materiálu), z níž se stalo zřejmým, že pro samotného Ježíše

a pro jeho nejbližší kruh mělo toto slovo (byť v aramejském ekvivalentu) zřejmě jiný význam, protože ho je v oněch nejpůvodnějších kontextech užíváno absolutně, tj. bez jakéhokoliv upřesnění, o jakou víru šlo, nač nebo več se věřilo nebo mělo věřit a podobně. Můžeme z toho už sami vyvodit, že je vysoce pravděpodobné, že slovo víra nebo věřit nemělo nějakou pevnou, fixní vazbu ke svému předmětu - anebo že se vůbec nevztahovalo k žádnému předmětu. Tak např. výrok "víra tvá tě uzdravila" může být interpretován tak, že vztah k uzdravení je pro víru jen nahodilý (a že tedy v jiných případech může jít o vztah k něčemu zcela odlišnému), anebo že víra se vůbec nevztahuje k uzdravení ani k ničemu jinému, o čem je možno takto předmětně povídat, ale že samo uzdravení je jakýmsi jejím vedlejším produktem. Ebeling sám ovšem o ničem takovém nepíše, ale vezmeme-li výsledky jeho statistického šetření vážně, musíme přinejmenším vzít v úvahu, že naše dnešní (a vůbec i tradiční) chápání víry jako víry v něco či někoho, co nebo koho lze pojmenovat a v podobě kréda více nebo méně výstižně formulovat, rozhodně není ve shodě s chápáním Ježíšovým a jeho nejbližšího kruhu učedníků a posluchačů. Také když přihlídneme ke galerii svědků víry, jak je jmenuje apoštol Pavel, musí nás uhodit do očí hned několik významových aspektů, které vůbec nejsou v souladu s tím, jak o víře mluví křesťanská tradice. Velmi zajímavé je také, že jako nejstaršího svědka víry uvádí Kainova bratra Abela, snad dokonce na doklad toho, že se víra nedědí jako nějaká přirozená schopnost člověka (jinak by Abelem odrůda věřících byla vymřela).

Zdá se, že určitým východiskem pro další úvahy by se mohlo stát rozlišení mezi samotnou vírou a mezi tzv. reflexí víry. Usnadňuje nám to skutečnost, že celá řada theologů chápe svou odbornou disciplínu jako reflexi víry. Pokud si nereklamují pro sebe, tj. pro teologii, výhradní právo víru reflektovat, můžeme s tímto výměrem souhlasit. Důležité je v tomto případě jejich vědomí, že sama teologie není aktem víry, nýbrž pouze příslušnou reflexí. (Tím nechceme říci, že určitý theologický čin nemůže být aktem víry; akt víry může být uskutečněn vždy pouze v určitém antropologickém, etickém, politickém a ovšem i kulturním a intelektuálním kontextu, a v tom smyslu se pak stává základem a zdrojem lidského činu, a nezáleží na tom, zda činu mravního, politického, kulturního,

myšlenkového nebo jakéhokoliv jiného, např. také náboženského. To však naprosto neznemená, že sama mravnost, politika, kultura, věda nebo dokonce náboženství by mohly být prohlášeny za akt víry, za komplex aktů víry nebo za přímý produkt aktů víry.) Zmíněné rozlišení má ovšem své vážné důsledky. Nejdůležitější je pro nás v tuto chvíli otevření té možnosti, že víra (tj. akt víry) může být zásadně reflektována také jinak než theologicky. Když Ebeling naznačoval, že do otevřenosti radikálního tázání ~~na~~ po povaze křesťanské víry hodlá přibrat i studenty jiných oborů, jistě tím nezamýšlel žádnou jejich proměnu na theology, ale navzdory tomu apeloval na jejich ochotu se vlastním uvažováním zúčastnit na této aktuální, ale i na jiných dalších reflexích víry. Tak se nutně klade jako legitimní otázka možnosti filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické. V takovém případě jistě nemůžeme každou filosofii považovat za schopnou se stát pro theology partnerkou v dialogu nebo snad dokonce konkurentkou v úsilí o nejhlubší pochopení fenoménu a skutečnosti víry; jak bude dál zřejmo, hodláme však trvat na tom, že v té věci nemá theology žádných apriorních privilegií, jichž by se nedostávalo filosofii.

Ebeling mluví o nutnosti radikálního tázání, ale přinejmenším na první pohled by se mohlo zdát, že tuto radikalitu omezuje, když chce zkoumat podstatu křesťanské víry, ne tedy prostě víry. Když jsme se rozhodli rozlišovat mezi vírou samotnou (tj. aktem víry) a mezi její reflexí, musíme se nyní nejprve zeptat, co se míní adjektivem "křesťanská" ve spojení s "vírou": je snad křesťanská víra něco jiného než jiné víry? Anebo jde o rozdíly mezi různými reflexemi víry? Tady je třeba jaksi předeslat něco, co by mělo být teprve výsledkem zkoumání. O víře nesmíme hovořit ve smyslu obecné věřivosti, nýbrž jako o docela zvláštním fenoménu, historicky doloženému jako jedinečný objev, k němuž došlo někdy před polovinou 2. tisíciletí př.Kr. v sumersko-akkadském kulturním světě za okolností, o nichž už přece jen něco víme, i když nikoliv tolik, aby to mohlo našim potřebám stačit. Podle biblických svědectví je tento fenomén víry spojován především s postavou jakéhosi významného babylónského knížete, vzpomínaného později jako praotce Abrahama, a potom s po-

stavou revolucionáře, který osvobodil svůj lid z otročení a dovedl jej po dlouhých letech putování do zaslíbené země (sám tam už nevstoupil), totiž s Mojžíšem. Akt víry v obou případech spočíval v odvratu od toho, co tu je, co je makatelné nebo alespoň na dohled, a ve vyjití do neznáma, ovšem nikoliv do libovolného neznáma, nýbrž do takového, které je spojeno se zaslíbením. Aniž bychom tuto myšlenku hned rozváděli, musíme konstatovat, že tu jde o odkrytí hluboké možnosti vztahu člověka k minulosti, přítomnosti a budoucnosti, tedy k času (a v důsledku toho i k dějinám), který je přímým protikladem vztahu mytického člověka k tzv. pramínulosti a jejím archetypům. Rozpoznání tohoto charakteru životní orientace víry je ovšem neobyčejně důležité, ale vyjasňovalo se nutně jen krok za krokem. Největší jasnosti dosahovalo u některých proroků.

Z historického hlediska tedy můžeme mluvit o víře teprve tam, kde se můžeme shledat s doklady toho, že určitá orientace lidského života si našla nejen dostatečné uvědomění, ale také slovní, literární vyjádření tohoto uvědomění. Samozřejmě musíme předpokládat, že k onomu uvědomění mohlo dojít teprve tam, kde už nastala nová skutečnost, totiž aktivní orientace do ještě nenastalé budoucnosti. Na druhé straně nemůže být pochyb o tom, že teprve uvědomění, že je možné a dokonce svrchaně nutné se odvrátit od pramínulých archetypů a od této svíravé minulosti do oné budoucnosti, které se archaičtí lidé dělali, mohlo z několika nahodilých kroků novým směrem a novými cestami a ze zkušenosti takto omezené učinit nový životní styl, novou orientaci pro celý život. Už z této předběžné úvahy je zřejmé, jak významnou úlohu v orientaci víry hraje slovo a myšlení, reflexe (nebo protoreflexe). Když vzpomeneme hesla "víra ze slyšení", musí nám být zcela jasno: nejde tu v žádném případě o pochopení víry jako uznání slyšeného za pravdivé, nýbrž o něco zcela jiného. Bez slova, tj. bez myšlení, které se opírá o řeč, je nesnadné, ne-li nemožné udržet v životě důsledně skutečnou "linii víry". Ale jednotlivé, "nahodilé", kontingentní kroky víry jsou i tak možné. Krok do neznáma, který má zaslíbení, je možný i jako kontingence; v takovém případě však ještě nelze mluvit o "životě z víry".

Tak dospíváme k dvojímu závěru, a to ve dvojím směru.

Především lze o fenoménu víry mluvit v mnohem širším smyslu, než jak to činí sám apoštol Pavel, tj. na úrovni předlidské a mimolidské (nikoliv až s počínajícím životem lidstva). Musíme se v tom případě ovšem vyvarovat závažného nebezpečí, totiž že fenomén víry pochopíme naturalisticky (podobně jako na úrovni lidské se musíme vyhnout jinému nebezpečí, že totiž víru budeme chápat jako fenomén obecně antropologický). Na druhé straně musíme onu zdůrazněnou kontingenci aktů víry interpretovat nikoliv jako banální nahodilost, nýbrž jako dějinnost (eventuelně jako předdějinnost). Filosofickým úkolem par excellence se stává syntéza či spíše integrace kontingentního charakteru ne-přirodních aktů víry v přírodě a svobodných aktů víry dějinně orientovaného člověka v jedné koncepci, dovolující najít to, co obojí spojuje, a tak si umožnit správně pochopit a zhodnotit i všechny rozdíly. Mám za to, že přinejmenším jednou z možností by se mohl stát pokus o tzv. kosmologizaci pojetí víry resp. aktů víry.

Dobře si uvědomuji, že s hlavním odporem a averzí proti takovému pokusu je třeba počítat ze strany theologů. Přesto mám za to, že větší váhu budou mít námitky povahy filosofické. Proto se budu nejprve zabývat těmi nejdůležitějšími námitkami ze strany filosofů. Na prvním místě bude předmětem kritiky samo ustavení filosofického pojmu "víry" jako čehosi, co je v rozporu se základním charakterem filosofického myšlení. Proti této námitce mohu uvést dvojí argument. Jednak lze slovo "víra" (resp. odvozeniny) doložit již u presokratiků, konkrétně u Hérakleita, kde můžeme najít mezi zlomky také myšlenku, že poznání božských věcí nám uniká pro nevíru. Nejde nám tu ovšem o žádné navazování na Hérakleita, již proto nikoliv, že víra tu je spojována s poznáním božských věcí, tedy dostává se jí noetického předznámenání a je zapojována do religiózních kontextů. Nemůže však být sporu o tom, že navzdory těmto nežádoucím konotacím se slovům PISTIS, PISTEUEIN atd. dostává řádného filosofického domovského listu.

A pak tu je druhý argument, který jednou složkou bude svou platností zasahovat i námitky theologické. Nejprve tedy adresujeme své zdůvodnění filosofům. Jiný, o něco pozdější před Sokratovský myslitel, totiž Empedoklés, ovlivněný (jako ostatně všichni ostatní myslitelé po Parmenidovi) koncepcí

vnitřně homogenního, jednotného a jediného "skutečného jsoucna" eleatů, ale přesto považující jistou pluralizaci jsoucna za nezbytnou, vymyslel pro další věky značně atraktivní pojetí čtveřice živlů, kterým však ponechal vedle neměnnosti a nehybnosti také naprostou pasivitu, zatímco na druhé straně zavedl aktivní činitele, totiž dva kosmické faktory, Lásku a Svár, které vlastně rozhodovaly o tom, co z oněch věčných živlů vznikne a jak dlouho to potrvá, než se to zase rozpadne a než to zanikne. Vidíme tu doklad toho, jak nepochybný filosofický myslitel zavádí nové pojmy tím, že si vypůjčuje termíny ze společenského a tedy lidského prostředí a dává jim odlišný, posunutý, totiž právě kosmologický význam. Jiným příkladem nám může být myslitel ještě o něco starší, předparmenidovský, totiž Hérakleitos, který činí odpovědným za řád všeho dění ve světě a za ustavení samotného světa LOGOS, což se překládá různě. Pro teologii není bez důležitosti, že myšlenku LOGU jako prostředníka nebo spíše samotného aktu stvoření lze najít v prologu Janova evangelia: LOGOS, skrze nějž je všechno stvořeno, byl u Boha a dokonce byl sám Bůh. Tu máme onen přesah platnosti až do teologie. Může-li Hérakleitos svěřit tak důležitou funkci sjednocení, integrace veškerenstva LOGU, bez něhož by i nejkrásnější svět byl pouze nahodilou hromadou věcí, a může-li evangelista LOGOS dokonce ztotožnit se samotným Bohem jakožto Stvořitelem, nemohou existovat zásadní filosofické ani theologické námitky proti analogickému počínání, totiž proti kosmologizaci slova "víra". (Tím nejsou zajisté sklizeny ze stolu námitky, vztahující se k nějakému konkrétnímu aspektu této kosmologizace; to už musí zůstat předmětem eventuelní diskuse.)

Zároveň však musíme náležitě respektovat historický fakt, že jedinečný objev fenoménu resp. orientace víry, který je úzce spjat se vznikem Izraele, vedl k trojímu dost odlišnému navázání na původní, mohli bychom říci "jahvistickou" tradici víry, totiž v judaismu, křesťanství a islámu, a tím ke vzniku tří světových "náboženství", v nichž ve všech došlo nejenom k vzájemnému odlišení a upevnění rozdílností, ale bohužel také ke ztrátě a ochuzení některých složek a tendencí původní tradice. Právě s ohledem na tuto situaci má představovat pokus o kosmologizaci pojmu víry nikoliv omezenou interpretaci

vnitrokřesťanskou, a tím méně jen vnitroprotestantskou (nebo jinak vnitrokonfesijní). Má to být pokus ne-li (v rámci tradice víry) přímo ekumenický, tedy alespoň o jakési předpoklady a první kroky ve směru ekumenickém se snažící, ale - jinak to není možné - také kritický vůči nejrozumnějším formám religiozity, která zvláště v křesťanství znovu infikovala původně ostře protireligiózní tradici tzv. "jahvistické" víry (protináboženský charakter víry vyniká zvláště u proroků a v témž duchu na tuto tradici víry navazuje i Ježíš a dokonce ještě v mnohém i první církve).

Ekumenický charakter našeho pokusu je na jedné straně ještě podtržen, ale na druhé straně se asi bude zdát naopak relativizován a přímo redukován tím, že kosmologizace víry nemůže zapřít a ani nechce zapírat svou řeckou (starořeckou) inspiraci a tím svůj výrazně 'evropský' profil. Pro obojí máme vážné důvody. Je nepopíratelnou dějinnou skutečností, že všechna tři zmíněná světová náboženství byla přinejmenším v určité etapě, křesťanství však natrvalo pod silným vlivem řecké kulturní a především myšlenkové tradice. Ba lze říci, že řecký vliv jde ještě hlouběji do minulosti, neboť zřetelné doklady setkání a konfrontace s ním najdeme již v závěrečných fázích "jahvistické" tradice víry. Vznik křesťanské theologie si pak bez řeckých vlivů a zápasu s nimi vůbec nelze představit. To vše dostatečně zdůvodňuje a ospravedlňuje naše navázání na řecké kořeny; ostatně se ve vši zřetelnosti ukáže, že zdaleka nepůjde o navázání nekritické a veskrze pozitivní. Součástí řeckého dědictví je tzv. metafyzické nebo přesněji předmětné myšlení, které se prosadilo především na evropské půdě, dalo vzniknout vědě a technice a oklikou přes techniku a vědu se s obrovskou intenzitou prosadilo a stále ještě prosazuje v celém světě. Základem tohoto světového úspěchu, který se zvláště v poslední době ukazuje jako propastně nebezpečný nejen pro lidstvo, ale pro celou biosféru, je vynález pojmového myšlení a ve své jednostrannosti nesprávné užívání pojmů (a příslušných intencionálních předmětů). Proto má navázání na řecké kořeny dvojí cíl: kritické rozpoznání omezenosti pojmového myšlení řeckého typu a zároveň nahlédnutí nutnosti vytvoření nového typu pojmového myšlení, které by sice nadále pracovalo s pojmy (a proto by se právem mohlo hlásit k

pojmovosti), ale které by vedle vazeb pojem-intencionální předmět vypracovalo do potenciálně analogické přesnosti a metodické přísnosti vazby pojem-intencionální nepředmět. Po našem soudu nic takového není možné bez hluboké analýzy tradičního předmětného myšlení a bez kritické konfrontace s ním, tedy bez kritického až 'negativního' navázání na jeho řecké kořeny.

Na rozdíl od "jahvistické" tradice víry, která se - byť v lomených a deformovaných podobách - prosadila takřka po celém světě, se řecký duchovní a myšlenkový odkaz nejprve omezil na evropskou půdu (nepočítáme-li časově omezené období arabské recepcie, která však měla v samotném arabském světě jen přechodný význam a která plodně vyústila zase v předání aristotelismu evropskému myšlenkovému vývoji). Celosvětově se začal prosazovat naopak až v době, kdy všechna tři světová náboženství, jež spíše nevědomky resp. nereflektovaně pokračují v tradicích "jahvistické" víry, poněkud ztratila na dynamice (dnes by bylo ještě poněkud předčasné rozhodovat, zda o úpadek definitivní nebo o dočasné oslabení). Důraz na evropské tradice má za těchto okolností charakter nikoliv provinciálně omezený, nýbrž naopak ekumenický a univerzalistický - nebo alespoň takový charakter mít může, neboť bude hlavně záležet na způsobu, jakým se na tyto tradice naváže. Náš úmysl jen naznačit z distance, kriticky a v nejednom ohledu odmítavě. To by mělo uvolnit cestu k radikálnějším univerzalismům, neboť právě dosavadní praktické působení Evropanů v mimoevropském světě vyvolávalo a dodnes vyvolává odpor a kritiku, a nutno říci, že zcela oprávněně. Na jednu věc je však nutno dávat zvláštní pozor: jde-li tu o budoucnost duchovního a myšlenkového života příštího lidstva, je třeba se vystříhat každého oportunismu a nadbíhání módním vlnám. Proto je nutno dbát na vysokou úroveň teoretického myšlení a na důkladnou promyšlenost, prodiskutovanost a zdůvodněnost každého dalšího kroku. A právě v tom ohledu je řecká zkušenost s myšlenkovými experimenty pomocníkem, k němuž nenajdeme srovnání (anebo jen ve středověkých scholastických diskusích).

Když jsme takto alespoň naznačili strategickou zdůvodněnost pokusu o kosmologizaci pojmu víry jako nového typu "syntézy" jahvistické tradice víry a řecké pojmovosti, která však

právě pro potřeby experimentálního modelu musí být radikálně přestrukturována, můžeme přejít k samotné "věci", totiž k načrtnutí hlavních rysů onoho modelu. Naším cílem ovšem nebude na tomto místě předložit celý vypracovaný model, ale jen ukázat na nezbytnost jisté rekonstrukce myšlenkového přístupu ke skutečnosti, pro nějž byla odedávna za kompetentní považována filosofie. Konkrétně jde po našem soudu o nové chápání tzv. první filosofie, již se poprvé systematicky zabýval Aristotelés. Nahodilý knihovnický název pro spis, který se první filosofii zabýval, totiž "Metafyzika", dostal dodatečně nový význam, ovšem v rámci způsobu myšlení, který je podle většiny dnešních filosofů (nebo filosofů našeho století) natolik zproblematizován a otřesen, že nezbyvá, než se pokusit jej nahradit jiným. Z toho důvodu a také proto, že samo slovo "metafyzika" bylo původně raženo bez přímých filosofických úmyslů, považujeme tento termín nadále za uvolněný a hodláme mu dát nový význam, který by byl ve shodě s celým naším programem rekonstrukce "první filosofie". V jejím rámci totiž hodláme od sebe odlišit "filosofickou fyziku (event. fyziologii)" a "filosofickou metafyziku (event. metafyzologii)"; v samotné metafyzice ještě dále chceme rozlišit "filosofickou logiku (event. logologii)" a "filosofickou pistiku (event. pisteologii)". V tom smyslu náš pokus o kosmologizaci víry je možný jen v rámci celé nově ustavené filosofické subdisciplíny "pisteologie". Jak si ukážeme, není to ten nejvýznamnější krok, který musí být učiněn v zájmu rekonstrukce samotné filosofie. Za ten vskutku nejdůležitější považujeme plné uvědomění samotné podstaty filosofického myšlení, kterou chápeme v navázání na údajně pythagorejskou etymologii uměle vytvořeného jména "FILOSOFIA", která je nejlépe vyložena v Platónově Hostině, kde je celá interpretace vložena do úst Sókratovi. Protože sám Platón učinil první krok k záměně moudrosti za pravdu, můžeme - zvláště pak inspirování vynikajícím myšlením Rádlovým na toto téma - filosofii chápat jako reflexi vztahu k pravdě, založeného na lásce k pravdě a na touze po ní, zároveň však v jasném vědomí, že filosoficky se nelze pravdy "zmocnit", "ovládnout" ji, stát se jejím držitelem a pánem, ale že trvalou rolí filosofie provždy zůstane pravdě sloužit a být její tlumočnicí. To s sebou nese mj. ten prazvláštní důsledek, že nejvyšší myslitelný výkon filosofie, totiž založení a vy-

budování filosofické nauky o pravdě, tedy jakési filosofické aléthologie, je filosofii zapovězen. Kdyby vůbec bylo možno takovou disciplinu v rámci filosofie ustavit, znamenalo by to eo ipso ten největší a nejhrubší prohřešek vůči samotné pravdě.

Pokud zůstaneme na půdě filosofické antropologie, můžeme člověka chápat jako tu živou bytost, která je víc než kterákoliv jiná určena pravdou a svým vztahem k pravdě. A právě pro tuto určenost pravdou (což lze jinak vyjádřit jako vztah pravdy k člověku) a pro lidský vztah k pravdě jakožto odpověď na apel, na výzvu pravdy, chceme použít slova "víra". Ačkoliv jakýkoliv fundamentální výklad geneze onoho "jahvistického" pojetí víry a zvláště oné dvojí stránky události víry chybí, zůstává mimo veškerou pochybnost, že o víře platí dvojí soud či dvojí výpověď: z jedné strany je víra lidským aktem odpovědi na výzvu pravdy, z druhé strany je sama možnost odpovědi "aktem milosti" či "darem" ze strany samotné pravdy. Povědomí této dvojí stránky dění víry, totiž že je děním samotné pravdy a zároveň děním odpovědi ze strany člověka, provází nejspíš od samého počátku onu jahvistickou tradici víry a je spjato i jazykově s příslušnými hebrejskými výrazy, které poukazují jak na to, nač se (právem) lze spolehnout, tak na lidské spolehnutí samo. Víra není jen lidské spolehnutí, nýbrž nezbytně pouze a výhradně spolehnutí na spolehlivé. Proto také zůstávají nedostatečné takové charakteristiky, jako "orientace do budoucnosti" či "na budoucnost", neboť pak tam chybí důležitá obsahová komponenta, totiž že musí jít o "pravou budoucnost". To ovšem nemá člověk nikdy zaručeno, tj. nemůže si to svou mocí a svou schopností zaručit a zajistit. K víře náleží, že se musí spolehnout i na to, že se spoléhá na pravdu a ne na něco jiného. A přesto není víra slepá, neboť se právem spoléhá na pravdu a na to, že pravda se jí neodcizí a že ji neopustí. Jak vidět, je to všechno značně neuspokojivé; příčinou této neuspokojivosti je náš antropologický přístup. Antropologie nenáleží do "první filosofie", ale je možná jen na jejím základě (i když je ovšem třeba dodat, že vztah filosofie vcelku k jejím jednotlivým disciplínám je zcela odlišný od poměrů ve vědách; každá filosofická subdisciplína zůstává vždy celou filosofií a liší se od ostatních jen důrazem a soustředěním na určitý okruh problémů).

Na půdě "první filosofie" je třeba vyjít z pojmu "události". Užití tohoto pojmu vyplývá z následující úvahy. Proti specificky řecké představě ARCHE jako toho, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají, přičemž sama ARCHE je neměnná a věčná, je třeba vzít s plnou vážností zkušenost, že navzdory zakořeněným metodickým předpokladům a dokonce už vžitým předsudkům moderní vědy se nikdy nepodařilo ověřit, že by součástí skutečného světa bylo něco neměnného a věčného. Právě naopak všechny výsledky dnešních věd nás přesvědčují o tom, že se proměňuje naprosto všechno. Dokonce sám vesmír kdysi vznikl a jednou zase zanikne (navzdory tzv. zákonům zachování, bez nichž se ještě i dnešní fyzika nedoveče obejít); nejtrvalejším zatím známým útwarem či elementem ve světě je proton, jehož poločas rozpadu je delší než doba trvání samotného vesmíru; ale to nebrání tomu, aby se neustále rozpadala obrovská kvanta protonů, ani tomu, aby i všechny přetrvávající protony nakonec zanikly spolu se zánikem celého vesmíru. Proto základní otázkou je dnes pro filosofii, jak je vůbec možné, aby se vyskytlo něco takového jako trvání (např. trvání protonu), když v základu všeho je změna. Filosofie se nemůže na proton dívat jinak než jako na komplikovanou organizaci ustavičných proměn, které se navenek zdají být jakousi neměnnou, trvalou částicí. Filosofie dokonce musí jít tak daleko, že onu ustavičnou proměnlivost všeho aplikuje i na "nic": přestalo pro ni platit, že ex nihilo nihil, neboť nemůže-li nic trvat beze změny, není nejmenšího důvodu, proč by mělo "nic" představovat výjimku. A protože také "nic" se musí měnit, a protože "nic" se může změnit pouze tak, že se stane "něčím", že se změní v "něco", máme tu zároveň odpověď na slavnou Leibnizovu otázku, proč je spíše něco než nic.

Tak se dostáváme k rozhodujícímu důvodu, proč je třeba vyjít z pojmu "události": kdybychom totiž předpokládali, že celý vesmír je jedna velká změna, jeden neustávající proces, musili bychom objasnit, co tuto neustálou změnu dělá "jedním", co tento vesmírný proces drží pohromadě jako jednotu, jako celek. A tady se zase ukazuje, že vlastně nevíme, zda vesmír jako celek je vůbec nějakým opravdovým, pravým celkem. Pro naši zkušenost tu jsou jen jakési malé "pravé celky" a potom už jen jejich hromady, eventuelně hromady nějak sestavené a zor-

ganizované, ale pouze prostřednictvím "pravých celků". Proto musíme vyjít z relativně malých "pravých celků", které jsou s vesmírem jako hromadou (nebo případně celkem) naprosto nesouměřitelné. A protože tyto malé "pravé celky" musíme chápat časově, tj. dějově, můžeme a dokonce musíme je chápat jako (pravé) události. Tak jsme prokázali, že je nutno vyjít z pojmu "událost". Událost je - předběžně a pokusně vyjádřeno - série momentálních "stavů" příslušného událostního dění, které se od sebe do jisté míry odlišují, ale v jisté míře na sebe také navazují a jsou spolu docela určitým způsobem spojeny. Příkladem takového pravého celku resp. pravé události je třeba určitá rostlina: v každé chvíli se s ní něco děje, každým dnem se nám ukazuje v trochu jiné podobě, ale všechny tyto podoby jsou postupnými "stavy" oné rostliny, o kterých o všech můžeme právem říci, že "jsou", jenom když opravdu aktuálně "jsou" hic et nunc takové a takové. Těmto stavům budeme říkat **jsoucnosti** oné rostliny. Ale rostlina jako celek není jen postupnou střídou svých vlastních jsoucností, ale je právě celkem. Filosofii ergo musí eminentně zajímat, co drží ony jednotlivé jsoucnosti pohromadě tak, že představují nikoliv pouze sérii, nýbrž organický celek. Jinak řečeno, musí ji zajímat, jak vlastně ony jednotlivé jsoucnosti spolu souvisí. Ale než se pokusíme naznačit filosofickou odpověď na tuto otázku, bude dobré předem upozornit na to, jak málo jsme zvyklí se takto na skutečnost resp. skutečnosti dívat.

