E D I C E

E X P E D I C E

Zdeněk Neubauer

D E U S E T N A T U R A

Náboženské úvahy na pozadí ontologie subjektivity

1979

Ediční poznámka

V tomto svazku jsou obsaženy čtyři eseje, které v předběžných verzích kolují pod stejnými názvy v nezávislých opisech. První tři byly převzaty ze souboru Deus et natura, který autor připravil r. 1979 jako vánoční dárek pro své přátele a pro který byly - jak autor poznamenává v úvodu - podstatně přepracovány a rozšířeny. Čtvrtý esej z r. 1978 jsme se rozhodli připojit, poněvadž s ostatními texty tématicky úzce souvisí. Úvodní stať a poznámky se tedy vztahují jen k prvním třem esejům.

EE

O b s a h

Prameny 6

Úvodem: ONTOLOGIE SUBJEKTIVITY JAKO ZKUŠENOST PŘIROZENÉHO SVĚTA 7

I. POUŤ NA TURZOVKU
Studie mariologická 41

II. TRACTATUS DE PECCATO ORIGINALI
O dědičném hříchu 73

III. Víra a zázraky 158

IV. BŮH - HRA - SUBJEKTIVITA
Pocta Ladislavu Klímovi ... 259

Danovi
Zdenkovi
Tomášovi

ve shovívavé přijetí
a přísné posouzení

v lásce a společenství
Ducha svatého

z jejich vlastního pokladu

navracím

P r a m e n y

U zrodu těchto textů stály především cesty myšlení mých přátel, cesty Ducha, rodícího se právě dnes v srdci Evropy.
Vše, co nyní čtu, slyším a s čím se setkávám, buď bezprostředně hovoří toutéž řečí nebo je těhotno jejím smyslem či je zuboženo a znesmysleněno jeho nepřítomností. Tak vše vydává svědectví tomu, čemu i moje svědectví má sloužit.
Z autorů, jejichž myšlenky mne bezprostředně obklopovaly během vzniku těchto řádků a tak ve mně vzbuzovaly radostnou útěchu intensivní resonance, jsou to zejména fysik Werner Heisenberg, chemik Ilya Prigogine,[1] biolog Adolf Portmann, psycholog Carl Gustav Jung, anthropolog Carlos Castaneda, historik T.S. Kuhn[2] a filosof Raymond Ruyère.
Je to však především myslitelské dílo Paula Ricoeura, jehož podrobnému studiu jsem zavázán za to, že jsem své neprosté souznění mohl vyjádřit těmito několika drobnými parafrasemi.

---

1) IlyaPrigogine and Isabelle Stengers, The New Alliance. Scientia Ann. LXXI, Vol.112 p.319-331, 643-653 (1977)

2) T.S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 1962, The University of Chicago Press, Chicago.

Úvodem

ONTOLOGIE SUBJEKTIVITY JAKO ZKUŠENOST PŘIROZENÉHO SVĚTA

Quod scire vis?
Deum et animam scire ego.
Nihilne plus?
Nihil omnino!

Co znáti chceš?
Boha a duši znáti toužím.
A nic víc?
Docela nic!

(Augustinus: Soliloquia)

Z úsilí vyslovit a vydat svědectví ontologické zkušenosti bytí jsoucna v symbolu Hry vzešlo tušení ontologie subjektivity. Tušení to se zakládá v přesvědčení, že bezprostřední zkušenost, co je to bytí jsoucna, je nám dávána v konkrétním prožívání vlastní subjektivity. Bezprostředností zde rozumíme niternou, hlubokou, tělesnou plnost onoho "bytí v..", "bytí tím..". Proto ontologie subjektivity by měla být takovým myšlením bytí, jehož základním, "typickým" projevem je p r o ž i t e k "JSEM". Toto JSEM - mé, vlastní, konkrétní "jsem"! - nechápe toto myšlení jako soud, jako konstataci. Přes gramatickou formu, jíž vyjadřujeme tuto základní zkušenost sebe, nejde v JSEM o indikativ. Modus indicativus, oznamovací způsob, předpokládá totiž ukazování (indicatio). Zkušenost JSEM však neukazuje, neoznačuje něco vnějšího, spíše vy-jadřuje zkušenost proudu vycházení

hlubin vlastního, tělesného nitra mé bytosti v plnost vědomí. Zkušenost, empirické východisko ontologie subjektivity, jež je smyslem výrazu JSEM jako jeho o b s a h a nikoliv p ř e d m ě t , činí ze JSEM spíše "expresiv". To, co vyjadřuje, je právě subjektivita jakožto zkušenost. O této zkušenosti tedy vypovídáme, že není jen entická, tedy ledajaká, ale právě onto-logická.

Subjektivita, jakožto ontologická zkušenost však není žádná danost, žádné jsoucno. Nelze ji ztotožnit s jakýmsi "polem vědomí" ve smyslu rovinné geometrie. Vědomí je polem subjektivity asi tak, jako je pole hospodářovo polem obilným, polem země, okrskem lidské péče a prostředným stolem Božích darů hojnosti; pole je d ě n í m vzdálení, setí a sklizně. Tak je vědomí polem vzcházení vlastního bytí v jev, je projevem organické celistvosti Života, smysluplné souměžitosti zkušenosti. V této zkušenosti se d ě j e skutečnost, tedy bytí jsoucna, jako p ř í r o d a , jako vzcházející jednota veškerenstva v mnohost - TO HEN KAI PÁN. Říkáme-li tedy "vlastní bytí", nemyslíme tím především bytí "mé", ale skutečné "bytí

- sama"; je m ý m teprve v tom smyslu, v němž je zodpovědnou z k u š e n o s t í , tělesným zakoušením, jehož smysl, obsah se tak stává legitimním východiskem.

Jedná se podle našeho názoru o podstatný přesun těžiště na poli descartovského cogito-sum, jež se stalo základem a východiskem novověké ontologie. Tento přesun spočívá právě v přenesení důrazu z "cogito" (myslím) na "sum" (jsem). Zatímco u Descartova "ego cogito - ego sum" je společným jmenovatelem ono "ego" - já, a tím zdůrazněna, osamostatněna právě partikularita, entičnost subjektivity (která proto může být označena jako "res" - věc), je pro nás společným jmenovatelem cogito -sum právě ono esse, a tím zdůrazněna u zkušenosti subjektivity její universalita, ontologičnost. Vůči této primordiální plné, niterné zkušenosti se jeví objektivita jako konstrukt spekulace - tedy odrážení pouhého povrchu jaucne. Tento povrchní odraz vzniká zvnějšněním, absolutisací těch kterých privilegovaných zkušenostních obsahů, tedy petrifikací některých stránek projevů subjek-

tivity, tj. živého, svobodného bytí - projevů života smyslu. Objektivita je tak výsledkem redukce konkrétního, plného, tělesného živého jsoucna na pouhý povrch, formu, danou objemem (u jsoucen "materiálních") či výměrem, definicí (u jsoucen "ideálních!") - na Platonův stín, *εἴδος* výskytové jsoucno jehož skutečnost je redukována na "objektivní realitu"!

Ontologie subjektivity, svým revolučním (dosl. převracejícím) návratem k ontologickému východisku novověkého myšlení má tak představovat positivní pendant současné krise tohoto východiska, krise, jíž jsme svědky např. ve filosofii nebo ve vědě, jejímž výrazem je však celá současnost, a to jak co do hlubin její nesmírné, nadějí těhotné moudrosti, tak co do propastné bezmeznosti totálního zblbnutí, v němž se naše doba - tatáž doba! - beznadějně utápí! Ontologie subjektivity je snahou vyjádřit ono skryté zkušenostní pozadí, na základě kterého je uvědomění si, explicitní vyjádření krise novověku v ů b e c m o ž n é. Tato krise se projevuje převážnou přede-

vším negativně: ve filosofii jde o úsilí o překonání metafysiky, v přírodních vědách pak o snahu oprostit se od substančního myšlení. Obě paralelní tendence jsou výrazem snahy o takové chápání skutečnosti, v níž nezeje propast rozdílu mezi subjektem a objektem, do jehož sporů se novověké myšlení a poznání beznadějně zapletlo. Pociťujeme velké zadostiučinění a útěchu z tohoto sebepoznání, pochybností, sebepřekonávání, jichž je naše doba plna. Víme totiž, že je nám v těchto "darech" modernity" nabízeno něco nesmírně pozitivního, dobrého a krásného, i když se nám nabízejí jako ztráta všech jistot, zboření chrámů vědění, znehodnocení pokladnic poznání, i když jsou ohroženy radikální skepsí, pochybností, pokušením resignace na pravdu, nihilismem. Ontologie subjektivity vzchází z tušení zdroje útěchy, důvěry a naděje, jíž je dnešní doba a její krise navzdory všemu plna, vzchází z přesvědčení, že tento zdroj radosti musí vyvěrat ze základnější zkušenostní roviny, než je ta, která v zemětřesení současnosti nám uhnula pod nohama. Je to zkušenost

samotného nitra bytí; zdroj víry, důvěry vyvěrá - řečeno obrazně - ze samotného srdce Země!

Krise novověkého myšlení projevující se v pokusech opustit požadavek objektivity, kriterium vědeckého poznání, úzce souvisí se selháním samotné vědy. Jde o zkušenost selhání theoretického a zkušenost jejího selhání praktického.

Snaha o překonání předsudku objektivity je theoreticky motivována tím, že objektivní věda nejdříve v oblasti velmi malého - v atomové fysice - a nyní též v oblasti velmi složitého - v zobecněné thermodynamice - narazila na hranice svých možností, na meze samotného předpokladu objektivity, na kterém je její methoda postavena. Tento předpoklad znamená, že lze poznat skutečnost, jak existuje nezávisle na poznávacím procese a na poznávajícím subjektu. Věda má být methodou, která toto poznání předmětu o sobě umožňuje. Na vnitřní rozporuplnost tohoto ontologického předpokladu upozornil již dávno Kant svou kritikou poznání a vyslovil ji v thesi nepoznatelnosti věci o sobě. Byl to Hegel

a zastánci romantické Naturphilosophie, kteří první se pokusili z Kantovy kritiky vyvodit positivní důsledky. Lavinovitý rozvoj institucionalisované vědy a její technická úspěšnost však tyto pokusy umlčely a zesměšnily. Od těch časů se datuje diskreditování filosofie v očích vědy, opovržení "pouhou spekulací" vůči solidnímu, methodickému poznání, jak věci skutečně jsou bez ohledu na to, co si o nich kdo myslí ~~bez ohledu~~ a jaký smysl do nich na základě svého názoru, předpojatosti či úmyslu v k l á d á a tak neoprávněně směšuje subjektivní kriteria se solidními fakty. Věda se považovala - a dosud ve zdrcující většině považuje - za poznání bez subjektivních předpokladů. Avšak onen zapomenutý, ignorovaný nejsubjektivnější předpoklad, protože na absolutisaci novověkého/ho descartovského obrácení k subjektu založený, totiž předpoklad objektivity hledal jako červ nihilismu v srdci vědy a myšlení, uprostřed jejich triumfů přesněny světa moderní civilisací. Říkáme s Nietzschem "červ nihilismu", protože právě objektivní realita sama je tím - ex definitione - nejradikálněji n e s k u t e č -

n ý m , ono veliké předpokládané NIHIL (Nic), které objektivní poznání předpokládá z a jeho projevy, které považované za "pouhou jevovou stránku", ačkoliv právě tato je jediným jeho uznávaným východiskem.

Předsudek objektivity se plně projevil ve váží své problematičnosti v otázce vědeckého statutu tzv. "věd duchovních", či "humanitních" jako jsou dějiny, umělověda, filologie atp.., kde předmětem poznání byl právě smysl jsoucna, methodou poznání interpretace vyjadřující porozumění, pochopení. Zde se požadavek objektivity, jak mu rozuměly vědy přírodní, jevil absurdním na první pohled. Nahodláme zde líčit pohnuté a trapné dějiny tohoto aporu, ať už byl řešen pokusem prosadit zvláštní statut duchovědám jako tzv. vědám "idiografickým" (tj. jedinečné popisujícím) v protikladu k vědám přírodním, nomothetickým (doslova "kladoucím zákony"- - ?!), nebo zvláštního statutu poznávacím přístupům teleologickým (účelosloveným) a normativním oproti poznání kauzálnímu, nebo ať už docházelo k postupné degeneraci duchověd na vědy "pozitivní", např. filologie na

linguistiku, psychologie na neurofysiologii, exegese na textovou kritiku atp. Důležité je, že obrat nastává v okamžiku, kdy si i ty nejpositivnější a nejexaktnější vědy uvědomí, že ani v jejich případě nelze oddělovat předmět-poznání-interpretaci. Poznání je přece vždy zkušeností a zkušenost je porozuměním smyslu. "Jsoucno se jeví tak, jak k němu přistupujeme, a náš přístup je již dán jeho porozuměním. Poznávané a poznávajícího nelze od samotného procesu poznání oddělit. Proto nelze poznatek absolutizovat, tj. oddělit jej od porozumění, z něhož vyšel. Teprve toto porozumění, které je však "subjektivním", tj. jedinečným, svébytným r o z h o d n u t í m, × zakládá svobodnou hru vzájemností, v níž bytí vchází v jsoucno jako ve svůj projev. Proto nás též dějiny novověkých věd poučují, že různá, vzájemně neslučitelná pochopení skutečnosti a na nich postavené poznávací přístupy jsou schopny podat konsistentní obrazy světa, z nichž každý je smysluplný, tj. lze se v něm orientovat jako v celku, a tedy se k takovému světu konkrétně, tj. aktivně

vztahovat, s i l i praktický, technicky takové orientace využít. Tak splňují tyto různé přístupy dnes tolik uznávané kriterium pravdy - konstituují tak objektivitu. A přitom jde o různé objektivity, které vzcházejí z odlišných poznávacích přístupů, lišící se ve svých předpokladech!! Předpoklady lze tedy praxí verifikovat (verum facere - dosl. učinit pravdivými), a přesto realisace důsledků určité koncepce světa tuto nezbavuje její principiální podmíněnosti! Iluse o nepodmíněnosti, absolutnosti toho, co bylo jednou provždy - tedy definitivně - "vědecky dokázáno", byla vyvolána současným zabsolutněním určitých poznávacích method a jejich theoretických předpokladů, přístupů, postupů a postojů a intolerantním, dogmatickým odmítnutím všeho, co se právě vládnoucímu kánonu vymyká, jako "nevědeckého". Avšak právě tyto hranice mezi tím, co je vědecké a nevědecké, co je hypothesa a co spekulace, co interpretace a co filosofování, co skutečnost a co fantasie, se ukázaly historicky proměnlivé a kontingentní. Zhroutil se mythus o zákoni-

tém pokroku poznání, jehož zákonem i kritériem je skutečnost sama o sobě. A přesto je věda úspěšná. Její pravdivost nelze popírat a omítat, jak to činí mnohé humanitní směry a anthropologicky orientované filosofické disciplíny. Jde o to, její pravdivost pochopit, myslet skutečnost jako poznatelnou, poznání jako pravdivé, a obejít se přitom bez předsudku objektivity.

Tato zkušenost vědy nechází svůj korelát ve zkušenosti filosofie, že vědomí nelze oddělovat od jeho obsahů (podobně jako skutečnost od jejích projevů) - že vědomí samo je procesem sebeprojevování: proto fenomenologii nelze vybudovat jako "přísnou vědu", a přesto se stala nejmocnějším nástrojem filosofického poznání. Určená jako methoda poznání "vnitřního" světa jevů - obsahů mysli, proměňuje se postupně v ontologii, poznání skutečnosti vůbec; pojivné poznání, při němž poznávané, poznávající a toto poznání samo se proměňuje, a to ani chaoticky - absurdně, ani zákonitě - nutně, ale právě jen organicky, svobodně, aktivně, a vnitřní, k sobě se svobodně vztahující

smyslupiností, kde tato svoboda je autonomně závaznou, zodpovědnou vůči pochopenému celku sebe sama. Tento celek sebepochopení se může jakkoliv proměňovat, ale vždy je předmětem, místem této proměny jakožto sebe-proměny: toto auto-nomie poznání není tedy ani svůlí, ani zákonitostí, ani podmíněností, ani determinismem. Ten důraz v pojmu "autonomie" je na ono "sebe", TO AUTO (das Selbst), tedy na v ě c s a m u , kterou současná filosofie tolik zdůrazňuje."Zákonem" (NOMOS) této auto-nomie je právě smysl, LOGOS subjektivity, jakožto své-bytnosti, aut-enticity - tedy doslova b y t í s a m o t n é h o !

Tak vědy i filosofie směřují k rehabilitaci poznání jako přirozeného vztahu ke skutečnosti, kdy poznání je především porozumění smyslu, kdy bytí, jevení a význam splývají a dějí se v uskutečňování i chápání, vnímání či mluvení - v jednotě zkušenosti a a skutečnosti. Tato rehabilitace přirozeného poznání, jehož je smysl, vůle a cit poznávajícího nedílnou součástí, snaha o překonání hlediska zjednodušujících konstrukcí, ať mechanických či logických, hmotných nebo pojmových, důraz na onu plnost

a souměležitost, v níž se jednající člověk vždy již nachází, poukazuje zároveň k druhému zkušenostnímu zdroji otřesu novověké metafyziky, zdroji krise předpokladu objektivity: je jím "praktické" selhání vědy - v nejširším slova smyslu. Věda již dávno před tím, než narazila na v n i t ř n í hranice svých možností, selhala ve svém původním poslání: zprostředkovat porozumění světu naší zkušenosti, který nás obklopuje. Každý z nás ví, jak nedozírná je propast mezi vědeckým popisem světa a jeho živým zakoušením. Že jde o zkušenosti mimoběžné, ba protikladné. Neboť, co mají fotony společného se světlem, kmitočty s barvami, nukleové kyseliny s Životem, chemismus s vědomím, logické kalkuly s myšlením, výpočty s pravdou, hormony s láskou, nervové vzruchy s vnímáním atd...? Vědecký popis světa nezná krásu, hodnotu, smysl, cit a snahu, neví nic o niternosti, porozumění - a neví nakonec nic ani o subjektu, vědomí a životě! Jestliže z hlediska vědy nic takového vlastně objektivně neexistuje, neexistuje z hlediska přirozené zkušenosti celá vědecká objektivita, odhléd-

neme-li od výkladů, které nám věda vnucuje, abychom se vyznali v jejich vlastních technických konstruktech - od páky a kyvadla po computery. A to, že tyto konstrukty, na kterých je postavena celá technická civilisace konsumní společnosti, nám život ani neobohatily ani nezjednodušily, ač že postupně ničí nás i svět, je v posledku opět jen důsledkem onoho NIC, jemuž se říká objektivní realita a na němž je dnes nejen vědecký způsob myšlení, ale celý náš pobyt a - nebojme se to říci - celý náš přirozený postoj ke světu postaven! Proto se zde tolik zabýváme vědou a vědeckostí, o kterou nám konec konců přece nejde a o které - v důsledku oné mimoběžnosti a odtažitosti vědeckého popisu světa - běžný člověk, neodborník zdánlivě nic n e v í . Avšak věda je pouze výrazným fenoménem onoho základního postoje novověkého člověka, a proto u něj dosáhla tak nesmírné, a modloslužebnictvím hraničící úcty. Proto mluvíme o <u>předsudku</u> objektivity, a nikoliv jenom jako o požadavku či methodologickém postulátu. Neboť v š e c h n y postoje ke

vědě, ať už jsou zasuzovány z pozic scientismu, antiscientismu, či zcela "přirozeného postoje" zdravého rozumu normálního člověka, pokládají za samozřejmou existenci objektivní reality, výsadní postavení statutu jsoucna o sobě, považují poznání toho, jak se věci samy o sobě mají, za smysluplný. Všechny kritiky, vyčítající vědě zbloudilost, nedostatečnost, zjednodušování a nevím co ještě, nechávají předsudek objektivity nedotknutý.

A přesto si dovolujeme tvrdit, že předsudek objektivity n e n í implicitní součástí původní ontologické zkušenosti, ba dokonce, že je tímto žitým věděním jsoucna, které chce ontologie subjektivity přivést ke slovu, v nesmiřitelném protikladu. Předsudek objektivity je to, co prostá zkušenost JSEM vylučuje!

Řešením však právě proto není návrat k nějakému přirozenému světu - obsahu přirozené zkušenosti, který věda a vše metafyzické myšlení nechávají nepovšimnut. Přirozený svět není objektivním korelátem plné, bezprostřední, smyslové zkušenosti, který jakoby se skrýval za nánosem druhotných interpretací

s konstrukcí, které se musíme teprve naučit odstranit, "vyzávorkovat"! Vždyť také ona vrcholná, "theoretická" zkušenost moderních věd, která otřásla předsudkem objektivity, neznamená, že jen v ě d e c k é poznání není oddělitelné od předporozumění, pochopení, přístupu a interpretací, ale že toto vnitřní jednota platí o poznání v e š k e r é m, že právě zakládá jeho podstatnou subjektivitu, která není nepříjemnou příměsí, od které by bylo zvláštní poznání vědecké svou methodou jakoby kouzelným proutkem očištěno. Kolektivní zkušenost novověku neusvědčuje jen moderní, vědecký, ale odvěký, lidský nárok na absolutní, božské poznání jako ontologicky neopodstatněný. Žádná původní, předvědecká, mythická, smyslová, estetická, tělesná či jaká a jakkoliv plná a všestranná a v tomto smyslu p ř i r o z e n á zkušenost nám nezjedná přístup k nějakému o sobě jsoucímu "přirozenému světu", který by byl tím "jediným pravým a společným", nezávislé na nás, na novověku, na vědě a především na naší zkušenosti touto vědou, civilisací, novověkem,

vzděláním již vždy určené - prostě proto, že tato historická zkušenost, svět naší dějinné situovanosti a našeho vzdělání není prostým nezávislým o b s a h e m naší subjektivity, ale právě jejím p r o - j e v e m ! Přirozený svět, svět přirozené zkušenosti n e m á svůj objektivní korelát! Přirozený svět je tato přirozená zkušenost sama, život subjektivity světa jako svobodný zdroj překypujícího bohatství vzcházející předmětnosti, do které se vtěluje. V této předmětnosti subjektivita spočívá, ale nesmí na ní ulpět, od ní se oddělit. To totiž znamená její sebepopření, její smrt, mícotu čnějící v ovoci stromu poznání, je-li od tohoto stromu utrženo, odděleno. Nikoliv v poznatcích, ale ve zkušenosti poznání samotného, v němž se zjevuje svět jako svět významů, myšlenek, představ, vzpomínek, tužeb, citů, sklonů a možností, svět, jenž je jevištěm-dějištěm tvůrčí sebeproměny, jíž je naše svobodná, praktická činnost výrazem a ztělesněním, a do něhož život vědomí a svoboda podstatně a vlastně především náležejí. Ale tuto zkušenost musela na sebě učinit právě věda

sama, jako nejčistší a nejdůslednější výraz předsudku objektivity, jehož je přímým p o ž a d a v k e m , zatímco v nevědeckém, žitém přirozeném postoji je nihilismus objektivity skutečně obsažen jako nevyslovený před-sudek. To je hlavní důvod, proč v myšlení bytí, které vychází ze zkušenosti překonání tohoto předsudku, vycházíme právě z vědy, která přímo poukazuje k radikálnímu zlu a zároveň je jeho "šťastnou vinou".

"Přirozený svět" je tak onou přirozeností bytí na světě, je oním rájem, který všichni známe, ale na nějž nelze ukázat na mapě objektivního světa, rájem, k němuž náleží nejen strom života a strom poznání, ale též had, pokušení, pád, vyhnání, naděje a spása. Jeho "přirozenost" neznamená, že je nám zevně při-rozen, nebo že je nejbližší nějaké od nás odlišné přírodě, ale že je nám přírodou, jíž jsme my sami, antickou FYSIS, jež znamená vznik, vzrůst, rozkvět, pohyb smysluplné vnitřní sebeproměny; FYSIS je tedy skutečnost, aktualita, jejíž bytí spočívá v svobodném rozvrhování svých vlastních, nekonečných možností. Tato

aktuálita FYSIS byla právem vyjádřena latinským ekvivalentem "natura", doslova vše to, co má být teprve zrozeno. Tento a c t u s spočívá tak v tom, že je vlastně možností - p o t e n t i a. Je to však potentia v nejvyšším slova smyslu - totiž m o c, ona evangelická ΔΥΝΑΜΙΣ-ÚSÍA, to co vzchází ze vší bytnosti, podstaty (ÚSIA, od ÚSA = jsoucí) tak, že ji - totiž sebe sama - překračuje, přeměňuje (transmutuje), ruší, vydává - a tím ji naplňuje. Bytí samo coby FYSIS je touto mocí - božskou mocí, která sebe sama vydává, v jejímž vyprazdňování, zániku - a nikoliv trvání a sebeuchovávání - je její plnost!

Přirozený svět jakožto FYSIS nemůže být tedy protikladem ke světu nad-přirozenému; jako přirozenost není přirozená onou přírodou jak ji chápe novověk na základě předsudku objektivity, tj. jako slepý chaos náhody a fatalitu mechanické nutnosti. Příroda přirozeného světa není bezezbytku vypočitatelná a inventarisovatelná objektivní realita, jejíž ontologický monopol vylu-

čuje vše nadpřirozené. Je to naopak svébytná aktivita tvůrčí prozřetelnosti, tj. smysluplnosti vztažené k celku, k němuž je vztažen každý jeho projev, protože tento celek je jeho vnitřním smyslem, jeho svébytným raison d'être - důvodem bytí! Toto vztažení se k sobě, jež dává smysl každému jsoucnu jako onomu sebepřekračování, tato vnitřní vzájemnost, o níž se můžeme v každém okamžiku přesvědčit, obrátíme-li svou pozornost k "vlastní subjektivitě" - myšlení, tělesnosti, řeči, jejich obsahů a projevů, tato svobodná svázanost každé myšlenky či tělesného pohybu se sebou samotným, tj. vázanost k možnostem své svobody - toť ona r e l i g i o (od re-ligare svazovat), jakási duchovní "zpětná vazba", jejíž možnost vypovídá o prostoru transcendence, totiž že každá sebedanost je zároveň sobě-danost, sobě-darovanost. A tento prostor transcendence je vpravdě božskou, zázračnou dimensí jsoucna, bytí jakožto života, jakožto vědomí, jakožto (sebe)zjevování. Proto tuto vztaženost k sobě, tuto re-ligio/, která nám umožňuje být a žít, tj. ex-sistovat,

(doslova vystavovat ze sebe samo! lat. ex-stare), která j e s t naším bytím a životem, smyslem naší existence nazýváme z-božností, náboženstvím, tj. uvědomovaným si a projevovaným věděním tohoto vztahu k božské, nadřazené dimensi bytí. Přirozený svět, jako původní ontologická zkušenost bytí jsoucna, zkušenost subjektivity, je bytostně n a d p ř i r o z e n ý m ! Pro ontologii subjektivity je religiosita chápána jako výraz této bezprostřední uvědomované, thematisované ontologické zkušenosti subjektivity jako pohybu vztahování se k vlastní božské dimensi, pohybu transcendence, vztahu k Bohu, jakožto niternosti, smysluplnosti, "přirozenosti" tohoto pohybu, vztahu ke světu jakožto jeho z-jevení, otevírání se této transcendentální dimense všech jevů. Náboženství, religio je tak postoj přijetí naší nejvnitřnější, nejbezprostřednější zkušenosti, přijetí, které je obsahem naší víry, obsahem, který svou vírou projevujeme, vyznáváme. Tato víra je důvěrou v tuto původní, niternou zkušenost subjektivity, partnerské, bytostné sounále-

žitosti zkušenosti a skutečnosti, bytí a myšlení, ducha a těla, člověka a světa; důvěrou, že tato naivní, samozřejmá, každému okamžiku vlastní niterná zkušenost je pravdivou, skutečnou, vpravdě ontologickou, tou, o kterou od počátku i v posledku jedině běží, důvěrou, že tato vzájemnost je skutečností. Tuto vzájemnost pak označuje náboženská zkušenost a symbolika jako d u š i . Duše je tak oním přirozeným světem, čili jak říká Aristoteles, přirozeným pohybem všech věcí (tj. vesmírenstva).

Přirozený svět nemůže být objektem poznání, ale jen subjektem jednání; nemůže být předmětem vědění, pouze obsahem vědomí (con-scientia = s-vědomí!). Jeho ontologie nemůže být vědou, znalostí, ale jedině s-vědectvím, vy-znáním, jehož vý-povědi nejsou povídáním, ale z-povídí. Pravdou ontologie subjektivity není správnost a formální bezespornost, tedy konsistence, ale naopak in-sistence - naléhavost bytí v pravdě, jakožto opravdovosti, pravosti, spravedlnosti. Svět přirozené zkušenosti

nemá svůj objektivní korelát, k němuž by se z hlediska ontologie subjektivity vztahovalo jako k svému předmětu. Logos bytí jakožto subjektivity je sám oním pohybem vycházení do zjevnosti v sebeproměně, a proto ani on sám nemůže být předmětem: bytí přirozeného světa nelze popsat, nelze o něm pojednat logem, tj. smysluplnou řečí zevně. Přirozený svět sám j e s t touto přirozenou řečí. Není však - jakožto logos! - něčím ne-vyslovitelným, tajemným prazákladem! Jeho bytostnou povahou je právě ono <u>vyslovování se</u>! Nelze však o něm povídat zevně, lze pouze uvnitř samotného jeho tajemství, tj. z přirozeného světa naší subjektivity asistovat nadpřirozené moci Logu v sebevyjádření. (Proto je zvláště dnes tak intensivně pociťována spřízněnost filosofie a básnictví; je to opět projev zkušenosti jednoty poznání a tvorby - POIESIS, vlastní přirozenému světu, kterou vidíme na druhé straně na sbližování filosofie a vědou.) Proto ontologie subjektivity povstává pouze z tušení uvnitř jejího myšlení samotného, přemýšlení

nad ontologickým významem "doby moderny". Její zřetelnost, samozřejmost a pravdivost není v hotovosti a definovanosti tohoto myšlení bytí, ale její niterné bezprostřednostÍ, přítomné jako stálý předpoklad nejen toho, čeho jsme v naší současnosti svědky, a jako otevírající se, přicházející možnost, ale též, zároveň - a snad především - jako vnitřní smysl veškeré tradice, i té povrchově, tj. formálně nejvzdálenější, protichůdnější, jakým je objektivní novověká ale ovšem především té, která se k božskému, zázračnému rozměru jsoucna bezprostředně vztahovala a viděla v něm zcela přirozený jeho pravé bytí. Máme na mysli to, co se nazývá <u>duchovní tradicí</u>, a co touto tradicí samotnou je označováno jako <u>dějiny spásy</u>.

Ontologie subjektivity nemůže být sama tradována, před-nesena; jsouc pohybem této tradice samotné, může se dít pouze v její reflexi, ve v z p o m í n á n í - filosofické ANAMNÉSIS, jako návrat do přirozeného světa. Sama o sobě, mimo toto o b r á c e n í (Kehre, METANOIA) zůstává

prázdnou, bezobsažnou, formální proklamací. Proto byla naše práce o symbolu Hry, která s ontologií subjektivity pouze operovala, zatím přerušena.

Následujícími třemi eseji chceme vydat svědectví ontologie subjektivity v dynamice vzcházejícího sebeuchopení, sebeprohlubující se vlastní zkušenosti. Jsou to texty s náboženskou thematikou. Nejde však o theologii, ani o religionistiku, ale o vydání počtu z vlastní víry, jakožto křesťana. Je to dělní člověka tohoto dnešního vědou, technikou a scientismem určeného světa myšlení, řečí a skutků, dělní člověka, který je zároveň vědec, o návrat do přirozeného světa, svědectví tomuto navrácení, nebo alespoň svědectví důvěry a naděje v to, že uvnitř moderní ztracenosti zůstává tato cesta stále otevřená, a že nám právě dnes mocnými znameními vychází vstříc - vzchází, nabízí se jako jediná možnost záchrany.

Vznik těchto textů, jejich postupné přepřepracovávání do nových verší a konečná úprava pro nynější uspořádání jsou sami

výrazem živého pohybu prohlubující se ontologické zkušenosti vycházející ze snu mlhavé zkušenosti, a postupně se zjevující ve snaze o stále plnější uchopení, zpřítomnění vlastního smyslu. Každý esej vznikl původně nezávisle. Nejstarší z nich, "Pouť na Turzovku" byla původně prostým referátem, výrazem šoku z konkrétní události, zážitku vstupu do nadpřirozena "přirozeného světa", který se náhle otevřel. Tehdy jsem to ovšem takto nenazýval. Traktát o dědičném hříchu, který byl napsán na zcela náhodný popud, vznikl bezprostředně po napsání první verse úvah o Bytí jakožto Hře, tedy pod návalem čerstvého dojmu zárodečného tušení ontologie subjektivity a jako její první konkrétní aplikace. Naproti tomu třetí text, Víra a zázraky, vznikl jako podklad k proslovu, ke kterému jsem byl vyzván, abych na konkrétním příkladě, na problematice, která se pro to druhým zdála obzvláště vhodnou, vysvětlil, co tou ontologií subjektivity vlastně myslím, nebo přesněji - což je však totéž - abych na základě této ontologie zprostředkoval spoluvěřícím pochopení tak

obtížné a složitosti víry, jako jsou právě biblické zázraky. Všechny tři eseje byly však poté několikrát přepracované, a to na základě zkušenosti, která sama z práce nad nimi vzcházela a postupně se obohacovala a naplňovala, ve světle jejich vzájemného smysluplného poukazu. Konečně, pro toto uspořádání byly poslední (tedy vlastně předposlední) verse těchto dvou záměrně rozvinuty společným směrem, totiž jakožto vědomá, thematicovaná ilustrace rodící se ontologie subjektivity. Došlo tak k jejich podstatnému přepracování, na což upozorňují obzvláště ty, kteří starší verse Kurzovky, Dědičného hříchu a Zázraků pod stejnými názvy již četli. Jakkoliv tyto texty byly extrapolovány k postupné konvergenci, nebyl učiněn pokus o jejich sjednocení. Proto se jednotlivá themata a schemata, myšlenkové a jazykové obraty v různých a často i podobných souvislostech opakují a vracejí. Tyto paralelismy jsme nevymýtili proto, že nejde podle nás o říkání téhož, nýbrž o opakovaný pokus o vyjádření nevy-

slovitelného. Konečně, tento samotný Úvod vzešel ze zkušenosti přepracovávání následujících textů. Při jeho vzniku také poprvé vyvstala myšlenka vztahu ontologie subjektivity a přirozeného světa.

Bytí jsoucna chápeme životem subjektivity tak, že se ho doslova chápeme, že je uchopujeme tímto původním prožíváním sebeuchopení. TO ON HÉ ON (bytí jakožto jsoucí) především ž i j e m e . V plnosti vlastního života se předmět Aristotelem hledané "první vědy" (HÉ PRÓTÉ EPISTÉMÉ) či "první filosofie" (HÉ PRÓTÉ FILOSOFÍA) tradičně označované jako m e t a f y z i k a ukazuje jako konkrétní žitý s m y s l naší existence. Úsilí o překonání metafyziky pk ontologicky znamená, že tento žitý smysl se nemůže stát předmětem nějaké - logie, - že není vůbec předmětem - něčím ontickým. V čem může tedy spočívat ontologie - jakkoliv to má být ontologie subjektivity? N musí být každá ontologie - jakožto smysluplná řeč, logos - řečí o něčem? Nikoliv: smysluplná řeč může být také vyjádřením

něčeho, tedy řečí něčeho. Právě jako smyslu p l n é , nikoliv jen určitý smysl mající. Tato plnost smyslu - toť Boží Logos sám, zjevující se jako existence-transcendence subjektivity, tedy její autenticita-religiosita. Výrazem jejího přijetí, výrazem ontologičnosti zkušenosti subjektivity jako vlastního bytí, je náboženský život z víry. Jedinou možnou, smysluplnou a zároveň nutnou formou této ontologie, tedy způsobem, jíž se LOGOS PERI TŮ ONTŮ (smysluplné řeč o bytí) projevuje, je vydání svědectví této víře. V tomto svém sebeprojevu je však on sám přítomen - ~~je~~ je zde ontologie jako taková! - nikoliv "jen jako" žitý předpoklad, ale ona sama; vždyť tento předpoklad sám je s/smysl-LOGOS, tedy sebevyjádření! Proto se nám též zkušenost víry stala přirozeným východiskem našeho pokusu důsledně dostát současné vědecké a filosofické zkušenosti krise novověké metafysiky a proplout úskalími a mělčinami relativismu, skepse, agnosticismu a nihilismu a vydat se raději a s nadějí do bezbřehosti a hlubin tajemství širého moře (mare altum, hohe See) Bytí,

poté, co se šťastně dostaneme ze zcestí a bezcestí (a-porie) mělkých, stagnujících vod bažinatých zátočin, do nichž nás zahnal novověký kurs svým útěkem ke klamným jistotám pevniny objektivity - soliční faktičity. Avšak právě muž, jenž stojí na počátku onoho věku - Christophorus Columbus - prohlásil, že "plouti je nutné, žíti není nutné", výrok připomínající ono evangelické o životě, který, když chce někdo zachovat, ztratí jej. Zachránit se nemůžeme zakotveným sebeuchovávánim, zachránit ono -sebe- může pouze Bůh, jak pravil jeden z největších myslitelů našeho pošehnaného věku ve svém posmrtném odkaze ("Nur ein Gott kann uns retten"). Ve víře v tuto záchranu chceme zde nejrůznějšími způsoby a se vší naléhavostí vyjádřit poznání, jež nám z této víry vzešlo, totiž že "příprava naší připravenosti" (Bereitung der Bereitschaft) k níž nás onen myslitel vybízí, abychom rozpoznali a přijali Boží Záchranu, až přijde, spočívá na poli myšlení v důsledném oproštění se od předsudku objektivity.

Snad právě z tohoto dnilí vzejde ono "jiné myšlení" (das andere Denken), které si dnešní doba od překonání metafysiky slibuje - myšlení totožné s bytím přirozeného světa.

Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini, rectas facite semitas eius! (Hlas volajícího na poušti: připravujte cesty Páně - vyrovnejte jeho stezky!) - Mt.3. 3.

Pragae, dominica secunda Adventus Anno Domini MCMLXXIX.

D e o g r a t i a s !

Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, - euch, den Rätsel-Trunkenen, den Zwielicht-Frohen, deren Seele mit Flöten zu jedem Irr-Schlunde gelockt wird: denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und, wo ihr e r r a t e n könnt, da hasst ihr es, zu e r s c h l i e s s e n -
euch allein erzähle ich das Räthsel, das ich s a h ...

Vám, smělé hledajícím pokušitelům
a komukoli, kdo s doskočnými plachtami se kdy vypravil na strašlivá
moře - vám, znásmeným hádankou,
vám, kdož se těšíte z dvojsvitu,
vám, jejichž duše flétnami je
vábena k jícnům všech bludišť:
- neboť nechce se vám zbabělou
rukou tápati po niti; a kde uhádnete u h o d n o u t i , tam
v záští máte u s u z o v á n í -
jedině vám budu vypravovati hádanku, kterou jsem v i d ě l . . .

(F. Nietzsche: Zarathustra III,
Vom Gesicht und Räthsel, 1.)


II
la Papesse ב


III
l'Impératrice ג


XIIII
la Tempérance נ


XV
le Diable ס

I

POUŤ NA TURZOVKU

Studie mariologická

Obyčejní lidé jsou samá osvěta,
jen já jsem jako ve tmách! ..
Jak jsem zmítán, jako moře, jak jsem těkavý,
jako bych neměl kde stanout!
Lidé tohoto světa jsou schopní a úspěšní,
jen já jediný jsem zabědněný jako venkovan.
Já jediný lišším se od ostatních,
neboť ctím a velebím Matku -
Živitelku všeho!

TAO TE-ŤING - XX

Pouť je vždy návratem k dotřednímu místu našeho světa a života. Je prožitkem toho, že vše je v pořádku. Navzdory vší vržencsti do bludiště osudu nám zůstává svět našeho pobývání domovem. Máme kam jít. Jsme neseni tradicí, zvyky, vzpomínkami z dětství. K pouti náleží idyla slunné neděle. Jejím symbolem je perníkové srdce. Pouť je slavnost mythického času ontického, zákona dne.

Vigilie Nanebevzetí na "Turzovskej svatej hore" je naproti tomu zkušenostní propastnou. Je to též návrat. Ne však z dospělosti k dětství, ze starostí k pohodě, z chaosu povrchnosti a shonu obstarávání k řádu tradice. Nikoliv. Je to skutečný "sestup k matkám", kterého se zděsil Goethův Faust. Je to také návrat. Ne však k domovu. Jde o návrat do hlubin - k samotným kořenům toho, co veškerý řád dne, veškerou sluneční idylu posvátného n e s e . To, co už je mimo spo-

lečenství, a tedy - nejen "úředně" - exkomunikované. To, co je za zákonyx (EPI NOMOIS) - noční shromáždění Platonovy Spinomidy, temná zkušenost ontologická ...

Bylo to podivuhodné, úžasné. Vstoupili jsme do toho, jako do zvláštního mythického světa pro sebe. Ve vzpomínce, v retrospektivě prožitku, tady, dnes, za dne, sdíleno smysluplnou řečí, je vše zahaleno novým oparem. FYSIS KRYPTESTHAI FILEI, " rozevírání je vlastní se stahovat do skrytosti", říká Herakleitos v moderní interpretaci. "Přirozenost (příroda) se ráda skrývá", překládali výrok "temného" myslitele dříve, říkajíce totéž.

A jde opravdu o sen. Není zařaditelný do souvislosti bdělé zkušenosti. Je poodhalením čehosi z nitra, z pravzpomínky in illo tempore - za onoho času. Je obrazem, symbolem. Nabízí se k smyšlení, potřebuje porozumění, vyžaduje změnu smýšlení, vybízí k pokání. Je to sen představ, fantasie, imaginace. A mluví-li řečí, jde to zmatená řeč dětí a bláznů,

řeč elementární: jazyk země, vzduchu, vody a ohně. Slova na rozhraní světla a tmy.

