

NOVÉ OBZORY

ROČNÍK 1982

ČASOPIS PRO ČESKOU NÁRODNÍ A DUCHOVNÍ OBNOVU

4

REVUE POUR LE RENOUVEAU NATIONAL ET SPIRITUEL TCHEQUE
REVIEW FOR THE CZECH NATIONAL AND SPIRITUAL RENEWAL
ZEITSCHRIFT FUER TSCHJECHISCHE NATIONALE UND GEISTIGE
ERNEURERUNG

ANNÉE 1982 N. 4 - JAHRGANG 1982 Nr. 4 - YEAR 1982 Nr. 4

NOVÉ OBZORY

Obsah

	strana
Utěk do Egypta	Jan Zahradníček 3
Polsko — dědicví otců	4
Cyrilometodějský manifest	8
Svatí Cyril a Metoděj ochránci Evropy	Emil Valášek 9
Mírový afekt	E.G.M. 12
Policejní teror v Československu	14
Andrej Hlinka a československý stát	Jan Strakoš 19
Křesťanská demokracie v dějinné perspektivě	Jan Strakoš 22
Kdo byl Dr. Jan Strakoš	26
Dr. Alois Rozehnal pětasedmdesátikem	Adolf Klimek 27
Filozofické předpoklady modernismu	Jiří Fuchs 30
O "vědeckých filozofech"	Bohdan Chudoba 40
Básně: Václav Renc František Hrubín B. Jirů	
Tuapaka: povídka	Bohdan Chudoba 50
Autor t. zv. Legendy Kristiánovy a počátky českého státu	Olga Uhrová 55
Případ profesora J. L. Hormádky	Věra Scárková 66
Z knih a o knihách	
Události, poznámky	
Valné shromáždění Světového kongresu Slováků	
Husovské sympozium	Tomáš Pohl 77
Výzva "Pařížské skupiny" k národům Střední a Východní Evropy	79

Vydává a řídí Redakční kruh

Číslo 4 připravili František Pindák a Jaroslav Vrzala

Grafiky: Ivo Holý

Dáno do tisku v prosinci 1981

Redakční koordinace: Jaroslav VRZALA

Zodpovědný vydavatel: Felix UHL

Redakce a administrace: Postfach 23, CH - 9016 ST. GALLEN, Švýcarsko

Podepsané články nevyjadřují nezbytně názory Redakčního kruhu
a neangažují zodpovědnost vydavatele.

Převzetí článků se svolením redakce.

Tématika příštích dvou čísel: sociální a hospodářské otázky
a Češi a sousedé.

Jan Zahradníček

Útěk do Egypta

V zpěv roztála slova a pohasla hvězda zlatého chvostu,
daleko nazpět Betlem a Nazaret,
čas něžný kdys rostoucích kloubů a klíčků a letorostů
skrývá se v tvrdost let.

Čas ostnů a dřevců a kopí se zježil a v úpornost žezla
vzpíná se havěť hemživá,
čas sršňů s rtů srší a purpurem radosti ze zla
Herodes král se odívá...

Ó ty, jenž sluchem Panny jsi sestoupil v končinu naši,
s otcovské výšky host,
prcháš – jen andělé, děti a pastýři na salaši
vroubí tvou blaženost.

Kolik hlav, tolikrát koruna z trní, a tolikrát vboden
meč v bok tvůj, kolik zde srdcí vře,
kolik návrší, tolik i Golgot, a každý je hoden
tě uderit do tváře.

Kolik hvězd, tolikrát zimou se chvěješ, a všude se vsákna
vzdor tetrarchů slaví svůj den,
pod rubášem času však budoucnost napíná svalů svých vlákna,
jen pro tebe, s tebou a v tobě chtěj ven.

Korouhve, Praha 1944

Polsko — dědictví otců

Polské národní obrození, které začalo stávkami v loňském létě, stane se, doufejme, rozhodujícím činitelem pro budoucí osudy Polska i dalších národů pod vládou komunistů. Jak je to možné a kde k tomu Poláci našli síly?

Odpověď na tyto otázky nemůžeme pochopitelně čekat od pražských místodržitelů a jejich pomahačů. Ti se netrpělivě dovolávají sovětské invaze do Polska, která by zachránila jejich osobní výtěžky a která by měla dotvrdit, že jejich zrazování národních zájmů je jediným "uměním možného". Mezitím se hlasitou propagandou snaží přesvědčit sami sebe, že u nás by "polské události" nebyly možné, protože v Praze se řídí bezchybným marxismem—leninismem. A pro jistotu se snaží podněcovat šovinismus a nechávají šířit pomlavy, že si Poláci tu katastrofální ekonomickou situaci způsobili sami, protože jsou líní, kdežto u nás...

Podivné výklady o polském vývoji najdeme i v exilu. V jednom listě si čtenáři mohli přečíst o Polsku studii od bývalého vysokého funkcionáře rodné strany, dnes stoupence východní politiky F. J. Strausse — na rozdíl od svých jiných dřívějších soudruhů, kteří jsou nadšenými hlasateli neutralistických, poráženeckých názorů Willy Brandta. V ní se mu povedl mistrný kousek: V dlouhém rozboru se slovo církev objevilo jednou, papež vůbec ne, o náboženství či víře se takřka nezmínil a už vůbec ne o sociální nauce církve. Opomíjí-li někdo tato fakta, neznamená to, že neexistují. A předkládá-li tezi o roli dělnické třídy podle schemat o třídním boji a o důležitosti vlastnictví výrobních prostředků, dokazuje pouze, že nezapomněl, čemu se v Praze a Moskvě naučil. Čemu slouží ta "vědecká" nauka, ten "vědecký" přístup k problému s tézemi, antitézemi a syntézemi, s onou pověstnou negací negace? Je to nástroj, kterým se má "vědecky" odůvodnit nárok na absolutní politickou moc pro stranickou oligarchii a zároveň "vědecky" vysvětlit masám čili většině občanů, proč musí poslouchat. Slouží tedy především k zastírání skutečnosti a matení pojmů.

Jsou přirozené zákony, které křesťané považují za zákony Boží, a ty nelze negovat. Člověk je stvořen k svobodě a lidské důstojnosti a ne k uznání nutnosti, že existence určuje vědomí čímž se prý "osvobodí." O tento spor mezi etickými, duchovními hodnotami a mravním nihilismem marxismu jde v Polsku především.

Lenin dobře pochopil, že člověk "osvobozený" od náboženských mravních zásad a vydaný na pospas svým pudovým silám, bude vhodným objektem totalitní mocenské manipulace. Jak se nyní ukazuje stále jasněji, tato cynická mocenská kalkulace má dvě slabiny.

Marxistický materialismus korumpuje především příslušníky stranické oligarchie a "nomenklatury," kteří jako by se řídili maximou Dostojevského Běsu, že "všechno je dovoleno." Všechno je dovoleno, co slouží revoluci. A oni jsou představiteli revoluce. Nyní se v Polsku odhalují korupční aféry jedna za druhou a bývalí představitelé revoluce se mají soudit za

zpronevěry a krádeže. Pranýřují se jejich skandální hospodářská rozhodnutí, nejen o zásadních problémech cen, industrializace a zemědělství, ale třeba i odeslání patnácti set mladých polských děvčat na prostituci do Itálie nebo o zřízení podobných "rekreačních" zařízení pro majetníky západních valut na pobřeží Baltu. Korupční aféry nejsou polskou specialitou. V Sovětském svazu byl nedávno odhalen rozsáhlý, dlouholetý podvod při vývozu kaviáru; na výnosu, ukládaném na tajných kontech u švýcarských bank, se podíleli vysocí moskevští funkcionáři. U nás – zřejmě pro krátkost času – vyšla v roce 1968 najevo jen aféra seminářového generála a literární popisy toho, "jak chutná moc." Tuto strukturální vadu svého mocenského systému nemohou komunističtí vůdčové odstranit nějakým nařízením nebo dílčí opravou, protože je zakotvena v amoralismu marxismu. Naopak, postupující opotřebování marxistického učení bude nutit komunistické vlády k většímu korumpčnímu zvyšování svých stoupců.

Rozpor, skutečný rozpor, nikoli antitéze, mezi komunistickou propagandou a skutečností "reálného" socialismu činí totiž pro obyvatele zemí socialismu z marxistických teorií mrtvou literu. Toto rostoucí poznání vnitřní prázdnoty marxismu a nepravdivosti jeho nároků na integrální vysvětlení a ovládnutí přírody a společnosti staví občany opakovaně a stále důrazněji před osobní volbu: Buď přijmout nepravdu a dát se degradovat na evidenční kus ve státním vlastnictví, nebo odmítnout spolupráci se lzí, dávat rudým carům a jejich pomahačům co nejméně a i za cenu osobních obětí si zachovat vnitřní svobodu a lidskou důstojnost. Nežít se lzí – k tomu vyzývá Solženicyn, po něm Kolakowski, Havel a jiní a dávno před nimi si to mysleli političtí vězni v komunistických věznicích a trestných táborech.

Tím jsme se dostali k druhé, rozhodující slabíně marx-leninského systému útlaku, avšak ke slabíně jen možné, potenciální. Aby toto odmítnutí spolupráce s režimem, byť jen pasivní, nabylo skutečné politické váhy, musí se obecně rozšířit. Vždyť i aktivní odpor, pokud se omezuje na jedince či malé skupinky, je vládnoucími spíš považován ze bezpečnostní ventil a veřejný důkaz, že diktatura proletariátu je vlastně docela tolerantní. Ale proč by si měl obyčejný občan přivolávat na sebe nějaké možné oběti, třeba ve formě méně úspěšné kariéry, postihu dětí při studiu nebo dokonce vězení? Není ta cynické rovnice totalitní moci a totalní závislosti a útlaku přece jen platná?

Tážeme se však vůbec správně? "Bůh nebo nic" – tak chápal roku 1933 A. D. Sertillanges otázku, na niž člověk dnešní doby musí odpovědět /viz A. D. Sertillanges "Dieu ou rien?," Paris 1933/. Svým lapidárním výrokem chtěl zdůraznit, že bez Boha by došlo k zániku všech hodnot, ba ještě víc, že bez Boha nemůže nic existovat. Dnešní Polsko je důkazem, že toto učení není ani nábožným sněním ani odtažitým výmyslem scholastických filozofů, nýbrž že plně vystihuje politickou a společenskou realitu 20. století. Marxismus přivádí k moci amorální oligarchii s neomezenými mocenskými ambicemi, zato většinou s omezenými schopnostmi, která musí řídit společnost a hospodářství podle principů, hrubě odporujících lidské přirozenosti a porušujících přirozená lidská práva. Z tohoto důvodu dochází k opakovaným krizím, které se stále vyhrocují ve všech oblastech veřejného života, v kultuře, hospodářství i sociálních vztazích a nakonec ohrožují samotnou existenci takové spo-

iečnosti jako státu, národa, v krajním případě i její fyzické bytí; je to konečně naplánováno i ve "vědeckém" projektu tzv. světové socialistické soustavy, v níž se má nakonec i mluvit jednou řečí. Pokus o jeho uskutečnění násilnými, vojenskými prostředky – a jen těmi se komunismus dostává k moci a moc udržuje – by dnes znamenal jistou anihilaci lidstva.

Je jenom jediná síla, která dokáže čelit této marxistické teorii a praxi, vedoucí ke zničení a sebezničení jednotlivce i společnosti: živá víra v živého Boha. Kdo viděl obrazy z Gdaňské stávký, mšň svatých v loděnicích a dělníků zpovídajících se na pracovišti pod obrazem Jana Pavla II., pochopil nebo měl by pochopit, kde vzali tito lidé odvahu, aby se postavili mnohonásobné přesile, počítáme-li jen zbraně a ne sílu myšlenek a ideálů, které v Ježíši Kristu spojují člověka s člověkem.

Najednou je všem jasné, i když to třeba nechťejí přiznat veřejně, že polští katolíci a polská katolická církev jsou již po léta činitelem, který má co říci o uspořádání společnosti i za diktatury komunistických byrokratů. Svou pevností ve víře a občanskou statečností dosáhli práva, neznámá v jiných komunistických zemích: vyučování náboženství pro naprostou většinu dětí; volný vstup zájemců do seminářů a řeholních společností; obsazení všech biskupství a arcibiskupství řádnými ordináři a nikoli pouze prozatímními zástupci či vikáři z milosti církevních tajemníků; stavbu nových kostelů; větší tiskové možnosti a v minulých měsících i vysílání mše svaté rozhlasem. Jen na základě víry, která dává sílu a odvahu k oběti, dokázali polští katolíci a jejich biskupové najít prostředky, aby účinně vyjadřovali své stanovisko k nejpalčivějším polským problémům, a polský primas, kardinál Wyszyński, se stal morální autoritou, vůči níž si varšavští místodržící nedovolili žádný zákrok. Naopak, nevědouc kudy kam, polská vláda žádala už několikrát katolické představitele, aby jí pomohli zvládnout kritické situace, do nichž ji přivedlo uskutečňování zásad marxismu. Nechyběli pak ani ti, kteří zklamání svým vlastním neúspěchem ukazovali prstem a volali: "Ejhle, katolická církev zachraňuje komunismus." Na hloubku víry a mravní integritu kardinála Wyszyńskiego a ostatních polských biskupů tím však nedokázali vrhnout ani stín pochybností. Poláci věděli, že kardinál Wyszyński myslí jen na společné dobro celého národa, radí-li v určité situaci k umírněnosti. Pro toto svědectví živé víry dnešku se dostalo polskému katolicismu i největšího uznání a posily zároveň, když krakovský arcibiskup byl povolán na stolec Petrův.

Každý může též vidět, že polští katolíci vděčí za svou neobyčejnou váhu v polské společnosti i tomu, že se řídili sociálním učením církve. Jestliže se církev plně postavila za požadavky stávkujících dělníků a pomohla jim domoci se svobodných odborů Solidarnosc, a podobně rolníkům k jejich organizacím Solidarnosci na venkově, plnila tím jen to, co čteme v encyklice Rerum novarum z roku 1891. V ní Lev XIII. obhajoval právo občanů na sdružování vůči státu, který nesmí toto právo omezovat ani se "vměšovat do organizace a kázně občanských sdružení; neboť živé hnutí se rodí z vnitřního základu a vnější zásahy jej dusí." A také Solidarnosc se k sociálnímu učením církve zřetelně hlásí; vždyť solidaritu, přední zásadu tohoto učení, si dala do svého názvu. Katolická církev v Polsku též vždy plně podporovala polské rolníky v jejich odporu proti kolektivizaci. Nikoliv proto, že by byla

proti modernizaci venkova, nýbrž proto, že osobní vlastnictví je jednou z hlavních záruk osobní a občanské svobody a jasně vymezené vlastnictví je i podmínkou hospodářské efektivnosti. Námitka, že polští rolníci nesplnili své poslání obživit domácí obyvatelstvo neobstojí, jakmile uvážíme, že vláda činila všechno, aby podlomila výrobní možnosti soukromých rolníků. Znemožnila dodávky vhodných strojů, hnojiv a stále vyvíjela administrativní a ekonomický tlak na rolníky, aby je donutila ke kolektivizaci. Je vůbec neuvěřitelné, že si někdo troufá s touto námitkou operovat, když kolektivizace zemědělství se ukázala obrovským břemenem pro všechny komunistické země, jež by bez dodávek potravin ze Západu měly obtíže s výživou obyvatelstva.

Otázkami sociálního učení církve se aktivně zabýval kardinál Wyszyński a Jan Pavel II. je učinil jedním z významných programových bodů svého pontifikátu. Záleží však na věřících a všech lidech dobré vůle, zda se překoná určité ochromení a zda se toto učení stane zdrojem obrody i pro dnešní svět. V Moskvě dobře vědí, že v Polsku se nerozhoduje jenom o Polsku. Proto se hrozby "bratrskou pomocí" stávají stále hrozivějšími. Ale komunismus nemá, co by Polákům mohl nabídnout. Jen útlak. Snad nakonec i v Moskvě poznají, že pronikavé změny jsou nutné i v jejich vlastním zájmu. Zatím se to zdá být velmi málo pravděpodobné. A tak nám nezbyvá než křesťanská naděje, kterou máme s Poláky společnou, že "nezhyně rod, jenž věřit nepřestane."

X X X



Cyrlometodějský manifest

V naší zemi, posvěcené působením sv. Cyrila a Metoděje, kteří "láskou získali Kristu národ celý," je už po několik desetiletí veřejné tažení proti Bohu a snaha vyhladit každou vzpomínku na Krista a odstranit jeho Církev z veřejného i soukromého života. Proto my, lidé českého a slovenského původu, roztroušení po celém světě a s námi tisíce věrných lidí ve vlasti, kteří tak veřejně učinit nemohou, ale jsou s námi v duchu spojeni, hlásíme se veřejně k víře, kterou nám zprostředkovali soluňští bratři a je naším pevným rozhodnutím zachovat toto dílo, to požehnání učení Kristova nám i těm, kteří přijdou po nás.

Jsme totiž pevně přesvědčeni, že

1. v přijetí poselství Kristova evangelia najde každý člen našeho národa smysl a cíl svého života a z toho plynoucí štěstí,
2. Kristovo učení je pevným základem pro blaho rodinné, a tím národní,
3. zachování příkazů a rad evangelia pomůže zajistit spravedlivé uspořádání státního společenství,
4. přikázání křesťanské lásky vytvoří potřebné bratrské prostředí, které také pomůže vyřešit poměr k jinak smýšlejícím a k jiným národům
5. podle tradic národních a z poučení našich národních dějin křesťanství zaručí svobodu dítek Božích a pokoj v naší zemi.

K tomuto cíli chceme zaměřit snahu o:

- a. posvěcení našeho osobního života modlitbou a pravidelnou účastí na nedělní mši svaté,
- b. porozumění a bratrskou lásku ve svém okolí rodinném a pracovním
- c. propagaci sociální nauky Církve,
- d. studium národních dějin a tradic našeho lidu,
- e. prohloubení své víry četbou a studiem, o její posílení vzájemným setkáváním, exerciciemi, poutěmi a sympozii.

Takto duchovně připraveni chceme pak oslavit důstojně cyrlometodějské jubileum v roce 1985 – tj. 1100. výročí smrti sv. Metoděje, ať už doma ve vlasti na místě apoštolovy smrti, na moravském Velehradě, nebo v exilu – v Římě, Ellwanguenu, v Londýně, Vídni, v USA, Kanadě, Australii – jako věrní dědici duchovného bohatství cyrlometodějského.

Za Cyrlometodějskou ligu
hr. Josef Czernin

Za Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje
P. Jan Lang S.J.

Za londýnský Velehrad
P. Josef Pazderka S.J.

Svatí Cyril a Metoděj ochránci Evropy

Na závěr benediktinského jubilejního roku 1980 prohlásil svatý Otec Jan Pavel II. apoštelským listem "Egrediae virtutis" z 31. prosince 1980 slovanské věrozvěsty a učitele slovanských národů - sv. Cyrila a Metoděje - za spolupatrony Evropy vedle sv. Benedikta z Nursie. Je to čin značného kulturně politického dosahu, poněvadž ukazuje světu Evropu neomezující se jen na "antiku, západní křesťanství a svatou říši římskou," ale zahrnuje výslovně i její slovanskou část s poukazem na přínos Slovanů do pokladnice evropské kultury. Zároveň nám připomíná i dílo církevní jednoty, jemuž svatí soluňští bratři během celého svého působení mezi Slovany sloužili a o které se i dnes usilovně snažíme. V tomto smyslu má zmíněný apoštolský list "Mužové vynikajících ctností" celoevropský a celokřesťanský význam.

Západní a východní Evropa se navzájem prolínají a doplňují. Sounáležitost evropské kultury se dá bohužel dočasně rozdělít, ale nikoliv natrvalo duchovně roztrhnout. Ti, kdo mají politickou moc, ještě zdaleka nemusí mít pravdu. V průběhu dějin vyšly pro západní Evropu z její východní části nejednou důležité impulsy, které přispěly k obohacení celoevropské kultury. Svatí Cyril - Konstantin a Metoděj jsou sice zvyváni jako věrozvěsty Slovanů, patří však celé Evropě. Jako vzdělání Řekové ze Soluně - po matce snad rodem Slované - ovládli mistrně řecký jazyk, zároveň však znali i slovanský jazyk makedonský, což jistě přispělo k tomu, že právě oni byli císařem Michaelem III. z Cařihradu vysláni roku 863 ke knížeti Rostislavovi na Moravu.

Přinášejí s sebou ostatky sv. Klimenta, přizpůsobené zákony byzantského právního řádu a zcela originální vlastní výtvar - hlaholské písmo, které jim umožnilo překlad svatých Písem a římského misálu do staroslověnštiny. Podání jim připisuje misijní působení i na území Polska a Čech, kde měli údajně pokřtít sv. Ludmilu, babičku sv. Václava. Zavedení římské liturgie ve slovanském jazyce je přivedlo do konfliktu s frankými a bavorskými biskupy. Zatímco Cyril poměrně brzy umírá jako mnich v Římě, je Metoděj dočasně internován v Ellwangu ve Švábsku, ale již po dvou letech se opět ujímá svého úřadu arcibiskupa moravsko - pannonské arcidiecéze.

Pro tehdejší politickou situaci znamenal Forchheimský mír z roku 874 vítězství Velkomoravské říše a její nezávislosti. Podle vykopávek ve Starém Městě u Uherského Hradiště a v Mikulčicích nastal po této mírové smlouvě pozoruhodný kulturní a hospodářský vzestup Velké Moravy, který však netrval dlouho. Po bitvě u Bratislavy r. 906, ve které zvítězili Maďari nad moravskými a bavorskými vojsky, se situace radikálně změnila. Politická a církevní organizace Velkomoravské říše byla smrtelně zasažena a její naprostý vnitřní rozklad na sebe nedal dlouho čekat. Metodějovi žáci byli již po jeho smrti roku 885 vyhoštěni ze země a odcházejí převážně do Bulharské říše, jejíž bývalé hlavní město Ochrid - řecky Achrida - dnes leží na území Jugoslavie.

Již tento krátký přehled ukazuje celou spletnost tehdejších politických a církevně politických poměrů na moravsko-pannonském území za vzájemných bojů mezi Rostislavem, Svatoplukem, Mojmirém a Ludvíkem Němcem, při politické expanzi Cařihradu a jurisdikčních nárocích nitranského biskupa Wichinga a jeho francouzských i bavorských kolegů. Za této svízelné situace si sv. Cyril a Metoděj uchovali ryzost a čistotu víry, nedali se do služeb politických cílů a ani se nestali nástroji politických sil. Geniálním způsobem spojili osud své misionářské činnosti s Římem, v jehož dalekosahajícím pohledu východoevropské země vždy patřily zcela samozřejmě k celku Evropy.

Řecko, české země, Slovensko, Polsko, Řím, Německo, Rusko a Bulharsko jsou spojeny s jejich jmény. Lze je právem označit za reprezentanty západovýchodní jednoty, zprostředkovatele mezi západem a východem a význačné univerzální postavy ztělesňující celou Evropu a její rozmanitost. Jsou to světcí křesťanstva ještě nerozděleného tragickým rozkoem z roku 1054.

V novějších dějinách bohužel nechybělo pokusů zneužít cyrilometodějskou ideu ve prospěch úzkoprseho slovanského nacionalismu a ruského panslavismu /Kyjev roku 1865/. To dobře zakusil na sobě Strossmeier, biskup z Djakovo, který se v minulém století velmi zasloužil o prohloubení pravé náboženské cyrilometodějské úcty mezi Slovinci a Chorvaty. Byl za to osočován jak ze strany nacionalistů, tak i od jistých kruhů ve Vídni. Stejně problémy vyvstaly v Čechách a na Moravě, kde se v průběhu času určité skupiny snažily zneužít ryzí vlastenecké cyrilometodějské dílo Sušila, Štulce, Jirsíka, Procházky a Bičina k vlastnímu politickému prospěchu a proti Římu.

Jak velké bylo toto nebezpečí, je vidět z toho, že čelní zakladatelé Československé církve, Farský a Brodský, ale i k pravoslavným se přidávši Pavlík, byli v mladých letech nadšenými přívrženci cyrilometodějského hnutí vycházejícího z Velehradu. Naštěstí se podařilo pozdějšímu arcibiskupovi A. C. Stojanovi zachovat bezúhonný katolicko - církevní charakter cyrilometodějského hnutí v duchu jeho zásady "žádnou politiku a modernismus." Díky Stojanovi a jeho principu důsledného odpolitizování a odnacionalizování cyrilometodějského hnutí se cyrilometodějský Křesťanský apoštolát a Církevní unie staly účinnou protiváhou husitské ideologie a mostem ke slovanské ortodoxii. K tomu přispěly především velké unionistické kongresy na Velehradě, nad kterými vláda Československé republiky přejala oficiálně záštitu r. 1936 v osobě Msgr. Šrámka.

Počet reprezentantů nekatolických církevních společenství na těchto kongresech však během času poklesl a upřílišněné nadšení vystřídalo určité vystřízlivění. Po druhé světové válce sice Světlý razil heslo "Velehrad je náš program," ale předválečného významu Velehradu bohužel docíleno nebylo. Za zmínku stojí i rozmach věd a umění, který byl cyrilometodějskou myšlenkou inspirován; např. prof. Vašica převzal docenturu staroslovenštiny v Olomouci, Křížkovský zkomponoval mešní písně ke cti sv. Cyrila a Metoděje a Janáčkova Glagolská mše z roku 1927 je mistrovským dílem sakrální hudební tvorby.

Při hodnocení cyrilometodějského díla a hnutí je třeba se vyvarovat provincialismu. Jen celoevropský pohled umožňuje vidět sv. Cyrila a Metoděje ve správném světle. Oba svatí soluňští bratři doplňují dílo sv. Benedikta a jeho žáků, kteří v Emauzích v Praze a v sázavském klášteře kdysi slavili posvátnou liturgii slovanským jazykem, a dopomáhají Evropě k patřičné rovnováze. Světci byli a jsou nejlepší zárukou porozumění a smíření mezi národy. Ve světle katolické víry jsou svatí nejen vzorem hodným následování - ve smyslu hrdinů - ale především našimi nebeskými přímluvci a zastánci. Na pozadí dnešních vážných rozporů mezi západem a východem lze sv. Cyrila a Metoděje právem označit za světce pro dnešní dobu obzvlášť povolané. Proto bychom měli mít i dostatek pokory a odvahy utéci se k nim s prosbou o nebeskou ochranu a přímluvu.

STRAHOVSKÝ KLÁŠTER V NEBEZPEČÍ

Strahovská knihovna světoznámého premonstrátského klášteřa je ve velkém nebezpečí. Strahov je jedním z nejstarších a nejpamětihodnějších pražských klášterů. Knihovna, jejíž nejstarší exponáty pocházejí z IX. století /Strahovský evangelii/ skýtá zároveň i pohled na historii posledních 800 let.

Tomuto velkolepému kulturnímu dědictví, které má jak pro Prahu tak i pro české země nesmírný význam, hrozí nyní zničení – a to ne pouze přírodními vlivy, ale i zásahem lidské ruky. V posledních letech je značný počet vzácných knih ohrožen mimo jiné knihomolem. Odpovědná ředitelka soudružka Š a ch l o v á proti tomu však vůbec nic nepodniká! Naopak, pod jejím vedením je zaměstnancům knihovny dovoleno si knihy protiprávně přisvojovat a drazé je prodávat do zahraničí. Peněžní obnosy přirozeně putují do jejich vlastních kapes. Ředitelka strahovského národního památníku a celého komplexu k tomu mlčí!

Zdá se, že soudružka Šachlová, přesvědčená komunistka a proto předsedkyně stranické skupiny na Strahově, má málo zájmu na udržování a péči o národní majetek. Důležitější je jí zřejmě osobní obohacování. Co války a dobovačné výpady, kterých Praha ve své dlouhé historii hodně zažila, nezničily, má být během několika málo let zlikvidováno.

S tím se nesmí a nemůže nikdo smířit, kdo zná hodnotu těchto kulturně historických pokladů Strahova.

Mírový afekt

V nejrůznějších oblastech lidské činnosti, jako např. v exaktních vědách, technice anebo v soukromém hospodaření každého z nás, je železný zákon logického způsobu myšlení pro člověka svěřací kazajkou, uzemněním jeho tvůrčí fantazie, často nesnesitelným zatížením jeho již tak slabé vůle; je kamenem úrazu touhy po absolutní svobodě. Naproti tomu podrobení se tomuto zákonu, jakkoli se snažíme o únik, přináší užitek, je prostředkem k uskutečnění našich tužeb, je nutným předpokladem pozitivního výsledku naší tvůrčí energie, i když v potu tváře, a to ovšem jen v dimenzích lidských možností. U vědomí této tvrdé skutečnosti jsme ochotni se zcela nebo jen zčásti podrobit číře racionálnímu způsobu myšlení, ale přirozeně jen tam, kde bezprostředně hrozí nebezpečí ztroskotání, neúspěchu či jen společenské blamáže. Jinak, kde se tato rizika jeví být vzdálenými, velmi rychle a s neobyčejnou libostí svlékáme svěřací kazajku logického rozumu, zvláště když jeho již zmíněné omezující účinky jsou dnes všemocnou elektronkovou technikou ještě umocněny.

Člověk je syt matematického rozumování a utíká se do iracionálna. Sní, fantazíruje a ani nevnímá, že ztrácí pevnou půdu pod nohama. Ta ho trvale vytrhuje ze sna a takové vytržení vyústí obvykle v destrukci, v destrukci namnoze zločinnou, provázenou navíc arogancí mravní nadřazenosti. Ale utíká se do iracionálna také na poli humanitních vědních oborů jako je teologie a různé obory filozofie a tedy i etiky a nauky sociální. Avšak ani zde nelze uniknout tvrdému kázeňskému řádu formální logiky, ba naopak, právě v těchto oborech afekt nedostatečně kontrolovaný rozumem bývá příčinou duchovní anarchie soukromé i společenské. V této souvislosti je nutno zdůraznit, že riziko válečného zničení světa neplyne výlučně ze společenské hysterie válečné, ale hrozí stejnou měrou z hysterie mírové, jak jsme svědky s odstupem čtyřiceti let v Německu.

Turisté z komunistických zemí žasnou nad anarchistickými až k terorismu směřujícími sklony západoevropské mládeže. Politická nekomunistická emigrace z Východu je konsternována západní socialistickou "mírovou" schizofrenií, vyvolanou nutností zbrzdit zaostávání obranyschopnosti svobodného světa. Značná část západní i nekomunistické levice spolu s nově se rozmáhajícím "intelektuálním" anarchistickým hnutím "alternativních," fanatických to odpůrců jakékoli ozbrojené obrany, jsou vděčnými konzumenty sovětské tzv. "mírové" a protiamerické propagandy, kterou všichni tak dobře známe a která po všech tragických zkušenostech se sovětským imperialismem, ať ve formě mocenského vydírání či nezastřené vojenské expanze, může u reálně politicky uvažujícího občana vyvolat jen útrpný úsměv.