Především je třeba si dobře uvědomit, jak jsme si uvykli přehlížet zásadní rozdíl mezi "pravými jsoucny" a mezi "hromadami", tj. nepravými jsoucny. V minulosti se právě evropský člověk stále víc obklopoval nepravými jsoucny a s výjimkou rolníka a venkovského hospodáře přicházel do styku s pravými jsoucny stále méně. Proto celý způsob jeho myšlení byl vlastně stále víc adaptací na nepravá jsoucna, jako jsou domy, nábytek, nástroje a nejrůznější jiné výtvořky, takže posléze tento způsob myšlení aplikoval i na živé tvory. Tento vývoj je důsledkem pojmového myšlení řeckého typu, ale naopak zase šíření a prosazení tohoto druhu pojmovosti velice napomohl. Jedním z dosud nedoceněných způsobů prosazení tzv. ekologického myšlení je právě důraz na potřebu zásadního rozlišování mezi pravými a nepravými jsoucny. Ale je tu ještě jeden aspekt scestnosti

nebo alespoň rozporuplnosti tradičního myšlení, který musíme zvlášť zdůraznit. Když mluvíme o stromu nebo o zvířeti jako o jsoucnu, obvykle máme na mysli nějakou jeho jsoucnost, jen výjimečně jsme třeba profesionálně nuceni brát v úvahu jeho životní historii, a to vždy jen v nějakém technickém ohledu a tedy způsobem cizím povaze příslušného pravého jsoucna. Strom totiž není ve skutečnosti to, co tu je před námi a co můžeme vyfotografovat - to je pouze jeho okamžité vzezření. Skutečný strom je celá životní historie, životní událost toho stromu od vyklíčení semínka a přes maličkou počáteční rostlinku, přes každoroční přírůstky až po dosažení dnešní velikosti, a k tomuto stromu jako celku náleží také ještě otevřená budoucnost, v níž ještě dále vyrosté, bude mnohokrát kvést, přinese plody - a možná bude zasažen bleskem a z toho se buď vzpamatuje nebo nikoli, nebo bude napaden nějakými parazity a odumře mu nějaká větev atd.atd. Celek tohoto celoživotního příběhu stromu je právě ten strom jakožto pravé jsoucno. A jako takovéto jsoucno v čase ten strom nemůžeme vlastně vidět, smysly vnímat. Totéž platí o zvířeti. Právem říká Rádl, že živé bytosti jsou neviditelné: nemůžeme je vidět jako celek, ale pouze nějakou jejich tvář, nějakou jejich momentální jsoucnost. A protože židle nebo džbán podržují svůj tvar, svou podobu, a jakmile pronikavěji změni svou podobu, přestávají sloužit a musí být buď opraveny nebo vyhozeny, jsme nakloněni se podobně dívat i na živé bytosti, počítáme je, vážíme atd. - ačkoliv skutečnou živou bytost nelze zvážit ani změřit. Tedy tolik pro upozornění na závažné nedostatky našeho přístupu ke skutečnosti. Námitka, že tu jsou téměř u každého člověka nějaké výjimky, že máme psa, kočku, kanára nebo pěstujeme kaktusy apod., neobstojí, neboť takový tvor se pro nás stává něčím jako "člověkem honoris causa" a tím výjimkou, která ve skutečnosti jen podtrhuje, že všechny jiné stejně živé bytosti jsou pro nás jen "věcmi".

Hérakleitos byl přesvědčen, že nejvhodnější název pro to, co drží svět (a staří Řekové považovali svět za "živoka") pohromadě, je LOGOS, neboť sloveso LEGEIN původně znamená sbírat (a tím i vybírat), do jednoty shromažďovati a v celek integrovati. Ještě u Aristotela najdeme výrok, že nejmenší částí LOGU-smyslu je LOGOS-slovo; když slovo dělíme ještě dál, dojdeme sice ke slabikám hláskám, ale smysl docela ztratíme.

Ve stejném duchu pro Hérakleita platí, že bez LOGU by nejkrásnější svět byl jen hromadou náhodně rozházených věcí; LOGOS je tedy garantem jednoty a integrity světa. Způsob, jak LOGOS drží svět pohromadě, je jakási vláda, jakási prosazující se norma: ve světě se všechno děje podle LOGU. Mnohem později došlo k posunu jak v chápání slova LOGOS, tak v záměrech filosofického tážení po LOGU a zkoumání jeho povahy. V platónských a aristotelských školách se ustavila zvláštní disciplína, která vlastně asi jako první ztratila svůj filosofický charakter, aniž měla kdy předtím možnost se ustavit před jeho ztrátou, totiž logika. Chceme-li proto rehabilitovat myšlenku filosofické ~~logiky~~ logiky (resp. logologie), musíme jít zpět až k Hérakleitovi a poučit se u něho. V našem kontextu to pak bude znamenat, že si právem můžeme dovolit revokovat tuto prastarou problematiku a užít názvu LOGOS pro označení toho, co jednotlivé jsoucnosti pravého jsoucna sbírá v jednotu a drží pohromadě tak, že po celou dobu svého událostného dění (tj. po celou dobu své životní historie) zůstává navzdory všem ustavičným proměnám týmě celkem.

Pro systematickou výstavbu by nyní bylo zapotřebí se důkladněji zabývat ještě stránkou FYSIS a vztahu mezi FYSIS a tělem. Místo toho se omezíme jen na nejnutnější. Etymologicky souvisí řecké slovo FYSIS se slovy FYEIN a FYESTHAI (což je medium prvního), a to znamená česky roditi a roditi se, a také růsti. Přes latinský překlad "natura" se slovo v povážlivě posunutém významu dostalo do řady evropských řečí a i tam, kde bylo přeloženo v duchu jiného jazyka, podrželo si již onen posunutý význam - např. u nás jako "příroda". Zatímco o přírodě nebo o přirozenosti můžeme mluvit všude tam, kde nejde o něco umělého, o FYSIS v původním významu bylo možno hovořit jen u těch jsoucn, která se zrodila, vyrostla a posléze uhynula. Protože Řekové předpokládali zrození a růst u mnoha skutečností, u kterých bychom to dnes my nikdy nepředpokládali, mohli mluvit o FYSIS také tam, kde to pro nás dnes už není možné, pokud bychom se chtěli držet [†]původního významu řeckého slova. Naproti tomu můžeme v takovém případě dnes hovořit právem o FYSIS atomů nebo elementárních částic, které - pokud je dovoleno srovnání - pro takové atomisty žádnou FYSIS nemohly mít, protože vůbec nevznikaly, nerostly ani nezanikaly.

Povaha kvant, elementárních částic a atomů (i molekul) ovšem má mimořádnou důležitost pro další výklad, neboť jen ona umožňuje, aby se ve světě dění (událostného dění) mohly objevovat tzv. setrvačnosti. K podstatě každé pravé události náleží, že má nějaký začátek, průběh a konec. To platí pro jednoduché události, ale také pro život organismů. A přece když organismus uhynie, zůstává po něm mrtvé tělo. Jak je to možné? Pro každou událost přece právě naopak platí, že když skončí, tak už není - stejně tak jako nebyla, dokud se nezačala dít. To platí stejně pro sebenepatrnější událost jako pro celý vesmír. Skutečnost, že po smrti organismu tu zůstává mrtvé tělo, je založena na rozdílu mezi FYSIS nějaké události a mezi jejím tělem.

Abychom si tento rozdíl ozřejmili, musíme nejprve objasnit mimořádně významnou vlastnost či schopnost událostí (pří- nejmenším některých, tj. vnitrosvětských), totiž schopnost na sebe navzájem reagovat. Kdyby této jejich reaktibility nebylo, zůstala by každá událost světem pro sebe a neměla by s jinými událostmi žádný kontakt; byla by něčím jako Leibnizova monáda, ale bez předzjednané harmonie. Ve skutečnosti však jsou (některé) události onou reaktibilitou vybaveny. Díky tomu je možné, aby z události, která proběhla a zanikla, přece jen něco zůstalo - právě díky tomu, že na ni nějaká jiná událost zareagovala. Když však nějaká událost zareaguje na jinou událost, sama se poněkud změní, někdy víc, jindy méně. Na nej- nižších úrovních jde obvykle o změny dost pronikavé, ale to může být jen optický klam, vyvolaný nedostatečností našich pozorovacích možností. V jistém smyslu by bylo možno říci, že svět není úhrnem událostí, které by byly něčím jako jeho stavebními kameny, nýbrž že stojí na vzájemných reakcích těchto událostí. Ale to by ještě nestačilo. Mezi nejrozmanitějšími způsoby, jak na sebe události nejnižších úrovní reagují, mají zvláštní místo takové reakce, které ve svém výsledku dávají vznik oněm setrvačným elementárním částicím, které mají určité trvání, přesahující podstatně a někdy dokonce naprosto nesrovnatelně dobu "života" reagujících událostí samotných. Samy události pak dovedou na sebe reagovat nejen tak, že si navzájem stále zůstávají vnější, ale zvláštní důležitost mají větší a vyšší události, které jsou schopny do svého průběhu

vorganizovat a vintegrovat události menší a nižší. To je zase možné jen tak, že nižší události jsou schopny se podříditi FYSIS vyšších událostí, tedy poněkud přizpůsobit a tedy změnit svou vlastní FYSIS. Takto musíme po mém soudu vysvětlit to, nač s pozoruhodnou prozíravostí upozornil v našem století fyzik a filosof ████ Whitehead, když ukazoval na filosofickou nutnost předpokládat, že elektron se chová v živém těle jinak než v neživém prostředí. Přesně vyjádřeno nejde o změnu chování elektronu, protože ten - jako každá elementární částice - je tělem či organismem, organizovanou strukturou četných vnitřních proměn, jež jsou založeny na vzájemných reakcích událostných subsložek elektronu. Jenom tyto subsložky jsou s to opravdu reagovat na rozsáhlejší rozvrhy vyšších událostí, v jejichž těle se onomu elektronu dostává jistých funkcí a jistého, proměnlivého ovšem, místa. Výsledkem ovšem je, že to vypadá, jako by sám elektron přizpůsoboval své "chování" třeba živé tkáni nebo jistým fyziologickým procesům apod.

Každá reakce události na jinou událost musí být ovšem považována za druh její akce. Proto si filosofie musí položit otázku, jak je možné, že nějaká událost, která má svůj LOGOS a svou FYSIS, podle nichž probíhá (příčemž její FYSIS představuje jakousi aplikaci jejího LOGU na tělesné procesy a tělesné dění), může nejen provést nějakou akci (ta by mohla být naprogramována jejím LOGEM a její FYSIS), ale že ji - v podobě reakce - může nastartovat (a na vyšších úrovních dokonce upravit a reorganizovat) v odpověď na okolnosti, které ani LOGEM ani FYSIS předem naprogramovány být nemohou. Je totiž zřejmé, že takovou akci, která má přinejmenším zčásti kontingentní složky (neboť se musí nějak přizpůsobit okolnostem, které nelze do všech detailů předvídat), musí událost ovlivnit a změnit nejen svůj vlastní průběh, ale nutně také jeho LOGOS a jeho FYSIS. Nemůžeme se na tomto místě příliš zdržovat, ale jde o jednu z nejvážnějších otázek "první filosofie". Problém samotné možnosti a zejména časové realizace akce jako jakési "panožky" dějící se události, která má svůj "předmět" nebo "cíl" mimo událost samu a její dění, která může skončit, aniž skončila její událost, ale která může naopak mít nějaké "následky" i tam, kde na událost samu nebylo reagováno, nás staví před nutnost připustit, že sama událost ve svém celku a ve své

integritě nemůže být skutečně odpovědná za onu akci a že za odpovědné "činitele" nemůžeme považovat ani LOGOS této události, ani její FYSIS. Musíme proto předpokládat ještě jinou skutečnost, která by mohla plnit zmíněnou funkci a která by mohla být považována za odpovědnou za příslušnou akci v těch jejích aspektech a složkách, které jsou z hlediska LOGU a FYSIS akce kontingentní. V historickém vývoji evropské filosofie se ustálil zvyk, nazývat činitele, odpovědného za nějakou akci, subjektem této akce. Historii samotného termínu zde musíme ovšem nechat zcela stranou; naproti tomu již skutečnost, že hodláme termínu "subjekt" používat a dokonce v navázání na některé novodobé filosofické tradice, ukazují na jisté myšlenkové pozadí naší volby. Nehodláme přijmout bez kritiky a bez protestů to, čemu někteří autoři říkají "ztráta subjektu v současné filosofii"; naopak máme za to, že otázku povahy subjektu je třeba znovu důkladně promyslet a pokusit se o její radikálně nové řešení.

Na tomto místě je pro nás nejdůležitější poukázat na to, že subjekt nelze myslit pojmově tak, že z něho učiníme předmět svých intencí, tj. že jej budeme mínit ze pomoci příslušného intencionálního předmětu. Subjekt (neboli podmět) je ex definitione nepředmět, nonobjekt, tj. je to nepředmětná skutečnost. Jak máme chápat jeho nepředmětnost? K tomu cíli se musíme ještě na chvíli vrátit k povaze události a událostného dění. Od dob Parmenidových je právě jsoucnost chápána jako ustavičně přítomná, tj. nemající minulost ani budoucnost. To sice mělo obrovský sugestivní vliv na mnoho generací příštích filosofů, ale dnes už s tím je nutno definitivně skončit. Každé jsoucnost je tu, "před" námi jako před-mět jen v některé ze svých jsoucností. Ve všech ostatních svých jsoucnostech tu není - v uplynulých, minulých jsoucnostech už ne, v ještě nenastalých ještě ne. Každé pravé jsoucnost se "realizuje" tj. zvětňuje, zpředměťňuje postupně v celé dlouhé řadě svých jsoucností, ale v určité chvíli jen v jediné z nich. O všech ostatních jsoucnostech pak můžeme právem prohlásit, že buď už nebo ještě nejsou. Už z toho je patrné, že když říkáme o něčem, že to "jest", můžeme mít na mysli jedno z dvojího: buď v takovém případě vypoovídáme o (pravém) jsoucnu vcelku, anebo o určité jeho momentální jsoucnosti. Máme-li na mysli jsoucnost v celku, mluvíme pak o

bytí jsoucna. O bytí jsoucna nemůžeme ovšem říci, že "jest", neboť bytí jsoucna není samo žádným jsoucnem. A mluvíme-li o jsoucnostech, pak si musíme uvědomit, že vždycky nanejvýš jen o jediné jsoucnosti můžeme právem prohlásit, že (právě) jest, zatímco o všech ostatních platí, že nejsou. Z toho vyplývá, že bytí jsoucna není, zatímco jsoucno samo daleko víc není než jest (neboť jeho nejsoucích jsoucností je mnoho, zatímco jsoucí je vždy jenom jediná). Jestliže tedy o subjektu platí, že je ex definitione nepředmět, znamená to eo ipso, že je zároveň nejsoucno. Za nejsoucí (ve specifickém smyslu; jiný nás nezajímá) můžeme v událostném dění považovat buď to, co už není anebo co ještě není. Kdybychom subjekt považovali za to, co v rámci události už není, nemohl by být odpovědný za žádnou "svou" akci, neboť z minulosti nemá možnost, jak ovlivnit něco tak (alespoň v některé své složce) kontingentního, jako je akce. Proto musíme subjekt považovat ze "ještě nejsoucí". Protože však jeho "ještě ne" nemá tu povahu jako ještě nenastalé jsoucnosti dějící se události, nemůžeme subjekt vlastně označit za "ještě nejsoucí", neboť se vlastně nikdy jsoucím nestane, to jest nestane se jsoucnem (ačkoli je skutečností). Není však ani žádnou "absolutní jsoucností", nýbrž je dosti úzce spjat s událostným děním, totiž právě natolik, aby mohl odpovídat za své akce, které ovšem nutně musí být zakládány v budoucnosti, aby se přechodem v přítomnost staly skutečnými, aby nabyly také předmětné povahy. Proto nejsprávnější charakteristikou vztahu subjektu k události, jejímž je subjektem, je toto: subjekt není její součástí ani složkou, ale je trvale vysunut poněkud do budoucnosti, která však není totožná s žádnou ještě nenastalou jsoucností oné události. Tedy můžeme - navzdory historickým souvislostem a v rozporu s některými staršími interpretacemi - užít pro označení "ontologického" resp. správně me-ontologického charakteru povahy subjektu starého termínu, kterému dáme specifický význam (který bude jen v něčem připomínat některá jiná směrodatná užití). Subjekt totiž je skutečností, která "je umístěna" či "stojí" ven z události, tj. jednak ven z každé její aktuální jsoucnosti, ale také ven z každé její jsoucnosti vůbec. O této vykloněnosti do budoucnosti a o tomto 'postoji ven' z události vůbec můžeme mluvit jako o ex-sistenci. Zatímco událost (aktuálně se dějící událost) je v každé své

momentálně aktuální jsoucnosti "jsoucí-tu", subjekt je protivou všeho "jsoucího-tu" jako to, co "stojí ven" z každého "tu".

Po takovéto obrovské oklice se konečně dostáváme ke svému původnímu tématu. Jestliže subjekt není nějakou samostatnou skutečností, nezávislou na příslušné události a ani na těle, jejichž je subjektem, a jestliže není ani žádnou jejich složkou ani produktem, nebylo by případné mluvit o tom tak, že událost (resp. její tělo) sama sebe přesahuje, překračuje právě v tom subjektu. Docela naopak musí být subjekt ke své existenci vyvolán a povolán. Subjekt na toto vyvolání odpoví aktem, jímž jakoby sám sebe založí a ustaví. Srozumitelnější to je u jiných akcí subjektu: člověk, který začne hrát na nějaký nástroj, učí se pod něčím vedením a pilně cvičí, se posléze stane dobrým hráčem, jímž původně nebyl. Může tím hodně ovlivnit svou životní historii a změnit tím jak své tělo (např. jeho prsty se naučí bravurní technice hry), ~~tak~~ tak eventuelně FYSIS svého života. Subjekt tu je iniciátorem akcí, jež musí být provedeny tělem a jež ve svých důsledcích nějak ovlivní okolní svět (jako např. když dřevorubec kácí stromy), zároveň změnit jeho tělo (zesílí mu svaly, získá dovednosti a vědomosti, naučí se určitým způsobem uvažovat, např. technicky nebo umělecky myslet apod. - jak vidět, tělesné a duševní funkce zařazujeme pod jednu kategorii) a v jistém smyslu člověka samotného. Tak o tom běžně mluvíme a proto jsme nakloněni mít za to, že "člověk sám" je subjekt. V tom právě panuje nejasnost a přímo konfuze: na jedné straně chápeme člověka jako živou bytost, jako organismus, dokonce jako tělo, tradiční je také chápání člověka jako duše - a přece mluvíme o tom, že člověk "má" tělo, že "má" duši apod. Právě proto se musíme pokusit o vytvoření nového modelu, neboť zde opravdu nemůžeme vycházet z nějakého "zdravého rozumu" nebo obecně sdíleného mínění, dokonce ani z jazyka.

Vztah mezi subjektem a mezi výzvou, která jej vyvolala a vyvolává k existenci, nazveme vírou. Důvodem pro to nám je prostý fakt, že tu nacházíme jediný případ v některém z kořenů evropských tradic, který svědčí o obdobnosti toho, jak se člověk ve svém vědomí vystavuje oné skutečnosti, kterou jsme už naznačili: obdarovaný je sám svým darem, obdarovaný byl sám sobě dán jako dar, ~~stal~~ stal se sám sebou tím, že si nechal

sebe dát jako dar. V našem případě tu máme naprostou analogii: subjekt konstituuje sám sebe aktem víry, který mu však nutně předchází. Subjekt se konstituuje svou odpovědí na vyvolanost a povolanost, ale je to tato vyvolávající a povolávající výzva, která nutně předchází každé subjektní odpovědi a tedy i samotné konstituci subjektu. Akt víry má obojí stránku a naprosto se vzpírá běžné logice, která trvá na tom, že jedno musí předcházet druhému. Akt víry je skutečnost paralogická (z hlediska školské logiky), a proto se tu láme a troskotá tradiční logické uvažování. Jinými slovy, zde se ukazuje, jak troskotá a hroutí se předmětné myšlení. V aktu víry je subjektní a objekt-
ní (pozor, nemluvíme o subjektivním a objektivním!) nerozlučně spojeno. Bez aktu víry není subjektu, bez subjektu není žádného aktu, žádné akce, bez akce není možná vazba mezi událostmi, tj. není možná reaktibilita, bez reaktibility není možný svět ani žádná vnitrosvětská skutečnost. Aktem víry resp. nesčetnými akty víry je spolukonstituován svět. "Víra" v tomto pojetí je tedy výrazným kosmologickým pojmem, odkazujícím k víře jako kosmickému faktoru.

Jediné možné řešení problému konstituce subjektu je po mém soudu toto: subjekt je ve své ex-sistenci ustaven a upevňován akty víry. Sama víra má tedy ve vztahu k subjektu konstitutivní povahu. Jak může být subjekt ustaven teprve aktem víry, jehož má být subjektem, tj. iniciátorem? Jak může být subjekt povoláván a vyzýván k aktu víry, když je tímto aktem teprve konstituován? Je to možné jediné tak, že tento základní akt víry, jehož subjekt není schopen, protože ještě neexistuje, je subjektu oním aktem konstituovanému darován či přesněji započten, jako by byl opravdu jeho vlastním aktem. Tak se zároveň ukazuje významný rozdíl mezi počátkem pravé události (pravého jsoucna), která se "rodí" z ničeho a teprve poté reaguje na jiné události a tak umožňuje mj. eventuelní vznik setrvačností, a mezi "zrodem" subjektu, který se "rodí" teprve v důsledku toho, že "reaguje" na výzvu, která mu je adresována ještě předtím, než vůbec začal ex-sistovat. A z toho pak vysvítá i to, proč událost sama nemůže být subjektem a proč se jím ani nemůže stát, nýbrž proč se leda může stát událostí pro nějaký subjekt, jemuž se dává k dispozici jako jeho událost (a jako jeho tělo). Samo trvání (trvajících dění)

události nemůže být vůbec srovnáváno s nějakým "trváním" subjektu, neboť subjekt nemá žádného trvání ani se neděje, nýbrž obnovuje se každou svou akcí (kterou může vskutku provést jen jeho tělo, a to v rámci události, která je jeho událostí, zatímco on je jejím subjektem), když v ní nejprve zanikl (když do ní přešel). V tom smyslu neexistuje skutečná kontinuita subjektu; subjekt není ani ARCHE ve starořeckém významu, ani žádné STOICHEION, ~~trvající~~ trvající samo sebou, ale není ani žádným artefaktem ani vedlejším produktem událostního dění. Subjekt opravdu "je živ z víry" či spíše "žije vírou" - a víra je živým aktem subjektu. Život subjektu se však nutně projevuje v jeho akcích, aktivitách, v jeho praxi, v jeho fyzickém, tělesném pobývání ve světě, tj. v životě člověka jako pravého jsoucná. (Tím zároveň naznačujeme, že tento život člověka jako jsoucná neredukujeme na nějaké "bytí-tu-a-nyní", tj. na pouhou jsoucnost.) Tak je víra nerozlučně spjata s aktivitou, s jednáním člověka; jedna stránka víry je velmi dobře charakterizována jako "nakloněnost k činu" (Rádl). Pro postižení víry jako celku však tato charakteristika nestačí, jak jsme ukázali.

Na rozdíl od prvních řeckých myslitelů už nemůžeme svět chápat jako přírodní kosmos, nebo dnes jako vesmír hvězdných systémů atd. Svět je pro nás také lidský svět, tj. svět dějin, svět civilizací a kultur, svět myšlení a ducha, ale také svět slova, řeči, zejména však vedle světa předmětných skutečností také svět skutečností nepředmětných, a máme-li se vyjádřit po vzoru Emanuela Rádla, i svět toho, co být má, vedle světa toho, co jest. Všechny tyto světy - nebo jinak řečeno: celý tento svět světů - jsou spoluzaloženy na víře, tj. na nesčetných aktech víry, a to od nejnižších úrovní až po úroveň nejvyšší. V dosavadním výkladu jsme se však zatím nezmiňovali o tom nejvýznamnějším aspektu. Když jsme formulovali otázku, co drží jednotlivé jsoucnosti pravého jsoucná (pravé události) pohromadě a co je spojuje, "sbírá" v jednotu bytí události, pominuli jsme otázku "hromad" pravých jsoucen resp. otázku nepravých jsoucen vůbec (až na malou zmínku). Připustili jsme však, že zejména svět moderního člověka je především světem nepravých jsoucen, světem věcí, "předmětů" - a že si člověk dokonce navykl se většinou dívat i na pravá jsoucná

jako na pouhé věci, pouhé předměty. Když byla řeč o pravých událostech, pokusili jsme se objasnit funkci LOGU pro jejich FYSIS a pro jejich faktický průběh, (čímž rozumíme postup jejich zvnějšňování vnitřního, jejich zpředměťování, tj. sled vnějších podob jejich jsoucností, tj. sled jejich "jestot"). Zcela jsme však nechali stranou skutečnost, že to není jediný způsob "působení" LOGU ve skutečném světě. Vedle jeho působení prostřednictvím FYSIS (a vedle toho působení skrze tělo, které nejde dál než Aristotelova entelechie) je tu ještě působení bez přímého prostřednictví FYSIS (byť nadále prostřednictvím těla, ale v mnohem širším chápání, než je obvyklé). Působení LOGU bez přímého prostředkování nějaké FYSIS je možné díky konstituci subjektů. Už jsme zřetelně naznačili, že ona nejsoucnost subjektu, kterou jsme charakterizovali jako vysunutost do budoucnosti, nemůže být chápána jako analogie nejsoucnosti ještě nenastalých a tedy budoucích jsoucností události. Proto také není analogie, nýbrž obrovská difference mezi vztahem ještě nenastalých jsoucností k LOGU a mezi vztahem subjektů k LOGU. Zatímco vztah budoucí jsoucnosti k LOGU zůstává omezen na vztah k příslušnému LOGU té události, o jejíž jsoucnost jde, vztah subjektů k LOGU takto omezen není. Subjekty ex-sistují ve světě LOGU vůbec, tedy ne pouze ve světě resp. v rámci LOGU příslušného jsoucnosti, o jehož subjekt jde. Tak se otvírá díky tomu, že všechny subjekty "žijí" (ex-sistují) ve společném světě LOGU, možnost jejich intersubjektálních vztahů a kontaktů. Tyto kontakty jsou sice vázány na jisté vlastní tělesné předpoklady a tím oklikou i na některé vnější tělesné skutečnosti a na nezbytnou, vzhledem k podstatě věci však okrajovou "asistenci" či službu některých FYSIS nejrůznějších jsoucností, ale zcela si tyto předpoklady podrobují a zůstávají na nich pozoruhodně nezávislé. Jen jako objasňující příklad můžeme uvést třeba dopis, obsahující sdělení jednoho člověka druhému člověku. Samozřejmě oba lidé, tj. oba subjekty musí mít k dispozici tělo (včetně schopnosti myslet, učit se, nabývat vědomostí a dovedností), musí mít k dispozici jazyk, písmo, papír (nebo hliněné tabulky apod.), tužku či pero atd. atd. - ale to vše je ve skutečnosti zcela podřízeno úmyslu něco druhému člověku sdělit a nemá to žádný významný vliv na obsah tohoto sdělení. Nechtějí jsou prostředky mezisubjektálních

kontaktů jakékoliv povahy, skutečné kontakty jsou ve svých zásadních významech na nich nezávislé, tj. jsou na nich závislé jen okrajově, technicky.