Jedni jsme se přišli otevřít náboženskému zážitku, druzí zde jsou s předsevzetím zachování kritického odstupu za účelem religionistického studia. Tyto distinkce však tady nedávají žádný smysl. Tak jako ve snu mizí všechen rozdíl, není subjektivity a objektivity domýšlivých intelektuálů. Ani "etnost pokory", do níž se hodlali sami před sebou stylizovat. Zbyla jen skutečná Humilitas - blízkost a sounáležitost k Zemi (humus). A v ní je jedinou smysluplnou řečí prosba, modlitba.

Elementární řečí modlitby, k níž se připojuje celá příroda, promlouvá cosi staršího, prapůvodnějšího než vše křesťanství.. Toto tušení Věčnosti, Setkání věčného Návratu naplňuje děsem z bezednosti času. Čas, tento Platonův "pohyblivý obraz věčnosti", zahrnuje v sobě veškerou dějinnost. I dějiny spásy se zdají být obklopeny, zahrnuty v stále přítomném n u n c s t a n s . Ke slovu přichází ona vratva

bytí, jež hovoří, stejíc "na vrchu vysokých míst, u cesty, na rozcestí (trivium!) - Přísl. 8.2:

"Hospodin měl mne při počátku cesty své, před skutky svými, přede všemi časy. Před věky ustanovena jsem, před počátkem, prve, než byla země. Když ještě nebylo propastí, splozena jsem, studnic oplývajících vodami, prve než hory založeny byly ..." (Přísl. 8.22-25; Lectio na svátek Neposkvrněného Početí 8. prosince - staré Missale romanum)

Tu náhle lze pochopit, stanout tváří v tvář tomu, co je to MARIA. Je to výpověď o bytí, která je hlubší, původnější než všechny představy chaosu (= dosl. zení, propasti), oné slepé, živelné primordiální náhody a nutnosti pohanských mythů a novodobého scientismu. Výpověď podstatnější, pravdivější než pudovost těla, přírody a nevědomí, vyznávaná gnostiky od orfiků až po Freuda. Ontologická výpověď jasnější, radostnější než démonický rub tradičních kosmologií antických, středověkých až po novodobý okultismus (srv. např. obě "Walpurgisnacht" ve Faustovi, či dílo Lovecraftovo). MARIA je "ab aeterno ordinata" (od věků ustanovená)

- a proto mimo chaos a zmatek stvoření, je "immaculata, sine peccato originali concepta" (neposkvrněná, bez hříchu prvotního počatá) - vskutku "jenseits von Gut und Böse" (mimo dobro a zlo), na něž hledí ve svém nesmírném, mateřském soucitu. Jakkoliv je MARIA zajisté mythickým substrátem křesťanství, představuje zkušenost původnější než mythus tragický. Je to mythus ZEMĚ, avšak zcela odlišný od pochmurné tíže titánské tragiky starých chtonických kultů. MARIA je chtonickým symbolem vítězného triumfu nad netvorem--Tifonem, drakem-starým hadem-pokušitelem, nad Plutem, Hádem, Luciferem a vší tou sebrankou "ducha tíže a pomsty". MARIA je symbol, zjevující, že poslední tajemství bytí není temnota, propast, chaos, zlo či tíže, ale HRAJÍCÍ SI MOUDROST:

"Když připravoval nebesa, byla jsem tu, když vymezoval okrouhlost nad propastí, .. s Ním jsem byla, vše zladující a radovala se každý den, hrajíc si před Ním po všechen čas a všechen okrůhlek světa a moje rozkoše jsou se syny lidskými.." (Ibid., vv.27, 30-31)

Tak mluví MARIA - Boží Moudrost. Jí Nietzsche,

prorok našeho věku, jakoby ozvěnou opětuje hlasem nočního zvonu v Taneční Písni:

"Die Welt ist tief
und tiefer, als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh
Lust tiefer noch als Herzeslied.
Weh spricht: vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit,
Will tiefe, tiefe Ewigkeit!"

(Svět je hluboký,
hlubší než den pomyslil.
Hluboká je jeho bolest
Rozkoš hlubší utrpení srdce.
Bolest praví: zajdi!
Však rozkoš chce věčnost,
Hlubokou, hlubinnou Věčnost!)

MARIA je Země i Moudrost. Moudrost životadárná, ne vědomosti nehybných pravd ať positivních či normativních. MARIA je "moudrostí těla" (Nietzschova Weisheit des Leibes). - Ďábel je také dimensí hmoty. Je její vnitřní aktivitou. Je to však aktivita zlomená, nežívá - pouze živelná. Ďábel je pudem, vášní, slepotou hmoty. Je však zároveň též "čistým duchem" - Světlonošem.

Tuto ďábelskou dimensi světa dnes až příliš dobře známe a zakoušíme. Hmota

a projekt; inercie a zákon; spoutané živly; přírodní síly využité důmyslem; pokrok a racionalisace... Ďábel je chytrost svazující nebo rozpoutávající chaos: "coagula-solve" (zdrcni!-rozvaž, rozpusť!) - to jsou nápisy na jeho pažích v tarotové symbolice XV. lamy velkých arkán. Zde jeho symbolem je pentalfa, blok ("solidum" - konsolidace!) a zákon ("norma" - normalisace!). Tyto atributy jsou zde nástrojem vlády jakožto zvůle, vynášející si poslušnost řetězy, jimiž jsou bytosti připoutány ke kamennému bloku. Na něm on sám, vládce tohoto světa, chimerická drúza živlů - chtonických sil vratce stojí: kolos na hliněných nohách. Drží pochodeň - je nositel vlastního světla, Zavětlonošem - Luci-ferem. V druhém spáru obřadně třímá falický symbol. Ďábel je temným a sterilním. Chce mrtvé jsoucno zevně vysvětlit a fertilisovat. - Ďábel je skutečným "duchem tíže" - Geist der Schwere). Tento Nietzschův geniální symbol výstižně vyjadřuje prokérní rozporuplnost dneška - "tohoto světa": smysl vně jsoucna, síla vně bytí, mechanické

zřetězení příčin a následků, rovnováha slibů a hrozeb vymýtily spontaneitu života, vnitřní, z nitra vzcházející smysl existence. Duchaplnost potlačila oduševnělost, dovednost nahradila vědění, úspěšnost supluje pravdu. Toť vědecký obraz světa i společnosti. Ďábel je tak vskutku "princeps huius saeculi" - knížetem tohoto věku!

MARIA je též spojením duchovního-nebeského s tělesným-hmotným. Ne však jako Světlonoš, ale jako Jitřenka - Stella matutina, ohlašující příchod světla, hermetická Aurora consurgens - svítání, z jejíhož lůna vychází Slunce. MARIA - toť Duše Země, Život, který je harmonickou jednotou ducha a hmoty. Nikoliv vláda ducha nad hmotou, či nadvláda hmoty za pomocí ducha, ale Duše, jako Život, duchovnost hmoty. Nikoliv již "duch tíže", ale ztělesnění lehkosti, svobodné hry života. Této harmonii říkáme Moudrost (SOFÍA, Sapientia). Nietzschův Zarathustra ve své "Druhé taneční písni" nevychází z údivu, jak jsou si jeho dvě milenky - Život a Moudrost vzájemně tolik podobné. A jinde praví, že miluje pouze Vědnost! Mariina

vláda je službou a poslušností. Její pravda je díkůvzdáním a přijetím. V tom se v ní naplňuje Boží zákon a spravedlnost proroků, že skrze Ni je Slovo učiněno t ě l e m . Ne již "Fiat justitia, pereat mundus!" (staniž se po právu, byť i zhynul svět!), Maria řekla "Fiat mihi secundum verbum tuum." (staniž se mi podle slova tvého). Ne, aby byl dodržen, zachován nějaký abstraktní zákon - přírodní či mravní, nýbrž v tom jest spravedlnosti učiněno z a d o s t , že ze setkání řeči a naslouchání, daru a přijetí něco v z c h á z í . Toto Mariino "fiat!" je plodnou odpovědí Stvoření tvůrčímu Fiat! Stvořitelovu. A toto přijímací Staniž se! je řečí Moudrosti, která ~~sdy~~ zde byla již na počátku, "když připravoval nebesa a okrouhlost nad propastí". Skrze Ni viděl Bůh, že je to "velmi dobré" a mohl jsoucnu požehnat, aby rostlo a množilo se. Toto plodné Fiat! přemohlo ďáblovo "Non serviam!" - nebudu sloužit. Zaseté símě LOGU-smyslu MARIA-Moudrost, vzdělaná, úrodná půda duše do sebe přijímá, poznává. Toto přijetí, početí (conceptio) je živým p o j m e m (conceptus). Lůno Mariino mu dává vzklíčit k životu - věčnému Životu, jenž je Pravdou

- Světlem v temnotách nitra. Tato poslušnost v naslouchání a příslušnost k slyšenému-porozuměnému je Mariinou v ů l í k m o c i (Wille zur Macht). Ve vůli k moci nalezl Nietzsche nejhlubší odpověď na otázku po smyslu jsoucna. Mariino Fiat! je nejhlubší odpovědí jsoucna tvůrčímu slovu Božímu. Smyslem této odpovědi je vůle k moci, ne však Luciferova, ale Mariina. Vůle nikoliv k moci s v é , ale k Moci Nejvyššího. Ne svévole, která si přisvojuje světlo, ale vůle k moci veškerenstva, Všemohoucnosti (All-macht) Nejvyššího, která Ji z a s t í n í (L.1.35) - toť vůle k moci, mocná, všemocná vůle Moudrosti, vláda Mariina.

Proto se v této její hluboké, hlubinné pravdě, pravdě jakožto vůle k věčnosti (možno) setkat vpravdě jen za noci či za úsvitu - za vigilie nočního shromáždění.

"Macht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen. Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist ein Lied eines Liebenden.." (Je noc, nyní nahlas hovoří všechny řinoucí se studánky. A též má duše je řinoucí se studánkou. Je noc. Teprve

nyní se probouzejí všechny písně milujících. A též má duše je písní milujícího)

zpívá Zarathustra v Noční písni.. MARIA dává živlům vyvěrat, projevovat se, mluvit, zatímco ďábel je spoutává a rozpouštává. Jejím světlem je svíce, nikoliv reflektor, jejím projevem je studánka, nikoliv přehrada; jejím obydlím je příroda, nikoliv město, jeskyně, ne paláce či panelák. MARIA je tělem života, organismu, společenství, nikoliv stroje, mechanismu, organisace. - Proto je věčné nepřátelství položeno mezi Ní a ďáblem. Jak Maria, tak Satan vypovídají nějak o kosmu, o vztahu nebes a země. O b a jsou symboly božství - svébytnosti, samostatnosti n i t r em těla a světa. Zatímco však ďábel byl svržen a spoután v Tartaru, MARIA byla vzata na nebesa. T ě l e s n ě vzata, tj. j a k o ž t o tělo, země - nikoliv snad nějaký její abstraktní princip či alegorický pojem! Ďábel se zmocnil vlády nad "tímto světem", MARIA byla na nebi korunována na "královnu andělů" - vládne nad všemi mocnostmi,

trůny a panstvy. Ďábel "obchází, hledaje, koho by pohltil" (1.Petr.5.8) - MARIA zůstává s námi, v nejniternější podstatě srdce a země, hlubší než tartaros či lůno pekelné. Ďábel je pomlouvač (DIABOLOS), který nás před Bohem očerňuje a s Ním znepřátelůje (DIABALLEIN). Vláda Mariina nás spojuje s Bohem v přímluvě (intercessio), zprostředkování (meditatio) a prosbě (oratio)!

Proto se nelze klanět Marii. Přísné rozlišení hyperdulie (vyšší úcty, náležející pouze Marii, na rozdíl od pouhé dulie, náležející světcům, ostatkům atp..) od latrie (=klanění, náležející pouze Bohu) není rafinovanou retuší zbožštění Mariina ze strany katholické theologie! MARIA j e božskou, tj. biblicky b o ž í (TÚ THEÚ), neboť je "milosti plná" (KECHARITOMENÉ - doslova obdařená půvabem, rozkoší!) a Pán je s Ní (Lk.1.36). To b o ž s k é (THEION), jímž je MARIA, je právě pokora, prosba a poslušnost. Hyperdúlie - úcta mariánská je pak výrazem snahy a touhy podílet se na tomto postoji, na ~~tomto~~ vztahování se stvořeného k Bohu, vůle

účastnit se na této božské dimensi světa, jejímž symbolem je MARIA. Proto ji lidová zbožnost předvádí s růžencem a sepjatýma rukama. Růženec není modlitba k ní, ale její modlitbou. Od Marie si vlastně nelze nic vyprosit: ona sama je prostředím, prostřednicí (mediatrix) našich proseb. Ďáblu naopak je možno se pouze klanět. On je skutečným Pánem a pretencí k vládě: je symbolem svébytnosti světa ve smyslu imanence. Klanět se stvořenému však znamená resignovat na dědictví Věčnosti.

Na Turzovce je tato dimense božství země, s níž se setkáváme v MARII, stále otevřena. Potlačovená a stydlivě skrývaná touha poutníkova uvidět zázrak se zde stává malichernou. Božství, zázračnost světa je zde otevřeno, předstupuje p ř e d zrak, je v přítomnosti. Toto přízračné předzření zázračnosti je zde: horou, lesem, krajinou, lidmi. Těmi lidmi, kteří jsou stále přírodou. Jejich duše je ještě stále oním přijímáním, uchovávánim, dávánim v užitku stonásobném, vycházejícím z jejich utrpení, starostlivosti, soucitu, péče a lásky. Proto je tento božský,

mariánský rozměr duše - z b o ž n o s t v pravém smyslu slova - přítomna především v ženách a dětech: dárkyních a plodech života. Je velkou milostí a příslibem pro náš věk zbujení mužského, panovačného, plánujícího, konstruktérského vztahu k světu, že na Turzovce se stala branou mariánského zjevení mimořádně právě duše dospělého muže - lesníka Laštuta. Stalo se tak snad proto, že v tomto zjevení nebylo pouze vysloveno obvyklé nebezpečí zkázy duší, společností a národů. V obrazech postupně mizících zelených ploch je v turzovském vidění zvěstováno ohrožení nejvyšší, nejnaléhavější, zkáza samotné Země, jejíž zeleně života náporem civilisace ubývá. Za tuto ekologickou katastrofu už není odpovědna jen lidská hříšnost tupěsti a netečnosti, ale hříšnost vládychtivosti, kořistnictví, mužské aktivity člověka. Na Turzovce se Maria v lesníku Laštutovi obrací na člověka-muže, Adama, kterému bylo svěřeno panování nad veškerým tvorstvem. Podobně je asi hluboce významné, že zde není zjevení Mariino uctíváno v chrámu

církve, z pověření instituce. To ~~náhodné místní~~ okolnosti jen povrchně vysvětlují, dané historické že právě ty ~~ty~~ symbolisují ~~právě~~ vládu pána tohoto světa. MARIA je uctívána v chrámu přirozenosti a přírody. Naivní prostotě primitivních lidí zde z vody, ohně, dřeva a kamení vytvořila TEMENOS - svatý okrášlek posvátného místa, s oltáři, obrazy, svatyněmi. Jsou zde stavěny zejména jeskyňky: desítky jeskyněk vzešly z lidové zbožnosti, symbolů plodnosti země a těla. Jsou to ony antické DELFOI - d ě l o h y . V jedné z nich bylo lze spatřit sošku Marie s uraženou hlavou, místo níž z dutiny těla trčel květ.. Jiná jeskyňka představovala patrně Boží hrob. Leželo v ní, hluboko, torso těla - nahé figurina s ulámanými údy.. A tu jsem pochopil, že oba ikonografické motivy Mariiny - Annuntiatio (Zvěstování) a Pietas (snaté tělo Syna v klíně Matky), jsou jedním a tímtéž tajemstvím, symetrickým k dvojici Nativitas (Narození) a Resurrectio (Zmrtvýchvstání). To torso těla v nitru země představovalo totiž zároveň mrtvolu i embryo:

"Jestliže bych vstoupil na nebe, tam jsi ty;pakliž bych ustlal sobě v hrobě,aj, přítomen jsi. .. Dím-li pak: Aspoň tmy, jako soumrak, přikryjí mne, ale i noc jest světlem vůkol mne.. noc jako den svítí, rovněž tma jako světlo. Ty zajisté v moci máš ledví má, přiodělť jsi mne v životě matky mé. .. v nejhlubších místech země trupel můj viděly oči tvé, v knihu tvou všecky oudové zapsáni jsou .. když ještě žádného z nich nebylo." (Ž.139)

Tento "trupel" (imperfectum, AKATARGASTON - něco nehotového) toť onen tajemný GAL'M - Golem rabínských legend, které vkládají tato slova žalmisty do úst Adamovi, křesťanská tradice pak Ježíši. Lůno Marie, v němž v stínu Boha je počat zárodek života a její náruč, do níž je Syn Boží ve stínu smrti kladen - toť náruč, lůno samotné ZEMĚ z níž, z torsa těla již-ještě neživého vzchází Světlo - Syn Boží. "Non horruit virginis uterum" (nezděsil se lůna panny), jak zpívá starokřesťanský ambrosiánský hymnus Te Deum. Syn Boží, Syn Mariin sestoupil do lůna země, tak, jako Apollon v Delfách, kde v jeskyni číhal had - Python (odtud se věštkyním říkalo Pythie). Tento drak není vlastním nitrem Země. On

hlídá pouze cestu k tomuto nitru, cestu k pokladu.

"Das Gold und das Lachen - das nimmt gr aus dem Herzen der Erde: denn dass du s nur weisst, - d a s H e r z d e r E r d e i s t v o n G o l d. (Zlato a smích - to čerpá ze srdce země: neboť věz, že srdce země je ze zlata) říká Zarathustra. Drak sám je symbolem autistické, tělesné, zpupné svébytnosti ducha tíže - symbolem EGO. Jeho přemožením - sestupem do míst nejhlubších a vyvrcením brány pekelné - vzejde Světlo, vykřesané z nitra hmoty, symbolisovatné Kamenem Mudrců, neat vořané Slunce poznání. - Směšné je počínání Církve, když připisuje Marii výjimečnost, privilegium Neposkvrněného početí, tj. zázračného vynětí z dědičného hříchu! MARIA v Lourdech však sama prohlašuje "Que soy l'Immaculada Councepcieu!" - Já j s e m Neposkvrněné Početí! Jest od počátku, řekli jsme, je mimo dobro a zlo, jest sama počátkem-početím všeho vzcházejícího. A naše duše, stane-li se skutečně h u m i l i s - zemi blízkou, podobnou, otevřenou, přijímající a uchovávající - stane se sama tímto Neposkvrněným Početím. Pak k ní bude Pravda

sama přistupovat jako odkrytost, taková, jaká ona sama je. Bude se skrze tuto duši ztělesňovat tak, jak ona sama se chce svobodně zjevit, nikoliv činěna takovou, jakou já ji chci mít. Taková duše, která je zbavena (erlöst - vykoupena) posedlosti ďáblem, do níž Kristus sestoupil, by přemohl naše Jáství, - hada na prameni, stává se sama řinoucí se studánkou, písní milujícího, projevem a zdrojem božství světa. Z ní v pravdě tryská chvalozpěv Mariin - Magnificat (Velebí má duše Pána. L.l.46-55), které je n a š í modlitbou a Breviarium romanum nám ji každého večera vkládá do úst... "Musíš být Marií a Boha zrodit v sobě!", říká někde Angelus Silesius.

Turzovka je posvátným prostorem zjevení. Je jevištěm (THEATRON antických posvátných her), na němž se odehrává dvacetiletá drama děje nejtajemnějšího a nejpůvodnějšího jaké lidstvo zná - t h e o g o n i e . Toto THEAMA ukazuje, zpřítomňuje ad oculos, jak Bůh vzchází ze srdcí a země. Sám, vlastní silou a vždy znovu. Navzdory vládci tohoto světa - establishmentu

světskému a církevnímu. Povstává, aby byl opět pronásledován, odsuzován, exkomunikován, vězněn, bičován, křižován a bořen ... Již více než třicetkrát povstalo posvátné místo Turzovské svaté hory - jeho sochy, obrazy, oltáře, jeskyňky z vlastních ruin a popele. Bez vnějšího popudu, bez organisace, bez prostředků - zevnitř! Lidé, kteří tam putují, pobývají, staví, zvelebují, modlí se, zpívají a bdí, nejsou žádní "zbožní věřící", jednotlivci "mající víru", či "vyjadřující svoje přesvědčení" tím, že jdou na místo k tomuto účelu určené! To místo a ti lidé tvoří samozřejmou jednotu. Jednotu, jíž je náboženství Ž(religio) samo: božská dimense duše člověka a země, její otevřenost k Bohu - MARIA. A tito lidé - alespoň ty noční zástupy tajemného, archetypálního kněžstva šálomského královského rodu - nikterak nepřicházejí, aby si vyprošovali dary a milosti, dokonce snad ani děkovat. Prostě jen vyprávějí a zpívají svoji víru a život Marie. Nepřestávají ji ujišťovat, že na tomto strašném světě, plném strastí, bolestí a

utrpní, je pouze Ona jejich radostí a útěchou. Její Syn, jemuž je má odpovědět, je vždy dítě - synáček. Bezbranný, závislý a již zavržený, ponížený a vyvržený ve své chudobě a strádání. Tak jako my. Není to žádný PANTOKRATOR - vládce a suverén. Jeho království zřetelně není z tohoto světa. Alespoň v očích Marie, alespoň zde, na Turzovce. My, věřící intelektuálové, žijící v sebespokojeném pohodlí, si stále něco vyprošujeme. Alespoň to, abychom si to zde na zemi mohli zařídit - v Jeho Jménu, ovšem - podle sebe.. Avšak tyto noční zástupy skutečně chudých - statky, možnostmi i vědomostmi - se prostě modlí svou víru. Stále, monotonně, vytrvale, pořád, dokola, ve stoje, ve tmě, v zimě. Často bosi - v bezprostředním, mystickém spojení se zemí. Nevztahují se k nějaké pomyslné) transcendenci, ale ke konkrétnímu, "absolutnímu" zde a nyní. Jsou z mála těch vyvolených - nejmenších v Království Božím - kteří na tomto světě stojí p e v n ě n a t é t o z e m i , stojí doslova v n í , v tomí smyslu, jako se říká "stát v pravdě".

Nemsdlí se a nezpívají vlastně "ještě", "opakovaně", "mnohokrát". To jen vnější pozorovatel tak promítá do svého hodinkami měřeného času. Tyto tajemné zástupy Mariiny takto přímo prožívají Věčnost. Život věčný, který vyznáváme, jim nepřichází p o t o m . Pramení z t é t o země samotné. Tak, jako životodárné, zázračné prameny, které vytryskly na svědectví Mariina zjevení. Pitím, omýváním, zpěvy, modlitbami, bděním zjevují se a uskutečňují Mariiny děti Věčný život, který je mimo krátkost či délku pobytu in hac lacrimarum valle (v tomto slzavém údolí), mimo zrození a smrt. Proto zažehnává všechny nemoci, protože se podílí na moci nejvyšší - Moci Nejvyššího. Věčnost však nemůže zakusit ten, kdo zná pouze časem měřené trvání a komu to, co "trvá věčnost" je "do omrzení" ...

Ti lidé nejsou pocťiví, dobří, dokonalí tohoto světa (Nietzschovy "Guten und Gerechten"). Jsou to hříšníci, ne v nějakém vznešeném či sebemrskačském, ale v docela obyčejném, všednodenním slova smyslu. Proč by zde jinak hledali útočiště? Ale vědí to, nazývají své chytrosti, podvody, vyznání se

sobectví pravým jménem. A proto hledají útočiště. Nenásledují Krista....

"On ne peut pas devenir saint quand on travaille seize heures par jour" (Člověk se nemůže stát světcem, když pracuje šestnáct hodin denně) říká Sartrův venkovan, kupující odpustky (Le Diable et le bon Dieu II. 5.2)

Jsou však s Marií a vědí, že s Ní budou vzati na nebesa. Jejich rozkoš je v tom, že ve svém utrpení jsou spojeni s její bolestí a skrze Její utrpení, duší pronikající meč (L.2.35), mají nyní podíl na Její "milosti" - Gratia - tj. přízni, půvabu, rozkoši. Úcta k Marii je projevem důvěry, že spásy lze dojít nejen plněním Jeho přikázání a vzetím Jeho Kříže na sebe, ale dávání (tj. dobývání, vytváření) Jeho Těla, stáním u Jeho Kříže v rozumějícím soucitu a přijetím Jeho Těla. - Krista nezjevili apoštolové. To Nebesa dala rosu a Země se otevřela, aby Jej vydala. Pastýřům, lidem prostým, spjat m se zemí, kteří nečtou v knihách či ve hvězdách, Jej ukázali sami andělé.

A tak se na Turzovské svaté hoře zjevuje Maria stále: jako spontaneita lidové zbož-

nosti, která není nikým ani podporována, ani usměrňována z hlediska vnějších kritérií pravověrnosti, vkusu a tradice. A přece se zde ani běžný věřící, ani theolog nesetká s ničím vysloveně heretickým či bezbožným. Jistě leccos zde může pohoršovat jeho zvyk, cit a vkus. Zejména však pak to, že ostří naléhavosti výzvy božského a hloubka rozevřeného tajemství nejsou retušována, mírněna řádem dne, a nahota zjevnosti tajemství není zde cudně halena nezvyklými formami do anonymity samozřejmosti. Z neumělé primitivity, nevkusu symbolických projevů doslěva bije do očí jejich prapůvodní, bezprostřední smysl. Je to projev osmotné smysluplnosti jsoucna. Plnosti smyslu, jejž nikdo nevymýšlí, neboť je vnitřním výrazem života v Bohu, nad nímž svět ani ďábel nemají moci.

Proto je Turzovka dějištěm zázraků. Amo, zázraků v plném, masivním slova smyslu. Nakonec jsme měli dojem, že jsme jich potkali více, než by se bylo lze nadít za léta putování třeba po Tibetě.. Zázračné události nejsou však zmi v mythickém, snovém světě Turzovky něčím ohromujícím,

mimořádným, nadpřirozeným. Pozvolně a harmonicky, zcela přirozeně zapadají do řádu posvátného místa a snoubí se s přirozeným během setkání, zážitků a událostí. Někdy i zcela nenápadně - takže to člověku vlastně "dojde" až mnohem později. Vyprávět je znamená zbavit je kontextu a tudíž vlastního smyslu. V tomto nadpřirozeném světě nejsou zázraky něčím nadpřirozeným. Jsou prostě znameními - výrazy stálé, hmatatelné přítomnosti Mariiny.

Odkud se vlastně berou ty tisícové zástupy? Nikdo je nezval, nikdo neoznámil sraz, nemohly se dohovořit. Odnikud: jsou zde, povstávají ze země, tak jako jejich jazyk - směs roztodivných slovanských dialektů, které společně mluví společným, přirozeným jazykem Země, původnějším než všechny kulturní, spisovné, národní či úřední jazyky.

"Spíritus Domini replevit orbem terrárum, et hoc, quod continet omnia, scientiam habet vocis" (Duch Páně naplňuje celý svět, a to, co vše obsahuje, má vědění hlasu; Moudr. 1.5 - Missale Romanum svatodušní Introit)

Kdo by uvěřil, že v srdci Evropy, kde když se sejde spontánně deset lidí, ~~vyvolávají~~

o tom
vyvolávají pohotovost a celým světem jde
zpráva, se shromažďují tisíce - bez po-
všimnutí? Povstávají ze země - jsou auto-
chtonní. A toto živelné chtonično je zde
přítomno se vší děsivostí. Z temnot snu
a tělesna, jemuž intelekt nevládne, se
zjevují postavy bláznů, pomatenců, fana-
tiků a skrytomyslných individuí. Před
bdělým vědomím kritického diváka by asi
probíhala psychiatrická přehlídka komplet-
ní psychopatologické teratologie. Pro
s k u t e č n é h o účastníka turzovské
vigilie, jehož vzdělání, myšlení a kri-
tická soudnost splynuly s celkem vědomí
tohoto Snu a Mythu Země, nedává psycho-
logická kategorisace a odborná diagnos-
tika zde, uvnitř samotného zjevení, žádný
smysl. Onen šrot úlomků psychiky, soud-
nosti a intelektu bez ladu a skladu
zmítaný s horečnatým blouznění svébyt-
ného života archetypálních představ ve
volnosti citů, pudů a vášní - to vše
představuje skutečný "humus", Putrefactio
- hnilobu, první materii Země. Právě
tento roz-klad je zá-kladem, quintessencí

všeho bdělého, inteligentního, rozumného vědomí, jemuž dává Moudrost Země rozkvétat, vzcházet v jasu krásy a symetrie tvarů na světlo dne. Tak z hnoje vyrůstá růže, z bažiny lotos. A běda květu, který pohrdne tím, z čeho vyrůstá: nepřinese již více plodu: jeho vědění a myšlení bude plané, bezduché, sterilní.

Nepohrdat, neodmítat - to neznamená jen vydržet, shovívavě tolerovat, soucitně "chápat". To znamená pokorně naslouchat, usilovat o porozumění. Toto úsilí však musí být r a d i k á l n ě p o k o r n é - radicaliter humilis! To jest, vracející se ke kořenům, k r a d i c e m ukrytých v hlubinách z e m ě (humus), jako k svým vlastním, zapomenutým základům. Pokorné úsilí má vůči zvyklému ctižádostivému porozumění intelektuálnímu zcela obrácenou polaritu. Nepohybuje se v "ještě nerozumím" ale v "už ne rozumím": ztratil jsem pro to smysl! Pro co? Právě pro s m y s l , který jsem ztratil, vnitřní život vycházení, zjevování. Smysl vlastní existence, smysl veškerenstva, jež je hlubší než všechny významy, výklady a vysvětlení,

smysl ontologický - mimo všechny příčiny, důvody a účely. Tento sestup k matkám prakticky znamená sílu překonat, zničit trapnost, sílu vydržet v naslouchání, onu opravdovou t r p ě l i v o s t , ochotnou s t r p ě t na sobě tělesně, pasivně, bezúčastně příval onoho smyslu, který náhle oslnivě vytryskne ze vší slabomyslné, primitivní cizoty. Zapře-li člověk takto sám sebe v důvěře ke skrytému tajemství, pak se mu může dostávat milosti, že se mlha roztrhne a uprostřed tmy zazáří světlo. Pak to, co bylo inkoherentním blábolem a zmataným, "potrhlým" chováním imbecilní, bigotní báby obskurního vzezření, vyvstane náhle v jasu smysluplnosti, jak šperk, jak démant, či tajemná mandala, kde každé slovo, každý posunek, každý detail má svůj hluboký, dalekosáhlý význam. Svědčíme o tomto daru milosti, o onom úžasném zážitku "spadnutí šupin s očí", kdy za soumraku, v onom tajemném předělu mezi dvěma světy, jsme byli přítomni tajemství Velkého Díla. Tehdy nám bylo zjeveno, nad slunce jasně - ve světle, jež září v temnotách

a vzchází samotného nitra bytí - velké tajemství: Radost a veselost jsou smyslem stvoření, života i utrpení, ~~Jsou~~ proto bláznivá skotačivost a veselá bezstarostnost jsou moudrostí dětí Božích - dítek Mariiných.

MARIA znamená, že elementálové, démoni, pudy, osud, genetická konstituce, komplexy, starosti, úzkosti a strachy - všechna ta "somnia et noctium phantasmata" (můry a noční příšery hymnu kompletáře "Te lucis ..) jsou pouze pod povrchem, nikoliv v jádru jsoucna. Tíží a ohrožují pouze ty povrchní - ne ty, co dlí v náruči Božího tajemství. Víra je radostná důvěra k hlubinám, kam Kristus sestoupil, aby je spojil nevěky s nebem. Mariin symbol Domus aurea (Zlatý Dům) je nám v tom ujištěním, příslibem toho, že "srdce země je ze zlata". Vykoupení, vlastně vyprostění (LYTHROSIS) se může týkat jen něčeho absolutně, tj. v sobě hodnotného, neporušitelného, a tříbením - utrpením neporušitelného. MARIA je jméno této quintessence věí stvořené

tělesnosti - Země, Moudrosti, která je smyslu- a tedy Milosti-plnost všeho pozemského.

xxxxxxxx

"Bei meiner Liebe beschwöre ich euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu! (Při své lásce vás zapřísahám, bratři moji, zůstaňte věrni zemi) říká Nietzschův Zarathustra. Jemu ozvěnou, z druhého konce světa a dějin, dává indiánský čaroděj a mudrc z Mexika toto poslední naučení svému žáku:

"The warrior's predilection is the Earth. .. Only if one loves this Earth with unbending passion, can one release one's sadness... A warrior is always joyful, because his love is unalterable and his beloved, the Earth, embraces him and bestowes him unconceivable gifts.." (Válečníkovou rozkoší je Země .. Jen pokud člověk miluje tuto Zemi s neochvějnou vášní, může se osvobodit od smutku. Válečník je stále naplněn radostí, neboť jeho láska je stálá a jeho milenka, Země, jej objímá a zahrnuje ho nevýslovnými dary; Carlos Castaneda, Tales of power)

xxxx

Causa nostrae laetitiae, ora pro nobis! (Příčino naší radosti, oroduj za nás!

- Z Loretánských litanií)

L é t o 1978, přemýšleno a přebudováno okolo Nanebevzetí Panny Marie L.P. 1979


Quid laudabimus quod in
ea debuit custodire

II

TRACTATUS
DE PECCATO ORIGINALI

O dědičném hříchu

P r o e m i u m

Jednou o dovolené na venkově mi místní farář položil otázku, jak se to srovnává s Boží spravedlností, že máme nevinně trpět za hřích Adamův, a jak se tak nepatrný poklesek našich prarodičů může týkat celého stvoření, když víme, že svět zde byl dávno před člověkem. Jeho představený mu k této problematice poskytl Rahnerův "Grundriss des Glaubens", avšak Rahnerovo pojednání těchto otázek ho prý nikterak neuspokojilo. Následující text vznikl na základě rukopisných poznámek, jimiž jsem se snažil svému příteli, ale především sám sobě, zjednat přístup k pochopení těchto velkých symbolů křesťanské věrouky a vydat tak in concreto počet z vlastní víry.

Zvláštní věc: latinský termín pro dědičný hřích nemluví o dědičnosti! "Origo" znamená počátek, začátek, zdroj, původ. (Orior = vycházím, pocházím, rodím se, ale i zjevuji se, stávám se viditelným, zřetelným.) Není tedy peccatum originale „věc, co se d ě d í z rodičů na potomstvo, nýbrž jde o hřích, který je

a) na počátku ... čehosi, např. lidského rodu, dějin, Písma, všech ostatních hříchů atp..

b) původem, zdrojem .. lidské existence, v upadlosti a hříšnosti.

Počátek, origo se řekne řecky HÉ ARCHÉ, což znamenalo jak začátek, zahájení, tak vládu. (Tyto významy se nám dochovaly ve slovech archaický, archetyp, archont, monarcha atp.) Nejde o dva různé významy téhož slova. Jejich dvojjedinost svědčí

o tom, že staří mysleli počátek a vládu v původní jednotě přede vším pojmovým rozlišením. Vycházíme z této původní (archaické a archetypální) zkušenosti, protože při úvahách o velkých symbolech naší víry je třeba se naučit důsledně oprošťovat od předsudků novověkého, vědeckého myšlení, které se nám od školních škamen stalo samozřejmostí. Věda totiž myslí svět tak, že v něm Zjevení nemá místo. Vědecké myšlení redukuje svět na lineární časové řetězce příčin a následků, na tzv. kausální nexy, kde pouze to, co bezprostředně předchází, doslova souvisí s bezprostředně následujícím a zároveň toto jednosměrně určuje. Tato představa světa si vyžádala rozlišení mezi počátkem a vládou. Je proto především nutné překonat toto úzké a nesmyslné, vší přirozené zkušenosti odporující pojetí skutečnosti. Pak teprve pochopíme, proč mohli Řekové označovat tímtéž slovem - ARCHÉ - počátek i vládu a Římané jedním slovem - origo - počátek, zjevování i zdroj. Vždyť počátek není výchozím bodem nějaké řady, v níž se

v čase proměňuje a tak sebe sama ruší, ztrácí se v "nenávratné minulosti"! Počátek je naopak u d á l o s t í v silném slova smyslu, základ, který dějiny z něho vyrůstající čím dál tím plněji z j e v u j í a tím jej n a p l ň u j í, takže je v nich stále přítomný jako jejich s m y s l, obsah v nejrůznějších podobách a nejrůznějšími způsoby vy-jadřovaný. Počátek je tak doslova j á d r e m všeho dalšího dění, je tím, o co v jejich dramatu mnohotvárnosti a peripetií skutečně v p r a v d ě j d e. Takto je v tom, co započal, stále přítomen, takto vládne. Rozumějme dobře: v takto pojaté vládě, vládě duchovního smyslu, nejde ani o zvůli, ani o determinismus. Je-li počátek zdrojem a vládou, neznamená to, že by jednou provždy určil další průběh a každou z následujících podob! Počátek vládne svou stálou přítomností jako obsah svých projevů, jednota jejich mnohotvárnosti, vzájemnost jejich svobodného poukazu a vyplývání. T a t o stálá

přítomnost originality prvotního hříchu je vyjadřována pojmem "dědičnost" v češtině a v němčině (die Erbsünde) dobou, která pro smysluplnou, nadčasovou přítomnost počátku jakožto zdroje a základu vlastních projevů nemá kategorie. Dědičnost jako originalita zde tedy neznamená nepřerušenost, kontinuitu v čase nějaké invariantyž, čehosi předávaného z generace na generaci jako štafeta!

V tomto smyslu je prvotní hřích počátkem jak lidské hříšnosti, tak lidské dějinné existence. To znamená, že stojí na počátku humanitatis, vládne člověku, je zdrojem, obsahem dějin lidstva. Je zdrojem a východiskem existence a jejího sebeuchopení každého z nás. Je odpovědí, které Zjevení dává na naše tázání po smyslu hříšnosti, konečnosti, nedokonalosti a utrpení. Jde o žité tázání, jímž jsme my sami, náš život, každá naše situace svobodného rozhodování, nikoliv o formulovanou, definovanou otázku žádající definitivní odpověď. Proto tento velký symbol víry není odpovědí v našem slova smyslu, ale o d p o v í d á naší zkušenosti, a to v té míře, v jaké ona sama je

tázáním se po sobě, tj. reflektuje, thematisuje svou konečnost (padlost, hříšnost) a tím ji překračuje. Tuto naši doslova p r o b l e m a t i c k o u (= před-hozenou: PRO-BALLÓ) situaci činí Písmo svým vyprávěním (řečky: MYTHOS, od MYTHEUÓ = vypravuji) o pádu prvního člověka z j e v n o u - proto <u>original-ní!</u> Toto vyprávění 3. kapitoly Genese je z j e v e n é (revelatum), jakožto z j e v u j í c í (revelans), tj. činící zjevným, tj. smysluplným, pochopitelným hic et nunc (zde a nyní) naší tázající se, reflektované existence, onoho doslovného vy-vstávání (ex-sistol) do tázající se zodpovědnosti, která nechází v adamovském mythu odpovídající výraz svého vlastního smyslu. - To však je již zkušenost, a jejíž plnosti a hloubku se setkáváme spíše v osobní, konkrétní meditaci, než ve všeobecném "traktování"; každý to musí na sobě zakusit, prožít v onom pohybu myšlí, která sebe sama, svou vlastní situovanost, konečnost, nedokonalost, upadlost si staví před oči, klade do otázky,

naléhavé, zodpovědné, zpovídající se otázky po sobě samotné. Taková mysl (NOIA) thematisující sebe samotnu je skutečnou, tedy opravdovou, nadpřirozenou l í t o s t í , pro níž Písmo užívá termínu METANOIA, tedy slova utvořeného podobně jako náš "metajazyk", "metavěda", "metalogika" či "metamatematika", výrazy označující pohyb poznání vztahujícího se samo k sobě. (Tento vztah k sobě označují filosofové od dob Kantových jako transcendentální; v naší souvislosti není bezvýznamné, že mladý Hegel označil m o ž n o s t transcendentálního zkoumání za n á b o ž e n s t v í - Religion; to též odpovídá běžné etymologii slova religio, totiž "zpětná vazba", vztah k sobě samotnému jakožto celku: v tomto smyslu užívají tohoto slova i někteří současní holisticky orientovaní biologové.) METANOIA - poznání, lítost je především tedy výkon konkrétní, autentické zkušenosti. A pouze tato zkušenost nám může zjednat přístup k hříšnosti, dát zažít na pozadí zjevného

symbolu jako bezprostřední, "hmatatelnou" o r i g i n a l i t u . Proč se zde můžeme omezit pouze na zamyšlení nad několika záchytnými body, které dědičný hřích jako obraz-symbol a pojem-theologumenon nabízí.

Je to především n e p o s l u š n o s t . Poslušnost souvisí s poslouchánim, se slyšením.(Podobně je tomu v němčině -hören, horchen, gehorchen; také latinské obaedior vzniklo ze slovesa audio - slyšet). V poslouchání, slyšení r o z u m í m řečenému. V praxi také slyšet a rozumět je totéž, oba akty nelze od sebe odlišit, leč velmi neostře a umělo. (P o dobný je vztah mezi viděním a poznáváním, o čemž svědčí ethymologická souvislost slovesa vidět a vědět, podobně jako je tomu v češtině: IDEIN a EIDEIN.) V tomto porozumění příslušním smyslu slyšeného. A je to tato příslušnost v porozumění, která zakládá mou poslušnost: je to především věc této s l u š n o s t i , a nikoliv strach z trestu či naděje na odměnu, která mne vede k tomu, že se řídím tím, čemu jsem porozuměl, co

jsem ve svém pochopení učinil sobě vlastním. Neposlušnost je pak zpronevěrou na této základní slušnosti, je porušením vlastní integrity, tedy soumělečitosti s Bohem, protože tato integrita sama, svébytnost neporušené celistvosti, je božské, je Božím projevem, podstatou Božího aktu stvoření (na rozdíl od pouhé konstrukce či formování!).