V několika posledních letech vznikají dokonce nákladné instituce "mírového výzkumu," kde graduovaní "míroví výzkumníci" vědecky proklamují své vzájemně si odporující teze o míru, které nelze pro jejich pseudovědeckost a bohužel tím i značnou publicitu označit za nic jiného, než za nebezpečnou propagaci toho, co se běžně nazývá "pax sovietica." Není

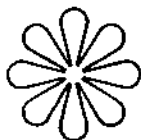
tedy divu, že již několik takových "mírových" expertů v Holandsku a ve skandinávských zemích bylo postaveno před soud pro vyjádření vojenských tajemství. Tito míroví fantastové dospívají ve své pošetilosti až k absurdnímu požadavku jednostranného odzbrojení svobodného Západu a ve svém hněvu "mravně povznesených" obviňují Spojené státy severoamerické, nikoli SSSR a jejich satelity, z expanzivních útočných úmyslů. Na několika konkrétních příkladech se rozpor tezí této kategorie lidí stává očividným:

Nelze na jedné straně popírat mravní oprávněnost ozbrojené obrany již etablované parlamentní demokracie a současně projevit mravní souhlas nebo dokonce aktivně podporovat tzv. osvobozenecský boj národů třetího světa za násilné svržení totalitního režimu. Jinými slovy nelze propagovat mír za každou cenu, mír bez přívlastku "spravedlivý," mír hřbitovní, kterému rozhodně nepřísluší místo na vrcholu hierarchie hodnot, a osobní svobodu každého jednotlivce, jakožto esenci lidské důstojnosti, odbýt marxistickým "poznáním nutnosti," jak k tomu dochází na Západě. Odmítneme-li doma všemi prostředky bránit svobodu již jednou dosaženou, máme pak ještě právo někoho přesvědčovat, že by někdo jiný někde jinde měl všemi prostředky bojovat za její dosažení?

Nelze do omrzení vykřikovat do světa rozhořčená hesla a právu na sebeurčení národů třetího světa a nestoudně mlčet k upření téhož práva národům východní Evropy jen proto, že tam je to bez rizika a zde s rizikem, které nám nahání hrůzu. Nelze hovořit o mocenském soupeření dvou velmocí – USA a SSSR – a západní Evropě přiřknout roli neutrálního rozhodčího, jakoby západní Evropa nebyla integrální součástí světovým komunismem ohroženého svobodného světa. Nelze totiž do nekonečna opomíjet etické kritérium v praktické politice vůči oněm dvěma velmocem a činit je právě v této sféře rovnocennými jen ze strachu z následků jednoznačně zaujatého stanoviska.

Dilema spočívá v mravním paradoxu určité hluché části západoevropské veřejnosti, že totiž mír je pro všechny žádoucí, soubor osobních svobod však jen pro některé. Ale ovšem, i svobodu chtějí přece všichni, ale jen jako k hmotnému blahobytu příjemný doplněk, bez něhož se nelze konec konců obejít. Ale dokonce i svobodu za cenu války chtějí přece všichni, ne však pro sebe, ale pro jiné a jen tam, kde nehrozí riziko ztráty vlastního klidu a trvale se stupňujícího konzumu spotřebních statků. Proto nikoli sympatii a podporu, ale spíše odpor a zděšení vzbuzuje zoufalý boj Poláků za minimum občanských práv, boj statečných Afgánců proti mnohonásobné vojenské přesile, boj Izraelitů proti arabským teroristům atd. Toto mravní pokrytectví světového formátu některých levicových "intelektuálů" a politických exponentů je přitom vydáváno za vzor mravního heroismu, který za současné mezinárodní politické situace může na Západě způsobit sérii katastrof, které tak dobře známe z let 1938 a 1948.

e. g. m.



Policejní teror v Československu

Na události v Polsku odpovídá československý komunistický režim vystupňováním policejního násilí. Sdělení VONS č. 264 z 20. září 1981 o tom říká:

„Již po dobu nejméně jednoho roku sledujeme progresivní zesilování justiční a mimojustiční represe vůči občanům aktivním v různých oblastech nekonformní činnosti ... Od května je obviněno patnáct občanů, kterým hrozí trest mezi třemi až deseti lety. V červenci byl odsouzen Jirí Gruntorád na čtyři roky a po něm Rudolf Battěk na sedm a půl roku. Koncem září budou souzeni katolický kněz Josef Kordík a skupina šesti moravských katolíků. Na soud čekají ve vazbě také Jan Litomiský, František Lízna a Jaroslav Duka ... Množí se případy brutálního fyzického násilí při výsleších, naprosto svévolného vtrhávání do bytů, opakovaného bezdůvodného zavrání na čtyřicet osm hodin, zadržování korespondence, systematického sledování skupinami neuniformovaných policistů. Připomínáme několik nejdrastičtějších případů. Opakované bití a škracení do bezvědomí Zbyňka Beniška, mučení Vlastimila Třešňáka, rovněž do bezvědomí /bití a pálení zapalovačem/, trojnásobné bití Petra Pospíchalů z podzimu 1980, surové zbití Václava Malého z prosince. Minulý týden zadrželi policisté ve východních Čechách Karla Soukupa a katolického kněze Andreje Lukáčka. Karla Soukupa čtyři hodiny systematicky bili a mučili způsobem, který se zcela vymyká všemu, s čím jsme se dosud setkali. Víme o celé řadě lidí, kteří byli při výslechu zmláceni a z pochopitelných důvodů se obávají tuto svou zkušenost zveřejnit. Svévolné porušování domovní svobody a předvádění osob zadržovaných v bytech, event. jejich zadržování na čtyřicet osm hodin se v poslední době stalo natolik častým, že pro angažovaného občana není možné pozvat si bez rizika několik přátel. Proti tomuto jednání není v současné době obrany. Každý poukaz na nezákonnost se setkává s cynickým výsměchem. Důvodně se obáváme, že násilí a svévole policistů se nezastaví ani před krajnostmi. V současné době je ve výkonu trestu, ve vazbě nebo v trestním stíhání na svobodě patnáct členů VONSu. Další osm žije v emigraci. Aktuálně je pro nás ve stávající situaci takřka nemožné uskutečnit schůzky zbývajících členů. Za těchto okolností nevíme, zda a jak dlouho bude pro nás vůbec možné v naší činnosti pokračovat.“

Proces v Lounech

Dne 28. září 1981 potrestal soud v Lounech jedním rokem vězení podmíněně třiatřicetiletého katolického kněze jesuitu Josefa Kordíka. Jeho provinění bylo, že sloužil mši svatou bez státního souhlasu. Státní souhlas mu státní orgány odebraly koncem února, avšak P. Kordík sloužil mše ještě 1. března a 5. dubna 1981. P. Kordík se hájil tím, že i podle komunistických československých zákonů musí vyslovit zákaz výkonu kněžské činnosti církevní autorita a že od svého biskupského úřadu nedostal žádný zákaz. To mu potvrdil písemně i kardinál Tomášek a je proto pravděpodobné, že soud pak vyslovil podmíněný trest s ohledem na oprávněnost Kordíkovy námitky.

Šest věřících odsouzeno v Olomouci

Dne 29. září 1981 byli v Olomouci odsouzeni dva římskokatoličtí kněží a čtyři věřící. Byli obviněni z trestného činu nedovoleného vydávání a rozšiřování padesáti pěti knih, např. katechismu pro děti a encykliky Jana Pavla II. "Vykupitel člověka," jakož i periodické publikace pro teologii. Za tím účelem udržovali obžalovaní v letech 1977 až 1979 v provozu tajnou tiskárnu. Tvrzení prokurátora, že jejich motivem byl zisk, všichni obžalovaní odmítli a hájili se tím, že všechna jejich činnost měla výhradně náboženský charakter.

Jan Krumpholtz /54 let/, který vytiskl většinu kolportovaných publikací a u něhož policie zabavila dvě auta náboženské literatury, byl odsouzen ke třem rokům vězení. Jan Krumpholtz je absolventem obchodní školy a bývalým odbojářem. Po puči v roce 1948 mu komunisté odňali nejen titul bojovníka proti nacismu a s tím spojená práva, nýbrž i právo volební. V roce 1949 byl uvězněn a později odsouzen k patnácti letům vězení pro údajnou "zradu." Byl amnestován v roce 1969 a živil se pak jako dělník.

Kněz Rudolf Šmahel /31 let/ byl potrestán dvěma lety vězení. Kromě "nedovoleného podnikání" byl obviněn i z devizového přečinu, kterého se měl dopustit tím, že přijal dar 5.000 západoněmeckých marek od západoněmeckého kněze Joachima Witteho. Rudolf Šmahel byl vysvěcen na kněze v roce 1974, nesměl však vykonávat pastoraci a musel se živit manuální prací. Státní souhlas dostal až koncem roku 1977 a stal se pak kaplanem v Uherském Brodě.

Kněz František Lízna S.J., který před zatčením pracoval jako fidič sanitky, byl odsouzen ke dvaceti měsícům vězení. Čeká na něj patrně ještě jeden proces pro "poškození zájmů republiky v zahraničí" /viz dále/.

Ke dvaceti měsícům vězení byli odsouzeni i Josef Adámek a Josef Vlček. Josef Adámek /67 let/, sazeč v důchodu, je otcem dvanácti dětí. Josef Vlček začal před druhou světovou válkou se studiem teologie a během války se dostal do potíží, protože ukrýval spoluobčana židovského náboženství. V roce 1946 se stal tajemníkem Cyrilometodějské matice v Olomouci, v roce 1950 byl odsouzen k trestu smrti, protože prý byl "špiónem Vatikánu." Tento rozsudek byl změněn na jedenadvacet roků vězení. Byl amnestován v roce 1960 a pracoval jako dělník. V letech 1968 až 1970 zastával J. Vlček funkci tajemníka olomoucké teologické fakulty a pak se stal zase dělníkem.

Nejmírnější trest – deset měsíců vězení – dostal Jan Odrstřel /57 let/. Je vedoucím prodejny a obžaloba ho mj. vinila ze zpronevěry papíru pro olomoucké arcibiskupství za účelem tisku inkriminovaných publikací.

Případ katolických kněží Jaroslava DUKY a Františka LÍZNY

Důvody pro uvěznění katolických duchovních Jaroslava Duky a Františka Lízny popisuje sdělení VONS č. 257 z 27. srpna 1981:

"V denním tisku byla uveřejněna krátká zpráva, že dne 4.8.1981 byli z ČSSR vyhoštěni dva občané NSR R. Englisch a R. Grill, kteří shromažďovali materiály hanobící naši republiku. Jedná se o katolické duchovní, kteří dne 24. 7. 1981 byli zadrženi v severních Čechách a byla na ně uvalena vazba, aniž by o tom naše státní orgány vyzrozuměly velvyslanectví NSR v Praze. Při své cestě navštívili též katolické kněze Jaroslava Duku a Františka Líznu. V důsledku toho provedla StB v Plzni se souhlasem krajského prokurátora dne 24. 7. 1981 domovní prohlídku u P. Jaroslava D. Duky, duchovního bez státního souhlasu, člena dominikánského řádu. Prohlídka začala v 18.00 hodin večer a skončila ve 3.00 hodiny ráno. StB při ní zabavila velké množství teologické literatury v češtině a jiných jazycích /např. náboženské knihy vydané v Římě a došlé sem poštou, oficiálně vydaná skripta teologické fakulty v Litoměřicích, samizdatové materiály s náboženskou tematikou, regule dominikánského řádu apod./.

Jaroslav Duka byl obviněn podle par. 112 z poškozování zájmů republiky v zahraničí a vzat do vazby v Plzni—Borech. Podezření, že předal kněžím z NSR materiál hanobící republiku a socialistického spojence se nepodařilo prokázat, proto bylo jeho obvinění překvalifikováno na par. 178, tj. maření státního dozoru nad církvemi a náboženskými společnostmi s odůvodněním, že umožnil oběma německým kněžím při jejich návštěvě sloužit bohoslužby a sám sloužil mši svatou za účasti více osob. P. Jaroslav Duka, vysvěcený 27. 6. 1970, působil naposled v duchovní správě v Nových Nitrovičích, kde mu byl roku 1976 odebrán státní souhlas z důvodu, že nosil veřejně řeholní hábit. Od roku 1976 až do svého zatčení pracoval jako dělník v plzeňské Škodovce. Ve volném čase se intenzivně věnoval studiu a návštěvám věřících, kteří k němu též přicházeli, což StB velice pečlivě sledovala. Návštěva německých kněží se stala příhodnou záminkou, jak mu znemožnit naprosto legální působení.

Zákon 218 – 223/49 Sb. o hospodářském zabezpečení církví, na jehož základě se aplikuje par. 178 tr.z. se vztahuje na dozor státu nad hospodařením církví a je tudíž závazný jen pro duchovní ve veřejné službě, tj. duchovní, kteří pobírají od státu plat. Státní orgány se ovšem snaží rozšiřovat dohled a uplatňují jej i na soukromou činnost kněží, jimž je veřejná činnost znemožněna, ačkoli ti přece uvedeným zákonným ustanovením vůbec nepodléhají. Po domovní prohlídce u J. Duky byli zadrženi na čtyřicet osm hodin Petr Rakovský, u něhož byla provedena domovní prohlídka a pětasedmdesátiletý dr. Artur Pavelka.

Dne 27. 7. 1981 byl v Praze na svém pracovišti zadržen P. František Lízna, jezuita, signatář Charty 77, narozen 11. 8. 1941, bytem v Jevíčku, okres Svitavy. Dne 29. 7. byla na něho uvalena v Litoměřicích vyšetřovací vazba krajským prokurátorem v Ústí nad Labem. Je obviněn z pokusu o poškozování zájmů republiky v zahraničí /par. 8 a par. 112 tr.z./ s odůvodněním, že se setkal s oběma německými kněžím a předal jim určité písemnosti, údajně hanobící čs. společenské a státní zřízení a nepravdivě o něm informující, přičemž jeho úmyslem bylo poškodit pověst čs. republiky v zahraničí. V souvislosti s tímto vykonali npor. Kadeřábek a mjr. Lukáš z StB v Praze 31. 7. 1981 domovní prohlídku v bytě Anny Schwarcové, Koulova 14, Praha 6. Byla odůvodněna podezřením, že se v uvedeném bytě nacházejí písemnosti související s údajnou trestnou činností obviněného a nařídila jí KS SNB, odbor vyšetřování StB v Ústí n.L. pod jednacím číslem 260/81. Bylo zabaveno čtrnáct položek, převážně soukromé dopisy a pohlednice od Fr. Lízny. Domovní prohlídka se konala bez přítomnosti majitelky bytu, která v té době byla mimo své bydliště. Přítomna byla pouze známá Anny Schwarcové, která tam v té době pobývala a nezúčastněná osoba Simone Volmová /Vormová?/, pracovnice ONV v Praze 6.

P. František Lízna, vysvěcený roku 1974, nikdy neobdržel státní souhlas k výkonu duchovenské činnosti. Pracoval několik let ve fakultní nemocnici v Olomouci a poslední rok jako sanitář ve fakultní nemocnici v Praze na Karlově náměstí. V roce 1979 byl zatčen a obviněn podle par. 118 tr.z. z nedovoleného podnikání v souvislosti s vydáváním neoficiálního náboženského samizdatu /viz. sdělení VONS č. 135 I 159/. Strávil čtyři měsíce ve vazbě v Ostravě a v lednu 1980 byl propuštěn a dále stíhán na svobodě. V červenci pro tutéž údajnou trestní činnost byl obžalován a očekával hlavní líčení. Byl vystaven zvýšené pozornosti StB a dvakrát zadržen na čtyřicet osm hodin. Trestní stíhání Františka Lízny flagrantně odporuje článku 19 Mezinárodního paktu o občanských a politických právech, který zaručuje svobodnou výměnu informací.

Zatčení J. Dukly a Fr. Lízny názorně ukazuje v poslední době zostřený a mnohdy nevybíravý postup StB proti neoficiální činnosti katolických kněží a věřících, která se jakýmkoli způsobem vymyká oficiální linii státních orgánů. Tato linie směřuje bohužel totiž k tomu, aby bylo tvrdě likvidováno všechno, co neodsuzuje katolickou církev v ČSSR k pouhému přežití a postupnému vymírání.

Případ Přemysl COUFAL

Dne 26. února 1981 byl ve svém bytě v Bratislavě, Zubekova 21, nalezen mrtev čtyřicetiletý dvojnásobný inženýr Přemysl Coufal CSc., hlavní specialista pro statiku a stavební fyziku ve Středisku oborového vývoje, zaměstnanec Polnohospodářského projekčního ústavu v Bratislavě, Vajnorská 21, rodem Moravan od Prostějova. Státní bezpečnost jej podezřívala, že je tajným knězem /podle některých zpráv biskupem/ podzemní církve. Koncem srpna 1980 při cestě do západních států, byl podroben ve vlaku osobní prohlídce a totéž se stalo i při návratu. Po svém návratu z ciziny zjistil, že mu zmizely z bytu osobní poznámky a adresář. Obojí bylo po několika dnech zase na svém místě. Dne 8. 12. 1980 a ještě několikrát byl zadržen na ulici Státní bezpečností a odveden k výsledkům. Otázky se vztahovaly na podzemní církev a spojení se zahraničím. Policie mu předložila fotografie osob, se kterými se v zahraničí setkal, např. ve Vídni a jež měl identifikovat. Mnoha hodinové výslechy byly zaznamenávány na magnetofon bez písemných protokolů. V lednu 1981 mu dala policie dvě možnosti: buď spolupracovat s StB, nebo počítat s následky. Dali mu několik týdnů na rozmyšlenou a věnovali mu i kalendář se zaškrtnutým datem 23. 2. Několik dní před smrtí se svěřil příteli, že ho chtějí vydírat. Jestliže složí 20.000 Kčs, dají případ ad acta.

V pondělí 23. února 1981 vedl provozní poradu bez jakékoli známky nervozity. Když se večer téhož dne vrátil domů z práce, zjistil, že mu v bytě nesvítí elektrické osvětlení. Byl to oznámit domovníku – údržbáři, ten však odmítl závadu odstranit. Po třech dnech nepřítomnosti v práci jej šli do bytu navštívit jeho přátelé, marně však klepali na dveře. Přivolaná policie byt otevřela, kvalifikovala smrt P. Coufala jako sebevraždu a byt zapečetila. O příčině smrti došlo údajně ke sporu mezi StB a soudními lékaři při podpisu protokolu. Úřední příčina smrti "sebevražda otravou svítivplynem" byla pak přeformulována takto: Přemysl Coufal byl v bytě, zvenčí zamčeném, nalezen mrtev následkem vykrvácení z pořezaných zápěstí. Při pohřbu dne 5. března 1981 v Lučicích u Prostějova otevřelo několik přátel na chvíli rakev. Zjistili zhmoždění čela a kořene nosu, natržené ucho a v bezprostřední blízkosti

kosti ránu na hlavě. Na krku a na hrudi byly škrábance. Dle očitých svědků byl byt po odvezení mrtvého zapečetěn, ale přesto se v něm dlouho do noci svítilo a byl prohledáván, jak o tom svěčilo viditelné otvírání skříní a pohyby stínů.

Na Slovensku panuje přesvědčení, že fingované sebevraždy považuje StB za nejpraktičtější způsob jak likvidovat nepohodlné kněze, kteří obyčejně bydlí o samotě. V posledních letech se stalo již několik takových případů. Řeholní kněz inž. Coufal žádal několikrát své přátele, aby jeho případ publikovali, kdyby se s ním něco stalo; viníci pak ztratí pocit své anonymity a beztrestnosti.

AMNESTY INTERNATIONAL O ČESKOSLOVENSKU

Již před několika měsíci poslala organizace Amnesty International prezidentu Gustávu Husákově naléhavou výzvu, aby nechal přezkoumat zákony, které v Československu omezují svobodu informací, vyznání a pohybu. K výzvě byla přiložena sedmáctistránková zpráva o porušování základních práv a svobod v ČSSR /Czechoslovak Briefing Paper/, včetně dokumentace o případech osob uvězněných pro své politické nebo náboženské přesvědčení. Zpráva o situaci, která použila dokumenty Charty 77 a VONSu, byla rozeslána organizacím pro lidská práva a veřejným činitelům na celém světě. Zabývá se také poměry v československých věznicích a metodami, používanými při vyšetřování a soudních přelíčcích. Kritizuje též, že československý komunistický režim nedovolil účast právníků a pozorovatelů, které chtěla Amnesty International vyslat k soudním jednáním.



Andrej Hlinka a československý stát

P. Andrej Hlinka je neoddělitelnou součástí československých dějin od počátku našeho století a nepochybně jedním z významných činitelů při vytváření vzájemné dohody obou našich národů. Snad není druhé osobnosti v našich novodobých dějinách, jež by nám s tak názornou průkazností mohla odhalit nejen vlastní přednosti, ale i chyby, nezřídka tragické na obou stranách. Minulost i budoucnost našich oboustranných vztahů lze proto právem změřit právě v perspektivě Hlinkovy osobnosti.

Osobnost P. Andreje Hlinky nelze klasifikovat podle obvyklých měřítek předem připravených a posuzujících život a dílo nikoli v přirozené jednotě se všemi utvářejícími činiteli, nýbrž pod zorným úhlem převládající ideologie anebo vůbec podle předem zaujatého úsudku. V tom ohledu nebylo o Andreji Hlinkovi řečeno ani zdaleka poslední slovo. Jedno je však již dnes jisté, že ve stále se zvětšujícím odstupu od oněch závažných událostí, s nimiž je spjata historie našeho státního života po první světové válce, i osobnost P. Andreje Hlinky vystupuje v plnějším, objektivnějším a tedy spravedlivějším osvětlení.

Život tohoto skutečného tribuna slovenského lidu byl ve vlastním slova smyslu výrazem nadějí většiny slovenského národa. Od chvíle, kdy začal jako mladý kněz mobilizovat duchovní síly Slováků proti maďarskému útlaku v soustátí rakousko - uherském – a to nejen za pomoci českých, nýbrž i zahraničních přátel, např. Setona - Watsona /Scota Viatora/ – nebylo pro tohoto typicky nezmarného Slováka oddechu. Naděje byly mnohokrát vystřídaný zklamáními, ale vůle v konečnou spravedlnost se tím nedala zvíkat.

Pro Andreje Hlinku bylo od počátku jasné, že osvobození Slováků z maďarského područí je nerozlučně spjata s pomocí i osvobozovacími akcemi Čechů jako nejbližších rodných bratří, s nimiž je od úsvitu našich společných dějin spojovalo vřelé historické pouto cyrilometodějské Moravy i pozdější sporadicky se vynořující státní jednoty za Boleslava Chrabrého i ve vlastním přemyslovském státě. Ne bez symbolického zdůraznění byly cesty Hlinkovy na Velehrad, kde v důvěrných rozhovorech se svými českými přáteli, z nichž P. Alois Kolísko byl nejzasvěcenějším důvěrníkem, ale i na veřejných projevech manifestoval za společný postup Slováků a Čechů v boji za odvěká práva obou národů. Hlinkovo jméno stává se tak obecně známým v českých zemích zvláště od té doby, kdy roku 1908 tekla slovenská krev v Červnové na Slovensku pod výstřely maďarských četníků, kdy došlo také k přechodné suspensi Hlinkově a nakonec i k jeho uvěznění v Segedině.

Po svém propuštění ze žaláře objíždí Moravu a Čechy, aby na veřejných shromážděních za nepopsatelného nadšení statisíců českého lidu dokumentoval jednotu obou národů v boji za společné vítězství nad stejnými utlačovateli. Hodonín, Ostrava, Plzeň a Praha – abychom jmenovali pro Hlinkovo nadšené přijetí nejpříznačnější místa – byly vskutku svědky nezapomenutelných ovací a jedinečného sbratření československého. A bylo to především české

studentstvo, které všude kam Hlinka zavítal, připravilo miláčku slovenského i českého lidu uvítání vpravdě triumfální. Studenti vypřahali koně od kočáru, který byl pro Hlinku poslán a sami si jej odváželi od nádraží do města, kde jej pak nesli na svých ramenou. Ovšem Hlinka k nám nepřicházel jako polemik s hlasisty, kteří od sklonku devadesátých let šířili na Slovensku myšlenku jednotného národa československého, zasévající tím jen zbytečný rozkol nejen ve vlastním táboře slovenském, ale i ve vztazích obou národů. Hlinka naopak přicházel k nám jako upřímně cítící Slovák, který se s plnou důvěrou obrací o pomoc ke svému kulturně i etnicky silnějšímu bratru. Taková důvěra neměla být nikdy promarněna!

Ve stejném duchu uvítal Hlinka i konečné osvobození obou našich národů roku 1918. Jeho důvěra v náš společný život byla nadto posilována i zárukami, které dal Masaryk americkým Slováckům v tzv. Pittsburské dohodě o autonomii Slovenska. A Hlinka je také mezi tvůrci slovenské deklarace v Turčanském Sv. Martině z 30. října 1918, jež slavnostně vyhlášovala osvobození Slovenska a jeho spojení s českými zeměmi v jednotný stát československý. Právem se tedy mohlo zdát, že nic nemůže vážně ohrozit společnou vůli na budování obnoveného státu Čechů, Slováků a později i Podkarpatských Rusinů.

Rozčarování se však dostavilo, když se v československých vládách objevili výlučně známí hlasisté a jejich oddaní stoupenci a když také první administrativní zásahy do správy slovenského území byly provázeny nejenom děchizujícími tendencemi, nýbrž i smutně proslavenými urážkami katolického cítění většiny slovenského národa. Ihned se také ukázalo, že Masarykovi budovatelé nového Slovenska tonou v nejistotě o podstatě slovenské otázky a že jejich koncepce československé jednoty není než opakováním starých omylů hlasistů o jednotném národě československém a o potřebě pozvolné asimilace slovensko - české.

Jak však tato asimilace měla konkrétně vypadat, nebylo jasné ani samému Masarykovi, jehož autoritou prosazovali stoupenci hlasistů nový pořádek na Slovensku. Masaryk se nezabýval zevrubně otázkou rozpětí mezi slovenštinou a češtinou a doufal, že asimilace slovensko - česká bude probíhat celkem smírným vyrovnáváním rozdílů. Jenže východisko Masarykových předpokladů bylo chybné. Masaryk totiž posuzoval slovenskou otázku z hlediska jednostranně historického. Jemu ukazovateli slovenské cesty a slovensko - českého souručenství nebyli Štúr, Hurbán Vajanský, Michal Hodža, Moyses a Škultéty, nýbrž dřevní Kollár a Šafařík, kteří svá stěžejní díla napsali česky a pojem slovenskočeské pospolitosti podíleli nakonec nadvládě českého jazyka. Masarykovo citové přecenění Kollára bylo ovšem vážnou překážkou pro realistické hodnocení Štúrova, Vajanského a Moysesova rozhodnutí pro slovenskou spisovnou odstavku, která ostatně již koncem 19. století byla definitivně zpečetěna.

Bylo tedy nanejvýš povážlivé chtít za takového stavu usměrňovat slovenské národní vědomí ve smyslu pomyslného národa československého místo citlivě chápané spolupráce československé ve prospěch především slovenského národního vědomí a rozvoje nikoli pomyslných, ale zcela konkrétně živých duchovních sil ve slovenském národě, jak si to také představoval Andrej Hlinka. Jakékoli experimentování by při dobré vůli mohlo mít cenu pomůcky v oblastech mnohem méně závažnějších a tedy méně citlivějších, než je oblast jazyka a duchovní kultury. Doznal to i protestant Odložilák, když napsal: Masaryk byl zahleděn příliš do minulosti a neodhalil správné prvky /my bychom řekli přirozené předpokla-

dy/, které působily jako kvas ve slovenském prostředí a pracovaly k dotvoření Slováků jako osobitého celku /přesně řečeno – národa/.

Nuže právě to, co při odvažování životně důležité otázky vzájemného poměru československého bylo Masarykovi a jeho hlasistickým stoupencům nejasné, Hlinkovi bylo naopak nezvratně jasné: totiž osobitá slovenská řeč a národní cítění, opírající se o poměrně pokročilou literaturu slovenskou i svéráznou duchovní kulturu. A bylo také mimo jakoukoli pochybnost, že Hlinka chápal svůj autonomistický program jako státoporný příspěvek opravdové československé spolupráce. Byl upřímně přesvědčen o tom, že místo autonomistických Slováků je jedině ve spolupráci s Čechy v jednom státě. V tomto svém přesvědčení nikdy nezakolísal, ani v dobách své nejostřejší opozice proti centralizačním úchvatům pražských vlád, ani v dobách, kdy se nad Evropou stahovala mračna nacistického nebezpečí a kdy se povážlivě přiostrily příznaky mezinárodní krize.

Dokazuje to mimo jiné i ta skutečnost, že Hlinka a jeho vlivem klub poslanců slovenské strany lidové podepřel roku 1935 volbu Eduarda Beneše za prezidenta Československé republiky. Hlinka také rozhodně odmítal fašismus, jemuž nicméně podlehla část lidové mládeže, podněcovaná oněmi zrádnými elementy, které se pak v nejkritičtějších okamžicích pro Československo dostaly k moci, a to nikoli ze svobodného rozhodnutí slovenského národa a jeho zákonných zástupců, nýbrž z licoměrné milosti hrdlořeza Adolfa Hitlera. Doznal to i Karol Sidor.

Toto ponížení a znehodnocení autonomistického programu Hlinka již nezažil, protože zemřel v předvečer tragických událostí evropských. A jenom politický nedouk mohl by se domnívat, že by se Hlinka postavil na stranu lidí, kteří v březnu 1939 zradili Československo. Ano, Hlinka byl slovenským autonomistou, ale nikdy ne separatistou. Byl ovšem pro československou spolupráci, v níž platila zásada "rovný s rovným." A i když v politickém zápoleení se uchýlil leckdy i k tvrdým způsobům boje, nezapomeňme, že jeho odpůrci nebyli v tom ohledu o nic méně vyhrávější. Také Hlinka mohl říci to, co o sobě řekl Masaryk Čapkovi: Když jsem se dostal do boje, bil jsem kolem sebe nejednou zbytečně. Ledaskomu jsem ukřivdil, to je pravda, ale sám jsem dostával ještě více.

Ve svém úsilí o autonomii Slovenska znal však Hlinka nepřekročitelnou mez, kterou si vědomě uložil, a tou byla celistvost Československé republiky. Přiznával se k ní opětovně a ještě krátce před smrtí, jakoby v předtuše hrozící tragické krize, neváhal rozhodně zdůraznit, že místo Slováků bude za všech okolností po boku Čechů a Podkarpatských Rusů. Slovenští separatisté mohli zneužít jeho jména pro své záměry, ale nikdy nemohli sprovodit ze světa Hlinkovu neúchylnou věrnost Československé republice. Ona je a zůstane ukazatelem slovenské cesty i v osvobozeném Československu. A nepochybně budoucí nestranný historik najde také rovnováhu mezi nesrovnalostmi, které naše pokolení tolik tížily. Umožní mu to nejenom velký časový odstup a tím i širší a objektivnější soud, ale i konkrétní situace, které v tom časovém odstupu uzrály jako plod oněch procesů, jež nebylo možno dostatečně chápat v jejich dílčím osamocení. V této perspektivě najde své místo stejně slovenský autonomismus i československá státní idea.

Křesťanská demokracie v dějinné perspektivě

/Na okraj Vaussardova díla "Histoire de la Démocratie chrétienne"/

Přísně odborná bilance dosavadního vývoje křesťansko demokratického hnutí je nezbytným předpokladem i pro další jeho iniciativu. Toho si byl také plně vědom Maurice Vaussard, který se ujal úkolu historika křesťansko demokratického hnutí ve Francii, Belgii a Itálii. A nutno říci hned, že tak učinil způsobem, jímž nezůstal nic dlužen svému jménu bystrého historika moderních společenských hnutí, jak to zvláště dokázal ve svých dějinách soudobé Itálie nebo o katolické inteligenci italské ve XX. století.

Po mnoha stránkách je Vaussardovo dílo znamenitým příspěvkem soudobého dějepisu a pro obor novodobých dějin politických přímo příkladné. Vaussardovi jistě nemálo prospělo jak suverénní ovládnutí pramenů i dostupné literatury, tak především jeho přímá účast v hnutí křesťansko demokratickém za posledních třicet let a ovšem i jeho bohaté osobní styky téměř se všemi předáky křesťansko demokratických stran ve zmíněných zemích. Ale tento předpoklad, jakkoli velmi významný, sám o sobě by historikovi ještě nestačil. Nuže, Vaussardovi se dostává v plné míře právě to, co bychom nejraději nazvali vášeň pro historii, smysl pro správný odhad dějinných proporcí zkoumaného předmětu /křesťansko demokratické hnutí sleduje Vaussard v konkrétních souvislostech duchovní, sociální a politické struktury doby/, stejně jako smysl pro postizení podstatných prvků v příliš proudné povaze politického dění. A nelze ani pominout jeho nad jiné šťastný dar přílehlavé charakteristiky osob a událostí.