Díky mezisubjektním kontaktům se otvírá (po delší přípravné vývojové cestě) možnost vytváření společenství, jejichž principem není už typ přírodních vazeb jako instinkty a jiné ~~instinkty~~ fyzické resp. "přírodní" automatismy, nýbrž slovo, tj. ne pouze jazyk jako systém dorozumívacích znamení, nýbrž jazyk utvářený a rozvíjející se ve světě řeči, ve světě LOGU, v němž dostává své místo každá skutečnost a dokonce celý svět skutečností, jak mu lidé společně rozumí a jak v něm sami žijí. Emancipuje se vědomí, schopné se vztáhnout samo k sobě v reflexi vědomých aktů jinými, novými vědomými akty (resp. akty vědomí) a ustavuje se tak situace, kdy si člověk začíná postupně stále víc uvědomovat sám sebe. Obraz, který si sám o sobě a nejen pro druhé, ale také a především pro sebe utváří, je mu do jisté míry (jakymsi regulativem jeho příštích skcí, které někdy tento jeho obraz o sobě upevňují a jindy bourají. Teprve relativně pozdě si lidé začínají uvědomovat rozdíl mezi obrazem o sobě a o svém "já" a mezi jejich skutečným "já" resp. mezi jejich pravým subjektem. A zároveň si začínají uvědomovat, že si svůj obraz o sobě nemohou ani dost dobře opravit, pokud si sami sebe jakožto "já", jakožto subjekt budou představovat předmětně, tj. pokud budou sami sebe jako subjekt chápat jako předmět, tedy ne-podmět, ne-subjekt. To je situace, v níž jsme dnes a v níž je psáno toto myšlenkově experimentální pojednání. Zároveň se tím ukazuje na významný charakter dějinnosti každé fáze, každého stupně dějinného sebeuvědomění, nebo jinak řečeno: ukazuje se, že dějinný postup nelze chápat jako cosi jen objektivního, nýbrž že každý objektivní krok vpřed je podmíněn nějakým krokem vědomí a ve vědomí lidí. Dějiny jsou tedy něčím jiným než sledem postupně se střídajících fakticit; to jsou jen stopy, jen relikty toho, co se skutečně událo. Ale to, co se skutečně v dějinách děje, musí být jako takové pochopeno, musí projít vědomím, být někdy v pokřivené podobě resp. v pokřivující interpretaci. V jistém smyslu je celý obrovitý, nedozírný vesmír jen kulisou lidského světa; vlastním lidským světem jsou dějiny a společnost lidí v určité dějinné etapě a chvíli. Tak se nutně stává lidské tělo

(včetně myšlení a vědomí, na rozdíl od karteziánského či jiného dualismu) jen okolností vedle jiných, zatímco člověk se víc a víc ztotožňuje se subjektem, se "svým" subjektem. Tím víc musí nabývat na důležitosti povaha subjektu a jeho konstituce; a tím víc musí být rozhodující pochopení aktu víry, který je na jedné straně pro sám subjekt konstitutivní, ale na druhé straně z něho činí aktivní, činný subjekt, schopný iniciativních a v tom smyslu kontingentních činů, jimiž mění skutečnosti a dokonce i svět kolem sebe, ale činů, za které nepřestává být odpověden právě proto, že je vždy znovu vyvoláván a povoláván k ex-sistenci a k aktivitě a také povoláván k odpovědnosti za ni.

Víra je konstitutivním faktorem lidské existence jakožto ex-sistence subjektu; zároveň je však na nižších úrovních konstitutivním faktorem každého, i toho nejnižšího subjektu, bez něhož by nebylo akcí ani reakcí. A bez vzájemných reakcí nej-různějších událostí na sebe - a my už nyní víme, že to jsou vlastně nikoliv události, ale jejich subjekty, které prostřednictvím jistých úprav a změn událostního dění na sebe reagují - by nebylo ani světa, a to ani toho zcela přírodního astronomického vesmíru, ani kosmického řádu a tzv. přírodních zákonitostí, ani světa živé přírody, biosféry, ani světa lidské společnosti atd. - ani onoho světa, který v sebe zahrnuje všechny tyto a mnoho jiných světů. Když lidé začínali trochu rozumět sami sobě a svému postavení ve světě, museli dříve nebo později dospět k tématu, kterého jsme se pokusili také dnes jistým způsobem dotknout a trochu se mu přiblížit. Rozhodující objev byl učiněn někdy před třemi tisíci lety, možná ještě o nějaké století dříve. Některé podstatné aspekty tohoto starého objevu však upadly v zapomenutí anebo došlo k povážlivým posunům v jejich chápání. Pouhá obnova, pouhé oživení starého, již zaniklého povědomí není už dnes možné. A reinterpretace musí počítat s novými kontexty. Víme-li, že původní "jehvistická" tradice se rozpadla resp. že dala zrod třem tradicím ~~novým~~ novým, každé jiné a každé jinak posunující původní interpretaci, nahlédneme, že by nemělo dost smyslu se chtít vracet jen k jedné z dcer a nepřihlížet k jejich společné matce. Ale stejně tak musíme nahlédnout, že nemůžeme - právě v tomto případě nikoliv! - chtít se vracet k nějakému prasterému pojetí víry,

jestliže jsme si už jednou uvědomili, že víra znamená orientaci na budoucnost a do budoucnosti. Člověk je daleko víc tím, čím (kým) bude, než tím, čím (kým) jest - i když neví, čím nebo kým bude. Když se člověk ztotožňuje bytostně se "svým" subjektem, je tomu tak především proto, že jediné jako subjekt je svoboden, protože jediné jako subjekt je vysunut, vykloněn do budoucnosti a tedy tam, kde není a nemůže být docela sevřen a určen danostmi. Proto i jeho pojetí víry musí být navzdory všemu navazování a vědomí tradice orientováno do budoucnosti a musí se přinejmenším pokusit předjímat způsob myšlení, který alespoň v některých ohledech přestává být poplaten tradičnímu předmětnému myšlení, jež zjevně ukázalo své meze a na rozhodujících místech přestává sloužit a fungovat.

Tak, jako dnes už není možná žádná filosofická antropologie, která by se nestarala o to, jaké je skutečné místo člověka v přírodě a ve vesmíru (a chtěla to nahradit nějakým zkoumáním toho, jak člověk své postavení v přírodě a ve vesmíru chápe), tak se sni nové filosofické pojetí víry neobejde bez určité kosmologizace tohoto pojetí, tj. bez toho, že pochopí víru po jedné stránce (ale velmi významné stránce) také jako kosmický faktor.

srpen 1989

JAN KOZLÍK

=====

D o p i s

Milý Milane,

nervozní atmosféra letošního léta - pomlouvačné kampaně v tisku, předpokládaná zatýkání před srpnem, soudy nedávno minulé a znovu hrozící našim přátelům, represe proti takřka všem nepohodlným občanům - není dobrá pro soustředění na práci a způsobila, že jsem raději seděl u rádia a vzrušoval se zprávami z domova i ciziny, místo abych něco dělal. Skutečně, zprávy jsou dnes zajímavější než anglický detektivní seriál - a mají i víc dílů. S dychtivou radostí sledujeme dramatickou agonii starého světa, jako by to byl už cizí svět, ne náš - ten, s kterým byl spjat celý náš život. Byl a už není? Těšíme se, že bude spjat s tím, co bude. Ale s čím je spjat teď?

A do toho ty jsi si vyvzpomněl dožít se významného životního jubilea. To mě nutí ohlédnout se nazpět až do časů našich prvních dejvických schůzek. Čas vylučovaných tehdy již končil a byl vystřídán časem navždy vyloučených. Někteří z nich se potkávali na ulici a zjišťovali, že si už s jinými než stejně postiženými nerozumí a tak vznikly malé kroužky s onou zvláštní atmosférou, které říkám mentalita gheta. Ta nám umožnila přežít, dokonce, mám pocit, že lépe než těm ve strukturách, kteří byli více sami se svým strachem jeden před druhým. Bráním se nechat se unést vzpomínkami a nostalgií - prostě: kdo to neprožil, ten to nezná. Jenže, k čemu zkušenost, kterou nelze předat? A k čemu by to dnes bylo, když náš starý svět do slova mizí před očima? K čemu jsou vzpomínky dnešních osmdesátníků, jak prožili provizorium války? Přežili jsme - a co dál? Přežili jsme nezkorumpovaně. To nelze podceňovat. Jenže to není jednorázový akt na celý život a nás - po pravdě řečeno - se už dlouho nikdo ani zkorumpovat nepokoušel. A může nastat situace, že moc už ani nebude mít čím by - zejména mladou generaci - korumpovala, anebo nebezpečí korumpování přijde odjinud a my ho ani nerozpoznáme. K čemu pak bude naše minulé zkušenost? Ale vždyť my jsme také nezaháleli, stále jsme se něčím zabývali! Ano, sem právě mířím. Čas v ghetu je jako čas v rodině: čas

ženění, dětí rození, shánění bydlení a bytu zařizování. Čas vzdělávání je tam časem večerního posezení, čtení z necenzurované literatury. A v čase pronásledování nabývají takové schůzky charakter takřka zasvěcovacích mysterií a snadno dávají vzniknout pocitu nadřazenosti nad nezasvěcenými. Byli jsme sice vděčné publikum, ale jen jsme při každé schůzce od tebe přebírali desítky stran hustého textu, jímž jsi nás chtěl zasvětit do studia bible, hebrejského myšlení, teologické problematiky. Ne že bychom nediskutovali, nepřeli se i vášnivě, ale odbornou kritiku katedrovou a konkurenční tlak odborných revuí jsme ti zajistit nemohli - a ani nás to nenapadlo, vždyť u večerního posezení šlo jen o to, něco se dozvědět, nebýt jako ti druzí, kteří podlehlí ohlupovacímu programu čs. televize. Zvykli jsme si, že ty - patrně v čase, kdy i slušný flamendr už spí - připravíš všechno sám. Pokládali jsme si takřka za zásluhu, že jsme neupadli do akademismu a ani tobě jsme nedovolili do něj upadnout. Došlo to tak daleko, že dnes nemáme po ruce nejen tvé sebrané spisy, ale ani tvou bibliografii - zřejmě proto, že jsi ji dosud sám nákladem vlastním nevydal a nedodal. Osobně jsem tyto nedostatky pociťoval, ale zdálo se mi, že vše je zatím předběžné a že čas na opravdovou práci teprve přijde.

Nyní, jak se mi zdá, jsme časem zaskočení a tvé výročí nám to jen připomíná. Úkolů neúměrně přibýlo a je ještě méně času k soustavné práci. Jak stihnout všechny ty aktivity - teologickou, občanskou, nyní snad i církevní, pedagogickou nevyjímaje a o lidské (raději) ani nemluvě? Stihnout se to nedá a vykašlat se na jedno kvůli druhému se taky nedá, už proto ne, že svět milujeme a do lidského světa, světa lidské aktivity a tudíž i odpovědnosti, patří dnes vše - i příroda a snad i celý kosmos. Proto považuji za nutné, všechny tyto aktivity nějak skloubit, integrovat - a to je po mém soudu možné jediné tak, že vlastní teologická práce nám bude sloužit k analýze naší nynější krize (nejen československé a nejen východoevropské, ale evropské vůbec a tudíž světové). To je velice atraktivní myšlenka: takový kulatý stůl odborníků, ekonomů, politologů, sociologů, prognostiků - a také teologů. Jenže, co by tam asi teolog říkal, k čemu by tam byl? Mohl by se například uplatnit tím, že by doplňoval obraz světa o historii a současnost života církví a náboženských spolků, vysvětloval jejich názory na to či ono. Jenže to za něj

může udělat i kterýkoli jiný vědec, např. historik či religionista, ovšem bez nároku na hodnocení. To by však byla úloha jen parciální, nevlastní a nehodná nároku teologie, která se nemůže hodnocení vzdát. Jak to však udělat, aby teologové neposkytli světu jen přehlídku názorů a tradic jednotlivých spolků, ani se, na druhé straně, nepohádali, neschopni vyjít z partikularity svých církevních učení a nebyli tudíž od stolu vykázáni do doby, než se dohodnou? Ale jak se mají dohodnout?

Teologie je přece od toho, aby rozuměla vnitřním motivům, které jsou za různými konfesemi. Abychom mohli mezi sebou smysluplně hovořit, musíme předpokládat, že jsou nějaké vnitřní motivy víry, která je jakoby za různými "věrami" (konfesemi) a která umožňuje těmto konfesím - jakožto svým výrazům - rozumět. Je to jakási "metavíra" (nechávám teď stranou, zdali jen křesťanská), která - na rozdíl od historiků či religionistů - je schopna nejen rozumět svým vlastním formulacím, ale je i hodnotit, tedy získat si od nich odstup. Je to víra, která vlastně nevěří oněm věrám (rozuměj: formulacím, konfesím), ale důvěrně se spoléhá na oslovení, které oslovilo jiné lidi a i mě oslovit může. Od tohoto oslovení pak získává kritérium, nový kritický přístup k sobě, kritické porozumění sobě, jiným, jejich porozumění sobě atd. (mimo jiné také kritické porozumění bibli, která není ničím jiným, než konfesemi jiných). Ne že bych své porozumění pokládal za pravdu samu, ale že pravda promluvila a ještě promluví, třeba k jiným, a opraví co jsem popletl a ukáže se ještě lépe jak je to s mým porozuměním sobě, jiným, jiných sobě atd. Je zřejmé, že tato víra není omezena pouze ani především na oblast náboženskou ani na tzv. náboženské lidi.

A tu je první užitek, který přinese teolog kulatému stolu tím, že ukáže, že nejsou na světě jen různá náboženství se svými naukami a představami a podivínští lidé, kteří tomu věří, ale že víra je fenomen jakoby vytahující svět ze slepé uličky a patových situací skrze lidi touto vírou obdarované, kteří v takové situaci zaslechnou oslovení, pochopí je jako výzvu a uposlechnou ji - ať jsou vzděláním a profesí kdokoli, s vyznáním či bez vyznání. Církve měly být jen vědomě pěstovaným kontinuem tradice této víry (byť při zachování svého svérázu), předáváním zkušeností s touto vírou, školou rozlišování této víry od pověr či oslovení jen zdánlivých. Většinou je však tato

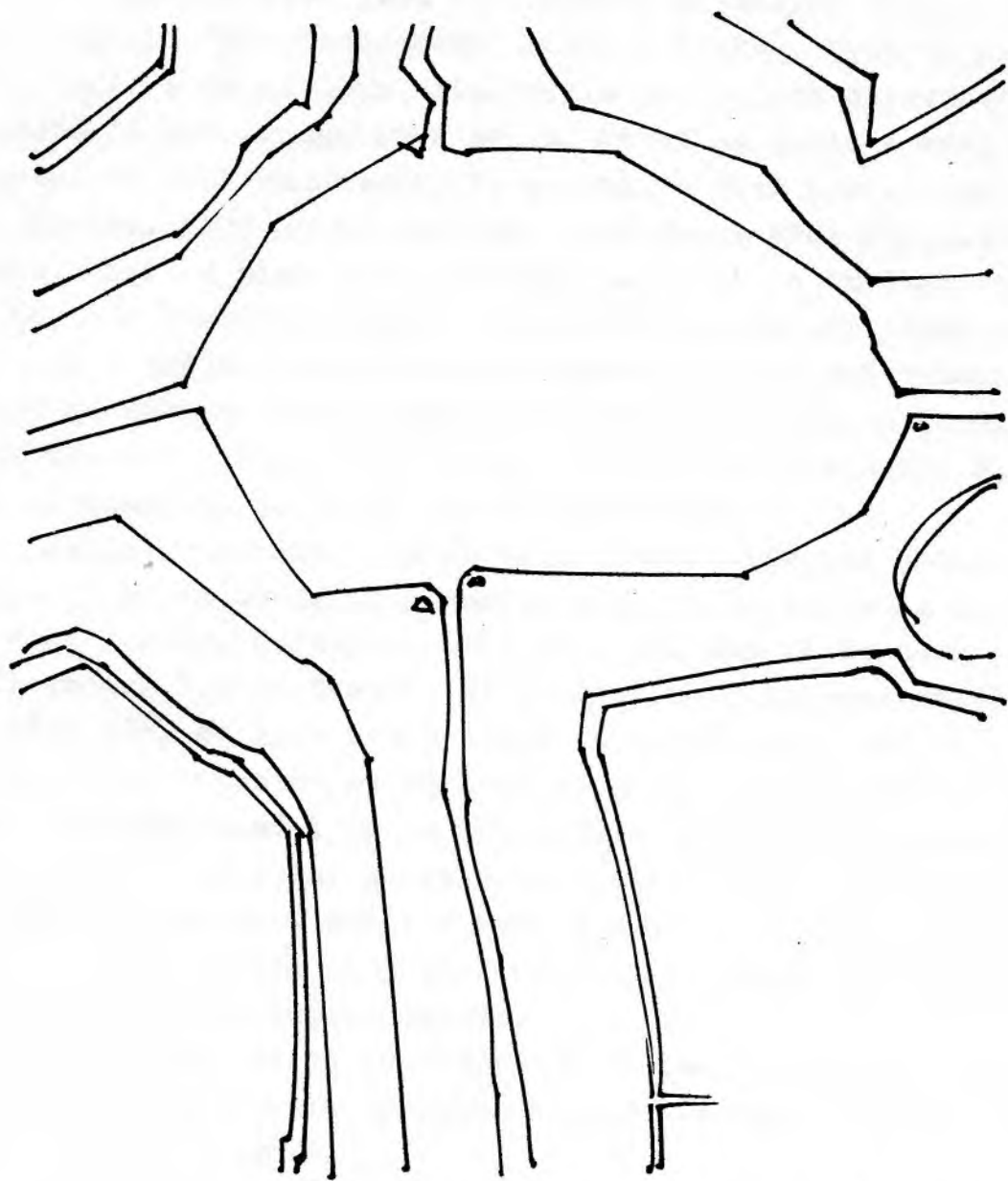
víra v nich utopena pod nánosem kultického, posvátných rekvi-
zit a všeho možného jiného.

I proto je pro teologii rozlišení mezi vírou a věrami
věcí zásadní důležitosti. Není to vlastně nic nového, že je
třeba lišit mezi vírou a vírou věděli už staří dogmatici, když
lišili mezi fides generalis (ve smyslu uznávat za pravdu) a
fides specialis (v spásonosném smyslu) - luthersky též fides
iustificans. Nebo mezi fides quae creditur (víra, které se
věří: církevní učení) a fides qua creditur (víra, kterou se
věří: víra sama). Biblicky je třeba jít ne-li až k ~~Abra(ha)movi~~
Abra(ha)movi, tedy alespoň k původnímu významu slovesa a-m-n
(spolehnout se) v Izajášově výroku "nebudete-li věřit (a-m-n),
jistě neobstojíte" (Iz 7,9), zejména pak v užívání slova víra
Ježíšem (víra jako zrno hořčičné apod.), které rozhodně nezna-
menalo uznávat nějaké metafyzické pravdy, ale např. "chytit se
neviditelné ruky a jít" či "participovat na (vše)moci Boží"
(z Ebelingovy studie Jesus und Glaube). Koneckonců ani první
otázka známého reformačního katechismu se neptala po takových
okolostojíčnostech jako jestli je jeden Bůh, dvojice či trojice,
ale: co je tvým jedinkým potěšením v životě i smrti? - a odpověď
zněla: to, že nejsem sám svůj, ale svého jediného spasitele.....

Nuže, kdo o této víře nic neví, byť by jazyky biblickými
mluvil, neví o čem je v Písmu řeč, posuzuje je podle libovol-
ných hledisek, tedy v podstatě podle svého gusta. Kdo svou ži-
votní jistotu spojí s určitou konfesí, neřku-li církví, začne
kulticky uctívat to, co má být kultivováno a stále reformováno,
ztrácí schopnost být kritický, jeho kritika jiných konfesí či
církví je jen špatně zastřenou nechutí ke všemu jinému a ve
spojení s mocí je takový člověk nebezpečný sobě i svému okolí.
Že to neplatí jen o ideologiích církevních je nábíledni a to
je druhý důvod teologovy užitečnosti u kulatého stolu - upozor-
ňovat na toto nebezpečí, neboť tragedie z něho vzešlé v dějinách
církvě mají tendenci se znovu opakovat na rovině sekulární.
Ještě důležitější však je, že teolog takto nahlízející na svět
a jeho dějiny jako tvořené skutky víry - ale i nevíry, neboť
svět není tvořen jen vírou - má možnost sledovat i onen rozpo-
ruplný proces, jak se původně počiny a výtvořiny víry emancipují
od ní samé, upevňují se ve světě, stávají se majetkem mnohých
či všech a pro dobro všech, jako něco samozřejmého a přiroze-

ného, čehož původ nikdo nehledá, a také, jak tyto výtvoř víry, nyní už bez svého základu, zakrývají svůj nedostatek tím, že naopak vyžadují víru v sebe, sakralizují se a stávají se vlastně akty nevíry nebo ~~li~~ pověry. Sotva lze pochybovat o užitečnosti takových analýz pro diskusi o dnešním světě, už proto ne, že svět je zatím (alespoň ne metodicky) nedělá a teologie by tak získala onen potřebný předstih před řítícím se časem událostného dění.

Je tedy třeba, aby se teologie, má-li být reflexí víry v onom původním a ~~b~~iblickém významu, vrátila k svému východisku či základu - a proto právem říká Bonhoeffer, že to, oč nyní jde, není co musíme věřit, nebo co je možno věřit, ale co skutečně věříme, tak, že na tom náš život záleží. Jak asi bude vypadat ve světle této otázky dnešní vlna nového zájmu o náboženství a jak dopadneme my sami, je opět palčivá, nicméně pro analýzu dnešní situace velmi prospěšná otázka.



Tarnowski 89

O autoritě Bible.

V poslední době jsem měl několik závažných rozhovorů se stoupenci "probuzeneckého" směru v církvi. Byli to mladí, milí lidé, a já si jich velmi vážím pro jejich opravdovost a zanícení pro evangelijní zvěst, která se stala normou jejich života. To však neznamená, že s nimi ve všem souhlasím; opak je pravdou. Vadí mi na nich mj, uzavřenost vůči vnějšímu světu. Misie u nich není zaměřena na vstup do "světa", ale na to, aby "svět" vstoupil k nim. Z toho pramení téměř okázalý nezájem o vnější dění, touha po mravní a duchovní výlučnosti, která je dokumentována dary Ducha Svatého. A tak nakonec každý rozhovor byl ukončen tvrzením - to je v Bibli a podle Bible a v ní není, to je tudíž správné a to není.

Jejich stanovisko by se dalo charakterizovat jednou větou: Bible je slovo Boží, či přesněji - Slovo Boží. Bible má Pravdu, je v ní Pravda. Ovšem, napsali ji lidé, ale ti ve svém psaní byli vedeni Duchem Svatým. Řada přírodovědných nesrovnalostí je dána tím, že byla psána lidmi té doby a pro lidi té doby, kteří by nepochopili na základě svých znalostí pravou podstatu věci. A koneckonců i my na tom nejsme lépe, naše znalosti budou také jednou překonány a pravý stav věci bychom také nepochopili. V Bibli je důležitá zvěst o Bohu a o jeho záměrech, a v tom se Bible nemýlí. Pouze ji špatně chápeme a špatně ji vykládáme, nejsme-li vedeni Duchem Svatým.

Zdá se mi, že je to nesprávný pohled, teologicky zavádějící a ve svých důsledcích projevem neúcty k Bibli. Pokusím se nastínit jiné pojetí.

Víra ve své podstatě není intelektuální rozhodnutí, ale je to životní postoj, životní orientace. V tom se plně shodují s probuzeneckými postoji. Křesťanova víra však sama o sobě není nějaký abstraktní postoj, ale je strukturována v rámci určitého modelu. Bůh, kterému věřím, je Bohem, o kterém se dočítám ve Starém a Novém Zákoně, či přesněji: Bůh, kterému věřil Israel a ranná církev. Věřím Kristu, kterého dosvědčovali první křesťané. Tato představa Boha a Krista byla vypracována, vysvětlována a korigována církví a touto církví byla nakonec fixována v písemné podobě.

Bible je tedy fixovaná tradice starého Israele a ranné církve v písemné podobě. Tuto tradici vytvářeli lidé a nese

pečet lidského. To lidské je jak ve formě /poesie, vyprávění, právní normy, kázání, kronikářské záznamy atd./, tak i obsahu. Proto je také tato písemně fixovaná tradice plná rozporů, které nelze odstranit, leč bychom tuto tradici znásilnili. Lidský je také výběr, rozhodnutí, co bude zapsáno a co ne. Lidské je také rozhodnutí, co z toho zapsaného bude kanonizováno a co ne. / Víme, že Bible katolické tradice je širší než Bible tradice protestantské. / Bible, podle máho přesvědčení, není Slovem Božím, ale je to slovo Israele a slovo církve o Hospodinu a Ježíši Kristu / a také o všem možném jiném/. Jde tedy o slovo lidské se všemi důsledky z toho vyplývajícími. Je to slovo do konkrétní situace, slovo o konkrétní situaci, slovo historicky podmíněné a slovo také principiálně omylné. Omylné nejen ve faktickém podání konkrétních událostí, ale i v teologii / pokud se dá o teologii vůbec mluvit/. Tím ovšem nechci říci, že Bible je snáškou faktických a teologických omylů; pouze říkám, že takové omyly se mohou v Bibli vyskytovat.

Proti tomuto pojetí staví moji přátelé probuzenci pojetí Bible, jejíž autoři byli při svém psaní inspirováni Duchem Svatým, Bible je pro ně záznamem o Božím zjevení. Toto pojetí nelze vyvrátit. Případné námítky, že v Bibli jsou logické, faktické a teologické nesrovnalosti se dají v rámci probuzeneckého modelu vysvětlit. Účinnou metodou je například alegorický výklad. Dále se tvrdí, že Bible zachycuje dějiny Božího zjevení, že jsou části Bible teologicky cennější než části jiné. A tak bychom mohli ve výčtu pokračovat. Nejúčinnější metodou je selekce - fundamentalista si podrží ve vědomí část textu odpovídajícího tradici jeho komunity a ostatní text zatlačí do nevědomí - a je po rozporech. Prostě - Bible se nedá držet jako celek, aniž bychom se vnitřně rozštěpili nebo Bibli znásilnili. Při tomto násilí se opět projevuje lidský výběr. Takže ani toto znásilnění není jednoznačné a vede často ke střetnutí různých biblických násilníků - dříve často i na hrdla a statky.

Také se říká, že Bible je odpovědí na Boží zjevení. Pokud je to chápáno tak, že se často jedná o negativní odpověď, pak tomu věřím. Chápe-li se to však, že se jedná o záznam Božího zjevení, a že kromě tohoto záznamu se už vůle Hospodina neprojevuje, pak rozhodně nesouhlasím. Nesouhlasím v tom, že Bible je ztělesnění Boží vůle. A nesouhlasím také

s tím, že Hospodin sděluje svou vůli jen skrze slova Bible. Nebo, abych to řekl jasněji, že smrtí a vzkříšením ~~xxkx~~ Ježíše řekl Hospodin vše podstatné a nic netřeba dodávat. Hospodin neodešel v prvním století našeho letopočtu na odpočinek, jak říká jeden proud křesťanské tradice.