Jinou dimenzí prvotního hříchu je podlehnutí pokušení. Nezemřít smrti - být jako bohové - vědět dobré a zlé (Gn.3. 4-6) - tyto sliby hada nejsou libovolnými lákadly ad hoc. Jde o pokušení v silném slova smyslu, protože jmenují autentické lidské aspirace, zakládající smysl lidského bytí: vždyť zde nejde o nic menšího, než o život věčný, dělat na božství a poznání! To, co činí tyto legitimní lidské aspirace pokušením, je to, že svádějí k tomu, aby se člověk sám, na vlastní pěst a z vlastních sil pokusil se tohoto cíle zmocnit, přisvojit si jej. Vpravdě k a ž d ý náš hřích - od sebemenšího poklesku a selhání, až k vědomé vzpouře a totálnímu odvrácení zpátky -

je výrazem odpadnutí od soundležitosti s Bohem, je výrazem snahy po sebezajištění (nezemřete smrtí!), výrazem sebeabsolutisace, tj. pokusu dojít plnosti bytí, ale ze sebe sama, bytí vlastního, sebe sama - nemávisle na Bohu (budete jako bohové!), výrazem snahy sám z vlastního rozumu vědět a rozeznávat (znát dobré a zlé!), tj. hodnotit, rozhodovat přímo, nikoliv dlouhou a pokornou cestou naslouchání slovu Božímu, cestou úsilí o stále hlubší pochopení jeho smyslu, úsilím o jeho uskutečnění... Nikoliv poznávat, ale z n á t , vědět dobré a zlé. Jak? Podle soudidel, která u Evy rozhodla o pádu, totiž p ř í j e m n o s t a k r á s n o s t i - v o s t (Gen.3.6). Poznáváme zde zajisté kriteria našeho světa, která bereme ze samozřejmosti: stálé "zajišťování potřeb", "zvyšování životní úrovně", "zpříjemňování života" atp... Vzdělání, vědění, výzkum - to vše má sloužit tomuto kriteriu tělesného a duševního blaha, kriteriu síasti! Proto sahá člověk po ovoci poznání, zrazuje tak

jeho původní, nadpřirozenou motivaci. Blaho a slast však nejsou totožné s blažeností a radostí. Pouze tyto poslední lze ztotožnit se štěstím - skutečnou, nejvnitřnější, božskou aspirací člověka. Štěstí (blaženost) je plnost, celkovost bytí, která není vázána na okamžik, jejž nelze prodlužovat, je plností nadčasovou, obecnou, ontologickou a nikoliv okamžitou, partikulární, ontickou! Této plnosti však nelze dosáhnout cestou stupňování příjemností, nýbrž cestou na první pohled paradoxálně protikladnou - cestou námahy a utrpení v poslušnosti a následování, vzdání se s e b e s a m a, tedy právě oné absolutní svébytnosti - a tím příslušet, náležet k Bohu, mít účast na Božím životě, účastnit se svou konečností na Jeho Nekonečnosti. Naproti tomu, "být jako bohové" znamená zabsolutnit svou vlastní konečnost (nuhetu) a uvěznit se v ní (Gen. 3.7). Toto <u>ztracení</u> se v sobě sama je právě damnatio - <u>zatracení</u>! Ten, kdo dává přednost konečnému dobru příjemnosti, žádostivosti, slasti tak, že

mu dává dosalova přednost p ř e d e v š í m (ostatním stromům rajským, c e l é m u ráji), obrací se k idolům, a tento "přehmat", toto pochybení se tak stává hříchem obrácení se ke konečnému, stvořenému, tj. odvrácení se od Boha, zdroje a principu všeho stvoření. (Staří chápali též v jednotě to, co my bychom nazvali mravním, hodnotícím a poznávacím hlediskem; proto HAMARTÉMA je omyl, přehmat, chyba, ale i pochybení, hřích - tuto pojmovou plnost si zachovává české slovo b l u d ve starším významu; je to kalk k latinskému slovu error, od errare = bloudit - ztratit směr, orientaci, smysl činnosti, života.) Přitom nutno mít na paměti, že konečné dobro, slast, příjemnost jsou skutečnými d o b r y , totiž "příjemná k získání rozumu" (3.6)! Ale právě pouze jako p o u k a z y k celistvosti. Jejich příjemnost je tak opět poukazem ke štěstí, nikoliv však štěstím, blažeností samotnou, či jejich jediným kriteriem. Paradoxálně možno říci, že konečné jsoucno,

zážitky, poznatky nejsou sice sama o sobě zlem, ale právě toto jejich "samo o sobě", ve své definitivnosti, poznatelnosti, konstatovatelnosti, dokazatelnosti je tím největším pokušením - pokusem považovat tuto konstatovatelnost, zkoušku, zakoušení za absolutní - protože definitivní - vědění, za vědění božské - ovšem v pokušitelově perspektivě. "Definitivní" však znamená doslova konečné, omezené (fines = konce, hranice), zatímco vědění Boží je tvůrčí, svobodné, živé, naplňující se, překračující všechny naše konstatace, konstrukce a definice, kterými bychom chtěli omezit Jeho svobodu, Jeho suverenitu. Tak ono základní, originární Pokušení, projevující se zakousnutím se do ovoce stromu poznání, vlastním v- k u s e m , který má teprve rozhodovat, co je dobré a zlé, je zároveň a v jednom zabsolutnění "samo sebe" člověka a "samo sebe" nitrosvětského, mimolidského jsoucna! Mythus pádu nám tak vypráví o zabsolutnění konečnosti vnitřní a vnější zkušenosti a tím o jejich

propastném vyděšení, oddělení, odcizení. Pád do konečnosti "samo sebe" a "samo o sobě" je tak zblouděním, ztrátou sounáležitosti k celku - orientace k celku a tím odvrácení se od orientace (vzcházení, zjevování se) celkovosti samé, ne o sobě, ale pro nás. Mythus pádu je zkušenost propadnutí, odpadnutí a rozpadnutí.

Toto odpadnutí, odvrácení však také není absolutním lidským činem. To, k čemu se člověk ve svém zbloudění svým hříchem obrací, je již zlo, které je zde, které se nabízí jako svůdná alternativa, varianta: Had, živočišná chytrost našeptávače, ďábel, jakožto vládce tohoto světa má konečné zkušenosti již zde, je již přítomen v samotném ráji, je stále přítomnou dimenzí konečného dobra. Zlo nevytvářím, hříchem podléhám jeho pokušení, zlo v o l í m , a to vůlí, směřující principiálně k dobru, vůlí zbloudivší, ztrativší orientaci, vztahující se k dobru P Í D Ě se zlem. Proto projevem a důsledkem hříchu je n e z o d p o v ě d n o s t : "[illegible] kterouž jsi mi dal, mi dala" (3.12)

- "had mne podvedl!" (3.13) ... Člověk, který suverenně rozeznává dobré a zlé, ba je definiens vší danosti, ("mírou všech věcí", jak říkávali sofisté, "jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou"!) nepoznává příčinu své pobloudilosti ve svém vlastním jednání. Vše svádí na okolnosti, slabost, charakter, létoru, vrozenost, lenost, nemocnost. Vymlouvá se, že nemohl jinak, že si "nemůže pomoct", že už je jednou takový, že to dělají všichni, že je to kvůli dětem, spolupracovníkům, atp., na příkaz shora a vůbec, že je třeba být střízlivý a realistický... Vy-mlouvá se, aby nemusel od-povídat zvhlasu svého svědomí (conscientia), vědomí, které jeho vědění (scientia) stále provází a dává tak obsahu zkušenosti jeho celistvostí, jeho s-mysl, jakkoliv se snaží tuto smysluplnou celistvost své zkušenosti redukovat pouze na součet obsahů své mysli, své (s)vědomí na vědění a tím setrvat v ne-smyslu, v desorientaci, pobloudění, v hříchu. Ono nezodpovědné svádění na .., je pokušením, pokusem

redukce činu (actus), zahrnujícího právě
tuto smysluplnou celistvost, na její
jednotlivý, nezávislý obsah, na f a c t u m ,
- fakt, okolnost, který zde opět stojí sám
o sobě, redukce, která činí též z činu sa-
motného minulou záležitost, definitivní,
snad politováníhodnou, ale odbytou: je mi
líto, už se holt stalo, já za to nemůžu!
Naproti tomu pokání, skutečná lítost,
METANOIA, obrácení se myslí k sobě samotné
jakožto smysluplnému celku, doslova
s-mysl, (META-NOIA), s-vědomí je postoj
řeči, LOGU (rozumu) nikoliv jako vý-mluvy,
ale jako odpovídání, s-mluvní zodpovědnosti.
V ní skutečně odpovídám za celistvost své
zkušenosti, tedy i za vše "náhodné", akci-
denciální, epizodické, za vše, co mi při-
padlo, co mne určilo. Hledám-li totiž ve své
zkuš nosti a ve svém jednání to, čeho jsem
skutečně jediným tvůrcem, původcem atd.., pak
nic takového nenaleznu: vždy jsem podmíněn,
předurčen, pokoušen, sváděn a motivován!
Beru-li však svou zkušenost, své jednání
na zodpovědnost jakožto celek, co do jejího

smyslu, při-hlašuji-li se v odpovědi na hlas svědomí k této zodpovědnosti, pak se z pouhé bezprávné hříčky náhody a nutnosti, za kterou mne má výmluvy vydávaly, měním ve svéprávnou, zodpovědnou svobodnou bytost, které je dána možnost změnou svého smýšlení (METANOIA) dát možnost změnit smysl minulých událostí samotných, protože se tyto skutečnosti stávají tímto přihlášením k zodpovědnosti mnou samotným. Fakta a události se tak stávají s k u t k y , jejichž jsem já subjektem, podstatou, svébytnou skutečností. Tak se sám stávám v METANOIA skutečným, nikoliv jen výrazem, výslednicí něčeho jiného, na mně nezávislého, mne podmiňujícího. Teprve v svobodné zodpovědnosti skutku se stává moje zkušenost s k u t e č n o u , a tím pravdivou. Teprve se skutečností této zodpovědné pravdy, pravdy zodpovídající se co do svého smyslu, vyrůstá pravost, právo a spravedlnost. Tyto však v pravdě o skutečnosti, tj. v správném konstatování holé facticity, nemají místa, stejně tak jako hřích, lítost, pád, vykoupení a odpuštění. Proto tyto symboly nezapadají do zkušenosti vědecky

konstatovatelného světa, jsou vůči jeho celistvosti doslova ne-smyslné, nepravdivé - avšak zároveň novověké přesvědčení o konstatovatelnosti nesmyslného světa nedává smysl nejen vzhledem k pravdě zjevené, ale i k nejbanálnější přirozené zkušenosti. Či lépe: novověký, vědecký postoj k světu nesnáší svůj absolutní, definitivní nárok na pravdu v rámci dějin spásy; smysl však dává, zapadá do nich: právě jako velké, originární pokušení dovednosti, chytrosti k odpadnutí, k idolatrii - právě jako ovoce ze stromu vědění dobrého a zlého!

V jednotě "ethické" a "ontologické" vise světa, vlastní vší původní, přirozené zkušenosti, spadají pojmy "příčina" a "vina" v jedno, jak o tom svědčí význam řeckého slova AITIA. Řeknu-li "má vina!", prohlašuji se tedy zároveň za příčinu, za toho, kdo se při-činil, aby byl dán průchod zlu, aby se zjevilo. Pojmem příčiny se opět dostáváme k původnímu významu slova causa, která neznamená nějaký předchozí článek řetězce závislosti, ale tu věc, o kterou v celku běží, to, o co jde, případně o co někomu jde. Tento význam

se nám dochoval ještě v právní terminologii: kausa soudní pře, obhajoval svou kausu atp. Kause je tedy to, co dává jednotlivým argumentům určité soupeřící strany, celému jednání smysluplnou jednotu, jako předmět sporu atp.. Slovy "má vina!" si kajícník přivlastňuje tento smysl, tuto ARCHÉ - bytnost zla, které tak bylo skrze něho počato a zjeveno. Zároveň se však přihlašuje k vládě, k Boží vládě nad hříchem, dochází účasti na jeho přemožení. Svým přiznáním, přihlášením se stává člověk subjektivitou svého chování, své zkušenosti, vědomým životem vlastního smyslu.

Toto jsou tedy některé podněty k meditaci nad smyslem biblického vyprávění o prvotním hříchu a pádu člověka. Smysl tohoto vyprávění je poukazem k tomu, že každý náš hřích, celá naše skutečnost a zkušenost se na této originární upadlosti podílí a z ní vyvěrá jako její konkretizace. Tak symbol dědičného hříchu je jak početím našeho hříchu, naší situace, tak i jeho pochopením, přičemž cítíme, že početí i pochopení je nějak totéž, jak o tom svědčí jediný latinský ekvivalent pojmů o n c e p -

tí o (odtud conceptus = pojem; concipio = počínám). V této jednotě početí a pojetí, jednotě bytí a poznání ve zjevování, tj. v chápání smyslu zjeveného, lze také hledat pochopení smyslu představy d ě d i č n o s t i prvotního hříchu. Vždyť dědičnost je označení pro časovou souvislost majetku i viny, tedy našeho podílnictví, úděl na všem, čím jsme a co máme. Úděl pak znamená osud, (řecky MOIRA od MEROS = díl) poslání i celkovost života, jeho určení i určitost. Utrhnutí ovoce poznání je origo nejen našich hříchů, ale celé lidské existence, situace, našeho lidství, které sebe samo určuje jakoň hříšné, svedu konečnosti propadlé. Toto základní tíhnutí ke konečnosti, k absolutisaci konečného, k vědění jak to je o sobě, vztahující se přitom k pouhým jevům, konstruktům a nápodobám, je naším údělem. Napětí mezi příjemností a blažeností, marnost a prchavost první a nedosažitelnost druhé a jejich stálá záměna, - toto bloudění a těkání představuje náš pobyt na světě (Dasein), lidský fenomén (le phénomène humain).

Proto německá klasická filosofie (Herder, Kant, Hegel) interpretovala biblické vyprávění o pádu a vyhnání z ráje jako v z n i k lidství (Menschwerdem) a počátek dějin. Viděla v něm symbol vymanění se člověka z přírody, z jistoty instinktů, ze zajištěné živočišnosti a sounáležitosti se světem, symbol vstupu člověka do svobodného stavění se p sebe, do uvědomělé, zodpovědné přeměny světa prací. Tato interpretace hodnotila pád a vyhnání z ráje jednoznačně pozitivně - v rozporu s křesťanskou tradicí. Novověk viděl podstatu člověka v jeho dějinné praxi a dějiny jako protiklad přírody. Proto viděl ve vzpouře člověka a opuštění ráje přímo v z n i k člověka jako takového. Na tom je ovšem kus tradiční, zjevené pravdy. Heresí se tento názor stává právě osamostatněním této jedné stránky.

Bůh stvořil člověka jako svobodnou, zodpovědnou bytost. K této zodpovědné svobodě náleží bytostně ono Augustinovo "posse peccare" - moc hřešit, moci se odvrátit.,. Řekli jsme, že poslušnost je

Porozuměním, poznáním sounáležitosti. Poznání ze však ještě není uznání. Uznání je teprve výrazem slušnosti, s-vědomitosti, zodpovědnosti za velkovost má zkušenosti. To teprve zakládá náš podíl (pars) na božské dimensi světa. Neboť vztah stvoření k Bohu je partnerský. Běží tvorové nejsou pasivními mechanickými hračkami či nástroji, nejsou pouhým výrazem vůle a zvůle nějakého božského "konstruktéra" či "uživatele" - velkého "lidového řemeslníka" (DÉMIURGOS). Boží tvorové jsou vskutku živí, autonomní (tedy doslova své-právní), svébytní (autentičtí). Proto jsou to b y t o s t i , tedy jsoucna, která jsou sama sebou, zdrojem svého pohybu, tj. smysluplné sebepřeměny. Takto je však chápán a určován pojem p o d s t a t a (ÚSIA, essentia) tradiční filosofie. "Podstatou" v tomto smyslu není myšlena nějaká časová invariánta, substrát proměnlivosti, ale to, co se dnes označuje jako b y t n o s t (něm. Wesen), ačkoliv máme dokonalý kalk z němčiny, totiž b y t o s t , substantivní abstraktum od slovesa býti, geniálně spojující

svou ontologickou abstraktnost s označením konkrétní, určité jedinečnosti. Vždyť bytost je to, co je svébytné, autonomně, tj. svobodně, vědomě sebou samým. Tvorové jsou tedy - na rozdíl od konstruktů - b y t o s t m i . Nejsou tedy jen výrazem Božího záměru, či lépe: Boží záměr směřoval právě k této jejich svébytnosti. V tom je tento záměr vskutku Božím, tj. tvůrčím. Bůh nic nemá, Bůh jest. A je-li stvoření d a r e m , svobodným darem Božím, pak Bůh zde dává plně sebe sama: Bůh tvoří tak, že se ze své plnosti dosleva v y d á v á . A tomuto sebedávání Božímu říkáme zjevení. Bůh se svým tvořením z-jevuje, tj. ukazuje se takovým, jakým vskutku j e s t , ukazuje plně sebe sama, osvobozeného od vší jevovosti, jako toho, co se p o u z e j e v í ! (V tom je plnost Božího Zjevení v Kristu, že se nám Bůh zjevuje jako právě ten vydávající se; spásná oběť Božího Syna je též tradicí chápána jako n o v é s t v o ř e n í !)

Být tvorem, existovat, znamená tedy mít účast na božském, tj. na Bohu. Toto podílnictví znamená ž i v o t , tj.

autonomní svébytnost. Znamená však souč
časně a nedílně také pravdu. Tím zakládá
onu zmíněnou legitimitu tíhnutí všeho jsou-
cího k plnosti bytí, k naplnění, tedy
k absolutnu. To se však, jak naznačeno,
může dít dvojím způsobem. Buď účastí na
božím životě, jenž je zjevováním Boha v
tvořivém a služebném překračování sebe sama,
sebevydáváním; je to sebeobětování ve
svobodné službě sounáležitosti. Nebo se
toto tíhnutí k božství, k absolutnu děje
v sebezbožnění, v uzavření se do své
vlastní konečnosti. K a ž d ý tvor
existuje v napětí obou pólů. Jakožto své-
bytný je oddělený a odlišený - touto odli-
šností chce být pro sebe. Zároveň však
usiluje o to, aby právě touto svou své-
bytností, jedinečností, určitostí vstu-
poval do harmonie celé symfonie stvoření,
tak jako hudební nástroj v orchestru, a
aby v této službě celku plně v y n i k l a
jeho podstata. Tradice praví, že andělé,
jakožto čistí duchové, šli buď jednou či
druhou cestou - a to zcela. Buď cestou
služby a chvály zjevující transcendenci,

nesmírnost světa, nebo cestou vzdoru, vzpoury a odvrácení, oním "non serviam!", nebudu sloužit, zjevující tak svébytnost stvoření v jeho bezedné, temné propastnosti, děsivé bezmeznosti. Protože novověký idealismus chápe člověka jako čistého ducha, musel právě v jeho vydělení se z harmonie stvoření vidět samotnou jeho podstatu, jeho ARCHÉ - počátek, vznik a základ jeho svéxévolné, svobodné suverenity, jejíž nepodmíněnost se mu na pozadí mechanistické ontologie světa stala nepochopitelnou.

A vskutku: biblická a křesťanská tradice tvrdí ve shodě s tímto novověkým pojetím, že se člověk využitím, uskutečněním možnosti neuposlechnout, nenáležet d e f i n o v a l , vymezil se a tím prójevil, prokázal svou své-bytnost, svou svobodnou, zodpovědnou autonomii. Tím též určil běh dalších dějin Božích jako d ě j i n s p á s y . Smysl těchto dějin je velkolepě zjevován právě dějinami vyvoleného národa- do dnešních dnů. Jsou to dějiny střídání záchrany, sebeuspokojení,

ohrožení a katastrofy, oscilujícího mezi spoléháním na sebe a na své výtvory a utíkáním se k Hospodinu, přičemž obě polohy nabývají poloh optimistických, heroických či tragických, pokrokových, revolučních, konservativních, tradicionalistických, mesianistických, chiliastických atp.. Dějiny spásy jsou n á b o ž e n s k é dějiny víry a modloslužebnictví, dějinami soupeřícího p a r t n e r s t v í Boha a člověka. Své jméno JISRÁÉL (= zápasí Bůh) obdržel vyvolený národ proto, že "zápasil knížecky s Bohem a obstál" (Gen. 32.28)! Jak v poslušnosti tak ve vzdoru odvozuje tvorstvo svou svébytnost ze vztahu k Bohu: partnerství může být založeno jak soucitem, tak soupeřením. Tyto dvě autentické možnosti se však navíc odehrávají nad propastí možnosti resignace na vlastní autenticitu, na vlastní svébytnost, na pravdu a smysl vůbec: uzavření se do sebe sama nikoliv již ve vzdoru či sebelásce, ale ve skluzu k animalitě, k vegetování až k petrifikaci. Kromě ducha Božího a ducha nečistého může člověk mít i stavž bezduchosti. Tuto radikální možnost

nihilismu objevila snad teprve naše doba. Tato možnost však nenáleží k bytí, a tedy k dějinám spásy!

Kdyby byl člověk absolutním duchem - čistým vědomím v průhledné sebereflexi racionality, jak si ho filosofie novověkého obratu k subjektu představuje, byl by padlý úplně, tak jako andělé, a nebylo by pro něj dějin spásy. Avšak člověk je zároveň t ě l e m , tedy světem a přírodou. Nikdy se jakožto ž i v ý , jakožto č l o v ě k nemůže od Boha odvrátit úplně, tj. beze zbytku se vyděl it z Jehoxí stvoření, vymanit se z dosahu Jeho darů, Jeho přízně (gratia - milost). Jeho tělesnost zakládá tuto podstatnou sounáležitost. Proto je prvotní hřích člověka (tj. každý hřích v perspektivě tohoto symbolu) nejen sebe-potvrzením v ne-příslušnosti, ale je zároveň p á d e m , tragickým z l o m e m jeho přirozenosti. Každý jako živý tvor je d u š í , tj. jednotou, harmonií, vzájemností duchovního a tělesného - je ž i v ý m t ě l e m ! Pouze člověk však pohlíží na své tělo

- na svět, své výkony i své myšlení - jako na něco vnějšího, co m á , co d ě l á , co mu j e , a nikoliv - jako asi ostatní tvorové - čím on sám bytostně j e s t . Jeho pád spočívá ve ztrátě této původní sounáležitosti - "nejen" s Bohem a jeho stvořením, ale "především" - což je to totéž - ve ztrátě sounáležitosti ... sama se sebou! Svým poznáním se chce vyděl it, stát se soběstačným, svébytným, a tím více prohlubuje propast v sobě samotném, propast, jež je vlastním místem jeho pádu, který je, jak jsme řekli, upadnutím do sebe sama, do bezedných mezí vlastní konečnosti, projevující se v jeho vnitřní rozdělenosti a vnější vyděl enosti: čím chce být "duchovnějším" (což pro něj znamená racionalističtějším, vědečtějším, abstraktnějším), tím více slouží t ě l u , tj. konečným žádostem a zároveň tím více vyznává materialistickou ideologii, absurdní postoj, jenž je duchovním útvarem (jakožto ideologie), který z pozic zabsolutněného ducha uznává jedině "hmotu", abstraktně a negativně pojatou jako jeho protiklad! (Hmota pro scientistický

materialismus není totiž konkrétní, živou, aktivní, působící tělesností, ale metafyzickou nadčasovou substancí, jejíž bytí spočívá v pouhé pasivní, slepé výskytovosti!) Lidský duch nakonec sebe sama chápe jako výraz fungování slepého mozkového mechanismu, spojeného se světem pouze pomocí nervových podráždění měnících koncentraci určitých chemických látek. Tak vědění je výrazem fungování a fungování je dáno chemismem - změnami ve vzájemném uspořádání atomů, toho jediného, co ve skutečnosti existuje! Tak se lidský duch, který se chtěl pomocí exaktního formálního myšlení vymanit ze své podmíněnosti, závislosti na zkušenosti a tělesnosti, propadá v sobě do sebepopření!

A tato vyvrknutost světu a vnitřní rozpolcenost je tím, co je s p á s y p o t ř e b n é , pokud člověk sám přizná tuto svou situaci, nahlédne vnitřní, absolutní beznaději své upadlosti, připustí možnost záchrany zevně s tím se jí v očekávání, naději a důvěře otevírá. To znamená, že nahlíží svou vnitřní rozpolce-

nost a odcizenost jako miserii, zříká se
jí a nečiní z této nouze ctnost, to znamená,
že v ní nejen nenachází uspokojení, ale
nehlásí se k ní ani z vědecké poctivosti,
či heroické odvahy k pravdě. To proto,
že tuto svou - p r a v d i v é přizna-
nou a nehlédnutou! - situaci za pravdu
vůbec nepovažuje, tj. nechápe ji jako
poslední slovo o sobě a světě, za nej-
hlubší podstatu skutečnosti. To však je
možné jen tehdy a jen potud, pokud se
toto pravdivé poznání vlastní miserie
děje jakožto METANOIA, jakožto činění
pokání, kdy tuto ubohost pochopím jako
vlastní pobloudění, tedy hřích, jako vinu,
onu rozpolcenost a odcizenost, která
ji zakládá, chápu jako pád, jako
porušení hlubší, základnější podstaty
člověka a stvoření, totiž narušení původ-
ní smysluplné neporušenosti člověka a
celku veškerenstva, božského základu
stvoření! Bytí v uvědomění si vlastní
hříšnosti v horizontu víry ve spásu
duše (tj. překonáním pout konečnosti
oddělenosti, zlomenosti - dosažením

integrity, sounáležitosti, harmonie) zakládá onu bludnou totožnost lidské h ř í š n o s t i a lidské e x i s t e n c e , jejichž společný zdroj, origo, je právě symbolisován prvotním, dědičným hříchem.

Tuto totožnost vyjádřil sv. Augustin slavnou větou "cum fallor - sum", tj. "když (pochybuji, jsem". To znamená, že mé plné bytí a zároveň zjevení, projev, důkaz (demonstratio) mé existence se děje v uvědomění si vlastního chybování a v thematisaci-problematisaci mé vlastní konečnosti (tj. v pochybování, zda mé vědění je jisté!).

Pád je již sám o sobě ztrátou ráje. Obraz vyhnání z ráje (Gen. 3.34) mluví proto o jeho důsledku, je explikací pádu samotného, a není tedy nějakým trestem navíc, ve smyslu Boží odplaty či pomsty. To lze názorně ukázat právě na dějinách novověku, jehož věda a světonázorový postoj představují jen nové, konkrétní vztažení ruky po ovoci poznání z neposlušnosti, nevěry a nedůvěry, ze vzpoury a na vlastní pěst. Všichni jsme svědky a sami na sobě zakoušíme,

jak věda a na ní postavené post je a programy, které slibovaly ráj na zemi, proměnily postupně zemi v peklo. To je ovšem zase jiná kapitola, která by nás zavedla stranou našeho problému. Na této vlastní historické zkušenosti však je patrné, jak vyhnání organicky a logicky v y p l ý v á z pádu v pokušení, že nejde o časově oddělitelnou událost. A přesto se v těchto moderních dějinách opakovalo totéž, co líčí zjevené vyprávění. Opět je to drama v čase: důsledky lidské zpupnosti nebyly ihned patrné, došly, zjevily, projevily se až postupně, aspirace a očekávání zřejmě předcházely resignaci a rozčarování. Vidíme zde, na krisi, v níž se zmítá naše vlastní, současná kultura, dědičný hřích nikoliv jako důsledek události kdysi, za onoho času, ale jako stálý zdroj hříchu, příležitost pádu, v níž se vždy již a do jisté míry automaticky, a samozřejmě, daleko dříve, než si to stačíme - pokud vůbec - uvědomit, " v e z e m e "! Ba pouze ona žádnou theorií a spekulací nenahraditelná, živá,

konkrétní, bolestná zkušenost onoho "bytí odjakživa v tom" zakládá vůbec teprve možnost, příležitost ke kajícímu se pochopení. Zde proto opět též představa d ě d i č n o s t i dostává svůj nahlédnutelný smysl. Zdrojem i výrazem tohoto pochopení je onen zjevený biblický mythus sám. Tak je pravda Zjevení, podobně jako Platonovo slunce, jak zdrojem má existence, tak zdrojem jejího poznání. Prvotní hřích, vztáhnutí ruky k ovoci poznání zakládá lidský pobyt na světě (Dasein) vskutku doslova jako ex-sistenci, tj. autonomní, svobodné vy-stoupení, vy-vstávání lidské subjektivity ze sebe sama, z její sounáležitosti se jsoucnem. Pře-stoupení příkazu Božího je tak zároveň pře-stupováním světa a nitro-světskosti vlastního světa, je doslova trans-cendencí. Svou hříšností určuje člověk své jsoucno jako ex-sistenci, povstání, jako spor a zápas o jeho překlenutí. Toto povstání, existence je l i d s k á dimense sebeprojevu, překračování vlastní partikularity a omezenosti,

transcendence, v níž k a ž d é bytí jsoucna spočívá. Přestože jejím bezprostředním zámětem a důsledkem je sebeurčení, absolutisace vlastní omezenosti, je tajemně toto vzpětí vůči Bohu a světu zároveň otevřeností, protože je povstáním vůči sobě samotnému, vůči své vlastní "přirozenosti", otevřeností právě toho vnitřního zlomu, zení propasti nebytí, "trčení do nicoty", jak moderní filosofie lidskou svobodnou existenci s oblibou charakterisuje. Tato otevřenost existence, či chceme-li, transcendentalita lidské subjektivity je možností onoho "META--" v pobybu obrácení se mysli k sobě samotné v pokání. V této religio, obrácení se ke spáse, se zakládá příležitost participovat na Božích dějinách, které se tak staly dějinami spásy. Lidské bytí jakožto existence se totiž děje podobně jako dějiny spásy v napětí mezi povstáním a pádem - povstání k vědění celku, božství, universality a pádem do partikularity, konečnosti, křeče vzdoru. Křesťanská víra je důvěrou, že tento prekérní modus bytí jakožto existence, není tragický, nepřešitelný, absurdní protože vnitřně sporný, nýbrž že

tento vnitřní, ontologický spor existence je smysluplný zápas z á p a s (biblický AGÓN), neboť dochází naplnění svého smyslu v Ježíši Kristu, Synu Božím, Božím LOGU - zprostředkovateli. Proto sv. Augustin neváhá mluvit o prvotním hříchu dokonce jako o f e l i x c u l p a - šťastné vině!

Německý idealismus měl tedy, jak jsme z počátku řekli, zásadně pravdu, když interpretoval biblické vyprávění o ovoci stromu poznání, pádu a vyhnání jako symbol zrodu lidské existence. Jde však o vzejití konkrétního historického lidství jakožto spásy potřebné misérie cestou ontologického zubožení, nikoliv o vznik člověka vůbec. (V tomto pohledu se náhle jeví vyprávění třetí kapitoly Genese paradoxálně opět jako "historické" par excellence a nikoliv mythologické, protože je pochopením, porozuměním určitých kontingentních dějin a nikoliv absolutní metafysickou výpovědí; i v otázkách sporů o historicitu biblických zpráv je nutno se především zbavit novověkých ontologických a na nich postavených gnoseologických předsudků, tj. je třeba se

ptát hlouběji, radikálněji: vědění, věda nemá být - a ve skutečnosti ani není a nemůže být - konstatací a inventarisací konstatovaného, ale dynamickým pohybem chápajícího porozumění - což platí v plné míře i o historii a pro historické výpovědi!) Takové lidství však nemůže být samo sobě smyslem, či "účelem o sobě", jak si ho tentýž německý idealismus představoval (což je ostatně heretický předpoklad všech humanismů!). Toto konkrétní lidství není principem, není ničím prvotním. Prvotním, originárním pro křesťanství, tedy tím, o co stále jde a co dává všem konkrétním dějinným a individuálním projevům smysl, je stvořené, neporušené lidství a jeho porušenost hříchem.

Nelze zde pvšem rozebírat, v čem pro křesťany spočívá spásná událost Ježíšova vtělení, oběti a zmrtvýchvstání: jde o hluboká tajemství christologie a sótérologie, o jádro křesťanství vůbec! Spokojme se zde proto s aforistickým naznačením, kterým směrem by se podobné naše úvahy ubíraly; Unio hypostatica (sjednocení

božské a lidské přirozenosti v Ježíši Kristu) je symbolem zjednání opětné jednoty ducha a těla v jasu vědomí, dovršení tajemné jednoty člověka s Bohem, nikoliv již z partikulární, povstalecké ("existenciální") iniciativy lidské ve vzdoru sebepotvrzení, ale v naprostém vydání se Boha člověku v lásce sebepopření, vyprázdněnost (KENOSIS), vzdání se sebe sama. Boží spása není pouhou amnestií, ale skutečným v y k o u p e n í m minulého, základního, původního: říká ANO nejen původní integritě člověka, protože ji restituuje a naplňuje, ale říká ANO i jeho konkrétní ex-sistenci, protože uskutečňuje právě ony aspirace člověka na božství, které jsou zdrojem a původem padlosti lidské existence v osidle hříchu. Odtud tajemná totožnost rajského stromu a Kříže, dvojjedinost stromu Života a stromu Poznání, jak se s nimi setkáváme v křesťanské symbolice a zejména ikonografii: Bůh se stává Synem člověka, aby člověk se mohl stát synem Božím. Vždyť Boží vědění, Boží Moudrost, LOGOS, který si člověk chce

sám ve svém sobectví (tj. obrácení se k s o b ě) hříšně přivlastnit, se sama skrze Svatého Ducha Boží Lásky stává v Ježíši tělem, aby nám svou smrtí získal život. Poznání se tak opět stává zdrojem Života, ke kterému si člověk svým poznáním zahradil přístup... Avšak to všechno jsou velká tajemství, tak vzdálená každému mluvení, jak bytostně blízká všemu tichému usebranému rozjímání. To proto, že jsou stále ~~bytostně~~ konkrétně přítomna ve víří autentické zkušenosti. Nesvědčí o tom například právě převratný myšlenkový var v současné vědě? Novověká věda tím, že jsoucno pochopila jako mechanismus - tedy cosi principiálně, definitivně, absolutně poznatelného, si zahradila možnost pochopení života a subjektivity. Tím se však sama vyloučila z poznávaného jsoucna. Stala-li se však takto sama sobě problémem, respektive jakmile uznala tuto svou nedostatečnost, omezenost a podmíněnost, stala se tato její zkušenost příležitostí snad největší revoluční proměny v dějinách vědeckého myšlení a poznávání, jejímž dějištěm je dnes fysika, kosmolo-

gie a zobecněná thermodynamika, dějištěm, na kterém se zjevuje jsoucno nikoliv jako pouhý výskyt, pasivní poslušnost přírodním zákonům, trvání a boj o zachování, ale jako svébytná, překypující, aktivní, tvořivá, svobodná plnost života!

Tím se však zároveň dostáváme k druhému z problémů, které daly podnět k našim úvahám, totiž proč Písmo a křesťanská tradice chápe pád člověka jako porušení Stvoření vůbec a vidí tak prvotní hřích, který jsme až dosud interpretovali historicky, v perspektivě jeho k o s m i c k é h o dosahu? Není to směšné, tváří v tvář nepředstavitelné obrovitosti vesmíru a délce jeho trvání, které dnes odhadujeme na 15-19 miliard let, připisovat nějaké události na jednom z jeho nejnepatrnějších zrnek prachu - planetě Zemi, někde v Mesopotamii (kde třeba pravděpodobně hledat pozemský Ráj) asi před osmi tisíci lety, či v ontologické struktuře existence jednoho z jejích nesčetných tvorů - člověka, k o s m i c k ý význam?

Zde nám budiž předběžným vodítkem především to, že jsme interpretovali lidskou existenci jako porušení o n t o l o g i c k é , tj. týkající se bytí jako takového, nikoliv pouze ontické - týkající se určitého jsoucna v jeho "jakosti". Ontologický statut dramatu lidského bytí jakožto existence dokazuje právě konstatovaná zkušenost, kterou činí vědecké poznání samo na sobě, totiž že se v něm zjevuje skutečnost taková, jak je myšlena její bytí: jednou jako věčný řád, jindy jako chaos, jednou jako vývoj, jindy jako koloběh, jednou jako inertní slepá pasivita, jindy jako živé, tvůrčí dění, jednou jako kolbiště bezohledné konkurence, jindy jako symfonická souhra vzájemností a interakcí, jednou jako fungující stroj, jindy jako rozpadající se mrtvola či konečně jako živý organismus. Byli bychom málo právi podstatě vědeckého poznání a špatně bychom pochopili zkušenost jeho podstatně historické povahy, kdybychom si naivně představovali, že skutečnost je "sama o sobě" stále tatáž, a to, co se střídá, jsou pouze naše přístupy

s interpretace, které jsou nutně vždy částečné. Vždyť samotné pojetí "skutečnosti o sobě" je přece již určitou interpretací, určitou metafyzickou představou, plynoucí právě z onoho postoje, v němž se z ní lidská subjektivita vylučuje, aby zaujala bohorovnou posici objektivního pozorovatele, zajišťující mu definitivní poznání. Řekli jsme však, že právě o zaujetí tohoto postoje mluví třetí kapitola Genese. Není-li skutečnost sama o sobě a lidské poznání absolutním poznáním božským, nýbrž něco, co sebe samo stále podmiňuje svým postojem a přístupem, pak pravdivost a nepravdivost určitého vědeckého obrazu světa není založena jeho větší nebo menší adekvátností vůči skutečnosti, jeho nějakému konstantnímu a tudíž konstatovatelnému p ř e d m ě t u . Vždyť tento "předmět" vzchází teprve z poznávacího přístupu a procesu samotného. Pravda či nepravda se musí týkat vzájemnosti tohoto vztahu samotného, je tedy pravdou jak poznávajícího, tak poznávaného. Celek skutečnosti je v poznání skutečně přítomen, a to jakožto

proces živé přeměny - jinak by vůbec poznání nebylo možné, kdyby bytí jsoucna samotného nespočívalo ve této původní vzájemnosti, z níž teprve každá určitá, konkretní podoba světa v z c h á z í . Tímto vzcházením však všechnu svou určitost, definitivnost překračuje. Tak pozměňuje i to určující, definující původního postoje, přístupu a východiska. Tak v dramatu lidské existence, v napětí mezi imanencí a transcendencí, mezi uchvacováním pro sebe a sebevydáváním je angažován "celý svět", tj. bytí celku veškerenstva. Tento celek veškerenstva nazývali starší právě KOSMOS, řeckova řád, půvab, ozdoba, šperk, tedy podstatně estetický útvar, jehož hodnota se projevuje v AISTHÉSIS, tj. ve smyslovém vnímání mnohého v harmonické jednotě, která zakládá jeho smysluplnost, pochopitelnost. Libost vyvolávané krásou je právě prožitkem jednoty vnímání a chápání, jednoty, která zakládá konkrétní, prožívanou pravdu bytí. Proto starší říkávali, že ens est unum, verum, pulchrum, bonum - jsoucno je jedno, pravdivé, krásné a dobré, či,

chceme-li, že bytí jsoucna, každého jsoucna, ale i veškerenstva je právě onou jednotou pravdy, krásy a dobra. Tuto jednotu právě označovali jako KOSMOS - šperk ("estetický" význam tohoto pojmu se nám zachoval ve slově "kosmetika"), přičemž takto chápané veškerenstvo myslili jako oduševnělou bytost. Jednota šperku i rozumné bytosti spočívá v jejich vztaženosti k sobě: každá komponenta, stránka, sebenepatrnější detail je nedílnou součástí celku a tento celek na něm spočívá a v něm se odráží. To znamená, že i to nejnepatrnější, nejnenápadnější se může stát solí, kvasem, semenem hořčičným, kamenem úhelným. Šperk je pouze symbolem, prostorovým znázorněním této podstatné vnitřní souměřitosti, jehož je hudba opět jen znázorněním časovým. Odtud biblické střídání představ statických a dynamických, skrytých a zjevných v podobenstvích, visích a prožitcích světa jako Království Božího!