Takto Vaussard vytvořil dílo, které na dlouhou dobu zůstane neodmyslitelnou pomůckou k objektivnímu poznání křesťansko demokratického hnutí v zemích románského vlivu, jakož i velmi nabádací syntézou k posílení dalšího vývoje hnutí.

Vliv politických stran

Vymyká se dosahu našeho informačního článku rozbor díla tak bohatého. Spokojíme se alespoň zjištěním některých z hlavních tendencí Vaussardovy dějinné obhlídky. Je to především jeho jasné rozpoznání charakteristického růstu křesťansko demokratického hnutí z domácích podmínek duchovních, sociálních a politických. Tak např. zcela odlišný politický vývoj v různých zemích byl také hlavní příčinou nejenom četných komplikací, ale zhusta i retardací vlastního hnutí a jenom zřídka skutečnou posilou.

Ve Francii ateisticky pojatý republikanismus zahnal na dlouhou dobu většinu katolíků na politickou pravici zprvu orientovanou monarchisticky, později nacionalisticky. V Itálii tentýž pokrokový radikalismus vládnoucích kruhů znemožňoval – až na řídké a zcela přechodné výjimky – jakoukoli samostatnou politickou aktivitu katolíků a to od dob sjednocení Itálie až téměř na sám práh první světové války /1913/. Pouze v Belgii národně politické tradice, jež odpovídaly duchovní převaze katolicky uvědomělého obyvatelstva – v ne-

poslední řadě též flámského, staly se příznivou půdou pro rozvoj křesťansko sociálních a demokratických idejí, o něž se nejvíce zasloužili Dupétioux, Jaer, Woeste, Verhaegen, P. Dams, P. Rutten, Jourdain, Van Zeeland, de Greef, Schrijver, Struye, Harmel.

Dlouhotrvající odloučenost francouzských a italských katolíků od vlastní politické aktivity umožňovala však solidnější intelektuální přípravu. Vaussard dokumentuje toto pozvolné zrání na příkladu vůdčích představitelů křesťansko demokratických idejí, jakými byli ve Francii již Lacordaire a Ozanam, zvláště však Buchez, Albert de Mun, La Tour du Pin, Léon Harmel, Marc Sangnier i celá řada známých intelektuálů z okruhu časopisů Aube, Sept, Temps présent – např. Stanislav Fumet, Maritain, G. Hourdin, z nichž někteří zaujali vůdčí postavení ve francouzské politice po druhé světové válce, jako Bidault, Schuman, Gay, Teitgen. V Itálii to byli zvláště don Toniolo, Sacchetti, Romolo Murri, ale zvláště don Sturzo, v jehož profilu odkrývá Vaussard nejbystřejší hlavu a vlastního intelektuálního tvůrce moderního křesťansko demokratického programu, ovlivňujícího křesťansko demokratické hnutí daleko za hranice vlastní země, která mu vlastně ani nedopřála plně rozvinout své dílo v důsledku fašistického uchvacení moci. Není jisté bez významu, že to byli vlastně jeho spolupracovníci, kteří přivedli křesťansko demokratické hnutí v Itálii k největšímu rozmachu – de Gasperi, Gronchi, Segni, Fanfani, Taviani, Giordani, La Pira.

Sociální encykliky rozhodujícím mezníkem

Pro vývoj křesťansko demokratického hnutí v Evropě měly sociální encykliky Lva XIII. /*Rerum novarum*, Graves de communi/ a Pia XI. /*Quadragesimo anno*, *Divini Redemptoris*/ zásadní význam. Předně potvrdily nepřímou, ale celou vahou učitelského úřadu církve, že plán sociálních reforem, hlášených teoretiky křesťansko sociálního hnutí již od poloviny minulého století, má v podstatě plně odůvodnění v sociální nauce církve. Sociální encykliky se arci omezily na vytyčení hlavních zásad sociálního řádu obrozené křesťanské společnosti, jakož i některých hlavních prostředků k jejich uskutečňování. Přitom však zachovávají nejprísnější neutralitu vůči jakýmkoli mravně dovoleným akcím politické povahy za účelem realizace sociální mravnosti a spravedlnosti. Encykliky neponechávají nikoho na pochybách o tom, že oblast politické činnosti je záležitostí svobodně jednajících lidí jako občanů státu nebo jimi řízených organizací. Na druhé straně však velmi důrazně připomínají, že vytváření spravedlivého sociálního řádu musí být dílem jak svobodného, tak ke skutečné spravedlnosti a ke křesťanské zodpovědnosti i pro veřejný život probudilého svědomí křesťanů samých, tedy dílem jejich vlastní hluboké duchovní obnovy v Kristu. Rovněž zásadního významu bylo zdůraznění, že nový sociální řád musí spravedlivě přihlížet ke všem složkám lidské společnosti a respektovat úměrně jak práva jednotlivce, tak i obecný zájem, práva soukromého vlastnictví a soukromé iniciativy, ale i práva společnosti, vyplývající ze společného obecného dobra a opravňující tím k omezení soukromého vlastnictví tam, kde jeho libovolné hromadění ohrožuje obecný zájem společnosti, jejich různých vrstev.

Proto také vedle obecných zásad křesťanské sociální nauky udávají encykliky i řadu konkrétních prostředků vedoucích k nápravě, ano i konkrétních sociálních zařízení, jako je např. odborové sdružování pracujících pro dosažení spravedlivých podmínek lidské práce a jejího hodnocení, směřujících vesměs jak ke zvýšení celkové úrovně pracujícího člověka, tak i uhájení právě lidské důstojnosti.

Proto encykliky nezapomínají ani na odsouzení přehnaného úsilí za dosažení životního přepychu, který je v rozporu s křesťanskou střídmostí a pokorou, ale i s vlastní lidskou důstojností; neboť po pravdě žádná lidská společnost, ani technicky nejpokročilejší, nemůže vytvořit možnosti maximálního životního standartu pro všechny lidi zároveň a připuštění jenom některých vyvolených k neomezenému rohu hojnosti by současně znamenalo i porušení spravedlnosti k ostatním.

Sociální encykliky znamenaly i pro křesťansko demokratické hnutí novou epochu. Je jisté příznačné, že právě po vydání obou encyklik Lva XIII. došlo v Evropě k založení celé řady křesťansko sociálních stran, ačkoli encykliky k tomu nezavdávaly nejmenší podnět. Ostatně toho nejpatrnějším důkazem bylo i stále důslednější konstituování křesťansko sociálních stran a jejich programu na podkladě čistě seculárním, nekonfesijním. Tím zároveň bylo vyhověno nejvážnějším církevním výhradám o nepřípustném ztotožňování oblasti církevní náboženské s oblastí akcí politické povahy, k nimž — jak všeobecně známo — se Církev staví zásadně neutrálně, pokud jen neodporují mravně dovoleným prostředkům činnosti, přirozenému a zjevenému zákonu Božímu. S tím také souviselo to, že se důsledně upouštělo od pojmenování jako katolická strana, katolická politika apod. Diskuse trvající desetiletí, které se rozvinuly kolem těchto problémů, byly velmi plodné, i když se neobešly pro některé předáky bez dramatických důsledků /Marc Sangnier a jeho Sillon/, ano i tragických /odpad Murriho/. Vším tím se však vytříbil nejenom pravý pojem klerikalismu, ale mnohem více ještě pojem laicismu, jež Církev co nejrozhodněji odsoudila, protože křesťanskému světovému názoru chce vymezovat oblast pouze soukromého života, ale jinak vylučuje — ostatně nedemokraticky — z vlivu na tvorbu zákonodárnou, byť se tak dalo i cestou politické demokracie jeho vyznavačů.

Tak nekonfesijní charakter křesťansko demokratických stran s jasným vyznáním demokratického práva i vlivu na tvorbu státního zákonodárství v duchu sociální nauky křesťanství účinně paralyzoval nejenom staré výtky klerikalismu ze strany liberálů a socialistů, ale umožnil zároveň účast politické spolupráce v hnutí i křesťanům ostatních křesťanských církví.

Vaussard věnuje této kapitole křesťansko demokratického vývoje dosti místa a tyto partie jeho díla patří nesporně k nejpozoruhodnějším. Poznáváme v nich Vaussarda jako nebojácného, ale spravedlivého kritika, který dovede ocenit odvalu a vlastní hodnoty křesťansko demokratického hnutí, ale i nesmlouvavě vytknout nedostatky nebo omyly. A je opravdu ctí pro Vaussarda, že se jeho podnětná kritika nezastavuje ani před těmi, kteří se uspokojují s dosaženým stavem zapomínající, že je naléhavým příkazem křesťanské demokracie, aby dospěla v celém rozsahu sociálního, ekonomického a mezinárodního plánu ke konkrétnímu dotvoření aktuálních podnětů sociálních encyklik a sociální nauky křesťanství vůbec, a to v přímé konfrontaci se všemi problémy, které přináší doba a s ní měnící se povaha soudobé kultury i techniky a tím i celého civilizačního klimatu atomového věku.

Nesnáze s politickou mocí

Neméně pozoruhodné je i Vaussardovo kritické zamýšlení nad masivním vzrůstem křesťansko demokratických stran v západní Evropě zvláště po druhé světové válce. Tento nebývalý vzrůst překvapil především samo vedení stran. Úspěch tak imponující a zároveň nesmírně

zodpovědný postavil křesťansko demokratické strany netoliko před dalekosáhlé úkoly organizační a intelektuálně výchovné, okamžité sotva zvládnutelné, nýbrž i před obtíže, vyplývající z přímé účasti na vládní moci. a k tomu zhusta s vedoucím postavením. Taková zodpovědnost vyžaduje i pevnost v zásadách a důmyslnou pružnost při řešení vynořujících se obtíží, zvláště když svou povahou daleko přerůstají rámec obvyklých starostí vlád. A taková situace nastala po druhé světové válce především. V tomto nanejvýš kritickém údobí neslo jen o poválečnou rekonstrukci států, ale mnohem více ještě o naléhavé řešení mezinárodních komplikací, souvisejících s vypuknutím studené války Východu se Západem, jež přinášely neočekávané problémy též vnitrostátní povahy. Na takové úkoly nestačí pouhá obratnost manévrujících politiků, nýbrž ty vyžadují v pravém slova smyslu formát skutečných státníků a v našem případě především také opravdových křesťanských osobností, jimž praktický život z víry je samozřejmou potřebou osobní i tvůrčí.

Z této perspektivy hodnotí Vaussard činnost křesťansko demokratických stran ve Francii, Belgii a Itálii a dochází k závěru, že jedině v neochvějně věrnosti k zásadám křesťansko sociálním a demokratickým je skutečná záruka pro trvalost úspěchu hnutí. A to i tehdy, když je nutno činit rozhodnutí okamžitě nepopulární, ať už vzhledem k nacionální přecitlivělosti nebo setrvačnosti liberalistického myšlení. V tomto smyslu ani snaha, být stále u moci, nemůže být směrodatná, neboť dlouhotrvající účast na vládní moci příliš svádí k parlamentní rutině a chťe nechťe vede i k leckterým deformacím. Podle Vaussarda nikoli váhavost v odvaze a dokonce nikoli posluhování si starými záplatami liberalistických a socialistických metod, nýbrž tvořivá inspirace a důsledné uskutečňování křesťansko sociální mravnosti a spravedlnosti, padni komu padni, musí být trvalým předznamenáním každé křesťansko demokratické politiky.

Intelektuálním plánem k vítězství křesťansko-demokratických idejí

K naléhavé potřebě intelektuálního plánu, zabíhajícího jak do hloubky, tak do šíře, vrací se Vaussard častěji ve svém díle. Vidí v něm v souhlase s vůdčími intelektuály křesťansko demokratického hnutí trvalé zabezpečení zdárného rozvoje hnutí. Neboť bez dostatečně silné intelektuální elity, bez tiskových orgánů co nejvíce rozšířených a inteligentně vedených i účinně působících jak na stránky, tak na nejširší veřejnost, nebylo by lze trvale ovládati hnutí s programem tak zodpovědně vážným, pro nějž si křesťansko demokratické hnutí získalo impozantní pozornost nejširších lidových vrstev. Totéž platí o nutnosti sociálně naukové produkce literární a stejně i o systematickém vedení jednotlivých složek hnutí. Vaussard velmi důrazně připomíná vůdčím politikům křesťansko demokratických stran v Evropě tento jejich velký mravní závazek k budoucnosti. K té budoucnosti, v níž se křesťanská demokracie rozhodně utká se svým nejvážnějším partnerem – se socialismem.

Konečně aktuální je i Vaussardův poukaz na nutnost prohloubení intelektuálního plánu soustavnou pozorností k mezinárodním problémům a jejich hodnocení ze stanoviska křesťansko demokratického, neboť mezinárodní problémy, jak ukazuje živá současnost /zápas se světovým komunismem, s fašizujícími diktátory, ale i s tzv. neutralismem/ trvale ovlivňují i vnitrostátní dění a stávají se důležitými činiteli v boji nejenom o demokracii politickou, ale stejně i sociální a hospodářskou a ovšem i kulturní a duchovní v nejširším slova smyslu.

dokončení strana 29

Kdo byl Dr. Jan Strakoš

Narodil se 1. června 1899 ve Fryčovicích u Místku v hornické rodině, pocházející z rychtářského rodu na Hukvatech. Otec zemřel na následky úrazu v době kdy bylo Janovi šestnáct let. Byl vysvěcen na kněze v Olomouci 5. června 1922 arcibiskupem Antonínem C. Stojanem. Stal se pak profesorem filozofie a českého jazyka a literatury na arcibiskupském semináři v Kroměříži. Od roku 1933 působil jako profesor náboženství v Místku. Dal podnět k založení Cyrilometodějské matice, jejímž hlavním úkolem byla náboženská výchova dětí mimo školu a zřídil večerní reálné gymnázium pro učně a starší chudé studenty. Za heydrichiády byl vězněn a pak ustaven kaplanem v Hulíně.

Od 1. září 1945 byl zástupcem šéfredaktora Lidové demokracie a redaktorem Obzorů, roku 1946 byl jmenován profesorem pro obor žurnalistiky a dějin politických ideologií na Vysoké škole politické a sociální v Praze. Po komunistickém puči v únoru 1948 byl poslán na výpomoc k františkánům u Panny Marie Sněžné v Praze, s nimi byl pak v roce 1950 při likvidaci mužských řádů internován. Uprchl na západ 27. dubna 1951. V letech 1952 až 1954 vypomáhal v duchovní správě v západním Německu, dvě léta pak spolupracoval s rozhlasovou stanicí Svobodná Evropa. V roce 1956 odjel do USA a pracoval v česko - amerických farnostech v Clevelandu. Do Evropy se vrátil na léčení počátkem ledna roku 1966, avšak již 13. dubna 1966 zemřel. Je pochován na městském hřbitově v Sionu ve Švýcarsku.

Roku 1947 vydal své univerzitní přednášky "Dějiny politických ideologií" a "Úvod do novinářské praxe." Dvě rozsáhlejší práce – "Noviny" a "Idea cyrilometodějská v historii Čechů a Slováků" – přivezl do exilu v rukopisech. Ze své tvorby mohl publikovat v exilových časopisech jen kratší články, většinou pod pseudonymem dr. Jan Kozina. Jeho mnohosvazková literární pozůstalost zůstává nevydána v rukopisech. Obsahuje především knihy literárně kritické – "Katolictví a moderní literatura," "Náboženství v díle Julia Zeyera," dále čtyři svazky esejů o 23 katolických autorech z moderní světové literatury "Kněžské postavy v moderní literatuře," a "Funkce umění", dvě práce z oblasti politiky "Svatá Stolice a italský stát 1848 – 1958" a "Katolický rozvoj ve Francii 1800 – 1939," dva tituly teologické – "Biblické hnutí" a "Theologie židovského křesťanství. J. Danielou" a řadu kázání, dopisů a příležitostných poznámek.

Trvalou součástí naší literatury zůstanou jeho práce literárně kritické. Již jeho disertační práce "Mikuláš Adam Vojgt a počátky obrozeneckého historismu" /Kuncíř, Praha 1929/, pojednávající o protiosvětské reakci v národním obrození, vzbudila rozruch. Nejzávažnější z jeho tvorby před válkou je "Bohuslav Balbín" /Vyšehrad, Praha 1938/. Další jeho publikace se týkají rodného Slezska – "Almanach krásného písemnictví slezských spisovatelů" /Melantrich, Ostrava 1934/ a "Petr Bezruč" /Procházka, Místek 1937/. Kromě toho uveřejnil řadu vědeckých článků, literárních studií a glos v časopisech Život, Host, Filosofická revue, Rozmach, Akord, Tvar, Poesie aj.; sám byl redaktorem časopisu Poesie v letech 1931 až 1934 a Akordu v letech 1934 až 1937. Pro cizinu byl určen jeho kritický přehled katolických spisovatelů československých "Das katholische Schrifttum der Tschechoslowaken" /Herder, Freiburg 1933/.

Dr. Alois Rozehnal pětasedmdesátikem

Dr. Alois Rozehnal se dožil 28. května 1981 sedmdesáti pěti let svého prací neuvěřitelně bohatého a plodného života. Sám k tomu poznamenává: "75 let je už stáří, k němuž se připojují všelijaké neduhy, které nutí člověka spíše ke zpytování svědomí." A svou dosavadní práci hodnotí takto: "Nebylo vše nejlepší, co jsem dělal, ale vždycky jsem se snažil být aspoň nějak prospěšný. Když to nešlo jinak, tak aspoň konstruktivní kritikou."

V téže době uveřejnil dr. Rozehnal v 1. čísle ročníku 1981 "Nových obzorů" pod nápísem "Nový hospodářský model," kritiku pokusu o záchranu socialistického hospodářství zavedením kapitalistického tržního mechanismu podle návrhů profesora Oty Šíka, bývalého ředitele Ekonomického ústavu Čs. akademie věd /1962 – 1968/, místopředsedy čs. vlády a člena předsednictva KSČ /1968/. Vedle tohoto odborného vědeckého rozboru uveřejnil dr. Rozehnal v téže čísle "Nových obzorů" skvělý a plně výstižný článek nazvaný "Najde se nástupce" – totiž nástupce po zemřelém profesoru dr. Václavu Chytilovi, posledním z našich velkých národohospodářů, který nota bene fungoval až do poslední chvíle v únoru 1948 jako národohospodářský odborník ústředního vedení ČSL.

Tím tedy, na rozdíl od své výše citované skepse, dr. Rozehnal slibuje zůstat i nadále po své pětasedmdesátce aktivním spoluvůdcem nově se vytvářejícího světa v tomto latentním světovém střetu 20. století o novou strukturu lidského zřízení, včetně v naší vlasti. Dr. Rozehnal totiž slouží neúnavně našemu exilu, seznamuje jej podrobně se všemi problémy nynější doby, především ovšem s těmi, které se dotýkají ať přímo či nepřímo naší vlasti. Neomezoval se však toliko na naše čs. věci, ale jeho pozornosti, podrobnému prostudování a kritickému rozboru neúšel kterýkoliv problém světový, pokud se dotýká ať už kulturních, politických či jiných důležitých zájmů našeho národního vývoje, třeba jen v sebemenším rozsahu.

Rozehnalovy znalosti a schopnosti mají svůj základ především ovšem v jeho mimořádném intelektu, téměř neuvěřitelné paměti a v jeho úžasné pracovitosti a plli. Ti, kdož ho znají blíže, zhusta se podivují, kdeže dr. Rozehnal nalézá také ještě čas pro sebe sama, pro své nejnitnější zájmy a radosti. Na tento práci a působením bohatý život se ovšem náš Rozehnal pečlivě a všestranně připravoval: především – po skončení gymnaziálních studií, které absolvoval s vyznamenáním, věnoval se nejdříve studiu klasických jazyků a kultury na filozofické fakultě staroslavné Karlovy univerzity v Praze a stal se pak profesorem klasických jazyků na arcibiskupském klasickém gymnáziu v Bubenci, vedeném jezuitu. Kdo něco ví o vysokých vědeckých a ovšem také mravních požadavcích jezuitů, může spolehlivě už z tohoto faktu usuzovat na mimořádnou kvalifikaci Rozehnalovu v obou směrech.

Svá studia v Praze si Rozehnal doplnil studiem románských jazyků na francouzské univerzitě v Dijonu. Již jako profesor arcibiskupského klasického gymnázia v Praze – Bubenči začal studovat na Karlově univerzitě práva, což znamenalo také studium státovědy, zejména ústavního práva, dále národního hospodářství, finanční vědy – tedy oborů, které jsou v dnešní organizaci studií vesměs rozděleny na samostatné vědní obory. Ani po nabytí doktorátu věd právních a státních Rozehnal neustal v dalším prohlubování svých vědomostí, zejména práva ústavního. Když vedle své advokátní praxe přešel do aktivní politiky, stal se v letech 1945 – 1948 jedním z nejvýznamnějších členů ústavně právního výboru Národního shromáždění.

V této funkci spolupracoval velmi úzce s profesorem ústavního práva na brněnské univerzitě prof. Weyrem, který – seznav již dříve ze studijního styku s dr. Rozehnalem jeho zcela mimořádné znalosti a jeho nadprůměrný intelekt – přiměl ho, aby se habilitoval na brněnské univerzitě a to ve speciálním oboru ústavně právním: "Ústavní záruky a zkoumání pravomocí legislativy, administrace a soudních orgánů." Dr. Rozehnal vypracoval habilitační spis s uvedenou tematikou, který byl univerzitou na návrh prof. Weyera přijat. K dokončení celého procesu Rozehnalovy habilitace však již nemohlo dojít, protože mezitím se komunisté revolucí 25. února 1948 zmocnili vlády a Rozehnal musel odejít za hranice, do svobodné ciziny. Uniknul v poslední chvíli téměř zázrakem, když ho přišla komunistická tajná policie zatknout v parlamentní budově. Rozehnal tím unikl patrně jisté smrti, neboť nebylo muže v parlamentě – vedle poslance dr. ing. Sochorce – kterého by komunisté více nenáviděli. Sochorce ubili ve vězení k smrti a Rozehnal sotva čekal jiný osud, kdyby se ho bývali komunisté zmocnili.

Dr. Rozehnal věnuje v exilu všechny své síly a schopnosti především důkladnému vědeckému zkoumání, jak komunismus nejen svou ideologií, ale i prakticky ve všech směrech svého působení je ničitelem, rakovinou, rozkládající všechny nosné, konstruktivní pilíře spořádané lidské společnosti, budované na křesťanských zásadách lásky, pravdy, práva, spravedlnosti a mravnosti. Výsledky těchto svých soustavných studií, hohatě dokumentované, uveřejňuje všude, kde je jen trochu porozumění pro tento základní objektivní rozbor komunismu a hoj proti němu.

Rozehnal se však nespokojuje jen plněním onoho základního úkolu, nýbrž si zároveň pilně všimá všech významných osobností a dějů v historii i v současném životě, aby na nich ukázal příkladné pilíře spořádané křesťanské společnosti, o jejíž vybudování usilujeme. Návazkem – to na naléhání mnohých čtenářů – uveřejňuje dr. Rozehnal pravidelnou rubriku "Právní porady," která přináší praktické rozhory a rady, zejména jak hledět na různá ta lákadla komunistické propagandy a jaký k nim zaujímat postoj.

Pokusil jsem se jednou v minulosti, ve vzpomínkovém článku o Rozehnalovi, uvést aspoň některé z jeho stěžejních prací. Bylo mi však odepřeno uveřejnit tuto část článku s odůvodněním, že už jen ten částečný seznam přispěříš prodlužuje vlastní vzpomínkový článek a že bude daleko rozumnější zpracovat a uveřejnit jednou úplnou bibliografii Rozehnalovy publikační činnosti.

Omezují se dnes proto jen na stručný náznak Rozehnalovy osobnosti a práce. – Měl bych jen ještě alespoň stručně načrtnout Rozehnal jako prostého člověka s jeho základními lidskými povahovými vlastnostmi. Každý, kdo ho osobně poznal v jeho soukromí, ví, že jde o člověka prostého, upřímného, nejvš srdečného, s velkým smyslem pro humor a dobrou chvíli při přátelském posezení – zkrátka Moravana každým coulem! Má dobré srdce a vždy pomáhal nejen dobrou radou, ale vypomáhal bez váhání i hmotnou pomocí, kde jen toho viděl potřebu. Žil se svou ušlechtilou chotí paní Marií vždy zcela skromně a nanejvýš příkladně. Křesťanskou víru, řád, lásku a mravnost hlásal a sám se podle nich také řídil.

Jménem svým a celé věrné obce lidovců i jménem všech jeho a svých přátel a známých jak ve vlastech českých, tak i v exilu, přeji dr. Aloisi Rosehnalovi a jeho ušlechtilé choti do mnoha ještě dalších let jen to nejlepší ze všeho dobrého, především ovšem trvalé zlepšení a upevnění zdraví, hojně smavých dnů a plnost Božího požehnání.

Redakce Nových obzorů se k tomuto přání co neupřímněji připojuje a je dr. Rozehnalovi obzvláště vděčná za to, že jako jeden z prvních byl ochoten s ní spolupracovat, aniž by si kladl podmínky či měl výhrady proti těm či oněm autorům. Naopak uvítal, že se ozvali též ti, jež byli v ústraní, ať už dobrovolně či zásluhou jiných.

Redakce

dokončení se strany 25

Zvláště myšlenka Spojených států evropských, ve své podstatě křesťansky univerzalistická, musí již proto být jedním ze závazných a to také znamená plně aktualizovaných článků křesťansko demokratického programu. Rovněž účinná koordinace křesťansko demokratických stran v celém světě na podkladě co nejužší spolupráce má podle Vaussarda svůj jedinečný význam právě v tom, že svým aktivním podílem může netušeně přispět k vítězství opravdové demokracie ve světovém měřítku, nejdříve ve všech státech, kam zasahuje akční radius křesťanské kultury a tím zároveň i ve Spojených národech, kde se uplatní jejich zástupu v delegacích zúčastněných vlád.

Filozofické předpoklady modernismu ^x

Není pochyb o tom, že pozemský život křesťana má být cestou k Bohu, k dokonalosti, vyjadřované jako svatost. Na této cestě musí provázet člověka stále zpřítomňování Boží skutečnosti a stále frekventovanější uvědomování si vlastního poměru k ní. To je oblast ctnosti religiozity, jejímž vrcholným projevem je modlitba. Úroveň modlitby rezonuje celkovou duchovní situací jedince a je i jejím ukazatelem. V modlitbě se člověk konfrontuje s Boží přítomností, pozvedá se k Bohu, vstupuje vědomě do vztahu k němu a v různých formách projevuje svou úctu, vděčnost, odkázanost a odevzdání se Boží vůli, o níž ví, že je dobrem samým. Modlitbou se křesťanovi otevírá prostor, schopný být naplněný Boží láskou, která v něm probouzí přiměřenou odezvu. Láska pak sjednocuje milované a milující a v jednotě s Bohem záleží vrcholně stupně křesťanské dokonalosti.

Křesťanský život má být tedy proniknut láskou, která je zdrojem i definitivním výrazem jeho plnosti. Kristus a dekalog nemluví jinak. Pohlédneme nyní zpět z této výše k jejím předstupňům, k jejím nutným, byť nepostačujícím podmínkám. Význam modlitby je zde patrný. Každý křesťan ve všech fázích svého duchovního vývoje usiluje o život modlitby, jinak duchovně umírá. Jaké jsou prvky a podmínky modlitby? Především živé vědomí Boží skutečnosti, k níž se modlíci s důvěrou vztahuje, probuzené vědomí, že rozmlouvá s osobním Bohem. Tedy přesvědčení o Boží existenci je nutnou podmínkou života modlitby a ten je zase nutnou podmínkou sjednocení s Bohem jakožto posledním cílem lidského života.

Odkud křesťan ví, že Bůh je? Řeknete: z víry. Leč, co je víra? Někdo ji považuje za úkon rozumu a vůle, jinému je to málo a mluví o nedělitelném aktu celé osobnosti. Co je však rozum, a co osobnost? Jaké jsou strukturální poměry a proporce uvnitř složité bytosti lidské? Ve kterých vrstvách osobnosti se pak přednostně odehrává modlitba a kterými schopnostmi je nesena a zajišťována? Lze ji postavit na přechodnosti nálad či na stálém vědomí konstantních poměrů skutečnosti, jichž se člověk svým životem účastní? Je primárním činitelem lidské úpravy vztahů ke skutečnosti rozum, vůle, nebo cit? V které schopnosti tedy z lidské strany pramení a utvrzuje se poměr k Bohu, která schopnost stabilizuje přesvědčení o Bohu? Všechny najednou? Může být; ale jelikož se přece jenom liší, bude každá přispívat svým způsobem k integritě lidských projevů. Přesuny funkčních důrazů uvedou do jejich rozmanitosti chaos, takže si budou navzájem překážet, zatímco se měly ve společném postupu životním harmonizovat. Předpokladem jejich souladu je tedy nechat je "na místě" čili respektovat povahu součástí a komponent lidské osoby. To však předpokládá ji znát.

/x/ Úvodní kapitola knihy Jiřího Fuchse "Kritika filozofických předpokladů modernismu"
/v rukopise/ zde vychází bez vědomí autora.

Můžeme vůbec poznat povahu či přirozenost věci? Velká otázka. Zatím nás však zajímá, oč opřeme přesvědčení o Boží přítomnosti, čemu z naší strany musíme věnovat péči, aby tato nutná podmínka křesťanské dokonalosti neztratila v našich očích svou platnost, aby nezaknula v návalech myšlenkových protichůdností či existenciálních krizí a převratů, které konkrétní pozemský život často v sobě nese a tak rád vždy pohotově nabízí. Poukaz na víru zde zatím mnoho neříká, neboť o povaze a zdrojích víry panují protichůdné názory. Problém se rozšiřuje.

Existují různé filozofie náboženství, které mají vysvětlit jeho vznik, jeho vlastní ráz a platnost. Jedni nacházejí pramen víry v potřebách srdce a stanoví náboženský imanentismus: víra prý záleží ve vnitřním citu, který je vyvolán za zvláštních okolností potřebou něčeho božského. Božské je ovšem nepoznatelné, ale je zároveň obsahem citu, který je proto deklarován za princip všeho náboženského vývoje, určující jeho další obsah a směr. Všechna náboženství jsou tímto způsobem vysvětlitelná, netřeba některé nadřazovat. Spíše v nich dominuje člověk a jeho emotivní napětí, které má prerogativ vůdčího kritéria náboženského života.

O platnosti takto pojatého náboženství pak rozhoduje předchozí filozofický postoj, v němž převládá buď iracionalismus, nebo racionalismus. Iracionalisticky laděná filozofie takové náboženství v sobě integruje, vědecky orientovaná filozofie ho zavrhuje. Druzí pak zauímají kontrární pozici ve filozofii náboženství. Vycházejí z transcendence osobního Boha – Stvořitele, jenž je i dárce víry. Víra je zde pojímána jako souhlas s pravdami, které Bůh o sobě a o životním postavení člověka sdělil lidstvu, aby všichni mohli naplnit smysl svého života a dojít k jeho cíli.

Bůh není naprosto neznámá veličina, o níž se neví, zda je ztotožněna s přírodou, kosmem, člověkem či společností. Jeho transcendence je poznatelná už v rovině filozofické, kde jediným legitimním činitelem je lidský rozum sám, který může dokázat existenci a přesáznost osobního Boha a dát i četné, byť zdaleka nevyčerpávající, inkomprehenzivní charakteristiky jeho bytí, a to nezávisle na zjevených či nadpřirozených pravdách.