Katolická tradice věří na zjevování Panny Marie. Mně, jako protestantovi, se to příčí. Proč bych měl naslouchat kováříčkovi když mám svého Kováře. To však nemění nic na tom, že se Panna Marie katolíkům zjevuje. Co také Hospodinu zbývá, jinak by Ho ta jeho čeládka nepřijala. Hospodin je tolerantní.

Protestant odkojený tradicí, že Hospodin již řekl vše podstatné, a to se dočteme v Bibli, není na tom o nic lépe. Uvidí-li hořící keř, kterého plameny nestravují, nesundá si pro jistotu boty, nenasadí klobouk a nezačne pozorně poslouchat, ale zavolá hasiče.

A tak Bible chápána podle té či oné tradice může člověku otevřít oči a uši, aby zaslechl Hlas Boží, ale také mu je může zavřít. A pak nic neuslyší.

Kdysi se vedl spor mezi katolíky a protestanty o autoritu Písma ^u tradice. Katolíci považovali za autoritativní obojí. Tradice Bibli vysvětlovala a doplňovala. Protestanti drželi pouze autoritu Písma. Mnoho krve se prolilo. A jsem přesvědčen, že v právu nebyla ani jedna strana. Jak tradice, tak Písmo se mohou mýlit. Obé je dílo lidské.

Písmo je fixovaná ústní tradice z určitého historického období. A nepsaná tradice Bibli přesahuje časově dopředu i dozadu. A je dobře, že k této písemné fixaci došlo. Zachovala se nám alespoň částečně historická dimenze zápasu člověka s Hospodinem a o Hospodina. Nebýt Bible, tak bychom dnes onu historicitu nechápali, nebo jen velmi těžko. Ale zároveň když Bibli čteme, musíme mít na zřeteli její dějinnou podmíněnost a to, že je to jen jiná forma zpracování lidské, a tím i omylné, tradice.

Bible je pro mne vzácnou knihou, která si vyžaduje zvláštní úcty. Úctu ji projevíme, budeme-li ji číst kriticky, souhlasit, nesouhlasit, přít se s ní a vracet se k ní. Je v ní zachycen zápas člověka o Hospodina, jeho omyly a pády, ale je v ní zachyceno i to, co se stane s člověkem, když Hospodina uslyší a poslechne Ho. Ale je tam také zachyceno mnoho jiného, co nemá s Hospodinem nic společného.

A v tuto chvíli může přijít otázka: čemu mám věřit, když bude má víra v Bibli jako Slovo Boží otřesena? Příteli probuzenci bych odpověděl asi takto. Věř jako Ábel, Henoch, Noé, Abraham, Sára, Izák, Mojžíš, věř jako Israelští, kteří prošli Rudým mořem /podrobnosti viz Židům 11/. Ti všichni neměli Bibli. Neměl ji ani lotr na kříži, ani celou apoštol Pavel. Měli jen oči k vidění a uši k slyšení a samozřejmě alespoň někteří svědectví svých otců. A měli také odvahu říci jako Ježíš - starým bylo řečeno, ale já pravím vám.

To, že máme Bibli, můžeme tento zápas víry - pravda v lidské interpretaci - sledovat a nechat se jím povzbudit. Nemusíme začínat od počátku jako Abraham či Mojžíš - to je skvělé poučení. Ale zároveň nemáme právo opakovat staré omyly našich otců. Bible však není příručka dobrého chování ve všech životních situacích. V posledu není mezi mnou a Bohem žádného prostředníka. Ani Bible jím není.

Věřit Hospodinůx znamená v posledu né vždy věřit Bibli.

x x x x x x x x x

Milanu Balabánovi k šedesátinám s přáním požehnání všeho jeho úsilí i pozastavení přeje

Petr Krejčí

MILAN MACHOVEC

=====

Děk marxistického atheisty moderním theologům

=====

(Milanu Balabánovi k šedesátinám)

Patřím k lidem ochotným k dialogu o čemkoliv lidsky závažném, kdykoliv a s kýmkoliv. Ale i obráceně: ve svém životě jsem se setkával s lidmi ochotnými - někdy jen po krátkém váhání a překonání chvilkové nedůvěry - k podobnému dialogickému rozevření. Pravda, ne každý mluví o čemkoliv rád, existují ožehavá místa a rozmanitá "tabu" i ve vědomí jinak čestných a skvělých lidí, jichž dotek je pro ony lidi bolestivý či nepříjemný, ale v principu jsou všichni slušní lidé také lidmi dialogickými. Základními odpůrci dialogu jsou na sklonku 20.století pouze fašisti, tyraní a jim podobní uchvačitelé nekontrolované a neterminované moci, parazitující dosud na životě různých národů naší planety, ačkoliv dnes je - již z důvodů hrozící brzké totální ekologické katastrofy - nejvyšší čas skoncovat s tyranii a jinými jevy "předhistorie lidských dějin" (Marx), nejvyšší čas přejít ke zcela nové "nepolitické politice" (TGM). Je-li však velká většina lidí všech národů v principu ochotna k dialogickému setkání s jinak smýšlejícími, nikdo nemůže již vzhledem ke krátkosti osobního života aspoň trochu zasvěceně - neřku-li hluboce - vést dialog s představiteli všech směrů a typů myšlení. V mém životě to shodou řady okolností bylo tak, že daleko největší místo v něm zaujal dialog marxistických atheistů s moderními křesťanskými theology. Od theologů domácích a ze zemí našich nejbližších sousedů až po theology holandské, americké, francouzské a italské. Nachyluje-li se osobní život k západu, cítí člověk povinnost se v tom orientovat a vydat o tom svědectví, oddělit věci nahodilé a postradatelné od důležitých, především pak se pokusit o shrnutí, k čemu to vše bylo dobré a mohlo by být dobrým i pro budoucí. Např. co se člověk marxisticko-atheistické proveniencí od moderních theologů naučil, nač by asi sám sotva bez nich přišel.

Nejprve k zjasnění základních pojmů této stati: "atheistou" hodným úrovně konce 20.století rozumím nikoliv člověka, který

propadá hrůze či lhostejnosti při setkání s jakoukoliv zmínkou o bohu, o Ježíši, o náboženství či víře, tím méně někoho, kdo považuje za užitečné a za "pokrok" vyhlazovat jakékoliv náboženské projevy, zejména nátlakem a politickým terorem resp. používáním metody cukrátky a biče. To všechno jsou v nejlepším případě lidé minulostní, nositelé tradic zmíněné prehistorie lidskosti, po psychologické stránce pak téměř vždy slaboši a lidé duchovně nesvobodní, ustrnutí (buď z omezenosti rozumu nebo z přivyklosti povrchním hmotným výsadám) na čemsi vnějškově siláckém, čím mohou překrývat jiným a sami sobě svou slaboduchost a duchovní lenost. Je ještě dosti lidí ochotných z nízké konjunkturálních výhod hlásit se k ateismu, případně jej i propagovat a mocensky prosazovat, ačkoliv duchovně jim na ateismu (resp. "vědeckém ateismu", jak jej hlásávají lidé nemající o vědeckém myšlení nejmenší potuchy) vůbec nezáleží. Za jiné mocenské situace by z týchž důvodů služby pohodlí a "zájmům rodiny" byli stejně ochotni chodit do kostela a potlačovat ateismus. To jsou lidé, kteří jsou "atheisty" na též způsob, jako se člověk stává třeba celním úředníkem nebo hokynářem. S historickým vývojem kritiky náboženství v rámci třítisíciletého vývoje kritiky kultury a civilizace nemá tento ateismus primitivů nic společného, naopak sám musí být předmětem radikální kritiky a odsudku. Na sklonku 20. století by bylo přiměřenější než o "atheistech" mluvit o lidech "atheistické provenience", tj. jako partnera dialogu lze vážně brát jen člověka hluboce a poctivě prošloho bohatou školou kritiky a skepse, zejména metodické skepse vědecké, ale i školou myslitelského ateismu od Xenofana a Epikura přes francouzské osvícence a Feuerbacha až po Freuda a Fromma. Samozřejmě přitom nejde o pouhou znalost historických fakt, ale o to, aby člověk uměl užívat kritiky náboženských jevů z pera těchto lidí jako jednoho z metodologických nástrojů (jednoho mezi mnoha jinými) za účelem ne podpory nějakého apriori fetišizovaného "dogmatu ateismu", nýbrž za účelem hledání pravdy o bytí, vesmíru, o jevech života a lidství, mravnosti a krásy. Neboť Marx sice odmítal (stejně jako před ním Voltaire a jiní) mj. "dogma o existenci boží", ale nevytyčoval žádné "dogma o neexistenci boží". Chtěl společnost lidí tvořivých a duchovně svobodných, proto nutně pracujících se všemi podněty duchovních dějin lidstva; to včetně těch, které se pohybovaly dlouho jen v rámci

náboženství, zejména se snahou vyrovnat se s doléhajícími fenomény absurdity a naopak s postupným hledáním čehosi, co by našim životům dalo smysl. "Zde bůh je", to se podle Marxe rozřeší nikoliv akademickou diskusí, ale stupňováním svobody praktické lidské činnosti.

Za druhé k pojmu "marxismus": i tím rozumím ne nějakou oficialitu "pevného, nikdy nekolísajícího postoje" samozvanců, o němž platí totéž, co bylo v minulém odstavci řečeno o konjunkturálním atheismu primitivů. Takovýto silácký postoj může způsobovat utrpení miliónů, ale z hlediska celkových duchovních dějin lidstva se jeho význam rovná nule. Dříve marxismus znamenal především stoupenectví doktriny a praktických návodů Karla Marxe a jeho pokračovatelů zhruba do dvacátých let našeho století, ale ani to teď již nestačí, neboť na přelomu 20. a 21. století vyvstaly na naší planetě centrální problémy, o nichž Marx neměl a vůbec nemohl mít ani potuchy. Pro něj byly centrálními ekonomické problémy, zatímco dnes je evidentně ještě mnohem závažnější samo elementární zachování života na naší planetě před rychle doléhající nukleární hrozbou a ekologickou katastrofou, dále před perspektivami populační exploze, zhoubných nemocí a druhé technické revoluce, jejímž rubem je proces "posvinštění člověka" (Konrád Lorenz), záležející ve fyzické a psychické devastaci většiny lidí jednostranným akcentem na konzum. "Věrnost" staré ~~struktury~~ struktury marxismu dnes nejen může, ale přímo musí být zradou prvotního smyslu marxismu, hledajícího nové konkrétní cesty pro další humanizaci. Nadto jsem mezi marxisty poznal lidi tak nejrůznější - od mocných hlupáků až po lidi pro Marxovy ideály od "marxistů" postižené a trpící, že pouhý výrok "já jsem marxista" pro mne již dávno ztratil jakýkoliv smysl a stal se zcela pythickým a matoucím. Mutatis mutandis platí ovšem totéž o křesťanech. Mám-li přesto dosud odvahu se - aspoň v jistých souvislostech - hlásit k Marxovi a marxismu, znamená to, že dosud považuji za jeden ze základních předpokladů opravdové modernosti cosi jako "projít marxistickou školou", tj. neškrtnat základní přínosy 19. století, z něhož se i 20. století logicky odvíjelo, hluboce prožít duchovní a metodické hodnoty velkých myslitelů této školy od Marxe až po Blocha a Fromma. Marx doplnil staleté humanistické hledačství některými důležitými, do jeho doby neznámými akcenty, jež si uchovávají platnost a podnětnost, i když

většina jednotlivých Marxových výkladů (zejména o brzkém zániku kapitalismu, o vyšší úspěšnosti ekonomiky po odstranění konkurence a soukromého vlastnictví výrobních prostředků, ovšem i o jakési trvalé progresivnosti průmyslového proletariátu, jež se po ukojení základních materiálních potřeb naopak ukazuje být jednou z nejkonzervativnějších sociálních skupin celých světových dějin) dávno patří do archivu, což také - za situace, kdy miliónové masy zemí inspirovaných Marxem by prostě pomřely hladu, nebýt pomoci kapitalistů, to ani není možné jínak - nenápadně učinili stejně odpůrci i stoupenci zmíněného "steromaxismu". Ale Marx nepřestal být velikánem ducha, i když mu jeho ekonomická interpretace způsobila takovou ostudu.

A k třetímu pojmu nadpisu této stati: "moderní theologie". "Modernost" u theologů - stejně jako u marxistů - nelpí v nějaké "zradě" prapůvodních ideálů Ježíšovy zvěsti, nýbrž ve snaze prosazovat tyto ideály "na úrovni doby". Křesťanské (stejně jako marxistické) "aggiornamento" záleží ne v nějakém ústupu či okleštění prvotního programu, nýbrž v smělé cestě k jeho jádru. Za "moderní" proto považují takovou theologii (bez rozdílu konfese), která reagovala nikoliv negativně (např. nenávisťně, případně ignorantsky) na vše, co se v dějinách lidského ducha a lidských snah dělo zejména od 18. století, a to v oblasti nejen vědy a filosofie (dějiny nelze redukovat na dějiny "ducha"), ale i v politice, sociálních snahách, ovšem i v umění atd. Tedy nikoliv ona theologie, která vegetuje - byť obdobně jako v marxismu případně manipulující milióny prosťáčků - z přežitků myšlení konce středověku a jeho první negace (z plodů oficiality Řehoře VII., otců kostnického a tridentského koncilu, ze spekulací tehdejších domínkáň, františkánů a jezuitů, ovšem ani z jim opozičních spekulací Lutherových či Calvinových, netransformovaných do 20. století). Nikoliv ona theologie a její - i když osobně nejednou takřka "svatí", mravně příkladní - farářští představitelé, naivně se domnívající, že po hříších moderního liberalismu či komunismu se lidé prostě "vrátí" ke středověku či k negaci jeho raněnovověké negace, skrze gotiku uměleckou a baroko smysly strhující i ke gotice či baroku světonázorovému - asi jako by se námořnictví mělo vrátit k lodím Vikingů či Kolumbovým; (a právě k mnohým úžasným plodům díla Josefa Pekaře mi velí zdůraz-

nit, jak ubozí jsou ti, kteří se tam chtějí vracet domněle pod jeho praporem - či pod praporem jednoho světoznámého Poláka, po jehož smrti právě dnešní jeho činy způsobí dosud nebývalý rozkvět modernismu....). "Pravdy" našich drahých babiček, infantilních seminaristů a sebespokojených homosexuálů jsou věru slabé opory osudu Ježíšovy zvěsti na přelomu 20. a 21. století. Nepomohou ani bojovné postoje "obránců křesťanské civilizace", byť jim k tomu nadutá zpupnost latifundistů latinské Ameriky či primitivně tupé metody představitelů "státního dozoru" nad církví na čas dodávají potravu a sebevědomí. Skutečně "moderní" je jen taková theologie, jejíž představitelé do centra svých životních postojů zapracovali všechny kritické plody osvícenství a zvláště Voltairovy (včetně jeho příkazu "zničit ničemnici"), revoluce a Napoleona, moderní filosofie od Leibnize a Kanta přes Marxe k dnešku, jakož i pozitivní složky moderního liberalismu, socialismu, demokracie a pluralismu. Ovšem i všechny převratné výsledky vědy zejména posledního století - od Freuda až po genetiku, od Einsteina až po Lorenzovu etologii. Kdo dnes např. oslavuje celibát a snižuje ženu, aniž prožil Freuda, podobá se Pavlovi, pokud by odmítl antiku...

Pokud jde o "moderní" theology, shledávám je jak mezi katolíky (kdysi jich bylo jen málo, podnícených smělostí Teilharda de Chardin, Maritaina, Guardiniho a hrstky jiných, později se prudce rozmohli z podnětů Jana XXIII. svaté paměti a "koncilních theologů" typu kardinála Bey, Königa aj., theoretickým dílem Rahnerovým aj.), tak mezi protestanty. Katoličtí intelektuálové si ovšem - mj. právě u nás - musí uvědomit, že dokud nezvládnou základy textové a historické kritiky biblických knih, dokud budou např. citovat Janovo evangelium, jako by to byl nějaký magnetofonový záznam "Hovorů s Ježíšem" nějakého starověkého Karla Čapka, budou vždy trochu směšní, byť i v jiném ohledu prokazují občanskou statečnost. Bez biblických studií nepochopí ani skutečnou světodějnou velikost např. právě Janova evangelia, ale ani ohromné příležitosti pro Ježíšovu zvěst dnes, kdy se liberalismus i komunismus zmítají v křečích a krizích, mj. právě pro ubohost vlastních duchovních základů. Krizím 20. a 21. století však nepomůžeme pouhou reprodukcí hloubek starověku či středověku. U evangelíků lze "moderní theology" zhruba dělit na ty, kteří vyšli z podnětů historické a filolo-

gické kritiky biblických textů (zejména z epochálního díla Rudolfa Bultmanna), ukazující, že právě Ježíš zbavený pozdějších mythologických a ideologických dodatků se modernímu člověku ukazuje v úžasném světle uchvacující pravdy a krásy; a za druhé pak na ty, kteří naopak vycházejí z dvoutisíciletého vývoje křesťanské dogmatiky, ale dávají starým dogmatům mj. prožitkem moderních filosofů od Kanta po Heideggera překvapivě novou a působivou náplň. V tom na jednom z prvních míst právě hlubokým prožitkem Karla Marxe a jeho dědiců (tak zejména "dialektické theologie" Karla Bartha a jeho četných souběžců, v tom v neposlední řadě J.L. Hromádky a Emanuela Rádla, aplikujících na teologii mj. také podněty Masarykovy). A jistě není náhoda, že stoupenci "moderní theologie" působí i v oblasti vědy a politiky velmi progresivně; nejde jen o podněty řady biskupů a kněží jiho- a středoamerických, ale např. i o angažovanost kardinála Königa pro dílo Konráda Lorenze, byť ten napadl např. biblické slovo o tom, že člověk si má "porobit zemi" s intenzitou jako nikdo od dob Voltairových, o angažovanost Dorothee Sölle a četných jiných německých a holandských theoložek pro feminismus a sociální pokrok všude ve světě. Kolem "Junge Kirche" zápasí dědicové Hanse Iwanda a Helmuta Golwitzer, kolem "Křesťanské mírové konference" dědicové Hromádkovi - samozřejmě ne bez problémů a svárů i mezi sebou. Ale jen tam, kde je svár, je duch a pokrok. Tupost naší oficiality vrhla u nás bohužel celek národa už aspoň o století zpátky, takže je logické, že - opíraje se o odkaz Dobrovského, Palackého, Masaryka a Nejedlého - stal jsem se od roku 1969 do značné míry psancem ve vlastní milované otčině. Po dvacet let jsem žil doma více v kontaktu s cizinci než s vlastními - musím vyznat, že v těch dlouhých těžkých letech mi z českých theologů Milan Balabán zůstal druhem nejbližším.

První důvod naší vděčnosti moderním theologům tkví tedy v tom, že nejenom přejímají a plní progresivní humanistické úkoly, které my marxisté buď plnit neumíme, nebo - spoutání naší vlastní zpychlou vrchností - ani vůbec nesmíme.

Druhý důvod je v tom, že tito theologové - lidé jako Dietrich Bonhoeffer, Heinz Kloppenburg, Georges Casalis, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle, Albert Rasker, James Luther Adams aj., u nás samozřejmě především četní Hromádkovi odchovanci a žáci tří generací - si vždy dovedli téměř

vynutit i nás samých odvahu k dialogu, i když jsme sami na takový dialog často vlastně nebyli dobře připraveni (a ani Gorbačov nemá dnes pomocníky na tomto poli). Hlas těchto osobností bylo a je slyšet všude tam, kde trpí sociálně slabí arogancí bohatců, hladoví zpupností nasycených, demokraté despotií diktátorů a centralistů, ale zejména tam - a v tom je

třetí, zvlášť důležitý důvod naší vděčnosti - , kdekoliv a kdykoliv je zmíněna zpupnost tak či onak křesťansky zabarvena, tj. kdykoliv se to či ono gaunerství kryje tím či oním "křesťanským ideálem", jak je tomu dnes hlavně na americkém kontinentu, ale jak k tomu ovšem dochází i tam, kde křesťanství je jako celek utlačeno, z čehož však se jedinci i celé skupiny začasť dovedou dostat - ale zda pro "věc Ježíšovu" či pro své nízké kariéristické zájmy, na této věci parazitu-jící? Před "pokušením" není ovšem apriori uchráněn nikdo, ani žáci Barthovi (ovšem ani Marxovi a Leninovi), v čem tkví opravdovost "křesťanské existence" (mutatis mutandis marxistické existence) je vždy a všude ohromným problémem a předmětem vždy nového těžkého osobního zápasu, v němž nikdy nejsou jen úspěchy. Hlásit se ke Kristovi a přitom víceméně zanedbávat rány sociálního a politického útlaku - to se u nás hnusilo už Masarykovi a do moderní protestantské theologie to s již neodbytnou energií uvedl Karl Barth, zejména svým slavným dopisem Hromádkovi v roce 1938. Takto jsem mnohokrát sledoval Balabánovy výklady smyslu věci Ježíšovy - především však mě strhuje jeho úchvatný výklad Izajáše a vůbec životnosti i starozákonního odkazu pro křesťanské zápasy dneška. Barth dobře naučil své žáky, že theologie neposkytuje vůbec žádné světonázorové resp. "ontologické" výpovědi, že tedy není "lidskou naukou o bytí", "lidským slovem o bohu", nýbrž "slovem božím o člověku". Jde tedy ne o to, suplovat filosofii či jednotlivé vědy, ale vždy hledat, jak lze problémy lidské existence vidět a "pro-rocky uchopit" ve světle biblické zvěsti. Pokud tito moderní theologové nemají žádné "světonázorové" cíle, pokud neparazitu-jí na žádných dosud nezvládnutých mezerách vědy a vědeckého pronikání do záhad vesmíru a bytí (jak to dělávali theologové dříve), jakým idiotem musí být ten domnělý Marxův stoupenec, kdo i na moderní theology křičí cosi o "opiu lidu"! A přitom se obvykle nesterá o to, jaké nové formy opia se rozšířily ve 20.století - od zaujetí mysli většiny mužů sportovními titěr-

nostmi až po drogy a pasivitu u televizorů.

Čtvrtý důvod naší vděčnosti je nejaktuálnější, byť nikoliv nejhlubší: když v noci na 21. srpna 1968 vpadla do československého území protiústavně a proti všem principům mezinárodního práva cizí vojska, dělo se to - jak známo - především pod záminkou a heslem "bratrské pomoci" (ovšem téměř všechny vojenské vpády lidských dějin mívaly podobná ušlechtilá hesla). Hrůzná realita tohoto dne i toto jí ještě zhoršující absurdní zdůvodnění způsobily v našich národech nejprve takový šok a tak všeobecnou nenásilnou opozici a odpor, že interveni v prvních dnech nenašli ani těch nějakých dvacet třicet lidí, aby sestavili "revoluční dělnickou vládu", jak původně chtěli a pokoušeli se o to. V dlouhých následujících letech si pak lid našich národů postupně odreagoval zažitou hrůzu z tohoto šoku - jak známo - nesčetnými anekdotami, především právě o oné "bratrské pomoci". Ona to však opravdu byla svého druhu bratrská pomoc, pomoc centralistů centralistům, byrokratů byrokratům, lidí osobně ohrožených demokratickým hnutím lidem podobně ohroženým, mocných včerejška dosud pevně sedících mocným včerejška na židlích již rozviklaných. Proto ovšem - toho si náš lid téměř nepovšiml - se tak dělo za shovívavé blahovolné pozornosti představitelů nejčernější světové protidemokratické reakce. Když pak režim ze srpna vzniklý dokonce prohlásil za jakési ústřední dogma komunistické pravověrnosti, že akce miliónů českého a slovenského lidu z jara 1968 byly "kontrarevolucí", postupně se tomu dogmatu s hnusem přizpůsobila většina lidí v Československu, už proto, že jinak riskovali zaměstnání, chléb a pohodlí pro sebe a pro děti, snad i pro vnuky - kdo tehdy "věděl"? Jestliže procento těch, kteří se i za těchto téměř zoufalých a absurdních okolností "nevzdali poznané pravdy" a nepodrobili se brutálnímu nátlaku moci, bylo v řadách moderních theologů přece jen o něco větší než v jiných vrstvách, patří jim za to naše vděčnost. To tím spíš, že většina z nich si - odchována Hromádkou, Barthem, Iwandem, Gollwitzem a jinými, katolíci charismatickou osobností Jana XXIII. - dávala pozor, aby jejich odpor k "srpnu" a absurdním heslům z něho vzniklým se jen tak prostě nezařadil do známé staré symfonie antisocialismu, antisovětiismu a antikomunismu, jak se běžně v nesčetných variacích pěstuje už od dob Marxových resp. Leninových, a to především těmi, jimž svoboda znamená epikurejskou bez-

uzdnost a egoismus a Ježíš jim znamená výsady "bílých" resp. americko-evropské civilizace, jež svých zločinných "srpnů" napáchala již víc než dostatek a s brutalitou mnohdy ještě větší. "Moderní theologové" se v Evropě jako celek nedostali ani omezeností organizátorů srpna do služeb loutek světové reakce. Dříve či později bude rozpletena a musí být rozpletena ona v posledu hloupá zápleтка dějin, že demokratický pluralismus a sociální internacionální ideály se dlouho jevily jako cosi navzájem se vylučujícího. Musí to být rozpleteno, neboť v posledu jiné cesty ze slepé uličky dějin není.

Dosud jsem psal o důvodech vděčnosti, jež byly spíše politické a mravní povahy. Nyní však k ~~politické~~

pátému důvodu, jež je spíše specificky filosofického rázu, a bude se prozatím týkat spíše užšího, esoterického kruhu vzdělanců zde i tam, ač ve skutečnosti - jako vše vpravdě a hluboce filosofické - i zde perspektivně může a musí mít filosofie význam i pro politický život nejširších vrstev v planetárním měřítku. Je to problém, jak se nás filosofů inspirovaných Marxem (tj. intelektuálů přesvědčených, že i filosofie dospívá k nutnosti dobojování a ukončení třídního boje a vytvoření jednotné planetární civilizace bez vykořisťování a útlaču) týká to nejzákladnější, co dělá theologa theologem, tj. žití s problematikou božstva, "slova božího" pro lidi, Ježíše jako Krista, případně jako "syna božího", tj. nositele "božství", alespoň pro nás, děti Západu, děti Aristotelovy a Vergiliovy (neboť jak bychom směli upírat dětem Indie či Číny spět k "božství" jinými cestami, třeba cestami Krišnovými, Buddhovými, Lao-c'eho /a třeba i Mao Ce-tungovými/, byť stejně rychle znetvořenými, jak se to stalo i Ježíši Nazaretskému...). Je to v užším smyslu otázka, se kterou jsem se v posledních letech často setkával jak od lidí vyrostlých v Čechách, ale i v Německu, Holandsku, ba i v Indii a v Íránu: jak můžete vy marxističtí atheisté mít sympatie právě pro "barthovského" boha, který je - jak známo - zcela "jinosvětský", záhadný, vědou a apologetikou lidského rozumu neobjasnitelný, jakýsi nadsuverénní "pán" a oslovitel jinak zcela suverénního vesmíru, dějin, ~~a~~ každé lidské bytosti? Bůh "zcela jiný"..... Což vám z tisícerych důvodů není z celé lidské historie přirozeně mnohem bližší a přijatelnější "bůh" všelijakých mystiků, pantheistů, panentheistů, ctitelů hinduismu resp. alespoň

boha Bhagevadgíty, přítomného ve všem - od mravního činu až po květ lotosu, od svatých textů až po lůno ženy a krásu jejích nader? Sem patří i všelijací ti imanentisté, hegelovští filosofové dějin a všichni ti, jejichž božstvo koná své podivuhodné výlety skrze zvraty lidských dějin? Tedy všichni ti, jimž Barth s posměchem říkal "psychikové"? Ti jsou přece vám humanistickým atheistům blíže - či nikoliv? Na to nutno odpovědět, že zajisté i tato ohromná řada myslitelů, asketů a "božích lidí" má pro nás sice leccos strhujícího (např. ve všech revolucích minulosti hráli podobní mystikové - u nás už od Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova - ohromnou roli, rovněž v umění Východu i Západu - u nás třeba u Dvořáka a Janáčka, což teprve u Musorgského, Tolstého, Gándhího atd.), ale nicméně takovéto pojetí božstva nám lidem metodologického ateismu vposledu dělá věc příliš snadnou, nositelé této tradice se nám jeví jen jako naši rodní bratři, rozdíl je spíše jen ve slovní interpretaci, my snad jen "odmythologizovali" trochu víc, ale skrze Hegela a Marxe i my se cítíme na jakýsi způsob "nositeli božství v dějinách"... Zde jsou vždy slova slabá, naopak srdce jsou si tady ze všech stran vždy blízko...