Tato kosmická sebevztaženost veškerenstva v jednotu sebeprojevu - jeho bytí jako svébytnost v sebevydání - nachází v současné

kosmologii svůj výraz v časoprostorové
s o u p ř í t o m n o s t i vesmíru:
Prostorové vzdálenosti jsou zároveň vzdá-
lenostmi časovými, tj. čím vzdálenější je
příslušný vesmírný útvar, tím dříve vznikl
a zároveň tím mladším jej vidíme, přičemž
dle theorie relativity nemá smysl mluvit
o nějaké absolutní, tj. principiálně nezmě-
řitelné, neověřitelné, tedy nejevící se sou-
časnosti. Současnost vesmíru je vždy urči-
tým zde a nyní (hic et nunc) jeho projevu,
jeho zjevování, mimo které nemá smysl
o ní hovořit. Tato "fenomenologická" sou-
časnost je tedy zároveň vždy souprostorovostí. Na zeměkouli, která je skutečně bezrozměrným bodem ve srovnání s celým vesmírem, lze nicméně tento vesmír shlédnout, dozvídat se o něm jakožto o c e l k u. Současná kosmologie nepojednává snad o jeho nějakém bezvýznamném úseku, daném naším hvězdným, respektive galaktickým okolím, ale popisuje ho skutečně jako celek, jako časoprostorové drama: zachycuje paprsky, které byly vyslány na samotném jeho časoprostorovém počátku, tzv. "Velkém Třesku"

(Big Bang, Urknall)! Proto jsou řeč, úvahy a poznatky týkající se velikosti a stáří vesmíru něčím smysluplným, pravdivým. A tak, jak se v jednom jediném bodě, v každém bodě zjevuje zpřítomňující se Celek jsoucna, tak také v jedné každé duši je nějak přítomno veškerenstvo, jak ve své zjevnosti, tak ve skrytosti, v pochopitelnosti i v tajemství -visibilia omnia et invisibilia (vše viditelné a neviditelné - cfr. Nicejsko-carihradské vyznání). "Duše", říká Aristotelés, "je jakési přirozeným pohybem všech věcí" - v ní totiž nachází jsoucno sebe sama, své bytí. - Zde nemůže být myšlena duše jakožto mysl jednotlivce - náhodného jsoucna mezi jinými. Míní se tím, že skutečnost sama má povahu poznání, na jehož universalitě se svým vlastním úsilím účastníme. Protože poznání je svou povahou univerzální, tj. obecné. Tato obecnost však není homogenitou, povšechností, stejností, ale onou podstatnou sou-náležitostí, řádem a prostorem jeho sdílení, který dělá právě obec obcí, její bytnost a její dějiny. Univerzální, obecné tedy není něco, co je

rozmanitému, mnohému společné, ale to, co z rozmanitosti vytváří společenství, co je shrnuje, sbírá (LEGEIN) v jednotu společného smyslu (LOGOS). Proto též vesmír, KOSMOS se řekne latinsky u n i v e r s u m, doslova to, co je k jednomu obrácené (uni vertere = k jednomu obrátit), tedy KOSMOS jakožto TO HEN KAI PAN (jedno a vše) starých myslitelů. (České slovo "vesmír" jakoby složením VJES = všechen a MIR = pokoj, soulad, harmonie sdružovalo oba antické pojmy, universum i KOSMOS - dvojí pochopení tajemství bytí jakožto smysluplné, živé jednoty celkovosti.) Soupodstatnost duše, obce a světa byla rozpracována Platonem (zejména v Ústavě a Timaiovi) a zkušenost tohoto náhledu je stále přítomným pozadím veškerých dějin západního myšlení. D u š í (PSÝCHÉ) zde není myšlena především lidská psychika, ačkoliv život vlastní subjektivity je jejím nejbezprostřednějším projevem, zkušeností nejkonkrétnější - jakkoliv zdaleka nikoliv nejsnadnější ke zkoumání (viz začáteční úvahu Ústavy, II.10/). - Duše je zde principem živé jednoty duchovního

a tělesného a je to především duše celku, duše vesmíru (PSÝCHÉ TÚ HOLÚ, TÚ KOSMÚ, TÚ PANTOS). Odpovídá představě Anima mundi středověkých hermetiků, kteří ji ztotožňovali s dechem Božím, tedy Duchem svatým, principem a Dárcem Života ("dominus et vivificans"), a tedy se věží životní, oduševnělostí, onou ZOÉ AIÓNIOS (vita aeterna - život věčný apoštolského vyznání), přičemž řecké AIÓN znamená věk i svět (podobně jako latinské saeculum). Světová duše je tedy označením smysluplné soupřítomnosti veškerenstva: tak, jako duše lidská je cela přítomna v každém údu těla, v jehož nejnepatrnější částečce dlí člověk jakoby celý (moderně vědecky se dnes říká, že každá buňka obsahuje veškerou genetickou informaci!), podobně je lidská duše součástí duše vesmírné. Tak v každé duši má je nějak přítomen celý vesmír. To je základem oné staré představy vzájemné korespondence, odpovídání si mikrokosmu a makrokosmu - duše lidské a duše světa. Toto odpovídání si zakládá lidskou odpovědnost za celek, za veškerenstvo. Svět byl člověku s v ě -

ř e n ve vší své nádheře, nesmírnosti a časoprostorové rozlehlosti, jimiž se projevuje, ale též ve svém tajemství, nepochopitelnosti a skrytosti. Tato hloubka, nezměrnost a temnota a fundamentální p ř e s a h stvoření jsou Písmem symbolicovány obrazy Behemota a Léviathána (např. Job kap. 39-40). A přesto se člověk k tomuto stvoření - k bezedné propasti zjevování Božího Tajemství-smysluplně, zodpovědně vztahuje: dává mu jméno (Gen. 2.20) a smysl a řád. Jeho tázání po spravedlnosti a ospravedlnění, přestože nenachází odpovědi v rovině svého tázání (Jób kap. 38-41), je přesto legitimní, smysluplné, správné a člověk dochází skrze ně svého ospravedlnění (Jób kap. 42), je-li jeho tázání ve své naléhavosti odpovědné, pravdivé, spravedlivé; jakkoliv je toto tázání samo Celku jsoucna neodpovídající, jemu zodpovědné a samo nachází odpověď ve své smysluplnosti, nahlíží-li v onom tajemném obratu mysli k vlastní konečnosti, které jsme zde označili jako METANOIA či religio, svou podstatnou konečnost a nedostatečnost, své bytí na cestě (Job 42. 2-6).

Toto bytí na cestě - to jsou dějiny poznávání a zjevování, dějiny trhání ze stromu Poznání a dávání ze stromu Života - dějiny Spásy. Vidíme to zajisté na celých dějinách mythů, tak v současných dějinách uvnitř mythu novověku. Neboť drama naší současnosti určované mythem vědeckosti je opět mikrokosmem vůči makrokosmu dějin lidstva. Ponenáhlu žijeme na jeho sklonku, prožíváme doslova s k o n á n í t o h o - t o v ě k u v konkrétním, ontickém smyslu a můžeme v jeho METANOIA zažít i jeho smysl ontologický, eschatologický a zahlédnout a pochopit onen rozměr, osu podstatné k o n e č n o s t i světa a dějin. Tato osa (axis mundi) skonání, dokonavosti, (a tím i dokonalosti - perfectio, absolutní platnosti) je přítomna v každém okamžiku: z j e v u j e se však zejména v celistvosti, dovršení, dozrání a sestárnutí té které epochy (tak jako každého života), tedy i epochy novověku. Epocha vědy, která určila i současnost naši, je zdrojem a příčinou našeho bytí k vědění, naším dědictvím, dědičnou vinou, příčinou, která nám svůj

smysl odhaluje tehdy, jestliže ji přijímáme zodpovědně na sebe a t í m ji překračujeme, ne tím, že bychom se z ní chtěli vylhat. Zjevuje svůj smysl ve skládání dětí - našich dětí, protože jsme mnohé od ní přijali a zůstáváme dlužni. Pro tento zodpovědný, religiosní postoj, je apokalyptický ráz současnosti skutečnou APOKALYPSIS = odhalení (revelatio), zjevení, zjevnosti konečnosti ve skonání věku tohoto v jejím ontologickém smyslu jako naplnění se v dokonání, v dokonalosti.

"Lidé budou zmírat strachem a očekáváním toho, co přichází na celý svět. Neboť mocnosti nebeské se zachvějí. ... Až uvidíte, že se toto děje, vězte, že je blízko království Boží. Amen, pravím vám, že nepomine toto pokolení, než se to všechno stane." (L.21.26, 31-32).

Tyto dějiny vůd, dějiny současnosti, naše dějiny nás samy dnes poučují dramatickou, revoluční střídou všech "definitivních","objektivních", "vědecky dokázaných" výkladů skutečnosti, že tak, jak se člověk k jsoucnu vztahuje, tak se mu svět - celek jsoucna j e v í . Bytí a zjevo-

vání je jedno a totéž: Stvoření samo je z j e v e n í m B o ž í m katechónem. Dogma o "creatio ex nihilo" (stvoření z ničeho) říká pouze, že k tomuto zjevnému s k u t k u (actu) Bůh nic jiného nepotřeboval - Bůh je sám tento a c t u s p u r u s - čistá aktualita sebevydávání se v zjevnost živou, určitou a konečnou tělesností. Toto konání, působení (Wirken), tuto s k u t e č n o s t (Wirklichkeit, ENERGEIA) vznikání (PHSIS) v sebeprojevu chápe současná filosofie jako dějiny bytí, které se děje ve smysluplném poznávání, v LOGu, slově, jež se stává tělem. Proto je poznání tvůrčí: je přirozeným pohybem, dějištěm stvoření.

Uveďme příklad opět z kosmologie, v níž podstatný vztah poznání k celkovosti vychází nejzřetelněji najevo. Dnes bylo hvězdné nebe pravzorem stálosti, nezměnnosti, věčnosti, výrazem řádu a zákona, ať už zákona jako božství (v antice), nebo jako vůle Stvořitele (středověk), či matematických zákonů

přírody (renesance) nebo rozumového aprioři (novověk). V současné době je nám nebeská klenba jevištěm dramatického, explosivního vývoje veškerenstva - vývoje plného proměn, peripetií, mnohotvárnosti a náhody. Tatáž scéna - totéž nebe, ke kterému se obracejí naše zraky - a jak odlišně pozorované se zjevuje našim očím! Díváme se jinak, jinýma očima, přístroji a pojmovým aparátem - dáváme jiná jména. Toto "pojmenování" není tedy vnějším označováním: člověk řadí především v y j a d ř u j e svou skušenost, smysl zakoušeného. Jsoucno samo dochází v řeči své zjevnosti - vchází v rozlišení. Řeč je proto zodpovědná a závazná: zakládá možnost dalšího tázání, určuje jeho směr a tím jedinečnost, historicitu poznání. Proto je "Slovo na počátku", proto Hospodin přivádí svá stvoření před člověka "aby viděl, jak je nazve" (Gen.2.19.). A považujeme-li myšlení, řeč a její pravidla za "pouhé nástroje", nezapomeňme, že nástroje jsou snahy určeny k přeměňování, kdežto

vování, uskutečňování, působení. Jestliže Bůh tvoří Slovem, je to proto, že řeč je bytostně tvůrčí, ontogenní povahy, daleko původnější než všechny ostatní přístroje a nástroje, všechny ty poznávací a výrobní prostředky, které jsou teprve výrazem smysluplného vztahování se ke skutečnosti v řeči, v jejímž médiu individuální myšlení a psychika vzchází tím, že se na řeči podílí. Skrze řeč poznáváme, rozlišujeme jak vnější svět tak sami sebe. Řeč, která je jednotou vyjadřování a označování, je původnější, než jakýkoliv rozdíl mezi vnějškem a nitrem, obecností a jedinečností, společenstvím a intimitou. Tyto polarity teprve zakládá. Je přirozeným pohybem duše. Řeč, jako dějiště rozeznávání, rozlišování (inteligence - od inter-lego = vybírám, rozlišuji) je rozlišováním, vzcházením, inteligencí světa. A opět to nesmíme chápat tak, že by toto zjevování jsoucna vzcházející v naše pochopení "záviselo" pouze na nás, na lidském přístupu a výkladu. Vždyť řeč a poznání nejsou přece striktně vzato naším dílem, výrazem naší

vůle! Jsou naopak výrazem skutečnosti; na
řeči a poznání se podílíme, jsou naší ote-
vřeností. A tato otevřenost, ochota ke
službnému podílnictví, v poslušném na-
slouchání a starostlivém, pečlivém (zod-
povědném) používání je mírou naší pravdi-
vosti. Pravdivá, smysluplná řeč chvály,
svědectví a vyznání zakládá naši ztracenou
sounáležitost: pravda nás osvobodí! (J.8.32.)
Vždyť lidské poznání a jeho dějinné proměny se
neřídí námi vymyšleným seznamem termínů
a pravidlíky jejich spojování, ale právě
celkovostí, smyslem toho, co poznáváme,
jímž je s v ě t , KOSMOS, jenž coby
ú p ě r k nám ukazuje, tj. nabízí k po-
chopení, vždy nové stránky, horizonty a
perspektivy své krásy a souladu v bohat-
ství hloubky, jejíhož dna se nikdy nedo-
bereme.

Je to veliké tajemství, tento partner-
ský vztah "mikrokosmu a makrokosmu", který
není žádným "apriorním", "přirozeným", či
"kontingentním", tj. zcela náhodným vnějším
nastavením, ale živou dramatickou souhrou
vzájemné transcendence a dialekticky pro-
tikladné sounáležitosti. Toto tajemství

neznačuje, že v poznání nejde striktně vzato vůbec o vztah dvou veličin - člověka a světa, myšlení a bytí atd... V poznání, v myšlení, v řeči naopak se stáváme účastni původní ontologické jednoty bytí tím, že zakoušíme, jak bytí je plně přítomno v každém svém projevu, tj. jsoucnu, ne tak, že by to které jsoucno (např. individuální psychika či historická epocha vztahu ke skutečnosti) bylo jen v ý r a z e m bytí, ale tak, že se v každém jsoucnu celek bytí skutečně d ě j e , odehrává! Tato zkušenost se však jen obtížně dá vyjádřit slovy, ačkoliv sama je v každé řeči přítomna a zakládá její možnost, její smysluplnost, její pravdu. Fysika to třeba dnes vyjadřuje tak, že pozorování je neoddělitelnou a neodmyslitelnou součástí svého předmětu, o němž nemá smysl mluvit jinak, než jako o j e v u - a jev ex definitione ~~je~~ je jevem - tedy sebou samotným - jen uvnitř poznání. Psychologie opět konstatuje, že <u>každé</u> vnímání je vždy již vnímáním n ě č e h o , tedy vnímáním rozumějícím svému obsahu co do smyslu, a že proto nelze vnímání a chápání od sebe oddělit:

nemá smysl mluvit o "počitcích" na straně jedné a o jejich skládání a interpretaci na straně druhé; každý smyslový vjem je už jako takový příjem smyslu. Rozpaky vědy nad touto zkušeností a obtíže, na které vědci narážejí, když tuto zkušenost chtějí pochopit a vyjádřit, vyplývají však opět z dříve zaměněného předsudku objektivity, pro který je jsoucno zde jednou pro vždy a nezávisle na poznání, které má pouze za úkol je objevit. Avšak pro v ě ř í c í h o , jenž je zvyklý naslouchat Slovu Božímu skutečně v e v í ř e , tj. v tak dokonalé důvěře, že se jeho chápání samo z j e v n o s t s v ě t a podává v perspektivě Božího Zjevení a určuje tak jeho "přirozenou zkušenost", "přirozený svět" (který je proto podstatně vždy již nadpřirozený), pro toho by se smysl ontologické zkušenosti jsoucna jako vzcházejícího v poznání neměl jevit nepochopitelný, paradoxální, nepřijatelný. Krise objektivity, která se projevila "demythologisací" v theologii, opuštěním substančního myšlení ve vědě a překonáváním metafysiky ve filosofii,

by nemělo být pohoršením a bláznovstvím; právě naopak: odmítnutí předsudku objektivity by pro něj mělo znamenat docela přirozený projev oné Moudrosti, která je smyslem biblického zjevení světa jako dějin Božích skutků, jako b o ž í s k u t e č n o s t i. Vždyť samotný pojem p o z n á n í v Bibli není konstatací, jak se věci mají, ale vztah lásky a zodpovědnosti v naprostém oddání a vzájemném sebevydání (srv. obrat "poznal ženu" - tj. vešel k ní). Pravdou takto chápaného poznání také není naše "správnost", ale to nové, co z takového plodného setkání vzejde. Čtenář Písma dále ví, že jeden a tentýž Bůh - Hospodin, Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův, Stvořitel nebe a země, jehož dredky jsou věčné, jehož slova nepominou, tentýž Bůh může daty Mojžíšovými nařídit dopodrobna všechny předpisy obřadů obětí, daty proroků pak vyžadovat plnění jejich s m y s l u, nikoliv vnějších projevů (např. Ž 51,18-19, Iz. 1.11-17 atd..atd..) a konečně skrze svého Syna zrušit oběť a starou smlouvu vůbec, včetně jejich dvou základních sloupů - soboty a obřízky! Pakliže se po způsobu

moderních lidí nepohoršíme ("tak co vlastně od nás Bůh chce?!"), nehledáme-li v Písmu "rozpory", nebo nezneužíme-li se rozlišovat, co je "skutečné" slovo Boží či jeho "vlastní obsah" (ve smyslu nějaké obecné invarianty) na rozdíl od pouze lidského, "historicky podmíněného" příměsku či formy, pakli jsme se skutečně naučili naslouchat v pokoře, pravdě a duchu Božím slovu, ať už k nám promlouvá z Tóry, proroků, evangelií či epištol, jako projev, zjevení téhož Boha, jehož hlas v nás vzbuzuje bázeň, důvěru a lásku ("horror horroris et tremor amoris" = děs děsu a třes lásky - volá Augustin v Confessiones - Vyznáních), pak se nutně, i když si to neuvědomujeme, vzdáváme předsudku objektivity. Tehdy se totiž netážeme, jak se to opravdu, objektivně, samo o sobě se světem, s duší a Bohem má, neptáme se, zda především vůbec něco naší "víře" ve skutečnosti" odpovídá, jaké jsou podmínky poznatelnosti předmětu víry a kriteria pravdivosti jeho poznání. Ne, - pravdou je nám skutečnost této naší víry samotné, jíž přijímáme Boží slovo, jak se dává našemu porozumění, naší důvěře, lásce a

zodpovědnosti jeho výzvě. Pravdivostí, skutečností je přece toto setkání samo, Boží přítomnost a láska, kde do níž jsme zahrnuti, v níž si nás vyvolil. Proto přijímáme Jeho přítomnost v slově a stvoření jako dar, příležitost, výzvu a nikoliv jako informaci, fakt a návod. Tuto pravdu, Jeho pravdu, totiž Boha osobního, zjeveného, živého také nekonstatujeme, nesdělujeme, ale v y z n á v á m e . Touto Boží pravdou jsme jako chápající, přijatí a věrní (fideles = věřící!) my sami. Boží Pravda je náš Život a naše Cesta. Tato pravda nám není onou Descartovou veracitas Dei _ Boží pravdivostí, ve smyslu spolehlivé záruky pravdivosti našeho poznání, totiž že nás Bůh záměrně neklame, ale Jeho v ě r n o s t. ~~Tato~~ Boží věrnost zakládá nikoliv správnost, přesnost, definitivnost, exaktnost (tj. absolutnost, nadčasovost) našich poznatků, ale je zdrojem smysluplnosti jsoucna, našeho tázání po něm i vědění o něm. Dává smysl našemu úsilí setkat se s Bohem v Jeho projevech. Je tajemstvím Jeho přítomnosti v každém jevu, ve všem zjevování.

"Zdaž nevěrnost jejich věrnost Boží zruší? Nikterak: Bůh jest totiž pravdivý!" (Ř.3.3-4)

"Jsme-li nevěrní, On zůstává věrný - nemůže se zříci sebe sama!" (2.Tm.2.13)

A tak i vzájemnost "mikrokosmu a makrokosmu" nelze chápat ve světle tohoto pochopení pravdy jako mechanický vnější vztah, který tu prostě je a jehož struktuře odpovídá jediný postup, jediná "metoda" - návod, "algoritmus", podle kterého lze poznávané bezpečně odkrývat a jednoznačně transformovat v poznatky. Po pravdě se nelze ptát zevně, či lépe, na toto tázání nelze z e v n ě dát odpověď jako na lhostejnou otázku, pravda se d ě j e uvnitř tohoto tázání samotného, je v jeho naléhavosti již konkrétně přítomna - jest "zodpovězena" jeho odpovědností. A to i tehdy, když to nevíme, když nepoznáváme, že jí stojíme naším tázáním tváří v tvář. (To je ostatně hluboký smysl známé latinské slovní hříčky, že Pilatova otázka "Quid est veritas?" - Co je pravda (J.18.38), jež zůstává nezodpovězena, je anagramem odpovědi: "Est vir qui adest" - je to zde přítomný muž!) Pravda se

zjevuje ve věrnosti, víře, důvěře (což všechno je význam biblické PISTIS). Jejím projevem, způsobem bytí není konstatace, fakticita, ale s m l o u v a - drama vzájemnosti v odpovědnosti, důvěře, služnosti, respektu, úctě. Pravda je smlouva, k jejímuž dodržování, udržení, splnění (naplnění), dostávání a chránění jsme stále, vždy znovu vyzýváni. Toto drama se odehrává jako dění, uskutečňování živé sounáležitosti, v níž se slovo stává tělem. Tuto naplňující se vzájemnost slova (LOGu, rozumu, ducha) a života (skutečnosti) jsme nazvali d u š í . Duše je pohybem jsoucna, jímž veškerenstvo, svět, kosmos, ať jakkoliv daleký, dávný a hluboký je skutečně přítomen v našem Da-sein, našem poznání a pobývání, v otevřenosti tomuto pohybu duše, jež je pravdou, zjevností veškerého jsoucna, zjevností dynamickou, stále novou, tvůrčí - světelněním světa. V jasu svítání tohoto zjasňování se občas zaskví kosmický špark Pravdy v její jednotící, božské celistvosti, nesmírné, (nezměřitelné) vesmírné (celistvé, harmonické) nádheře, jež zažívá duše v radosti, blaženosti a úžasu.

Tyto kosmické náladdy - tedy naladěnosti k veškerenstvu - zažívá duše na cestě věrnosti a lásky k pravdě v perspektivě naděje, že k ní dospěje náhle jako p l n o s t v l a s t n í h o b y t í . V tomto džasném zážitku nadpřirozené, ontologické META-NOIA, reflexe = ohybu, obratu, re-ligujícího pohybu k sobě, duše zažívá, že její láska k pravdě není založena na nějakém předmětu, jenž je obsahem pravdy, ale na tom, že je samo Pravdou milováno, přijatu, že k ní náleží, že ona sama, její pohyb ve víře, naději a lásce j e s t pravdou samotnou. Proto prožívá tento zvrat, tuto "reflexi" jako o b r á c e n í . Nemůže tuto nadpřirozenou METANOIu považovat za svůj výkon, za své dospění, protože se zde pravda, k níž směřovala, zjevuje v hlubokém, hlubinném zvratu samotného smyslu jejího pohybu. Toto obrácení, zkušenost návratu, nalezení pravdy jako plnosti vlastního bytí, bytí přijat, bytí milován nemůže - na rozdíl od svého bloudění, nedokonalosti, odvrácenosti a zvrácenosti - "vzít na sebe", být toho příčinou! Právě proto, že zlo je vnější, můžeme ho způso-

bit. Naproti tomu z dobra jako naší vlastní, nejvnitřnější bytnosti se nemůžeme vyznat: není naší escendenční transcendencí - přestoupením, ale transcendencí vnitřní, hloubkovou, descendenční: m y jsme pro-stoupení. Proto jsou zde na místě symboly milosti (smilování), daru (darnosti), spásy (záchrany) a vykoupení, jež označují descendenční, nadpřirozenou lásku, jíž je Bůh.

Tento záběr k "nadpřirozené reflexe" dává pochopit, jak Pravda, bytí veškerenstva bytuje (něm. west), spočívá v sebezjevení jakožto zrcadlení se v duši, Duši vesmírné, jejíž přítomností je každé jsoucno, a tedy i člověk, každý z nás, v naší mysli jakožto vědění sebe sama. Duše je právě tímto ontologickým pohybem z r a č e n í s e celku bytí ve vyvstávání jsoucna, přicházení k sobě. Zdáď Duše je uspořádaností, osou tohoto pohybu. Hřích je však výpovědí o tom, jak v této

ose smyslu bytí jsoucna nastává zlom, vymknutí se, vychýlení, odcizení: čistý, plynulý proud zračení se vzcházejícího jsoucna zmrzne, ztuhne - vědomí se stává pouhým zrcadlem, stává se vědějícím, pasivně odrážejícím a samostatně napodobujícím znehybnělý "vnější svět": jsoucno o sobě, reflexe - ohyb, nadpřirozený vztah k sobě - se stává pasivním, odmítavým o d r a z e m, poznání pouhou konstatací a vlastní myšlení, tj. úsilí o porozumění, pochopení smyslu - pouhou spekulací ! (Speculum = zrcadlo!) A ke světu, ke kterému nenáležím, který žádný smysl nemá, pouze se ve mně zrcadlí, se mohu chovat nenáležitě, nesmyslně, zvrácně, sobecky. Odcizení založené zlomem způsobuje, že se chovám cize, má odvrácení je zdrojem bezohlednosti, tj. postojem doslova bez ohledu, ohlížení se. Vymknutost, vyvrácení je pak pohybem zvrácenosti, perverse. Tak zlom osy vede k narušení až ustání pohybu subjektivity jsoucna, tj. k ztrátě duše, subjekt se stává zrcadlem a svět fantomem jeho neexistujícího "obsahu" (nereálných obrazů)!

Pochopili-li jsme ontologický smysl poznání, rozumíme, proč prvotní hřích je skutečným pádem, propadlostí samotného bytí jsoucno do sebe samo, propastí, která se oním originárním zlomem otevřela:

"Profunditas est homo et cor eius abyssum" - hlubinou je člověk a srdce jeho propastí (dosl. bezedností) - Z 64.7

V této kosmicitě lidského hříchu spočívá - v naší ontologické interpretaci - jeho prvotnost, původnost, originalita, jíž jsme všichni dědicové - a nikoliv naopak. Zlom lidského odvrácení se, neposlušnosti, o němž vypráví Genese, není jen zlomem mezi člověkem a světem, do něhož jsme jakoby nevinně, nespravedlivě, situováni. Je to zlom uvnitř člověka, tedy zlom mezi tělem a duchem, mezi vědomím a jeho obsahy, mezi poznáním a jeho smyslem atd... a jak ještě jinak se narušení duše projevuje. Ale tento zlom je též zlomem uvnitř světa, zlomem, který učinil z hloubky, niternosti, svébytnosti stvoření p r o p a s t . Tuto propast nicoty si tradiční křesťanské předsťavy o světě - hlubší a pravdivější než každý

psychologický a alegorický výklad - představovaly jako prasklinu v hlubinách země zející na povrch - peklo. Dante do ní umístil veškerou lidskou hříšnost, bolestivě, křečovitě a vzdorovitě se zmítající v okovech chaosu živlů. Na samé dno této propasti pak umístil ty, kdo porušili věrnost, znesnášili důvěru a zradili lásku. Jistě ne náhodou jsou tito ničitelé vzájemnosti zamrzlí do znehybnělého proudu hlubinných vod, přirovnané k neprorazitelnému s k l u (Inferno, canto XXXII). V nejzazších hlubinách nebytí je člověk, zlomivší pouta krve, soundležitosti, důvěry a věrnosti - pouta svobodné vzájemnosti a lásky, jež objímají veškerenstvo - spoután, znehybněn ztuhlou hladinou jeucna, z něhož bezmocně trčí hlavou - sídlem rozumu, obklopen mrazivou lhostejností skelného, krystalického řádu hmoty redukované na povrchovou rozprostraněnost, jíž je život, niternost, svébytnost něčím podstatně cizím. Že jde v této symbolice opravdu o tajemství podstatné totožnosti trhliny nitra člověka a trhliny nitra světa, naznačuje

Dante podivuhodnou představou, že v zamrzlých hlubinách nicoty petrifikovaného jsoucna může být uvězněna i duch těch, jejichž tělo ještě nezemřelo:

Cotal vantaggio ha questa Tolomea,
che spesse volte l anima ci cade
innanzi ch Atropos mossa la dea.
...
sappie che tosto che l anima trade
come fec io, il corpo suo l è tolto
da un demonio, che poscia il governa;
mentre che l tempo suo tutto sia volto.
Ella ruina in sì fatta cisterna;
e forse pare ancor lé corpo suso
dell ombra che di qua dietro mi verna.
(XXXIII.vv.124-135)

neb výsadou je této Ptolemeie,
že častokrát se duše octne tady,
než Atropos jí ještě žití přeje
...
věz, že když duše dopustí se zrady,
jak já jsem učinil, hned její tělo
uchvátí zloduch a jím potom vládne,
dokud k své vlastní lhůtě nedospělo.
Ta duše do prohlubně této padne.
Snad nahoře se dosud v plném zdraví
zdá tělo stínu, jež tu se mnou chladne.
(O.F.Babler)

Jde o zrádce příbuzných, kteří narušili t ě l e s n é svazky, živé, přirozené svazky jsoucna, nedbali pokrevní souná-

ležitosti a tak se vlastně k sobě samotným (onoho "sobě" v hlubším, bytostném významu) chovali jako k předmětu své zvůle, zavrhli bytí, jež je zakládalo, a uvrhli tak sebe sama v zavržení nebytí. Ztráta této souvislosti je onou biblickou z t r á t o u d u š e . Zbývá tělo démonem ovládané. Proto mluví jazyk užívající "tělo" a "duch" o člověku konečném, vydělěném a rozdělěném - tedy zkáze a smrti propadlém. Naproti tomu pojmy "duše", "život", "vědomí" označující jednotu a bytostnou sounáležitost hovoří o nekonečném, věčném, universálním poslání člověka, o jeho bytostně božské dimensi.

Na tomto místě by mělo započít rozjímání, jak hřích, každý hřích je doslova s m r t e l n ě v á ž n o u záležitostí, strhujícím, závratným poblouděním - tj. vyvolávající závrať konečnosti, objektivity (vertige d'objectivité) strhávající protipřirozeně - tj. proti směru-smyslu přírody jako vzcházení, vznikání (FYSIS) v sebepropadnutí redukcí (dosl. přivedením zpět) v onen bod egoismu, sobectví onoho "o sobě" ("l'punto al qual si traggon

dógni parte i pesi" - bodem, do nějž ze všech stran se táhnou tíže; Inf.34.111). Toto je onen červ, "duch tíže","duch pomsty", jehož se odříkáme při křtu - ponoření do hlubin vody živé, proudící, z lůna země vyvěrající a nad níž zvítězit nám dává nadpřirozená METANOIA - obrat! Toto odřeknutí se "ďábla, vší jeho moci a pýchy" a jeho každodenní přemáhání znamená zřeknutí se *svízží* a v š e t n , jehož je pánem, kterým vládne - světa tíže (váhnosti, gravitace, inercie, zákona), světa objektivity, světa, v jehož jádře, nitru vyhledal tento "dávný červ" dutinu prázdnoty, propast ničoty, jež je v základě všeho novověkého nihilismu. Ono "věřím!" křestního slibu přitaká naopak světu jako živému, oduševnělému, vzcházejícímu, vydávajícímu se t ě l u , jež tak bez hříchu je projevem d u š e - živé skutečnosti. Je to svět, jehož jádrem, poukazujícím smyslem je právě tvůrčí plodnost, zářejená v zamotaném středu nitra jsoucna - světa. V témže středu, v těchže hlubi-

nách, jež jsou pro hřích a jeho zvrácenou, střemhlavou orientaci prázdné a mrtvé. A tímto středem, touto hlubokou temnot je třeba projít, aby došlo k onomu zázračnému obratu - změně orientace, jež se děje na Dantově cestě na samotném těle, u samotných slabin Lucifera-Dita - Světlonoše a zosobnění plnosti, bohatství! "Tu solus scis quantis ex profundis clamandum est ad Te" - jediný znáš, z jakých hlubin jest k Tobě volati, říká opět někde sv. Augustin. Tato změna pohledu, změna orientace doslova u v n i t ř světa, v samotné jeho propastnosti, mění celý tento svět - my sami jsme přece stále "uprostřed světa, jež nás obklopuje", jak říkáme, jsme do něj "vrženi"! A tato naše vrženost musí být místem našeho svébytného, zodpovědného roz-vrhování - toho světa samotného, naší autenticitou, která tak dává aut-enticitu, svébytnost světu. Je-li nám tato vrženost determinací, podmíněností, slepým osudem, při-rozením, pak se nám tato vrženost stane od-souzením, se-vřeností a vy-vřeností, ztrátou bytí,

kde z daru své-bytnosti nám zůstane pouze ubohost sobectví. Tuto naši vrženost do středu, tento k ř í ž - průnik horizontální a vertikální osy stromu života, musíme p ř i j m o u t , ne ji ignorovat, resignovat na ní, nebo se proti ní obrátit ve vzpouře: záleží na našem rozhodnutí, jsme-li levě (špatně, klamně), či pravě (správně, pravdivě, spravedlivě) orientováni vůči sebevydání Božímu! Touto změnou orientace, změnou postoje, jíž je moudrost tohoto světa a jeho stupnicí hodnot postavena na hlavu a skandalisována, se vskutku mění celý svět- z vyhnanství v domov, z mrtvého, slepého mechanismu na živý organismus, z propasti ohrožení na zdroj života, z chaosu ohrožení sebezáchovy na uchovávající, chovající, vychovávající náruč řádu lásky. Tatáž nabídka svobody je nám buď odsouzením nebo záchranou a lékem. Toto přijetí kříže vlastní existence, vrženosti i svrženosti znamená podle Kanta p r o j í t onou neprojiknutelnou ledovou vrstvou zrcadla propasti, jež

se otevřela prvotním pádem, sestoupením ke zdroji vší hříšnosti, naší hříšnosti, stanu se skutečnými dědici prvotního hříchu. Teprve tato cesta transcendence konečnosti vlastní existence - s nikoliv její odbytí antiscientistickými, antimetafysickými, demytologizačními a kritickými postoji, nás přivede opět k vzestupu, k postupnému tříbení hory očistcové. Tehdy je - opět v tradiční, dantovské kosmologii - veškeré jsoucno, celý vesmír, svět našeho pobytu "z gruntu" proměněn: obrácen doslova vzhůru nohama a naruby - viděno ovšem z perspektivy "tohoto světa", ve skutečnosti však z hlavy na nohy a na líc - tváří vycházejícího smyslu sub specie aeternitatis! "Pod" zamrzlými vodami Kokytu - "přirozeného" stavu vody (tj. s nejnižší hladinou volné energie) v perspektivě ducha tiše, je slyšet živý zpěv oživlé vody Léthé - bytostného projevu vody jakožto plynutí. Nechávám skrytost za sebou, vstříc nám září A-LÉTHEIA, neskrytost, pravda návratu k pozemskému ráji, z něhož jsme byli vyhnáni, vydělení

propastí pádu do objektivity.

Zde, na vzestupné cestě očišťování může započít rozjímání o tom, jak naše hříšnost, zlom v srdci veškerenstva, je rovnou na Těle Božím, jak každý z nás je ve svém zde a nyní rozhodujícím, rozvrhujícím dotředím, mikrokosmem, v němž je přítomno Boží království, jak každý náš čin, myšlenka, slovo, doslova každý okamžik-mžik jest zodpovědný za věčnost, za spásné dílo Kristovo, které obětí zjednalo možnost smíru veškerenstva, spásy vesmíru, možnost, jíž je každý z nás, vzdává-li se své nicotnící propastnosti sebe sama a cestou očišťování činí místo, prostor zjevení veškerenstva tváří v tvář (facies in faciem):

"Vidíme nyní totiž v zrcadle, v záhadě - tehdy tváří v tvář. Nyní mám částečné vědění. Tehdy budu poznávat, jak i já jsem byl poznán. Nyní zůstávají víra, naděje, láska, tyto tři: největší z nich je láska." (Kor.1.12-13)

Uvnitř "tohoto světa" - p ř e d průchodem oním zrcadlem záhad naší privátní subjektivity - vědomé racionální reflexe, je podobné rozjímání a uvažování nesmyslem,

pouhým neskutečným vnitřním obrazem (Einbildung) - iluzí, pouhou spekulací! Ale tím jsou veškeré "obsahy" zrcadla, od něhož se vše pouze odráží, nic nepronikne. A za ním - zeje nicota. V této nicotě bytí - infernu - nemají velké symboly spásy, spása sama smyslu: spása jakožto plnost bytí nemá v nebytí d o s l o v a místo (TOPOS) je A-TOPOS = pitomá, nesmyslná, je U-TOPIA - nemístnost. Tak jako nesmyslnou a nemístnou byla oběť Kristova, tak je i naše víra. Proto se jeví dědičnost a kosmicita hříchu z hlediska egocentrické sobecké subjektivity dnešního člověka a z hlediska chaotické zákonitosti objektivizovaného světa a jeho vědění jako nesmysl, bláznovství. Šlo nám zde proto (o to) ne se snažit tyto symboly víry osmysInit, zařadit do kontextu moudrosti tohoto světa, ale naopak postavit je do protikladu, "aby moudrost tohoto světa byla učiněna bláznovstvím" (1 Kor.1.20).

Shrnujeme: prvotní hřích se nás týká, protože jsme do něj zahrnuti tak, jako jsme zahrnuti do dějin spásy. Sdílení viny, padlosti našeho lidství, konstituuje naši

existencí. Podíl na zodpovědnosti za hřích a podíl na zásluhách (communio sanctorum - svatých obcování) jsou rubem a lícem téže mince. Hřích prarodičů není pouhou "historickou událostí", ale událostí vpravdě d ě j i n n o u x- událostí dějin, to, co udalo dějinám jejich tvar. Tato událost je událostí kosmickou, protože celek veškerenstva, bytí jsoucna vzchází v poznání. Duše je název pro jeho smysluplnou celistvost, sounáležitost ducha, těla a světa, je pohybem vzcházení nitra stvoření ve zjevnost pravdy, je přítomností celku bytí v každém jsoucnu. Utrhnutí ovoce stromu poznání je symbolem narušení stvoření - tj. přírody - vzcházení v plnost bytí, tak jako spásná oběť na Kříži je symbolem ospravedlnění tohoto činu, faktu lidské existence jejím božským naplněním. Tuto tajemnou jednotu pádu a spásy jsme exemplifikovali na zkušenosti současné krise vědeckého postoje k světu a překonání novověké podoby prvotního hříchu - zabsolutnění subjektivity a předsudku objektivity. Apokalyptické vize blížící se zkázy světa

představují skutečnou APOKALYPSI: zjevení konečnosti novověké kultury. Tato konečnost však zároveň odhaluje celkový smysl historické zkušenosti novověkého lidstva, zkušenosti, která je existencí i vinou, dědictvím i hříchem každého z nás.

Appendix:

D e o p i n i o n e R a h n e r i a n a
c u m a d n o t a t i o n i b u s
c r i t i c i s

(K rozboru Karla Rahnera)

Karl Rahner v knize "Grundkurs des Glaubens" (6. vydání, Herder 1977) pojednává o dědičném hříchu ve 4. oddílu 3. kapitoly. Činí tak v souvislosti s pochopením člověka jakožto bytosti radikálně ohrožené vinou ("Der Mensch als Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit). Jeho pojetí lze shrnout do následujících tezí:

1. Člověk jako svobodná bytost realizuje tuto svou svobodu vždy již ve světě, v dané situaci, ve společenství. Tato jeho situovanost představuje bytostnou s

součást jeho svobodného jednání a není jen pouhým materiálem a prostředím jeho činů: je přímo vytvářena dějinami ostatních svobodně jednajících lidí. Právě proto je cizí vina neodmyslitelnou součástí náš samotných, našeho jednání, naší svobody. Proto se osobní, privátní jednání jednoho člověka může stát objektivním zlem, omezujícím a spoluurčujícím dobrý úmysl svobodného jednání druhých.

2. Křesťanská zvěst o dědičném hříchu pak vyjadřuje, že tato situace zatížení cizí vinou je universální, že jí nelze uniknout. Žádné společenské zřízení, žádná pozemská utopie či ideologie nepřivodí rajský stav nezatížený hříchem.
3. To znamená, že toto zatížení je vůči dějinám lidstva původní (ursprünglich), tj., je vlastní těmto dějinám celým, od samotného jejich počátku.
4. Mythická představa o nějakém předávání Adamova hříchu na potomstvo, nebo jeho přičítání nám na vrub nemá s křesťan-

ským dogmatem nic společného. K jeho porozumění se dostaneme pouze reflexí nad naší vlastní existenciální situací, zatížené vinou druhých. Rahner uvádí příklad koupě banánu, které nás uvádí do souvislosti s vykořisťováním dělníků banánových plantáží.

5. Adamovo "ne!" je jeho existenciální, svobodný, nezastupitelný a proto mordinš n e p ř e n o s n ý čin. Hovoříme-li o "dědičném hříchu", používáme tohoto termínu pouze v analogickém významu. Na to by mělo být při katechesi vždy důrazně upozorňováno.

6. Biblickou zprávu o pádu prvních lidí nelze proto chápat jako historickou reportáž, ale jako výpověď o obecné situaci člověka pomocí mythu, který promítá aktuální stav věcí do minulé události. Třetí kapitola Genese nemluví tedy o p o č á t k u dějin, ale o jejich c í l i , totiž o bohočlověku Ježíši Kristu.

7. možnost "ne!" vůči Bohu náleží k sebeinterpretaci lidské svobody. Právě v ní možno vidět zrod člověka z předlidských tvorů, v jejichž podmíněném jednání ještě tato alternativa dána nebyla.

Ve světle našeho traktátu lze k tomuto Rahnerově pojetí připojit následující kritické poznámky:

1. Náš traktát se shoduje s Rahnerovým pojetím potud, že také chápe zprávu Genese jako symbol naší konkrétní situace.
2. Rahnerovo pojetí je však příliš úzké. Omezuje se na existenciální interpretaci lidské svobody, ale na striktně intelektuální úrovni. Není tak právě velkému symbolickému bohatství biblického mythu o pádu prvních lidí, ani hlubce křesťanského dogmatu.
3. Z pojmu "hřích" se vytratilo to nejpodstatnější, totiž v i n a ! Ve světle tohoto pojetí není zřejmá ani nutnost křtu ke spáse, nehledě ani k dogmatu o Immaculata Conceptio (Neposkvrněném

Početí), které by tak ztratilo jakýkoliv smysl. - Spokojit se s konstatováním, že se sice xx xixx říká "dědičný hřích", že však není ani dědičným, ani hříchem, leda analogicky (srv. zd 5 výše), je - mírně řečeno - nepoctivá pohodlnost (ostatně zcela cizí starším Rahnerovým spisům, o něž se náš traktát dokonce v mnohém opírá!). Naše pojetí vidí naopak originalitu a dědičnost Adamova hříchu právě v tom, že veškerou hříšnost zakládá a dává pochopit. Dědičný hřích je tedy hříchem v nejvlastnějším slova smyslu a ostatní jednotlivé hříchy jsou mu analogické - sed non vice versa!