V totalitě lidských projevů je tím stabilizován poměr k Bohu i na vyšších rovinách náboženské existence, zmíněných při podmínkách modlitby. Jelikož pak podle tohoto transcendentálního typu náboženství Bůh zjevil lidstvu velmi určité pravdy, působí tato určitost i pravdivostní vyhranění ve smyslu katolické exkluzivity, neboť katolické náboženství se prezentuje jako jediné integrálně Bohem zjevené a garantované.

Konstatujeme tedy zásadní protichůdnost v řešení problematiky filozofie náboženství. Filozofie náboženství není ovšem disciplínou, která by se obírala axiomatikou všeho filozofování. Proto má určování povahy náboženství své předpoklady; bezprostředně se opírá o filozofický antropocentrismus či teocentrismus, ale v širším kontextu filozofického myšlení je primárně odvozováno z různých výsledků o struktuře jsoucna a poznání. Pak tedy uvedená protichůdnost zrcadlí a prozrazuje určitý antagonismus v nehlubší poloze elementární filozofické problematiky, jehož je pouhým důsledkem. Dříve než zpřítomníme konflikt klasického a moderního myšlení, ujasněme si motivy tohoto počínání.

V katolickém světě se dají ve 20. století rozlišit dva myšlenkové proudy, jejichž střetnutí vytvářelo i teoretické pozadí 2. vatikánského koncilu. Žurnalistika mluví o progresismu a konzervatismu. Jde o dva způsoby teologického myšlení, z nichž první se snaží asimilovat principy moderní filozofie a proto se označuje jako modernismus, zatímco druhý určuje za jediný legitimní fundament teologie filozofii klasickou. Modernismus je tedy hnutí katolických myslitelů, kteří usilují o symbiózu katolický víry a rezultatů porenasanního myšlení, většinou za účelem zpřístupnění křesťanství dnešnímu člověku.

Tradiční teologie je vůči tomuto úsilí skeptická. Z pozic klasické filozofie ukazuje na principiální disparitu těchto dvou myšlenkově – životních okruhů, totiž křesťanství a moderního životního názoru. Ve světle uvedeného příkladu ji lze formulovat disjunktivně: buď je osobní Bůh a stvořitel světa, nebo není. Antropologický důsledek je pak radikální. Za předpokladu zatím jen tvrzené neslučitelnosti klasické a moderní filozofie, kterou budeme postupně zjišťovat jako protisměrnost, v níž klasická vede k důkazu osobního Boha a moderní k jeho popření, můžeme určit centrální otázku našeho pojednání: Která z obou filozofií je použitelná v katolické teologii? Otázku můžeme takto vyhrtotit, neboť obě teologické strany celkem odmítají filozofickou fundaci svých odpůrců. Irenické snahy jsou v tomto bodě fideickým jevem a jsou zanedbatečné, neboť mají eklektický podklad a jiné než věcné odborné motivy.

Slyšíme nejprve některé hlavní důvody, návrhy a námítky modernistů. Lidské myšlení je ve vývoji. Proto nemůžeme ustrnout v pojmání a zprostředkování křesťanské víry na scholastických definicích. Scholastika byla překonána Descartem, Kantem, Hegelem či Heideggerem. Proto její sterilní pojmy jen překáží tvůrčím rozletům nového teologického myšlení; nelze se na ně vázat. Principy moderních filozofií jsou dnes stejně teologicky akceptabilní, jako ve 13. století pojmy aristoteléské. Katolická církev musí jít s duchem doby, jinak se uzavře a neosloví; musí se smířit a vyrovnat s pokrokem moderní civilizace a kultury; v této perspektivě se má mnoho co učit u protestantských teologů. Vůbec je nutné překročit vnějškové struktury, autoritu církve a objektivní hlediska směrem k subjektu víry. Niterný prožitok je autentičtější obsahem života víry než rigidní racionální schémata. Víra musí být formulována novým jazykem, musí být podávána v nových formách a prostředky adekvátními dnešnímu člověku: odtud požadavek integrovat do katolické tradice formativní principy moderního myšlení, vytěžit z bohatství velkých myslitelů nové doby. Také nově vzniklé vědy nabízejí jemnější nástroje k znovuoživení původního smyslu Kristových slov. Tento smysl byl zasut teologickými interpretacemi, zatíženými vládou scholastického myšlení, neschopného pochopit dějinnou dimenzi života. Jeho pojmový, analytický přístup atomizuje skutečnost spásy a končí v neživotném rigorismu polemických apologetik. Pojmové vymezování je nutno nahradit živými obrazy, které by daly podobu tvůrčím myšlenkám a měly šanci oslovit dnešní svět. Je nutné nastolit klima otevřeného a upřímného dialogu se světem i v rovině pravdy /která se v dialogu hledá/. Skutečnost víry není nadčasová, do sebe uzavřený systém, emancipovaný od proudu objevů a vlivu ducha doby. Církev nemůže zaujímat statický distanc od variability životních forem; musí se přestěhovat do dějinných a dynamických rozměrů bytí. Musí prostě vystoupit ze své pevnosti, překonat fóbie a naslouchat také modernímu světu.

To jsou zhruba hlavní charakteristiky modernistické tendence, pokud je uvažována v aspektu filozofického pozadí. Vyhne se jednotlivým odstínům a modifikacím uvnitř této

tendence a probereme její základní rysy sumárně jak to vyžaduje otázka po teologické dostupnosti moderní či klasické filozofie. Nebylo by ani dost dobře možné procházet detailně a přitom kontinuálně modernistickým myšlením, neboť ono svou povahou, odvozenou z povahy novověkého myšlení, vykazuje zákonitě značnou inkoherenci, která se ovšem v atmosféře permanentních problematizací vydává za přednost otevřenosti oproti "uzavřeným" systémům. Každý modernista totiž navazuje zcela svým způsobem a podle své vědomostní situace na moderní filozofy. Má svá specifická východiska, své tématické okruhy, své sympatie a svůj stupeň adaptability modernímu myšlení. Nadto obvykle kolísá mezi různě intenzivními tlaky církevní autority – s níž se většinou nechce úplně rozejít – a vlastním reformním radikalismem. Snad by ani žádný modernista nepřijal na půdě křesťanství celostní podobu imanentního typu náboženství, i když jsou jeho jednotlivé prvky modernistům vzácné. Bude tedy daleko účinnější a přehlednější soustředit pozornost na principiální rovinu, z níž všichni nějak vycházejí a kriticky ji změnit; dílčí aplikace se pak dají provádět podle potřeby. Potud je tedy pro nás fenomén modernismu uchopitelný. Jeho filozofické zázemí nás především zajímá. Musíme ho důkladně zmapovat, máme-li určit, zda je teologicky plodné či destruktivní.

Z prvního přiblížení specifických rysů modernismu hned vysvítá, že to jsou především pastorační ohledy a jakási existenciální zkušenost, co diktuje uvedená programní určení modernismu, která pak mají způsobit přesuny i v oblasti teoretických pozic a postojů. Už tento poměr je sporný a nápadně připomíná naivní prioritu praxe v otázce kritéria pravdy. Upravovat principy a názory podle pragmatistických, utilitářských, "životních" či existenciálních měřítek je už výrazem určité teoretické pozice v řádu pravdy, byť se formovala jen spontánně, nereflektovaně. Zůstává otázka, zda se konkrétní formy života nemají naopak akomodovat všeplatným pravdám a zásadám, poznatelným ve všech dějinných podmínkách a okolnostech. Probleskuje zde relevance problému poznání. Zatím však je patrné, že se v naléhavých doporučeních modernistů aplikují už přijaté dějinné kategorie a evolucionistické modely skutečna, když se např. mluví o překonané scholastice; neboť skutečně filozofickou analýzu vrcholné scholastiky najdete stěží v porenaněních odsudcích. Přitom tyto specificky moderní nauky nejsou apriori zřejmé; bude tedy nutné kriticky zkoumat jejich pravdivostní hodnotu dříve, než se přijmou jako evidentní tvrzení o překonané scholastice. Obáváme se, že při modernistických proklamacích si málokdo klade otázku, platí-li skutečně tak samozřejmě jednoznačně progresivní vývoj lidského poznání, takže by se ve 20. století co ipso musely recipovat a v teologii přednostně užívat filozofické směry, vzniknuvší v tomto století. Faktum přírodních věd zde sice zdánlivě nabízí odpověď, ale můžeme postupovat takto jevově? Přírodní vědy a filozofie se liší v předmětu, prostředcích a metodě takřka diametrálně. Co když fundament teologické syntézy 13. století byl blíže filozofické pravdě a 20. století jen představuje a dovršuje obrovský úpadek filozofického myšlení?

Klást tuto otázku znamená uzavorkovat předpokládanou evoluci myšlení. Totéž platí o akcentaci dějinnosti. Pak ale ještě není nic jasné o vhodnosti a správnosti radikálních modernistických doporučení. Namítnete, že i modernisté studují filozofii, že jsou schopni samostatně porovnat scholastiku s Kantem či Heglem, že tedy jejich akceptace nejsou dogmatické. Může být. Pak nás tedy musí zajímat, zda jsou správné; ostatně není našim úkolem zjišťovat studijní solidnost toho kterého modernisty. Situujme se tedy do hlubších poloh filozofické problematiky, abychom mohli dát odpověď na naši ústřední otázku.

Rozumí se ovšem, že nebudeme postupovat heuristicky a tvářit se, jako bychom odpověď analyticky hledali. Účelem pojednání je prokázat jisté filozofické pravdy a jejich extenzi ve směru teologické disponibilnosti. Proto je jasné, že už odpověď známe a podle toho bude také pojednání synteticky koncipováno. Že se dnes favorizuje tázání pro tázání samo a podceňuje se explikativní postup dokazovací, to je jen metodický výraz moderní skepticko-agnostické nálady, jejíž zdroje budeme systematicky tematizovat a proto jim nemusíme předem podléhat. Podle potřeby se ovšem uplatní i analytické postupy, ale už v systemizované podobě a vřazené do celkového postupu. Tvrdíme, že vedle ukázání, jak se k pravdě došlo, kteréžto vylíčení jen těžko zachovává autenticitu filozofického hledání, je účinnější dokázat, proč určitá téze obsahuje pravdu. Dokazování a pravda. Kdo je jen trochu obeznámen s vývojem filozofické myšlenky, tuší či nahlíží, jak je už těmito pojmy polarizována filozofická situace. V dosavadním postupu jsme se pokusili naznačit, že také antagonismus tradicionalismu a modernismu uvnitř katolického myšlení rezonuje základní konflikt klasického a moderního myšlení. Je na něj převoditelný a lze ho i z něj pochopit.

Co tedy rozumíme klasickou a moderní filozofií a v čem spatřujeme jejich zásadní konflikt? V přísném smyslu není kritériem jejich určení a rozlišení časový prvek, jak by napovídalo označení. Toto rozlišení má význam především v rovině elementární problematiky bytí a poznání. Zde docházelo už od dob antiky k různým řešením, která lze seskupovat podle různé pravdivostní hodnoty. Tak se v tom, co nazýváme moderní filozofií ocitnou principiální stanoviska Herakleita, Parmenida či starých skeptiků, v nichž jsou nejen anticipována, ale i implikována základní řešení porosenaněních myslitelů.

Jinak řečeno, konstitutivní prvky moderních filozofických koncepcí byly stanoveny už v antice a porosenanění myšlenka obsahuje jen četné nové variace na jejich základní téma. Všechny pozdější originální modifikace jsou uvnitř tohoto rámce a jsou redukovatelné na ony ústavní principy. Kontrární pozici takto pojaté moderní filozofie spatřujeme v aristotelickém řešení elementární filozofické problematiky a aristotelismus považujeme za reprezentativní útvar klasického myšlení. A poněvadž se aristotelismus sám představuje jako filozofie perennis, což značí, že si činí nárok na absolutní platnost svých principů poznání a jsoucna, lze klást paralelně quasikontinuální linii principiálně opozičního myšlení. A jelikož se tato opozice programově formovala od renesance po linii explicitní negace aristotelismu, označujeme ji jako filozofií moderní a propůjčujeme jí jakousi tématickou souvislost. Z tohoto hlediska se nám všechny difference a vzájemná vyostření moderních směrů, např. empirismu a racionalismu, pozitivismu či existencialismu jeví jako sekundární. Taková klasifikace musí mít ovšem hlubší, věcné odůvodnění. V čem záleží?

V poslední době bývají často uváděny protiklady metafyzického či dialektického, substantivního či dynamického myšlení. Kdybychom postupovali jen "fenomenologicky," zůstali bychom zase jen u parciálního zachycení filozofického předmětu. Je však třeba promyslet se k jeho totalitě; v tom je zároveň apel na postihnutí hierarchie filozofické problematiky. Že je tato hierarchie objektivně nutná, plyne z diferenciací filozofické problematiky, z její členitosti a možnosti postupného rozvíjení filozofických témat. Jinak by stály otázky a předměty filozofického zkoumání vedle sebe izolovaně, bez možnosti být koordinovány. Koordinovatelnost však předpokládá subordinaci v mnohosti a rozmanitosti. Tedy hierarchizace filozofických témat plyne ze samé jejich povahy a reciprocity. Že je pak tato hierarchie poznatelná, vysvětluje už z toho, že se v mnohosti a rozmanitosti filozofické problematiky orientujeme; v hlubším převedení je její poznatelnost srozumitelná z podmínek poznatelnosti samé.

Jsou tedy otázky hlubší, na jejichž řešení závisí otázky odvozené, a to jak co do svého postavení, tak i v resultaci. Převoditelnost partikulárních témat na univerzálnější nemůže být neohraničitelná, postup k univerzálním principům nejde do nekonečna. Existují témata a principy, za něž už nelze jít dále, a která svou extenzí zahrnují vše ostatní v řádu poznání i v řádu jsoucna. To je důvod možnosti hierarchie a řádu filozofické problematiky.

Které jsou nejuniverzálnější otázky a principy, za jejichž meze se nelze dostat? /Vědomě v této metodické úvaze užíváme už ontologicko – noetické poznatky; o vazbě metodologie na noetiku budeme jednat zvláště při Husserlovi/. Každá otázka je už výrazem nějakého poznání a zároveň tíhne k nějakému poznání. Bude tedy každá otázka zakotvena v problematice poznání a z ní bude odvozovat svou smysluplnost i řešitelnost. Otázka i principy objektivitý poznání jsou kardinální v celém řádu poznání. Každé poznání má však svůj předmět, z něhož čerpá svou určitost i obsah. Je vždy o něčem. To něco, co je jakožto objekt poznání, vyjádříme v předreflexním stádiu nediferencovaně jako jsoucno či bytí. /Odhlížíme zde zatím od všech jeho precizací a filozofických určení/. Ale i poznání může být předmětem poznání. Také poznání je něco, liší se od ne-poznání. Tedy jsoucno je kardinální v celém řádu skutečnosti; jeho elementární distinkce a principy budou směrodatné pro všechno, co je, tedy i pro poznání.

Ukázali jsme všeobsáhnlost bytí i poznání ve vzájemné spojitosti. Tato spojitost je také ohniskem objektivitý poznání, s níž se musí každý filozofující vyrovnat. Touto základní noetickou otázkou je každý filozof měřen a vyhodnocen. Představuje totiž kořenou nezbytnost všech jeho platností. Je zřejmé, že její špatné vyřešení se promítá zpětně do celé soustavy a ničí ji. Takové ztroskotání bývá často následkem neúplného či pozdního postavení otázky objektivitý poznání. Jejím obsahem jsou samy uzlové body filozofie. Poznání jakožto jsoucno poznatelné naznačuje, že záleží

1/ v určení pochopitelného bytí jako vlastního předmětu intelektu

2/ v reálné platnosti obecnin

3/ v ontologické valenci principů myšlení

4/ ve verifikaci uvedených komponent objektivitý poznání prostřednictvím zabsurdnění všech forem skepticismu, z čehož apodikticky vychází realistická koncepce pravdy a metafyzická dimenze intelektu.

Přítomnost zákonitosti bytí v poznání pak vyžaduje určení jsoucna samého. Tak se k základní noetické otázce druží základní otázka ontologická, obsahující uzlové body struktury jsoucna, vyjádřené zákonem analogie a distinkce potence – akt; všechna další určování skutečnosti mají v tomto ontologickém zákonu svou kostru. Toto je tedy nejuniverzálnější pásmo filozofické problematiky, rozdělené a soustředěné do uzlových bodů bytí a poznání, v jejichž virtualitě je obsaženo vše, neboť vně bytí a poznání se nelze nikterak ocitnout. Proto také na jejich řešení vše v lidském poznání – a tím i v životě – záleží. Kdybychom se chtěli podbídnout moderním myslitelům, mohli bychom vyjádřit uvedenou hierarchizaci filozofické problematiky jako transcendentální a to ve shodě se smyslem, jaký tomuto termínu dává Husserl. On jím označuje "motiv radikálního dotazování po posledním zdroji všeho v poznání utvářeného." Uvidíme, že tento ideál absolutního poznání nemusí vést nutně k striktně subjektivizující orientaci, jíž Husserl násilně zavádí.

Zatím se však ptáme, jak je to s řešitelností uzlových bodů filozofie. Jejich univerzální šíře prozrazuje, že se jedná o předmět nejjednodušší, neboť univerzální princip či obsah je aplikovatelný na všechny subsumované rozmanitosti, poněvadž vyjadřuje jen to, co je jim všem nutně přítomné a tudíž i společné, takže nezahrnuje četné určitosti jako takové, jimiž se mnohé liší. Jednoduchost předmětu ovšem není myšlena ve smyslu snadné řešitelnosti, spíše naopak; vždyť míra univerzality je dána stupněm abstrakce, což zde představuje maximální exploataci prostředků intelektu, v nejvyšším stupni abstrakce, která není zrovna nejjasnější. Ale v této neuniverzálnější poloze se vyskytuje vlastnost přehlédnutelnosti, dovolující převod předmětu na úplně disjunkce, takže se v něm dá zmapovat okruh všech myslitelných řešení a eliminační metodou dojít k jedinému možnému. /Např. obecniny jsou buď jen subjektivní produkty, nebo mají objektivní základ anebo extramentálně subsistují/. Pro tuto přehlédnutelnost získávají stanovené závěry ráz absolutnosti, čili trvalé platnosti a definitivnosti. Za žádných časoprostorových okolností se např. nezmění pravdivost reflexivní výpovědi o dosažitelnosti pravdy v lidském poznání. Dějinností explikace skutečna jsou jí naprosto podmíněny, neboť si pravdivost nárokují Evidence absolutních poznatků působí v subjektu nejvyšší stupeň jistoty, charakteristický tím, že opak evidentní téze je nahlédnut jako vnitřně nemožný, takže ta má obsah nutný. Apodiktivní ráz poznání předmětu uzlových bodů filozofie je umožněn jeho druhou vlastností, která se komplementárně druí k přehlédnutelnosti, tj. koordinovatelnosti uzlových bodů.

Tato vlastnost platí nejen v okruhu objektivity poznání, kde jsou zjevně jednotlivá témata uzlových bodů jejími součástmi, ale vztahuje se i na vzájemné propojení ontologických a noetických témat. V řešení skepticko idealistické problematiky obsahující spor o pravdu a jistotu je např. implikováno nejen řešení problému obecnin, jak dále uvidíme, ale i určení struktury jsoucna. Tato spojitost je ovšem srozumitelná jen v rámci realistických principů; jejich nezpochybnitelnost se však dá prokázat. Koordinovatelnost tedy spočívá ve vzájemné vazbě výsledků uzlových bodů a je vystupňována do té míry, že jedno řešení implicitně obsahuje všechna ostatní. Je velkým úkolem filozofie postihnout komplex uzlových bodů a převést jejich explicitní harmonizaci.

Přehlédnutelnost a koordinovatelnost jakožto vlastnosti uzlových bodů odkrývají tedy horizont absolutního poznání, kde evidence konkluzí vyjadřuje objektivní nutnosti, eo ipso neguje protilehlé nemožnosti a vyvolává korespondenci poznatkové apodiktivnosti. Komplex uzlových bodů vytváří zřetězením svých výsledků absolutní základnu filozofie: z ní se čerpají nejen všeplatné principy dalšího konstruktivního postupu v partikulárních tématech, ale i kritéria kritického zaměření všech filozofických pokusů. A to je pro nás směrodatné. Zhodnocení filozofických předpokladů modernismu, čili posouzení moderní filozofie, má v tomto bodu své východisko. Je to nezbytně vůdčí idea jakéhokoliv kritického postupu – i psaní dějin filozofie, nemají-li být pasivním souhrnem dat; totiž pevné a nejšířší stanovisko, z něhož se přehlídí díle, často komplikovaná probírání jednotlivých otázek, která jsou bez spojitosti s elementární problematikou. A tento nedostatek je také údelem moderního filozofování. Známkou filozofické dispozice je totiž umění převádět složitost filozofického předmětu na několik málo absolutních principů, v nichž je virtuálně obsaženo vše. Moderní filozofie svou povahou ovšem nedisponuje ani jedním.

Nenajdete také u žádného moderního filozofa vědomé uchopení centrálních filozofických témat v jejich propojenosti. V metodickém aspektu musíme konstatovat, že přes všechny moderní důraz na metodu nebyla vůbec hierarchie filozofické problematiky vystižena. Můžeme u níže probíraných moderních myslitelů paralelně sledovat fragmentární záběry filozofického předmětu, jimiž se zachycuje jen úzké pásmo otázek, většinou svou povahou odvozených, a zkratky plodící absolutizaci dílčích aspektů a řešení; těm se pak dodatečně přizpůsobují principiální témata, což se stává zdrojem všech nevyvážeností v celku filozofického oboru. Následkem jsou takřka do nekonečna akumulované antinomie a pseudo-problémy, vyčerpávající všechnu spekulativní sílu moderních myslitelů. Žádný moderní filozof se nepromyslel k reciprocitě primárních otázek, nepostavil si v úplnosti elementární problematiku. Většinou utkvěl reaktivně v jednom bodu a odtud vyvozoval. Když se jeho směle konsekvence opotřebovaly či vyjevily svou neudržitelnost, volaly po překonání; to však bohužel neznamenalo návrat k principiálním ukazatelům, nýbrž většinou jen bezprostřední navazování, vedoucí jen jiným směrem.

Moderní filozofové jistě prokázali v jednotlivostech značnou spekulativní hloubku, vytvořili vertikálně souvislé řady, často se značnou pronikavostí. Horizontálně je však harmonizovat neuměli pro zmíněný metodický defekt. Ten byl nadto zesilován proklamativní opozicí vůči zdravému rozumu. Klasická filozofie skutečně zachovává kontinuitu s předvědeckým poznáním. Klade ho do východiska svého postupu, ne však jako kritérium; kriticky zdravý rozum překračuje, objevuje meze jeho kompetence, ale nedopouští se té naivity, že by ho totálně negovala či uzávorkovala; nepokouší se o neproveditelnost naprostého vystoupení z jeho mezí; tím zachovává v každém svém postupu kontakt s myšlenkovými konstantami a ziskává tak realistický kontext udělející veškeré spekulaci jednotící pouto.

Ani největší reprezentanti integrálního realismu, totiž Aristoteles a sv. Tomáš, nerozvíjeli metodickou otázku hierarchie filozofické problematiky tak, jak ji zde vyjadřujeme přehledem po absolutní základně. Ale přesto měli absolutní bázi v pozadí každého závěru a měli její principy vždy po ruce, neboť jsou jednak obsaženy v nereflektované podobě a implicitně v každém úkonu zdravého rozumu jako jeho stringentní evidence a jednak jsou transponovatelné podle kritických měřítek do roviny apodiktického poznání, o čemž klasická filozofie vždy věděla. Tato reflexivní orientace na primární evidence zdravého rozumu vede k explicitnímu pojímání evidencí jako takových a rovněž v klasickém myšlení nechyběla. Uvědomění si nezbytnosti evidencí, čili jejich transpozice do roviny metafyzických jistot je dimenzí vrcholných výsledků filozofické kultury, která v něm má své těžiště. Bylo to tedy pochopení vazby metodiky na noetiku a přítomnost nezpochybnitelných myšlenkových konstant /habitus primárních principů/ v neodstaveném zdravém rozumu, co působilo konsistencí realistického myšlení.

Moderní filozofové však hrubě podcenili zdravý rozum a překonávali se v překonávání klasické filozofie – prý nekritické. Následkem je trvalý konflikt s nezpochybnitelnými pravdami, vyjádřitelný jako permanentní neschopnost adekvátního postihu reality. Neboť už zdravý rozum obsahuje všechny principy objektivního poznání a je také pro tuto svou hodnotu jediným legitimním východiskem každé reflexe, čili všeho vědeckého poznání. Moderní filozofie je přímo konstituována propastí mezi subjektem a objektem, o jejíž překlenutí se občas snaží tím, že popře jejich diferencí. Později si všimneme těchto věcí podrobněji

a budeme postupně ověřovat svá metodická tvrzení. Zde je uvádíme, abychom pochopili princip a směr kritického postupu. Nebudeme tedy při sledování moderních filozofů přebírat jejich řešení otázek. Podle námi určované relevance měřené uzlovými body filozofie, vysvětlíme pozitivně ty pasáže, které budou nutné k osvětlení věci samé a pak zjistíme, jak se k nim vztáhl vědomě či opomenutím ten který moderní filozof. Tento postup osvobodí od předloh kritizovaných autorů, vykazujících se tématickou diskontinuitou a zaviněnou komplikovaností, pramenící v ontologicko - noetickém předpojetí a v metodickém zanedbání. V pozadí moderních systémů je vždy nějaký proton pseudos, který působí vedle hlavních nepřesností i dodatečně uzpůsobování řešení problematiky uzlových bodů, pokud se k nim vůbec okrajově či per accidens dojde.

Je tedy účelem tohoto pojednání prokázat labilitu modernistických filozofických základů a tím odhalit jejich nepoužitelnost v křesťanském myšlení. A nejen to. Jelikož klasické myšlení představuje vnitřní logické sepjetí, sledované na linii zdravý rozum – filozofie perennis – evangelium, bude mít kontrární moderní myšlení nutně destruktivní účinnost i vzhledem ke křesťanským pravdám. Neboť evangelium navazuje na pravdy přirozeného řádu konvergující k transcendenci Božího bytí a k osobnímu vyznění vnitřně jednotného lidského života. Přirozený řád je však moderní filozofií od základu rozmetán. Představuje-li tedy klasická filozofie a evangelium kontinuální linii pravdy, pak se nutně disparita klasického a moderního myšlení promítá do poměru moderní filozofie a evangelia.

Jsou ostatně známé kolize reformních teologických posunů a reinterpretací Písma – inspirovaných moderními filozofickými principy – s křesťanskou tradicí. Na konci pojednání zaznamenáme působení některých filozofických omylů v teologickém myšlení. Tak se nám již v zorném úhlu objevuje jiná stránka finálního zaměření této studie, kterou můžeme formulovat jako zdůraznění potřeby filozofické erudice v křesťanském životě. Jestliže má totiž falešné filozofování negativní dopad na křesťanskou existenci, když je schopno deformovat její základní myšlenky, aniž by to vůbec bylo pozorováno – vždyť modernisté a jejich četní epigoni většinou nenahlížejí své počínání jako destruktivní – pak má zajisté přesná filozofie pozitivní vliv na křesťanský život, neboť stabilizuje přirozené poznání a eliminuje blokující omyly o životním postavení člověka v řádu jsoucna. /Viz spojitost existence osobního Boha, modlitby a křesťanské dokonalosti/.

Předmětem pak určíme konfrontaci klasické a moderní filozofie v některých elementárních otázkách, volených podle orientace na filozofickou situaci modernismu. Tím je určena i metoda. Vyznačíme filozoficky společného jmenovatele modernistické tendence a budeme hledat jeho hlubší kořeny. Dostaneme se tak do roviny uzlových bodů filozofie, jejichž spojitost ovšem zpřítomníme jen podle kritické potřeby postihnoutí klíčových omylů moderních myslitelů. Přitom budeme souběžně ukazovat různé pozice jednotlivých filozofů. Jejich řešení však bude dáno nikoli datem narození, nýbrž vztahem k právě probíranému tématu. Tak budeme vyšetřovat filozofickou hodnotu moderního myšlení, zjišťovat postupně jeho neslučitelnost s křesťanskými pravdami a identifikovat nevhodnost modernistických akomodací. Je ovšem jasné, že tato studie je jen kritickou sondou, která si nečiní nárok na úplné a detailní zachycení moderní filozofie. Zaměřujeme se na určitý kritický bod moderního myšlení a v kontaktu s absolutní základnou filozofického realismu z něho budeme jednosměrně rozvíjet souvřásná témata, přičemž připouštíme, že takových sond by se dalo provést více.

Vyznačme ještě schematicky souvislost jednotlivých momentů moderní myšlenky a její náboženskou projekci. Ontologicky krystalizuje moderní myšlenka přes různá východiska v monismu různých druhů. Tomu noeticky odpovídá vesměs nominalistické řešení objektivity poznání což přestavuje různé formy subjektivismu, prolínající se s agnosticisem. Metodicky to znamená rozchod s primárními evidencemi zdravého rozumu. Konsekvence, zaměření k otázce osobního Boha, jsou pak tyto: do monistického modelu skutečna se žádný dualismus nevejde, tedy ani osobní Bůh transcendentní. Důkazy existence Boží jsou v nominalistické perspektivě formalistní, racionální konstrukce bez vztahu k realitě.

Pozitivní vytěžení těchto filozofických principů ve směru jejich promítnutí do filozofie náboženství lze tedy vyjádřit inklinací k náboženskému imanentismu. Monismus nabízí pantheismus či různé redukce jsoucna na vnitrosvětské příčiny, což se rovná ontologické koincidence světa a Boha. Agnosticisem deklaruje nepoznatelnost nadzkušenostní reality; v pozitivním navázání to vede k různým formám iracionalismu, který nábožensky vyúsťuje do subjektivizace víry, sentimentalismu, fideismu a také nivelizace křesťanství. Ztráta realistické filozofické základny sebou nese i privaci objektivity v náboženském životě. Existence Boha Stvořitele, božství Kristovo, všleplatný smysl jeho vykupitelského díla a jeho učení se stává v atmosféře moderního myšlení nutně problémem. Neboť sama pravda je zde filozoficky relativizována, dějinně podmíněna. Že to odnese v první řadě dogmatika, je nadsadě. Dogmata už prý mají jen symbolickou hodnotu; symboly pak jsou proměnným znázorněním vyvíjející se skutečnosti – jsou také ve vývoji; nesmějí tedy spoutávat "životní rozmach," ale musí se mu naopak přizpůsobovat. Odtud je zlehčena funkce Cirkve: její učitelství úřad je podroben měřítkům civilizačního progresu, její božský původ zneuznáván, její autorita pocífována jako hariéra osobního poměru k Bohu, svobodného bádání v Písmu atd. Tak bychom mohli sestupovat po stupních protestantizace až k vědeckému ateismu, zvláště nímu to druhu moderní kocoviny. Spor s moderní filozofií o neměnitelnost pravdy má evidentně také svůj religiózní průmět a je jen výsekem výše uvedeného principálního filozofického sporu.

Nače, zkoumejme již tyto věci.

STANOVISKO SVATÉHO STOLCE K TEILHARDOVI DE CHARDIN

Dne 11. července 1981 vydal Vatikán toto oficiální sdělení, které bylo následujícího dne otištěno v *L'Osservatore Romano*:

Dopis, který zaslal státní sekretář kardinál Casaroli při příležitosti 100. narozenin P. Teilharda de Chardin arcibiskupu Paulu Poupardovi, byl v některých tiskových orgánech vyložen jako revize dřívějšího stanoviska Svatého stolce vůči tomuto autorovi a obzvláště jako revize monita Svatého officia ze dne 30. června 1962, v němž bylo poukázáno, že Teilhardovo dílo obsahuje dvojsmyslné výroky a těžké věroučné omyly. Došly dotazy, zda taková interpretace odpovídá skutečnosti.