Jakákoliv "psychická" theologie nám příliš připomíná Feuerbachovu destrukci theologie jako jen pojmově zmythologizované anthropologie, jak ji konec konců jen doplnil, ale v jádře přejal za svou i Marx. Příliš zjevně se nám tu do "boha" pleťou nám až příliš dobře známé a zažívané mnohostranné a často rozporuplné obraty našeho vlastního srdce... Ale naopak barthovský směr v theologii, který tak velkolepě obnovil sílu mojžíšovského "zcela jiného" božstva, tu poukazuje na cosi velkého, co není jen tak snadno vyplnitelné a manipulovatelné tajnými lidskými přáními, podvědomými interesy a touhami, sublimovanými i nesublimovanými pudy, tabuizacemi i projekcemi přiznaných i nepřiznaných tužeb sociálně-třídních i individuálních. Boží nároky a "theologie slova božího" u Mojžíše, Izejáše, Ježíše, Pavla, Augustina, Pascala a Dostojevského nám "naše zkušenosti" a námi zděděné metodologické dovednosti nijak neusnadňují, theologii tohoto směru si neumíme jen tak lehko vyložit jako "mythologizovanou projekci lidského srdce", proto její hlas nedovedeme jednoduše svou metodou odinterpretovat ze světa a ze svědomí. Právě proto, že barthovská interpretace židovsko-křesťanské tradice ukazuje s takovým důrazem

božství jako "protějšek" ("gegenüber") lidských snah, musí nám naši roli ztěžovat a tím nám pomáhat, abychom se sami propracovali k náročnějším hloubkám sebepoznání, poznání světa, humanitní a případně i ontotvorné (Bondy) role ve světě. Neboť ve 20.století jsme právě my marxisté mohli poznat - a to nejen skrze stalinistické zločiny a brežněvovskou vševládnou korupci - jak snadno jsou i humanistické teze a ideály zneužitelné. Po všech těch strašných zločinech, po zbytečném prolití krve milionů, musíme se zajisté ptát, co to vlastně znamená, že něco je zneužitelné. Je něco zneužitelné z toho důvodu, že se mu něčeho nedostává, nebo naopak proto, že v něm tkví "navíc" cosi nekalého? Kdo se uvnitř marxismu ještě koncem 20.století neptá, co v marxismu umožnilo resp. způsobilo zmíněná četná "zneužití", je buď čestný hlupák nebo gauner. S tím ani s oním se vpřed nedostaneme. Když např. byla v době Marxově přejímána a obdivována Feuerbachova teze, že humanismus záleží v tom, že "člověk je to největší pro člověka", bylo to omluvitelné tehdy, ale po zkušenostech 20.století to už naprosto nestačí. Neboť se ukázalo, že kdejaký despota resp. kariérista může do podobné definice dosadit sebe sama - a pak už je mu vše dovoleno. Naopak v dialogu s barthovskými theology jsme se naučili, že i humanismus - nemá-li se zvrhnout v orgie antihumanismu - nesmí prostě provozovat "kult člověka", ale musí hledat silný, antropologický, kosmologický i ontologický "protějšek". Cť-li kdokoli sám sebe jako nového Prométhea, zrodí se z toho - to u nás věděl už Masaryk - nutně sebeopojení, závrať z úspěchů, "titanismus", nejprve bezohlednost k životu tisíců jiných, posléze i cesta sebevraždy lidstva vůbec. Humanismus bez ontologického "protějšku" je tedy neautentická, scestná forma humanismu, jež musí vést k orgiím antihumánosti. Dík theologům za cestu k tomuto poznání! "Humánost" nesmí být záležitostí kultu lidí, věcí, ani sebekultu mužů ani fetišizací jakékoliv teorie, ať sebe více progresivní.

M I C H A L M A T Z E N A U E R

B á s n ě

Sen
sen v síni
dva zakopaní psi
kteří mne lákají
vzdálit se ode vsi

Není mi hejno much
Není mi dvakrát pět
Není mi ani kůň
Není mi ani leď

Chodím tam celý den
a hledám možnosti
Chce se mi zevnitř ven
zbavit se úzkosti

Jak pak jen vzdálit se
A jak se přiblížit
Nutí mne změnit se
Mám kolem jenom jít
Sen v síni
sen

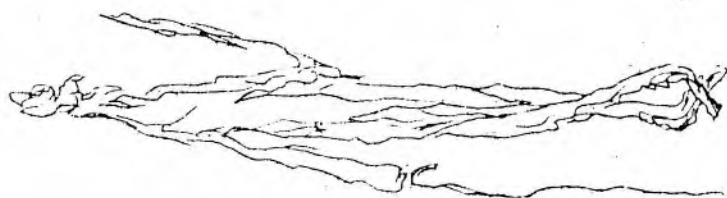
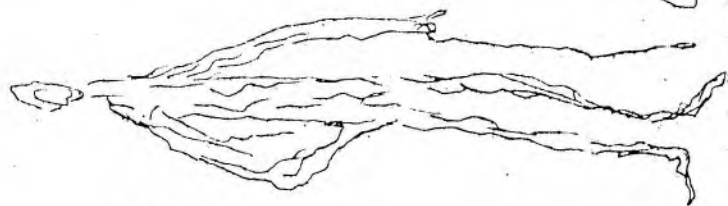
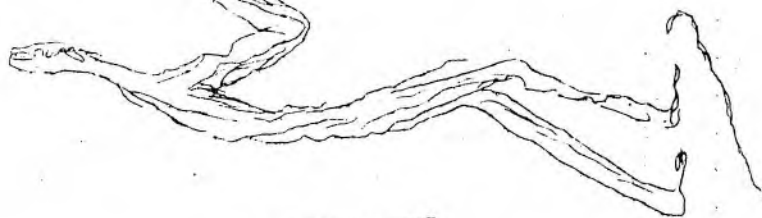
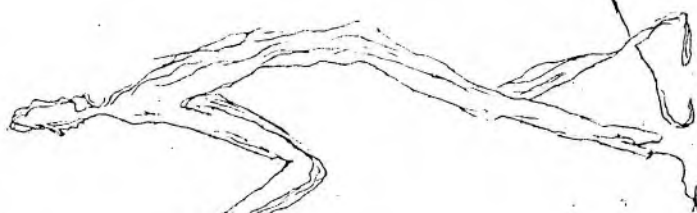
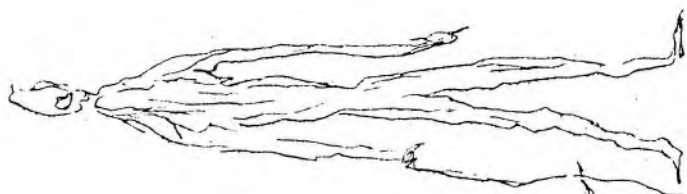
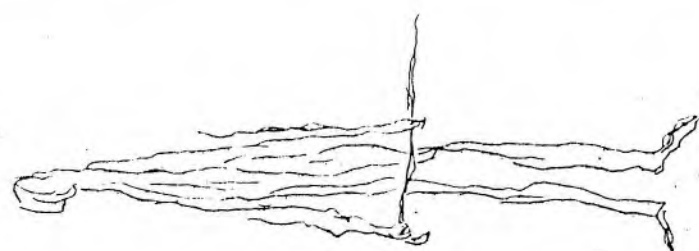
Teď utíkám
a jak běžím
ukrajuji čas

Teď se zastavuji
a potkávám někoho
komu mohu podat ruku
nebo si dát něco k jídlu
ale raději si nic nedám
a ruku nepodám
a plať výčitek
ale čistý žaludek

To taky teď mě bolí štěstí blum
a mám radost z bolesti blum
ale musím absolvovat
jedny narozeniny
jeden večírek
kruhy pod očima
bolest za ušima
bolest plotýnek
vánoce v klidu
sem tam nějaké v pohodě

/když dáš přednost svobodě
oslavíš je v hospodě blum/

Muž přijde domů
otevře lednici
a na chvíli si vleze dovnitř
Když vyleze ven
lesknou se mu oči
a je mu cítit z úst
Producíruje se chvíli po místnostech
v pokoji rozsvítí světlo
Chce jít spát
ale železná vůle
 ho přinutí
aby si všechno prohlédl
 ještě jednou
neboť ví
jak důležitý je každý okamžik



T e s t

/ Milana Balabánovi /

Úzká lesní cesta vede k vodě
a ve vodě jež se čistí jakoby sama
je ke spatření potopený klášter
ve dveřích dveře
za dveřmi brána

Jsou slova drhnoucí
a slova pouze mycí
ale když už psát
tak snad jenom tohle:

původní povolání

KÁMEN

nynější

ABRAHÁMŮV SYN

Josef Mlejnek

JAN PAYNE

=====

Proč zrovna já?

Člověk jakkoliv postižený a zejména v chorobě či tváří v tvář smrti se ptá: Proč zrovna já? Toto ptaní se je často velmi palčivé a při chybějícím řešení vede posléze ještě k dalšímu prohloubení choroby samotné, protože zoufalství, a o tom může být v současnosti již sotva pochyb, působí vždy přes psychosomatické vztahy zhoubným vlivem na obranné schopnosti a síly dotyčného jedince. Zdrojem diskuse nejspíš bude míra a způsob onoho psychosomatického vlivu v tom kterém případě; jisté se však zdá být, že na chorobu působí patogenně a možná i etiologicky ztráta naděje - a potažmo: smyslu života. Smysl života proto tvoří onen článek, ve kterém lze řetězec bludného kruhu, "circulus vitiosus", kladné zpětné vazby přerušit pouhým slovem; slovo totiž je tou oblastí, v níž se • smysl života jedná. A to je řešení vskutku humánní a člověka hodné, když všechny ostatní zásahy prováděné technickým lékařstvím jsou k nerozlišení od veterinární péče a ještě k tomu v moderní době mimořádně nákladné.

Kdo utrpí jakoukoliv újmu, třeba takovou, že ho postihne choroba, bývá pokoušen svérázným lidským sklonem, totiž na jedné straně nutkáním k závisti a na druhé straně se závistí spjatým nutkáním k lítosti. Lítost se jaksi - a to už patří k jejímu bytostnému určení - obrací k minulosti. Přítomnost snad vzbuzuje pocit marnosti, ovšem lidskému poznání inherentní schopnost zjišťovat a určovat kauzální vztahy zároveň nutí směřovat zpět od účinků k příčinám až po kritický bod, o němž se lze vyjádřit: mohlo a mělo to být jinak. Jinak se to však nedálo a daná situace je prostě taková, jaká je, totiž prosáklá marností. Marnost rdousí smysl života a člověk lituje skrze minulost sebe sama, že ho postihlo to a to, a ptá se: Proč zrovna já? Obvykle a docela přirozeně téká člověk zbavený smyslu života kolem sebe, až se jeho tenze jaksi kondenzuje do agrese

proti domnělému či pouze tušenému původci jeho nouze a proti němu vzkypí obrovskou silou. To je posléze důvodem chování, jež se označuje: pomsta. Postižený člověk se za svou újmu mstí docela iracionálně na často téměř náhodné oběti - a tím, totiž uvolněním nahromaděné agrese v sobě, jakoby opět nabýval ztracené rovnováhy a potažmo: smyslu života. Smysl života mu ovšem uniká, když chce změnit změnám se vymykající a již jaksi fixovanou minulost. Minulost ční jako skála do přítomnosti a vzpouzí se lidské vůli, vůli po smyslu života a lidské moci vůbec, což pochopil Friedrich Nietzsche hluboce: "Bez moci jsouc proti tomu, co jest vykonáno, dívá se vůle zle na všechnu minulost. Nemůže vůle chtítí dozadu." - A přece v tomto "mechanismu" tkví jádro spásy.

Dlužno ještě podotknout, že ona agrese se může obrátit i proti Bohu - a v Bibli samotné pro to nacházíme řadu precedentních příběhů. Bůh jako by byl zdrojem oné nouze - a toto tvrzení může (zejména člověk se spekulativním nadáním) opřít o velmi koncizní důkazy. Důkazy tohoto druhu slouží zejména bouřlivému ateismu ke vzpouře proti Bohu - a zase jinak se s nimi vyrovnává apologeticky zaměřená teodicea. Teodicea vůbec se pokouší formulovat řešení pradávného problému lidské existence ve světě, totiž "unde malum" resp. "pothén ta kaka" čili: odkud zlo? Užívá k tomu prostředků v podobě principů lidského rozumu: rozum však v tomto napořád selhává. Rád by obhájil Boha a zatím sám prahne po svém smyslu života. Smysl života je proto hlavním tématem odborné teodicey, jež se snaží bojovat marný boj s marností bytí. Vždyť co jiného je marnost, než to, že zároveň Bůh je a je všemohoucí a dobrý - a že se přitom ve světě vyskytuje zlo? Jak jen se s tím může rozum vyrovnat? Jak nepopřít své vlastní principy a ani nepotlačit žádné ze tří tvrzení ve jménu falešného klidu? Proto je teodicea jakousi teoretickou výbavou věřícího, jenž zápasí o smysl života.

Postižený člověk arci může považovat za původce své nouze jistého druhého člověka a popřípadě i Boha samotného, ovšem může pokračovat ještě dál ve své poctivosti a uznat, že on sám si způsobil své potíže a těžkosti: asi jako kuřák cigaret připustí, že za svou bronchitidu si může svým kouřením a piják alkoholu připustí, že za svou cirrhosu si může svým pitím. Pomůže mu to však, pokud se jedná o smysl života? Sotva! Chybí

totiž ještě jistý moment rozhodujícího významu, a to - rozhodnutí. Teprve rozhodnutí, ve vší svébytnosti tohoto fenomenu lidského vědomí i nevědomí vklíněné na počátek kauzálního řetězce, dovoluje pochopit smysl života.

Člověk se ovšem zbavuje marnosti jaksi nepřímou. Ztráta smyslu života se přímo projeví již zmíněnou agresí, jež je slepá a hluchá, obrací se proti tomu co se namane a prahne po uvolnění. Projevit se může různým způsobem: nejen vzrůstáním zuřivého vzteku a hněvu, ale i citovým či mravním vydíráním a rovněž pouhou krutou přísností, případně též ostudným pobuřováním. Okolí se obvykle brání a požaduje potlačení agrese. Tu sice lze bezprostředně poněkud ztlumit, leč posléze se projeví jinak; jednak psychosomatickými vlivy na zdraví (možnost ovlivnění především rakoviny, jak se zdá), ale především ztrátou možnosti vůbec smysl života pochopit. Od naivního a laického okolí lze asi sotva očekávat, že by chtělo dotyčnému pomoci; pomoc však dotyčný potřebuje a poskytnout ji může odborník. Je žádoucí vést postiženého k pochopení zmíněného "mechanismu" a k jeho přeznačení - totiž aby byly vyzdvíženy pozitivní rysy v něm a s nimi vzápětí zvládnuty rovněž negativní stránky. Pouhé moralistické nabádání k sebeovládání lichotí sice pochroumanému sebevědomí jedinců v okolí, když jim dovoluje pohrdat ubožákem, jenž je agresí zrovna stržen: "Bože, děkuji tobě, že nejsem jako ... tento publikán" (Lukášovo evangelium 18,11), ba dokonce jim tím poskytuje jakýsi smysl života a zadostiučinění, leč jen do té chvíle, než se onen smysl života ukáže být klamnou náhražkou ~~aniž se pod nápoem marnosti~~ a oni sami se pod nápoem marnosti nechají strhnout agresí. Agrese proto (pokud bezprostředně neohrožuje) vyžaduje citlivou interpretaci a začlenění do celku bytí. Jde totiž o to, že v každé lidské agresi je zahrnuto, jakkoliv v rudimentární podobě a se všemi svými rysy a zákonitostmi, ono rozhodující: rozhodnutí. ~~Je~~ Rozhodnutí učiněné v divoké splašenosti je třeba zušlechtit; vzácný kov se přetavením zbavuje strusky.

Obecně je nutné předpokládat, že lidské rozhodnutí je svobodné a je přímo výrazem nejzazšího bytostného určení člověka, totiž svobody. Svoboda se děje skrze rozhodnutí; volba z vnějšího či vnitřního přinucení není již žádným rozhodnutím. Tím se svoboda vymezuje proti tomu, za co bývá občas považována:

buď pocit v podobě romantické nálady či dokonce rituálního vytržení, anebo poznání vlastní osudovosti (v reflexivním soustředění) či vůbec řádu světa (racionální soustavhostí). Provedené rozhodnutí se zajisté zpětně projeví - a to patří bezesporu k nejhlubším zkušenostem; leč bylo by chybou zaměňovat projevy za to, co se projevuje skrze ně, totiž plést si (byť i velmi bezprostřední) zpětný odraz důsledků rozhodnutí s rozhodnutím samotným.

Bylo by žádoucí uvést rozhodnutí ještě do vztahu k vědomí. Vědomí se obvykle považuje za onen centrální bod, v němž se odehrává syntetická jednota zkušenosti. Kdyby však bylo vědomí touto ryzí pasivitou v poměru ke světu, bylo by prostě možné, aby toto vědomí, vědomé si čehosi ve světě, nabylo vědomí i sebe přímo. V tom případě by však všechny jeho další předměty byly součástí dotyčného subjektu bez objektivit nezavislých předmětů a svět samotný by byl vlastně pouhým zdáním. Pokud se však připustí svébytnost předmětů ve světě a světa samotného, nezbyvá než přisoudit i vědomí jistou aktivitu v poměru ke světu a tuto lze považovat přímo za rozhodnutí samotné. Vědomí se proto ocitá mezi rozhodnutím a zkušeností - a hned se lze ovšem ptát, kam asi ono vědomí spíše umístit, zda je blíže ke zkušenosti či rozhodnutí jedince. Totiž: může zůstat zachováno vědomí bez rozhodnutí s pouhou zkušeností? Řešení je prosté: protože zkušenost je nekonečně rozmanitá a každá její součást je opět nekonečně rozmanitá, aniž ji lze zachytit v celku, nezbyvá než vybrat z ní cosi, k čemu se fixuje vědomí - a fixovat se může pouze aktem rozhodnutí. Rozhodnutí ovšem je výrazem pohnutky a její rozbor, byť by byl užitečný, se již vymyká rámci této úvahy. V každém případě je však vyloučeno, aby se vědomí obešlo bez rozhodnutí při vytváření zkušenosti. Může naproti tomu zůstat zachováno vědomí bez zkušenosti s pouhým rozhodnutím? Jistěže zkušenost provází vědomí co do časovosti nepřetržitě pořád. Jak bylo však řečeno, k vědomí patří i rozhodnutí a o něm lze získat zkušenost až odvozeně z jeho důsledků. Proto je - svým způsobem, ať to zní absurdně a rouhavě - vědomí přímo nevědomé. Vědomosti a vědění může totiž vědomí dosáhnout o všem ve světě kromě o sobě. Z toho ovšem plyne, že se vklínjuje jistý interval mezi rozhodnutím a jeho důsledky a mezi první zkušenost o nich, přičemž tento interval se nutně

vymyká zkušenosti, byť by byl sebekratší. Proto se zkušenosti vytrácí z dosahu část vědomí s rozhodnutím. Leč dlužno podotknout, že onen interval překáží tomu, aby vědomí získalo vůbec jakékoliv vědomosti a vědění o sobě. Odkud se tudíž bere povědomí a pojem o vědomí člověka?

Zvláštní schopností lidského vědomí je schopnost jisté extrapolace či interpolace zkušenosti. Této schopnosti vědomí s oblibou využívá pro to, co se zkušenosti vymyká; nejen v dané chvíli s kalkulací do budoucna, že si to zkušenost posléze ověří; ale i trvale, bez naděje na ověření, ačkoliv se tím dopouští i hrubého omylu - leč úplnost a lad má vědomí tak rádo, že je ochotno kvůli tomu spáchat i drobný podvod. A v tomto momentě se rodí lidské puzení k metafyzice a vlastně i zbožnosti. Proti tomu se však vědomí zase vzpamatovává a kriticky zkoumá své bájení, čímž ho víceméně omezuje, ovšem nemůže se mu podarit zahubit ono puzení. V napětí mezi dvěma póly a trendy zcela opačnými se onen interval zkracuje až po tu nejkratší rozlišitelnou vzdálenost, leč cenou za to je dialektický (či přesněji paradoxní oproti ortodoxnímu) způsob uvažování. Úvaha se uzavírá tím, že vědomí nabývá vědomí sebe a o sobě dialektickým způsobem a že jako takové je naroubováno na rozhodnutí jedince. Proto čím mohutnější je schopnost rozhodování tím intenzivnější je vědomí. Toto ostatně potvrzují i psychologické poznatky. Snad se toto zjištění zdá překvapující, omyl však pochází z etymologických zdrojů, když výraz "vědomí" je spjatý s výrazem "vědět" a ten v sobě nese vysloveně trpný náboj (název "Vědy" pro ústřední texty v indickém výrazně trpném náboženství vyjadřuje téměř totéž, co jeho tolik obdobné ekvivalenty v evropských jazycích); do filosofie ho zavedl v tomto kontextu a vztahu René Descartes a tím poněkud zmátl směr dalšího vývoje, přece však tím vyšel vstříc obecnému zvyku, jenž ztotožňuje výraz "být při vědomí" s výrazem "být při smyslech".

Ještě k dialektickému způsobu uvažování. Do filosofie ho zavedl Immanuel Kant kvůli tomu, aby zabránil přebujelému metafyzickému bájení poddávajícímu se dogmatickým pékusem tvrdit cosi o tom, co se vymyká zkušenosti. Avšak zároveň uznával Immanuel Kant i to, že člověk nemůže odmítnout metafyzické zkoumání, protože ho ovládá osudový sklon ptát se po nepodmíněných podmínkách jeho vlastní existence ve světě. Avšak "nepodmíněné se nedá uvažovat beze sporu" a tento spor se odráží

v dialektickém způsobu uvažování (ať již v paralogismech či antinomiích rozumu) a vede ke kritické střízlivosti.

S kritickou střízlivostí se uplatní onen dialektický způsob uvažování rovněž při odhalování smyslu života, jenž se týká celku bytí a tvoří proto vlastně hlavní téma každé metafyzické soustavy - vždyť smysl života nelze poznat jako jsoucno a věc mezi věcmi (takovéto pochopení smyslu života bývalo odedávna odsuzováno jako modlářství).

Co se týče rozhodnutí samotného, platí pro něj, že nutně chce být zpečetěno činem, jistým - byť i zárodečným - projevem alespoň před sebou, pokud možno však i před ostatními lidmi.

Jest hodno povšimnutí, že podobný sklon k realizaci a projevu vykazuje i agrese. Agrese bez jisté své inkarnace by ani agresí nebyla, byla by pouhým dojmem či pojmem; vlastně se tímto sklonem k realizaci přímo vymezuje proti ostatním hnutím a pocitům.

Jen tímto lze zaručit jistou ireverzibilitu. Reverzibilita je totiž jedem, jenž hubí svobodu. Svoboda je svobodou pouze do té míry, do jaké je responzibilní; responzibilita se ovšem může týkat leda toho, co se událo a co nelze od-udát. Leč tato zbavenost možnosti vrátit děj zpět (čili nevratnost děje v minulosti) je též kostrou lidského hříchu vůbec. Vždyť jakákoliv vina, jíž by bylo lze od samého počátku zcela odčinit, by vlastně ani nebyla vinou: tou se stává teprve ztrátou možnosti zrušit to, co způsobila. Jinak zbývá jen volba mezi možnostmi a to patří do oblasti hry: hru lze přece kdykoliv skončit a zase začít od začátku s vymazáním dřívějších výsledků; ačkoliv psychologicky toto vposledu ani pro hru neplatí, platí to snad jen pro onu zvláštní lidskou mohutnost, rozum. Jinak vyjádřeno, rozum je rozhodnutí bez závazného činu, avšak rozhodnutí vyžaduje cosi dalšího oproti pouhému rozumu. Samotný rozum poskytuje jakousi úhybnou manévrovací schopnost, jíž se člověk zasažený hříšností snaží vyhnout své hříšnosti. Naproti tomu připustit hříšnost, čili kát se, znamená vlastně akceptovat jistou identitu prolínající dřívějšími skutky a jejich důsledky, totiž vlastní identitu v dějinném rámci - a pouze díky tomu se vytváří podmínka pro nynější pochopení, že lidské rozhodnutí v sobě nese určitou závaznost a že jen skrze tuto závaznost se stává rozhodnutím.