4. Podobně vyvozuje Rahner dědičnost Adamova hříchu, tedy jeho radikálnost, původnost (Ursprünglichkeit) z jeho universality. Tradice a dogma však naopak vykládá universalitu pádu radikalitou hříchu.

5. V důsledku striktně existenciálního pojetí podstaty musela být Rahnerem zcela pominuta k o s m i c k á dimense pádu. Naše pojetí se zabývá právě touto významovou rovinou, tj. ontologickou závaž-

ností a závažností pádu, ztráty
souměležitosti se stvořením a ztrátou
Božího přátelství, představující pro-
past, trhlinu v samotném srdci bytí.
Bez této kosmické dimense se stává
hříšnost a podmíněnost svobody sociál-
ním aspektem a psychickým komplexem
pozemského tvora zvaného člověk a vy-
žadovala by spíše nápravy ze strany
příslušných odborníků než Boží Spásy!

6. Rahner si protiřečí, tvrdí-li na jedné
straně, že Adamovo "ne!" je nezastu-
pitelný a nepřenosný čin, na druhé
straně však nepovažuje vyprávění
Gen. 3 za historickou událost, ale
za mythickou formu výkladu současné-
nosti pomocí minulé události, ukazující
k budoucnosti, ke Kristu. Avšak pak by
musela být i událost spásy - mutatis
mutandis - mythem, obecným vyjádřením
vykoupenosti "obecně lidské situace"!

7. V závěru oddílu "Die Erbsünde" (dědič-
ný hřích) zaměňuje Rahner Augustinovo
"posse peccare", o kterém jsme mluvili,
tedy bytostnou dimensi lidské svobody,
za "non posse non peccare", které

Augustin přesně odlišuje jako skutečný důsledek pádu. Tím však mizí to nejdůležitější, samotný smysl zprávy o pádu člověka: totiž, že člověk jako svobodná, svébytná, zodpovědná bytost byl stvořen bytostně n e p o r u š e n ý m , že jeho základem je právě soundálležitost, celistvost - to, co jsme pochopili jako d u š i . Tím však Rahner vlastně přejímá anthropologii německého idealismu - jehož jsou existencialisté dědici - totiž pojetí pádu jako anthropogeneze, které jsme v našem traktatu podrobili kritice. Člověk zde splývá zcela v duchu Hegela či Marxe se svými dějinami, jež jsou tak zbaveny toho, co z nich činí něco víc než časovou explikaci (rozvoj) vždy již absolutně - logicky či fatálně - daného. Tím je dějinám upíráno to, co je činí dějinami, totiž k o n t i n g e n c e (tj. bytostná ne-nutnost, ne-determinovanost, svobodné naplňování času jako toho, co nemuselo v této konkrétní podobě být - mohlo být jinak). Tím se však ztrácí ze

zřetele hlavní motivaci a vlastní smysl
d ě j i n Spásy, totiž Vykoupení, ~~tj.~~
tj. znovunabytí ztracené neporušenosti,
ontologické organické jednoty (vzájem-
nosti Lásky), tedy záchrana-- spása
Duše (ve smyslu našeho traktátu).

8. Říká-li Karl Rahner konečně, že "třetí kapitola Genese nemluví o počátku dějin, ale o jejich cíli", pak pro něj pád prarodičů nejen že není ani hříchem, ani dědičným, ale dokonce ani prvotním! Nelze hledat cíl dějin v Kristu, nepočínáme-li od Adama. Naděje na paradisium caeleste (nebeský Ráj) nemá smysl bez vzpomínky na Eden. A c e s t a k němu - jak víme od Danteho - nevede než skrze bezednou propastnost naší vlastní, originální hříšnosti. Nestaneme se dědici Království božího než skrze přijetí dědičného podílu na našem padlém lidství, protože právě t o t o kosmické dědictví bylo vykoupeno!

Pragae, dominica secunda Adventus
A.D. MCMLXXVIII

Nova versio: eodem loco, in festo Christi
Regis
D e o g r a t i a s !

III

VÍRA A ZÁZRAKY

Der Religionslehrer möchte in Moritzchen religiöses Empfinden erwecken. Er geht mit ihm durch die Winterlandschaft und sagt gefühlvoll: "Schau, wie der liebe Gott den Teich so schön hat zufrieren lassen!" Darauf Moritzchen: "Kunstück: im Winter!"

Der Lehrer will Moritzchen den Begriff des Wunders klarmachen: "Stell dir vor, Moritz, einer fällt von der Spitze eines Turmes herunter und bleibt ganz heil: was ist das?" "Zufall." "Du verstehst mich nicht", sagt der Lehrer enttäuscht, "also stell dir vor, der Mann klettert nochmals hinauf, fällt wieder herunter - und ist wieder heil! Was ist das dann?" "Glück!" Der Lehrer: "Das meine ich nicht. Nun stell dir vor, er klettert ein drittesmal hinauf, fällt wieder herunter und ist wieder heil. Na, was ist das jetzt?" "Gewohnheit!"

Jüdische Witze
ausgewählt von Salcia Landmann
dtv 139, München 1967

"Ježíš řekl jim: mějte víru Boží. Neboť amen pravím vám, že kdož by koli řekl hoře této: Zdvihni se a vrz sebou do moře, a nepochyboval by v srdci svém, ale věřil by, že se tak stane, cokoli dí, stane se mu tak, co by koli řekl. Protož pravím vám: Zač byste koli prosili, modléce se, věřte, že vezmete, a stane se vám. A když se postavíte k modlení, odpouštějte, máte-li co proti komu, aby i Otec váš nebeský odpustil vám hříchy vaše."

Mk 11. 22-25

Běžně se setkáváme s problémem víry v zázraky. Většinou v podobě otázky, zda lze "věřit na zázraky". Lidský člověk na zázraky nevěří. Zázračné příběhy a nadpřirozené události jsou pro něho dokladem nevěrohodnosti Písma a náboženských zkušeností vůbec. Víra tak pro něj splývá s věřením na zázraky a je proto výrazem omylu, iluse, nebeklesku. Lidé dnes běžně zahrnují pod náboženství vše, co má co činit se zázraky a nadpřirozenem, od křesťanství přes mágii, okultismus, parapsychologii a jiné tzv. pověry.

Věřícího člověka obyčejně takové povrch-

ní směšování víry a pověry pobuřuje. Dnešní křesťan se proto snaží dokazovat, že jeho víra nemá s nevědeckostí, iracionalismem a zázračností nic společného. Je přesvědčen, že křesťanství nijak neodporuje vědeckému chápání světa. Podle tohoto přesvědčení chápe také dnešní křesťané svůj vztah k víře a postupně podle toho upravuje svůj život z víry. Z vlastní náboženské praxe úspěšně vyloučil vše magické a zázračné. Všechny obřady, rity, žehnání, exorcismy, uctívání svatých míst, objektů a dob se snaží moderní věřící vykázat do oblasti politováníhodných přežitků minulosti. Tyto "přežitky" prý nemají s pravým křesťanstvím, s jádrem Radostné Zvěsti nic společného. A to včetně charismatických projevů visionářství, prorokování, mocných účinků modlitby přinášejících záchranu, uzdravení či útěchu. Touto pohotou přizpůsobit se tomuto světu projevují dnešní křesťané nápadnou spřízněnost duší s lidmi nevěřícími. Věřící dnes dokonce chápou toto své zakotvení v "dnešním světě", tento svůj střízlivý a prak-

tický realismus za základnu a poslání. Zřejmě chtějí tomuto světu ukázat, že křesťan je navzdory své víře člověk "normální". Křesťané se snaží přesvědčit ostatní lidi, že víra není nic fantastického a tajemného, ale naopak střízlivého, racionálního, přirozeného, každému snadno přijatelného, je-li očištěna od mythického balastu minulosti. Toto úsilí nachází někdy svůj výraz dokonce v přesvědčení, že křesťanství vlastně znění náboženstvím. (Takové orientace křesťanů ke světu a k přizpůsobení se mentalitě dnešního člověka, jeho myšlení, názorům a potřebám, ke které vyzval věřící mj. i 2. Vatikánský koncil, je označováno jako "aggiornamento", které jeden náš theolog trefně charakterisoval jako "výprodej za snížené ceny"!)

Proto má dnešní věřící problém s vírou v zázraky. Jakkoliv úspěšně je totiž vymýtil ze světa své zkušenosti a z vlastního života, drží přesto v ruce Bibli. V ní se to zázraky hemží natolik, že je nelze při nejlepší vůli pominout a

přehlédnout. Naučili jsme se sice číst Písmo tak, že si zázraků příliš nevšímáme a orientujeme se především na s m y s l příslušné zprávy, na tzv. "záměr pisatele" (viz např. komentáře k vycházejícímu Starému Zákonu). Je však dost dobře nemožné ignorovat např. důraz, který Evangelia kladou na thaumaturgické působení Pána Ježíše, nemluvě už vůbec o zázraku ústředním, zázraku Vzkříšení. Vždyť právě v něm nachází pro křesťany Písmo svůj smysl, na něm veškerá jeho víra spočívá (srv. 1. Kor.15.14). A tak stojí dnešní osvícený, tj. od "náboženských pověr" oproštěný, věřící před problémem, jak sladit důvěru ve Slovo Boží se svým rozpačitým vztahem ke zprávám o nadpřirozených událostech a zázracích biblické dějepravy. Ptá se, zda se tak stalo skutečně, doopravdy, zda tomu opravdu t a k b y l o . Jestliže ano, ptá se, jak je to možné, když se zázraky příčí přírodním zákonům, světovému řádu. Pokud ne, chce vědět, jak má vlastně takovým zprávám rozumět a jak je odlišit od "solidních" údajů historických.

Tradičním řešením pro novověkého věřícího je ovšem vzdát se porozumění ve prospěch víry, spolehnout se zcela na autoritu Boží, příp. církevní: Stačí prostě věřit! - víra sama mne zavazuje přijímat biblické zvěsti tak, jak jsou. Od toho je přece zázrak zázrakem, že je něčím doslova z a zrakem, tj. přesahujícím jak zrak tělesný, tj. naše smysly, tak zrak duchovní, tj. rozum. Zázrak je tedy podstatně nadsmyslový a nadrozumový, je tam, kam může dosáhnout pouze zrak víry. A víra takto chápaná tím také dochází svého osvědčení, dostává zkoušce heroismem víry Abrahámovy (Gen.22), tj. naprostou poslušností až k oběti vlastní zkušenosti a rozumu. Vždyť právě smyslová zkušenost a rozumová ověřitelnost jsou nejvyššími statky moderního člověka, který v ně skládá veškerou svou naději a důvěru. Toto tradiční řešení onoho "prostě věřit" je tak zřejmým opakem oné výše zmíněné střízlivé racionality: věřící se vzdává, alespoň v otázkách víry, své přátelské otevřenosti světu. Urputnost a pathetičnost takového

heroického postoje tradiční víry však prozrazují vnitřní rozervanost moderního člověka. Věřící tím, že je nucen obětovat rozum a zkušenost víře, pouze dokládá, že tyto jeho mohutnosti již zcela náležejí tomuto světu. A kde je jeho poklad, tam je i jeho srdce (Mt.6.21). Víra však žádá člověka celého, celé srdce, celou duši a veškerou naši sílu - tak jako láska (Deut. 6.5; Mat.22.37). Heroismus slepé víry však odkazuje člověka mimo svět jeho porozumění, jeho zkušenosti a usilování: Bůh může i nemožné, v dobách biblických dělal pro mne za mne třeba i zázraky - vždyť je to dávno! - Ano, velmi dávno, až "za onoho času" - in illo tempore, jak začínávaly perikopy katolické liturgie. Tento "onen čas" chápe pak věřící jako čas mythický, tedy jako "onen svět". To mu umožní se na t o m t o světě řídit a zařizovat podle rozumu a zkušenosti vlastní - jak se alespoň domní-vá. - Biblické texty však nejsou zprávami o "onom světě"! Boží Slovo se děje "pro nás a pro naši spásu": "abyste uvěřili.. a abyste drželi život v Jeho jménu" (J.20.31).

Vždyť ke křesťanské víře bytostně náleží, že Zjevení Boží se děje v čase historickém. Bůh "žije a kraluje po v š e c h n y věky", tj. působí v dějinách světa našeho, světa naší zkušenosti, našeho porozumění! Proto tradičně věřící většinou - a zároveň - přijímá, že zázraky se skutečně staly, že jde o neoddiskutovatelná fakta t o h o t o světa. Chápe je však nicméně jako něco výjimečného, ex definitione mimořádného, jako zásah d o světového pořádku, d o přírodního dění. Zázrak je mu tak něčím nad-přirozeným. Bůh se jím legitimuje nejen jako svrchovaný vládce, ale především jako světu transcendentní, tj. mimo svět jsoucí činitel, který proto nepodléhá zákonům svého vlastního výtvoru. Zázraky proto může činit pouze Bůh, jsou doslova jeho privilegiem. Zázraky samy nepotřebují proto žádné vysvětlení - jsou to právě "výjimky potvrzující pravidlo". Toto "pravidlo", tj. nemělnost přírodního řádu, propůjčuje zázrakům jejich závažnost, jejich smysl, jako projevům transcendentního Boha.

Takové chápání zázraků jako výrazu supranaturality Boží opravňuje věřícího zastávat novověký, vědecký názor na svět, uvnitř kterého platí jen přírodní zákony a pro nic nadpřirozeného není místo. Křesťan se cítí oprávněn popírat možnost jakékoliv výjimky z těchto zákonů, není-li tato legitimována Boží autoritou (což znamená Písmem či nejvýš církevním posouzením). Domnívá se, že tak nalezl hranici mezi vírou a pověrou. (To je např. jeden z opakujících se motivů Chestertonových povídek: právě Chesterton je typickým zastáncem křesťanství přirozeného rozumu v novověkém slova smyslu.) Takové kriterium se však pohybuje v kruhu: opírá se přece o takové pochopení zázraků, podle kterého jsou tyto samy legitimací Boží autority - a nemusí být touto teprve legitimovány! Toto řešení tedy zakládá opět přijetí skutečnosti zázraků na slepé víře v autoritu Písma. - Ale právě toto Písmo hovoří na mnoha místech o nadpřirozených událostech a výkonech, které evidentně Boží autoritou legitimovány nejsou.

Vzpomeňme např. úspěšné reprodukce Áronových divů egyptskými kouzelníky (Ex.7.11; 8.23), či vyvolání Samuelova ducha ze záhrobí endorskou čarodějnicí (1.S.kap.28). Běžný argument, že i tyto zázraky se "dály z Božího dopuštění", je příliš triviální a všeobecný, než aby čelil pochybnostem o výhradním Božím "monopolu" na zázraky, které takové biblické zprávy vyvolávají. Podobně přijímáme na jedné straně, že Ježíšovy zázraky jsou dokladem Jeho Božství, na druhé straně se však na mnoha místech NZ dočítáme, že zázraky činili i Ježíšovi učedníci a Jeho jménem i další. Vždyť jsme dokonce ujišťováni samotným Pánem Ježíšem, že věříce v Něho, budeme činit skutky ještě větší (J.14.12). Síla víry je Jím dokonce přímo líčena jako schopnost činit zázraky, a to ve smyslu nejmasivnějších zásahů do "fyzikálního" světa a přírodního dění (Mt.17.20; Mk. 11.23)! Ježíš na nesčetných místech zdůrazňuje, že schopnost činit zázraky, svrchovaná svoboda vůči světu ("c o k o l i v žádáte" - Mk.11.23) závisí především na naší víře. Nikoliv snad víře

v Boha, ale Víře B o ž í " (TŮ THEŮ - Mk.11.22), tj. takové, jakou má sám Bůh, totiž v důvěře, "že se stane". Samotné zázraky Ježíšovy se přece nějak zakládají na důvěře těch, k nimž se jeho svrchovanost (EXOUSIA) obrací. To dosvědčuje, vedle početných míst typu "víra tvá tě uzdravila", zejména ono "I nemohl tu divu žádného učiniti ... i podivil se jejich nevěře" (Mk.6.5-6). V této m o c i v í r y jsme oprávněni vidět samotnou podstatu Radostné Zvěsti - stane se nám to v dalším klíčem k problému víry v zázraky. Nyní pro nás představují tato místa pouze další doklad toho, že Písmo nechápe zázraky jako"Boží monopol": možnost zázraků nelze bezprostředně odvodit z Boží transcendence vůči světu.

Modernímu, střízlivému křesťanovi tedy nezbývá, než odmítnout - na základě novověkého názoru na svět, odlišného s nevěřícími - zázraky jako takové, tj. upřít zázračnosti ontologický statut objektivity. Pro biblické zprávy nadpři-

rozeného charakteru se pak hledají buď přirozené vysvětlení nebo alegorické výklady. A tak nás potěší a povzbudí, když se dovídáme, že v egyptských ranách je možné spatřovat přírodní jevy, ke kterým dodnes na Nilu občas dochází; necháme se ~~ochotně~~ ochotně přesvědčit, že manna byla vlastně výměšek tamaryšku či lišejníků atp. Před lety mně dokonce jedna sestra nadšeně vnucovala nápad, že Mojžíš byl vlastně proutkař! - Tam, kde si nepomůžeme "přirozeným" výkladem, nabízí se výklad alegorický. Tak příběh o navrácení zraku slepci je pouze obrazným vyjádřením myšlenky, že víra v Ježíše zbavuje slepoty duchovní, atp. Ba dokonce, samo Zmrtvýchvstání má prý pouze znamenat, že duchovní odkaz Zakladatele přetrval Jeho smrt! Zmiňujeme se o těchto běžných formách upadlé exegese proto, že jejich výskyt, odolnost a svůdnost jsou podle nás významným symptomem zamotného kořene problému víry v zázraky. Pokusme se v dalším blíže porozumět tomu, co nás nutí k nebenáilnějším výkladům, ať už "přirozeným" na

jedné straně, či i alegorickým na straně druhé.

Z čeho plyne ona nám všem tak dobře známá spokojenost, ono zadostiučinění z přesvědčivých pokusů převádět zázračné události v bibli na přírodní jevy? Zřejmě v nás především takové výklady posilují ujištění, že "Bible má přece jen pravdu" (jak se nazývá jedna slavná kniha), a to i v těch nejnevěrohodnějších, pohádkových zprávách. Je to podivné - zdálo by se totiž, že by každé "přirozené vysvětlení" mělo věřícího spíše zklamat: vždyť Písmo n e m á p r a v d u, připisuje-li pouhé přírodní děje působení Božímu. Vždyť přirozený výklad přece vyvrací právě onen "vlastní, theologický obsah", který jsme si jinak zvykli tolik zdůrazňovat. Většinou však takto neuvažujeme; setrváváme při uspokojení, že Bůh se ve Svém působení nemusí uchylovat k nadpřirozeným zásahům, že může působit prostřednictvím zcela přirozených sil.
- Co jsou však tyto čtyhodné přirozené

síly, na jejichž výlučnosti tolik lpíme? Máme je spočítány? Známe je, rozumíme jim?

Zde jsme u jednoho z kořenů problému víry v zázraky. Rozpaky nad zázraky vyrůstají z přesvědčení novověkého člověka, že jeho porozumění skutečnosti je natolik úplné, aby věděl, co je možné a co skutečnosti odporuje. S patentem na rozum si tak přisvojujeme i patent na skutečnost. Avšak dnes - na rozdíl od dob dřívějších - jsme ochotni připustit, že "mnohé ještě nedovedeme vysvětlit". Z toho vyplývá jistá rezervovaná tolerance vůči událostem, které vzdorují výkladu. Vždyť mnohé jevy, které dnes chápeme jako přirozené, např. epidemie, zemětřesení či zatmění, se dřívějším lidem zdály něčím nadpřirozeným. Písmo samo též mezi oběma "typy" mocných skutků Božích nerozlišuje.

Značná část současné sci-fi literatury typu "vzpomínek na budoucnost" je výrazem tohoto rozlišení mezi vysvětle-

ním a vysvětlitelností. A je to hluboký náhled. Znamená jednak, že hranice mezi možností a nemožností je posunutelná, a jednak, že veškerá zázračnost, všechna moc nad přírodou, která je moderním člověkem upírána Bohu, je přisuzována technice! A technika je ve sci-fi považována za výraz lidského nebo aspoň anthropoidního důmyslu, záměru, tedy za projev vědomí, myšlení, subjektivity, byť tzv. vyšší, tj. pokročilejší inteligence. V ní nachází vše zázračné, nepochopitelné - a tudíž z dnešního hlediska nemožné, tedy pohádkově legendární - své "přirozené vysvětlení", byť by takovým vysvětlením mělo být třeba cestování v čase nebo v n-té dimensi! Povšimněme si zde, že technika je přirozeným vysvětlením právě svým poukazem k inteligenci, k subjektivitě. K tomuto významnému momentu se vrátíme za chvíli. Zůstaňme zatím při zkušenosti, kterou sci-fi fantasie předvádí ad oculos, totiž, že právě vědecký a technický pokrok, jehož jsme v naší epoše svědky a účastníky, svědčí o tom, že skutečnost není totožná s žádnou naší konečnou před-

stavou o ní. To platí zejména o vědeckých představách nynějších, se kterými se právě tento žánr, právě jako "science" (věda) a "fiction" (fantasie) zároveň, konfrontuje. Člověk dnes připouští, že jeho dosavadní vědomosti vzhledem k budoucímu pokroku jsou "neúplné" a nepokrývají všechny možnosti, které skutečnost poskytuje. Projevuje však daleko menší ochotu uznat, že tento pokrok v poznání je zároveň ipso facto zapomínáním, že není vědomým dědicem veškeré dějinné zkušenosti. Odtud ona paradoxalita symbolu vzpomínek na... budoucnost! To, co neumíme vysvětlit ve vlastní minulosti, musí přicházet odjinud; nikoliv však z nějaké absolutní transcendence, ale jako zásah doby "pokročilejší", která nás teprve čeká, na kterou máme jakési zásadně nárok!

Tato úvaha nad zkušeností světa odrážející se ve vědecko-fantastické literatuře nás tak vede k hlubší vrstvě našeho pojetí "přirozeného". Není to již převeditelnost na současné vědomosti, ale pod-

statné, zásadní vysvětlitelnost, což znamená, jak ukazuje sci-fi, technická využitelnost a ovladatelnost. Kořenem problému víry v zázraky je tak přesvědčení současných lidí, že vše je bez vyjímky *v*ýpodstatně vysvětlitelné, tj. uchopitelné kategoriemi našeho vypočítavého a instrumentálního rozumu. Vidět na dálku můžeme pomocí televise, skrze předměty roentgenem či radarem, chladit plamenem můžeme navzdory vší zkušenosti o nutnosti kausálního působení-pomocí tak prosaického zařízení, jako je plynová lednička, sestrojená právě na základě přírodních zákonů, atp. Naše sympatie k "přirozeným výkladům" tak v sobě skrývají zadostiučinění, že na zázraku není vlastně nic zázračného, divného; A tak ani mocný skutek Boží není ve světle přirozeného vysvětlení hoden našeho podivu, úcty, vděčnosti - a ovšem, ani bázně. - Přirozený postoj novověkem, vědou a moderností nezkaženého člověka k mimořádné události jako k zázraku se však původně nepohybuje

mezi kategoriemi možnost-nemožnost, zda a jak; zázrak je mu vždy smysluplný, má význam, je vždy oslovující, zavazující, obdarovávající - je tedy především projevem, znamením (SÉMEION). "Přirozené vysvětlení" je naproti tomu pravým opakem přirozeného postoje, je jeho popřením, protože předpokládá ex definitione odmítnutí otázky po s m y s l u události: příroda přece sama o sobě pro novověkého člověka žádný smysl nemá. "Vlastní smysl" biblické události pak moderní věřící jen obtížně a jaksi dodatečně přilepuje z e v n ě , poté, co byl přirozeným výkladem její vnitřní smysl popřen. Za tento vnější smysl je obyčejně považován tzv. "úmysl svatopisců"!

Moderní člověk je zbaven zodpovědnosti k projevům Boží přítomnosti tím, že ztratil důvěru ve smysluplnost stvoření. S touto důvěrou ztratil i bázeň před tím, co ho překračuje. Zbyl mu jen strach. Strach před neznámým a absolutně cizím, proti čemu bojuje jenom popíráním - upíráním možnosti nadpřirozeného. O to víc lpí na pouhé existenci vlastní, jejím

nesmyslném, výskytovém trvání, jakona tom jediném, co mu zbývá. Byl to, tuším, Epikuros, oslavitel existence jako pouhé přirozenosti, který někde ve svých listech navrhuje řadu přirozených vysvětlení pro blesk, přičemž výslovně zdůrazňuje, že je lhostejné, které z těchto vysvětlení je správné, jenom když slouží jako prostředek zbavení se strachu z bohů...

Rozlišení mezi přirozené a nadpřirozené sahá hluboko do středověkého myšlení. Netýkalo se však primárně skutečnosti, ale našeho poznání. Přirozené poznání (cognitio naturalis) je takové, které nabýváme pomocí světla přirozeného rozumu (lumen naturale), tj. pomocí takových poznávacích schopností, které jsou nám při-rozené, tedy vrozené - se kterými jsme se narodili. Nadpřirozené poznání (cognitio supranaturalis) je nám naproti tomu zjevené. Je to takové poznání, kterého nabýváme nikoliv ve světle pouze našich poznávacích schopností, ale které

vyvstává teprve ve světle, přicházejícím od jinud než od nás, a které je v tomto smyslu nad-přirozené (lumen supranaturale). Pod toto "nadpřirozené" poznání spadá zejména porozumění "symbolům", čili tajemstvím víry - nikoliv tedy především zázraky. Zjevený obsah víry může totiž člověk pochopit právě jen cestou víry, tj. rozumějící, otvírající se důvěry ve smysl symbolů, poukazujících k hlubinám Božího Tajemství. Tyto hlubiny jsou však uzavřeny vůči nedůvěře, odmítání, skepsi, tedy postojům vlastním právě rozumu "přirozenému", omezujícímu se pouze na to, co mu bylo od počátku dáno, a co tedy považuje buď za svou podstatu nebo za svůj výkon. Pojmy "přirozený" - "nadpřirozený" se tedy původně vztahovaly k původu poznávacích schopností člověka, a nerozdělovaly ani skutečnost, ani nevyznačovaly meze lidskému poznání a porozumění. Poukaz k nadpřirozenému zdroji lidského poznání vypovídal o tom, že poznání je sětkání s něčím jiným, člověka přesahujícím a podmiňujícím zároveň, setkání v porozumě-

ní, které poznávajícího i jeho schopnost poznávat neustále proměňuje. Člověk není redukovatelný na výskytové jsoucno, na fakt býti narozenu.

Teprve novověký člověk chce mít svět pro sebe celý, chce podrobit veškerenstvo vládě svého rozumu, tj. učinit je pouhým objektem své racionality. Proto považuje svůj rozum za neměnný a svou schopnost správného poznání za vrozenou a absolutní. Redukuje vše ostatní beze zbytku na popsatelnost, vypočitatelnost, ovladatelnost. Tento nárok na absolutní poznání předpokládá, že skutečnost, tedy vše, co jest, je v dosahu onoho lumen naturale - přirozeného světla. Cognitio naturalis - přirozené poznání - se tak stává cognitio naturae - přírodovědou. Příroda je zde chápána jako podstatná vysvětlitelnost, vypočitatelnost, čili z á k o n i t o s t, tj. jako výraz předpisů napsaných matematickým jazykem. A tak je na úsvitu novověku připsána Bohu funkce jakéhosi kvasilidského konstruktéra veškerenstva. Svět je pochopen jako jeho výrobek, tedy

konstrukt, stroj. Tak je zajištěna poznatelnost a ovladatelnost jsoucna. - Je však zároveň třeba, aby božský konstruktér do svého díla příliš nezasahoval, aby zůstal nepřítomný, transcendentní a přenechal tuto možnost člověku. (Odtud onen důraz, který klade novověká theologie na rozdíl mezi Bohem a světem!) Aby člověk mohl poznávat tento svět-konstrukt, tj. přicházet na principy-mechanismy, na základě kterých je jsoucno vybudováno a funguje ("přírodní zákony"), musí mít možnost svobodně zasahovat do skutečnosti ("využívat, spoutávat přírodní síly"). To však předpokládá - mutatis mutandis - že sám je mimo svět, že je světu transcendentní, že není pouhým projevem jeho fungování, jako ostatní příroda.

Co to znamená? Na jedné straně máme nárok novověké vědy na absolutní poznání ve světle přirozeného rozumu. To předpokládá, že skutečnost je zde pouhou přírodou, považovanou za vysvětlitelnost, za pasivní objekt, za soubor vyskytujících se věcí, tj. za objektivní realitu. Tato objektivní realita je v podstatě (tj. co

do substance - hmoty a zákonů jejího pohybu) nemělnnou, představuje fungující mechanismus, v němž není místa pro jakoukoliv svébytnost, aktivitu, spontaneitu - natož pak pro zázraky. A tato příroda musí být v e š k e r e n s t v e m , vylučujícím absolutně vše nadpřirozené, co by do ní zvenčí nekontrolovatelně mohlo zasahovat. Na druhé straně však máme teoretické a praktické vztahování se člověka k takto pochopené přírodě. To však svobodu, spontaneitu a aktivitu předpokládá. Novověký člověk, který popírá vše nadpřirozené, protože myslí přírodu jako veškerenstvo, musí sebe sama přitom chápat jako zázrak, jako cosi ne-li nad- tak alespoň zcela ne-přirozeného, jako to, co jaoucno zcela překračuje, tedy transcendentálního!

Možnost vědomého, aktivního, svobodného vztahování se ke skutečnosti nazval novověký člověk s u b j e k t i v i t o u . Slovo "subjectum" původně znamenalo totéž co podstata; je to latinský kalk řeckého HYPOKEIMENON - to, co leží pod (sub-jacet) - substrát. Proť tradiční ontologii je podstata to, co je zdrojem vlastního pohybu,

jakožto spontánní, smysluplné aktivní změny. Novověký člověk jednak zmonopolisoval nárok na to být podstatou v tomto slova smyslu pro sebe: on jediný, tj. jeho vědomí a myšlení je subjektem - příroda je pouhý objekt, předmětnost pro vědomí, pasivní, překážející výskytovost (ob-icio - leží m v cestě, překážím, vzdoruji, nemítám). Tím však zároveň subjektivitu popřel: její bytí neodpovídá tomu jedinému uznávanému kritériu jeho totální ontologie, kriteriu objektivity. A tak se zpupně zabsolutnělá subjektivita lidského vědomí stává ve světle téže vědy, která na ní byla vybudována, čímsi nejsoucím: pouhým výrazem fungování objektivních (tj. sobě nerozumějících, slepých) mechanismů "centrální nervové soustavy", respektive jejího chemismu. Tento chemismus je opět projevem vlastností molekul, odrážejících prostorové uspořádání atomů, z nichž jsou tyto molekuly - opět mechanicky - sestavovány. Tyto atomy se během svého průtoku procesem myšlení nemění - a mohou tak být právem považovány za látkovou substanci myšlení, která je tak výrazem jejich automatického

slučování se v molekuly a opětné rozluky. (Raději bychom zdůraznili, že nejde o karikaturu spekulativních postulátů fanatického materialismu, ale o vědecká fakta molekulární biologie a biochemie, které jednotlivé mechanismy principiálně vyjasnily a jsou schopny na základě těchto principů do psychiky dějinněsasahovat!) - A na základě tohoto iracionálního bláznovství, této chimerické hybridní pseudopředstavy skutečnosti, popírá novověký člověk ve jménu vědy, zkušenosti a zdravého rozumu vše zázračné a nadpřirozené!

Novověký ontologický předsudek objektivity však nevědomě formuje naše myšlení, vzdělání a zkušenost, a tak rozumu určuje kriterium jeho zdraví a našemu vědomí poskytuje kriterium možnosti a skutečnosti. Právě v něm tkví podle mého názoru kořen obtíží víry v zázraky. Odtud také snadněji nalezneme odpověď na naši původní otázku, co tím míníme, hledáme-li j a k o v ě ř í c í přirozené vysvětlení Božích zásahů. Zřejmě míníme toto: Bůh ř í d í běh přírody, určuje chování svého výtvoru asi tak, jako my ovládáme fungování

nějakého mechanismu; zasahuje do světa podobně (byť jakkoliv mocněji), jako do něj zasahujeme my, přičemž v tom nevidíme nic zázračného - činíme tak přece skrze faktičitu a zákonitost světa samotného. Odlišujeme tedy zřejmě holou faktičitu přírodních jevů od jejich konkrétních projevů a vzájemných souvislostí. Tak Nába je všeobecně uznávaný, neoddiskutovatelný fakt. Taktéž její rozmnožovací schopnost, vedoucí občas za určitých okolností k přemnožení. Že se tato její schopnost projevila na Nilu právě v době Mojžíšových sporů s faraónem - toť právě ono říznutí Boží, které jsme v rámci naší představy světa jako objektivní reality ještě ochotni připustit. Náhody a koincidence nám představují jakési artikulace (skloubení) světového stroje, které mohou fungovat jako případné "vstupy" Prozřetelnosti do svého vlastního výtvoru. - Lze si však takto náhodu vůbec představit? "Náhoda" je pojem, jímž se radikálně zříkáme ptaní p r o č , ať už proto, že příčina náhodné události je prakticky či zásadně nepoznatelná, či proto, že tato

příčina leží mimo rámec našeho tázání o a její odhalení nám k celkovému pochopení nikterak neprospěje. (Tak Voltaire kdesi uvádí, že dějiny jsou určovány tím, jakou stolici měl v rozhodující den panovník!) Náhoda je tedy z hlediska smyslu negativním pojmem par excellence. Přitom právě v ní se snažíme přirozeným výkladem zázraků hledat jejich smysl a pochopení! Bůh, vkrádající se záludně úzkými spárami nevysvětlitelna a ne-smyslna, se tak stává vskutku oním známým "god-of-the-gaps" - bůh, kterého vyhání člověk ze světa zkušenosti do mezer svého nevědění. To však je v úplném protikladu s jakýmkoliv smysluplným theologickým obsahem pojmu zázrak a ke víře náboženské zkušenosti, pro kterou je zázrak ohromující, vším od základů otřásající událost, v níž se v plné nádheře a velikosti manifestuje sláva Boží!

Ostatně si lze pouze s obtížemi představit, co tím vůbec může být myšleno, mluvíme-li o zásahu Božím přirozenou cestou! Každý zásah znamená změnu řetězu příčin a následků a je tedy popřením

determinismu, na kterém je vybudována novověká představa objektivní reality. Běžné chápání se však zdánlivě tímto obtížím snadno vyhne: kromě vědeckého chápání skutečnosti jako představitelnosti a z ní plynoucí vysvětlitelnosti, chápe, tj. zakouší skutečnost "zevnitř", tj. jako žitou zkušenost. Každý přece ví, že každý náš čin - od pouhé myšlenky či pohybu až po vyvolání jaderné exploze - je zásahem do skutečnosti, je ovlivněním běhu světa, a tedy je změnou kausálních řetězců v objektivním světě. Běžné vědomí však v tom neshledává nic divného a zázračného a problém zásadních nepředstavitelnosti a tudíž nevysvětlitelnosti svobody praktického vztahu ke světu ponechává filosofickým dvahám (jakou je např. Kantova Kritika praktického rozumu). Dokonce paradoxálně považuje právě technickou ovladatelnost za kritérium přirozenosti, jak jsme viděli výše. To je základ a smysl tzv. "praktického realismu" přirozeného postoje, hlásaného a vytrubovaného jako nejvyšší ctnost, jako poctivost pravdy nezaslepené iluzemi a ideály, stojící "oběma nohama na zemi".

Přitom, jak jsme už viděli, je tento "praktický realismus" vnitřně rozporuplný, představuje vpravdě contradictio in adjecto! Tento postoj vychází a trvá na "přirozené" skutečnosti jako vnímatelné a představitelné. Avšak na praktickém vztahování se ke světu není nic přirozeného! Předpokládá transcendentální subjektivitu - právě ono vnímání, představování a zakoušení samo, kteréžto samo je n e p ř e d s t a v i t e l n é ! Subjektivitu je nutno myslet vůči skutečnosti coby objektivní realitě jako doslova p ř i r o z e n o u , z á z r a č n o u ! Vlastní vědomí totiž zakoušíme jako bytí n a d přírodou: nezakoušíme totiž jsoucno pasivně, v jeho bezprostředním působení, ale vždy už v jeho c e l k u , tj. v širších souvislostech, jako bych se nad ním vznášel, z dálky, z odstupu je obhlížel. Podobně do kauzálního řetězce nezasahuji tak, že jsem uvnitř něj jako jeho součást, ale že mu rozumím jako celku, tj. v jeho s m y s l u , jeho odkud kam s v jeho možnostech a kombinacích,

mezi kterými svobodně vybírám a které určuji v rámci celku. Je to obdobné, jako když z výše rozhledu pozoruji krajinu, která pro mne tak tvoří celek, který opět mohu rozlišovat v souměřitelné útvary, tedy orientovat se v ní, volit cesty i chápat minulé bloudění, zatímco každá část krajiny souvisí a integruje jen se svým bezprostředním okolím. Abych krajině rozuměl jako celku, musím se k ní vztahovat z perspektivy, z níž nejsem její součástí (alespoň v představě, podle mapy, na základě zkušenosti) - nesmím být totožný se svým zde a nyní, zaklet do konečné perspektivy, beznadějně zbloudilý, ztracený v její chaotické členitosti! Přestat bloudit znamená u v ě d o m i t si, kde jsem, vztáhnout svou situovanost k celkové souvislosti. Vědomí je tedy tato nad-přirozené a tím zároveň i doslova zá-zračné: zrak totiž, naše vidění a vůbec vnímání vždy již vědomí předpokládá. To, že vidím vždy n ě c o , nelze vysvětlit ze samotné funkce zrakového orgánu: zračení se věcí se děje vždy na pozadí jejich porozumění vnímanému, jakožto celku. Právě onu žitou, banální a tudíž "přirozenou" nadpřirozenost /

a zázračnost subjektivity prožíváme v zakoušení vlastního vědomí; obecně ji však ztotožňujeme s vlastní psychikou. Tato přirozenost v doslovném smyslu slova, tj. nám odevždy daná, sobě-danost, samozřejmost naší subjektivity nemá, však, jak vidno, nic společného s "přirozeností" jsoucna v tom smyslu, jak novověkým způsobem chápeme přírodu, jako popření vší zázračnosti, jakéhokoliv nadpřirozena. Přesto však u běžného člověka bezprostřední zkušenost vědomí a představa skutečnosti zprostředkovaná novověkou ontologií bezděky splývají.

Je to právě tato anonymní, "přirozená zázračnost" subjektivity, pro kterou pod přirozený výklad zázraků zahrnujeme i alegorickou interpretaci, která přiřpisuje zprávám o zázracích "duchovní smysl", jak tomu bylo ve výše zmíněném příkladě navrácení zraku slepci, či v pochopení zmrtvýchvstání jako přežití duchovního odkazu. "Duchovní smysl" alegorie se totiž týká právě jen subjektivity a nikoliv fysikálního světa přírody. Na jedné straně se velmi naléhavě ujišťujeme, že právě na

tomto "vlastním", duchovním obsahu Slova Božího jedině záleží. Činíme tak z hluboce pravdivého přesvědčení, že tento vztah k vnitřnímu, neviditelnému, duchovnímu bytostně náleží k víře (cfr. Žd.11.1). Na druhé straně toto naše ujišťování zní přece jen tak trochu prázdně, nepřesvědčivě, patheticky, protože mlčky předpokládá a přiznává naši bezmocnost vůči oné "pouhé, o sobě lhostejné historické fakticitě"! Cítíme přece dobře, že alegorický výklad nemůže představovat onen "vlastní, duchovní smysl" vystupující z nitra zázraku - mocného Božího činu a skrze tento čin jako z n a m e n í ! Alegorický výklad je naším dodatečným, defensivním vysvětlováním, ke kterému se uchylujeme, utíkáme! Toto pochopení není svědectvím o moci Boží, k němuž jsme zázrakem vyzýváni, ale svědectvím opačným - svědectvím křehkosti a slabosti naší víry! Náš sklon k alegorickému, duchovnímu výkladu souvisí s tím, že Boží zásahy "do lidské psychiky" typu "Bůh zatvrdil srdce" či "vzbudil proroka ze středu svého lidu", "vdechl sílu" za zázraky vůbec nepovažujeme - nepociťujeme nad nimi ony

rozpaky, které provázejí náš postoj k zásahům Božím do světa přírodní a tělesné skutečnosti. Na první pohled by se to mohlo zdát podivné: vždyť právě v novověké koncepci světa je to výhradně lidská psychika, která je na rozdíl od ostatních jsoucen nadána aktivní svébytností! Právě tomu bude dnešní věřící horlivě přisvědčovat: vždyť měnit lidská smýšlení je mnohem víc než měnit svět přírodních událostí! Činí to však proto, aby se jeho křesťanské přesvědčení mohlo obejít bez víry v zázraky. Působení Boží by nejraději omezil na pouhé vnuknutí: Bůh ať poradí - člověk to udělá za Něj!

Tento postoj - jako ostatně každý lidský postoj - má dva kořeny: zlý a dobrý. Tím zlým je ovšem opět lidská zpupnost - HYBRIS: člověk se staví do pozice jediného zprostředkovatele Božího působení, chce být jediným adresátem jeho hlasu (Hahnerovým Hörer des Wortes), a tedy de facto monopolním zástupcem Boha na zemi! Tato HYBRIS souvisí s přesvědčením novověkého člověka, že lidská subjektivita je jediným místem a zdrojem jakéhokoliv smysluplného dění. Přitom osvícenec - atheista

musí vytrvat v přesvědčení, že je sám počátkem, tvůrcem, výrobcem, autorem nejen svého jednání, ale i vlastních hnutí mysli - vůle, rozhodnutí, snahy, nápadu - na kterých jeho smysluplné jednání spočívá. (Scientista, pro nějž vědomí a jeho obsahy jsou pouze produktem tělesných, "přirozených", tj. mechanických funkcí, musí - je-li důsledný - upřít svému jednání a myšlení jakýkoliv vůbec smysl: ruší tak sice problém, ale zároveň i nárok tohoto svého přesvědčení na smysluplnost!) Naproti tomu věřící žije z důvěry, že sám Bůh ostříhá jeho myšlenky, slova a skutky; avšak i on si v zápětí přisvojuje samozřejmě jak jejich autorství, tak jejich plody a zásluhu!