Po poradě kardinála státního sekretáře a kardinála prefekta kongregace pro nauku víry, který byl z příkazu svatého Otce o uvedeném dopise náležitě informován, odpovídáme na tyto dotazy záporně. Velmi vzdálen toho, aby revidoval dřívější stanovisko Svatého stolce, dopis kardinála Casaroliho vyjádřil na rozličných místech výhrady, –výhrady, které mnohé časo-

O "vědeckých filozofech"

Můžeme se ovšem zeptat, proč není křesťanská odezva na "vědecky - filozofické" myšlení výraznější. Jistě aspoň do značné části platné vysvětlení lze najít v tom, že "vědecká filozofie" si dovedla najít stoupence přímo v křesťanském světě, ba dokonce jedince ochotné dát "vědeckému filozofování" údajně "křesťanský nátěr." Budíž mi tu dovoleno použít pro tuto smutnou skutečnost tří časově následných ilustrací /mohlo by jich být více, ale chci být stručný/.

První je veliký "projekt" ruského knihovníka z druhé půle minulého století, Nikolaje Fjodorova. Spojením vědy a lásky, argumentoval Fjodorov, nabude lidstvo postupně takové síly, že nejen promění svět v sociální ráj, ale také bude moci vzkřísit všechny zemřelé. Tím prý bude dosaženo "křesťanského ideálu spásy." Ježíš je pojímán jako pouhý "vynikající článek" této vědecky nutně evoluce. Stojí snad za poznámku, že na krátký čas se "projektem" nadchl též Vladimír Solovjov a že odezva z něho uvízla také v "novém středověku" Nikolaje A. Berdjajeva a v "reinkarnaci" N. O. Losského /obou mých, po Unamunovi mně nejdražších učitelů, které kritizují jen s rozpaky/. Ale Solovjov se od Fjodorova rychle vzdálil /ponechávej se si na čas jen několik teokratických snů/, Berdjajev zamířil také jinam, a k obratu k pravému křesťanství dospěl na sklonku života i Losskij. Skutečně trvalého stoupence našel Fjodorov až v Teilhardovi.

Druhou ilustrací je – časově uprostřed mezi Fjodorovem a Teilhardem – "modernismus" francouzského učenice Alfreda Loisyho a italského romanopisce Antonia Fogazzara, proti kterému musil vážně vystoupit Pius X. I zde se dějiny z dramatu staly "všeobecně lidským pokrokem." Ale na rozdíl od Fjodorova "projektu" Ježíš přestal být historickou postavou a změnil se v pouhý "postulát nadšené víry." I po modernismu – přes jeho rychlé vymizení z kulturního jeviště – najdeme dnes stopy u tak zvaných "křesťanských evolucionistů."

pisy přeshly mlčením – , které se právě zakládají na úsudku monita z června 1962, i když tento dokument není výslovně jmenován.

Monitum z 30. června 1961 (AAS 54-1961, 526) varovalo před dvojsmyslnými výroky a těžkými věroučnými omyly v Teilhardově pracích a komentář v L'Osservatore Romano z 1.7.1962 č. 148 poukázal na sedm nedostatků Teilhardova systému :

- 1/ Pojem stvoření není používán v biblickém smyslu.
- 2/ To, že Bůh přesahuje – nekonečným způsobem – svět, není proto dostatečně vyjádřeno.
- 3/ Přirozeno a nadpřirozeno –
- 4/ hmota a duch – nejsou náležitým způsobem vzájemně rozlišovány.
- 5/ Tajemství /vzniku a existence/ zla a
- 6/ duchových bytostí – andělů – nemají v Teilhardově systému zajištěno místo a úlohu, jež jim náleží.
- 7/ Svoboda stvoření a člověka není Teilhardem jasně vyjádřena.

Třetí ilustrací konečně je souborné dílo francouzského kněze Pierre Teilharda, uveřejněné vesměs až po jeho smrti v letech padesátých a šedesátých. O Teilhardovi jako intelektuálu je především záhodno poznamenat, že byl pravým opakem "originálního" myslitele. Jeho čelné myšlenky – at jde o tak zvané "zaměření hmoty k člověku" a tím i k jeho konečné spáse /matiere humanisée/, nebo o "urychleně vzrůstající vzrůstající lásku mezi lidmi" /amour planetisée/ a její konečný výsledek, spásu všeho lidstva /point omega/ – vše je bez nejmenších rozpaků /a ovšem bez udání pramene/ okopírováno z Fjodorova "projektu." V jednom ovšem Teilhard opisoval spíše modernisty: ani jemu není již Ježíš někým, kdo jako člověk žil a trpěl uprostřed historie /o Panně Marii není v celém Teilhardově díle zmínky/, nýbrž se pseudo–myticky objevuje teprve v posledním bodě času, kdy prý se s ním také setká svými vlastními schopnostmi spasené lidstvo.

Uprostřed terorismu a /biblicky řečeno/ "zvěstí o nových válkách" asi není přemrštěné označit Fjodorovovy a Teilhardovy bajky o "urychleně rostoucí lásce mezi lidmi" za pravý opak věcného myšlení. Spíše platí upozornění apoštola Pavla, že na sklonku časů "nebude takřka člověka schopného soudně přemýšlet" a že "lidé přes množství výzkumů nebudou schopni dojít pravdy." Není ostatně divu, že Teilhard, jestliže apoštola vůbec četl, četl ho jen svým způsobem. Týmž způsobem četl denní tisk; když se ho Gabriel Marcel zeptal, co soudí o koncentracích ve východní Evropě, odpověděl, že jde jen o "malíčkovou chybu na krásné váze" a že je to "tíživost ve srovnání s blahem, které čeká lidstvo v budoucnosti." Také stojí za povšimnutí, že Teilhard operuje s "filozoficko–vědeckými" pojmy kumulativního rázu jako "lidstvo" nebo "společnost." Dobře věděl Jan Paveš II., proč ve svém prvním velkém pastýřském listě tolik zdůraznil, že – v pravém opaku proti jakékoli "progressio populorum" – jde o zvláštní spásu každého jednotlivého člověka Ježíšovou smrtí na Kalvarii uprostřed – a nikoli na konci – dějinného dramatu.

Jestliže však v křesťanském pojetí dějiny nejsou vývoj, nýbrž drama – třebaš názor, že Spasitel musí trpět a zemřít, byl již pro apoštoly "tvrdým slovem," které opravdu přijali teprve s Dechem Osvěcujícím, protože do té doby ještě snili o pozemských vítězstvích Očekávaného – je záhodno uplatnit toto hledisko i pro celou minulost vesměru. V protikladu k Teilhardovu hlásání, že "organický vývoj směřuje ke Kristu," tj. že jakýmsi způsobem připravuje Ježíšův příchod, stojí Pavlovo hluboce citěné slovo, že "všechno tvorstvo ode vždy strádá a úpí," protože se podílí tajemným způsobem na osudu člověka i na jeho závislosti na Spasiteli.

Fjodorové, Loisyové a Teilhardové jsou jen "křesťanský pomalovanou" a celkem asi velmi ubohou obdobou hlasatelů sedmileté, které také mají všechny skončit spravedlností a blahem. Nejde tu o nic menší – spíše jen sentimentálnější – nesmysl než je tautologická formule neo-darwinismu, podle které ti, kdo požerou druhé, jsou právě pro svou žravost pokrokovější než ti požraní. Ale my víme, že v tomto světě nesmyslů a nedomyšleností přece jen svítí a nikdy nepřestane svítit světlo, kterého se dostává každému, kdo je ochoten je přijmout.

/Výňatek z knihy "Vím, komu jsem uvěřil" – v rukopise/

Ze sbírky PŘESÝPACÍ HODINY

Večerní modulace

Chtěl jsem sto klasů na jednom stéble
a chtěl jsem, písek aby kvet,
chtěl přelít moře do jedné škeble
chtěl jsem . . . Co chtěl jsem naposled?

Vracím se domů s otepí slámy
a písek v ústech vrže mi.
Racek se chechtá nad vodami –
a brzo i ten už oněmí.

Než zmlkne navždy, než se střechýl
zavěsí pod mrak nad řeku,
zpátky chci vdechnout všechny vzdechy
hříšného nevděku!

Václav Renč

Per acerba silentia lunae

Pod horoucí dlaní
voda krásná, voda chladná, voda
neodvratného uplývání.
Až pod nehty bodá.
Co všechno mohlo být, má lásko!

Luna leknínová dýka,
jež při polibku ryje vrásku v obočí,
se sykotem vzlyku sklouzla do rybníka,
kam živý nikdo nevkročí.
To všechno musí být, má lásko.

Pod křehnoucí dlaní
voda tichá, voda smutná, voda
milostiplného omývání,
jemuž i úzkost zániku se podá.
Jen tak to může být, má lásko.

Pozdní je lítost luny,
že lakotila stříbrem vůči nám
v čas nocí vdovských. Na den, den slunný,
na den budoucího vzkříšení si vzpomínám.
S tebou, má lásko.

Skoro jako slunce

... neboť všechny národy,
všechny zpívají.

Ano!

Stínová píseň, zní-li v překladu.

Děsivá píseň, zní-li pod ocelí.

Nárek, ano.

A hněv

ve zraněných srdcích, jejichž víno

k svatbám dětí jejich dětí

zraje a stárne – skoro jako slunce.

A tanec

ve hvězdných jeskyních

očí široce rozevřených

do hlubin noci.

Nárek, ano.

A tušení

jak na světle pokořném čele

panny – nevěsty,

matky příštích věků.

Neboť všechny národy zpívají.

A v těsných škvírách mezi zpěvy

/kdo postřehne klíčící požár

dne, jenž se rozběskuje/

na dveře ůká

dítě.

Skřivaní věž

Žijeme v zemi nízkých trav, kde ani
ty nejvyšší neskryjí Minotaura – smrt,
když kluše rozdupat, co nesel.

Ale i zimomřivé osení

ukryje skřivana, když od kořínků stavi
svou nebetýčnou věž.

Věž kolmé písňe, na niž od hor k horám
zavěsí celou zem i s kolébkami
a trsy měst a věžeňskými dvory
na nitce stříbrné, jíž nepřetrhne
ani tíha miliónů hrobů. Sám je hrob
všech žalů dozrálých až k hymnickému Ave.

A na vrcholu věže, ostřelované
ohnivým deštěm, kamením i blátem,
jak hvězda ztracená či neobjevená
hřáduje vratké, drobné, zranitelné nic,
ta hruďka brázd
se srdcem tlukoucím.

LEŠANSKÉ JESLIČKY

8

František Hrubín

Cizí se krčí na židli a nespouštějí
oči s Marie, která dosud tvrdě spí
s hlavou položenou na stole. Hostinský
postavil před něj horký rum a jeho žena
štitivě hadrem utírá ty louže po něm.

+++

”Zpívá!” volá hostinská. ”No, jestli je tohle
písnička, tak já jsem císař pán,” směje se
hostinský. ”Zpívá!” ”Mlč a hleď si kastrolů!
Já mu to zarazím.” Ale ty zvuky samy
vyhýbají se zvukům kolem, jako by
byly zvyklé znít navzdory všem hřmotům světa:
”Mudrci jeli, a aj, hvězda kterouž byli
zřeli na východu slunce, je předcházela,
až i příšedši, stála nad místem, kdež bylo
děťátko. A uzřevše hvězdu, radostí
velmi velikou se radovali. A vedše
do domu, nalzli děťátko s Marií,
matkou jeho, padli a klaněli se jemu.”
Josef už pije rovnou z láhve, rozkročený
nad cizím, křičí: ”Mluv!” Hostinská přehrabuje
krámy ve starém kufru: ”Kam jsi jen moh’ dát
to nebe?” ”Počkej,” okřikl ji hostinský,
”poslouchej, snad nám chce opravdu něco říct!”
”A z pokladů svých jemu obětovali
zlato a kadilo a mirru. Bůh je v snách
napomenul, aby se nenavraceli
k Herodesovi, ale jinudy šli domů.”
V tu chvíli zvedla oči od truhly a také
se podívala na cizího. Zašeptala:
”Helejte, když mluví, z huby mu svítí, nemá
on zlatý zuby?” Hostinský se rozesmál:
”Blázne, kdepak by takovej vzal zlatý zuby?”
”Když pak mudrci odjeli, aj, anděl Páně
ve snách zjevil se Josefovo, řka: Vstana, vezmi
děťátko i matku jeho a utec s nimi
do Egypta a tam buď, dokud nepovím

tobě. Neboť bude Herodes hledati
dětátko, aby jej zahubil. Kterýž v noci
vstana vzal dětátko s matkou jeho a odšel.”
Tu hostinská s výkřikem zvedá ruce, jež
měla ponořené v křápech a hadrech: ”Tady!
Tady je to nebe!” Vstává a když se nikdo
z těch dvou, ani Josef ani její muž, na to
neozve, běží s tím k cizímu: ”Poďtejte!”
A cizí v domnění, že u ní našel sluch,
vstal a písčnými přesypy se k ní vleče:
”Vstana vzal dětátko s matkou jeho a odšel
do Egypta. A tam byl až do smrti krále
Herodesa, aby se potom naplnilo
povědění Páně skrze Proroka, který
řekl: Z Egypta jsem povolal Syna svého.”
Hostinská blaženě volá: ”Tak dívejte se!
Jak se může Panna Maria udržet
na tý modré kouli a jenom palcem jedny
nohy!” Hostinský se zasmál: ”Josefe, vidíš,
jak je hloupá, neví, že ta koule je Zem!”
Ona však neslyší, drží cizímu obraz
před očima: ”To je to nebe! Maminka
na smrtelný posteli na něm nechala
oči, než odešla.” Ale cizí se drží
za hrdlo, jakoby ze strachu, že mu slova
skočí nazpátek do hrudi a nebudou
už nikdy na této planetě vyslovena:
”Tehdy Herodes uzřev, že byl oklamán
od těch mudrců, rozhněval se náramě
a poslav žoldnéře, zmordoval všechny dítky,
jež byly v Betlémě, od dvouletých a níže.”
”Jak dlouho mi tu budeš ještě brebentit?”
řekl hostinský. ”Zaplať a jdi si svou cestou!”
Chtěl chytit cizího za prsa, ale rychle
ucukl, odřel si prsty až do krve
jakoby o drát. A cizí rozhodil slova
od Běsné k Vlkové přes zasněžené střechy
a borové lesy, ale slova se tiše
sesula, takže se zachvěl jen drdůlek
Mariiných vlasů nad stolem: ”Já jsem jeden
z Herodesových žoldnéřů!”

cizí se rozhlíželi po poušti světnice,
 všichni jsou venku, je sám v tmavé kuchyni,
 najednou mu nestačí nízký strop; i selne
 hlavu a projde dveřmi, pomalu se sune
 síní a ven. Jak opře dlaň o zasněžený
 výstupek okna, sníh roztaje teplem, které
 zbylo mu v dlani po těch dávných dětských tělech,
 když je svírala a druhá ruka se mečem
 napřáhla k ráně. Cloní si zrak, dívá se
 do nesmírné dálky, v níž na sněhové pláni
 s vytím, doléhajícím až k němu, se svíjí
 jakási postavička a tři jiné nad ní
 jako by tančily. Přiloží dlaně k ústům:
 "Byl jsem ve službách dobrodince dětátek.
 Nenaříkej, povím ti pravdu o životě!
 Nemluvně je nejbláženější bytostí,
 na nic se nepamatuje a také na nic
 nečeká, a ty chceš, aby ti synáček
 dospěl a mužem utratil to dětátko,
 z něhož vyšel, a co prázdny bez duše stařec,
 neboť to dětátko je vpravdě duše sama,
 se opovážil seschle nohy pomalu
 nořit do jezu smrti. Což ten, který mi
 tenkrát uklouzl, vám tu nekáže, řka: Nechte
 maličkých přijít ke mně?" Chvílemi musí
 přivíít oči, dávná poušť s oslepujícím
 sluncem se mu do nich palčivě vtiskuje;
 s dlaněmi u úst volá, ale nepřekřičí
 matčino kvílení, které se spojilo
 s kvílením matek všech lidských věků a zní
 také všem budoucím mateřským nářkům vstříc.

12

Přes nebeský blankyt načisto proslápnutý
 podkúvkou Josefova podpadku se přehnal
 stín a hned zas odkryl sloň Madonina čela
 a rukou, které drží Jezulátko, kolem
 v plesavém nepohnutí ohořelá těla
 andříků utkvěla na bělosivých křídlech
 a s nehtů Madoniných nohou jako s plátků
 šipkových růží se svezl lesk na Zemi
 v prázdném prostoru, který spíná srpek Luny

Jdou Josef Padevět se ženou Marií,
Marie nechce dát z náruče raneček
z peřin přehozené vlnákem a v něm
tíše obíhá krev temnotou tělíčka,
které se každým tepem srdce přibližuje
ke chvíli, kdy si samo sebe uvědomí
a nechá se uchvátit nesmírným a krásným
životem s obludami válek, snů a lásky,
jdou chumelenicí a těžce sestupují
na Jiřínek a stráněmi k Sázávě řece.
"Podívej," zaseptá Marie. Závějemi
vleče se stín a od něho za nimi letí
chuchvalce nelidských zvuků a jakoby
plechové šelesty. "Jakoupak hatlaninou
to mluví? Něco jako, jestli nejdeme
do Egypta?" Josef se obrátil a prudce
rozběhl se proti stínu a narazil
prsama na hrbatou skálu. Vrátil se:
"Co strašíš? Je to přece Dalibábova
skála a na ni blázní vítr!" Objal ženu
kolem ramen, v stráni na stezce hluboko
pod sněhem ohmatává nohou tvrdé zmrazky.

Stín, který na ně volal, dál se vleče,
chvěje se na něm smetí z kovu, rukama
rozhrnuje závoje dávných krajín, jež mu
rozmazávají pohled na tu kotlinu
uprostřed Čech, a vyhýbá se velbloudím
karavanám, vypovězen z času, a jak
otevře ústa, vdechne horký písek pouště
a vzápětí zdejší mrazivé povětrí:

"Jsou to oni, co tu přede mnou utíkají,
Josef a Maria s Dítětem, jsou to oni,
ale v pokřiveném obraze, který se mi
promítá celé věky, kam se jenom hnu.
Hej vy tam, počkejte, mně neutečete!"

Josef a Marie s dítětem se mu prve
ztratili ve stráni a právě otvírají
dveře světnice: až v plotné zapraská klest,
ať vody zamrzly, ať nikde není dnes
vidět křepelka, jenom zimní metelice,
ať na šestery žalosti je sotva jedna
radost, ať nad světem se víklá balvan pohrom,
rozvoní se tu balšámová zahrada
a jasnost veliká zaskví se od děťátka.

Slyšíte! Slyšíte ten hlas?
Teď přeletěl mi přímo kolem hlavy!
Noční pták volá, divoký, dravý,
řeka prý dneska roztrhla hráz!
duši mi odnáší v té prudké povodni –
– proč mě tu držíte! nechte mě jít!
tisíc dní jsem tu, tisíce dní!
chcete mě nechat utopit?!

a zkřivený smích staré ženy
na ostnech drátů se chvěl.
Lágr byl do ticha ponořený.
Noční pták zase uletěl!
vykřikl někdo, a výbuch smíchu
odhalil ošklivost i krásu.

Vylétla píseň jako zátka
ze zaprášených lahví času
a víno vzpomínek se rázem uvolnilo.

Ach, s jakou dychtivostí pilo
sta žen, stárnoucích bez lásky
a hořce v kriminále!

Něco se v očích zalesklo
i dceři cikánského krále,
snad tušila, že právě Noc
do ložky vsedla Isidiny
a za přejezd
platila ryzím zlatem hvězd –
do víru čardáše jak do bystřiny
spustila nohy a nechala se nést,
bez směru, bez vesla ...

B. Jirů

Jí na počest
šuměla křídla tuláckých tónů,
do dalek touhy přenesla,
podobna hejnům divokých hus.

Doletí někam? Nedoletí?

Močál Saint Louis, močál Saint Louis,
ozývalo se v divně změní
s druhého konce cely.
A věčný žabí žal
z rákosí nízko ční ...

Hlas zrezivělý zval
k obřadům černé mše půlnoční.
A zlostně skřípal uprostřed křiku:
"lidi mě vždycky jen přišlápli
jak vajgla na chodníku ..."

Ruce vražedkyň o stůl buší
jako když něco dobývá.
Snad zbytek naděje. Snad vlastní duši.

V podivných kresbách medií
stojatá voda rybníka
břemenem těžkým se zalýká
a kruhy ke hrázi
pomalu odchází ...

Kruhy a kruhy, tajemně přesné.

Snad konečně to břemeno
jim ke dnu klesne,
snad –

Můj dům je hrad –
zpívají děvčata při kytáře,
s kytary stuhly spívají,
ze stuh vychází záře,
zelená, modrá, oranžová ...

Sbohem má lásko, mládí mé,
v těch letech bez domova
milujeme co ztrácíme ...

A kde je pravda? Víš to ty?
Nikde nenajdeš jistoty,
jen svědomí, náš hrad,
je nedobytný, netknutý.

Tak proč bychom se netěšili ...

Večerka zvoní ... ještě chvíli,
ach, ještě píseň, než zas všednost
zavalí všechno, šedivá, neúnosná.

Zas o den blíž jsme ke svobodě!

Vydechl někdo ze sna,
ta věta zaválala jak vlajka naděje,
ženy ji hnětly do vlastních tvarů.

První ji uhnětla do vázy,
druhá ji připjala ke stožáru
stříbrné loďky Isidiny.

Pak bylo ticho. Jen v dálce klapaly
pomalé Boží mlýny....



Tuapaka

Ti lidé ze vsi Kača tu budou co nevidět zpět. Už jsem zahlédl nějaké modročerné hlavy s pestrými péry hluboko v údolích, v temné zeleni. Opatrně budou vyhlížet, pak začnou slézat příkré stráně, pohlížet směrem ke mně s širokými úsměvy... A již z dále budou radostně provolávat: "Arunana, Tuapaka..."

Někdy si dají říci a někdy s roztomilým úsměvem vedou jen svou. Někdy si myslívám: kdybych si tak dovedl ulomit kousek jejich vděčné radosti – takové, jakou ty jsi mívál, Rabboni, když dav přivedl děti a ty tě obklopily. Ne, bylo by pyšné, kdybych se k tobě chtěl v čemkoli přirovnávat – nejméně v břemení samoty a stesku. Jsem jen jako centurionův voják. Řekl jsi: "Jdi..." A vydal jsem se na cestu. Posud jdu. Řekl jsi: "Kfítí..." Posud kfítím.

Už tu budou co nevidět zpět. Někteří už slezli stráně temných údolí kolem a prohlížejí si teď místa, kam sítl oheň. Třebas si myslí, že to nebyl oheň, že se mýlili, že se dobře nedůvali. Všichni jsou jako já, Rabboni. Musil jsi mi říci: "Vlož prsty do ran, Didyme..."

A bych to na někoho svedl, Rabboni, to mne tak máma vychovala. Měla pravdu. Příliš často jsem se nechával ošidit. Doběhl jsem s košíkem na jezerní pobřeží, kde kotvívaly rybářské čluny. Hleděl jsem se té povinnosti zbavit už proto, že z obou dvojčat jsem to byl vždy já, kdo musil pro ryby. Měďáček jsem svíral v hrsti a tak rychle jsem už zas chtěl být doma a potom se ztratit s kluky, že mne ani nenapadlo podívat se, zda mi do košíku opravdu hodili jen líny a ne třeba i kraba, který vážil, ale neměl mnoho masa. Nešlo to jinak než pokaždé mne přehnout přes kolena a chytit prut... Konečně jsem se naučil nevěřit kde čemu a kde komu. Ani starému Zebedaiovi – a ten to býval nejčastěji, kdo mi do košíku přihodil kraba a přikryl jej rybami. Už to asi měl v ctihodné a velmi studené rybářské krvi. Mně zas potom začala cévami kolovat nedůvěra. Až jsi mi musil říci: "Vlož prsty, Didyme..."

Jak dlouho jim to vyšetřování spálené trávy trvá... Občas pohlédnou jeden na druhého, nic neřeknou, rukou nepohnou: dovedou si číst myšlenky navzájem... Ale jak dlouho to vůbec všechno trvá, Rabboni? Srdce, mé stárnoucí srdce se již jen sotva slyšitelně hýbe, jako by pouhé dva kamínky tloukly o sebe. Ty jsi vždycky hovořil o kamenějších srdcích. Ale jak dlouho vůbec může srdce tlouci? Jak velká, nesmírná je země pro někoho, kdo poslechl a jde. Jak bezedná jsou moře, urputné vichry, prudké lijavce a horká, pařící se léta. Ale řekl jsi: "Jděte..." Tak tedy jdu. Pevninami putuji, po mořích se plavím, od pobřeží k pobřeží, z ostrova na ostrov – a nikdy člověk neví, zda se nějaký další ostrov ještě vůbec vyskytne. Ty jsi, Rabboni, nikdy neřekl, kam nás vlastně posíláš. Ale jdu... Občas mne napadne, že bych přece jen rád věděl, kam. A zda vůbec někdy dojdu. Či zda někde zahynu žízni nebo pod ryčícím hřebem rozpěněné vlny.

Snad to zase je, Rabboni, jen tvůj opatrný, nedůvěřivý Didymos, který takto promlouvá. Ale přiznám se: už se mi to čas od času nezdá mít smyslu. Jdu, stále jdu, plavím se a zase jdu. Marně už si připomínám, že nesu v sobě království. Tvé království... Malkuta ha šemaja... Opakuji si tvá slova. Všechna je znám již dávno z paměti. Kromě toho s sebou vleku tenhle tlustý svitek, který Matouš tak pilně sesmolil. Vleku jej proto, že při své didymoské nedůvěře si nejsm jist, zda mi jednou nevypráví paměť službu a jazyk se nezačne plést. Potom se snad podívám, co to Matouš sepsal. Však si ani sám na všechno nedovedl vzpomenout. Druzí mu radili. Ale nikdy si ani nedal říci, když jsme ho upozorňovali, že něco se stalo dříve a něco později a něco jiného později a ne dřív. A že...

Eh, proč jsem začal naříkat na Matouše, zatímco tyto dobří lidé ze vsi Kača stále ještě bedlivě zkoumají každé spálené stéblo? Proč na Matouše? Proč ne na sebe?

Proč naříkat, když jsi mne ani neposlal mezi zlé lidi, Rabboni? V Indii jsem byl, mezi maha-bábským lidem s hlubokýma, jako studánky smutnýma očima. Nikdy mi neodporovali, jen mne hostili. Nikdo se se mnou nehádal jako ukvákaní znalci písem v Kafarnaum... Pak po všech těch ostrovech. Mezi samými dětmi... Čím dál tím více dětmi... Ale snad právě v tom je nesnáž. Řekneš jim dnes něco, zítra to již nevědí. Učil jsi nás, Rabboni, rytnickému přednesu, jakým naše matky prozpěvovaly staré targumy. Tihle lidé chtějí všechno tančit. Vyslechnou mne, dobrušedně se rozesmějí a pustí se do tance. V této nekonečné zemi příkrých, temně zelených hor ještě více než kde jinde.

Už jsou tu. Všichni teď popadali na tváře. "Tuapaka," volají, "Arunana, Thunupa..."

Nemohu se na ně hněvat, Rabboni. Ani tak jako ty jsi se na nás hněval. My si to zasloužili. Nedovedli jsme se tak radovat, nedovedli jsme být tak vděční jako tyto lidé vyzdobení péry pestrých barev. Šedivá závist a nízká domýšlivost v nás propukávala. Mám pravdu, Rabboni, když si myslím, že kdykoli jsi mluvil o nedostatku víry, myslil jsi především na nedostatek vděčnosti? Tihle oplývají radostí i vděčností. Jsou člověku vděční již za to, že mezi ně vůbec přišel. Jen mne někde zdálo uvidí a již začnou tančit.

Ach, Rabboni, odpusť mi, co se mi stalo v Tiahuanako. Netrpělivost mne posedla jako Petra oné noci na svahu za městem mezi starými olivami. Však víš, jak to vyhlíželo nejen v Tiahuanako, ale všude po březích jezera Titikaka, na celé té rozsáhlé pláni... Nechtěl jsem jich vyděsit. Už jsem se do těch končin vracel podruhé. Namlouval jsem si, že proto, abych je více naučil. Spíše to však bylo ze stesku. Vyprahlá pláň, rozrytá, připomíná mně svou pustošou naše kamenité galilejské stráně a jejich prašné cesty. Hluboká, safírová modř jezera skrývá cosi podobného našemu jezeru. Z čirého stesku po domově jsem se tam vydal znova. Jen mne obyvatelé Tiahuanako z dálky spatřili, už se rojili z chatrčí vystavených mezi obrovskými zdmi, už začali snášet kopy listů kola a nádoby s čičou, už leželi píšťaly. Než jsem k nim dorazil, již byli v kole, radostně provolávali, jákali nad tím, že jsem se vrátil.

A já se svým steskem po domově, se svou galilejskou náladou... Každá žilka v těle byla nachečkána, až zaschnu a promluví. Myšlenky mi vyvěraly jedna za druhou, nedočkavě, jako

by se zvedaly ode dna safírového jezera. Ústa se již otvírala. Ale oni samou radostí a vděčností chtěli jen tančit. Přivítali mne jako děti vítají a již zase tačili a pískali. Já chtěl učit. Nepustili mne k slovu. Měsidlo plné čičy přinesli, lupeny koly mi nahrnuli do klína. Ať piji. Ať žvýkám. "Ajta, ajta," volali a přinášeli víc lupenů, vybraných, stébly převázaných. A už zase byli ve vřru...

Najednou se mi srdce sevřelo nesmírným smutkem. Smutkem z toho, že ti lidé tolik zapomínají. Steskem z bezedných propastí, z temně zelených a tmavomodrých hor na obrubě pláně, steskem z prudkých ljavců, které tamtudy co chvíle táhnou a kterými jsem musil dvakrát projít, abych se vrátil k jezeru Titikaka. Nikdy tak nepršovalo po suchých svazích kolem Kafarnaum a Genezaretu. Nikdy tolik kapek v minutě nedopadlo mezi řídké klasy našich kamenitých polí. Ale já znova prošel hlubokými stíny kolem Oljantajtambo, znova jsem šplhal do příkrých strání a klouzal do bezedných údolí, jen abych už mohl zase učit v Tiahuanako, na pláni plné slunce a safírového jezera...

Ale ne... Pro samou radost mne nepřipustili k slovu. Plný roztrpčení jsem si vzpomněl na tvá slova, Rabboni, o kamenech, které promluví... Opravdu jsem si na to jen vzpomněl a již obrovitá hlava sochy, která se tyčila v samém středu Tiahuanako – kdo ví, či sochy – otevřela ústa a hromovým hlasem začala opakovat tvé varování o chvíli, kdy lidé uzí poušť zkázy, kdy obloha se zatmí, kdy nebeská tělesa opustí své vyměřené dráhy. Dotančili, zmlkli, klesli k zemi. Místo trpkosti mne jala nesmírná lítost. Jak jsem jen mohl na něco takového pomyslít? Nechtěl jsem přece, rozhodně jsem nechtěl...

Teď se zvedají a zase se radostně ke mně blíží. I tohle všechno byl můj omyl. Či to ještě pořád je můj omyl? Už zase volají: "Kon Tici Vira – koča Pačajačačik..."