Důraz na rozhodnutí proti pouhému rozumu vylíčil Søren Kirkegaard vyzdvižením doby revoluční proti reflexivní - a totéž patří k chloubě jinak na kulturu poměrně chudého Izraele proti Řecku s kypícím intelektuálním bohatstvím. Pro egejského člověka byla lidská existence určena řádem zakotveným v "eidos" kdesi mimo tento svět a postižitelným leda v kratochvilné "schole" za meditativního soustředění, z něj se posléze vyvozoval "homos" pro praktické jednání - a jednání (čili skutek) zůstávalo vždy pouhou karikaturou skutečnosti skutečné a dokonalé; kdežto pro Hebrejce byl řád přímo tvořen bytostmi lidskými i onou svrchovanou božskou v podobě "berít" se závazností až smrtelně vážnou, vždyť i Bůh samotný byl nucen respektovat smlouvu, dokonce i když byla uzavřena se zavrženým a zavrženíhodným, přičemž ze smlouvy se odvozovala i "Tóra", nabádající k "cadík" jednání: a právě smlouva se vyznačovala tím, že je budována na oboustranném rozhodnutí; to ovšem bylo zpečetěno teprve skutkem, jenž se proto stával skutečností skutečnější než libovolné úvahy. Při sjednávání smlouvy vždy jedna strana nabízí podmínky smlouvy ("oferta") a druhá strana tyto podmínky buď výslovně uzná ("akceptace") nebo odmítne. Tímto způsobem lze chápat lidskou existenci ve společnosti a potažmo i ve světě vůbec: člověk je člověkem teprve v síti smluv a smlouvou svého druhu je koneckonců i ona výrazně lidská mohutnost, totiž jazyk. Protože výraz "spondere" znamená přísahat, lze pak pochopit (skrže odvození z výrazu "respondere") i responzibilitu na výzvy a za rozhodnutí. Rozhodnutí se děje v situaci tvořené dřívějšími rozhodnutími a způsob responzibility určuje tak i morální hodnocení. Docela prostě lze maximu jednání dle Immanuela Kanta vyjádřit: jednej vždy tak, abys mohl být kdykoliv chycen za slovo! A to zase není nic jiného než apel na existenciální pravdivost a poctivost. Ono morální hodnocení bude posléze dáno tím, zda člověk dodržel uzavřenou smlouvu. Smlouvu uzavřenou z přinucení lze považovat za neplatnou; svobodně uzavřenou smlouvou je člověk již vázán - porušit ji může tím, že se poddá chvilkovému pokušení, aniž tuší důsledky. Leč i tímto selháním se zase zaplétá (vždyť ho lze vzít za slovo!) do dalších případných smluv a smlouvy se potom vrší (v hierarchickém uspořádání: malicherné i hodnotné). Je nutné se nakonec rozhodnout pro smlouvu nejcennější, dodržet ji a přitom třeba

porušit ostatní smlouvy i s možnými důsledky, totiž s trestem od určeného ručitele. Obecně platí pro rozhodnutí vždy, že se děje ne po způsobu volby mezi rovnocennými možnostmi, ale v odhodlání se pro vznešenost proti chvilkové blaženosti či prostě v připojení se ke smlouvě s transcendentními rysy i na úkor imanentních. Proto ve smlouvě (a to nikoliv té či oné, vždyť ve všech civilizacích se jakékoliv dohody těšily úctě), tedy ve smlouvě jako fundamentu lidského bytí a existence tkví možnost dospět k ryzí svobodě. Svobodu lze prostě vymezit proti svévoli či volbě podle toho, zda je zachována schopnost ptát se "buď - anebo", čili přitakat či odmítnout se všemi důsledky. Pokud se ovšem má vůbec jednat o svobodu, principiálně nelze důsledky znát předem, a přece je nutné je nést. Toto svobodě inherentní zákonité riziko je dalším dialektickým rysem rozhodnutí: bez něj by nebylo svobody. Svoboda kalkúlující i poslední detail budoucnosti by se sama popřela. Cośi podobného může od svobody žádat leda ten, kdo považuje vědomí za toliko pasivní bez aktivního vzepětí.

Bylo již řečeno, že svoboda je výrazem nejzazšího bytostného určení člověka. Člověk bažící po smyslu života ho proto může odhalit jen ~~ve~~ svobodě: té je však třeba pacienta naučit. Léčení chorého je proto v jádře vlastně jistým didaktickým působením. Při léčení se pacient svým způsobem vychovává. Jan Amos Komenský se zabýval výchovou ne jen dětí, ale i lidí dospělých (až po den smrti) - a vskutku v centru jeho učení tkví problém výchovy člověka ke svobodě. A problém je to vysloveně kardinálního významu jak pro politické zaměření, tak přímo i pro filosofické zkoumání, když s sebou nese opět dialektické rysy a jistou neřešitelnost. Řešit rozumem způsob, jak splnit výzvu "buď svobodný!", lze sotva - a přece se tomu v rozhodnutí nelze vyhnout. Tváří v tvář všem lidem a zejména chorým i dětem je třeba jednat.

Při léčení chorého se víceméně vždy vynoří problém smyslu života: byl ztracen a zbývá pouhá marnost, plynoucí z jisté diskrepance mezi normativním požadavkem na realitu a realitou samotnou. Lze se ptát, odkud se bere ona norma v představách postiženého. Původ normy lze tušit kdesi v tom, co "má být" (a platí, že "má být" to, co je dobré). Předem definované dobro je tudíž vlastně tím, co ruší smysl života - ten však

až dosud přece byl také jakýmsi dobrem. Dobro se tak absurdně proměňuje ve svůj pravý opak, totiž zlo. Zlá je v jistém směru samotná situace postiženého, leč k této situaci patří i to, co "má být" a není. Toto je tragikomedie lidského osudu, že je rozklenut mezi dobro a zlo; potřeboval by se z toho vymanit. Toto rozklenutí je však hodnoceno jako zlo a vymanění z něj jako dobro, čímž se ovšem zachovává ona tragikomedie lidského osudu a zavádí dialektický způsob uvažování. Spásou by bylo vůbec se zbavit tohoto hodnocení, jež si však člověk dávno sám vybral a bytostně s ním srostl, když pojedl ovoce ze "stromu poznání dobrého a zlého" (Genesis 2,17).

Zbývá proto pouze zvážit problém tak, jak se nabízí. V dobru lze rozlišit jednak to, co je dobré k něčemu a jednak to, co je dobré jakožto hodné úsilí. Pro smysl života z toho plyne, že člověk se chce hodnotit podle toho, kterou hodnotu ctí. Leč smysl života tohoto druhu se ukazuje a posléze ukáže být falešným a zrádným i zrůdným: vždyť namísto k bytí se zaměřuje k jsoucnu a připomíná modlářství. Lze ještě dodat, že se přitom vlastně jedná o zřetězení prostředků a cíle či cílů a že se proto člověk podle toho se chovající řídí, slovy Immanuela Kanta, přímo hypotetickým imperativem. Tomu se však kategorický imperativ chce vyhnout. Byl formulován různými slovy a obvykle tyto formulace problém ještě zastřely. Je to však prostinké: když člověk jedná podle prvního pravidla, vytýčí si jistý cíl a k němu pak zvolí určité prostředky. Prostředek sám o sobě je však bezcenný a ceny nabývá teprve skrze příslušný cíl; ten ovšem může být souhrou událostí zmařen (nutné riziko již bylo zdůrazněno) - a v tom případě člověk (jednající podle pravidla "aby...") lituje. Zmíněné kýžené pravidlo lze tudíž vyjádřit: jednej vždy tak, abys nelitoval! To je principiální pravidlo rozhodování a zároveň způsob, jak se vůbec smyslu života dobrat. Platí totiž, že ten, kdo se rozhoduje v každé chvíli a opět a opět, ten nelituje ~~minulého~~ minulého a potažmo ani přítomného. To ovšem neznamena, že je fatalisticky oddán běhu dění. Právě naopak! Ocítá se v různých situacích a svým rozhodováním je vlastně interpretuje: tedy nejen reflexivním rozvažováním, ale přímo revolučním činem. Tím se podílí na utváření následující situace a tu rovněž svým rozhodnutím interpretuje: tak se podílí na realizaci svého bytostného

určení. Díky tomu se mu posléze může zdařit opustit dimenzi dobra a zla a získat smysl života docela jiného druhu. Ovšem smysl života se vynoří nikoliv ihned jako bezprostřední odměna, takže by bylo možného nepodmiňovat, nýbrž často až za dlouho a obvykle i mimo očekávání. V tom je drama péče o postiženého, což leckdy znamená i snést různé podoby agresivních projevů bez odvety a pomsty! "Udeří-li tě kdo v pravé líce, nasaď jemu i druhého!" (Matoušovo evangelium 5,39 - srov. Pláč 3,30). Protože však jde o velmi náročnou práci, sotva lze s tímto uspět u umírajících: těm je nutno poskytovat útěchu docela jiného druhu. Zmíněné usilování o smysl života je vhodné zejména pro handicapované a trvale postižené, kteří by se měli přizpůsobit své situaci v dlouhém období. Tito potřebují vyřešit problém a pochopit: proč zrovna já? Toto řešení nelze poskytnout přímo, leč nepřímo skrze radikální změnu způsobu existence ve světě. Zisk je však obrovský a úsilí o něj se vyplácí, totiž: smysl života. Smyslu života ovšem nabývá pouze ten, kdo si z vlastní minulosti utvořil řetězec rozhodnutí provázených činy v plné svobodě i navzdory propastné marnosti, do níž ho uvrhla jeho vlastní vzpurná hříšnost.

PAVEL REJCHRT

O STÁŘÍ KAINOVĚ

(úryvek z většího celku)

motto: Ó Kaine! "Tulákem a běhounem budeš na zemi..."

školské blekoty jasmínová noc
 lysol a meléna vánoční mše
 litery cyklista šibenice zajíc
 tvé oči housle amen
 ale zase
 to valilo slávu a čest a šílenství
 ó hroby ó casty ó bože
 à růžičky se vedly a děvčátky
 a lesy klekaly k mrtvým
 a města hořela tradičními plesy
 a poráželi zlosyna
 a jely selky co krajáč velký
 jely pro mirabelky
 tvé oči kéž by housle amen
 ale zase
 to valilo slávu a čest a šílenství
 a brontosaurus líhal filmovou hvězdu
 předseda zeměkoule na hřebínek pěl
 Artaxerx pištěl persky
 "jsem Michal archanděl"
 a císař Nero za ohně šťastně plakal
 nad svatým Pavlem i Petrem
 hořící tělíčka mu z křížů praskala
 zdařilým hexametrem -

Je konec? kdy už bude konec?
 knihy se šklebí z vyřezávaných regálů
 studenti pod barokní freskou
 buldozer podebral sochu

z kartoték střelí jména
průjem celých dějinných epoch

raději vzhůru k svěží současnosti!:
odulá dětská břicha na špejlových nožkách
rekonstrukce zpívající fontány
mrtvoly na autě úhledně srovnané
reklamní ženské hyždě s elastickými kalhotkami,
a nápisem: "nechte se klidně každý den štípnout
do zadku!"

cestující popí jogíni magazinoví světcí
upálení sebe za ideu
rychlovznětlivé moderní směsi
letuška která se prodávala
orgie ve vile hřeběnky Cassati
přísný směr sekty Anandy Mergy
pach spáleného dívčího masa
nové Jany z Arku

a jejich rodiče?

ještě dnes návštěvníci vernisáží, senzací, happeningů:
nehybné sarkofágové tváře s očima gazel a tygrů
matky, tajuplně průhledný, nanejvýš originální japonský porcelán
posetý gejšami svých rozvětvených milostných pletek
nad jezírky svých potopených dívčích zámek -
a otcové? poctivá armádní serie ostrých levantinských kindžálů
zdobená spleťtými arabeskami někdejších studentských reflexí,
podlouného obchodu, čestných titulů -

právě zčíselnělý a zfunkcionalizovaný svět si žádal
této drahocenné veteše, přetvářel v její podobu své nositele,
i umělec nejpoctivější po čase umdlél a pomáhal přehodit
zlatohlavem smrtící hlavu Gorgony a ejhle!:
byl tu umělecký model, překrásná žena, hotová Beatrice...

houževnatě vládl a znovu povstával tento vnějškový platoní-
smus, starožitnická idyla - dobrá vždy pro zabydlenou generaci -

A proti tomu stála deziluze, ale falešná, protože ahistorická...
 Prohlédnutí jen v první, všednodenní, nedůležité vrstvě -
 Sobělibá a málo vidoucí mladá kritika -

nahoru nebo dolů samé Pro nebo Contra, boj o arénu,
 prestižní souboj; každý chtě nechtě někoho potlačil, vylezl
 se zavřenýma očima po hřbetě jiného, vyšla mu prostě loterie,
 nebo zas nešťastnou náhodou odstřelil soka, jednou štěstí,
 jindy neštěstí, ale pokaždé v jeho prospěch; musí věřit že
 náhoda - má přece taky svědomí, ne? - že trochu napomohl?
 no dobrá, chtěl to vlastně odvrátit, ale osud mu to přihrál,
 mířil vlastně mimo, ale sok-hlupák se mu připletl přímo do
 rány -

tisíckrát se přelhává člověk jak je dobrý, na všem lpí
 velmi vychytralá vina: kdo nezabil a neloupil, alespoň vyssál
 rodiče, ponížil bratra, vynadal mrzákovi - všechno to udělal,
 ale teď se kasá; teď má postavení, teď je doktor, teď k sobě
 zve jenom ty "lepší" -

Sbírky pazourků a Venuší
 černošských ebenových masek
 probíhá diskuse o duši: -
 na desce Vivaldi se zasek -

C.G.Jung vykukuje z přebalů
 debatou poletuje Platón
 bohové v lexikálním fotbalu
 Apollo Ketselkoatl Atón

Prolínání kultur v antikvárním lupu
 roztrhaná sousoší, zlomek ucha -
 /i znalci přikládají lupu
 jen k vtipům svého ducha/ -

začátky z Villona, cáry mše
 aliterační sklon
 věci a ticho: - to je vše!
 svět nemá našich spon,

všechno je ston jen z moře slz
 Bůh námi nedrží
 bez matky duše: nad ní prs
 mléčných hvězd nad strží

... .

svět opět vytrhával strašlivou silou
 a ještě nebyl konec
 celý život se rozpadal v příšerný předsmrtný sen
 v nekonečný zástup vytřeštěných tváří
 s bolestí beze slov -

mátlo se to v pohybu úst -
 co byly dosud básně než pohyb úst?
 co tráslo čelistmi, ztraceno navždy
 v horečce preludů jež nikdy
 nebyly naše? Kam odezněla jména
 lípové vůně, muškáty, kadeře a hlas?
 Nezadržels nikdy
 nevyjádřils nikdy ...

života krása nebyla v slovu
 vymkla se jazyku -
 to nedobytné tím že zmařené
 v ztracený život mrtvě vrácené
 smrtelným prstem k smrti značené
 se ihned propadalo v neskutečný sen
 anebo v země propast -

"ó bojím se jí, přiznávám
 té krokodýlí tlamy
 co odervává času mušelin
 za kvítkem květ
 ba věčnost za věčností -
 trvalé rysy
 krátká zaštkání

pramene perlení
i pramen sám:
tu dětsky líbeznou, skoro dívčí tvář
Tebe - můj Bratře!"

Hlas Praotce sténal nad prolitou krví
nad životem mučivě krásným i v nedostupnu
nad Abelem, bratrem
který se nevrátí více.

. . . .

Chcete se mi vysmívat, mí spolupachatelé? Snad jsem
šílený. Co unese slovo ze všech těch pohybů myslí? A co je
mysl? Stínové tváře stoupajících a klesajících eskalátorů,
kniha spadlá otevřenými stránkami do popelnice, celá epocha
či jenom včerejší zimomřivé opilství, velké slovo,
malé slovo, žádné slovo? -

Nedávné módní diskuse o slovní inflaci, pak zase
vypjaté cenění slova: jednou mýtické, jindy strukturální -
jednou uctívání věštebných potencií, jindy skladebných
a matematicko-logistických hodnot -

Kdo jsi člověče? - nevíš, naprosto nevíš, jen
vypovídáš, reaguješ, vegetuješ, reflektuješ, existuješ -
takhle zbůhdarma lze užít o tobě všech sloves -

je tolik vědění a tak málo platí, tak málo zasáhne
a přitáhne k sobě: jakoby ten, co mnoho ví, byl právě jako
nahý v trní, s těžkou, nesešlitelnou samotou v houštinách
poznatek, jež celkem vzato jako takové jsou prostě k ničemu -

Ó bědnosti lidská! - kudy kdo chodíme? Na jedno srdce,
doslova i přeneseně, připadá aspoň desetkrát tolik přístrojů,
jednou zdravotních, jindy vojenských, kardiografy, samopaly,
od srdce k srdci si to řekněme, spěšme spolu ó srdéčka
spočinout v bezcenném pátosu - ó nikoli - netřeba velebit
cynismus, abychom byli pravdiví, ale je otázkou, zda která-

koli dosažitelná pravdivost není dnes nanejvýš docela nudnou deskripcí docela nudných, nesmyslných detailů jako nesmysl tušeného celku -

jak z toho? ušetřete rychlé řešení nebo rychlé rozehřešení, rychle posuďte nebo odsuďte nebo také rychle odpusťte, ne, je to také k ničemu, je to příliš rychlé, příliš neodpovědné - ale vedle toho pomalost zabíjí pomalu svou pomalostí -

Promiňte mi to, promiň mi to, ó člověče, je to na draka, bel-esprit přesněji schönggeist je passé, du lieber augustin, "ulice vchází do domu", tak se jmenuje jeden futuristický obraz: malovaný hlomoz už před první světovou válkou - vír domů a lidí vyvrácených totálně z pantů nepochopitelným, osudným, převratným, nedohledným, snad smysludárným, snad nesmyslným pohybem -

"... konec několikatisícileté syntaxe, rétoriky, logiky: říhání, hluky, hlomoz - význam se neztratil, naopak přešel na detaily..." - ale, ale pánové, co mi to povídáte, vím své, vím to až v kořenech, stavěl jsem města, kultivoval zemi, bloudil jsem epochami a teď jsem tady a směju se -

vidíte na padesát let z krtčí perspektivy, ale za tou hromádkou je nekonečno, dějiny se do něho propadají jak starý unylý obraz, když zprůhlední jeho krycí barvy, do naprosto tmavého podkladu -

hrůza a děs a chvění, tvář Páně, smím-li to tak říci, tvář Páně nebo nic - tertium non datur - není významu mezi tímto dvojím - všecko je nudné, promiňte mi to, až k zblití nudné, mám všeho dost a mé stáří vzrostlo na výsost. Mé jméno jest Kain. Těší mě. Blížím se k okamžiku, který vám všem unikne.

Jen jeden z lidí čeká. Bojím se ho pojmenovat. Mám špatnou paměť. Trčí už z tolika hrobů, tolik jsem

jích voddělal, začasťe neví levice, co činí pravice.

Blížím se ke své obětní hranici.

Buďte všichni sbohem.

SPAL OBĚŤ MOU

modlitba stáří Kainova

"Kterýž jsi v nebesích zdvihni mne ke své slávě
šel jsem vždy tulák, jen po okraji očí tvých -
zrcadliv sebe do věcí, odvracím tiše pohled
nechávám mrtvé spát v matoucích závojích -

však zřítit se v tvůj zrak ať cokoli to stojí! -
že spálíš mne? - co na mně spálit chceš?
jsem beztak popel sprchlých hvězd a vteřin
a nevleku než vleklou věků lež:

vzepětí, cíle, lásky, pouta, bozi;
hluboko ponořen, a přece netonul -
uhranut-rozčarován vystupují z moří
vrhls mne z mýtu v města z betonu -

kterýž jsi v nebesích zdvihni mne ke své slávě
ztrácel jsem se ti v číslech obrazech i snech
ó propal se až k mému rozpadlému domu
a Jméno své ryj na mých kamenech.

Z oltáře smrti mé vem' všecky prvotiny
jež jsem ti nosíval kdy v službě omylné
bratrovu krev smiř s mými štkajícími stíny
jež vynesou se ti dýmem z mrtvé krve mé."

A n d r e j S T A N K O V I Č

Variace na Zasu

Tempo di waltz

Věnováno Milanu Balabánovi,
mému nejpříjemnějšímu
spolucestujícímu z policejních vozů

Motto: Fittipaldi, Jackie Ickx-li
myslí hnusnou rybu z pixly?

Rybě od ceasu

řežu všechnu krásu,

řežu všechnu krásu...

Vyhýbám se masu,

po kterém tak pasu?

Nikoli:

Sloní tlapa

- aspoň jedna -

není nikdy tolik nudná,

jako bývá voda

u dna.

Kaporenový efekt

Je mi tak smutno.

Je to tvůj mus, tmo ?

Když musy jsou -ismy,

tak ty, tmo, zmizni

i se svou písní nekompromisní
k někomu, kdo /o, pro/ ní^(.)sní.

....

Obrovský vousky kirgizský...

Okovize

Motto: Jednooká kanálie
zalidní nám interiér:
interiér bez nahoty,
jedné ponožky
či boty.

Houby je po touze,
železnou botou lze
/hopla!/ pád
oplakat ?

Poplach:
rozvodněná Topľa.
Kopla ji tam,
kde v tom lítám .

"To víš, že ne,
to víš, že ne,
jen Tvoje oko /vize?/ vysněné,".

Pozn.: Topľa - východoslovenská řeka, která se ráda rozvodňuje.

Epitaf Mládětek /ze slepé uličky/

Buďto to hapalo,
nebo to chrápalo,
nebo to málokdy
máloco chápalo.

17.11.1985, den po ultimátu

PETR TAŤOUN

=====

S l a v n o s t n í d e n

Ach, ta jitra! Nikdy dřív jsem se tak netěšil na ranní svítání, kdy mě vždycky něco mile překvapilo. Večer jsem do lesa zajížděl až za šera. Uvnitř byla už úplná tma a svit čelulkové baterky a někdy probleskující měsíc mezi stromy mi dával vidět jen tolik, abych si vybral místečko a postavil svůj ministan. Včera jsem chtěl dojet do Tišnova, ale v Lomnici mě překvapil prudký liják, tak jsem musel zůstat v hospodě od půl osmé do půl desáté. Otevřeným oknem jsem pozoroval mariánský sloup a mohutný barokní kostel a náves a déšť a blížící se tmu, která mě ale teď už dávno neznepokojovala, protože jsem měl za sebou mnoho nocí v Čechách i tady na Moravě, a v tuto chvíli v nohou nejméně 900 km. Říkám nejméně, protože jsem jezdil klikatými okreskami; státním silnicím jsem se pokud možno vyhýbal kvůli výparům z aut.

Putovat na kole je nádherné. Člověk cítí sepjatost se zemí, téměř dýchá s krajinou a plně ji vnímá, protože rychlost od 10 do 30 km za hodinu je tou nejideálnější. V autě je to navzdory oknům jako ve skříni, jede ta věc příliš rychle a navíc ještě smrdí. Automobil je pro lidi staré, nemocné a uspěchance. Já mám času dost. Je ovšem pravda, že spotřeba benzínu přepočtena na koruny je mnohdy nižší než má spotřeba piv při kolojízdě, ale na druhé straně bez kola piju víc, tělo nikdy neví kdy má dost, kdežto na kole je to zdravé, potřebné a účelné a nikdy není překročena míra (míra mé subjektivní účelnosti a zdraví).

Cigárko si dávám taky, neboť nejsem cyklistický fanatik, nýbrž poutník na kole. Sportovec s beraními řídítky je ohnutý jak blbec, dívá se rovně před sebe a neustále ~~šlapá~~ šlape, kopec nebo rovina, vše jedno, stále ~~šlapá~~ šlape, šlape, šlape, nic nemůže vidět a cítit, žene se za jakýmsi pochybným fyzickým já, které chce překonat samo sebe, překročit svůj stín, až do úplného zpitomění. Děkuju pěkně, to já odmítám. Krása kolojízdy je jinde.

Naučil jsem se za tu dobu rozeznávat zvuky v lese, praskající větvičky, ozvěny. Vše co pochází od lidí je jiné. Jinak

praskne větev pod nohama prchající srny a jinak pod nohou člověka. Vzdálenosti zvuků bez ohledu na intenzitu jsem rozlišoval na "blízko" a "daleko". V tichém lese je slyšet i vzdálená ves, štěkot psa v dáli, přeměna večera v noc, svítání, první kohoutí kokrhání, hlasy ptáků, pohyb stromů a větví, které rozhoupe vítr a setřese kapičky včerejšího deště, jež s tlumeným plesknutím dopadnou po ránu na plátno mého stanu. Nad špičkami stromů se nesměle probouzí slunce, promrkává mezi větvemi až ke mně.

"Dobré jitro," říkávám v duchu všem živým tvorům, které ani nevidím, ale cítím všude okolo. Zdravím i toho plže, který mi včera večer na pařezu oslintal obě škrtačí strany zápalek tak dokonale, že jsem si musel ze dna brašny vytáhnout náhradní, abych si mohl ještě pokouřit (že by bojovník proti tabakismu?).

Ale co to? Dnes mám vzácnou návštěvu, otáčím se pomalu na břicho a podepřen lokty vystrkuju ze stenu hlavu. Zapraskaly větvičky, těsně kolem proběhla srna, spatřil jsem už jen zadek, zmizela v houští. Srnec však klidně stojí asi deset metrů ode mne. Nohy mu kryjí keře, vidím jen hřbet a nádhernou hlavu s parožím dvakrát rozvětveným. Hledíme na sebe. Srna se vyplašila, hysterka, ale srnec je klidný jako Bůh. Paroží mohutnější než hlava dává tušit, že je to zkušený jedinec, který ví, kdy má prchat a kdy ne. Cítím se jako součást lesa, jako ten, kdo je zde doma. Tiše se pozorujeme, vidíme si navzájem jen hlavy. Asi po deseti minutách srnec odchází pomalým, takřka důstojným krokem. Je po šesté hodině, obracím se, zapínám spacák a ještě si dopřávám spánek až do půl deváté, kdy mě probudí pronikavý jekot vzdálené motorové pily.

Vstávám a ještě nahatý rovnám své kosti, usedám na pařez a snídám nádherně orosené lahvové pivo a rohlík. Opodál je maličká mýtina, za ní smíšený les, pár břízek, houští. Nade mnou se tyčí mohutné modříny. Vždycky teprve ráno vlastně vidím blízké okolí pořádně. V pulitrové umělohmotné láhvi mám vodu na nejn nutnější opláchnutí a vyčištění zubů, Za půl hodinky mám sbaleno a vše řádně připevněno na nosiči. Vycházím z lesa, kolo vedu, jdu hlubokou úvozovou cestou z prudkého kopce k silnici na Tišnov. Na polní travnaté cestě nasedám, jedu z kopce, kola jsou ještě mokrá od rosy, brzdy prokluzují, výmoly na cestě se mnou

házejí ze strany na stranu, nemohu ovládnout rychlost, padám. Naštěstí lehce, nic se nestalo, pokračuju k silnici pěšky.

Do Tišnova je to sotva pět kilometrů, jsem tam za chvíli. Město je v kopci, přejíždím řeku Svratku (rozrazilu jsem si nevšiml), pak se vracím na náměstí. Zamykám kolo u hotelu a procházím okolo náměstí, které je plné všelijakých turistů. Kupuju cigarety a pohledy, hlad ani žízeň nemám, tak pokračuju dál na Čížky, Deblín, Velkou Bíteš. Silnice vede lesem, ale do prudkého kopce, místy jdu pěšky, nechci se uštvať. Z kopce musím brzdít, silnice není dost široká a zatáčky jsou prudké. Do Bíteše je to asi dvacet kilometrů, na této trase jsem postupně ve třech okresech: Blansko, Brno-venkov a Třebíč.

V Bíteši na náměstí jdu do Lesácké hospody, kde jsem byl před patnácti lety. Mám už docela hlad a žízeň, jsem mírně unaven, ale spíš tím sluncem, které nepřestává pražit. Dávám si vepřovou, knedlíky jsou čerstvé, nakypřené, velké a porce desetidekového masa větší než v Praze porce patnáctidekové, ale tomu se už teď vůbec nedivím. V hospodě jsem seděl asi dvě hodiny, vypil čtyři piva a vychutnával lehké vzrušení.....

Ještě deset kilometrů a budu na místě! Nové Sady, Jáchymov, Křepťovský Dvůr a doleva přes dálnici do Lhotky a pak do kopce.

Na vrcholu se přede mnou otevřela krajina. Zastavuju a dávám cigaretu na uklidněnou. Přede mnou leží Tasov.

Trhám žitné klásky s dlouhými stonky a zdobím je snítkami modřínu. Tak, jak jsem to viděl všude okolo u Božích muk, křížků a obrázků Panny Marie, které jsou v těchto končinách pečlivě opatrovány i daleko v polích nebo u lesa. To se v Čechách vidí jen zřídka. Je v tom nejen prostá víra, ale i vztah ke krajině, která se tím každému stává rozšířením domova-světnice, domku, dvorku, zahrádky.

Kdysi jsem tudy jel autobusem, ale teprve nyní se nořím do okolí plně. Sjíždím dolů pomalu, brzdím, abych vychutnal každíčký detail krajiny. Po cestě mi vypadl šroubek s maticí, který drží zadní blatník a nosič. V Tasově mají příslušný obchod zavřený (dovolená), nemohu koupit ani pohledy, ani zmíněný šroubek. Zdravím staršího muže a stěžuju si na svou potíž.