Oním druhým, dobrým kořenem přesvědčení, že působení Boží na svět skrze lidskou psychiku nemá onen charakter nemožnosti, nepochopitelnosti, nepřijatelnosti, který pociťuje při představě Božího působení skrze fakticitu, je právě ona vlastní, byť nepřiznaná zkušenost

zkušenost

"zázračnosti" subjektivity. Tato naše živá je nepopíratelná, jakkoliv nemá v novověké představě přírody místo. Přitom však nikterak nejde o nějakou zkušenost "duchovní", tj. abstraktní, ideální; zkušenost vlastní subjektivity je naopak smyslově konkrétní, tělesná, bezprostřední, vnitřní. Subjektivita je však podstatně otevřeností, možností svobodné změny a proto nemá povahu fakticity, substantivity. Vnitřní, subjektivní prožitek sebe sama tak představuje zkušenost jiného způsobu bytí, než jaký odpovídá novověké, vědecké představě jsoucna. Je to bytí jako živé, svobodné, tvůrčí, sebě rozumějící a k sobě se vztahující d ě n í, nikoliv jako proces, ale jako jednání; subjektivita zakouší své vlastní bytí nikoliv jako trvání - výskyt v prostoru a čase, ale jako stávání se, naplňování smyslu. Uvnitř této vnitřní zkušenosti se však i jsoucna samotná, jakožto obsahy vědomí, stávají samotně žijícími svébytnými, smysluplnými b y t o s t m i nejsou již pouhými obsahy, ale svobodnými, autonomními p r o j e -

v y subjektivity samotné. Ale právě v autonomii těchto projevů subjektivity se zjevuje jejich transcendentalita. Vjemy, poznatky, představy, sklony, myšlenky, nápady, pocity, rozhodnutí a vůbec všechna "hnutí mysli" nejsou zakoušena jako něco, co je mysli buď pasivně vtiskováno, nebo pasivně vytvářeno. Tyto projevy subjektivity se chovají právě autonomně - jako něco, co samo přichází odjinud, rodí se, vzchází, napadají a vypadávají, "blesknou hlavou", "zaujímají mysl" či unikají atd.. Prožívám sice svou svobodnou vůli těmto "mým" obsahům mysli, mohu se k nim - do značné míry - volně vztahovat, ale tato volnost neznamená libovůli manipulace a kombinace. Je to spíš rozumná správa dávání příležitostí, postoj výchovy a péče, poskytování prostoru k samostatnému životu zjevování všech nabízených možností, a nikoliv plánující, autoritativní konstrukce, v čem spočívá zkušenost všeho přemýšlení, uvažování, vzpomínání a imaginace. Tyto "procesy" naší mysli jsou spíše podobné vnímání, poznání, hledání než ovládání a výrobě. Přestože se však

nápady, myšlenky, představy, rozhodnutí rodí či přicházejí, jsem za ně, navzdory jejich autonomii a svébytnosti zodpovědný, resp. jsem zodpovědný právě za tuto jejich svébytnost, tak jako za vlastní děti, činy či partnery. Neudělal jsem je, ba ani jsem si je tak zcela nevybral - to spíše ony si vybraly mne, vstoupily ke mně v odpovědné, partnerské, smysluplné vzájemnosti. Tak na poli subjektivity prožívám paradox s v o b o d n é z á v i s l o s t i , jejímiž jmény jsou p o z n á n í a l á s k a ! Poznatek zavazuje ne proto, že jeho předmět (obsah) je f a k t e m , tj. nezávislým na tom, zda je poznáván, nýbrž proto, že je výkonem a darem a zároveň, že se^{ž} stal o sobě pro nás a my pro něj. Tato závaznost poznání také nevyplývá z toho, že by jsoucno, zjevující se v poznání, bylo jakožto o sobě pro nás něčím n u t n ý m , závěrem, ke kterému "na určitém stupni poznání" bylo třeba tak jak tak bezpodmínečně "zákonitě" dospět (jako je tomu v různých formách idealismu)! Právě naopak: pravda poznání je pro nás zavazující proto, že její bytí o sobě pro nás je zpočátku bezbrannou vydaností, je křehké, ohrožené a pomíjející,

závislé na naší zodpovědné péči. Každé poznání a pochopení je totiž především jedinečnou a neopakovatelnou m o ž n o s t í , je nabídkou a výzvou, tak jako přátelství, láska, bližní, každý živý tvor či okršlek země, o něž pečuji, které jsem si vzal na starost.

Vztah k bytí tohoto řádu, řádu subjektivity je ovšem v plném slova smyslu přirozeným. Přírodou, přirozeností však chápe tento vztah něco podstatně jiného, původnějšího než novověká přírodověda. Je to příroda, jakožto přirozenost subjektivity ve smyslu FYSIS nejstarších řeckých myslitelů. FYSIS znamená doslova vznikání, povstávání, rozvíjení se - tak, jako poupě přecházející v květ (francouzsky FYSIS bývá dnes často překládána jako "éclosion" - rozkvétání, rozevírání se). Je to substantivum verbale slovesa FYÓ = vznikám, stávám se, rostu. Staří myslitelé označovali slovem FYSIS povahu veškerenstva (TO PAN) jakožto smysluplnou jednotu (TO HEN) svébytné rozmanitosti (KOSMOS, LOGOS). Do takto prožívaného světa - v jednotu vzcházejícího veškerenstva, byl zahrnut též člověk

společně s bohy, božstvy a daimony - tedy se všemi rozumností nadanými partnerskými přírodními a duševními silami. To vše bylo chápáno jako přirozené, protože příroda - FYSIS sama je božské, tj. subjektivní povahy. FYSIS je bytí, jež dává povstávat jsoucnům jakožto živým, vědomým, komunikujícím - tj. působícím vzájemně na sebe na basi společenství (communio, KOINONIA) smysluplného řádu - LOGu. Příčina zde byla chápána jako AITIA - vina, a nutnost - ANANKÉ, jako směřování k naplnění tohoto řádu "děj se co děj", tedy nejúžasnějším způsobem - viz tragický hrdina, prchající před věštbou a oddalující se osud. (Tato nutnost naplňující se děj co děj je v přímém protikladu k novověkému chápání nutnosti jakožto determinismu, podle kterého cokoliv se děje, děje se nutně!) Příroda jakožto FYSIS byla tak sama "nadpřirozenou", tedy přesahující - jakožto vzcházení - sebe sama, byla tedy v tomto smyslu zázračnou - a řecká filosofie vzešla z údivu právě nad tímto zázrakem.

I biblické zjevení svým pojetím světa jako KTI~~FYSIS~~ - stvoření chápe přírodu opět jako zázrak. Stvoření je mocný svrchovaný

tvůrčí čin zjevujícího se božství Stvořitele. Tento čin je proto sám partnerskou, božskou svébytností. Jenom moderní člověk, jemuž je příroda objektivní realitou, nenachází ve světě místa pro nic božského, nadpřirozeného. Tím však sám ztratil ipso facto vlastní "místo člověka v kosmu", své ontologické postavení. Bloudí teď mimo jsoucno uprostřed svých fantomatických představ - pouze subjektivních obsahů vlastního vědomí, jsa sám sobě fantomem - nepřirozenou bytostí, tržící do nicoty v absurditě a odcizení. Subjektivita - dříve zkušenost bytí jsoucna vůbec, - se náhle stala čímsi "pouze subjektivním", zkomírající plamének smyslu, podmíněný a ohrožený masivní nekonečností a propastným prázdnem vesmíru, světem temné, slepé fatality - pouhé objektivity!

Vraťme se však k vlastnímu problému - k problému víry dnešního věřícího člověka v zázraky. Zatím jsme snad už porozuměli, proč působení Boha na svět skrze lidskou subjektivitu a jejím prostřednictvím na dějiny nechápeme jako zázrak. Je to proto, že toto působení nechápeme jako působení kausální, ale jako působení založené na porozumění a na něm založeném jednání v

poslušnosti. To, co je kamenem úrazu naší víry v zázraky, je naše neochota připustit, že by se Boží působení vztahovalo ke světu přímo, že by se obracelo i k přírodě, tedy skutečnosti mimolidské, k věcnosti, k faktičitě. Dovedeme si sice představit, že lidská mysl může doznat svobodné, nekausální změny, protože z vlastní, vnitřní zkušenosti víme, že její obsahy jsou povahy "pouze subjektivní" a že jim proto nenáleží absolutnost, nepodmíněnost cosi "o sobě"; obsahy myslí jsou "čistě psychické", jsou j e n t a k. Světu faktů však naproti tomu připisujeme povahu cosi absolutního, fatálního bytí t a k a n e j i n a k: prostě jsou a basta! Přírodní jsoucna se nevztahují k sobě (jsou "an sich", nikoliv však "für sich") a proto - na rozdíl od člověka - nejsou schopna rozumějící, rozumné proměny - je třeba do nich zevně "šťouchnout". Ale právě tuto schopnost slyšet (potentia oboedientialis) a poslouchat, k níž jedině se může námi myslitelné působení Boží obracet, má uvnitř světa podle tradičního přesvědčení jedině člověk. On jediný je "tvorem rozumným" (animal rationale, ZÓON LOGON ECHÓN, [illegible]ův "Hörer des Wortes"), v jeho racio-

nalitě vidí toto přesvědčení výraz onoho bytí ku obrazu Božímu, ono vdechnutí duše, a poslání vládnout všemu tvorstvu. Ztotožnění Boha s duchem, duše s racionalitou a vlády s přisvojováním a kořistěním - tedy s tyranií, totalitarismem a absolutismem je charakteristické pro nejen ontologické, ale i politické a morální vědomí novověku. Na tomto vědomí, jak už jsme řekli, se zakládá představa přírodního, mimolidského jsoucna jako hluché, pasivní fakticity, na kterou lze působit jen vnější, násilnou manipulací. Tato představa nalezla svůj dokonalý výraz v základním pojmu newtonovské fysiky, v pojmu i n e r c i e (= setrvačnosti; od in-ergon = ne-činnost) a v s ní souvisejícím prvním zákonem mechaniky: "těleso setrvává v klidu, nebo v rovnoměrném přímočarém pohybu, není-li přinuceno v n ě j š í m i silami tento stav pozměniti". Avšak právě tyto "vnější síly" jsou ony tak zdůrazňované síly p ř í r o d n í , vnitrosvětské, což se dokazuje jejich vypočitatelností, vyvolatelností, využitelností. Hmota je pak druhým Newtonovým zákonem nejen inercií měřena, ale také s inercií identifikována.

Stává se veličinou - kvantum a veškeré přírodovědecké poznání (způsob a interpretace pozorování) je založeno na předpokladu jejího z a c h o v á n í - tedy trvání, věčnosti, neměnnosti (odtud možnost formulace přírodních zákonů r o v n i c e m i). Tato výstavba novověké přírodovědy není empirická, jak si sama namlouvá, ale postulovaná, a priorní, - sama se stala normou poznání. Proto Kant neváhal ztotožnit ontologické základy matematické přírodovědy (tj. prakticky newtonovské mechaniky) s vrozenou, tedy při-rozenou strukturou rozumu - s racionalitou vůbec. Kantova kritika rozumu není libovolnou spekulativní konstrukcí. Kritická methoda transcendentální filosofie je výrazem a thematisací sebepochopení novověké racionality vůbec! (K tomuto sebepochopení náleží právě i ona sebeabsolutisace: formy, kategorie a schemata, na kterých spočívá mathematická přírodověda představují a priori, tedy vrozenou, přirozenou strukturu lidské subjektivity všech věků, kultur a ras!) Lidský rozum se tak ztotožnil se svým výtvorem, matematickou přírodovědou, tedy s mechanistickým, kvantitativním pojetím skuteč-

nosti jako neměnného setrvávání v sobě. Odtud onen urputný dojem, vtíravost skálopevného přesvědčení, že víra v zázraky je něco iracionálního, co je "proti veškerému zdravému rozumu". A tím skutečně víra v zázraky je doslova - ex definitione, tj. z hlediska definice, tj. hranic, mezí (lat. fines), které rozum sám sobě určil. Subjektivita se ztotožnila s mechanickou racionalitou - mechanickou d o s l o v a , proto může být dnes, ve věku kybernetiky tato matematická racionalita - jediné pojetí rozumnosti které vědec zná a uznává - dokonce mechanisována! Tím se subjektivita vzdala toho, co je jí vlastní, v čem spočívá, totiž transcendence - sebepřekračování - vzdala se sebe sama, popřela se ontologicky i empiricky. Chce být definovánou, determinovanou - tedy v plném slova smyslu o m e z e n o u ! Člověk vzal na sebe konečnost nikoliv s pokorou, jako svůj úděl a východisko k naději, ale jako neoddiskutovatelnou, absolutní fatalitu. Jeho zpupnost však nemá nic společného s heroickým vzdorem hrdiny antické tragedie - je urputnou trucovitostí infantilního resentimentu, oním

"tak stř", dělajícího z nouze ctnost. To se projevuje právě na onom požadavku střízlivosti, objektivity, methodičnosti, věcnosti, realismu, nezaujatosti, exaktnosti. Tyto ctnosti jsou vychvalovány jako kvintessence správného, tj. vědeckého poznání, jediněodpovídajícího jak rozumu - mechanické racionalitě, tak skutečnosti - slepé, pasivní, nesmyslné fakticitě.

A přece nás Písmo nenechává na pochybách, že zázraky - Boží působení na svět - se nedějí žádnou vnější silou, představující páku nasazenou do spár náhody a koincidence. Bůh panuje nad světem pomocí téže "nadpřirozené" síly, kterou se obrací na člověka, a která je zároveň přirozeným mediem lidské vzájemnost. Touto silou je " h l a s H o s p o d i n ů v ", van Božího dechu, tvůrčí, plodné, oživující, lásky-plné i ve svém hněvu a prchlivosti Boží Slovo!

"Slovem Hospodinovým nebesa učiněna jsou, a duchem úst jeho všechno vojsko jejich. Ont shrnul jako na hromadu vlny mořské, a složil na podklad propasti. Boj se Hospodina všechna země a děstež se před ním všickni obyvatelé okršlku zemského. Nebot on řekl a stalo se, on rozkázal, a postavilo se. Hospodin ruší rady národů, v nic obrací přemyšlování lidská." (Ž.33.6-10)

Jedním dechem a ve stejném smyslu se tak v Písmu hovoří o působení Slova Božího na lidské mysli i na veškeré tvorstvo, o Jeho působení v dějinách a ve veškeré přírodě. My "moderní" čteme Písmo jen z hlediska lidských dějin - hledisko přírody, světa, tj. skutečnosti jakožto celku jsme se však naučili důsledně přehlížet, stalo se nám něčím metaforickým, pouhým ornamentem literárních stylů, pouhým básnickým přívěsem! A přitom právě tato stránka Zjevení, stránka ontologická, vidění dějin spásy jako smysluplného dění celého stvoření v jeho jednotě (Ř.8.19-22; PANTA HÉ KTISIS SYNSTENAZEI KAI SYNÓDINEI... v.22), inspirovala hermetickou tradici biblické exegese jak křesťanskou tak i židovskou. Písmo pokládá za samozřejmé, že stvoření samo se k působení Božímu vztahuje rozumějícím způsobem:

"Všechno na tě očekává, abys jim dal pokrm časem svým. Když jim dáváš, sbírají; když otevíráš ruku svou, nasyceni bývají dobrými věcmi. Když skrýváš tvář svou, rmoutí se; když odjímáš ducha jejich, hynou, a v prach svůj se navracejí. Vysíláš ducha svého a zase stvořeni bývají a obnovuješ tvář země." (Ž.104,27-30; cfr. též např. Ž.145.15 a Ž.148, Dan.3 atd...)

Působení hlasu Božího v přírodě a v lidských dějinách se prolíná: nejde totiž o d v o j í působení. To teprve novověký člověk rozpoltil "natura" a "cultura" do dvou světů!

"Pro přítomnost Panovníka třásla jsem se já země, pro přítomnost Boha Jákobova" (Ž.114.7).

Není totiž prostě pravda, jak se tak často do omrzení opakuje, že pro biblické Zjevení je na rozdíl od pohanské antiky příroda odbožštěná, zmrtvená. Počátek tohoto procesu postupné "denuminisace" přírody vrcholící u Descarta a v novověké vědě, bychom mohli větším právem hledat naopak v Řecku u Sókrata (cfr.Faidros 230 D). Stvoření není v Bibli objektivní realitou, ale skutečností (Wirklichkeit) Božího působení (Wirken):

"Hlas Hospodinův nad vodami, Bůh silný slávy hřímání vzbuzuje, Hospodin to činí nad vodami mnohými. Hlas Hospodinův s mocí, hlas Hospodinův s velebností. Hlas Hospodinův láme cedry Libánské... Hlas Hospodinův rozkřesává plamen ohně. Hlas Hospodinův k bolesti přivodí poušť... Hlas Hospodinův to činí, že laně plodu pozbývají, obnažuje i lesy... Hospodin nad potopou seděl, a bude sedět Hospodin, jsa králem na věky. Hospodin silou lid svůj daří, Hospodin požehná lidu svému v pokoji." (Ž.29)

Dle Písma není tedy h l a s Boží nějakou "přírodní silou" v novověkém slova smyslu,

vypočitatelnou, definovanou, vyvolatelnou. Je to skutečně v a n , dech Jeho Slova, skrze které všechno povstává a je udržováno,; Duch, který "vane, kam chce, slyšíš jeho hlas, ale nevíš, odkud přichází a kam spěje" (J.3. xdx 8). A tomuto hlasu stvoření naslouchá v porozumění a poslušnosti. Tedy: podle Písma je Stvoření samo s u b j e k t i v n í p o v a h y !

Ujišťování soudobé theologie, že v Písmu nesmíme hledat výpovědi o světě, nýbrž pouze svědectví Božího působení, jak se projevilo v dějinném sebepochopení židovského národa v podobě dialogického, partnerského vztahu Boha a člověka, vychází právě z onoho osudného rozdělení člověka a světa, kultury a přírody, myšlení a bytí, ducha a těla, či v jakých ještě podobách se projevuje rozpolcenost vycházející z předsudku objektivity. Dnešní theologie šablonovitě redukuje veškeré ontologické a kosmologické výpovědi Písma na jejich "theologický smysl", to znamená, že je považuje za obraznou proklamaci suverenity Boží nad světem, vyjádřenou pomocí "tehdejších mythických představ". Tak se snaží vyhnout konfrontaci s vědou. K politováníhodným sporům mezi vědou a vírou

prý došlo na základě nedorozumění: lidé si dostatečně neuvědomovali, že Zjevení a věda jsou výpověďmi zcela jiného řádu. Proto mezi nimi nemůže dojít ke skutečnému sporu a mohou se nanejvýš doplňovat. Věda vypovídá o světě, víra o jeho Stvořiteli. - Věřící si to pak většinou představují tak, že věda odhalující tajemství přírody tak ipso facto dokazuje moudrost a důmysl jejího Tvůrce.

Uznáváme, že polemiky mezi vědou a náboženstvím byly a jsou vedeny často velmi nejapně (např. kolem evolučních theorií), protože stanoviska protivníků si bývají ontologicky bližší, než oni sami tuší, a sám předmět sporu jejich chápání vzdálenější, než si myslí, takže forma a způsob sporů se zdají opravdu spíše svědčit o politovánihodném nedorozumění. Přesto radikálně odmítáme onen výše zmíněný "modus vivendi", jako symptom povrchnosti a lhostejnosti současné doby, výraz nepravosti a nepravdivosti dnešní víry. Je nám bližší a sympatická vášnivost a urputnost sporů mezi vědou a vírou jak vzplanuly na počátku novověku, ať už mezi křesťany a osvícenci, tak mezi oběma přístupy k světu, na jejichž

tragickou neslučitelnost tak výmluvně ukázalo myšlení Pascalovo. Hlásíme se ke všem těm, kteří se nespokojili s vágním rozlišováním řádů a rovin výpovědí o světě na výpovědi vědy a víry, s násilným rozlišováním rozdílů jazyka, intencí a předmětu vědy a theologie, k těm, kteří nepřijali tyto a jiné formy pohodlné cesty dvojí pravdy, kteří věřili, že svět poznávaný a svět zjevený je j e d e n svět. Patříme ke všem těm, kteří rozkolem mezi vědou a náboženstvím trpí, přitom si jasně uvědomují absolutní neslučitelnost pojetí skutečnosti jako objektivní reality se skutečností pochopenou jako Stvoření a mají odvahu myslet všechny důvody i důsledky tohoto propastného rozdílu. Mezi vztahem k přírodě jako slepému mechanismu a vztahem k přírodě, jež je partnerské povahy, nadané subjektivitou a moudrostí, není poměr mimoběžnosti a indiference, ale poměr radikálního, zodpovědného rozhodnutí. Alespoň pro ty, kdo pochopili, že k sobě samotným nepřicházíme jinak než skrze svět, skrze vlastní vtělení, vlastní přirozenost, která není exilem či vězením, ale samotným chrámem Božím (cfr. 1.K.6.19; 2.K.6.16)!

Jenom proto, že naše novověké myšlení světa jako objektivní reality odtrhlo akt Stvoření od dějin Zjevení, je nám zázrak jako zjevení Boží moci a slávy nepochopitelným druhotným zásahem do světového mechanismu. Odvažujeme se však tvrdit, že Stvoření a Zjevení jsou jedno a totéž. Vždyť svět byl stvořen Božím výrokem, vše povstalo skrze Jeho Slovo (Gen.1; J.1.3); symbolum constantinopolitanum: DI´HÚ TA PANTA EGENETO, D 150). Duch Boží tvoří tedy tím, že Bůh promlouvá. A toto Slovo Boží se z téhož Ducha Svatého "mluvivšího skrze proroky" "stalo tělem" (dosl. "bylo zmaseno" - SARKOTHEIS, D 150). Zázrak, jako projev Boží je pak vždy zároveň "výpověďí o skutečnosti", či lépe svědectvím, projevem toho, c o skutečně je! A tak Stvoření, jakožto ontofanie je theofanií a každá theofanie ontofanií. Bůh nemluví svým Zjevením o sobě jako takovém, ale právě o skutečnosti a skrze skutečnost tak zjevuje S e b e . Je-li"pravým smyslem" kosmologických výpovědí a zázračných událostí v Písmu poukaz na suberenitu Boží nad světem, pak svět sám je Jeho působením (Wirken) - Jeho Skuteč-

ností (Wirklichkeit). Právě Písmo nás tak poučuje, že pravá skutečnost není žádné "toto zde", žádný "tento svět" lidských představ, tj. soubor představitelné a inventarisované fakticity. - Námi pociťovaná problematičnost zázraků, naše nedůvěra ke všemu nadpřirozenému je proto výrazem a mírou nedostatku naší víry. Vypovídá o jejím selhání. A tímto selháním víry je i d o l a t r i e f a k t i c i t y, nebo, chceme-li, propadlost t o m u t o s v ě t u. A opačně: důvěra v zázraky, svoboda vůči vší "tvrdé realitě", ono sperare contra spem, jsou - přesně v duchu Nového Zákona - základním prubířským kamenem naší víry.

I d o l a t r i e f a k t i c i t y, kterou lze též označit za p ř e d s u d e k o b j e k t i v i t y, spočívá v našem skálopevném přesvědčení, že jestliže něco je, pak to nemůže nebýt: "quod est non potest non esse", jak říkávali staří scholastici. Jsoucno je jaksi absolutní, neoddiskutovatelné: Skutečnost můžeme zajisté nejrůznějším způsobem chápat, interpretovat, rozumět jí, nejrozmanitějším způsobem se k ní vztahovat atd..., ale konec

konců fakt je fakt a basta! Toto bezpodmínečné uznání, že se věci mají tak, jak se mají, uznání onoho "tak a nejinak" jsoucna mimo nás, z nás činí "střízlivé realisty", lidi normální, kteří vědí, na čem jsou a dovedou se podle toho zařídit, zkrátka vyznají se! "Normalita" střízlivých realistů spočívá v tom, že svět, fakta, okolnosti, tedy vše to, co objektivně - tj. o sobě, absolutně, nezávisle na nás - j e s t , je základní normou jejich života, východiskem jejich jednání. To proto, že fakticita je to podstatné, protože neměnné, je invariantou našich měnících se postojů. Tím se v běžné řeči liší normální člověk - realista od " i d e a l i s t y " , jemuž normou, východiskem a kriteriem jednání jsou představy, tužby, zásady, přesvědčení a všelijaké takové ty "vyšší ideály". Idealista respektuje tyto ideální normy ne z nutnosti, ale ze svobodného, zodpovědného rozhodnutí, za které sám ručí. Proto jsou tyto vyšší normy něčím podstatně na osobnosti závislým, něčím, čehož pravda musí být životem dosvědčována, jichž jsem já svobodným nositelem, subjektem. Pro normální lidi to znamená, že jsou normy "idealistovy" něčím "čistě

subjektivním", "pouze ideálním", které by byly jistě ideální, ale nemají s normální realitou nic společného: realistův "idealista" je prostě nenormální!

Avšak právě ideálem člověka téhož novověku, který zplodil "ideál" normálního realisty, je svobodně a rozumně m ě n i t skutečnost. Tento nárok rozumu uplatňuje novověký člověk dnes víc než kdykoliv v dějinách. Svůj věk označil za "věk rozumu" (l'Age de raison) a tento rozum povýšil dokonce na božstvo. Ale rozum je přece schopnost zasahovat svobodně do skutečnosti na základě ideálních projektů vůle (plán), jimiž se příroda - poslušna zákonům jako rozumovým, matematickým formám - musí podřídit! "Revoluční přeměna světa" se stala vůdčí ideo-logií doby! Odkud tedy onen realismus, ona idolatrie fakticity, kterou tatáž ideologie zplodila? Pro vědu je zajisté objektivní realita hmotou - bezčasou, věčnou substancí - ale právě tato hmota materialistů je myšlena tak, aby byla poddajným, tvárným m a t e r i á l e m , pouhou rozprostraněností (res extensa) nabývajících tvarů vtištěných jí duchem (odtud in-formace). Na těchto tvarech a nikoliv na jejím nositeli v posled-

počítačů

ku záleží (odtud možnost miniaturisace)!
Běžná, všední zkušenost normálního realisty
však vůbec podobnou metafysickou abstraktní
konstrukci neměnné substance - nositele
tvarů - nemá. V běžném životě je vše vzni-
kání, zanikání, pohyb, koloběh, změna! Jako
lidé praktičtí se navíc vztahujeme ke světu
aktivně: prací, zařizováním se, prosazováním
sebe a svých zájmů. A realista přece před-
vším zdůrazňuje, že je p r a k t i c k ý
člověk. V čem tedy spočívá ona absolutnost
f a k t , že budí takové bezpodmínečné uznání
a respekt, které zde neváháme označit za
idolatrii - modlosluţebnictví?

Samo slovo f a k t napovídá, že je to
prostě to, co už se stalo (lat. factum =
učiněné, od facio = činím, konám, dělám).
Avšak právě to je již minulostí, tedy něčím
z hlediska realismu již nejsoucím. Jeho ná-
rok na respekt spočívá tedy zřejmě v tom,
že to, co bylo učiněno, je zde n u t n ě
přítomno ve svých následcích. Factum, čin
není podle toho možno od-činit - můžeme se
k jeho následkům více či méně aktivně vzta-
hovat. Obecně, vše co jest, veškerá předmět-
nost ponechána sama sobě, tj. bez vnějšího
"fysikálního" zásahu, jest tak, že trvá

- jest stálou příčinou sama sebe a tak též svým vlastním následkem. (To také odpovídá modernímu, "energetickému" fysikálnímu pojetí, podle něhož je trvání jsoucna podobné trvání vlny či plamene, tedy toho, co stále sebe sama vzbuzuje - na rozdíl od pojetí, kde trvání věcí spočívalo na stálosti bezčasové substance - hmoty.) Tak každá věc se zdá být svým vlastním, neodvolatelným při-činěováním. Zbožnění fakticity tedy spočívá právě na tomto přesvědčení, že jsoucno je sobě samotnému kausálním řetězcem, skutým železnou nutností. To vylučuje zázrak: zrak nemůže náhle vystřídat slepotu, nádor nemůže prostě přestat být, voda se nemůže jen tak stát vínem, je-li zde určitý počet chlebů, nemohou dát více, atd..(Naproti tomu, opakujeme, může jedna myšlenka vystřídat jinou, jeden názor se klidně, "bez zjevné příčiny", jak se říká, z m ě ní t atd.!) Zázrak je zázrakem ne proto, že je nevysvětlitelný, či nečekaný, ale že je z á s a h e m d o m i n u l o s t i , je výrazem svobody vůči č a s u jako neodvolatelné fatalitě. Realismus je výrazem této fatality, jež zakládá všechnu fakticitu. Nevěříme v zázraky,

protože náš vztah k světu nezná vztah k minulosti. To odpovídá tomu, že vědecké pojetí skutečnosti nezná vznik a zánik, ale jen změnu kombinací stále téhož - látky a kvanta. Je to pořád totéž hokynářské, ubohé pojetí času, v němž jsoucno nanejvýš trvá, a většinou se kazí a ztrácí - v němž plození, množení, růst, vzkvétání atd.. se děje vždy jen na úkor něčeho jiného. Tato úzkostlivé a ustrašená představa světa jako nedostatku zdrojů a příležitostí, světa nemilosrdné konkurence byla ve vědě vyzdvižena na základní princip a zákon. Je to představa novověkého člověka, který ztratil víru, tj. důvěru v Boha. Nemylme se: v základech naší ontologické naleděnosti, činící zázračnost problémem, není nějaký "omyl" novověké vědy, který nám naočkovali ve škole, jak by se z předchozích dvou mohlo stále zdát! V základech naší nedůvěry v zázračnost světa je odvrácení se od Boha, uzavření se nadpřirozenému zdroji toho, co je překypující plností a zadarmo, g r a t i s , a co proto tradiční katechismus nazývá

g r a t i a sanctificans - Milost posvěcující. Člověk, který se vzdal důvěry a naděje v obdarování a ochranu, musí hledat své jistoty, svá spolehnutí se jinde: nachází je právě v trvanlivosti, zákonitosti, a solidnosti světa, světa faktů, o které se může svým poznáním opřít, jímž se může svou praxí přizpůsobit, s nimiž může spolehlivě a vypočítavě zacházet. Své odpovědné spolehnutí, které odmítl, chce nahradit neosobním, objektivní spolehlivostí světa faktů. Domnívá se, že tato vědecky ověřená spolehlivost toho, co je, mu umožňuje co nejdelší sebezachování skrze plánování, zabezpečení, pojištění, práva na "jistoty" a jiné způsoby rušení budoucnosti a zpomalování věnčícího, fatálního času objektivity. To je v posledku ethický základ idolatrie fakticity, tj. ontologie objektivity a z ní vyplývajícího zdravého realismu a oportunistické morálky. Tento základní postoj k světu nezměníme jeho zjemňováním a sublimací, ať už hedonistické či altruistické orientace. Změna může vycházet pouze z radikálního odmítnutí našeho základního ontologického naladění.

Křesťanství je výzvou k této radikální změně, tradičně označované jako "pokání" - METANOIA. Metanoia není však pouhou "změnou smýšlení", jak dnes bývá zvykem zdůrazňovat, nebo nanejvýš změnou jeho praktických důsledků. Je to výzva k otevření se tomu, co se zjevuje, - nabuďte schopnosti důvěry v dobrou zvěst, neboť je zde nablízku království Nebeské (Mk.1.15; Mt.4.17)! Toto trojí, obrácení své mysli, důvěra v dobrou zvěst a blízkost zjeveného Království patří k sobě: je to otevření se v radostné důvěře tomu, co jest, jako přicházející, vzcházející. METANOIA není tedy změnou "jen" axiologickou (tj. změnou v hodnocení), ale v nejsilnějším slova smyslu změnou o n t o l o g i c k o u . Nejde o změnu našeho postoje k (stále témuž) světu, je to z m ě n a s v ě t a , která se v nás má uskutečnit přijetím dobré zprávy, že svět jest již spasen - že Ježíši, jenž zemřel na kříži, byla dána moc na nebi, na zemi i v podsvětí (Mt.28.18; Fil.2.10) - nad budoucností, přítomností i minulostí (cfr. sestup do pekel - vyvedení patriarchů!), že vláda smrti, vláda fatality jest již zlomena! Víra je

přijetí tohoto daru zázračného světa, který je místem, děním svobodné, tvůrčí, zodpovědné svébytnosti. Uvěřit Evangeliu znamená změnit svou ontologickou naladěnost ze strachu v důvěru: prozříme-li, shledáme, že slepota F a t a, osudu je vlastně Pro-zřetelností; to, co jsme považovali za holou danost se ukáže být plností daru, a neměnný zákon zjeví svůj vlastní smysl - jako vždy nová smlouva v lásce a porozumění. Ukáže se, že veškerá absolutnost není bezpodmínečností, ale naopak vykoupením, vy-proštěním (ab-solvo!) z pout veškeré fakticity, že proto každý čin je od-činitelným, odpustitelným (AFIEMI = odpouštím, dosl. "odesílám pryč") protože nezakládá nějakou nezávislou objektivitu, ale d ě j e s e ve skutečnosti přicházejícího Království Božího, ve skutečnosti, jež je velkou domácností řádu záchrany, spásy (OIKONOMIA SÓTERÍÁS, oeconomia salutis). Proto je dobrá zpráva o spáse světa zároveň a v stejném slova smyslu zprávou o odpuštění hříchů. A přesně z téhož důvodu je t a t á ž Zpráva výzvou k pokání! Jestliže totiž je řád Spásy a řádem odpuštění řádem svobody, pak není a

nemůže být Radostná Zvěst informací o nějaké o sobě jsoucí faktičitě, o níž se lze do nekonečna přít: je to tak - není to tak! Evangelická zvěst je v ý z v o u , tj. nabídkou k svobodnému přijetí. Přijetí svobodné nabídky víry znamená osvobození se od "tohoto světa", tj., jak už víme, zbavení se vší vnější, o sobě jsoucí faktičity, všeho, co nás váže a omezuje z e v n ě . Proto podobenství Království Božího, skutečnosti, která "již je zde", v nás a mezi námi, jakými jsou podobenství o zrnku, kvásku, talentu či pokladu vypovídající o něčem vnitřním, skrytém, neviditelném, ale vzcházejícím do zjevnosti, vše pronikajícím, hledaném a nacházeném. Dnešní čtenář Písma by rád v tomto nitru, v této skrytosti Království Božího chtěl spatřovat lidskou, soukromou psychiku, transcendentalitu nemajícíse skutečností nic společného. V tradici své upadlé ontologie by chtěl člověk vedle vědomí a subjektivity usurpovat dokonce i Království Boží! "Víra" dnešního křesťana tak nakonec znamená, že pravá skutečnost je v něm - je to tedy v posledku zase ona HYBRIS víry v sebe, která nikterak nevylučuje, ba přímo implikuje idolatrii vnější

(jakkoliv "nepravé") skutečnosti tohoto světa - fakticity!

Přijetím víry ve skutečnost - veškerou skutečnost - jako zjevující se, vzcházející Království Boží však předpokládá o d p u š t ě n í . Pouze náš vnitřní postoj odpouštění, vysvobozováním nám umožní podílet se na řádu vykoupení, být přijati za členy "domácnosti spásy", stát se "dědici Království". Právě odpuštění je totiž výrazem svobodného, odpovědného vztahování se k minulým činům, které tak přestávají být pouhými "fakty", s nimiž se nedá co dělat, ale stanou se skutečnými a k t y x - svobodnými vlastními zodpovědnými skutky. Pouze jako akty - jednání na jevišti světa z j e v e n é h o , jako události zjevení, jsou naše skutky součástí zjevující se pravé s k u t e č n o s t i . V této zjevnosti jsou "stále přede mnou" (Ž.51.5), tj. jsou stále k dispozici svobodné proměně: změním-li k minulým činům smýšlení, samy se proměňují, jsou od-činitelnými. Proto jsou - jakkoliv minulé - stále zde, a tím ipso facto vykoupené, vyproštěné ode vší neodčinitelné pouhé fakticity! Zpytování svědomí je tak uváděno do vědomí, tedy přijetím do

svobody subjektivity veškeré fakticity, která ponechána sama sobě stává se "o sobě" jakožto slepý řetěz následků, vůči kterému se nacházím v trpné, bezmocné pasivitě.(I tak jsem ovšem jejich "subjektem", ale ve smyslu "poddaného"; proto mluví sv. Pavel o poddanství, otročení hříchu!) Vyznání víry je proto též vyznáním hříchů - přijetí vlastních chyb, všech svých poklesků, ale i vší své účasti na vině a upadlosti světa, na sebe. Toto přijetí na sebe neznamená totiž nějaké přisvojení si konstruktérského autorství, ale je přijetím veškeré zodpovědnosti svobody - a tím i moci svázání a rozvázání, podržení a odeslání, moci, jež je vlastní právě řádu subjektivity. Neboť METANOIA je EXÚSIA, tj. m o c , moc od-činění činu jeho od-objektivisováním. "Mea culpa" (má vina) tak stojí proti běžnému "už se holt stalo!", "to je osud, povaha, náhoda atd..!", onomu "žena mi dala!", "had mne podvedl!" (Gen.3.12-13) vyjadřujícímu originární zbabělou lidskou resignaci na zodpovědnost a tím i na svéprávnost, auto-nomii, na svobodnou svébytnost. Nabídka návratu této svébytnosti, tedy nabídka vlastního bytí, bytí ve vlastním,

plném slova smyslu ohlášená Radostnou Zvěstí a založená Vykoupením, tj. odpuštěním od všeho, co nás k faktičitě váže a přivazuje, musí být svobodně přijata: to znamená, že m o c , kterou poskytuje, je založena naší vůlí a ochotou odeslat, odpustit, rozvázat vše, čím je tato faktičita zavázána nám, co nám je dlužna, čím nás zapříčinila, čím se na nás provinila (AITIA je vina i příčina). "Odpusť nám naše viny (dosl. závazky, dluhy(, jakož (HÓS, dosl. tak, jak) i my odpouštíme vinníkům (dlužníkům) našim" (Mt.6.12). Tato podmínka Modlitby Páně je jedinou podmínkou daru Spásy a Milosti, který nabízí Nová Smlouva. Tato podmínka je ihned ještě jednou Pánem Ježíšem důrazně opakována (Mt.6.14-15), jakoby nejdůležitější část celé modlitby. Tak pochopíme, proč stejně tak po výzvě "Mějte víru Boží!" a po příslibu divotvorné moci z této víry plynoucí bezprostředně následuje - na první pohled bez viditelné souvislosti (jako jakýsi rituelní předpis modlitebního obřadu) právě výzva k odpouštění (Mt.11.26)!

My však nemáme dostatečnou víru, abychom zcela, plně a bezvýhradně d ů v ě ř o v a l i

těmto známým Ježíšovým výzvám. Bereme tyto výzvy jako fakt, normu, kterou se sice snažíme plnit, ale jen jako něco čistě psychologického. Nepřijímáme však o n t o l o g i c k ý nárok těchto výroků, tj. nerozumíme jim jako z j e v e n í o skutečnosti, v němž je nám radostně zvěstováno, že skutečnost je Boží, tj. taková, že z ní morálka odpuštění vyplývá stejně samozřejmě, jako vyplývá morálka oportunismu, přizpůsobení a realismu z novověké představy světa jako objektivní reality. To znamená, že se zjevením skutečnosti jakožto Království Božího souvisí řád odpuštění a lásky nikoliv jako zákon, norma, vnější příkaz, ale jako něco, co vyplývá z porozumění, pochopení této skutečnosti, co je výrazem toho, že jsme její součástí, sami skuteční. Naše <u>poslušnost</u> v zachovávání Ježíšových přikázání je založena naší <u>příslušností</u> k Jeho Království - a také tuto příslušnost zakládá - je prostě <u>slušností</u> našeho společenství v řádu domova spásy. Pokud však nepřijmeme Evangelium skutečně jako zjevení, zůstanou pro nás pokání a odpuštění pouze subjektivními postoji, možná užitečnými pro "onen svět". A tak nás

oportunismus neopustí; jako křesťané se pak lišíme od ostatních realistů pouze tím, že se snažíme - do jisté míry a ekonomicky - přizpůsobit ještě jiné, "oné" objektivní realitě: zkrátka myslíme na ještě zadnější kolečka! Mluvit však o těchto čistě mravních postojích jako o skutečnosti, či dokonce jako o moci nad světem, jeho fakticitou a minulostí - to se zdá při nejmenším intelektuálským vtipem, ne-li přímo rouhéním..