Začali mi říkat Virakoča a to jméno přede mnou putovalo, za mnou doznívalo temně zelenými, oparem věčně zastřenými úvaly, přes propasti, po březích jezera Titikaka a zase neprostupnými lesy. Zakázal jsem jim to. Tvůj Dech, Otcův Dech, Rabboni, mi ponechal dar jazyků. Víím, že Virakoča znamená "Ten, který přišel po vlnách." Jen ty jsi kráčel po vlnách. Tenkrát, když již skoro začínalo svítat na druhé straně našeho jezera, někde na kopcích kolem Gadary... Řekl jsem jim, že mi nemají říkat Virakoča, že skutečný Virakoča teprve přichází, každého dne přichází. Neporozuměli. Tak nechápaví jsou, jako my jsme byli, jako já sám, jako pořád jsem. Víím, že si teď mezi sebou říkají: "Virakoča jde, Virakoča se opět vrátí..." Tak jednoduše, dětsky mne pochopili. Nebo nepochopili...

Už tu jsou. Znova všichni padli na tvář. "Tuapaka, Arunana, Thunupa... Jíž se nesnese oheň? Že se již nesnese oheň?"

I tohle všechno byl můj omyl. Omyl anebo úmysly, můj a jejich, které se navzájem kříží. Řekl jsi mi, Rabboni, všem nám jsi řekl: "Jděte..." A já jdu a plavím se bez ustání. Nevzal jsem si, jak jsi nám připomínal, ani druhého přehození, ani záložních opánek, ani měďáků, nebo dokonce stříbrňáků do opasku. Jen ten Matoušův svitek vleku. A kromě toho kříž, který jsem si urobil hned několik dní poté, co jsem se vylodil na této nesmírné, rozsáhlé pevnině.

Řekl jsi přece také: "Každý vezmi svůj kříž a pojď..." Já, Didymos, jsem pořád ještě tak nedůvěřivý, že si ani nejsem jist, zda jen jdu a jdu, či zda opravdu nesu tvůj kříž. Abych si byl alespoň trochu jist, zrobil jsem jej z nejpevnějšího dřeva, jaké tu roste. Teď jej buď nesu a nebo aspoň táhnu za sebou. Že jej mohu svírat týmiž prsty, které se dotkly tvých ran, dodává mi sílu v únavě – a také vděčnosti v chvílích beznadějného stesku. I ten mne posedá, Rabboni. Proč bych to zapíral? Ty víš.

Lidé ze zdejších vsí považují můj kříž za věc podivnou anebo aspoň podivínskou...

Ale zatímco jdu a jdu a učím a křtím, oni rozhodně nechtějí, abych se vypravil dál, abych kamkoli šel od nich pryč. Že jsem je ujistil, že Virakoča přichází vždy znova a znova, usmířilo je pouze na půl. Chytří hned namítli, že nejsem Virakoča a že tedy, co se mne týče, bych měl zůstat. Samou radostí a vděkem za několik uzdravení by se mne chtěli zmocnit na trvalo. Znova a znova se mi to přihází po všech osadách, kam dojdu. Ale tentokrát důrazněji než kde jinde. Říkají ti, že jsem huaka anebo že kolem mne postaví huaku.

Rabboni, já vím, že ty jsi jediný, kdo má život bez uplývání. Jediný, kdo od Otce posílá Dech Světla. Když jsi nám nařizoval, abychom šli, když jsi nás vysílal, upozornil jsi nás také na to, že nás z různých osad vyženou. Bez rozpaků, řekl jsi, máme setřást s nohou prach posbíraný po ulicích takových osad. Ale nikdy jsi neřekl, jak si máme počínat, když nás nebudou chtít pustit dál...

Tento lid si je vědom každé síly – ať sídlí v stromu nebo v balvanu, v řece nebo ve zvířeti, nebo ať jí já sám mám od tebe. Kdekdo tu hned upozoroval, že jsi nás vyzbrojil silou postu a modlitby. Každou sílu by si rádi zachovali. Obklopili by jí příbytkem, kterému říkají huaka. Tenkrát v kamenném městě Tiahuanako, když hlava veliké sochy domluvila, rozhostilo se dokonale ticho po městském prostranství, po pláni kolem, po safírové hladině jezera Titikaka. Slzy mi vhrkly do očí. Tak mi všech bylo líto, jako tobě bývalo líto vyhladovělého zástupu, který se za tebou vlekl z vesnic a městeček. Proč jen strach vystřídává radost? A proč je pak – aspoň v mém tuhoucím srdci – sledován vypráhlená prázdnotou?

Tenkrát v Tiahuanako jsem k nim začal hned mluvit – tak vlídně, jak jsem jen dovedl. Když jsem však ustal, nebyl to nikdo z místních, kdo mi odpověděl. Byl to Manuri, kdo se ozval – náčelník osady Karapuku. Přímou mne požádal, abych již nikam neodcházel, abych zůstal v Tiahuanako nebo ještě lépe u něho v Karapuku. Že mi postaví zvláštní huaku. Že je budu mocnou silou chránit proti úkladům Protivníka, kterému říkají Hapi Ňuňus.

A z toho také vlastně vyplynul dnešní příběh. Měl jsem to zavčas pochopit, ale nepochopil.

Když jsem viděl jejich postavy, jak skoro již za svítání vystupují z mlžných oparů a tmavě zeleného lesa, odevšad zároveň, a že každý z nich vleče veliký kámen, měl jsem rozpoznat, že nemají v úmyslu nic jiného než postavit mi huaku, přinutit mne, abych zůstal, abych již neopustil tohle návrší. Ale já, poštillec, nemyslíl v tom okamžiku na nic jiného než na kameňování. Na chlapce Štěpána jsem si vzpomněl paže jsem rozepjal jako on a čekal jsem na tvůj příchod, Rabboni. Rozpřáhl jsem paže, abych uvítal příchod i spršku balvanů, ale především abych uvítal tebe, Rabboni, a Rosný Dech Otcův. A ty jsi opravdu znova seslal pla-

menné jazyky – ale tentokrát obrovitě, které mne odevšad obklopily. Neboží stavitelé huaky přehali jako divoké lamy do stinných, příkrých údolí. Kameny, které přinesli, poskakovaly za nimi jako lavina.

Teď však jsou již zase zpět.

“Kon Tici Virakoča Pačajačačik... Již nebude oheň? Již se nesnesou plameny?”

“Kolikrát jsem vám zakázal nazývat mne tak?”

“Tuapaka, Thunupa, Arunana... Slib, že nás nesežhne oheň.”

“Slibuji, opravdu to slibuji. Ale nesmíte mi bránit, abych šel, kam mne skutečný Virakoča poslal.”

“A kam tě poslal?”

Ještě než jsem se v rozpacích zmohl na odpověď, vynořil se ze zástupu Manuri. Nemám v tomhle kraji oddanějšího následovníka. V Tianuanako za mnou byl, v Tikvine, v Kačamarce, i v Oljantajtambo – a tam je opravdu daleko z hor kolem osady v Karapuku.

“Tuapaka... Kam máš namířeno?”

Usnadnil mi odpověď. Nebyl bych býval schopen lhát. Byl bych musil doznat, že sám nevím kam, že jen dál a dál a dál... Do hlubší samoty, do trpčícího stesku po rodné zemi. Takto jsem aspoň mohl odpovědět, že za jezero Títikaka, do Kuzka, kde jsem již byl... Neřekl jsem mu ovšem, že pak hodlám ještě dál k severu, třebaš do hájných míst, o kterých se tu vypráví jen polohlasem, do města Tikal, do města Tenoctihuakan.

“Mám člun, převezu tě přes jezero, Tuapaka... A kdykoli se vrátíš, opět tě převezu. Vždycky budeš náš, naše síla.”

Že ta nabídka přišla od mocného náčelníka – jeho vliv sahá daleko za pomezí osady Karapuka – všichni kolem ztichli. Já jen přikývl. Oblékl jsem si dlouhou kutnu, vzal Matoušův svitek – však si jej i v Indii již opsali – a chopil se kříže.

A teď, divná věc, jako bych se znenadání díval odněkud ze slunečné výše na své vlastní tělo splývající hloub a hloub do safírového jezera... Na rozmotávající se, promočený již Matoušův svitek... A na kříž, který klesá do hloubi ještě rychleji než já sám. Ale, Rabboni, nesměl bych to být já, nedůvěřivý Didymos, kdyby ve mne zase pochybnosti nezačaly podlamovat víru a vděčnost, kdyby se mne nezmocňovaly obavy z toho, co snad má v úmyslu Manuri. Tolik mu záleží, aby mu má síla neušla z dohledu. Ale ty to víš, Rabboni a vždycky zase odpustíš....

Autor t. zv. Legendy Kristiánovy a počátky českého státu

Válka stoletá

Proniknout dráždivé přitní počátků českého státu a našeho samostatného kulturního života je nejenom palčivé téma historiografické, je to i předmět pochopitelné zvědavosti naší širší pospolitosti. Archeologové otevřeli odborným a jemně vedeným chirurgickým řezem útroby staré Moravy. Výsledky překvapily, jak známo, učený svět. Archeologie zastínila v národním povědomí tradiční postavení historiografie jako pověřené vykladatelky národního osudu v jeho složité podmíněnosti kořenovou soustavou minulosti a s úběžníky společenských sil napjatých do budoucna.

Archeologové leccos osvětili, ale zároveň postavili před historiky, protohistoriky a dějepisce umění mnoho nových otázek. Z pocitu zaostávání vzniká jakási nevěra k nástrojům "klasického" dějepisectví. "Nová vlna" s ambicemi radikálního přehodnocení přichází z vnějška, z jiných vědních oborů. Metodickou výzbrojí těchto oborů, jež historiografie ráda pokládá za pouhé své pomocné vědy, se snaží historikové s vášnivým zaujetím dobýt pro historii další pevninu, zmapovat rozlehlé časové prostory a rozhraničit báje od skutečnosti. Klíč k "sedmé komnatě" dějin 10. století je kronika tzv. Kristiána. Boje o její pravost propukly již v 18. století. V posledních osmdesáti letech nabyly na ostrosti zdokonalenou výzbrojí soupeřů. Zásadně po pracích J. Pekaře, V. Chaloupeckého a především O. Králíka a J. Ludvíkovského převládlo přesvědčení o vzniku kroniky na sklonku 10. věku. Pozitivní práci pro náležitost díla do kontextu oné doby vykonali bezděky také odpůrci tzv. Kristiána a masivní dílo R. Urbánka, jemuž neupřeme etický zápal, je nedorozumění přímo tragické. Jako vždycky při dlouhotrvající válce, tak i v boji o Kristiána se v polemikách namnoze vytrácí původní jádro sporu a ten se přenáší do labyrintu mnohovrstevně nakupených argumentů a protiargumentů na frontě tak rozšířené a rozlehlé, že ji dovede přehlédnout jen kovaný specialista. Pro českého vzdělance jsou dnes dějiny 10. století při protichůdnosti názorů jednotlivých badatelů temnější než kdy předtím. Ze zmatků je jediné východisko: soustředit se na text legendy, dočíst do konce a nedávat se svést ničím, co kdo kdy řekl, a také ne představit, že zároveň rozřešíme množství problémů přímo s věcí nesouvisejících, a čtenáře nenutit, aby sledoval celou široce založenou, obtížnou a ne vždy přímočarou gesci konečného názoru, ale podat mu srozumitelně zdůvodněné výsledné řešení. I to bude od něho vyžadovat trpělivou spolupráci.

Jsem přesvědčena, že tzv. Kristián vznikl v 10. století. Zpřesnila bych však dobu vzniku před první odchod biskupa Vojtěcha do Říma, tedy někdy před rok 989. Závěr první kapitoly

/x/ Vychází bez vědomí autorky.

uvádí totiž jako jednu z příčin zkázy Moravy rozkol mezi církví a státem /biskupem a knížetem/: "Příklad tento zdá se dotýkati také nás, kteří počínáme kráčet po týchž cestách: neboť kdo spatří hořet dům svého souseda, má se starat o svůj."

Jádra rozkolu se dotýká vyprávění legendy v kapitole sedmé: o tom, že Václav vykupoval otroky, dával je křtít a propouštěl je na svobodu, kdežto Vojtěch bojuje proti otroctví bez úspěchu. Teprve později se spor mezi Vojtěchem a lidem rozšířil a dostal žhavé vyostření zejména prosazováním zásad křesťanského manželství. To by nemohlo zůstat v legendě bez ozvěny, kdyby byla napsána až ve věru těchto prudkých bojů nebo po návratu Vojtěchové z Říma.

Na stopě : christianus nebo Christianus ?

Legenda o životě a utrpení sv. Václava a sv. Ludmily, jeho babičky /Vita et passio sancti Wenceslai et sanctae Ludmilae avie eius/ je, jak autor sám říká, sebrání starších vypravování /ústních/ a skládání /podání zapsaných/. Jeho úkolem bylo zachytit pevně to, co se od úst k ústům vypravovalo a učilo i to, co bylo po různu napsáno, a současně provést za Vojtěchovy účasti kritický výběr.

Legenda je rozdělena na několik částí. Má prolog, pak následují krátké dějiny křesťanské Moravy a historie českého kmene; samostatnou částí jsou legendy ludmilské a legendy václavské. Tyto různorodé části jsou spjaty v celek jednotlícím kompozičním záměrem. Pokusy vydělit některé části a pokládat je za interpolační nebo pozdní falza, prozrazují zásadní nepochopení formální výstavby celku skladby.

Soubor ludmilských legend končí slovy: "Přemnoží pak dívce se tomu, všemohoucímu Kristu slávu prozpěvovali, že skrze služebníci svou ráčil ukázat svou moc /ten/, jemuž sláva je na věky věkův. Amen." To je závěr podle všech zvyklostí a kompozice legendy. Stejně podle pravidel končí doxologií vyprávění o životě sv. Václava a o první části starších zázraků, které "pomocí boží skrze zásluhy sv. Václava se dály."

Po této části následuje vypravování o zázracích nových, které se staly až po smrti a přenesení světcova těla z Boleslavě do Prahy. Na jejich závěr je nechronologicky, ale záměrně položen jeden ze zázraků, který se udál již za života Václavova. Náleží podle časové posloupnosti do kapitoly 6., kde je však nahrazen všeobecným zjištěním: "Za zbožnost jeho mu také Pán ráčil uděliti milost co největší, takže v přemnohých bojích také zvíťazil."

Jde o známý souboj Václavův s koufímským knížetem /Dalíml ho nazývá Radslav/, který boj vzdal, poněvadž uviděl na Václavově čele zářit kříž. Autor má s příběhem zvláštní kompoziční plán: Vypravuje ho bez zvláštního zaujetí pro věc světcovu. Zamlčuje jméno jeho soupeře, uvádí jen jeho sídlo Kouřim, kdysi lidnaté místo. Čekáme teď, že legenda bude zakončena prosbou k sv. Václavovi o pomoc v bojích, čekáme závěrečnou svatováclavskou fugu. Legenda však vrcholí zcela jinak: "... pozdvihl jej /Radslava/ svatý věvoda, aby mu dal políbení míru a jej i kraj k hradu náležející pokojně panství svému podrobil, uděliv mu moc vládnout v tomto území až do smrti. Ano, kříž byl uzíel /Radslav/, poněvadž následoval

Krista^{1/} a přešastně tak došel království, kde Kristus kraluje s Otcem i Duchem svatým na věky. Amen.”

Tuto překvapující závěrečnou apoteózu zlického knížete nemohl napsat příslušník českého kmene. Tento závěr psal zřejmě z pocitu synovské oddanosti stoupenec Rdslavův, Zličan. Jeho narážka na přešastnou cestu kříže a následování Krista v rezignovaném zřeknutí se světského panování je autostylizace, v daných okolnostech neuvěřitelně extravagantní a osobní; uvažme, že jde o texty, které se měly číst v kostelích! Je to zašifrovaný podpis autora, který se aspoň v posledních řádcích přece jen chtěl projevit. Pokusme se jej dešifrovat tím, co můžeme ještě dále vyčíst o zlickém autorovi pozorným sledováním a respektováním textu.

V první větě prologu, kde se obrací s pozdravem k druhému pražskému biskupu Vojtěchovi, představuje se autor slovy "humillimus et omnium monachorum nec dicendus infimus frater, solo nomine christianus." Výklad tohoto temného místa je jablblem sváru. Začátek prologu má formu úvodní části listu, která byla stereotypem. Velmi záleží na jeho překladu. Např. se obrat "solo nomine Christianus" překládal "pouhým jménem Kristián." Soudílo se, že autorem je řezenský mnich Christianus /Křišťan/, bratr Boleslava II. To je nepříjemné, tak nezněla představovací formule /intitulatio/. Křišťan by se nemohl představit jinak než "infimus frater Christianus." A je těžko uvěřit, že by legendu napsal mnich, žijící od mládí v bavorském klášteře a nemající kontakt s životem v českém prostředí.

Druhé východisko je pokládat slovo christianus za jméno obecné, za slovo "křesťan."^{2/} Nejpravděpodobnější překlad podle smyslu je "mnich s pouhým jménem křesťan," možno přeložit i /pokorněji/ "jenom podle jména křesťan." – Mohli bychom odkrýt však ještě jeden význam, běží možná o jazykovou hříčku, o narážku na známého současníka Christiana/Křišťana, pro autora kroniky je "christianus" jméno obecné, kdežto /domysli si, čtenáři/ pro bratra knížete Boleslava II. je to jméno vlastní, řádové. Současníci tuto narážku na skutečného Christiana asi cítili, a i snad záchvěv vzdorné ironie pod literárním klíše mnišské pokory.

Úmysl autorův je tedy neprozradit veřejně své jméno, zůstat v anonymitě mnicha, křesťana. I tento negativní výsledek rozboru má indukující hodnotu. Autor má asi důvody své jméno tajit. Určitá potíž je s vysvětlením údaje o autorově mnišství, jestliže chceme klást dílo do doby, kdy nemáme v Čechách určitě dosvědčen klášter. V historii břevnovského kláštera se však traduje, že před vznikem Břevnova byl někde na území Čech klášter, osazený z Magdeburku, z kláštera sv. Mořice; ale neměl dlouhého trvání. Dokladem a směrůvkou by nám snad mohl být mnišský křížek, nalezený před několika lety u Opolan nedaleko Libice. Kronikář žil patrně mnišským způsobem v komunitě kněží, byl neženatý, neměl řádové jméno a neměl slavné sliby s povinností klausury.

Knížecí syn

K Vojtěchovi se autor prologu obrací jako k příbuznému Přemyslovců /"jenž z téhož věhonu linii rodu vedete"/ a jako k příbuznému svému /"nejmilejší synovče," popř. i "nci-

milejší bratrance.”/3/ Pokládáme-li tzv. Kristiána skutečně za dílo 10. století, nemůžeme tento údaj odmítnout ani obejít. Autor se nemohl o svém nejbližším příbuzenství mýlit. Nemohl také tvářit v tvář biskupu Vojtěchovi psát o známých vztazích ani vymysl ani dictamen.

Výprava za spojovacím článkem mezi Přemyslovci a Slavníkovcem Vojtěchem je cesta do tmy a po zavátých stopách. Společný předek musí být nejméně o generaci starší než Bořivoj. Jinak by legendista nemohl opomenout zmínku, že sv. Ludmila je nejen babičkou Václavovou, ale také Vojtěchovou. Tím se dostáváme do dob nejstarších pověstí českých, kde můžeme předpokládat křesťanskou monogamickou rodinu. – Tzv. Kristián jinak o současných rodinných vztazích nepíše. Až Dalimil začátkem 14. století uvádí určitá jména, která je nutno přijímat se vsí rezervou. V kapitole 22. píše: “Ot Hostivíta a ot Děpolda: Neklan dva syny jměješe, stařějšiemu Hostivít bieše, mlazší jmě Děpolt jměl, ten Zlicko za svój díel měl. Jemuž tehdy diechu Zlicko, tomu potom vzděchu Kúřimsko.” Tato zpráva je podezřelá s ohledem na Děpoltice, mladší linii Přemyslovců /až ve 12. století/, k jejichž údělu patřilo i Kouřimsko. Proto se všeobecně odmítá.

Dalimilova zpráva však nevyplývá jako čirý výmysl, spíš jako kontaminace staré zprávy a představ 14. století. Je to svědectví deformované nesprávným pochopením. Nemá sice pro nás zásadní význam, ale neodmítáme ji a limine. Jestliže byl v 2. polovině 9. století Zventiboldus /Svatopluk/ a jeho kmotřenec, syn krále Arnulfa, rovněž Zventibold, nemůžeme vyloučit možnost existence Detbolda, kmotřence nějakého Detbolda v polovině 9. století, konkrétně 13. ledna 845 v Řezně při křtu čtrnácti knížat z Čech.

A že v Kouřimsku neboli Zlicku bylo křesťanství dříve než v Česku /tj. kmenovém území Čechů, tedy v Pražsku a Budečsku/, dosvědčují výzkumy archeologické./4/ Tzv. Kristián o přechodu křesťanství na Kouřim mlčí. To nás nemůže udivovat. Vždyť psal historii Přemyslovců pražských a jejich světců, nikoli historii Přemyslovců kouřimských, o nichž bylo /po jejich likvidaci před polovinou 10. století/ moudřejší pomlčet.

Citovaná Dalimilova zpráva se odmítá také proto, že v 9. století bylo Zlicko územím kmenovým, nikoli údělným. Ale Čech /Přemyslovec “Děpold”/ se mohl do kmenového Zlicka přiženit tak, jako se Lemuz Přemysl přiženil do Česka a jako Bořivoj s Ludmilou vyženil Pšovsko. A Přemyslovci se mohli zmocnit vlády i násilím. Archeologické prameny vyprávějí, že k polovině 9. století byla zničena zlická hradiště i s ústřední Kouřimí. Útok na Zlicko byl veden od západu, tj. z území českého kmene. Pak teprve, pod vládou mladší linie Přemyslovců, nastává skvělé období Kouřimi, končící úpadkem a zkázou o sto let později. Další údaje o příbuzenstvu Vojtěchovu má Dalimil v kapitole 32: “Druhý /tj. biskup/, svatý Vojtěch, ten také mnich bieše, otec jeho jmě Slavník jmieše, matka jeho Střezislava bieše, sestřenec knězi zličskému bieše.”

Střezislava byla tedy patrně sestrou /či dcerou?, viz pozn. 3/ knížete z vedlejší linie Přemyslovců, tj. zlického Radslava. Přes ni je Vojtěch spřízněn s Přemyslovci, je synovcem Radslavovým, synem jeho sestry, nebo spíše vnukem, synem jeho dcery. Autor se v prologu kroniky prohlašuje za strýce /bratrance?; pozn. 3/ Vojtěchova. Ze závěrečné pasáže legendy jsme dedukovali, že je Zličan. Z rekonstrukce vzájemných rodových vztahů plyne jeden

jediný závěr: autor díla *Vita et passio sancti Wenceslai et sanctae Ludmilae avie eius* je blízký příbuzný zlického vévody Radslava /syn?, vnuk?/. Známe jeho jméno, užívané v jeho rodině, jméno, které sám záměrně zamlčel, ale které znají v hypokoristické /trochu degradované/ podobě soudobé prameny: RADLA; jméno, patřící jedné z nejpozoruhodnějších a nejrozpornějších postav českých a uherských dějin, jméno protagonisty sv. Vojtěcha a kněženského Radima z rodu Slavníkovů, nakonec osudového protihráče české přemyslovské politiky, člověka mnoha tváří a mnoha jmen.

Již v podtextu legendy nacházíme vedle mechanicky převzatých částí pod schematickými slohovými obraty přemáhané, ale přece jenom se prodírající vnitřní vášnivé napětí, které ho povede životem z jevitě ztraceného drobného boje doma k úspěchům na scéně středoevropské.

Pěstoun budoucího biskupa

Před polovinou 10. století byla za neznámých okolností vyvrácena a vyhlazena Stará Kouřim, dědička duchovní i hmotné kultury Velké Moravy a její pokračovatelka na území Čech. Bylo to dílo Boleslava I. Sotva bychom mohli připisat tento čin Slavníkovcům, Slavník by si sotva vzal za ženu zajatkyni /i když to vyloučit nelze/.

Jediné svědectví o životě a zkáze Kouřimi jsou archeologické výzkumy. Jediný mužský člen knížecí rodiny zlických Přemyslovců, o němž předpokládáme, že přežil kouřimskou tragedii, je právě Radla, pozdější autor tzv. Kristiánovy legendy. Byl tehdy útlým dítětem. Za jakých okolností byl zachráněn, nevíme. Taková podivuhodná záchránění sice mnohonásobně zdiskreditovala špatná romantizující beletrie, ale jejím podkladem nemusí být vždycky cituplně vymyšlená báchorka. Pro malého Radlu byla ztráta rodičů a domova prvním životním traumatem. Návist k Boleslavovi a odpor k pražským Přemyslovcům proniká přes veškerou slohovou vázanost a korektiv biskupa Vojtěcha v legendě s vášní přímo pudovou. Již Chalupecký si všiml protičeského a protidynastického ducha díla a připisoval to církevnímu stanovisku autorovu. Leč jeho antipatie má zřejmě kořeny v osobních pohnutkách a jeho odpor k českému kmeni je postoj příslušníka kmene jiného. Stěží by tak živý pocit kmenové příslušnosti byl možný u falzátora z 12. nebo dokonce 14. století!

Nemáme důvodu nevěřit Brunovi z Querfurtu, který nás v legendě *Passio sancti Adalberti, episcopi et martyris*, zpravuje o dětství Vojtěcha i jeho druha Radly. Jsou tu zachyceny přímé vzpomínky Radlovy, jak Bruno /5/ sám doznává. Radla žil na Libici u příbuzných Slavníkovců a vyrůstal s jejich syny. K malíčkému Vojtěchovi přilnul s přichylností opuštěného dítěte. Radla, příslušník knížecí rodiny bez naděje na světské panování, byl určen k stavu duchovnímu a dán mezi kněze. Sotva se Vojtěch, který byl v nemoci zasíben Bohu, naučil pořádně mluvit, byl mezi kněze dán také a mladému Radlovi /Radslavovi/ svěřeno jeho opatrování. Věkový rozdíl mezi chlapci byl snad 6 až 8 let. "Radla – papas" začal svou vychovatelskou a učitelskou dráhu. Realistickým vypravováním Brunovým, nepoznamenaným v této části ještě snahou o glorifikaci, proniká leckterý lidský živý, šťastný, přímo klukovský detail. Malému Vojtěchovi učení písmenek nešlo a chlapec Radla svou preceptorskou povinností nadšen nebyl. Nedával dost pozor na Vojtěcha a tomu se podařilo utéct k rodičům. Když utekl podruhé, otec ho nemilosrdně ztrestal. A rány jistě neminuly ani

mladého pěstouna Radlu. Předškolní výchova Radlova byla pak nahrazena řádnou výchovou školní. Za měsíc se Vojtěch "milostí boží" tak polepšil, že mohl být chováním a pilností vzorem svému vychovateli.

Poněkud odbočíme, abychom si rozřešili otázku, kde se Vojtěchovi a Radlovi dostávalo oně základní a řádné školní výchovy. Domu na Libici to nebylo. V tom případě by útěk za maminkou nebyl tak těžkým proviněním, aby to bylo třeba zaznamenávat pro dějiny.

Bruno z Querfurtu jmenuje v legendě Radlu na jednom místě "clericus aschericus." Jménem Askerik, Askrik, Astricus, Astrik je nazýván hlavně v pozdějších maďarských pramenech. Nezdá se, že by to bylo jméno světce, mučedníka, které dostal při biřmování. Je to tedy prostě adjektivum? – Několik málo kilometrů východně od Libice zvedá se z roviny dvouklanný vrch Oškobrh, dávné Askiburgion, Askoberg. Na jednom návrší jsou zbytky slovanského hradiska staršího než Libice. Tady asi bylo původní charvátské kmenové hradisko. Kostel sv. Petra, který tu stál až do počátku 18. století, byl podle svého zasvěcení mateřskou svatyní na slavníkovském území /srov. Viktor Kotrba, Hora Oškobrh – Askiburgion – Canburg/. Kostel měl neobvykle dlouhý chór, svědčící, že u kostela žilo více kněží. Bylo u něho tedy nějaké coenobium, u kterého můžeme předpokládat i školu. Snad to byl onen nedlouho trvající předbřevnovský klášter. Jak se asi nazývala tato kněžská osada latinsky? Aschericum?

Odtud se asi rozběhl Vojtěch domů k mamince, tady získal i s Radlou základní vzdělání. Tady asi bylo pozdější Radlovo učitelské působení, zde žil mnišským životem v komunitě kněží. A odtud, z Askiburgia, pochází i jeho jméno Askerikus, Aschericus. Na slavnou dómskou školu do Magdeburku k proslulému učiteli Othrikovi provázal Vojtěcha jeho "papas-pěstoun." Bydleli v klášteře u sv. Mořice. Z okolností, že Radla vedl Vojtěchovo domácí studium i z jiných náznaků poznáváme, že to byl jinoch schopný, vážný a spolehlivý. Starší "moudrý Radla" jistě čerpal ze svého školského pobytu co nejvíc, i když se zmiňuje o nedostatečnosti svého vzdělání. Vždyť ke konci svého pobytu se stal na té klášterní škole učitelem. Vojtěch se vedle něho jeví jako dětsky hravý a mladicky bezstarostný. Životní obrat u něho nastává, když vidí těžké umírání biskupa Dětmara a když právě na něj byl vložen těžký úřad biskupa po jeho smrti. Tu můžeme věřit dobře informovanému Brunovi spíše než ostatní hagiografické literatuře, která ověnila Vojtěchovo dětství a jinošství galanterií papírového kvítí. Devítiletý pobyt Vojtěchův v Magdeburku přináší intelektuální vyrovnání obou. Před synem slavníkovského knížete se otevírá ovšem jiná kariéra nežli před bezdomovcem z propadlého rodu, pro něhož v narůstajícím duchovním centru země, v Česku, nebude nikdy bezpečná půda pozemské vlasti.

Ve stínu

Odchodem Vojtěchovým do Prahy se cesty obou rozdělují, dále se splétají a rozplétají, až se nakonec rozbíhají do dálek rozdílného životního sebeurčení. S Vojtěchem odešel do Prahy jeho bratr /bratr po otcí/ Radim a provázal ho po cestách dramatického života až k mučednické smrti. Radla zaujímá významné postavení v družině libických kněží, zůstává však dále přítelem, rádcem a spolupracovníkem Vojtěchovým. Ve vzájemném poměru těchto dvou knížecích hrdých osobností docházelo ovšem také ke střetnutím, při impulzivnosti jejich povah spíše hlučným než hlubokým. Bruno píše o neshodách tak prudkých, že

jeden druhého nechtěli ani vidět a o výhrůžky rozchodu nebyla nouze. Nakonec však docházelo ke kajicnému smíření a v rozhodujících chvílích volal Vojtěch svého bývalého vychovatele k sobě. "Clericus Aschericus" se mohl odvézt do biskupského sídla v Česku, kde by si jako Radla z rodu zlických Přemyslovců nebyl jist. Ze styku těchto dvou nejpřednějších intelektuálních duchů země vyvstal nejcennější plod, svod legend tzv. Kristián.

Dnes víme, že Čechy na sklonku 10. století nebyly ve svých vrcholech barbarskou pustinou. Magdeburské škola zřejmě učila slovesné kultuře a zájmu o společensky závažné děje, několi jen o prvky legendárních schémat. Radlovo dílo je skutečně náznakem kroniky. I když je to dílo nerozměrné obsahem a rozsahem, vycítíme, že je formovalo několik vnitřních tlaků. Byl tu sice vnější impuls biskupa Vojtěcha a jeho představa "kritického" legendárního svodu. Oproti tomu se však uplatňovala výrazná osobnost autorova: vyhraňovala státní myšlenku přenosem vlády z Velké Moravy; ze sv. Václava činí vzor pozemského vládce nikoli jen schematický, bezbarvý obraz světce podle dobových šablon, klade mu do účinné protiváhy temnou a upřímně nenáviděnou postavu vraha Boleslava. A zcela osobitě končí apoteózou vlastního rodu. Zatajuje své jméno, ale nedovede zastít své city.