"To je maličkost," říká, "ten šroubek je pětka, pojďte kousek se mnou, já vám to opravím."

Chvíli čekám u vrat, ten dobrý muž přináší bedýnku plnou

šroubků a matic, nasazuje brýle a hledá správnou velikost.

"Prosím vás, hřbitov tady máte otevřený?"

"Ano, chcete za páterem Demlem, že?"

"Ano, proto jsem přijel."

"Já ho ještě znával, je mi třiasedmdesát a učiteloval jsem. Taky mě okrádali na mzdě, že jsem věřící a že učím děti jinak než chtěli komunisti....ále, darmo vzpomínat.....tenhle šroubek je moc dlouhý, kratší pětku nemám, počkejte chvíli, já ho jen uříznu a zapiluju."

"Času je dost, moc vám děkuju."

Za chvíli se vrátil. Pomohl jsem mu zespoda přidržel maticku a bylo hotovo.

"Moc jste mi pomohl, Pán Bůh vám to zaplať a nashledanou."

"Šťastnou cestu."

Hřbitov byl otevřen. Jdu už najisto ke hrobu s železným křížem, kde na nízkém podlouhlém kameni stojí jméno Jakuba Demla a Pavly Kytlicové. Před patnácti lety byl hrob zarostlý plevelem, sotva byl vidět, trčel jen kříž s Kristem, ale nyní je vzorně upraven a ve váze jsou čerstvé květiny. Pokládám svou prostou snítku z pole a lesa na rovný písčitý povrch hrobu.

Jdu ještě na druhou stranu ke hrobu Marty Demlové, jehož pomník je dílem Františka Bílka. Je značně poškozen a potřeboval by opravit.

Kostel je otevřen jen zčásti, u zamčené železné mříže je klekátko, dovnitř je krásně vidět. Kolem je ticho a chládek z barokních zdí kostela příjemně působí na mé krátké rozjímání, které téměř hříšně patří spíš Jakubu Demlovi nežli Bohu, teď, v tuto chvíli, na tomto místě.

Vrátil jsem se ještě "Na Městečko", jak říkával Deml náměstíčku v Tasově, abych zkontroloval, zda-li ještě fungují obě hospůdky naproti sobě. Jedna měla otevřeno, druhá dnes ne, ale jinak je v provozu. Tasov je asi stále vítězem v počtu hospod na obyvatele. Kam se hrabe Praha!

Vracím se zpátky ke kostelu a tam dál na vrcholku kopce potkávám psíka nepostřehnutelné rasy, strakatého voříška s ocáskem stočeným nahoru. Zastavuju se, pes taky, loučím se s Tasovem. Možná, že ten psík je prapraprapravnuk Demlova Bubáčka nebo Vostudy, kdo ví.

Opouštím Tasov směrem na Kamennou a Budišov, přes údolí řeky Oslavy. Tato strana u Tasova je nejkrásnější, ale o tom psal Deml tak úchvatně, že mně nezbyvá než mlčet a šlapat. V Nářemči se ptám mladíka, zdali nemohu jet nějakou zkratkou na státovku na Třebíč,

"Galusky nemáte, tak jeďte na Valdíkov, kolem rybníka. Cesta je horší, ale je to rovina."

Za Valdíkovem, je to spíš osada s několika domky, je nádherný rybník s betonovým stavidlem, hladina je sotva deset centimetrů pod betonovou hrází, která je metr široká. Vysvlékám se úplně, nikde nikdo, skáču do vody, trochu si zaplavu a pak se celý namydlím a opět skáču do vody. Navlékám si nové spodky, triko a džíny a pomalu, abych se nezapotil, jedu dál. Na státovce je minimální provoz. Celou patnáctikilometrovou trasu jsem jel dvě hodiny, šlapu pomalu, pomaličku.

V půl osmé už sedím v Třebíči na náměstí u otevřeného okna nablí dvojky restoránu a večerím smaženého kapra. Dvanáctkové pivo mi moc nechutná, objednávám si kávu a vodku, pak ještě jednu. Pozoruju mladé servírky (je zde učňovská obsluha, jak hlásá nápis) a dívky s minisukněmi venku. Objednávám si dortík a ještě jedno kafe a samozřejmě vodku. Do lehké únavy v nohou mi hřejivě vstupuje alkohol, příjemný pocit. Náměstí zahluje soumrak. Podle mapy na silnici ke Staré Říši a Telči jsou lesy asi 5 až 10 km za Třebíčí. Bude to rovina, tak si dávám ještě jednu vodku. Byla to má nejdražší večere za celou dobu mé kolojízdy, v mých podmínkách slavnostní, na počest Jakuba Demla.

Vyjel jsem v půl desáté, za městem jsem kolo tlačil asi tři kilometry do kopce, byla už tma, musel jsem zapnout dynamo. Pak jsem jel zvolna asi 6 až 8 km a u lesa nasadil čelenkovou baterku a tlačil kolo lesní cestou, pak dál volným lesem a teprve po jedenácté našel vhodné místo. Pomalu jsem si postavil stan a k půlnoci se do něj vsunul trochu unaven a mírně alkoholizován. Kolem prudce voněl les a já se už těšil jak asi bude vypadat za světla, jaké překvapení mě čeká až ráno rozespalý vystrčím hlavu a budu zdravit své skryté spolubydlící, zdali uvidím opět srnce nebo jen veverku, zajíce, bažanta, určitě však uvidím a hlavně uslyším ptáky, kteří mi svým trylkováním oznámí svítání. Dnes jsem měl slavnostní den.

"Dobrou noc, přátelé," zdravím v duchu své lesní spolunocležníky a pomalu usínám.

Husův zápas - inspirace pro dnešek

Jakub S. Trojan

Jakkoli je nepopíratelná důležitost dějinných reálií, s nimiž jsou spjati jednotlivci, skupiny i celé národy do té míry, že se jim zdají jedinou "realitou", platí požadavek porozumět jim odkazem na hlubší kontext, v němž se odehrávají. Realie je potřeba postavit do určité perspektivy, zhlédnout je v určitém světle. Jen tak je pochopíme v hlubinné kontinuitě zápasů, které přes svou zaklíněnost v minulosti, jsou s to nás inspirovat i dnes.

Uvážíme-li, že Československo vstupuje do evropského dění v roce 1918 jako samostatný státní útvar po časové proluce bezmála tři sta let, je tím naléhavost zkoumání historických a duchovně-mravních předpokladů a kořenů jeho obnovené existence jen podtržena. Pro ostatní evropskou komunitu a zejména pro její politickou reprezentaci se musel zrod Československa jevit nutně kuriózní či přinejmenším jako dějinný experiment, jehož oprávněnost se prokáže teprve v budoucnu odpovídající atestací.

Zakladatelé novodobého československého státu, na prvním místě státník a filosof TGM, si byli vědomi povinnosti zdůvodnit před evropskou i celosvětovou veřejností nárok na jeho organickou reintegraci do evropských dějin. Odvolávali se na přínos české tradice myšlenkové, duchovní a politické, která podle jejich přesvědčení spoluformovala novodobé evropanství. Kromě vůle k samostatnosti, kterou TGM mohl doložit jak domácím odbojem, tak zahraniční činností politickou, diplomatickou a vojenskou /legie/, to byly ideje zejména bratrské a husitské, které TGM považoval za nosné i pro moderní struktury státní a společenské, jak je měla v prostoru střední Evropy ztělesňovat Československá republika.

Jak obhájit tvář v tvář úkolům, před kterými stál lid v tomto koutu Evropy, retrospektivní přesah nazpět do 15. století, k duchovním a sociálním zápasům, které byly do značné míry spjaty ještě s doznívajícím středověkem? Proč Masaryk nezdůraznil v stejné nebo dokonce převážné míře přínos osvícenství a francouzské revoluce pro novodobé dějiny Evropy, když současně razil tezi, že výsledky I. světové války jasně prokazují definitivní nadřazenost

ideálů demokratických nad theokratickými? Nebyla jeho víra ve význam českých tradic, v nichž duchovní a náboženský aspekt je neodmyslitelně přítomen, pro život nejenom v obnoveném státě, nýbrž i pro širší evropský kontext výrazem nekritické národní sebelibosti? Co mohl Hus a čeští bratři povědět Evropě z počátku dvacátého věku, v němž důvěra v pokrok, lidský rozum a svobodu byly přijímány jako ideály, jejichž nosnost byla prokázána navzdory válečnému otřesu právě vítězstvím demokratických mocností?

Zde se Masaryk nedal zmást spektakulární scénou dvacátých let, která mluvila takřka jednoznačně pro rutinně demokratický, střídavý a věcný přístup k řešení problémů sociální a politické povahy. Jakkoli byl nakloněn v administrativě obnoveného státu prosazovat tato hlediska, současně věděl o hluboké krizi, kterou moderní, sekularizovaný člověk Evropy prochází již mnoho desetiletí. Učinil si v této věci jasno dávno před tím, než na sebe vzal břímě politického rozhodování, svými analýzami, které zachytil v "Sebevraždě". Byl si vědom toho, že nemají-li se demokratické ideály stát jen prázdnými hesly, vyžadují oddanost, jasnou kritickou mysl, hluboké přesvědčení a civilní kuráž. I když se bránil klerikálním ambicím, byl přesvědčen, že denní politiku, stejně jako smysl každého jednotlivého života je třeba vidět sub specie aeternitatis, tedy v perspektivě, která se musela běžné politické praxi jevit jako nepraktická a od denních úkolů odvádějící.

Jednoduše pověděno: šlo mu o hlubší pojetí demokracie, která by byla s to obstát i v dějinných otřesech a krizích, a stala se spíše než politickou doktrínou a souborem několika mechanismů umožňujících občanskou opci, bohatým životním stylem. Vystává před námi ideál "lidovlády", pro niž regulativy občanské pospolitosti na povrchu (volby, stranický pluralismus apod.) kotví v hlubším duchovním podloží, jež je nezbytné pro inspiraci i regeneraci sil všech, kdo se demokratickým principům zasvěcují. To platí zvláště pro chvíle, kdy jsou demokratické instituce podrobovány zkouškám, jimiž, jak známo, středoevropský prostor a my v něm procházel od založení československého státu častěji než např. severní či západní oblasti Evropy.

K těmto hlubším dimenzím demokratického smýšlení a jednání patří bezpochyby ideál, který Hus vyzvedá nade vše: oddanost pravdě, která je duchovní mocí nad člověkem i jeho dějinnými tvory ve všech oblastech společenského života. Husův střet s

koncilními otci je veden z tohoto půdorysu: primát pravdy nad nároky jakékoliv - i duchovní - instituce. Hus poprvé v dějinách spojil tento důraz na prvotnost pravdy s osobní garancí a dal mu vytříbenou akademickou podobu. V této jednotě poznání a konání, theorie a praxe, svědecké věrohodnosti, která se nezalekne ani ohně hranice, nemá Hus v Evropě své doby a snad ani později obdoby. Co valdenští a jiná nápravná hnutí před Husem praktikovala anebo co Vikleř v klídu své venkovské fary promýšlel, to Hus spojil v ústrojnou a monumentální jednotu kultivované myšlenky a statečného činu. Proto jeho svědectví otřáslu mocně Evropou. Vneslo do ní moment, který hluboce předznamenal její pozdější duchovní tvářnost: do světla pravdy, které se máme otevřít, je třeba postavit všechny dosavadní myšlenkové struktury a třeba i fungující a zájmům širokých vrstev odpovídající praktiky. Vše je v tomto světle podrobena ohledání a zevrubné kritice. Ani tradice, ani moc, světská či duchovní, žádný lidský tribunál, nejsou vyňaty z této veškerou skutečnost si podrobující a ji kriticky prošetřující pravdy. Pravda je svrchovanou normou nad veškerým společenským i osobním životem. V tomto smyslu je i novodobá demokracie jako vláda většiny podrobena zkoušce, neboť o pravdě se nehlasuje. I většina se může mýlit. Pod nárok pravdy je postaven každý z nás osobně i jakékoliv společenství. To Hus v Kostnici existenciálně prožívá a je si vědom důsledků, do kterých ho poslušnost takto pochopené pravdě vhání.

Ve světle tohoto pojetí pravdy jako duchovní moci, která vystavuje kritice veškeré lidské konání, můžeme posoudit i dva politické modely, které mají paradigmatickou povahu pro naši dobu. Jde o protireformační Patent Ferdinanda II. a Majestát Rudolfa II.

Zatímco v Patentu máme před sebou dokument, který má zdůvodnit opresivní moc, zjednat jí patřičnou rasanci a metodou šeku ovládnout nadlouho všechny sféry společenského života, Majestát anticipuje demokretický ideál seberealizace občanských skupin a pospolitostí, pro něž chce vláda služebně vytvořit široké spektrum možností. Ferdinand používá nástrojů, jež v novodobé Evropě ochotně obměňují správci totalitních útvarů: retrospektivní i prospektivní utopie, monopolu moci a víry, káravého "poučení" i tvrdých sankcí.

Idealizuje vládu Karla IV., kdy panoval mír, shoda stavů a byla vyznávána jediná samospasitelná víra. Ústupem od těchto zásad a rozkolem, za nějž nese odpovědnost Václav IV., nastává podle Ferdinanda období rozvratu a posléze vzpoury proti arcidomu rakouskému - smrtelný politický hřích. Tuto krizi je třeba odstranit tím, že se všichni "srovnají" s panovníkem, přijmou opět jedinou samospasitelnou víru, "poučí se" z minulých chyb. Jediná víra, jediná politická struktura nastolí opět mír a pokoj v zemi, povede k snášenlivosti stavů, k svornosti a blahobytu. Avšak v případě, že se někdo ze stavu rytířského či panského s panovníkem "nesrovná", musí do šesti měsíců opustit zemi.

Proti této koncepci společnosti spravované neomylně shora všudypřítomnou mocí a nekritizovatelnou ideologií, zaměřuje se Rudolfův Majestát na společnost otevřenou, v níž stát představá být ideolovým a veškeré společenské aktivity regulujícím centrem. Občanům se nepředpisuje shora jejich chování, stát nekontroluje společenské instituce, nýbrž bere ty, které vznikají zdola z iniciativy občanů na vědomí. Bohatství těchto aktivit chápe jako obohacení císařského dvora samotného, jako projev prosperity útvaru, v jehož čele vládne nikoliv jako totální určovatel soukromých i společenských cílů, nýbrž jako ten, kdo, řečeno s Euripidem, užívá mocí ku prospěchu těch, kdo mu ji dali. Chybí utopie obmýšlející dokonalost minulost či budoucnost. Prosezuje se střízlivá administrativa, která je si vědoma nedokonalosti každého lidského zřízení. Neslibuje ráj, nehrozí peklem.

Jsem přesvědčen, že tento koncept "svobodné společnosti v svobodném státě", který je v Majestátu vzorově nastíněn zatím jen v oblasti náboženské tolerance, předstihuje nejméně o století vývoj, jaký zaznamenala Evropa v osvícenství a zejména v XIX. věku. Patří k tragickým rysům Evropy, že tento výhonek byl udušen nepřízní absolutistických tendencí, jež v českém prostoru reprezentuje Ferdinandova vláda.

Za dikcí a vnějšně zaznamenatelem texturou obou dokumentů je možno odkrýt dvojí "metafyziku". Pro Ferdinanda jsou rozhodující archetypy, s jejichž pomocí lze porozumět současné situaci. Je zastáncem "pravdy", v níž je zjednáván souhlas mezi realitou a vzory v přehledném a shora regulovaném toku aktivit. Změna, zejména náhlá, nezamýšlená, je pro něho ohrožením, odklon od oficiální utopie neodpustitelnou vinou. Za

často opakovaným obratem "srovnat se s panovníkem" lze dohlédnout ještě hlubší roviny konformity s jednou provždy danými hodnotami, představovanými monopolem moci a myšlení. Obojí je chápáno nejenom v podobě účelně pojatých nástrojů vlády. Jsou základními strukturami, věčnými komponentami uzavřeného kosmu, který má svůj odpovídající obraz v společenském a státním uspořádání. Proto tuhý centralismus, proto důvěra, že je možno z jednoho místa, z jakéhosi středobodu, jímž se tento uzavřený vesmír zrcadlí v dějinné rovině, přizpůsobit společenský a státní život konkrétního času a prostoru tomuto věčnému předobrazu. Nejde jen o panovnickou svévoli a násilnické sklony samovládce. Totální nadvláda Ferdinandova státu nad společností pramení z této metafyzické důvěry, že veškeré aktivity, problémy, účely, možnosti i přání, jež se ve společnosti artikulují, jsou předem známy a k jejich koordinaci i regulaci vlastní mocenské centrum neselehávající klíč.

Metafyzika Rudolfova Majestátu je naproti tomu v procesu likvidace. Zde je dán průchod svobodné aktivity občanů a jejich pospolitostí v důvěře, že vlastní smysl a účel těchto aktivit se prokáže teprve samotnou realizací. Modernost tohoto dokumentu spočívá právě v tom, že i v rovině společenského života uprostrňuje zásadě *trial and error*. Nic není dáno předem, s čím by se měly aktivity "srovnat" a svou hodnotu nabývat jen díky této konformitě. Mají své nejhlubší zdůvodnění v tom, že napomáhají svým nositelům k bohatšímu okoušení života a - jako vedlejší produkt - habsburskému domu k větší proslulosti. Zde není pravda pochopena jako souhlas neměnných zásad a principů oficiálně postulovaných se základními strukturami veškeré skutečnosti. Svobodný rozvoj společnosti a jejích aktivit, ono vykročení, jež se spontánně uskutečňuje z přechetných ohnisek, vzájemně se křížících, oplodňujících i podmiňujících, tento, chce se říci, až samoučel svobody, která je však proklamována v důvěře, že přinese obecný prospěch, tvoří *cantus firmus* Majestátu. Jeho trpělivý, shovívavý tón proti zlobné a vyhrožující rétorice Ferdinandově jen podtrhuje základní rozdíl obou přístupů k dějinné realitě.

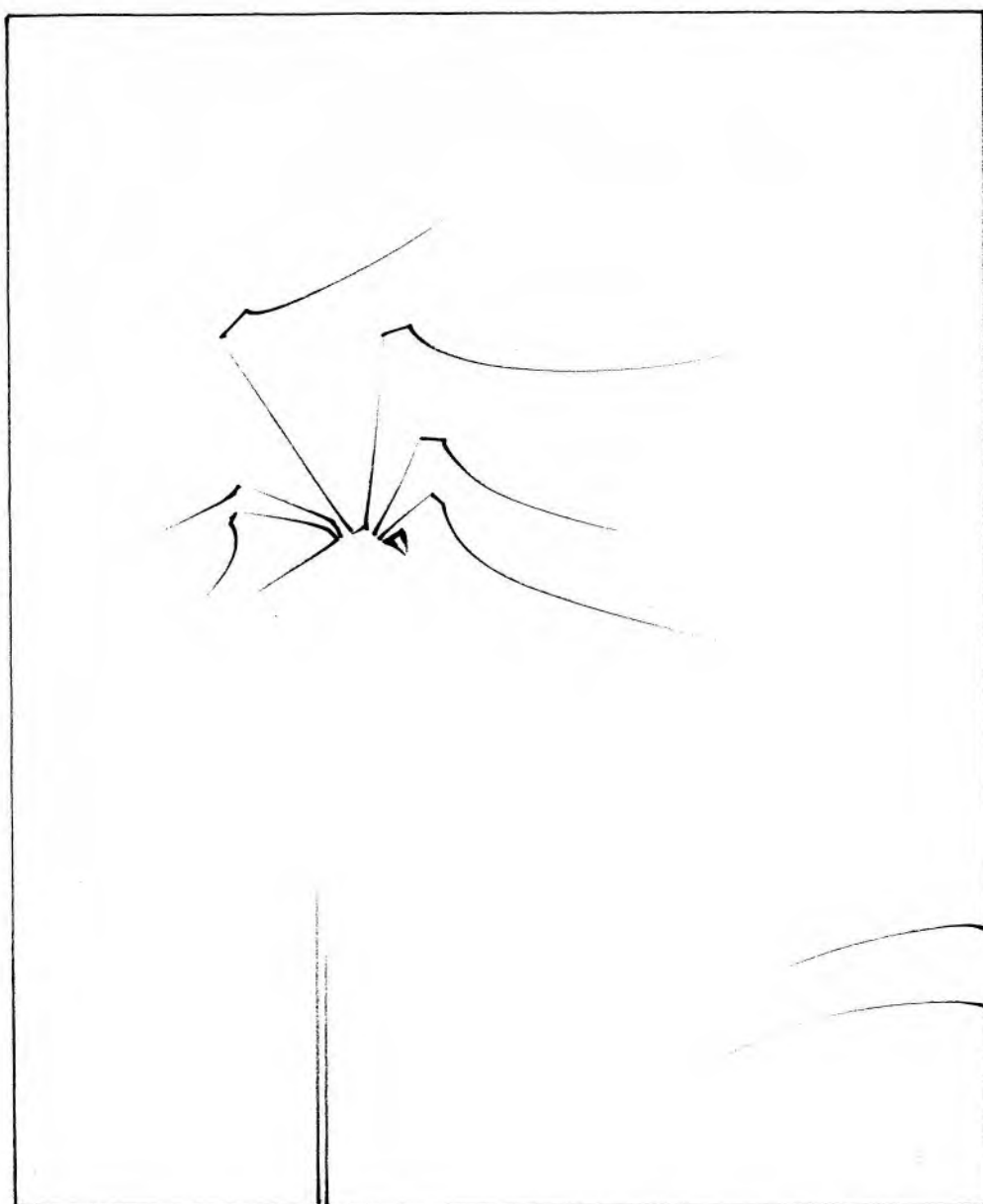
Ferdinandův Patent je tak restaurací absolutistického myšlení, znovunastolením totalitních tendencí, které neprávem ztotožňují stát s jeho zájmy, centrální moc i oficiální ideo-

logii s poslední pravdou. Z tohoto krunýře nebylo tehdy jiného úniku než vnější či vnitřní emigrace. Rudolfův Majestát naproti tomu je průkopníkem ideové demontáže státu a vládnoucí moci, přímluvce střízlivé i věčné vlády, která ví o složitosti správy občanské, a respektuje mravní a duchovní integritu svých občanů právě proto, že ví anebo tuší, že bytí člověka je bytí v tajemství. Proniká tu pochopení pravdy jako duchovní moci, která nesplývá s žádným dějinným útvarem, s žádnou mocenskou institucí či úřadem. Pravda vládne nad lidmi, poddanými i králi. A všichni jsou jejími služebníky.

Tento ideál pravdy, zprostředkovaný našim generacím dílem Masarykovým i myslitelů XIX. věku (Palacký, Havlíček) stojí v základech obnovené státní suverenity naší republiky. Je i nejhlubším zdrojem ideálu demokraticky strukturované veřejné správy. Víra, že pravda vládne a prosazuje se onou podmaňující bezbranností, před níž není s to uhnout citlivé svědomí, se stává nezbytným předpokladem pro hluboký demokratický styl života i dnes. Právě proto, že evropská krize, trvající už celou epochu, je krizí duchovní a mravní - nejen politickou a sociální - je nám zapotřebí vracet se ke kořenům své národní svébytnosti, kterou, spolu s tradicemi dalšími, vytváří bezpochyby poznání našich otců, že pravda má v sobě obnovnou moc. Ta je nabídnuta všem, kdo se jí v osobním i občanském životě otvírají. Bez věrnosti této duchovní autoritě, která zavazuje k tvorbě demokratických institucí, k účasti na občanských aktivitách a současně i k jejich neustálé kritice a revizi, nelze si představit vskutku hlubokou obnovu osobní i veřejnou.

Mám-li použít dnes hojně používaného obrazu o budování evropského domu, pak záleží na tom, aby v jednom z jeho podlaží, či skrovněji: alespoň v jedné garsonce ožil duch pravé loyality i nonkonformity. Unést tuto vnitřní tenzi v celé šíři života, zachovat si kriticky bdělou ostražitost vůči náročivým sklonům k monopolizaci názorů, ať už politické či nábožensko-církevní ražby, a zároveň se nebát názorové určitosti a svědecké odpovědnosti, žít vskutku dialogickou existencí a přitom neztratit svébytnost, znamená podle mého přesvědčení přispívat k prosperitě domu mírou nejpotřebnější. Jen tak může nabýt tento dům vskutku lidskou míru a žít intenzivním životem, kte-

rý všechny zbohacuje. Jen tak bude schopen přečkat mnohé otřesy a krize, přivaly i větry. I evropský dům má stát na skále, nikoliv na písku, jak praví biblická metafora. A přínos národa, který se ustaví v pravdě a žije v důvěře jejího vítězství - i když načas poražena bývá - představuje takovou injekci zvětralých základů, že celý dům může v pokoji očekávat příchod nových událostí.



Tammovskij '89

V Á C L A V V O K O L E K

Z K N I H Y " T R I P T Y C H "

x x x x x

Jel temnou nocí na vratkém hřbetu osla, jemuž před léty vybral jméno Eversor, neboli Vyvratitel. To posměšné jméno si nebohé zvíře vysloužilo způsobem své chůze, která poutníka někdy rozveselovala a jindy doháněla k bláhové zúřivosti. A tak se hýkání oslovo mísilo se smíchem, anebo kletbami pánovými, v rozpustilém dvojzpěvu.

Úhor kolem cesty omamně voněl. Z hustých křovin se ozýval zběsilý křik ptáků a řezavý zpěv cikád rozechvěl večerní krajinu neuchopitelným rytmem.

Eversor se náhle zastavil a netečně okusoval zaprášené bodláky. Byl velice moudrý a proto věděl, že s nadcházející nocí je třeba naplnit žaludek, aby sny byly mírné a vlahé. Poutník proklel nebohého Eversora, nazval ho bestií, darmožroutem a počouchlou sviní, ale pak zvrátil hlavu k večerní obloze a také se zasnul. Protože byl velice pošetilý, ani si nevzpomněl na uzlík s jídlem zavěšený u sedla a tak nenaplnil žaludek, neukonejšil sny převalující se neklidně na prahu noci, ba ani nezelil chřadnoucí květinu svého nitra zteplalým vínem, jež koupil ráno na rynku města Augšpurku. Nad temnicím se horizontem zazářila večernice.

Poutník se pokřižoval a sklonil se k oslově hlavě.

"Mé naplnění, drahý Eversore, nepramení z plnosti břicha, jehož jediným výsledkem je páchnoucí lejno, ale z radosti srdce. Vracíme se, abychom naplnili, co ještě zůstává prázdné. Ptáš se, co to je, Eversore? Je to náš břichatý dům na náměstí, je to tvá vychladlá stáj, kde tě porodila oslice Casia, která svou potměšilostí předčila samotného ďábla a je to i mé dětství s vyprahlou studní

vzpomínek. Také naše stáří to je, příteli osle, které vrátíme tam, kde se počala cesta vedoucí až k této vlahé noci. Na vše zapomeneme a oddáme se prvotnímu snění."

Ale osel ho neposlouchal a se zjevnou nechutí okusoval bodláky. Jeho netečné funění a nepříjemný praskot suchých rostlin rozčílil poutníka natolik, že uchopil osla za uši a patami ho kopal do svislého břicha.

"Ach ty pekelný zplozenče, hovado blbé a tupé, tvore bez duše, s břichem plným hoven, bytosti bez spasení, jenž hovadem jsi a hovadem zůstaneš!"