"Proč tak přemýšlíte ve svých srdcích?" táže se však Pán Ježíš, "Co jest snáze, říci ochrnutému: Odpouštějí se ti hříchy, či říci: Vstaň, vezmi lože své a choď?" (Mk.2.8-9)

Samo tajemství Zmrtvýchvstání nám přece zjevuje, že nic, včetně tak extremně neoddiskutovatelného faktu jako je ztroskotání, utrpení, ba dokonce vlastní smrt, nejsou f a k t e m , něčím hotovým, odbytým, absolutním, nejsou jednou provždy, ale jsou stálou (a jen v tom smyslu "pro vždy" - in saecula!) nabídkou, darem, příležitostí - jsou zjevením svobodné dimense jsoucna - jeho Vykoupením! Zázrak Zmrtvýchvstání je sice jedinečná událost, ale jako ~~taková zároveň z j e v u j e skutečnost, jakou odevždy jest: tj. jako~~

taková zároveň z j e v u j e skutečnost, jakou odevždy jest: tj. jako vykoupená, tj. vůči sobě samotné svobodná. Proto je historický Ježíš zároveň (t e n t ý ž !) "ante omnia saecula" - přede všemi věky, je Alfa a Ómega všeho, jako konečná, lidská bytost je plností Božího Zjevení a jeho spásný čin"za časů Pontia Pilata" je skutečným n o v ý m s t v o ř e n í m - ne dodatečnou opravou, korekcí, dodatkem, takže činí z Adamova pádu, z upadlosti světa přímo š ť a s t n o u v i n u - onu Augustinovu "felix culpa"! Toto tajemství ekonomie spásy dává smysl jen na pozadí pochopení, že Stvoření není ani prostě minulá událost na způsob historické fakticity, žádným dějem umístitelným do lineárního kontinua časoprostorové reality, nýbrž že Stvoření samo je stálým zjevováním se skutečnosti Boží sobě samotné v celku, je stálým "udáváním se" ve ztělesňování, je creatio continua Božího působení.

Proč nám to povídáš, můžete se zeptat! To je přece každému samozřejmé, že biblická zpráva o Stvoření není žádnou reportáží, žádnou historickou událostí v pravém slova smyslu! My však nemluvíme o ontologickém statutu "mythu o Stvoření" vzhledem k histo-

rii, ale zdůrazňujeme neudržitelnost ontologického statutu historické fakticity ve světle zjevení skutečnosti jako Stvoření. Skutečnost, jak ji zjevuje Písmo, není transcendentální, ale transcendující, tj. překračující všechny mythické i racionální konstrukce o ní, všechny ty její projekce do fysikálního času a prostoru, všechny ty ~~její projekce do fysikálního času a prosto-~~ ry "světonázory", ve kterých se člověk vždy znovu tak rád zabydluje. A toto jeho zabydlení, absolutisace nějakého pojetí skutečnosti - byť jím byla i historická kritika - je to, co lze označit za upadlost světu, za idolatrii fakticity. - Přitom důraz je právě na onu a b s o l u t i s a c i . Všechny ty mythy, světonázory a ontologie nejsou totiž žádným "pouhým" zdáním, čili omylem! Nejsou totiž ani čistě lidským výtvorem, libovolnou konstrukcí člověka. Naopak, jednotlivé mythy - včetně novověkého mythu objektivní reality - jsou ztělesněním projevu skutečnosti v jejím sebezjevování, jsou tedy plně skutečné. Transcendence skutečnosti spočívá v tom, že tato překračuje - a tedy mění, ruší, boří, ale též zároveň naplňuje - všechny své projevy: Skutečnost

j e s t transcendencí. Jinak řečeno, bytí jsoucna spočívá ve zjevující, vtělující se sebeproměně, v překonávání svých vtělených projevů! Proto si toto bytí jsoucna nelze představit, ani je zafixovat nějakým pojmovým - vědeckým, filosofickým či theologickým - aparátem. Nelze je znázornit obrazem či sochou, ani mu zbudovat chrám. Lze však činit jeho tělesnou, konkrétní zkušenost: bytí jsoucna lze prožívat ve zpřítomnění si vlastního bytí, bytí jsoucna se zjevuje ve vědomí toho, že j s m e .

Toto vědomé zakoušení bytí vlastního jsoucna se nazývá s u b j e k t i v i t o u . Subjektivita je nám tak ontologickou zkušeností, z níž vzchází skutečnost nikoliv jenom jako jsoucno, tj. jako její projevy, ale skutečnost ve svém b y t í , tj. v tom, jaká v pravdě jest. V subjektivitě rozumějícím způsobem zakoušíme skutečnost samu; nikoliv tak, že by byla o sobě, "něčím" (res, factum) z a svými projevy, ale že jako subjektivitu ji zakoušíme právě jako toto projevování se, jevení se sobě samotné, tedy - mluveno s Hegelem - jako jakési p r o s e b e (für sich)! Na této cestě "sebepoznání" (tj. nikoliv poznání n á s .

ale právě onoho "sebe" - das Selbst, the self) zakoušíme, že skutečnost sama je s u b j e k t i v n í p o v a h y. Naše subjektivita, či lépe onen postoj, který nám dovoluje, v němž se odvažujeme o subjektivitě říci ono "moje", "naše", nám zjevuje poznání nikoliv jako představu, popis, konstataci něčeho jiného, ale právě poznání jako ono ú č a s t e n s t v í - vstup do společného smyslu. A to je původní, biblické pojetí poznání, ono JADAH, jež značí partnerské vzájemné otevírání se v lásce, dávání sebe sama ve společenství, v plodné setkání, jak patrno z obratů typu "poznal ženu". Takové poznání, které je vzájemným otevíráním se v porozumění, jako počátek, početí (conceptio - cfr. conceptus = pojem), je myslitelné jen uvnitř skutečnosti, jež je celá subjektivní povahy, nikoliv však ve skutečnosti hybridní, kde poznání má zjednávat vztah neslučitelného, vzájemně ~~k~~mimoběžného, totiž vztah subjektu a objektu! Naproti tomu poznání, jak se zjevuje ve zkušenosti subjektivity, není paradoxním spojováním neslučitelného, a tím něčím mimořádným, nepochopitelným, divným - a v tomto smyslu zázračným. Poznání

zde je "typickým", přirozeným projevem Zázraku nejpůvodnějšího - totiž zázraku b y t í jako vzcházení jsoucna ztělesněním, inkarnací zjevujícího se smyslu.

Tento s m y s l , jehož je skutečnost životem a jenž je zároveň sám touto živou skutečností, je v Janově Prologu (J.1.1-14) označen jako LOGOS (=slovo, smysluplná řeč, řád, pojem, pojednání, výklad atd..). LOGOS, který "byl na počátku", je vládou i základem (jak lze přeložit řecké slovo ARCHÉ), skrze které vznikají všechna jsoucna. LÓGOS je zde přitom vůči Bohu tak, že Bůh je tímto svým vyslovením se. Toto vyslovení se Boží je zjevením. Zjevení je nějak jednak světlem, jednak životem. A toto zjevení se děje vtělením, tj. stáváním se masem a sdílením našeho pobytu (SKÉNOÓ - spolustoluji, dosl. sdílím společný stan) a vydáním se světu tohoto určitého, konečného zabydlení se. Tato časová a prostorová určenost zjevení vtělujícího se LOGu není však žádným "faktem" ve smyslu věci či události: svět konkrétního zabydlení Jej nepoznal, tj. nesdílel s ním dimensi transcendence, rušící zabsolutnění každého sebeuchopení světa; proto svět - jakýkoliv "tento svět" - nemů-

že vtělení smyslu "přijmout", tj. učinit z něj fakt svého inventáře. A přece jde o factum, dokonce o ústřední F a c t u m Stvoření, fakt v nejpůvodnějším, nejradikálnějším slova smyslu: verbum caro f a c t u m est -" Slovo tělem učiněno jest", stalo se č i n e m , vstoupilo do jsoucna (EGENETO J.1.14, srv. Gen.1.3 Septuaginty a Goethovo "Am Anfang war die Tat" - na počátku byl čin, ve Faustovi). Toto"factum" není žádnou prostou daností, ale darem pro ty, kdo je přijali, poznali. Stvoření jako vtělující se LOGOS je darem božství (J.1.12), tedy darem moci činění zázraků, oné evangelické EX-ÚSIA, tj. stav nepodléhající jsoucnu (:EX) vší podstatě (ÚSIA). EXÚSIA je plnou mocí nad trvením, je překypujícím nadbytkem bytí (PLÉRÓMA, CHARIS ANTI CHARITOS - J.1.16). Jeho vtělení je skutečností v silném slova smyslu: nejde o dávno minulý, od-bytý výskyt, "historický fakt". Jeho skutečnost je stálou, tělesnou, vtělující se přítomností vše těm, kdo "důvěřují v Jeho Jméno" (J.1.12), scházejí se v Něm, nebo v tomto Jméně konají hody lásky na Jeho památku. Symbol "důvěry v Jeho Jméno" vypovídá, že nezáleží na žádné "objektivitě", ale

na s m y s l u , který toto j m é n o označuje, smysl-LOGOS, který jméno ztělesňuje a ztělesněním zjevuje. Svátost eucharistie je proto projevem naší víry, důvěry, že slovo, smysl našeho konání, zakládá samo jsoucno, dává mu vzcházet, j e s t tímto jsoucnem. Vláda, EXÚSIA smyslu nad jsoucnem je zde vyjádřena symbolem transsubstanciace, tedy bytostné, plné p ř e m ě n y bytnosti - substance, toho, co činí jsoucno tím, čím je. Transsubstanciace zde není kouzelnický trik neviditelné záměny neviditelných podstat, jak tomu chtějí tradiční theologické spekulace. Transsubstanciace je symbol triumfu živého smyslu nad vším metafysickým, objektivním trváním a svátost eucharistie je jeho zkušeností. A tato zkušenost, která se děje v sounáležitosti, ve sdílení (communio - společným sjednocením), je poznáním, tedy svobodným přijetím právě oné EXÚSIA, svobody ode vší podstaty (ÚSIA = substantia = podstata, bytnost), jíž se stává člověk svobodným, svrchovaným, tedy "z Boha" mluveno s Janem (: EK THEÚ, v.13). "Být z Bo-

ha" znamená nebýt pasivním výsledkem náhody a nutnosti: kontinuity ("z krve" - EK HAIMATÓN, v.13), kontingence přírodní ("choutky těla" - EK THELÉMATOS SARKOS, ibid.) či vůle lidské (EK THÉLÉMATOS ANDROS, z touhy muže", ibid.).

Jak patrno, sama skutečnost ústředního tajemství křesťanské víry, skutečnost Vtělení je Písmem líčena ne jako fakticita, ale jako zjevení, něco, co se nabízí naší důvěře (PISTIS), jež se projevuje tím, že doslova "vstupujeme do svědectví" (EIS MYRTYRIAN ELTHEIN, v.7). Toto zjevení je jevem, pouhým jevem, zdáním (DOXA), ale toto zdání se v přijetí stává s l á v o u (DOXA), slávou Boží, jako plnost pravdy a lásky. Naše svědectví, výraz tohoto přijetí je opět s l o v o , pouhé slovo, ale toto slovo pro ty, kdo porozumí a je zachovávají, je právě ono Slovo, božský LOGOS, smysl skutečnosti vůbec, její "cesta i pravda i život" (J.14.6). Skutečnost jako vzcházející, vtělující se smysl není skutečnost o sobě, není pravdou v tom smyslu, že by se za ni bylo lze schovat, protože tomu prostě tak je. Skutečnost jakožto LOGOS je pravdou v tom smyslu, že je naší cestou a životem,

smysluplností naší autenticity, projevující se ve věrnosti smyslu, který svým životem ztělesňujeme, tj. uvádíme do zjevnosti svým svědectvím, svým vyznáním. Pravda, kterou poznáme, setrváme-li v LOGu, nám dá svobodu (J.8.31-32), protože jí dosahujeme plnosti bytí; neboť bytí samo, jak jsme již tolikrát řekli, spočívá v tomto ztělesňujícím zjevování a nikoliv v setrvávající, sebeuchovávající výskytovosti!

Tato víra ve smysluplnost skutečnosti, důvěra v ontologický prožitek subjektivity jako autentický projev bytí nás vybízí a v porozumění svobodně zavazuje ke svobodnému, pokorně svrchovanému vztahu ke světu; vybízí nás vyjít z otroctví věší fakticity, samodanosti a fatality - determinismu, ze věší objektivní reality a jak jinak ještě označujeme, myslíme a prožíváme své přesvědčení o železných poutech, na nichž spočívá veškeré tak a nejinak. Vybízí nás udělat onen obrat, METANOIA, v němž pochopíme, že veškerá objektivita je naše pře-svědčení, před-stava, předsudek, a že naopak skutečnosti jako smysluplnému výrazu Božího LOGu náleží především svoboda, moc a svrchovanost

- a nikoliv nám, našemu "nitru", naší jedinečné partikularitě spoutané a fascinované sebou samotnou. Evangelium nás vybízí, abychom tuto vnitřní spoutanost sebou samotnými nepromítali do skutečnosti, v podobě "tohoto světa" našich představ, ale naopak radikálně od-mítli ono "sebe sama" v němž zůstáváme, "zapřeli sebe sama" (Mt.16.24), sami, opuštění se svou bezmocností vůči "všemu ostatnímu" a následovali skutečnost s a m u , "pravou skutečnost" v jejím pochopení, uchopení, přijetí, skutečnost Boží, plnost bytí zjevovanou symbolem kříže - jednoty horizontální a vertikální dimense veškerenstva.

Toto odmítnutí, sebezapření, tato METANOIA vyproštění je zároveň absolutním vyjítím, e x o d e m . Vyjití je však také odchodem, vykoupení je odpoutání, propuštění a odpuštění je opuštěním. Opuštěním egyptských hrnců naší zajištěnosti, světa naší navyklé zkušenosti, ve kterém jsme se zabydlili, kterému jsme se přizpůsobili, v němž se vyznáme, v jehož spolehlivém fungování spočívá naše spolehlivé spočinutí. Vzdát se předsudku objektivity znamená vyjít na poušť naší nezajištěnosti a nevědět, kam jít a co nás

čeká. Cesta víry je cestou do bezdomoví, cestou vzdaní se všeho, především tedy, jak jest psáno, sebe sama. To nedokáže ten, kdo je bohatý, ať majetkem, ctí či vědomostmi, všemi těmi ÚSIAI (= bytůstí i statky), které mu dovolují se vyznat, rozeznávat, co je dobré a co zlé, co pravdivé a co nepravdivé, možné od nemožného, přirozené od nadpřirozeného, jsoucí od nejsoucího. Do svobody od předsudku objektivity jsou zváni jen "synové světla", jen ti, kteří se neohlížejí, co zanechávají a co je jim kdo dlužen, na co mají nárok či právo. Zváni jsou ti, kdo jsou schopni "znovu se narodit" - s nimi je Bůh, ti mohou činit znamení - zázraky (J.3. 2.-4). Narodit se "znovu" (ANÓTHEN = shůry, odpočátku, tj. vztahovat se ke světlu z perspektivy smyslu, tj. z ducha) znamená stát se jako dítě. Dítě svou nejpůvodnější zkušenost - zkušenost hry, tj. skutečnosti jako smyslu a významu - svobodně ztělesňuje v sebeutváření, jež je zároveň psycho- i kosmogenesí. A jestliže v tomto zvratu sebe sama, v této METANOIA se nestaneme, nezrodíme jako děti, nevstoupíme do království nebes (Mt.18.3)! Ten, kdo překonal předsudek objektivity, přerval jistotu svého zakotvení

v "normalitě", vstupuje do světa víry • do magické, tajemné, nevypočitatelné, hluboké skutečnosti - zdroje všech světů, doslova do onoho "lůna matky" (KOILIA MÉTROS), o němž mluví Nikodémos s Ježíšem (J.3.4; srv. Goethův "sestup k matkám" ve Faust II.). Zde každé jsoucno je totožné se svým smyslem, je oživlé, osobní, mluvící, partnerské, a tím plně jsoucí, ale zároveň z - a právě proto - svobodné ke svému vlastnímu bytí, které j e s t tímto zjevujícím se smyslem.

Svět víry nemá tak nic společného se světem "střízlivého realismu praktického člověka dnešní doby", jak nás o tom chtějí ujišťovat dnešní křesťané! Je to naopak zázračný svět pohádek a mythů, kam jej ovšem také právem realisté, scientisté a jiní "moudří tohoto světa" odkazují. Proč to moderního křesťana pobuřuje? - Protože přijal ontologickou premisu protivníkovu a stal se tak automaticky poplatný "moudrosti tohoto světa" (1.Kor.3.20; 3.19) ještě dříve, než dojde k dialogu; ztotožnil skutečnost se světem, jak se ho naučil vnímat a chápat od realistů a hokynářů, od jejich škol, jejich jazyka, věd a zkuše-

ností. Nyní marně hledá v tomto smyslu zbaveném světě předmět své víry a snaží se tuto víru jazykem tohoto světa, jazykem objektivity vyjádřit a ospravedlnit! Hledá a nenachází.

"Ale jakož jest psáno: co oko nevidělo, ucho neslýchalo, ani na mysl lidskou nepřišlo, připravil Bůh těm, kteří ho milují" (1.Kor.2.9).

Je to však tatáž víra - cesta přijetí pravé skutečnosti - jež dává poznat, že pravá skutečnost, ke které se vztahuje, o které svědčí a vypovídá, ke které přivádí, není žádný "onen svět" odlišný "od světa tohoto", žádná jiná "objektivní realita" skrytá ještě za realitou normálních lidí. Svět víry je svět zkušenosti n e j p ů v o d n ě j š í - svět hrajícího si dítěte, a zároveň svět zkušenosti n e j b e z p r o s t ř e d n ě j š í , svět subjektivity - zázračné hry citů, tužeb, představ a fantasie, svět vjemů a poznání, hry smyslu zjevujícího se, vzcházejícího porozumění. Tato Hra, velká "ontologická" hra subjektivity, zakládá naši bezprostřední sounáležitost, náš "svazek" (religio), smlouvu se skutečností, vůči níž se veškeré naše představy světa jako objektivní

reality nakonec ukáží jako druhotné představy a konstrukce.

"Aby víra vaše nebyla na moudrosti lidské založena, ale na moudrosti Boží. Moudrost pak mluvíme mezi dokonalými, ale ne moudrost tohoto světa, aniž knížat tohoto světa, kteráž hynou. Ale mluvíme ti moudrost Boží v tajemství skrytou, kterouž Bůh předuložil před věky ke slávě naší" (1.Kor.2.5-7).

A tak jsme se dostali až k samotnému jádru věci! Víra v zázraky není věření v neuvěřitelné události, které se skutečně seběhly navzdory skutečnosti. Víra v zázraky vyplývá samozřejmě z důvěry ve skutečnost zjevenou jako svobodné, svrchované, láskyplné působení Boží, jako jeho Tvoření - creatio continua: "Plná je země Hospodinovy milosti" (Ž.33.5). Skutečnost sama je zázračná KAT' EXOCHÉN: je m i r a c u l u m , tedy čímsi udivujícím (mirare = zříti v údivu, obdivu), tedy vskutku podivu-hodným v nejvyšším smyslu tohoto slova; skutečnost je to nejpůvodnější p r o d i g i u m - Stvořením, před-váděným (prod-ago = předvádím) před náš udivený, kontemplující zrak; skutečnost je z á z r a k e m , protože vše, co takto před náš zrak předvádí,

před náš zrak předvádí, poukazuje k plnosti toho, co je ještě za horizontem zraku, protože vše předmětné před nás předstupuje jako smysluplné, jako nabídka, projev, dar svého vlastního smyslu, příslib toho, co ještě není. Bytí jsoucna je vzcházení z nekonečně hluboké, nezbadatelné studnice možností, k překračování všech horizontů - branám netušených, nových s v ě t ů !

Poukaz jsoucna ke svému nekonečnému zdroji, k překypujícímu bohatství Boží milosti (superabundantia Gratiae), zakládá s m ě r , tedy smysl bytí každého jsoucna, ten smysl, které jsoucno svým bytím zjevuje. Bez této orientace, tohoto poukazu k Tajemství, které je zdrojem svobodných možností a prostorem jejich zjevování, poukazu, které znamená zároveň sebepřekročení a vydanost, ztratilo by všechno, každá věc svůj smysl. Bez tohoto smyslu, této orientace je každé jsoucno pouhým "o sobě", výskytem, který k ničemu jinému nepoukazuje než sám k sobě, nic nezjevuje - a tedy je n e s m y s l n ý m ! A toto vyzvání, pozvání, dar smysluplnosti jako zázraku, jíž je každé jsoucno projevem, odmítáme a

ztrácíme, zachováváme-li zdržanlivý odstup, objektivní postoj a metodický přístup, považující zjevování bytí za "pouhý jev", působení Boží za "objektivní realitu". Odmítáme pozvání do hodovních síní zázračného světa, když nám přestává být kriteriem pravdy živá, přirozená, vnitřní zkušenost (přitom vnitřní nerozumíme "soukromá", ale zkušenost nitra věcí, pochopení jejich zjevujícího se smyslu) a když se spokojíme s takovými kriterii, jako jsou konstrukt, metodická správnost a umělá zkušenost vnější - p o k u s.

Přitom je ovšem třeba zdůraznit, že nezaujatost - "objektivita" ve smyslu spravedlnosti, nezištnosti, odhlédnutí od vlastních představ a přání, naprostá oddanost poznávanému, respekt vůči všemu, co se zjevuje a jak se zjevuje - to vše je naopak výrazem l á s k y k pravdě. Je nutno si také uvědomit, že sám proces objektivace - a s ním nutně související redukce, racionalisace, konstrukce a manipulace nejsou s a m y o s o b ě zlem, hříchem! Jde naopak o legitimní

možnosti, které se v každém poznání nabízejí. Proces objektivace je nedílnou s t r á n k o u rozumění, protože každé chápání je zároveň také t a k é pochopení, tedy uchopení, jako intence k držení, majetnictví, uchování. Poznání je také osvojení si a osvojení je i při-svojování. Nárok pravdy poznávaného je také nárokem poznávajícího. A opačně, vzcházení jsoucna ve zjevování je t a k é vždy vydělení, odlišení a tím i osamostatnění. Každý poznatek jako tvůrčí akt tenduje k nezávislosti, svébytnosti, samostatnosti a svobodě vůči samotnému procesu poznání, a tedy v tomto smyslu k objektivitě! Vždyť sama reflexe je již polarisací mezi poznávajícím a poznávaným, mezi subjektem a objektem. Poznatek chce být zjevným, uznaným - tedy obecně platným. Jako smysl zkušenosti je poznatek opakovatelnou možností, výkonem, který jsem dokázal - chce být d o k á z á n ! Přitom není rozdíl, zda jde o objev ve smyslu matematické věty, fysikálního zákona, hvězdou, sloučeninou či

technickým vynálezem. Vždyť i láska dvou lidí je děním stálého osvědčování se, projevu, ověřování, chce být sama vystavována zkoušce; i autorita a vláda, ba i majetnictví a bezvýhradný nárok jsou neoddělitelnými dimensemi i těch nejintimnějších, nejvnitřnějších, "nejsubjektivnějších" vztahů vzájemnosti! Všechny tyto intence k objektivisaci, k zpředmětnění nejsou samy o sobě zlem - jsou naopak tělem, konkrétisací každé vzájemnosti - poznání v tomto smyslu zcela "nevědeckého". Složky vlády, autority, manipulace, majetnictví musí však být skutečnými údy mystického těla celku, musí být samy v tomto smyslu služebné, podřízení smyslu celku nesmí jít za hranice této služby. Proto jsou také největším nebezpečím, příležitostí ztroskotání, neboť tyto hranice jsou hranice "vnitřní", hranice smyslu, které nelze předem, "objektivně" určit, které "nikdo nezná": vždyť tyto tendence k vládě a vlastnictví jsou samy stálým procesem transcendence - překračování své "kompetence" a přestaly

by být vůbec, resignovaly-li by na ono stálé "více!"

Tak je tendence k objektivitě součástí poznání a ojektivace samotným procesem zjevování se bytí v jsoucnu. Proto jsme oprávnění dokonce tvrdit, že o b j e k t i v i t a j e v ý z n a m n o u d i m e n s í p r a v d y ! Avšak právě jen její dimensí, nikoliv její jedinou podstatou, či dokonce k r i t e r i e m, absolutním soudidlem skutečnosti, pravdu jejího zjevování předcházejícím a na ní nezávislým. Teprve tento doslova p ř e d s u d e k objektivity, s jeho rozporuplným, ne-smyslným - a tedy v posledku iracionálním - absolutním n á r o k e m o n t o l o g i c k ý m jsme měli na mysli, označili_li jsme objektivismus za idolatrii fakticity a za kořen našich rozpaků nad zázraky, odmítání všeho nadpřirozeného. Předsudek objektivity totiž postuluje nezávislost jsoucna na jeho zjevnosti, tj. na smyslu toho, c o ž j e vuje. Ontologie na něm postavená tak odtrhuje objektivitu od poznání, jako sa-

motného procesu objektivisace - vzcházení jsoucna v bytí. Objektivitu - samostatnost, svébytnost, zjevnost a platnost poznatku - která je jedním z cílů a plodů poznání, určitého, konkrétního tázání a setkání, postavila na jeho z a č á t e k - jako nutný předpoklad, předmět, obsah a apriorní kriterium poznání vůbec.

Avšak samotný proces objektivisace, skutečnost, že poznání vzchází ze zúrodněné duše k samostatnému životu, k plnosti bytí nepředpokládaných a netušených možností, toť právě tajemství. (Vzpomeňme na atomy, geny, ale i všechny matematické objekty, které byla původně jen postuláty, pojmy, koncepty, a staly se ve hře poznání skutečnými conceptiones - početími - počátky takových způsobů zjevení skutečnosti, které si vyžádaly nové a rozvětvené vědní obory, jejichž poznání kráčí a a ukazuje dál a dál...) Toto tajemství je zakusitelné pouze v "nadpřirozeném světle" bezprostřední, živé zkušenosti poznávání samotného. K tomuto tajemství také poukazuje ústřední symbol naší víry - symbol

i n k a r n a c e , v t ě l e n í ! Symbol Vtělení nám zjevuje, že jsoucno je tělem a nikoliv tělesem, že bytí jsoucna není výskyt a trvání, ale ž i v o t , jako projev zjevujícího se smyslu - S l o v a Symboly Božího Zjevení mají, jak jsme řekli, platnost ~~ontologickou~~ o n t o l o g i c k o u . To platí především o symbolech christologických. Ve skutečnosti, v níž Slovo se stalo Tělem, je každá objektivace f e n o m é n e m, jevem (Schein), zjevením (Erscheinung) jakožto otevření světa (Offenbarung), projev, vnitřní záře (Schein = jev i svit, FAINÓN = zjevuji i svítím) smyslu vzcházejícího v tělesnost. Odtržením objektivity od objektivace, jevu od toho, co se zjevuje, popřela novověká věda Zjevení Boží, zřekla se Krista, odmítla spásu. Nikoliv tedy samy vědecké metody a poznatky, ani konkrétní obraz světa, který si vytvořila, ale vědecký světový názor, na kterém buduje nárok na absolutnost svého poznání, zcela neslučitelný s vírou. A tento v ě d e c k ý s v ě t o v ý n á z o r spočívá

v přesvědčení, že o b r a z skutečnosti, jak se zjevuje v rámci experimentální metody a jak je pochopen na základě předsudku objektivity, je jedinou pravou skutečností. Tento obraz skutečnosti, znázorňující zmrtvělý, petrifikovaný, fungující svět výskytové faktičity je pak prohlášen za závazný, za normu setkávání se se skutečností vůbec. Avšak je psáno:

"Neučiníš sobě obrazů, ... nebudeš se jim klaněti, ani jich ctíti." (Ex.20.4-5) ... "Nedělejte sobě modl, ani obrazuž rytého ... abyste se jemu klaněli; nebo já jsem Hospodin, Bůh váš!" (Lev.26.1)

Odtud lze podle našeho názoru pochopit biblickou výzvu, abychom "nemilovali tohoto světa" (1 J.2.15,atd...). Tímto "světem", od kterého je třeba se odpoutat, osvobodit, odvrátit, světem, který nás nenávidí a pronásleduje (J.15.18); 17.14 atd.), je právě každý obraz skutečnosti, každé "tak a nejinak" zakládající řád spolehlivé zabydlenosti, každá objektivní realita a její společenský pendant: instituce a establishment. Protože pravá, živá skutečnost není žádné určité "toto zde", ale je sama procesem vzcházení v každé

toto zde, a proto se jím nevyčerpává. Skutečnost tak není žádný "tento svět", není však také žádným "oním světem", protože se vůbec nemůže stát předmětem deikce (ukazování) - ani blízkým, ani vzdáleným. Víme již proč: skutečnost není vnější povahy (tělesové, objektivní), ale povahy vnitřní (tělesné, subjektivní). Nejsme mimo ni, abychom na ni mohli ukázat; tato objektivní perspektiva pohledu z e v n ě , kterou se domnívá zaujímat vědomí novověkého člověka jakožto "transcendentální subjektivita", n e e x i s t u j e ! Skutečnost proto nemůže být ukazována p ř e d m ě t n ě , jako "toto zde", nýbrž jen zevnitř, tedy r e f l e x i v n ě - může ukazovat s e b e . V tom je její subjektivita: je tímto ukazováním se, vstupováním do zjevnosti, sama j e t r a n s c e n d e n c í . Tou transcendencí, klíčícím královstvím Božím, na kterém jedině záleží. Je to tedy vždy t e n t o s v ě t , každý a jakýkoliv "tento svět", před kterým jsme varováni a o němž nám bylo řečeno, že jsme v něm, ale nejsme z něho (J.17.9-19). Ne proto, že jej máme přehlí-

žet, že si ho nemáme všímat - právě naopak (cfr.Sk.1.11)! Tak, jako si máme všímat slova, řeči, obrazu - plně a pozorně, zcela se mu otevřít, ale svobodně, hledě ne na to, čím jsou tato znamení "o sobě", ale c o z j e v u j í , na jejich obsah, s m y s l ! Každé jsoucno "tohoto světa" je v tomto smyslu vtělením Slova Božího ("mimo ně není ani jedno /z toho/, co povstalo" - J.1.3). Avšak zároveň vše, co jest, dosáhne plnost svého bytí, tj. "zjeví plně Boží slávu", jen tím, že ve službě tohoto z-jevení se zbaví své jevovosti, která ustoupí do pozadí, vydá se, zaniká a tak překročí, zruší svou "objektivitu". To platí přece o každém slově, každé myšlence, to ukazuje každý symbol svým bytím "pouhým symbolem", každý jev svým bytím "pouhým jevem". Tato "pouhost" nevypovídá o jejich klamnosti, nicotnosti, nepravdě - ale naopak o jejich vydatnosti, služebnosti. Plnost bytí neznamená plnost sebou samotným, o níž vypovídá objektivita, jako opacita, tíže, trvání, ale znamená smyslu-plnost, plnost toho smyslu,

který jsoucno zjevuje. Tento zvláštní, podvojný vztah k světu, vztah úcty - ale nikoliv zbožnění, vztah důvěry - ale nikoliv slepého spoléhání, tento vztah je vztahem poznávajícího, vztahem zakládajícím porozumění, svobodným postojem víry. Teprve tady, v rozdílu mezi rozumějící, přijímající důvěrou na jedné a idolatrií a slepou důvěřivostí na druhé straně, lze najít onen předěl mezi náboženstvím a bigotností či fanatismem, mezi vírou a pověrou. Zatímco filosofie se rodí z údivu (THAUMAZEIN) nad jsoucnem, jakožto divem (THAUMA), představuje náboženství (religio) úsilí o bezprostřední spojení, svazek (religare = svazovat), o plnou účast, společenství (communio) na této "božské komedii" zjevování zázraku jsoucna. Náboženství je výrazem snahy a touhy po podílení se (participatio) na plnosti bytí - na skutečnosti Království Božího.

Posláním vskutku k ř e s ť a n s k é filosofie pak nemá být jakési smiřování rozumového poznání s věroukou, jak to

obvykle bývá chápáno. Filosofie je snahou o smysluplné sdělování ontologických zkušeností. Pro křesťana je - či alespoň má být - touto ontologickou zkušeností par excellence právě zkušenost v í r y . Filosofické myšlení je tedy potud křesťanskou filosofií, pokud je výpovědí o světě zjevujícím se víře - tj. rozumějící důvěře - jako o stvořeném a zjeveném, tj. zázračném. Taková filosofie má učit myslet skutečnost jako smysluplnou, živou, zázračnou, má skrze logos reflektovat to, co lidová moudrost činí - mnohem plněji a hlouběji - pomocí mythu, totiž p o - h á d k a m i . To však pro filosofii znamená vzdát se veškeré pretence přijít na to, jak se to se skutečností "v posledku vlastně má". Toto myšlení se musí vzdát pokusů najít definitivní odpověď na "světové záhady", nemluvě ani o snahách vybudovat dokonalý, definitivní "systém". Proto nemůže existovat něco takového jako jedna určitá "filosofie křesťanů", tj. taková, "kterou zastává křesťanství". Spíše na jakoukoliv filosofii - byť pochází od nejpřesvědčenějšího "atheisty" - se lze ptát,

do jaké míry je křesťanskou, tj. do jaké míry je křesťanskou, tj. do jaké míry je zjevení, nauka, symboly, náboženská praxe, ale zjeména řád spásy jsou ve světle ontologické zkušenosti, o níž ona filosofie svědčí, s m y s l u p l n é, myslitelné. A opačně, myšlení sebehorlivějšího věřícího, pokud se děje "v mezích přirozeného rozumu," pokud je čistě myšlením tohoto světa, do něhož otázky víry "nepatří", filosofie, jejímž posláním není být - v tomto smyslu - "služkou theologie", nelze označit za křesťanské.

To, že žádná určitá filosofie nemůže suplovat nějaký "křesťanský světový názor" a žádné zastávání nějakého takového názoru nenahradí křesťanovi jeho vždy znovu vzcházející, zjevující se vztah víry ke skutečnosti, ba spíše jej znemožní, a víru otupí. To vše souvisí s oním "exodem" - zcestím (EX-HODOS), odchodem do bezdomoví, opuštěním všeho zajištění, s křesťanským překonáváním "moudrosti tohoto světa". A právě toto úsilí o osvobození se od předsudku objektivity, od jakéhokoliv předpokladu onoho "tak

a nejinak" světa o sobě v celém současném filosofickém myšlení ve snaze o "překonávání metafysiky". Filosofie učinila zkušenost, že nemůže myslet skutečnost takovou, jaká je, ale pouze tak, j a k s e n á m v n a š í z k u š e n o s t i s a m a d á v á. Protože však naše zkušenost je vždy "konečná" - vázaná na "jevy", je naše chápání, uchopování darů skutečnosti vždy u r č i t é. (Přitom "konečností" zde myslíme nikoliv vnější omezenost - protiklad nekonečnosti, ale vnitřní vy-mezenost - protiklad neurčitosti!) A proto se musí toto porozumění sebevydání skutečnosti dít právě v m e z í c h, v j a k ý c h s e n á m s k u t e č n o s t d á v á. Tento slavný "princip principů" fenomenologie však právě odpovídá onomu dvojímu vztahu ke světu, ke kterému nás vybízí Písmo. Ne náhodou lze interpretovat fenomenologii jako ontologii transcendentální subjektivity. Tato subjektivita, jež je předmětem fenomenologických zkoumání, je polem života zjevujícího se smyslu. Proto pretence fenomenologie být "strenge Wissen-

schaft", exaktní vědou v silném, novověkém slova smyslu, s nárokem na objektivitu svých poznatků, ztroskotala. Její předmět - subjektivita - se proměňuje v procesu vlastního zkoumání. Předmět filosofie je proto n a d p ř i r o z e n ý , a fenomenologie sama proto není vědou, ale p o z n á n í m v daleko původnějším - a v tomto smyslu "silném" - slova smyslu: následujíc božského příkazu, jenž založil filosofické tázání vůbec, onoho GNÓTHI SAUTON! (poznej sám sebe!) stala se tak fenomenologie ontologií zázračnosti par excellence!

Pro lidi "tohoto světa" je <u>subjektivita skutečnosti</u> nesmyslem, pouhou fantasií, nepravdivou ilusí, výrazem primitivního, animistického myšlení. Viděli jsme však, jak s neúprosnou logikou pro tytéž lidi se stává dokonce i <u>skutečnost subjektivity</u> - jejich vlastní subjektivity! - něčím ilusorním, zdánlivým, "pouze subjektivním" výrazem objektivních, tedy slepých, mechanických funkcí. Naplňuje se tak na nich ono biblické dictum "oči mají a nevidí, uši mají a neslyší" (Mk.8,18.), jsouce v zajetí moudrosti tohoto světa, tj. "srdce jejích

jsou oslepená" (v.17). Marně pak hledají v t o m t o světě, světě vlastních představ zázraky: "Nebude dáno znamení pokolení tomuto"(v.12)...

Shrnujeme:

Pokusili jsme se ukázat, že skutečnost sama je ve světle Zjevení subjektivní povahy, že Zjevení se děje v rámci toho pochopení bytí jsoucna, které jsme zde nazvali "ontologií subjektivity". Vyslovili jsme thesi, že naše rozpaky nad zázračnými událostmi, nejen nad těmi, o kterých mluví Písmo, ale všemi těmi, o kterých svědčí všechna autentická, bezprostřední zkušenost náboženská, spočívají na snaze myslet nadpřirozené v rámci objektivní ontologie, zařadit je do našich novověkých představ světa na této ontologii vybudovaných. Naznačili jsme však zároveň, že"předsudek objektivity" není nikterak vynálezem novověku, který jej pouze zabsolutnil, povýšiv ho na "vědecký světový názor". Předsudek objektivity je výrazem odvěké touhy po definitivním vědění a zajištěnosti, zabsolut-

nění vlastní konečnosti. Dějiny spásy a radostnou zvěst jsme interpretovali v této souvislosti jako cestu k odpovědné svobodě vyproštěním se z pout objektivity v obnovení souměžitosti skutečnosti a člověka v jedné "nadpřirozené přirozenosti", totiž subjektivitě, která je výrazem svébytnosti, smysluplnosti bytí jsoucna. Tento postoj, vztah je patrně tím, co sv. Pavel označuje jako d u c h o v n í (PNEUMATIKOS), a jímž se liší lidé duchovní (PNEUMATIKOI) od lidí tohoto světa:

"Nám pak Bůh zjevil skrze Ducha svého. Nebo Duch zpytuje všechny věci, i hlubokosti Božské. Neb kdo z lidí ví, co jest v člověku, jedině duch člověka, kterýž jest v něm? Tak i Božích věcí nezná žádný, jedině Duch Boží. My pak nepřijali jsme ducha světa, ale Ducha toho, který jest z Boha, abychom věděli, které věci od Boha darovány jsou nám. O nichž i mluvíme ne těmi slovy, jimž lidská moudrost učí, ale kterýmiž vyučuje Duch svatý, duchovním to, což duchovního jest, přivlastnujíce. Ale tělesný člověk nechápe těchto věcí, kteréž jsou Ducha Božího; nebo jsou jemu bláznovství, aniž jich může poznati, protože ony duchovně mají rozsuzovány býti. Duchovní (PNEUMATIKOS) pak rozsuzuje všecko, sám pak od

žádného nebývá souzen. Nebo kdo pozná smysl Pána, kterýž jej vyučovat bude? My pak mysl Kristovu máme." (1.Kor.2.10-16).

Mírou tohoto duchovního vztahu, tj. otevírání se skutečnosti v lásce a porozumění ("společenství Ducha") je právě v í r a . Víra proto není v žádném slova smyslu "patentem na pravdu"! Je to citlivost k ontologické zkušenosti slyšení Slova Božího a setkání se symboly náboženského života. Víra je odvahou k uposlechnutí evangelické výzvy k vydání se sebeproměně v svébytné odpovědnosti a poslušné příslušnosti k řádu spásy. Víra znamená důvěru, že čím větší je naše otevření se nabízenému daru svobody v přijímajícím sebevydání se, tím hlubší, tajemnější, bohatší a smysluplnější bude skutečnost, která bude z tohoto vztahu sounáležitosti s nadpřirozenou dimensí přirozenosti vzcházet. Přirozenosti naší i přirozenosti jsoucna. Protože nadpřirozené není od přirozeného oddělené žádným ontickým předělem. Nadpřirozené je na přírodě prostě to, čeho užíváním, rozdá-

váním, rozdělováním neubývá, nýbrž naopak co užíváním roste a vzchází v plnost, spotřebou nabývá, a sebevydáním se, smrtí vydává užitek stonásobný; co však nelze vypočítat, naplánovat, nashromáždit, uchovat, vlastnit a zachovat: neboť pak to bude odňato jako zakopaná hřivna (Mt.25.29; srv. Ex.16,19-20), a kdo to chce zachovat, ztratí to (L.17.33). Neboť tak to chodí v Království Božím, v řádu Ducha, tj. v poznání a v lásce. Nadpřirozené je na světě prostě vše to, co je bezpočetné, bez-měrné a nesmírné, co ruší všechny rovnice, zákony zachování a jiná axiomata hokynářské mentality. Víra nám neslibuje jinou, transcendentální, posmrtnou, budoucí či jinak nad-zkušenostní zkušenost; víra obrací náš "duchovní" zrak ke zkušenosti nejbližší a nejbezprostřednější, zkušenosti, která je stále v nás a mezi námi: zkušenosti subjektivity, kterou stále, teď, odjakživa žijeme. Uvěříme-li v s k u t k u , že tato zkušenost není mojí vnitřní ilusí, či absurdní anomalií, nýbrž že se v ní zjevuje vlastní bytí jsoucna a naše sounáleži-

tost k němu, a byť by byla tato naše víra tak malá, jak zrnko hořčičné, pak svět, který nás obklopuje a v němž stále a odjakživa žijeme, se všemi věcmi - těmitéž věcmi, zde, tam, na dosah ruky, se náhle o t e v ř e a naše vrženost se stane b r a n o u , kterou k nám přistoupí skutečnost naplněná poklady svobody nekonečných a netušených možností poukazujících k horizontům nesčíslných s v ě t ů : pohádkový, zázračný svět - z á z r a k z á z r a k ů !

L é t o 1979



IV

BUH - HRA - SUBJEKTIVITA

Pocta Ladislavu Klímovi

Ladislav Klíma 22.8.1878 - 19.4.1928

Zkoumajíce pojem Boha najdeme jakožto vlastní jeho jádro a podstatu - pocit svého Božství,...Bůh spočívá zcela v cítění se Bohem - tot jeho nejvnitřnější tajemství. A dojde se k výsledku: pravda pravd nespočívá v myšlence "jest Bůh", nýbrž "Jsem Bůh": velmi důležitá to distinkce, - velké smíření myšlenky a cítění (i vůle), theorie a praxe, objektivity a subjektivity...