Zásluhou J. Ludvíkovského, který kroniku vědecky analyzoval po stránce formální, bylo dílo zasazeno do souvislosti umělecké latinské prózy konce 10. století jako její nesporný a rovnocenný článek /a tím i uzavřený spor o její stáří. – Pozn. red./ Radlova práce je vzácným indikátorem našeho vyrovnávání s proudy evropské vzdělanosti 10. století. Pro naši domácí současnost a nedávnou minulost je zároveň indikátorem, prubířským kamenem, na němž historiografie prokazuje svou schopnost pochopit a vyložit asketicky málomluvné a vázanostní formy našemu volnému projevu tolik vzdáleného díla v jeho plném smyslu a souvislosti, nejen v jeho přímém faktografickém přínosu.

Radlova kronika zachycuje aspoň v mihotavém náznaku stav země v údobí vrcholného sjednocování. Zeměpisná jednotnost a uzavřenost Čech ani etnická jednodušnost jejich populace neurčovaly automaticky vývoj k politické jednotě, tím méně pak předurčovaly z českých kmenových vůdců právě levohradecké /později pražské/ Přemyslovce k roli sjednotitelů. Projekt českého státu se uskutečňuje pozvolna a nikterak přímočaře probíhajícími střetávaním společenských sil, komplikován s kolísavou intenzitou zasahováním sil vnějších. Sjednocovací proces nebyl spontánní. Jeho cesta je lemována vraždami a pálením, krví a zase krví, velikostí a zradou, vylupováním očí a mrzačením přirození, propadliště otrokářských trhů. Tak byl budován náš stát jako náš společný a trvalý domov. Nebyl vymyšlen nejhůř; uvažme, že vydržel už tisíc let, a na jak nebezpečné křižovatce. Nebyl to projekt jediný, byly i jiné, velkolepější, ale dějiny je smetly.

sjednocování

Neshody

Rigorózním požadováním křesťanského života a prosazováním clunijské zásady kněžského bezženství vzbudil Vojtěch odpor jak u polopohanských českých "mužů", tak u svého kněžstva. Biskup se roku 989 rozhodl složit svůj úřad do rukou papežových a vydat se do Svaté země. Do Říma ho provázal Radim jako sekretář i sluha a dómský probošt Vilík /Willigis/, který se měl vrátit s instrukcemi. Zbrojný průvod poskytli Vojtěchovi dva jeho vlastní bratři s jízdními pacholky. Žádný pramen neuvádí, že s ním šel i Radla.

Když se Vojtěch na radu mnohých rozhodl vstoupit do benediktinského kláštera na Aventinu, následoval ho v tom i Radim – neměl nic jiného na vybraní. Ostatní se vrátili domů, jejich úkol byl splněn. Jestliže legendista, který snad viděl jejich odjezd v klusu z aventinského pahorku, s humorem poznamenal, že uprchli, nedá se z toho soudit na zradu; zvláště ne na zradu Radlova, který v Římě tehdy vůbec nebyl/. Do Říma přišel Radla přes arcibiskupské sídlo v Mohuči až roku 992 společně se skutečným mnichem Kristiánem, synem Boleslava I., členem řezenského kláštera sv. Emeráma. "Křesťan" a Kristián měli společně dosáhnout biskupova návratu do Prahy. Kristiánova mise vedla k papeži a k opatu aventinského kláštera. Do Radly byla zřejmě vkládána naděje, že bude schopen při svém přátelství přimět osobním působením Vojtěcha k návratu.

Poslání obou bylo úspěšné. Vojtěch vzal s sebou do Čech dvanáct mnichů z římských klášterů s opatem Anastasiem, beze všech pochyb rovněž Italem. Než byl pro ně aspoň zčásti připraven břevnovský klášter, žili v malém klášteříku v Kostelci, v dnešní Plzni–Doubravce. Počátkem roku 993 byl opat Anastasius s dvanácti druhy zavolán do Prahy a klášterní provizorium jim bylo knížetem Boleslavem II. a biskupem Vojtěchem slavnostně odevzdáno. Česká a uherská analistika způsobila při svém odstupu časovým a místním zmatek v osobě prvního břevnovského opata Anastasia. Ztotožnila ho s pozdějším opatem na Panonské hoře, který přišel z břevnova a měl klášterní jméno Anastasius a osobní jméno Askerikus

Radla. Radla však nemohl být v roce 993 opatem v Břevnově. Bylo vyloučeno, aby do čela benediktinské komunity Italů byl postaven Slovan, byť i kněz, který do té doby nebyl členem řádu, neměl zkušenosti s řízením řehole a byl nadto politicky nežádoucí. Noviciátem musel projít i biskup Vojtěch a začínal v klášteře na posledním místě. Radla je až do katastrofy na Libici Radla–Askerik, nikoli Anastasius. Neměl důvod odcházet do břevnovského kláštera, dokud se mohl plně uplatnit na bezpečně pro něho Libici.

Vojtěch v Čechách dlouho nevydržel. Odešel znovu asi roku 994 s Radimem–Gaudentiem a volal za sebou i Radlu, jinak že se spolu už neuvidí. Tato příhoda ukazuje, že Radla tenkrát nebyl opatem na Břevnově. Bylo by protismyslné a z hlediska církevní kázně nepřipustné, aby byl sváděn k odchodu opat kláštera sotva založeného. Vojtěch nemohl ani jako biskup uvolňovat opata z jeho rezidence. Radlova–Astrikova pozice na Libici, kam zřejmě za ním přišel vzkaz Vojtěchův, nenesla s sebou ty svíce jako Vojtěchův úřad v Praze. Radla za Vojtěchem a s Vojtěchem nešel...

Civilizační standart v Kouřimi prokázali archeologové, kulturní úroveň charvátské Libice prokazuje právě Radlova kronika, která tam vznikla. Stopy otónské renesance musíme hledat nikoli v Česku /Pražsku/, nýbrž na území slavníkovském – stejně tak, jako se se stopami dědictví kultury moravské setkáváme nejvýrazněji ve zlické Kouřimi. Zkázou těchto center a rozptýlením těchto společenství, které jejich kulturu vytvářelo, byly Čechy na staletí ochuzeny. Ani existence biskupství v Praze, trpícího ostatně vážnými krizemi, nenahradila zpřetrhanou kulturní kontinuitu.

V exilu

Libická tragédie se udála pravděpodobně v posledních dnech září a počátkem října roku 995. Ve chvíli, kdy vojenská moc Slavníkovců, vedena nejstarším z rodu Šoběslavem, byla

na říšské výpravě proti Bodřcům a s Pražany bylo ujednáno příměří, přepadlo nenadále přemyslovské vojsko hrad a dobylo ho. Nečetní obránci hledali na Radlovu radu azyl v chrámě. Byli odtud listivě vytlákáni na slib, že jim budou zachovány životy. Nebyla jim tedy slíbena svoboda a čekal by je osud zajatců prodaných židovskému otrokáři. Obléhání opustili útočiště a byli všichni věrolomě pobiti. Kněží, i Radlovi, byl darován život. Pochovali mrtvé v novém, Vojtěchem založeném kostele sv. Bonifáce a opustili vypálenou Libici. Naposledy se setkáváme v pramenech se jménem Radla. Nebylo už nikoho, kdo by jej oslovil rodným jménem. Bylo to druhé trauma jeho života.

Slavníkovští kněží našli azyl na Břevnově. Teprve teď se stal Radla benediktinským mnichem. Poněvadž dostává jméno Anastasius, musíme předpokládat, že první Anastasius toho jména, břevnovský opat, již zemřel, takže Radla mohl dostat jeho jméno. Není zvykem, aby dva mniši v jednom klášteře, ba ani dokonce v jednom opatství, měli stejné jméno; byli by nerozlišitelní. Vskutku také podle břevnovské tradice je od roku 996 opatem mnich Jeroným.

Za nějaký čas opustil břevnovský profes, nikoli tedy opat, Anastasius s několika slavníkovskými kněžími a břevnovskými mnichy trvale území českého státu. Šli do Uher – do Panonie. Útlukem se jim stal klášter na Panonské hoře /Panonhalma/, nedávno právě založený knížetem Gejzou ke cti sv. Martina, světce pocházejícího ze Sabarie v Panonii /dnešní Szombathely/. Nedlouho předtím přišel od jeho hrobu v Toursu Vojtěch. Podle uherské legendy maior byl opatem této komunity mnich Bonifác z počtu mnichů břevnovských, zatímco Anastasius – Astring byl u dvora knížete Gejzy a po roce 997 u jeho nástupce Štěpána, pravděpodobně ve Stoličném Bělehradě.

Vojtěch odešel do Polska k Boleslavovi Chrabrému a na jaře roku 997 se z Hnězdna vydal na svou poslední cestu, cestu mučedníka, k Prusům. Než odešel, volal k sobě svého bývalého vychovatele. Psal na uherský dvůr, psal "pěstounovi," "ten však přijít nemohl a jako muž nechtěl." Tušíme zde konečnou dramatickou roztržku dvou mužů, kteří přes občasné nehody pociťovali svou osudovou sounáležitost. Tušíme, že Radla prudce nesoouhlasil se sebevražednou cestou Vojtěchovou a že před sebou viděl cestu jinou. "Byl pak již tenkrát mnichem, a jak říkají ti, co ho v ten čas znali, skvělým a dobrým." To znamená, že ani nebyl pánem svých kroků a že vskutku nemohl.

Radla – Askerik – Anastasius přichází do Uher jako trosečník. Dynastie, kterou nenáviděl a proti které bojoval aspoň perem, ovládá z Prahy v tuto chvíli jeho rodnou zemi stále pevněji. Není vyhlídka, že by se mohl významněji uplatnit ve svém domově, jemuž napsal první kroniku. Teprve však na uherské půdě rozvinul Radla svůj protipřemyslovský a protičeský program. Dal všechny své skvělé schopnosti do služeb nově se tvořícího uherského státu. Maďaři ho po právu považují za zachránce své existence ve střední Evropě. Téměř na tisíciletí rozhodl osud Slovenska.

To, nač Přemyslovci a Praha čekali staletí – na královskou korunu a na církevní svrchovanost skrze úřad arcibiskupský, to Radla – Anastasius získal v Římě pro Uhry v několika letech. U císaře Oty III. vyjednal pro Štěpána korunu a u papeže pro nové království apoštolský titul. Mezi znesvářenými Uhrami a Polskem dohodl r. 1001 "concordium pacis,"

byť krátce trvající. Po splnění diplomatických úkolů se věnoval církevní organizaci. Do kláštera na Panonské hoře byl roku 1002 uveden jako opat, když /podle břevnovské tradice/ Bonifác zahynul mučednickou smrtí na misijní cestě v jižních Uhrách. Je tvůrcem diecézní organizace v Uhrách, která přežila i rok 1918. Stal se prvním uherským arcibiskupem v Ostřihomi, jež snad byla sídlem posledního známého moravského biskupa a jeho sídelní chrám byl zasvěcen P. Marii a sv. Vojtěchovi. K jeho arcidiecézi náležely oblasti se slovanským obyvatelstvem, které kdysi byly součástí Velké Moravy – dnešní Slovensko /provincia Slavavorum/. Začlenil Uhry do evropské kulturní oblasti. Klášter na Panonské hoře byl ohniskem duchovní kultury v zemi. Udržoval trvale styky s říší. Zúčastňoval se říšských synod. Roku 1012 je dosvědčen při svěcení dómu v Bamberku uherský biskup Ascherius.

Radla–Askrik – Anastasius zažil ještě roku 1028 marný přemyslovský pokus získat zpět slovenskou oblast. Nedočkal se však už Břetislavovy vojenské výpravy do Hnězda a slavného návratu těla Vojtěchova, Radimova a Pěti bratří do Prahy. Podle benediktinského nekrologia zemřel Anastasius 12. listopadu 1036 ve vysokém stáří. Kanonizován byl roku 1204, snad pouhou náhodou téhož roku, kdy z Libice přenesli ke sv. Jiří do Prahy ostatky zavražděných Slavníkovců, kdy byl kanonizován i sv. Prokop a kdy Přemysl Otakar I. získal dědičné titul královský, ale nedosáhl ještě povýšení pražského biskupství na arcibiskupství.

Osudy

Uvědomíme-li si, že těžiště Radlovy činnosti bylo v Panonii, nikoli doma, že Vita et passio představuje politický směr krvavě potřený, že církevně svým kladným postojem k církevně-slovanské liturgii, postupně likvidované, se stává přinejmenším neaktuální, pak by bylo logické obávat se, že se jeho spis vůbec nedochová. A "Života a utrpení" se nám vskutku zachovalo v nápadně malém počtu rukopisů, a to ještě pozdních. Dva nejstarší /z 12. století/ se uchovaly v kláštorech mimo vlastní české území /z 12. století pocházející rukopis rajhradský je "moravský"/. V Čechách je jediný úplný rukopis až z poloviny 14. století.

Obecně se myslí, že legenda byla umlčována pro svůj kladný vztah ke slovanské liturgii. Příčiny jsou však i jiné: Nevznikla v Praze, byla napsána na charvátském, slavníkovském území. Pochopíme proto, proč se autor obrací na biskupa, aby byla čtena a opisována v celé diecézi. Pro odchod Vojtěchův k tomu už asi nedošlo. Jako samostatné legendy z ní žily nezávadné ludmilské úryvky. Není bezpečně prokázáno, že v Praze byla vůbec jako celek v přemyslovské době známa. Stihl ji typický osud emigrantské literatury.

Celá legenda se vynořuje příznačně až po vymření Přemyslovců. Nejstarší její zachovalý rukopis je v kodexu psaném pro biskupa Jana z Dražic /biskupem 1301 až 1343/, jenž s horlivostí pátral ve světě po legendách o českých světcích a přivážel z ciziny vzácné rukopisy. V kodexu je zapsána ve společenství vojtěšských legend.

Radla je skutečně osobnost s tragickým životním údělem. Zbaven v útlém dětství rodičů, nese v sobě jizvu tohoto surového přemyslovského násilí a dožívá se i povraždění těch, kteří mu rodinu nahrazovali. Nakonec ztrácí mučednickou smrtí i Vojtěcha, ke kterému

podle vlastních slov už od jeho kolébky hnul láskou. Ačkoli klademe sepsání Života a umučení před zkázu Libice, Je Radlův postoj už k Boleslavu I. vášnivě odmítavý. Boleslav I. je mu druhý Kain, ohavný bratrovrah, neblahý kat, ukrutník nad všechny nepřátele, překrutný bratr. Tak by sotva mohl psát Kristián, jeho syn. Mimo Ludmilu a Václava jsou všichni Přemyslovci šelmy a synové ďáblů. Ani jeho kněžství nedovede zmírnit nenávisť k Boleslavovi a celému rodu. Po přepadení Libice se jeho nenávisť přenesla i na Boleslava II. Narážka na osobní osud snad proniká v bolestné větě: "Ale proč zdvojuji bolest v srdci, proč slzy v očích?"

Dostředivá síla, která vyrazila z ruky separatistického zlického Přemyslovce Radly meč, vtiskla poraženému pero. Spisováním se nevyčerpala tvořivá energie knížecího syna. Rozehrává ztracenou protičeskou při na velkém jevišti středoevropském. Už na samém úsvitu politického života měli jsme zjevy, které třeň domova nutila do exilu. Spolu se sv. Vojtěchem a Radimem, prvním arcibiskupem hnězdenským, je Radla představitelem podivuhodné české kulturní expanze, která posiluje naše východní sousedy. Na prahu mužných let hlásá Radla ve Vita et passio přenos vlády z Velké Moravy na Čechy, ve zralém věku číní velkomoravské dědictví základem církevní organizace uherské a svou vlastní oblast spravuje z centra s tradicí sice velkomoravskou, ale s perspektivou zcela odlišnou.

Ani v nové době nebylo u nás Radlovo literární dílo přijímáno přívětivě. Postoj k němu určovala mnohem víc osobní averze než přísně objektivní badatelský postup. Snad žádný sporný historický pramen jen přibližně stejné hodnoty jako Vita et passio nebyl přijat v pravém významu s tolikerou otálivou nechutí a rozpaky. Jako by tu podvědomě působil odraz antipatií Radlových? Po tisíci letech snad můžeme odepsat jeho exulantství, aby už neplatila jeho drsná charakteristika českého kmene, "který je mezi národy považován od přirozenosti za surový."

Pište nám na :

NOVÉ OBZORY

Časopis pro českou národní a duchovní obnovu

Postfach 23
CH - 9016 ST. GALLEN

Případ profesora J. L. Hromádky

Děkana Husovy bohoslovecké fakulty, dr. Josefa Lukla Hromádku, jsem znala osobně v době, kdy byl lektorem na fakultě a požíval zasloužené popularity nejen na fakultě samé, kde byl - jak se říká -- mezi svými věrnými, ale i mezi venkovským učitelstvem, zvláště ve východních Čechách a konečně i ve skupině akademických intelektuálů, nepatřících k žádné náboženské obci, ale zajímajících se živě o československou minulost a přítomnost. A k těm jsem patřila já. Hromádka byl, jako každý protestantský teolog, který nějaký čas studoval nebo působil v Anglii nebo ve Spojených státech, nadšený YMCAi. Jezdil rád na tábory YMCA a tam jsem ho poznala. Měl neobyčejně příjemný zjev a vystupování; po stránce rétorické nebylo mu možno nic vytknout, dovedl upoutat slovem. Po přednáškách, jejichž přesný obsah si už nepamatuji, ale které měly hodně co činit s Rádlem a Masarykem, jsme pokračovali v diskusi, jak už to bývá, a nakonec s mými přáteli jsme řečníka obklopili a kladli otázky, které byly kompetentně zodpovězeny. To bylo asi v roce 1933 na táboře u Hradce Králové. Domnívám se, že prof. Hromádka si nebyl tou dobou, ba ani později, plně vědom svého duchovního a intelektuálního vedoucího postavení, kterého požíval mimo zdi bohoslovecké fakulty u svobodomyšlné, o náboženský život se zajímající inteligence. Proto jeho malý spisek, spíše pamflet, kopírující svým nezdůvodněným nadšením komunistický manifest z minulého století, který vyšel už v březnu 1948 a volal k lidu, aby se "ke komunistům přidali," byl jedinou "únorovou" bombou. Bohužel, tento spisek z harikád československého evangelického vůdce se mi ztratil při posledním stěhování a je to škoda, poněvadž jsem chtěla citovat autenticky. Ani na titul si už nevzpomínám, jenom na tu hlavní myšlenku, která mne, jako čtenářku Kralické bible, doslova rozhněvala: Prvotní křesťané byli komunisté, žili v komunách a měli vše společně. Pro ipso křesťané se mají přidat ke komunistům.

Table simplifikační logika byla i na mne trochu silná. Když velký muž v revoluční době narychlo něco sepíše, neuvědomí si, s jakou dychtivostí budou jeho slova čtena a jak vakuum, vzniklé svržením demokratického systému, bude zaplněno ukvapeným rozhodnutím, právě proto, že on se chopil pera. Nakonec jsem usoudila, že muž Hromádkova kalibru by takhle psát nemohl a uklidnila jsem svůj spravedlivý hněv tím, že jsem tuhle revoluční knížku definovala jako podvrh.

Ale jaká byla reakce českého učitelstva na první revoluční čin duchovního vůdce quasi-protestantské inteligence? Učitelstvo si pamflet přečetlo - byl všude k dostání a šířil se také z ruky do ruky. Někteří nad ním vrtěli hlavou, ale druzí se lavinovitě přidávali ke komunismu, hlava nehlava. Nebylo možno říci, že české učitelstvo mělo nějaké mocenské nebo hmotné zájmy a z kapitalistického podvrtnictví také nemohlo být podezříváno. Ti, kteří se vrátili z koncentračních táborů, byli už náležitě zpracováni a dostávali inspektorská místa. Ti, kteří úskok prohlédli, vzali si život. Proč se to stalo? Jakým myšlenkovým zvratem provedl profesor Hromádka takovou základní teologickou chybu a jak ji mohl metafyzicky ospravedlnit? Proč v ní setrval až do slavnostního udělení Stalinovy ceny míru? Pro mne zůstal Hromádkův postoj bolestnou hádankou, tajemstvím zlomu velké osobnosti.

Mám v rukou dvě stěžejní díla prof. Hromádky – "Pravda a život" /1969/ a "Theologie a církev" /1949/, jakož i menší dílko vydané v USA "Masaryk mezi věcrejškem a zřítkem" z roku 1946. Na nich jsem založila svou tézi, jejíž obrysy chci naznačit v této přednášce.

Jako pravý křesťan, prof. Hromádka se kál. Kál se v době "pražského jara," v době očišťovacích projevů Svazu českých spisovatelů a pokusů o zlidštění socialismu. Děkan Hromádka zemřel roku 1969 jako hluboce zklamáný člověk. Jeho koexistenční sen se mu nespínil. A přece věřím, že to byl člověk plný dobré vůle. Eliminují tížádosť, politickou a ideovou náivitu, pocit sebezáchovy, přesvědčený marxismus /inkompatibilní s vírou v Boha, kterou věřím, že Hromádka měl/ a také nedostatek logiky, který by byl příliš triviální u duševního zvratu takové osobnosti a takové hloubky. Že byl socialista – to je v této konstelaci slabý argument.

Já věřím, že selhání nastalo čistě v metafyzické rovině. Použiji ke svému vysvětlení jediného pojmu Aristotelova, který je mnohým znám odjinud: je to "entelecheia," duchovní princip potenciálního růstu do psychosomatické osobnosti. Krátce řečeno v alegorii: v žaludu je už obsažen příští dub. In potentia. Tak je to dáno, jenže entelechei je možno se zpronevěřit. A to, jak se domnívám, se stalo s entelechei prof. Hromádky. Žalud do dubu nedorostl.

Dám jiný příklad, tentokrát z Bible. Svätý Jakub – apoštol, ve své epištole připomíná svým křesťanským bratrům, že na fíkovníku nerostou olivy, jakož i na olivovém stromě nemohou uzrát fíky. To se právě stalo s prof. Hromádkou. Ocítl se jako oliva na fíkovníku. Tento metafyzický příslib, který si poctivý čtenář najde v jeho monumentální tézi "Masarykova filozofie a předpoklady vědecké dogmatiky," podané v roce 1919 na Husově bohoslovecké fakultě v Praze, selhal u zralého muže docela. Záplatování ve prospěch laciného a nespravedlivého míru nemá co dělat s metafyzickou potencialitou. A to je jádro mé téze v tomto smutném případě bohosloveckého selhání.

Zde je na místě připomenout ideové curriculum vitae našeho protagonisty. Josef Lukl Hromádka se narodil 8. června 1889 v Hodslavicích. /Byl hrdý na to, že to byla rodná ves Palackého/. Chodil do luterského evangelického sboru, ale byl si vědom tradice husitské. Pochází ze selské rodiny, otec patřil k předním selským rodinám v Hodslavicích. Již v dobách studentských dostává se do styku se sociálním programem a zajímá se o něj. Má zájem o Masaryka, Drtinu, znalost díla Palackého.

Hromádka se nikdy nedostal k přímé politické činnosti. Nikdy se nestal členem nějaké politické strany. Ale jeho zájem o politiku byl hluboký už od studentských let. Po studiu na gymnáziu se rozhodl mezi studiem české literatury a historie a také filozofie. Nakonec se rozhodl pro teologii – a to dosti náhle. Pojímá ji tehdy – jak se sám o tom vyjadřuje ve stati "Proč žiji?", odkud tato data čerpám – jako filozofii náboženství, spíš než jako vskutku teologii biblickou a církevní.

Cesta za teologii vedla do Vídně na podzim roku 1907. Čeští protestanté neměli tenkrát své vlastní teologické školy. Ve Vídni také složil hlavní teologickou zkoušku před tehdejší vrchní círevní radou. Odchází do Basileje a později do Heidelbergu. Po vykonání druhé zkoušky teologické na podzim 1911 odejel do skotského Aberdeenu. Cituji: "Ani ve Skotsku jsem se

nedobral k podstatě teologie, ale přece jsem chápal a prožíval mocněji než dříve tajemství Boží svrchovanosti, lásky a milosti." Na jaře 1912 se vrací přes Paříž domů. Byl to tedy luterský teolog, který začal v létě 1912 v luterském sboru na Vsetíně. Ordinován byl polským luterským superintendentem. Vyučoval náboženství na školách a pracoval mezi mládeží. Stal se vikářem na luterském sboru. Rozdělení českého evangelictví zdálo se mu čím dál tím více anachronismem. Za války 1914 – 1918 důvěřoval Masarykovi, roku 1916 přešel do Prahy jako vikář ve sboru salvátorském.

V roce 1918 došlo ke spojení reformovaných i luterských sborů v Českobratrskou církev evangelickou. Roku 1919 předložil J. L. Hromádka fakultě svou habilitační práci o Masarykovi. Cituji příznačnou větu z dílka "Proč žiji?": "Viděli jsme již v létech dvacátých, a tím více později, že bez otevřené a kladné spolupráce se sovětským Ruskem nebude možno zachránit mír a rozřešit kteroukoliv podstatnou otázku poválečného světa."

V této neobyčejně upřímné úvaze^{/x/} vidím několik záhybných bodů. Hromádka věřil v "humanní posláná revoluce." Věřil, že revoluce mají mystický podklad teologický proto, že jsou na straně chudých proti bohatým, bezmocných proti mocným tohoto světa. Čili krátce řečeno: tak jako přírodní katastrofy, považoval je za zásah Boží do života lidstva. Přijímal marxistické učení o třídním boji: "To, co nazýváme třídním bojem, není jen propagační heslo anebo laciná agitace. Jde tu opravdu o těžké lidské problémy, jak zápasit s bídou a hladem, s ponižováním a vykořisťováním člověka nebo národů."

V době poválečné měl na něj vliv Rádl, Ragaz, Barth, Thurneysen. Říká k tomu: "Byl to kritický zápas o reality, které přesahují lidské myšlenkové, filozofické, sociální a politické kategorie." Odpor proti katolické církvi byl uveden na míru, odsoudil vulgární protikatolictví. K tomu dodává: "Nemohu ovšem zamlčet, jaké zklamání jsem prožil, když v roce 1936 se postavili na stranu španělské kontrarevoluce právě někteří z těch českých katolických literátů, od kterých jsem očekával mnohem hlubší dějinnou prozíravost i politickou moudrost."

Dále v tomto zpovědním, sebeobjevném dílku Hromádka rozebírá "Pravoslaví a sověty." Zde vidíme jasně jádro teologického vyšínutí Hromádkova křesťanství. Naivně se tu diví, že tolik opravdu vynikajících křesťanských filozofů opouštělo dobrovolně nebo nedobrovolně svou ruskou vlast: Nikolaj Berdajev, Sergej Bulgakov, Arseněv a mnoho jiných. Hromádka prostě musel věřit, že revoluce jsou nejen Boží trest, ale i Boží řízení k ustavení vyšší spravedlnosti na zemi. Prorokuje významnou úlohu, kterou východní pravoslaví může sehrát ve formování socialistické společnosti. Ateistickou propagandu připouští, ale rázným gestem znehodnocuje jako sporadickou a neúčinnou. Věří, že křesťané se zúčastní přebudování světa. Jeho základní hereze je tato: Člověk má pomáhat Bohu – a komunistům – v tom, co Bůh měl ustavit sám: Milenium, Království blaženosti na zemi.

Roku 1940 byl Hromádka jmenován profesorem, později děkanem Husovy evangelické bohoslovecké fakulty v Praze.

/x/ J. L. Hromádka "Pour quoi je vis" CERF, Paris 1968; česká verze v knize J. L. Hromádka "Pravda a život," Praha 1969.

Našla jsem, bohužel, v základním díle Hromádkově mnoho kontradikcí, mnoho ideologických rozporů: Kritizoval jiné dříve, nežli se sám ucelil. Tak například jeho vztah k řádu, k organizování společnosti, která nemá propadnout zmatku, rozvratu a chaosu. A tímžech se přimyká k revolučnosti marxistického učení: K tomu dr. Smolík v úvodu na str. 11: "Hromádka nepřestal věřit v humánní program revoluce... Hromádkova loyální spolupráce s marxisty v konkrétních otázkách a na velkých tématech moderního lidstva se stala středem kruhu, jehož radius se stále více zvětšoval do světových rozměrů. Nejprve se na obvodě tohoto kruhu ozývaly pobouřené hlasy českých evangelíků i protestantů v ekuméně... Hromádka zůstal věren kontinuitě své osobnosti," – píše dále jeho žák dr. Smolík – "i když se v jednotlivostech mýlil. Dokladem toho je jeho přiznání k demokratizačnímu procesu československého jara. Jeho přiznání je velikým vnitřním probuzením..."Potud dr. Smolík z Husovy fakulty. Já se domnívám, že dr. Smolík, prof. dr. Milan Opočenský či Jaromír Sklenář věřili v Hromádkovu mravní a ideovou velikost "quand-meme."

Naše enigma se doposud nijak neřeší, spíše se rozšiřuje a prohlubuje. Přebírám slovo: Dialog marxismu s křesťanstvím; prosím vás, jaký je to dialog pána s karabáčem a malým pionkem na šachovnici? Tak se to muselo interpretovat v té době, kdy české žaláře se plnily básníky a českou inteligencí, o čemž Hromádka v ě d ě t m u s e l. Věřil snad, že svým quasi-diplomatickým postojem situaci zmírní? Že mu bude dána možnost orodovat za nevinné? Věřil, že to s tím bojovným anti-theismem není tak zlé? Věřil, že vítězství hmoty nad duchem není konečné vzhledem k absolutnímu vítězství Transcendentna? Nebylo by konce mým otazníkům. Mohu říci jen tolik, že každý začátečník ve filozofii musí pochopit, že důsledný marxismus a důsledné křesťanství nemají si spolu o čem promlouvat, poněvadž se navzájem vylučují.

Table téze a antitéze syntézu vytvořit nemohou. Znovu opakuji, že vidím Hromádkovo selhání na metafyzické rovině. On Aristotela neměl rád a má na to právo. Ale jedno ze základních pravidel Aristotelovy metafyziky dalo směr všemu kulturnímu a idcovému dění všech století až po naše časy: je to zákon buď – anebo. Buď bílý nebo černý, buď A nebo ne-A, buď duchovní podstata anebo hmotná, krátce je to zákon k o n t r a d i k c e. Být a nebyt jsou dvě protilehlé propozice. Kristus nebo Antikrist.

K tomu připojuji ještě onu skoro ubohou simplifikaci, obsaženou v neblahém revolučním pamfletu, o němž jsem se zmínila. Je pravda, že prvotní křesťané se sdružovali v komunitách, totiž chci říci v křesťanských sborech /společenstvích/, v nichž majetek byl obecný, neboť nikdo nic soukromě nevlastnil. V monastických řádech je tomu tak doposud. A teď i zcela nezaujatý pozorovatel je vyzván, aby porovnal Hromádkou vyhlášené křesťanské komunisty s těmi, které jsme my všichni poznali sami na svých bedrech ať tak či onak.

Nemyslíte, že ten fakt, že prvotní křesťané věřili v Ježíše Krista a Boha Trojjediného připouští aplikaci Aristotelova zákona o kontradikci? To je tak: buď jsi křesťan anebo jsi marxista, ale obojí najednou nemůžeš být. Je to možné, že křesťanská smířlivost a mírumilovnost vedla profesora Hromádku k lojalitě vůči marxistům? A k Stalinově ceně míru?