Osel posměšně zahýkal a snažil se poutníka shodit. Byl velice moudrý a tak věděl, jak prázdná a marná jsou všechna slova, jak bláhové a směšné je pokolení lidské, které mu bylo nosit cestami života. Nezlobil se na svého pána jen proto, že věděl, že ani on není pánem svých slov, stejně jako osudu, či téhle noci. A protože pocítil naplnění svého nitra, vydal se znovu na cestu.

Kolébavá chůze ukonejšila poutníkovu rozčilení, a tak se poznovu ponořil do vzpomínek.

S láskou a vděčností ohmatal vak zavěšený u sedla. Svazky štětců a otřískané kelímky barev, spolu se štůčkem plátna ho provázely na všech cestách. Obrazy, které jimi maloval, byly dobré, jak jen sám mohl vědět, stejně dobré bylo víno, jež pil u okrouhlých stolů a stejně dobré a početné byly paní, které objímal za dlouhých nocí. Dobré byly i obrazy, jež nikdy nenamaloval, obrazy plující mu myslí jako velké leklé ryby.

S takovými myšlenkami se vracel malíř Hieronymus domů. Nikdo ho nečekal a on se bláhově domníval, že právě takto naplní svou cestu a osud, jako by bylo snadné naplnit starou a prázdnou láhev ohněm nového vína.

Tak přišla noc. Ptáci ztichli a jen cikády šilely vstříc vzdáleným hvězdám.

Cesta se náhle prudce zatočila a vnikla do temnoty lesa.

"Pozor, pane," chtěl říci Eversor klopýtající tmou, ale jeho břicho bylo příliš plné a on neznal lidskou řeč. Tak tedy šel dál.

Hieronymus stále ještě snil.

Necítil pryskyřičnou vůni lesa, nezalekl se nejisté cesty,

nezastavil klopýtajícího osla, ani nevolal o pomoc. Právě totiž vcházel do blažené zahrady dětství a obrazy, které mu bezděčně vyvstávaly před očima, předčily vše, co bylo kdy namalováno a uvězněno ve zlatých rámech. To je tedy ta skutečnost, kterou se mu nepodařilo zobrazit? Lze tedy uvidět jen tehdy, putujeme-li temným lesem s očima zavřenými? Co tedy zobrazil on, tápaje štětci v prudkém světle? Co? Mávl rukou. Popletený Eversor myslel, že je to obvyklý povel a zrychlil. Vlhké větve ho příjemně hladily po bocích, pod kopyty pocítil měkký koberec mechu.

Tak osel Eversor sešel z cesty a s radostným hýkáním kráčel za svou temnou hvězdou, která známila jeho potrhlou zvířecí mysl pocitem radosti. Ale Eversor byl i osel moudrý a zkušený a tak se zdá, že jen tvrdošíjně naplňoval osud vepsaný černým uhlem na prázdnou stránku noci.

Na pokraji propasti se zprudka zastavil. Hieronymus přeletěl přes oslovu hlavu a zřítíl se dolů.

Eversorovo teskné hýkání se ozývalo tmou. Netečné oko luny ozařovalo hrůzou zpocené tělo zvířete stříbrným svitem snu. Hluk padajících kamenů však již patřil jinému příběhu.

Probral se a překvapeně se rozhlížel. Neviděl nic. Noc mu ovázala oči milosrdným šátkem. Tma. Chlad a skučení větru. Bolest, připomínající rozkoš, svazovala neviditelnými pouty pohyb a hýkání vzdáleného přítele přehlušoval zběsilý tlukot srdce. Nahmatal několik chladných kamenů a přiložil si je k čelu.

Náhle uslyšel dusot koně.

Chtěl zavolat, ale rozpraskané rty nedokázaly ani zašeptat. Napřáhl jen ruce do tmy a čekal.

Uviděl před sebou siluetu jezdce.

Chtěl vstát, ale náhlá bolest ho srazila na kolena. V tichu uslyšel Hieronymus ostré cinknutí ostruhy. Kdoś ho vzal za ramena a posadil.

"Můžeš jít?"

Vstal a těžce se opřel o neviditelné rameno.

"Osel čeká. Pojedeme."

"Kam?" hlesl překvapeně.

Tak jako hlas vrátily se mu pocity: nedůvěra a strach.

"Stále ti na tom záleží?"

Rozesmál se. Vlastní smích mu zněl cize a vzdáleně.

"Nezáleží. Na tom přece již vůbec nezáleží..."

Jak veselý byl smích, který uslyšel! Tehdy si uvědomil, že hlas ve tmě patří ženě.

"Kdo jsi, paní?"

"Na tom ti přece nezáleží."

"Počestné ženy touhle dobou nejezdí lesem," pokusil se o žert, ale ona neodpověděla.

Podala mu malou dlaň a vyvedla Hieronyma z nehluboké strže.

Když je Eversor spatřil, zděšeně zahýkal a horečně se roztřásl. Zpocený strachem zvrátil hlavu k měsíci, jako by čekal od něho pomoci. Nedostalo se mu však pomoci ani od luny, ani od osudu, ba ani od Hieronyma, který marně škulbal uzdou, aby přinutil tvrdohlavého osla k chůzi.

Paní se jen vesele smála.

Udeřil tedy Eversora po tvrdé lebce a sám si naložil na záda sedlo a nabitě vaky.

"Měj se tu dobře, hloupý osle. Ten, kdo nenásleduje hlas ženy, musí být buď bláznem, anebo tupým hovačem, jakým jsi ty, můj bratře."

Moudrý Eversor však předobře věděl s kým a kam Hieronymus odchází, ale protože nebyl vyvratitelem osudu, ba ani této noci, a navíc nebyl nadán lidským jazykem, jen nešťastně hýkal a třásl se strachem.

"Půjdeme?" ozvala se netrpělivě paní.

Odpovědět však bylo zbytečné.

Klopýtal vedle vysokonohého koně, necítil únavu ani bolest pádu, ale ani se neradoval z neobvyklého dobrodružství.

Marně se snažil vrátit se do svých vzpomínek a snů, které mu před časem tak známily hlavu. Také paní mlčela.

Vysoké kmeny stromů se nad nimi černaly jako štíhlé sloupky nedokončené katedrály. Žebrovím klenby jiskřily hvězdy.

"Jsme na místě," řekla jezdčyně.

"Konečně," blesklo mu hlavou.

Vypadal jako osel; se sedlem na zádech, s vakem bušícím do rozbolavělých boků. Pozoroval svůj pitvorný stín a vztekle si odplivl.

Stáli před vysokou branou. Jako dvě nestvárné nohy rozkročeného obra čnely vzhůru věže. Mohutná vrata připomínala

rozšklebenou tlamu nepochopitelné obludy.

Vešli.

Na nádvoří paní seskočila z koně. Hieronymus ji následoval po úzkém schodišti. Zasněně prošli nádhernými komnatami.

"Posaď se," promluvila konečně paní a ukázala ke stolu.

Uposlechl a poprvé na ni pohlédl.

Jak byla krásná!

Sněhobílé čelo vložené do ebenového rámu vlasů. Pod černou propastí očí se leskly zlaté stíny. Fialové rty se usmívaly. Blouhé černé šaty odkrývaly ramena modelovaná ze slonoviny. sotva znatelné hroty prsou. Stříbrné střevíčky, které by snadno ukryl v dlaních, netrpělivě podupávaly po naleštěné podlaze.

Štíhlými prsty pozvedla číši. Víno zářilo čerstvě prolitou krví.

Hieronymus se pousmál.

"Vypadá to, jako bys na mě čekala, paní."

"Nečekala. Bylo jen jisté, že jednoho dne přijdeš."

Zhluboka se napila.

"Podívej se," ukázala kolem sebe.

Na stěnách visely všechny jeho obrazy. Strnulé postavy připomínající stíny vsazené do lesklých rámu. Barvy se navzájem překřikovaly v laciné melodii. V hrůze si přikryl oči.

"Ale to přece..."

"Obětoval jsi jim svůj život, věřil jsi jejich kráse a opájel jsi se barvami, které namíchal na kvetoucí louce palety. Trpěl jsi a také jsi se radoval nad každým tahem štětce. Byl jsi přece šťasten! Zdají se ti ubohé? Pro můj dům se hodí."

"Co ode mne chceš, vzácná paní?" zeptal se nejistě.

"Jeden obraz tu chybí, můj milý. Jen jeden. Moje podobizna. Tam bude její místo."

Ukázala kamsi za sebe.

Hieronymus vstal a chodil od obrazu k obrazu. Celý svůj život vtěsnil do pomalovaných destiček, celý svůj osud. Jak jen byli směšní ti toporní panáci a paní s vypouklými bříšky! Jak málo bylo zbožnosti ve svatých výjevech! A co prázdnoty a neumělosti...

"Ale jak jsi mohla všechny mé obrazy...", podívoval se, vždyť tenhle jsem maloval pro vévodu a tenhle pro bratry benediktýny. Tamten jsem vlastnoručně vsadil do oltáře Nejsvětější Panny?"

Paní se vesele zasmála.

"Nakonec všechny patří mně. I tys nakonec doputoval do mého domu."

Poznovu naplnila prázdné číše.

Hieronymus ji pozoroval chtivým zrakem malíře zmocňujícího se lačně dokonalosti tvarů. Odděloval linie, proteploval stíny a zvýraznil průhlednou běl labutího hrdla. Jako by se dotýkal štětcem jejího těla, zahaloval je do melancholické draperie a tam, kde dovolil blesknout úběl nahoty, donutil v pokoře sklopit oči.

Pocítil neskonale radost tvůrce a domníval se, bláhovec bláhový, že ta krásná paní je obrazem vyšlým z jeho rukou. A protože tak tomu nebylo, paní vyskočila z blyštivého rámu jeho představ a líbezně zašeptala:

"Již je pozdě, mistře. Jdi spát. Můžeš mě na dobrou noc políbit."

Nastavila mu letmo rty a pak jen uslyšel cinknout rolničku vzdáleného smíchu.

Bylo mu, jako by se procházel rozkvetlou zahradou rozkoší. Rozzářenýma očima hlídal svět tvarů, barev a významů; skláněl se k mámivě vonícím květinám vadnoucím v orientálních vázách a slastně nastavoval tvář teplým vánkům vanoucím z hlubin neosvětlených sálů. Docela zapomněl na návrat domů, tak jako neslyšel hýkání opuštěného Eversora, jenž byl jediným rozumným tvorem této podivuhodné noci.

V brdci ho pálila podoba krásné paní bolestněji než Kupidův šíp ukutý v pekelné výhni lásky.

Takovou bláhovostí byl jat nebohý Hieronymus!

Ráno si připravil barvy a na pevný rám napnul bělostné plátno. Sotva vešla, pustil se horečně do práce. Nejprve ji maloval v černém, až na zem splývající šatu, zdobeném toliko stříbřitou arabeskou krajkou okolo hrdla. Potom ji oblékl v purpurový šat a do ruky jí vložil zlatý pohár. Co jen sil zbytečně vydal na zpodobení šatů! Proto ji namaloval nahou, spící v rozkošné zahradě jako nějakou vílu.

Čas plynul a Hieronymus nebyl u konce svého díla. Sotva dokončil jeden obraz, začínal nespokojeně druhý.

Neznámá na dlouho mizela, ale on již nepotřeboval mít před sebou její tvář, neboť ona mu zanechala svou podobu v srdci. Prohlížela obrazy a nespokojeně je odkládala.

"Jsou krásné, rozmilý Hieronýma, a možná i dokonalé. Ale já na nich nejsem. Namaloval jsi radost, vnešenost, touhu a tajemství rozkoše, ale já jsem to všechno dohromady. Proč odděluješ to, co musí být spojeno? Vidíš mou krásu a připomínáš na bolest a krutost, jež ji provází. Zachytils svoji touhu a zapomněls na mou. Barvami jsi zakryl podstatu, tak jako dítě v radosti pošpiní a rozláme svou nejmilejší hračku. Teď jen do prázdna omíláš pocity, křísíš vzpomínky a nastavuješ zrcadlo prázdnotě. To by mohlo stačit, aby ses stal velkým mistrem, ale já chci podobiznu, v níž bych se uviděla jako v bezedné tůni věčnosti."

Hieronymus v zoufalství odhodil štětec.

"Ach paní, to by nesvedl ani mistr Rogier, u kterého jsem se tak dlouho učil, ba ani jeden z bratří Bycků, do nichž se dozajista vtělil duch svatého Lukáše. Tušíš vůbec, čeho si žádáš?"

"Vím," usmála se, "skromná jsem nebyla nikdy!"

"Kdo vlastně jsi," naléhal Hieronymus, "odvedla jsi mě jako nějaká poběhlice, krásná jsi jako Venuše rodící se z pěny, moudrá jako Pallas Athéné a vznešená..."

Nedomluvil.

Paní vstala a vznešeným pohybem odhodila šat. Její bělostné tělo zazářilo skrytým požárem luny.

"Kdo jsi, kdo jen jsi, kdo...", blekotal Hieronymus a horké sliny mu tekly na bradu. Vlna chtíče střídala vlnu bolesti a zaplavovaly mu nitro nekonečným mořem touhy, krve a chtivými víry zoufalství. Dotkl se otevřené rány vykvetlé na čele. Olízl krev. Voněla jako prastaré víno. Zoufale se zachytával vlhkých kamenů.

Mezi zkrvavenými prsty mu proklouzávala tráva.

Docela blízko, i přes rachot padajícího kamene, uslyšel hýkání Eversorovo.

"Jsem ta, kterou po léta miloval v každé ženě, jsem ta, již jsi nosil v srdci dávno před narozením, to ke mně ses

modlil v bezesných nocích a po mém lůně jsi toužil víc, než bylo zdrávo. Hledals mou tvář ve všech obrazech, můj stín tě provázel na cestách a má neviditelná přítomnost dávala smysl tvému bytí. Jsem tvá matka, tvá sestra, tvá děvka, tvá touha, tvá radost. Jsem..."

"Jsi smrt," chtěl na ni vykřiknout, ale ona mu zakryla ústa.

Vrhl se na ni, aby ji objal. Potřásl se krví a blátem. Z posledních sil dopadl na její klín. Vyšla mu vstříc a on do ní vstoupil.

Necítil již ničeho.

Plynul svým semenem proti toku času, neboť jeho cesta vedla k branám věčnosti. Ach, jak krásný svět má ta paní v útroběch, pomyslel si, ale nebyl si jist, zda mu ta hloupá myšlenka patří.

Svět to byl opravdu podivuhodný! Plný zářivých barev a neviděných tvarů, přelíbezných vůní a mámivých prostorů. Ode všad slyšel vábivé melodie, z nichž uslyšel slova, která si tak přál slyšet. Vše pomalu plulo a on plul vším. Vznešené prostory se rozevíraly jako rozevřená náruč.

"Toto namaluj," uslyšel odkudsi.

"Ano paní," chtěl odpovědět, ale jako by neměl úst. Stejně tak neměl kelímky s barvami, ani štětce a destičky potřené křídou. A neměl nohy, aby se postavil ke stojanu, který ostatně také neměl, tak jako ruce a prsty, jimiž by uchoopil paletu. Ani srdce již neměl, jímž by své dílo miloval, ani oči, kterými by je spatřil.

Co mu tedy zůstalo?

Duše plná pošetilých myšlenek a věčně němá, nekončícím smíchem rozšklebená, ústa lebky.

x x x x x

Často hovořil moudrý Čang o démonech posedlostí. Barvitě popisoval, jak sestupují z pustých hor, zahalení do bělostných plášťů touhy, a trpělivě postávají přede dvěřmi svých obětí.

Jak strašlivá je posedlost životem, dokazují osudy našich předků. Posedlost ženami, stejně jako posedlost majetkem, nabízí rozkoše, ale neplatí se za ně ztrátou rozumu. Tajemná je posedlost smrtí. Posedlost mocí píše krví dějiny. Posedlosti se přechoasto spolu snoubí a plodí zlo.

Rozlišoval posedlosti duše a těla, z nichž jedna byla horší druhé. Posedlost hrou a ničením si v ničem nezdala s posedlostí po pravdě a kráse. Jen letmo se však zmínil o posedlosti zobrazováním. Žáci nechápavě zvedli hlavy a moudrý Čang vyprávěl příběh o malíři Wu.

V příbytku mladého malíře žilo hned několik démonů. Jeden z nich, s prasečím rypákem, byl démonem slávy. Druhý, s krvavě naběhlými očima, byl démonem mamonu. Třetím byla krásná dívka s liščím ohonem. Do jejího líbezného těla vstoupil démon přinášející posedlost zobrazováním, který skrze dívčinu krásu omámil mladíkovo srdce i rozum. Jak snadno podlehl Wu sladkým svodům!

Než se nadál, strašlivá posedlost naplnila jeho nitro trýznivou rozkoší a on se celé dny a noci skláněl nad bělostnou hladinou papíru a zaplňoval ji množstvím rozličných výjevů. Chtěl zobraziti vše.

S nezměrnou rychlostí maloval stébla trav uprostřed rozsáhlých krajin, kladl stíny pod pokroucené borovice a dokázal zobrazit i třpyt jezera, odrážejícího vytřeštěné oko vzdáleného měsíce. Maloval křehkou krásu dívek i evraštělou moudrost starců. Lidé se mu klaněli jako mistru a přivola-li tak k němu démona pýchy. Dívka s liščím ohonem se jen smála a nestoudně se před ním odhalovala, aby ji maloval. Tak zaprodal Wu srdce démonům.

Šťasten však nebyl. Hnán nezkrotnou posedlostí, chtěl zobrazit i to, čemu se pečlivě vyhýbali i nejslavnější mistři. Chtěl do svých obrazů vtěsnat všechnu nádheru stvoření,

~~...~~
pojmout všechny tvary pomocí objemů a prázdnoty, využít všech barev, všech odstínů, přičemž vzorem mu byla křídla motýlů.

Toužil vytvořit obrazy veselé a smutné, tajemné a plné velikých náznaků, chtěl zachytit pohyb i strnulou vznešenost dalek.

Jen několik holohlavých mnichů se mu smálo.

"Ukaž své dílo Mistru modravých dalek a pak se pozná, kdo jsi. Pokloní-li se ti, pak i my ti vzdáme poctu."

A dál se pitvořili jako bez rozumu.

"Neposlouchej je," varovala ho dívka s liščím ohonem a rychle mu nastavila své nenasytné lůno, jako vždy, když byla jata strachem.

Ale Wu ji tentokrát hrubě odstrčil. To před ním stanul démon ješitnosti a obratně vklouzl do jeho duše. Byl bez tváře a místo rukou vyčnívaly z potrhaného pláště dravčí spáry. Beze slova podal Wuovi poutnickou hůl.

"Počkej chvíli," zarazil ho Wu. Připravil svitek nejjemnějšího hedvábí a dal se do práce. Maloval nejkrásnější ze svých krajin. Ponořena v mlhách, chvěla se růžovým svitem červánků. Rudě natřené pavilony se choulily v náručí rozkvetlých broskvoní. Ptáci vyobrazení na rozeklaných větvích borovic jako by zpívali. Pod smělymi mosty proudily vody plné lesklých ryb.

Když obraz dokončil, přijal od démona hůl a vydal se na cestu. Slyšel již mnoho o Mistru modravých dalek a těšil se proto na shledání s tím, jehož sláva byla mimo čas.

Jak byl překvapen, když zjistil, že Mistr žije ve vyprahlé krajině, připomínající poušť. Jeho chatrč byla na spadnutí a před ní seděl poloslepý stařík v nepříteli čistých šatech, zvědavě mžourající na příchozího.

"Myslel jsem, že spatřím fénixe a zatím tu vidím jen opeřičanou myš," pomyslel si Wu, ale přesto se hluboce poklonil.

Také Mistr modravých dalek si mladíka pozorně prohlížel.

"Vypadá jako vypelichaná myš, která se domnívá, že září jako fénix," mumlal si pro sebe.

Wu beze slova podal Mistru modravých dalek svitek s krajinou a čekal, že ten jej obejmě jako sobě rovného a možná

se mu dokonce i pokloní, jako tomu, kdo přijal větší dar nebes do vínku.

Mistr se sklonil nad obraz a netečně si ho prohlížel. Dlouze se dloubal v nose, několikrát k malbě čichl a se zavřenými očima se dotýkal hedvábí.

"Hrozné...", vydechl po chvíli.

"Strašné..."

Nic nechápající Wu vytřeštil oči.

"Cožpak není ta krajina dokonalá?"

Mistr modravých dalek povstal.

"Namaloval jsi špatný obraz a to je jeden z největších zločinů, co znám. Měl jsi raději zabíjet na rozcestí, či okrádat chudé vdovy o poslední peníz. Namaloval jsi krajinu plnou posedlosti, vytvořil jsi něco, co mělo být navěky schováno v tvé choré hlavě. Tolik démonů ti vedlo ruku a přece jak chudý je výsledek toho snažení! Cožpak nevidíš, jak hrubé jsou tahy štětce? A jak těžkopádně jsi volil odstíny barev! Skály zcela nevhodně připomínají skály, zatímco řeka připomíná chciplého hada. Proč jsi neprodlel při křivce horizontu? Jedním tahem! Jako opice..."

"Ale obraz se všem líbil," vyhrkl popletený Wu.

"Copak jsi děvka, která se zmaluje, aby snadněji prodala své upoceně tělo," vypískl Mistr modravých dalek, "odstup zatracený člověče, opičí hlavo, pse bez kousku srdce!"

Házet po něm hrstmi písku a kamením.

"Měl bys být potrestán co nejpřísněji, jako ten, kdo spáchal těžký zločin. A protože není nikoho, kdo by tě odsoudil, budu tvým soudcem já."

Mistr se k němu sklonil.

"To, čeho jsi se dopustil, již neodčiniš. Mám tě potrestat, ale obraz tu zůstane a může způsobit mnoho zlého. Porušil jsi věčnou harmonii principů a šíříš chaos tam, kde měl vládnout řád. Chtěl jsi, posedlý demony, zobrazit, ale dokázal jsi jen klamat. To je neodpustitelné! Jdi tedy, kam patříš!"

Uchopil ho jako kotě za plášť, několikrát jím ve vzduchu zatočil a vhodil do namalované krajiny.

Probral se pod nevysokou skálou. Jako ve snu se dotýkal jejího hrubého povrchu.

"Je příliš tvrdá," blesklo mu hlavou.

Slunce nemilosrdně páliło.

Klopýtal k řece.

Zakopával o vysoko vystouplé stíny. Odporně nazelenalá voda nepříjemně páchla. Lehl si na břeh a rozplakal se.

K večeru vystoupil do hor.

Krajina se před ním rozprostírala ve sladké netečnosti.

Jeho krajina... Vězení, které sám vytvořil!

Rozdělal oheň. Dřevo bylo příliš mokré a kouř mu znovu vehnal slzy do očí.

Nemohl spát, protože temnota noci byla příliš černá, stejně jako příliš ostré bylo náhlé svítání.

Po několika dnech se pustil do práce.

Snažil se napravit všechny chyby. Přetesaával balvany, narovnával pokroucené stromy a snažil se přibarvit oblohu.

Prohloubil několik stínů a snížil břehy klikaté říčky.

Jezero překlenul barevnou duhou mostu. Vyšlapal nové cesty.

Přenesl ptáky z rozkvetlých mandloní nad rýžová pole pod horami. Několik dní se zabýval rozmisťováním motýlů.

Potom již jen seděl u vychladlého ohně a přemýšlel o věčné harmonii principů. Pociťil sladký úděl samoty. Démoni ho již dávno opustili. I oni byli patrně špatně namalovaní!

Po dlouhém čase se Mistr modravých dalek rozpomenul na obraz ležící v písku před chatrčí. Zvedl jej a očistil. Kroutil nechápavě hlavou.

"Není tak špatný, není... Tyhle balvany v sobě mají mnoho z harmonie principů a co tento most připomínající duhu..."

Ptáci poletující nad rýžovým polem ho naplnili radostí.

Vtom spatřil Wu-a choulícího se u vyhaslého ohně.

"Jak dojemné," šeptal si Mistr modravých dalek, "jak dojemné..."

A protože jeho srdce bylo dobré, slitoval se nad nešťastníkem a odpustil mu jeho posedlost.

Rychle rozetřel barvy a jemným štětcem namaloval na místo Wu-a chundelatou bílou opici.

Obrez pak daroval svému příteli, který jej draze prodal prefektu Čangovi. Ten jej zavěsil nad postel mladičké nevěstce u Dračího mostu, odkud ho ukradl věčně opilý básník Wan. Zavěsil ho na stěnu, pod kterou psával své potřeštěné

verše. Vždy, když se zadíval na veselou opičku, přestával psát a v hladině poháru hledal její pitvořící se obraz.

Jan Schneider: B a r u c h H a š e m . . .

Motto: Z kanálie
vykvetla lilie

Před lety se při jakési příležitosti objevil v Ječné gratulant, tehdy zaměstnanec Pražských kanalizací, s Magorovou milovanou květinou. "Tak jsem to shrnul do dvojverší," lakonicky komentoval Jirous.

Létům obecné stagnace čelil Milan Balabán s nonšalantní zarputilostí, procházeje širokou škálou životních situací, do nichž byl zčásti vržen proti své vůli; avšak ty, jež sám aktivně spolutvořil, ukázaly se být skutečnou protiváhou panující atmosféry doby. Vyžadovalo to však velmi intenzivní nasazení a kázeň, posuďte sami: dvakrát až třikrát každý týden po večerech přednášky, diskuse či vyučování zájemců, ostatní večery věnoval vlastní tvůrčí činnosti / - a to se ještě leckdy po vyčerpávajícím večeru musel bílými či černými bránit zuřivým útokům žáka, který se chtěl alespoň takto vytáhnout na učitele a jaksí překlenout nedostižný rozdíl ve vzdělání; čelil klidně a s rozmyslem, opět uděluje lekce/. A po nedostatečném odpočinku /po výhře se spánek nedostavuje z vyčerpání, po prohře je vytěsněn obsedantním opakováním kritické pozice/ brzy ráno nastoupit do práce - brodit se po pás v produktech Pražanů. Tyto bohaté zkušenosti nemohly zůstat bez vlivu na Balabánovo theologické myšlení - absencí akademického suchopáru počínaje a přinejmenším nekonče. Abychom mohli zhodnotit jeho vliv, museli bychom podniknout téměř detektivní práci, neboť jeho spisy /byť zčásti vlastní péčí a nákladem vydané/ jsou rozptýleny mezi lidmi a tudíž téměř nedostupné. I v tom /kromě mnohého dalšího/ jsme mu velmi dlužni.

Co dodat? A jak zhodnotit jeho celistvé /občansko-theologické/ postoje? Jakým lákáním odolal a čím byl přitom veden? K tomu - s dovolením - jeden midraš:

Rabi Šimeon ben Šatach si koupil od jednoho Araba osla. Když rabínovi žáci zvíře vedli, všimli si, že je na jeho krku zavěšen drahokam. Řekli: "Rabi, Boží požehnání dává zbohatnout." Šimeon ben Šatach jim však odpověděl: "Koupil jsem osla, a ne drahokam." Šel a vrátil drahokam Arabovi. Arab řekl: "Požehnán

buď Hospodin, Bůh Šimeona ben Šatacha."

Co ještě dodat? Nabízí se to samo? Pak to tedy řeknu s vámi:

"Požehnán buď Hospodin, Bůh Milana Balabána."

Ad mea veeirim šana !

Jan Schneider
HŠDP