Filosofické listy (1939) s.59

Vážnost jest omezená, matkou její animální Penia (= bída - Z.N.), animální PENIA je matkou pravdy. H R A jest jedinou možnou činností Boha, jedině hříčkou může být vše, s čím je mu jednat. Absolutním plasmatem, nekonečně elastickou gummou, poddajným plamenem, ničím co by kladlo jakýkoliv zdánlivý odpor, vzdušnostmi, obláčky, aetherikystíny, fantomy..., skupenství pevné jest jen illusivní ohradou jíž opevnilo se zvíře proti obklopujícímu je moři aetheru, lenost bála se aetherové volnosti, aetherové rychlosti, aetherové absurdity, aetherové Hry a tance. - Bohu je co činijen s psychiky, ale Psyché=svět, ale svět=Bůh, ale Bůh=Já - . Svět je absolutní hříčkou má absolutní Vůle, tot nejvyšší ze všech poznání. ....Absurdita je postulátem Boha, je jeho praedikátem. Vše božské smrdí v lidské hubě, a vše co v lidské hubě smrdí je božské.Teprve kde člověk se všemi svými svátostmi, svatostmi, pravdami zapadl, vychází Bůh.

Traktáty a diktáty: Absurdita a absolutnost III, s. 151-152

"Um die Erfinder von neuen
Werthen dreht sich die Welt:
unsichtbar dreht sie sich..."
(Nietzsche: Zarathustra I, p.73)

Letos jsme měli příležitost oslavit padesáté výročí smrti a stoleté výročí narození českého filosofa Ladislava Klímy. Tyto příležitosti k slavnosti - naše příležitosti - jsme ovšem zcela pominuli. Nemyslím jen na sdělovací prostředky a veřejná fóra. Myslím na jednoho každého z nás, jemuž myšlení a kultura vlastní tradice nejsou lhostejné. Každému, kdo se vědomě vztahuje k tomu, co dostal, čím je: k národnímu věnu v nejširším slova smyslu.

Neboť n á r o d je všechno to, co souvisí s naším vlastním rodem, zrodem, při-rozeností. Myslím tedy na každého, komu není lhostejné jeho vlastní bytí, jeho nyní a zde. (Ladislav Klíma měl onu nemódní a směšnou vlastnost, že byl horoucím

vlastencem!) Mlčení některých fór a tribun má ovšem také s naší lhostejností nemálo společného: tyto instituce jsou přece "od toho", aby nás poučovaly, vše nám sdělovaly a připomínaly. Informační prostředky nás mají v nejširším slova smyslu in-formovat, tedy u-tvářet a tak nás zbavovat odpovědnosti za náš vlastní tvar, zodpovědnosti za sebeuchopení a sebepochopení. (Odtud jejich funkce ve "formování společenského vědomí"!) Přenesením zodpovědnosti za svou informovanost, ba dokonce za své vzdělání, zdraví atd. na veřejné instituce se postupně zříkáme sebe - i skutečnosti. Nefunkčnost příslušných institucí je pak pro nás pouze osudem, "tvrdou realitou", které se opět pasivně a odevzdaně podrobujeme a na níž se vymlouváme. - Tento povzdech není předběžnou aktuální glosou, ale skutečným úvodem k setkání s Ladislavem Klímou: celý život tohoto myslitele byl strašlivě důsledným heroickým odpoutáním se ode vší duchovní i tělesné závislosti, odvislosti, podmíněnosti. Klíma nám zjevuje konkrétní podobu svobody, o které se nám ani nesní:

proto po takové svobodě netoužíme a nestaráme se o ni. Očekáváme a nanejvýš vyžadujeme, aby i vymoženost svobody nám - pokud možno zdarma - zaručily a zajistily právě společenské instituce! Oslava, slavnost, sláva a svátek jsou také významnými výchozími zkušenostmi pro konfrontaci s Klímovým myšlením. Také v tomto případě však musíme konstatovat, že vlastně již dávno nevíme, co tyto skutečnosti znamenají. Odnaučili jsme se světit přítomnost posvátného. Posvátné je však všechno to, co ukazuje z a fatální danost a podmíněnost konkrétní přítomnosti. Potřebu svátečního prožitku, svátečního vztahu ke skutečnosti však již necítíme: to ukazuje jak jsme vzdáleni Klímova poselství. - Pokusme se to napravit, pokusme se tuto skutečnost posvátného, božského, která v nás dosud dříme, slavnostně připomenout, zpřítomnit!

Slavnost dává vstoupit do prostoru svobody: ukazuje, že skutečnost bytí překračuje pouhou realitu jsoucna. Tak třeba právě oslava výročí je svobodným vztahem

k minulému, je jeho zpřítomněním a znamením, že toto minulé, třebaže nepřítomné v konkrétnosti zde a nyní, není ipso facto nejsoucím. Slavnost dává prožívat skutečnost jako opravdovou možnost skutku, jako prostor svobodného činu. Slavnost tak zpřítomňuje božství světa, to jest jeho smysluplnost. Zpřítomnění zde však znamená jak uvědomění si, tak uskutečnění (srv. tuto významnou podvojnost v anglickém "to realize"!).

Pravá slavnost, jako účast na božském, je především h r o u , tedy hudbou, tancem, zápolením, divadlem, dováděním nebo mumrajem... nejlépe vším zároveň. Protože hra je způsob života bohů, života v bezstarostném nadbytku a svobodné vládě. Proto k slavnosti náležejí hojnost a plýtvání. Plýtvání statky, energií, časem, fantasií. Ke slavnostem a hrám patří hostiny, opojení, dary, oběti. Vždyť předpoklad a naladění každé hry je plnost a darmost, přebytek bytí a hojnost života. Hra zjevuje a ztělesňuje svobodu tím, že uděluje smysl a a význam bez ohledu na to, "jak se to ve

skutečnosti má": ve hře se věci a lidé stávají tím, co představují a osvobozují se tak od fatality svého určení. Hra znevažuje všechnu vážnost a převrací všechny hodnoty: šašek se stává králem a král šaškem, nejvyšší povstává z nejnižšího, krása je pitvořena atd. Hra, plnost bytí, jako podoba svátku odhaluje pravou tvář skutečnosti, tu tvář, kterou starosti všedního dne zahalují: tvář jejího božství. Hra tak zjevuje, jaká skutečnost "ve skutečnosti" tj. v pravdě (=skutečně) jest, a to tak, že sváteční zkušenost hry je zkušeností bytí. Hra je ontologickou zkušeností.

Hrú hraji tím lépe, čím více ji prožívám, tj. čím více se v ní ztrácím, a tak zapomínám na svět, na jeho všednodennost, danost, na jeho starosti. Ztrácím-li se ve hře, zapomínám nejen na svět, ale též na sebe - na vlastní vážnost, důstojnost, důležitost. Toto vzdaní se hře, ztracení se sobě a světu prožívám jako osvobození - od světa a od sebe. Tato svoboda však spočívá paradoxně v harmonickém splynutí s tělem a okolím: ve hře jsem zcela pro-

stoupen smyslem hry, ale jakožto hry: i v nejvypjatějším zaujetí nezapomínám, že jde o hru! (záměna za pouhou skutečnost by znamenala propadlost a posedlost - tedy nesvobodu, opak hry!) Tímto způsobem tedy ve hře nalézám plně sebe sama, plně sebe prožívám, plně j s e m tj. bezprostředně činím zkušenost vlastního bytí. Ontologická zkušenost hry mi tak zjevuje, že bytí jsoucna nespočívá v jeho konečné jedinečnosti, v přísné odlišenosti mne samotného od okolí a od druhých, nýbrž naopak ve ztrácení se sobě samému, v ek-stasi, tj. vystupování sama ze sebe a otevírání se živé skutečnosti, v sounáležitosti s tím, o co jedině jde - o hru samu!

Hra není jen původní podobou svátku: platí zároveň, že svátek je nejpůvodnějším výrazem posvátné úcty ke hře, jež dává zkušenost, že bytí spočívá v jevení. Bytí samo je ilusí (srv. latinské in-ludo = vstupuji do hry), bytí jsoucna je oním svobodným "jen tak", jež hra staví proti fatálnímu "tak a nejinak" normálního života. Tento normální život, vůči němuž se

prožitek hry ostře vymezuje, je život hry, který sebe sama chápe jako jsoucí v poutech příčin, důvodů a účelů, v zajetí všednodennosti, kde vše je poměřované "hokynářským koeficientem" tj. poměrem zisku k výdaji. Tento normální život je o sobě přesvědčen, že je jedinou pravdou o životě, a prohlašuje, že ti, kdo tvrdí opak, ještě nevědí, či nikdy nepoznali, "co je život"!

Naproti tomu slavnost, které poskytneme v životě prostor, čas a smýšlení, které jsou od všedního dne odlišné, ukazuje a vykazuje, že skutečnost všednodennosti není kompaktní "tvrdou realitou", do níž by se sama jakožto něco zcela jiného nevešla. Slavnost, která si na světě nachází místo, zároveň zjevuje tento svět jako jeviště - místo svobodného zjevování.

Domníváme se, že prožitek slavnosti, jako svátku, tj. jako theofanie Bytí ve hře je přinejmenším cestou k Ladislavu Klímovi. Jeho svědectví je totiž zjevením tohoto původního ontologického prožitku. Je příležitostí, aby tento prožitek, tato zkušenost nám všem vlastní, byla přivedena

k probuzení, sebeuvědomění, tj. k zpřítomnění. Klímův život byl totiž jediným zářivým vtělením Božské Hry, její suverenity nad "vládcem tohoto světa", tj. ďáblem, duchem tíže, suverenity nad objektivní realitou podmíněnosti, starosti a potřeb. Památka Ladislava Klímy by nám měla připomenout, že hra, v našem životě zcvrklá na chvilky rozpačité slabosti, na předmět shovívavosti či nostalgické vzpomínky, na vzácné sváteční příležitosti, tato hra, že je zjevením bytí, které Klímovým životem bylo plně mezi námi. - Klímovo výročí nám však nestálo ani za krátké slavnostní zamyšlení, jeho dílo je nám pak nanejvýš jen nostalgickou vzpomínkou a předmětem rozpačité shovívavosti. "Máme své starosti, to se mu to tehdy žilo!..." říkáme, a nechceme nebo nedovedeme připustit, že na rozdíl od nás "se mu nežilo" - tento modus naší pasivity skrývané za zvratným slůvkem se Klíma neznal: ž i l , plně, zářivě, aktivně, neurvale. Svět ("tehdejší poměry") našemu mysliteli hotový tvůrčí prostor neposkytl, to Klíma učinil ze světa tvárný materiál a jeviště vlastního zjevu, vtiskl

světu slavnostní prostor a čas zjevující se věčnosti!

Odcizení slavnosti a hře je výrazem našeho odcizení se životu: nejen život přírody, ale i náš vlastní život, tedy samo naše bytí, jsme redukovali na pouhou danost - na pasivně fungující trvání. Theoretický vztah k živým bytostem jako k fungujícím systémům sebeudržování a praktický vztah k nim jako k výrobním prostředkům či výrobkům nebo k využitelnému "přírodnímu bohatství", tyto vztahy k živé přírodě vycházejí z téhož pramene, jako redukce naší vlastní existence na předmětný výskyt, tedy na myslící věc XY, zařazenou do pracovního procesu a vydanou péči a moci společenských institucí. Tímto kořenem je pochopení skutečnosti jako objektivní reality, tedy jako něčeho, co prostě, temně, pasivně - tak a nejinak - jsoucí. Dokonce i ethické a mravní normy, logické či esthetické hodnoty atd. jsou garantovány svou objektivní platností, tj. opět fatální a absolutní - byť "vyšší", "ideální" - daností. Vláda takové ideální "říše plat-

nosti" tak omezuje, ochuzuje, popírá lidský život možná ještě více, než předsudek objektivity hmotné - jakkoliv uznávání "vyšších pravd" dodává člověku pravé důstojnosti a vážnosti, jež jsou nutné k jeho dýchavičnému sebepotvrzování, kterým se snaží kompensovat stínovost a bezduchost vlastní existence, zacházející na úbytě života. Ve světě objektivity není místa pro svobodu, neexistuje zdroj bohatství, jenž pramení z duše, z života, ze hry. Svět objektivní reality nezná - ex definitione - bezprostřední evidence subjektivity, jako jsou vědomí, vůle, já atd.. Z hlediska předsudku objektivity ztotožňuje moderní člověk - realista - skutečnost, tj. pravdu se starostí, vážností, strastiplností, anonymní všednodenností, zatímco ve hře, radosti a zábavě vidí protipól skutečnosti. "Realistický" pohled na skutečnost, jako objektivní danost, musí zcela ignorovat obecnou zkušenost, že člověk plně a doopravdy žije teprve v "nepravdivé" svobodě hry a že právě ze hry - z "pouhé hry" - se rodí každé nové poznání a hodnota. Je známo,

že právě ve hře, v hraní si, je kolébka vší tvůrčí aktivity, poněvadž teprve hra poskytuje všemu novému prostor, místo mezi tím, co už je zde. Realista přehlíží, že právě ze hry a její tvůrčí, plodné svobody vůči světu vzešly myšlenky, představy, předměty a objekty, z nichž se skládá jeho svět, a na nichž se právě zakládá jeho předsudek objektivní reality. Proto nepochopí výchozí postulát Klímovy filosofie, že celý svět je výrazem hry, hry poznání, života, bytí. Proto realista nemůže být vůči světu svobodem, cítí se jím zařazen, omezen, určen a vržen. Není mu nápadné, že právě hra je plností života, zatímco veškerá vážnost, střízlivost a starost "skutečného života" dospělých je protikladem života, jeho selháním a resignací na něj. - A tento protiklad vážnosti a hry, který jsme právě nastínili, nám může poskytnout rámec k porozumění myslitelskému odkazu největšího českého filosofa Ladislava Klímy.

N E J V Ě T Š Í H O filosofa? Nepřehánímе, užíváme-li toto epitheton? Všichni, kdo byli Klímovým dílem positivně osloveni,

jistě shodně uzávají, že Klíma je zjevem mimořádným, a to zejména jako osobnost. Jeho výstřední život mnohým imponuje, jeho neméně výstřední myšlenky a způsob jejich podání jsou jistě pozoruhodné, v lecčems podnětné, nutící k zamyšlení. Jejich hodnota je však shledávána především v originalitě, v odvaze hyperbolické absurdity, v zálibě v paradoxech a v nezvyklé drsnosti a neomalenosti jejich vyjádření. To všechno jistě činí na první pohled z Klímova díla ojedinělý zjev svého druhu. A přesto se zdá zatěžko považovat je za filosofii v plném slova smyslu. Vždyť od "silné" filosofie vyžadujeme právě vážnost, systematičnou a methodickou náročnost a především pak zodpovědnost k pravdě a skutečnosti, jak k nám promlouvají, jak je vždy už známe a chápeme v naší živelné, praktické zkušenosti. Nic se však nezdá být vzdálenější tomuto nároku na filosofii jako zprostředkovatelku porozumění naší zkušenosti, než Klímův myšlenkový svět. Náš filosof programově odmítá, ruší, boří všechna kriteria správnosti a pravdivosti, jako "metalogis-

mus" a "metafilosofie" popírají jak všechna pravidla myšlení a poznání, tak samu skutečnost, jeho "egodeismus" a "egosolismus" pohrdají jakýmkoliv nárokem na všeobecnou, objektivní platnost vlastního poselství. Podobně to, co Klíma líčí svou beletrií, je záměrným, trucovitým a ad absurdum dohnaným popřením věí lidské, ba věí m o ž n é zkušenosti! - Mnozí sice připouštějí, že mezi Klímovými inkoherentními, velikášskými a protiřečícími se výkřiky lze objevit vynikající postřehy, ba náznaky toho, co nás právě dnes, v současné filosofii nejvíce oslovuje. Avšak právě tyto střípky vzbuzují dojem útržkovitosti, živelnosti, nadhozených črt, než náročené, závazné, domyšlené soustavy. Zdá se, že jako c e l e k nelze Klímův absurdní, obrazoborecký ilusionismus brát vážně. Klímovy filosofické texty působí na první pohled jako polemika cynického resentimentu outsidera proti etablované tradici akademického myšlení. Klíma se tak jeví i programově sympatisujícímu pohledu jako nadaný diletant, pěstující jakési "naivní umění" filosofovat, které dovede oslovit právě jen vytříbený

až snobský vkus expertů. Myslící veřejnosti - navzdory několika módním vlnám ocenění - zůstal téměř neznám. A i pro ty odborníky, do jejichž oblasti zájmu z toho či onoho důvodu zapadá, je jen historicky vzácným, kuriosním, avšak přece jen venkoncem lhostejným specimen.

U příležitosti neuskutečněných oslav letošních památných výročí geniálního myslitele Ladislava Klímy si zde dovoluji - slavnostně a navzdory vší objektivní realitě a objektivně platným hodnotám - prohlásit, že Ladislav Klíma je jedním z největších zjevů dějin myšlení, že jeho dílo je velkou filosofií v nejsilnějším, nejzávaznějším slova smyslu, splňující nejvyšší nároky na podstatné a pravdivé myšlení, tj. takové, jež proniká k podstatě naší zkušenosti a poukazuje k nejtajemnějším hlubinám tajemství bytí. K ztělesněnému zjevení těchto tajemství pak nutně náleží odmítnutí, ignorování a znehodnocení zdvořilým, shovívavým oceněním; ke Klímově osobě a dílu neoddělitelně patří jejich skrytost světu v živořícím podnájmu kulturní tradice malého národa.

Ono "navzdory věí objektivní realitě" stojn je nejdůležitější oslavou památky Ladislava Klímy. Nejvlastnější Klímovo svědectví se nedá ani dokazovat, ani hájit, dokonce s ním ani polemisovat; lze mu však přitakat slavnostní apotheosou: rozverným, hravým, nesmyslným napsáním těchto řádků, které není zavěšeno na žádném důvodu, příčině či účelu. Studium Klímova díla dává zakusit plnost bytí, plně zakusit bytí jakožto Hru. Klíma je vtělením Hry a sdílí s ní jak její osudovost, tak její jevovou stránku. Klíma živoří na světě jako hra, ze které celý svět pochází, ale svět pro ni nemá místo, nepoznává ji. Klíma však o ní podal svědectví. - I hra a její nevážnost se ovšem v dnešní době mohou stát módním předmětem vážného zájmu a bádání: veškeré jsoucno, od chemických procesů po myšlení, jazyk a ekonomiku, je dnes popisováno a poznáváno pomocí "theorie her" a také hra sama je jako zajímavý biologický, psychologický a kulturní fenomén vědecky studována: jistě takový fenomén o něčem vypovídá - není to jen tak! A tak existují i vynikající pokusy vzít vážně také Klímu.

První krok k zpřítomnění Klímovy filosofie musí však podle mého názoru spočívat v tom, že vezmeme na sebe důsledně právě její největší kámen úrazu, totiž, že Klímovu filosofii - tak jako hru - skutečně n e l z e b r á t v á ž n ě ! Každý vážný, seriosní pokus se s Klímovým myšlením "vyrovnat", se nutně mine jeho podstatou! Klímova filosofie - tak jako hra - o ničem nevypovídá! "Vše je hra" znamená, že vše je projevem hry, vše je hrou zjevování jsoucna jakožto hry!

Zdá se, že jde o starou banální metaforu: vše je jen hra, svět je pouhé divadlo. Jenomže v ontologické zkušenosti hry není žádných "jen" a "pouze" relativisujících svět a jsoucno vůči pomyslu nějaké absolutní skutečnosti. Nebo lépe: ono "jen" a "pouze" hry není skeptickou resignací, výrokem o nesmyslnosti všeho, ale radostnou zvěstí o smysluplnosti jsoucna, zjevujícího se ve hravé svobodě výše zmíněného "jen tak". V á ž n o s t je mírou jsoucnosti pouze v gravitačním poli ducha tíže, vládce světa objektivity: v oblasti upadlosti a padání (např. na "nižší energetickou

hladinu") musí vše jsoucí být přivázáno kausálními řetězci na příčinách, důvodech, účelech a jiných formách hokynářského koeficientu, musí být závazné! Jen z hlediska objektivity lze vážnost, závažnost a závaznost ztotožňovat s opravdovostí! Avšak není tomu tak ve světle hry, v níž bytí zakoušíme jako plnost života a vědomí, jako něco, co není cizí, "objektivní", ale jako něco, co je radikálně vlastní, s u b j e k t i v n í . Ve světle Hry je skutečnost subjektivitou, kde váha není hodnotou a nemůže být mírou bytí: světlo neváží. Kriteriem bytí je ve světle Hry naopak l e h k o s t , projevující se jako svoboda, zábavnost, radost! Kriterium pravdy je proto v z n e š e n o s t - opak vážnosti. Hra je název a symbol pro překypující hojnost (superabundanci) ve smyslu ontologie subjektivity, Hra, jež zjevuje toto bytí tak, že překračuje sebe sama: odtud její z-bytečnost, nad-bytečnost. Bytí jako Hra, tj. život Boha, totiž překypující bohatství sebe sama, nezná konečné míry: místo mírnosti a smířlivosti má zde místo nesmírnost, místo opatrnosti odvaha. -

V ontologickém řádu Hry již nelze Moudrost ztotožňovat s opatrností a zdrženlivostí, s oním MÉDEN AGAN (ničeho příliš) antických mudrců, kteří chtěli vědět, jak se to se světem má, aby se v něm mohli zabydlet! Filo-sofie (tj. láska k moudrosti) je u Ladislava Klímy spíše láskou k Moudrosti Boží, k Té, která "byla ustanovena před počátkem, prve než byla země, když ještě nebylo propastí" (Přísl. 8.23-24), k Moudrosti, která "si hraje před Bohem i na okršleku země" a jejíž "rozkoše jsou se syny lidskými" (v.30-31). "Blažený, kdo jí naslouchá" (v.34), tj. ten, kdo sebe nestylisuje do moudrostí podle svých představ a své zkušenosti, ale kdo v hlase Moudrosti samé zaslechl echo základů vší zkušenosti. Toto echo se ozývá ve vzpomínkách na zkušenost dětské hry, v níž bylo původně, bezprostředně zakoušeno a uskutečňováno vlastní bytí. Moudrost Boží není moudrostí tohoto našeho (tj. objektivního) světa (srv. 1 K 1.19-21). Její hlas volá ke vzpomínce na zkušenost, jež zde byla dříve, než povstala má konečnost a má představa "tohoto světa",

kdy ještě nebylo propastí mezi mnou a světem, mezi vědomím a jsoucnem, mezi subjektivitou a objektivitou, mezi hrou a vážností! V nejpůvodnější dětské hře, jež vyrůstá ze hry sebeutváření počatého zárodku, spočívaly poznávání a život v prostém, bezstarostném a důvěřivém si hraní na svět, na tělo, na sebe. Byla to suverenní božská hra kosmogonie, kdy jev a jsoucno, význam a předmětnost, věcnost a tělo byly bezprostředně sjednoceny v životě smyslu, udíleném a vtělovaném hrající si vůlí, zjevující se ve vědomí. Tato původní zkušenost není ani mythickou představou ani spekulativním postulátem: je prostě V z p o m í n k o u , zkušeností, vlastní každému z nás. Tato zkušenost je nám ostatně habízena stále, v každé hře, jíž se plně a opravdově (svátostně) otevíráme, pokud jsme ovšem zůstali schopni a hodni takové důvěřivé bezstarostnosti, tj. není-li to pod naši důstojnost a nejsme-li na to již příliš vzdělaní, zkušení a staří!

Tak zkušenost nejhlubší - primordiální vzpomínka, zkušenost nejbezprostřednější

- život a vědomí, a konečně zkušenost nejbanálnější - pouhá obyčejná hra, všechny tyto zkušenosti zpřítomňují tajemství, jež zjevila Klímova filosofie, a jsou tak klíčem k jejímu pochopení. Aby se nám však Klímův svět zjevil před očima celý, beze zbytku (a nikoliv jen jako námi vybraná hrst líbivých střípků), ve vší ontologické opravdovosti, naléhavosti, smysluplnosti, je třeba očisty. Tato očista by měla spočívat v důsledném překonání předsudku objektivity! Tento předsudek nás odcizuje bezprostřednímu zakoušení a prožívání vlastní subjektivity, a tím znemožňuje plný prožitek hry a slavnosti jako zkušenosti subjektivity světa. Nejde však o nějaké odkrytí "pole subjektivity" nebo o subjektivitu jako čistý, transcendentální postulát a východisko! Tak se to běžně chápe ve filosofii. Nám zde jde o znovunalezení schopnosti bezprostředně p r o ž í v a t vlastní subjektivitu, která není nějakým (objektivním) polem či schopností, ale je n á m i, zjevuje původní j s e m, j s m e první osoby! Jako subjektivita však nejsem pouze myšlením a vnímáním, ale také - a především

- tělem, citem, vůlí, zkušeností, vzpomínkou atd... Jádrem subjektivity není reflexe, ale svoboda a radost; reflexe je pouze jedním z nesčetných projevů této svobody. Subjektivita je t o t o ž n á s prožíváním svobodného života svých obsahů; toto prožívání, zpřítomňování, realisace je zintensivňováno spíš hrou a hravými stránkami našeho prožívání, než sebeuvědomováním a reflexivním myšlením. Přítomnost subjektivity nemá povahu jevícího se jsoucna, ale zjevujícího se b y t í : "cogito" je především radikálně "sum" a nikoliv nějaký partikulární obsah mého vědomí, dokazující mou existenci!

Subjektivita, osvobozená od referenčního rámce objektivity, je tím, co staří nazývali d u š í . Symbol duše vypovídal v původním významu o subjektivitě o n t o l o g i c k é , tj. subjektivitě jako APEIRON - nekonečné, věčné, nedělitelné, neohraničené. Duše je především duší universální, duší světa (PSYCHÉ TÚ KOSMÚ, resp. TÚ HOLÚ, tj. anima mundi starých hermetiků). Jejím jevištěm je vědomí. Duše však není

něco, co se teprve ve vědomí, v mém vědomí, jeví, nýbrž to, co je cele tímto jevením a co je plně přítomno ve svých projevech. "Esse est percipi" (býti jest býti vnímánu) říká Berkeley, jehož se Klíma často dovolává. Očistit subjektivitu od předsudku objektivity znamená pochopit (tj. prožít jako v l a s t n í zkušenost) právě toto!

Znovunalezení světa subjektivity nám opět otvírá svět magie a pohádek, svět oživlý, tj. nikoli pouze naplněný jsoucny, ale zabydlený mluvícími bytostmi, takovými, jež svou existencí sdělují svůj smysl a sdílejí společný smysl s námi. Toto byl však samozřejmý svět našeho dětství, dokud nebyl odkázán z hlediska předsudku objektivity do oblasti "pouze subjektivních" představ a ilusí! - Očistné znovunalezení subjektivity je právě oním "nalezením duše" ztracením se sama sobě, o němž mluví Písmo (Mt.10.39) jako o vykoupení, vysvobození. Až budeme vysvobozeni ode vší objektivity jako nevyhnutelné danosti, od fatality zákonů tíže a hokynářského koeficientu,

budou zde opět věci, tytéž věci - ale nikoliv už jako pouhé předměty našeho vnímání či zacházení: bytí těchto jsoucen bude v jejich jevu, jejich existenci, plně přítomno, budou jevením bytostným (wesentlich) - věci se stanou bytostmi (Wesen). Také každá danost přestane být pouhou daností, faktem, ale stane se skutečně danou, dávanou, tedy d a r e m , něčím z-darma, bez zásahu - svobodnou, obohacující nabídkou, setkáním, příležitostí k hraní. - Nelíčíme vysněný svět: je to svět našeho vnímání, myšlení, řeči, svět hry, svět každého zde a nyní, pokud a dokud mu nepodkládám žádnou objektivitu, a ani jej za objekt nepokládám.

Proto může Klíma označit subjektivitu, tj. duši, za v ě d o m í , za EGO. Odtud se nám Klímovo svědectví i ve svých "nejextrémnějších" podobách jeví jako střízlivá samozřejmost. Klímův "ludibrionismus" a "egosolismus" se stává tomuto přístupu skutečně silnou ontologií v plném slova smyslu. Je to však ontologie subjektivity, tj. pochopení bytí jako vědomí, tj. přetékajícího, sebepřekračujícího života - n a š e h o

bytí. A tímto naším konkrétním prožitkem bytí musíme Klímovu ontologii rozumět, přijímat, nikoliv ji pomíšovat nějakou naší "objektivní" p ř e d s t a v o u o jsoucnu! Jen ve světle živého bytí, ve světle "jsem" a nikoliv v představě "jest", lze pochopit Klímův "egosolismus" jako "decesenci", ono tajemné "S", kterým tento myslitel ve svých denících označuje nevýslovnou totožnost vědomí s duší, se světem, s Bohem. Výrok "jsem Bůh" nelze transformovat na slabomyslné tvrzení, že "Ladislav Klíma je Bůh"! To proto, že podobná transformace je přípustná (logická) pouze v rámci ontologie objektivity, tj. pouze ve výrocích o jsoucích jako objektech. Avšak nejenže pro pana Klímu jakožto jsoucno neplatí, že jest Bohem, ale ani o Bohu neplatí žádné "jest", právě proto, že Bůh není žádným jsoucnem. Z hlediska předsudku objektivity je zcela oprávněný, a tedy pravdivý, výrok "Bůh není", neboť nevyhovuje objektivním kriteriím jsoucnosti jsoucího. Jenomže v takovém bohaprázdném světě, ve světě objek-

tivní reality, nemá pak ani místo žádné já. To opět není žádný abstraktní filosofický závěr, ale konstatování historické zkušenosti od počátků novověkého mechanicismu k vědeckému atheismu a odsud k potlačení veškeré svébytnosti a spontaneity (subjektivity!) přírody, života, člověka, jehož jsme svědky v současnosti!

Světlo očištěné subjektivity, popírající a rozptylující temnotu objektivity, dává pochopit jako samozřejmosti i ty nejobtížnější "kameny úrazu" Klímova myšlení a výrazivo. Klímovo vášnivé popírání pravdy znamená popření jsoucna jako prosté, konstatovatelné výskytovosti, nezávislé na nás, znamená popření pravdy objektivní, pravdy "o sobě". Klímovo pohrdání logikou, jeho "metalogismus" předvádí náhled, že logika je podmíněná, tedy relativní a není založena na absolutní, nade vším stojící "objektivní" platnosti svých norem, na něž již není možno se dále tázat. Rozumíme-li u Klímy pojmům "svět", "hmota", "jsoucnost", jako různým výrazům pro "objektivní realitu", je vskutku jasné, že jde o směšné, nesmyslné,

sebe sama vyvracející protimluvy, hybridní pseudopojmy, jak nás náš myslitel svým vykazováním neexistence světa, jsoucna, hmoty a směšné blbosti víry v ně opakovaně ujišťuje. J a s n é to však je pouze ve světle subjektivity! Naděje na porozumění se hroutí, opustíme-li subjektivitu jako žitou zkušenost "jsem" a založíme-li Klímovy výroky typu "není jsoucno" na pouhé logické-objektivní negaci, po níž zbude nonsens "objektivní nicota", vedle níž nám pak zbývá druhý nonsens: "subjektivita jako jediná objektivní realita"! - V tomto ohledu jsou samotné Klímovy výroky často zavádějící; ani on ani my však nemáme než tento jazyk objektivity, jímž se snažíme vstoupit na půdu nevyslovitelného.

Při zdůrazňování živé zkušenosti "jsem" jako pole pochopení Klímovy filosofie jsme se však vystavili risiku vážného nedorozumění. Mohl by totiž snadno vzniknout dojem, že jde o výzvu k jakési introspekci, tedy k sebeanalyse, omezené na zkoumání obsahů vlastního vědomí. Taková introspekce - reflexivní zpředmětňování obsahů vlastního

"nitra" má však s výzvou k znovunalezení subjektivity jen málo společného: takový postup se opět snaží o objektivní poznání jako ideál "přísné vědy". Ale i vlastní žité zpřítomnění naší subjektivity, jak se nám zjevuje ve vlastním vědomí, je pouze jednou z poloh, v nichž můžeme subjektivitu odhalit. Překonání předsudku objektivity a zjevení subjektivity jsoucna na cestě sebeočišťování se může dít zcela mimo aféru vší "psychiky". To chceme ukázat na zjevování subjektivity poznávaného jsoucna v samotném lůně vědy, zejména současné fysiky.

Novověká věda se konstituovala právě na předpokladu objektivní reality, tj. na představě skutečnosti jako inertní pasivity hmotných těles přemisťujících se navzájem pohybem, jenž je jim určován zevně. Tato jsoucna zabydlující svět podle vědeckých představ zaujímají prostor a trvají - a to je vše. J s o u "tak a nejinak", nezávisle na tom, zda jsou poznávána čili nic. Na této nezávislosti čili o b j e k t i v i t ě poznávaného jsoucna spočíval

ideál novověké vědy, ideál objektivního poznání. A právě na tento ideál objektivity však přírodověda našeho století postupně resignuje. Začalo to tím, že hmota sama přestala být chápána jako pasivní rozprostraněná inercie - substrát a podstata všeho pohybu, ale ukázalo se - v rámci vědy a podle všech pravidel objektivního poznání experimentální metody - jako svébytně se projevující aktivita, jako čisté dění a změna, jejímž je veškerá látkovost a předmětnost, jež dala podnět k novověké představě objektivní reality, teprve druhotným, statistickým projevem: Představu rozprostraněných temných mas, buď do sebe ne uspořádaně strkajících nebo spojených do kausálního zřetězení čili mechanismu, nahradila představa vlnění a pole. Dále: je a odevždy bylo přímo postulátem vědeckého přístupu a metody, že o jsoucnu jako předmětu vědeckého poznání má smysl hovořit jen potud, pokud se j e v í , tj. pokud se může stát předmětem pozorování, měření atd... Pro vědecké uvažování - navzdory svému mlčky

přijímanému objektivistickému předsudku - neplatí vlastně žádné "an sich": nic zásadně se nejevící, principielně nepozorovatelné a nezjistitelné nemůže být předmětem vědeckých úvah a součástí vědcových hypotéz, a tedy vlastně neexistuje. To však znamená, že ve vědeckém přístupu k světu byl vždy už zahrnut předpoklad, že bytí = schopnost projevu, tj. že jsoucno je ve svém jevení se plně přítomno! Tento předpoklad zahrnutý ve vědeckém p ř í s t u p u k světu, tedy předpoklad metodický, je však ve zřejmém rozporu s objektivistickým v ý c h o d i s k e m vědy, tedy předpokladem metafysickým, zakládající tzv. vědecký názor na svět. (Proto též právem jsme označili předpoklad objektivní reality za předsudek, protože s o u z e n í již je záležitost metody!) Poznatelnost každého předmětu poznání vypovídá zároveň o jeho ("objektivních") vlastnostech. (Proto je "informace" nejen mírou vědomostí, ale i mírou uspořádanosti, přičemž obojí je t o t é ž !) Ukázalo se však, že to, jak se jsoucno jeví - a tedy jaké j e s t -

záleží na způsobu našeho přístupu, na procesu poznání samotného! Výchozí porozumění, metoda pozorování a měření, přístrojové vybavení, matematický aparát a způsob interpretace n e l z e od pozorovaného jevu oddělit! Toto zjištění je nejcennějším "poznatkem" moderní přírodovědy, jehož plody se v dnešních dnech pomalu projevují v nejrůznějších vědeckých disciplinách i za hranicemi teoretické a kvantové fysiky. Tak i věda postupně nahlíží, že bytí jsoucna spočívá v jevení se, že toto jevení je jak výrazem svébytné aktivity poznávaného tak aktivity poznávajícího. Vědecký poznatek tak má neoddělitelnou subjektivní komponentu: to neznamená, že je každé poznání částečně výrazem svévole poznávacího subjektu, nýbrž že poznatek je jedinečnou událostí setkání a má tak svou svébytnost, svou subjektivitu. Vědecké poznání není tudíž odkrýváním něčeho sice schovaného, ale samo o sobě jsoucího a suchou konstatací, jak nám to líčí ideál střízlivé, nezaujaté vědeckosti. K vědě náleží nedílně zaujetí, a to zaujetí p r a v d o u : věda spočívá v part-

nerském setkávání se se skutečností a má spíše povahu hry, je "dobrodružstvím" poznání".

Toto tušení o sounáležitosti subjektivity a světa, o totožnosti jsoucího, pozorovaného a pozorujícího, se zrodilo z lůna samotné objektivní vědy. To proto, že si tato věda sama postupně osvojuje zvyk provádět svou vlastní očistu. Věda uznává, že není absolutní, bez předpokladů, jak se domnívala. Její očista spočívá ve snaze vzít tyto své předpoklady, základy a východiska n a s e b e, vědomě si je přisvojit. Tím, že tak činí, že reflektuje a thematisuje svůj vlastní základ a chápe své poznatky v jeho perspektivě, stává se - opět paradoxně - věda vůči tomuto základu svobodná, může jej tvůrčím způsobem pozměňovat, přestává být pasivní obětí novověké metafysiky, tj. předsudku objektivity. - Lze proto smysluplně hovořit o očistě samotného vědeckého poznání. Tato očista se však děje celá "ve světě" a nemá co činit s introspekcí, se zkoumáním nitra individuálního vědomí.

Naše krátká zmínka o překonávání předsudku objektivity ve vědě má především sloužit k pochopení, že subjektivita, o které zde hovoříme, není totožná s individuální psychikou. Domnívám se však, že radikální sebeproměna současné vědy má hlubší souvislosti s Klímovým gigantským úsilím o vyjádření zkušenosti bytí jako Já a s jeho snahou důsledně žít v jednotě s touto zkušeností. Klímova filosofie se jeví jako první plné zjevení nastávající události v dějinách bytí, jejímž jedním z projevů je právě změna vědeckého chápání světa. Věda vždy platila za baštu objektivistické ontologie a je nejpádnějším argumentem oprávněnosti předsudku objektivity. Nyní se však tato tradiční pevnost předsudku objektivity stává jevištěm jeho problematisace: základ novověké metafysiky praská ve švech! Událost smrti Boha, kterou tato metafysika dovršila technickou civilisací, je tak zády následován Jeho zmrtvýchvstáním. Současná evropská filosofie, hluchá k této události, se mezitím sama snaží vyprostit alespoň člověka ze zajetí objek-

tivního jsoucna. Činí tak úpornou resuscitací jeho "transcendentální subjektivity", vymezuje jeho "pobytovost" vůči "pouze výskytovému jsoucnu", tahá člověka za pačesy z tmelu anonymní objektivity do "existence", na niž mu zjednává monopol (!) a odívá ho do abstraktní důstojnosti humanity, vybavené pomyslnými "právy" - za pohrdlivého smíchu vládců tohoto světa. Na pozadí těchto snah současné filosofické anthropologie neváhám Klímu označit za a p o š t o l a - svědka a hlasatele - v z k ř í š e n í B o h a s a m o t n é h o z v l a s t n í c h s i l ! (A právě v této konfrontaci s anthropologií a humanismem se nám též osmyslní Klímovo pohrdání člověkem a lidstvem na jedné straně a jeho zájem o vesmír, duši, přírodu, jazyk, národ na straně druhé!) Ladislav Klíma svým životem a dílem svědčí o tom, že okovy objektivity a zákonitosti, jimiž člověk chtěl sevřít jsoucno, aby mu vládl a stal se tak jejich obětí, tyto okovy už dávno p r a s k l y , a že duch tíže, vládce tohoto světa, je již odsouzen

a svět je osvobozen, zbaven živoření konečného trvání a pouhé jsoucnosti a přiveden do svobody překypujícího bohatství bytí - Života věčného. - Co na tom, že lidstvu tato kosmická událost, tato "radostná zvěst" dosud "nedošla", že lidé "mají oči a nevidí, uši mají a neslyší", protože chtějí vládnout a nechtějí být svobodni, chtějí být manipulováni, aby nemuseli být sami sebou? Co na tom, že člověk nechce být vyveden z otroctví spokojenéžíž zajištěnosti egyptských hrnců do zodpovědné svébytnosti živé subjektivity?

Nedávno byla vyslovena otázka, zda lidstvo stačí "připravit svou připravenost" (Heideggerova tzv. Bereitung der Bereitschaft) k případné boží záchraně. - Jak by mohlo snést Klímovu radostnou zvěst, že tato záchrana, spása, kterou se lidstvo teprve má učit očekávat, aby ji poznalo, kdyby přišla, j e j i ž d á v n o z d e ? ....

Proto musí Ladislav Klíma zůstat neznámý, být bezvýznamným, okrajovým myšle-

ním, v nenápadném podnájmu malého národa v srdci Evropy! - Vždyť život přece spočívá v sebezáchově a v úspěšnosti trvání!... Všechny radostné zvěsti však mají tu smůlu, že tvrdošíjně hlásají opak. Co na tom! - Quieta non movere...

- Klímu, jeho dílo i jeho tělesné pozůstatky. V nenápadnosti, v zapomnění, v podnájmu...

V Praze na Malvazinkách, při levém okraji hlavní hřbitovní cesty za kostelem, na hrobě v pořadí sedmém, jehož náhrobek nese jméno Marie Švagrovcové a členů rodiny Lososovy, lze spatřit mramorovou knihu s nápisem

FILOSOF LADISLAV KLÍMA

... requiescat in pace - in saecula saeculorum - na věky věků.

Věk se totiž řekne latinsky saeculum, což zároveň znamená století a svět. Takové jedno saeculum saeculi - věk světa - se obrátilo.

... Still dreht sich die Welt, unsichtbar dreht sie sich...

V Praze na Dušičky L.P. 1978.


FILOS OP
LADISLAV

EDICE

EXPEDICE

Svazek 92

Zdeněk Neubauer

D e u s e t n a t u r a

V roce 1980 pro sebe a své přátele
opsala

Olga Hanušová

SA