Můj učitel filozofie, prof. dr. H. A. Hodges, se setkal s Hromádkou na Valném shromáždění Světové rady církví v Amsterdamu v roce 1948 a uvědomil si tyto nejasnosti v jeho

pojetí. Hovořil se mnou o tom a pamatuji se, že tenkrát definoval marxismus jako židovskou heresi, ne k ř e s f a n s k o u. Hromádka byl v ekumeně době znám. Jeho dramatický zvrát, jeho obviňování západních demokracií a jeho naděje na spolupráci s novými doktrínami způsobily senzaci na tomto kongresu, ale na příštím ekumenickém shromáždění v Austrálii byl už Hromádka otevřeně kritizován a ostrakizován. Teologové svobodného světa neměli podporovat tuto smutnou frašku – líbánek vůdce starobylé československé církve s důsledným dialekticko-materialistickým totalitarismem na hrádě pražském.

Vracím se nyní k Hromádkově fascinující habilitační práci z roku 1919, v jejímž závěru jsem našla výraz nesmírné metafyzické naděje a hluboké víry. Tento nadaný třicetiletý teolog, občerstvený nejlepšími myšlenkovými plody Evropy, podává svoje kredo sebevědomě a s definitivností intelektuálního proroka. Poslední dvě stránky jsem si při prvním čtení nadšeně označila za klíčové. Ráda bych však upozornila, že Hromádkova habilitační práce kritizuje ostře Masarykovu filozofii a jeho vztah k náboženství. To v roce 1919, kdy náš první, platonsky pojatý prezident /král – filozof/, byl opěvován ze všech stran a kult "tatážka" se rychle rozvíjel, bylo zajisté dosti odvážné. T. G. Masaryk byl myslitel, státník a vynikající osobnost jako člověk, takže není možné očekávat, že všechny aspekty jeho mnohostranné osobnosti budou rozvinuty do šíře i hloubky. Hromádka správně vyhmátl, že Masaryk postrádal vlastně pravý náboženský smysl, pojímaje křesťanství buď jen eticky anebo jako "rozumově přijatelné učení." Aspekt přesaznosti mu scházel, mysticismus nechápal a proto ho neměl rád.

Tak Hromádka píše o Masarykovi ve své tézi: "Masaryk náboženské objektivity nedosáhl a nezachránil. Nežil v úzkém vztahu k praktické zbožnosti a hodnot náboženských se zmocnil. Učení o Bohu je mu vědeckou hypotézou..." Hromádka pak vyvrcholuje svou habilitační práci kapitolou nazvanou "Podstata absolutní objektivity náboženské," která pro mne, jak jsem už naznačila, představuje výsostný metafyzický a teologický příslib, který byl tak krutě zrazen a zhrzen zásahem únorových událostí v roce 1948.

Hromádka sám se svému účelu zpronevěřil a až do příchodu "varšavských" vojsk tvářil se, jako by byl ve svém duchovním a ideologickém vývoji potenciálně se rozvíjející dub. Pak se složil. Není lehké tvrdit všem kolem sebe, že černé je bílé a naopak. Tenhle psychologický zvrát může být osobní tragédií, ale pro nás zůstává nadále enigma moderního vůdcovství československé církve evangelické. Já jej shledávám v podstatě bezdůvodným, iracionálním. Marně pátrám po období v historii nebo ve světové literatuře. Nemylme se: zde nejsme v politické rovině. Anebo spíš – zde nejsme jenom v politické rovině.

Je snadné hodit tvrdým jménem "zaprodanec" po jednom z našich nejschopnějších protestantských teologů minulé generace, jíž většina z nás byla ještě svědky. Moje přednáška není vedena jako útok na "mrtvého, který se nemůže bránit," ale spíše jako horečné plaidoyer pro velkého muže, který se zlomil jako stvol, když přišla osudová chvíle. Nevěřím, že kruté slovo "zrádce" by nám vysvětlilo záhadu selhání na rovině nejvyšších koncepcí metafyziky a teologie. Nemohu si odpustit stručnou explikační paralelu: Marx popírá Boha a náboženství a ve smyslu židovské hereše sní o mileniu, které bude revolucí na této zemi ustaveno. Dialektický materialismus jako materialismus je sebevysvětlující uzavřený systém. S duchovními oblastmi nemá co činit. Křesťanství naproti tomu hlásá přesaznost, víru v Boha, duchovní

království, lásku a odpuštění. Tyto dva světónázory jsou inkompatibilní, neslučitelné, což je jasné každému, kdo nikdy filozofii ani teologii nestudoval.

Ještě chci dodat, že dr. Smolík napsal v úvodu k Hromádkově knize "Pravda a život" příznačnou charakteristiku Hromádkovy marxistické kariéry. Říká tam doslova: "Ti, kdo s Hromádkou prožili jeho zápasy v první republice, zachovali důvěru svému učiteli i v peřejích padesátých let, i když mu nerozuměli. Složitější to měla mladší generace, která Hromádku z první republiky neznala. Hromádkovy výklady po roce 1948 se jí jevily v posunuté perspektivě, ať už kladně nebo záporně. Situace se stávala tím složitější, čím obtížnější bylo proniknout za projevy až k jádru Hromádkovy osobnosti. To bylo možné jen v bezprostředním osobním styku, v kterém se Hromádka zpravidla s lidmi "domluvil" /výraz dal do uvozovek Smolík/. Tam, kde k tomuto osobnímu kontaktu z vnějších důvodů nemohlo docházet, si členové sborů ve starší i mladší generaci interpretovali Hromádku p o s v é m. Vznikly tak různé obrazy u oddaných žáků i odmítavých kritiků, u křesťanů i marxistů, obrazy, jež bude potřeba "demytologizovat"...

Napadá mi ještě citát z Lukášova Evangelia, který Hromádka mohl vzít doslova. Je to ona známá stať o poslušnosti světské autoritě, o podřízenosti Césarovi, neboť jemu patří peníz, na němž je Césarova hlava vytepaná: "Dejtež tedy, co jest císařovo, císaři a co jest Božího, Bohu..." říká Ježíš. Ale ani tehle výrok nevyšvětluje plně Hromádkovo jednání a postoj. On dával komunistickým mocipánům vpln i svoje osobní náboženství, svou víru a rozhodně svou československou páteř. Dal císaři nejen svou minci, ale i svou Bibli. Jeho projev v Amsterdamu v roce 1948, který udivil nejen mého profesora, ale všechny ty, kteří ho v ekumeně znali, jmenuje se "Naše odpovědnost v poválečném světě." Tato přednáška vyšla česky v roce 1969 poprvé. Hromádka je v podstatě přesvědčen, že "demokracie nemůže už nadále fungovat." Dále vyvrací tvrzení, že politická a ideologická struktura sovětského systému je "nový projev moderního totalitarismu." Jeho zákládní otřepaný slogan se zde vynořuje znovu: "Komunismus tvrdí, že učinil pro chudé lidi to, co měla učinit církev, která místo toho vyráběla jen liturgický, mystický uklidňující prostředek. ...Za svou životaschopnost vděčí fascinující ideji společnosti, v níž všichni lidé budou osvobozeni od vší chamtivosti, od mamonu a tyranie hmoty a v níž bude vytvořena p o s p o l i t o s t v p r a v d ě l i d s k ý c h b y t o s t í, žijících ve vzájemné sympatii, lásce a dobré vůli."

Tak tedy Hromádka interpretuje komunismus. Ponechávám jeho slova bez komentáře. Tím-těž dechem přiznává se však, že dostával v této době kruté anonymní dopisy, v nichž figurovala slova z r a d a a t r e s t. Isem si vědoma, že motivaci této pro mne osobně otfásající volte-face našeho předního protestantského myslitele jsem tímto proslovem nevyřešila. Žalm, který začíná "Co je člověk že jsi naň pamětliv, Hospodine..." byl vysoce vzdělanému českému duchovnímu dobře znám. Ptám se proto v závěru této neúplné črty a vskutku bolestné úvahy toto: "Jaký je vztah mezi Hromádkovým slovem a jeho činy?" Soud dějin rozhodne beze mne.

Tomáš Špidlík, LES GRANDS MYSTIQUES RUSSES, str. 416, cena neudána, Paris, Nouvelle Cité, 131 rue Castagnary, Paris 75015

Ve výběrech z písemnictví mnoho záleží na způsobu, jakým je vydavatelé uvádějí. Tomáš Špidlík má právě pro takový úkol vynikající schopnosti. Na rozdíl od "literárních vědců" s jejich mrtvým a umrtvujícím klasifikováním obrací se k autorům jako k živým součastníkům i tam, kde nás od nich dělí staletí – a dovede je tak i předvést čtenáři. Spatřujeme před sebou kronikáře, vévody–světce, mnichy anebo zase proslulé "starce" jako postavy, které vystoupily z šera časů a přímo s námi rozmlouvají. My jim též rozumíme zejména proto, že jsme se z vydavatelových úvodů k jednotlivým kapitolám a osobám dozvěděli vše potřebné

a to z řádek svěžích a vtipných, které zřejmě vyplývají z dlouholetého a hlubokého zájmu o věc, ale nikdy nejsou zatíženy strojeným "učným aparátem."

Tomáš Špidlík zřejmě dobře ví, že dějiny národa – kulturní ještě více než politické – nerostou ze sociálních statistik, nýbrž z podnětů osobností. I když titul knihy je abstraktní, jde vlastně o řadu portrétů. Rurikovští vévodové, každý z nich povahy velmi své, robustní Sergěj Radoněžský, který při své překypující síle dovedl vychovávat i charaktery nejméněší tvůrčí síly jako byl Andrej Rublov, Tichon Zadonský, který nemohl nebo nechtěl být jen biskupem uprostřed voltairiánů s jejich protikřesťanskými filozofickými posměšky, obratný mnich–politik Josef z Volokolamsku, vytrvalý hledatel cest k Bohu Paisij Veličkovskij, voják–světec Alexander Něvskij, vizionář Sěrafim Sarovskij, i nesmlouvavý zastánce zakořeněných tradic Avvakum, všichni, každý z jiné doby, předstupují před naše zraky s osobitou moudrostí.

Nejen že jde o rozhovor s nimi podporovaný vydavatelovým upřímným zájmem, se kterým se jejich díly léta a s láskou obíral; také je zajímavé pozorovat, jak tím i dějiny ruského národa nabývají plastické, vskutku živé výraznosti, většine západních nebo i českých čtenářů patrně posud ani nepřiliš známé.

Ale zároveň tato kniha probouzí otázky. Především: co je to vlastně mysticismus? Kdyby se kniha jmenovala "Studie o ruských náboženských myslitelích", jistě by i tak bylo zřejmé, co obsahuje. Je ovšem pravda, že právě východní křesťané, včetně Rusů, slovo "mystický" velmi milují. Dokonce i obě hlavní byzantské liturgie ho používají v jednom z neproměnných hymnů. Ale co vlastně autorům, které Špidlík nashromáždil, bylo nebo je společného? A co lze vůbec označit slovem "mystický," dnes tak zprofanovaným dovozem filozofických trefek z Japonska a Indie? Snad lze nazvat mystiky několik desítek tisíc skutečných budhistů, kteří se v "klášteřích" učí drmolit zvláštní formule – zatímco stovky milionů zůstávají budhisty jen podle statistiky, protože do onoho drmolení nikdy nebyli zasvěceni /mystoi/.

V křesťanství však přece nic takového není: i Eucharistie, jeho největší tajemství /mysté-

rión/ se každému nabízí slovy, kterými ji Ježíš ustanovil v skupině rybářů /po rybářsku, ne filozoficky, říkával sv. Basil/; filozofická "vysvětlení" /apostoichéiosis, transsubstantiatio/, jsou jen zábranami, lidí od Krista zahánějícími. Jistě pozorujeme, že všichni, o kterých kniha pojednává, mají společnou snahu uplatnit, mnozí osobitými způsoby, vliv modlitby na lidský život. Ale to přece není privilegované "zasvěcování." V křesťanském /ne budhistic-ko-filozofickém/ myšlení patří modlitba všem, jak to náš Pán stejně dokonale jako stručně vystihl, když z rytmických, snadno naučitelných targumů složil svou vlastní jedinou modlitbu.

Druhá otázka se týká chronologického uspořádání Špidlíkovy knihy. Z úvodů i poznámek jasně vyplývá, že autor je obeznámen i s nejnovější příslušnou literaturou: jména Vladimíra Losského, Semjona L. Franka a Nikolaje Arsenieva dosvědčují, že jde i o studie nejnovější /pouze je snad škoda, že tu nenajdeme zmínky o Alexandru Schmemmannovi/. Ale přesto jakoby kniha končila první půlí 18. století. O Solovjovu, zejména o jeho rozhodném odmítání západního filozofování, o jeho výletu – společně s Fjodorovem – do futurologických spekulací /z kterého se kvapně vrátil, ale mimoděk tam zatáhá plagiátora Teilharda/ a zejména o jeho hlubokých myšlenkách o achronické Boží moudrosti nebo o přítomnosti zla v našem světě, se bohužel nedozvídáme nic /bylo by to také vedlo k hlubšímu ocenění umělců od Lermontova až po Bloka a Michaila Bulgakova/.

Stejně stranou zůstaly křivolaké cesty Berďajevovy nebo opět velmi zajímavý konflikt mezi Sergějem Bulgakovem a biskupy. Pro toto – zdá se, že kvapně – ukončení knihy zůstal Lev Tolstoj zpodobněn jako křesťanství nakloněný spisovatel /kterým kromě "Vojny a míru" nebyl/ a zcela byla pominuta lyrika Pasternakova nebo Anny Achmatové a rovněž typicky ruské i náboženské stránky Solženicyna – jako například plukovníkův pohřeb v "Srpnu 1914."

Ale tyto výhrady by rozhodně neměly ubrat ze zásluh velmi potřebného a historicky aspoň do romantické doby vyčerpávajícího díla. A nakonec: nezasloužila by si obdobná antologie z českého písemnictví větší pozornosti v českých zahraničních podnicích než pornografie a filozofická bláboření, která se v nich běžně vydávají?

Bohdan Chudoba

NOVÉ OBZORY

Časopis pro českou národní a duchovní obnovu

Postfach 23
CH – 9016 ST. GALLEN

Aniž bychom si vnucovali iluze, kladné či záporné, o tom, jak skončí vláda francouzské socialisticko-komunistické koalice, musíme připustit, že mezi oběma vládními stranami existují podstatné rozdíly. Není vyloučeno, že někteří ideologové levicového křídla Mitterandových socialistů jdou ve svém poblouznění dál, než "zkušeni" komunisté, jimž se nejedná ani tak o úspěšné zavedení základních změn v současné francouzské společnosti, jako spíše o bytí i dlouhodobou a trpělivou přípravu na den, kdy budou rozhodujícím prvkem politického života země. Lze to tvrdit především o těch, kteří se ještě dnes dovolávají příkladu jugoslávské "samosprávy" nebo vidí ve Fidelu Castrovi politika, jenž by měl hrát rozhodující roli ve střední a jižní Americe. Proto přední komentátor francouzského politického života Etienne Borne mohl napsat v jednom ze svých povolebních komentářů, že ten, kdo má řídit takovéto koaliční spřežení, musí být výtečným politickým kouzelníkem. Mitterandova politická kariéra s mnohými zvraty a obraty je předpokladem této kvalifikace, nikoli však zárukou úspěchu. I komunisté v našich zemích rychle poznali, že politiku nelze budovat na utopiích a proto už dávno sáhli k "reálnému socialismu" pevné ruky a svěrací kazajky.

V očekávání dnů příštích francouzští komunisté zaujali vyčkávací stanovisko: jejich ministři dělají dobrotu a zatímco jejich odbory /CGT/ protestují a žádají rychlejší socializaci, socialisté jsou rozpolceni. To však nepřekvapuje, neboť jejich ideologická rozmanitost sahá od křesťanských reformistů, jako je např. ministr hospodářství Delors, až po tuhé marxisty, jako je ministr vědeckého výzkumu Chevenement. Už došlo také k prvnímu zásadnímu rozporu mezi ministerským předsedou Mauroy a ministrem hospodářství: první si přeje, aby změny pokračovaly co nejrychleji, kdežto druhý žádá, aby se udělala přestávka a konzolidovalo se to, co už bylo započato. Zároveň je však možno říci, že tyto rozpory, veřejnosti známé, jsou vlastně každé koalici a v podstatě nejsou příliš nebezpečné pro další existenci země, přestože mají dopad především na národní hospodářství a to jak ve styku se zahraničím, tak i na domácí půdě.

Mnohem hrozivější je zákulisní dění a názory a postoje některých extremistů, kteří jsou přesvědčeni, že "přijde jejich den." Tak dostávají za svoji poslušnost komunisté zodpovědná místa ve státní správě, veřejnoprávních podnicích a sdělovacích prostředcích. Demokratické odbory FO už o tomto aspektu komunistického pronikání připravují Bílou knihu. Jsou to jednak oficiální komunističtí funkcionáři /kupříkladu jistý G. Braibant, který již v roce 1948 studoval československé plánování !/, jednak organizátoři známých kryptokomunistických sdružení a spolků – tzv. široká lidová základna – jako je Mírové hnutí, Svaz francouzsko-sovětského přátelství, Svaz demokratických žen apod. Do ministerských kabinetů byla dosazena rovněž celá řada bývalých komunistických poslanců, kteří ztratili v posledních volbách své mandáty ve prospěch socialistů.

Dalo by se snad říci, že se známým nepřítelem je možné skoncovat v den účtování, tedy až skončí socialisticko-komunistická koalice. Bohužel, státní a veřejnoprávní zaměstnanci mají

ve Francii takovou právní ochranu, že jsou prakticky nedotknutelní. Kdo zná ze zkušenosti, jak se komunisté na svých teplých místech dovedou zabydlet a tam vykonávat příkazy rodné strany, nemůže si dělat žádné iluze.

Na druhé straně jsou snad mnohem nebezpečnější někteří levicoví ideologové – i když ne právě komunisté – jako kupříkladu jeden z nejbližších poradců prezidenta, národohospodář Attali, který ve své poslední knize *L'AVENIR DE LA VIE* neváhal např. napsat, že "...jakmile člověk přesáhne 65 let věku, stojí společnost mnoho peněz... Z hlediska společnosti je vskutku výhodnější, když se lidský stroj zastaví náhle, než aby chabnul pozvolna. Je to naprosto jasné, připomeneme-li si, že dvě třetiny zdravotních výdajů připadají na poslední měsíce života pojištěnců..." A poté, co byly otevřeny dveře k přerušování těhotenství, Attali neváhá doporučovat: "Osobně a jako socialista jsem objektivně proti prodlužování života... Právo na přímou nebo nepřímou sebevraždu je absolutní hodnotou takového to/sozialistického/ typu společnosti... Soudím proto, že euthanasie ať už jako jedna z hodnot svobody /svobodné společnosti – poz. red./ nebo jako z boží bude jedním z pravidel budoucí společnosti. Soudruh Attali ovšem v závěru své knihy nenapsal, zda se zavázal, že v den svého odchodu do penze spáchá sebevraždu. Zkrátka, plynové komory, ale jen pro ty méně hodnotné. Ale to už zde jednou bylo... !

Na poli hospodářském, s výjimkou devalvace franku a nadcházejícího znárodnování, se zatím nepříhodilo nic světoborného. Ministerský předseda vyzývá soukromé podnikatele, aby investovali a přijímali nové pracující, zatímco komunističtí předáci vykřikují, že tito "boháči" mohou platit. Soukromí podnikatelé a držitelé kapitálu jsou tudíž zdrženliví, takže nezaměstnanost vzrůstá, jakož i nedůvěra ke konečnému výsledku. Proto se lidé snaží investovat alespoň částečně v zahraničí, kam má naimříeno stále větší počet odborníků – lékařů, vědeckých pracovníků, ale také malopodnikatelé. Komunisticko socialistická většina obviňuje opozici, že vyvolává nedůvěru, zatímco tato docela logicky pokračuje ve svém poslání a kritizuje vládní politiku se kterou nesouhlasí a proti které vystupovala již při volbách. Docela prostě tak, jak to v demokracii má být.

Ve výčtu negativních jevů francouzské socialisticko komunistické koalice, pro kterou někteří čeští ex-uprchlíci neváhali hlasovat, bychom mohli pokračovat. Zdá se však, jakoby je prezident Mitterand chtěl odčinit svou zahraniční politikou. Vystupuje rozhodněji vůči Sovětskému svazu, poněvadž si uvědomil, že jeden z činitelů, který vedl k porážce jeho předchůdce Giscarda, byla právě jistá shovívavost vůči Kremlu. Očekává-li však – podobně jako Helmut Schmidt – že za jisté pozdější ústupky v otázce odzbrojení a jeho kontroly a za dodávky potravin a moderní technologie zaručí Moskva Francii dodávky ropy a zemního plynu, může být překvapen, až sověti jednoho dne, aby mohli lépe vydírat, přitáhnou kohoutek podobně jako to učinili poslední dobou Polákům a Rumunům, kteří se snad domnívali, že jsou pány osudu svých zemí.

Valné shromáždění Světového kongresu Slováků

se konalo v Torontě od 14. do 21. června t.r. SKS sdružuje nejdůležitější slovenské organizace, instituce a spolky z celého světa, jakož i celou řadu jednotlivců. SKS oslavil při této příležitosti deset let své plodné činnosti. Vedle organizačních otázek byla na programu valného shromáždění konference o střední Evropě, na níž přednesli referáty jednak odborníci ze západních zemí, tak i hosté – příslušníci národů sousedících se Slovenskem. Konferenci zahájil předseda SKS Stefan B. Roman a ve svém projevu jí dal ideově politický tón s ohledem na budoucí možnosti politické a hospodářské spolupráce ve středoevropském prostoru po jeho oprostění od sovětské nadvlády. Jeden z nejzajímavějších příspěvků přednesl dr. Erhardt Busek z Vídně, podle nějž je hlavním předpokladem východiska z dnešní krize důsledné uplatnění práva na sebeurčení.

Prof. V. Fic pojednal o otázkách budoucí svobodné střední Evropy z českého hlediska za předpokladu "mírového rozpadnutí sovětského bloku." Dr. Eugen Loebli načrtl slovenské perspektivy budoucnosti této části starého kontinentu, rovněž s ohledem na právo na sebeurčení. Avšak hlavní důraz položil na ujasnění zásad nového hospodářského systému spočívajícím na etických zásadách sv. Písma – systému, jehož ústředním bodem musí být člověk. Společně s S. B. Romanem vypracoval dr. Loebli teorii nového hospodářského řízení v díle nazvaném "Responsible Society." Dr. I. Kružliak podal výstižnou zprávu o současných poměrech na Slovensku.

Organizátoři sjezdu v Torontě konstatovali se zadostiučiněním živou a rostoucí činnost jednotlivých složek SKS, v jehož vedení, které bylo po jednu dobu kritizováno některými extremistickými elementy, nedošlo při volbě nového předsednictva k žádným podstatným změnám. Nezaujatí pozorovatelé valného shromáždění v Torontě mohli konstatovat, že SKS se stal mohutným slovenským hnutím v zahraničí, jež dovedlo postavit slovenskou otázku do světového kontextu, stanovit jasnou slovenskou alternativu, která je národně i mezinárodně konstruktivní a která se opírá o demokraticko pluralistické humanitní zásady.

/ar/

PŘÍKLAD ODVAHY A OBĚTAVOSTÍ

143.869 litevských katolíků z města Klaipedy a okolí podepsalo a zaslalo Brežněvovi petici žádající, aby jim bylo konečně dovoleno používat kostel, který si postavili z vlastních sbírek a svépomocí. Ke stavbě měli patřičné povolení. Avšak po vysvěcení kostela našly úřady vždycky nějakou záminku, aby kostel zůstal uzavřen. První zákaz v tomto směru přišel ještě za Chruščovovy vlády. Kněží, kteří protestovali proti postupu sovětských úřadů, byli uvězněni.

Po tom, co se dnes odehrává v Polsku, není velké naděje, že by Brežněv učinil nebojácným Litevcům nějaký podstatný ústupek. Dodejme, že Litevci mají rovněž Výbor pro dohled na plnění závazků plynoucích z Helsinských dohod a dále také Katolický výbor na ochranu věřících, který nedávno veřejně protestoval proti uvěznění vydavatelů litevských samizdatových katolických novin.

Husovské sympozium

Křesťanská akademie z Říma uspořádala ve dnech 9. až 11. září 1981 v Brixenu v jižních Tyrolích sympozium o tak mnohotvárné, vyzdvihované i diskutované postavě našich dějin – Mistru Janu Husovi.

Stále se ukazuje, že Hus má pro nás jaksi dva rozměry: první je obraz velkého bojovníka za pravdu a dodal bych za "národní pravdu" v našem vědomí. Zde splývá s dalšími postavami jako Komenský, Havlíček, Palacký, Masaryk a stává se výrazným symbolem národně osvobozenického boje před 1. světovou válkou a během ní /např. roku 1917 vznikl v Rusku 1. Legionářský pluk Mistra Jana Husi/. S nadsázkou – možná ani ne příliš přehnanou – lze říci, že "autentického Husa" vidíme na známém Brožíkově obraze "Hus před koncilem kostnickým," tj. jako velkého protivníka "zrádného" Zigmunda a církve svatě...

Druhý rozměr této postavy – a ten byl právě předmětem sympozia v Brixenu – je Hus jako fenomén jisté historické epochy: jako kterákoli jiná doba byla i ta, v níž Hus žil, plná rozporů a mnohoznačná, takže je obtížné najít v té spleti událostí hlavní duchovní proud či proudy, jež nejsou anomálií, nýbrž jsou oprávněné a vpisují se do nově se utvářejícího myšlenkového světa. Nuže, to byl také případ 14. století: Od Anglie /Viklef/ až po Čechy se "reagovalo" na společenskou a duchovní situaci, která se jevila jako neudržitelná, např. schisma v církvi atd.

První den sympozia byl věnován právě historickému pozadí doby, která Husovi bezprostředně předcházela. Po všeobecném historickém úvodu dr. Hany Karasové se věnoval dr. Jaroslav Polc duchovním proudům tehdejší Evropy a ukázal, že doba vlády Karla IV. byla poznamenána velmi živými boji a objevy. Je nutno připomenout např. sv. Kateřinu sienskou nebo Heinricha Susa, který se zabýval jevem smrti Krista v obou rozměrech; zrodila se tzv. "devotio moderna," to jest jakési zvnitřnění života věřícího; velký vliv měla tzv. "rýnská mystika," která se dostává přes cisterciáky do Čech; nastolují se již problémy jako přijímání apod. Mezitím v Praze působili Konrád Waldhauser, Jan Milíč z Kroměříže a jiní tzv. "předchůdci Husovi." Na to navázala přednáška dr. Vladimíra Kusína z Mnichova o akademickém reformismu v době Husově.

Následující den zahájil prof. dr. Jan Milíč Lochmann, rektor bavorské univerzity, rozбором Husovy teologie, tj. teologie spjaté v oné době velmi těsně se svým filozofickým základem, ať už to byl tomášovský realismus či nominalismus. Přednášející se zabýval otázkou dané doby: Co je pravda, kdo je pravda, problémem Pisma, pojem eschatologické naděje atd.

Příspěvek inž. Františka Pindáka z Holandska se zaměřil na ekonomické aspekty doby Karla IV., které svým způsobem poznamenaly i rodící se reformu a Jana Husa. Dr. Hana Hanzalová nato hovořila o vztahu české šlechty k Husovi: víme, že dost velká část šlechty Husa bránila a všemožně jej podporovala. Večer pak dr. Polc promítl účastníkům sympozia diapásmo o Husovi. Byl to vlastně životopis Jana Husa v obrazech, při němž jsme si zvláště uvědomili těsnou souvislost mezi Betlémskou kaplí a jeho veřejnou činností.

Třetí den symposia začal velmi zajímavým referátem dr. Františka Mareše z vídeňské univerzity na námět "Hus a český jazyk." Jeho reforma se stala trvalou součástí českého jazyka, ba v jistém směru pronikla do mezinárodního pravopisu. Jestliže se některé z Husových novotvarů neudržely /po stránce lexikální např. novotvary "radovník," "obdařitel," "odpustitel," "hlavizna" atd./, jiné patří moderní živé češtině /např. adjektiva typu "pravdomluvný," "bezpracný"/. Hus vypustil některé složené časy jako aorist nebo imperfektum a zjednodušil pravopis typicky českých souhlásek, pro které latinka nemá potřebné znaky, tj. zavedl diakritická znaménka.

Problémem vztahu Viklefa a Husa se zabýval P. Petr Kolář z Paříže. Připomněl, že Viklef byl v českých univerzitních kruzích dobře znám /prostřednictvím stipendistů v Anglii, kteří jeho práce pro české účely opisovali/ a že Hus byl oxfordským mistrem do značné míry ovlivněn, což on sám dosvědčí. Míra Husovy teologické originality je stále ještě předmětem sporů, jak se to ostatně u příležitosti tohoto referátu projevilo i na brixenském sympoziu. Petr Kolář vyvolal snad nejdlejší a nejživější diskusi celého setkání.

Další expozé pak měli prof. Josef Krejčí, který analyzoval zlomek rukopisu objeveného v Tridentu, Václav Steiner z Říma, který pojednal o predestinaci u Husa, zatímco prof. Lochman zkoumal Husův pojem církve. Poslední referát Dagmar Eisnerové z Curychu se podnětně zabýval řadou otázek, jež se dotýkají hlavně těch, kteří se hlásí k Husovu ideovému odkazu.

Je nutno litovat, že pro onemocnění nemohl dr. Karel Vrána přednést svůj důležitý referát o filozofických proudech na pražské univerzitě v době Husovy činnosti. Na okraj symposia je nutno umístit dokumentované zprávy o podzemní vydavatelské činnosti v Československu, ať už jde o obecnou literaturu anebo speciálně o literaturu náboženskou /tato ačkoli je v zahraničí méně známá je neobyčejně plodná. Přes všechno pronásledování představuje asi 450 titulů za posledních deset let!/. Tyto referáty zasvěceně přednesli dr. Antonín Kratochvíl z Mnichova a Alexandr Tomský z Londýna, který také přednesl básň Jana Zahradníčka "Znamení moci."

Vedle jmenovaných se symposia účastnili dr. Karel Skalický, P. František Planner, P. Tomáš Špidlík – který několikrát zasáhl do diskusí a šmul celé setkání, P. Ovečka – postaral se o organizaci a P. Hrubý – všichni z Říma. Z Vídně se dostavil dr. Karel Schwarzenberg, který oživoval sympoziium vtipnými i podnětnými poznámkami, a řada dalších. Trochu později přijel i Jiří Lederer.

Brixenské sympoziium o Mistru Janu Husovi bylo přínosem v dvojím ohledu: jednak svou dobrou vědeckou a myslitelskou úroveň, na níž je dnes nutno bez ideologických předsudků a modelů usilovat o postižení daného historického fenoménu. Jednak se také ukázalo, že Hus je dosud předmětem jistých sporů – ať už oprávněných či nikoli – a že tudíž tato postava stále zůstává jednou z centrálních osobností, kolem nichž a na nichž se tvoří, tříští nebo i modifikuje národní identita.

Tomáš POHL /Paříž/

Výzva " Pařížské skupiny " k národům Střední a Východní Evropy

Redakce Nových obzorů obdržela text vypracovaný skupinou exilových politických činitelů a považuje za svoji povinnost přispět k jeho šíření, poněvadž zejména polský příklad ukázal, že pouze širokou občanskou iniciativou lze dosáhnout jistých ústupků komunistických režimů a vrátit tak člověku alespoň část jeho lidské důstojnosti.

"Pařížská skupina" /Groupe de Paris/ sdružující exilové činitele z Albanie, Bulharska, Československa, Jugoslaviie, Litvy, Lotyšska, Maďarska, Polska, Rumunska, Ruska a Ukrajiny, navazující na dokumenty, které již kolují na domácí půdě jmenovaných zemí, na skupiny a hnutí, které tam vznikají a na informace přicházející na Západ, shrnula v následujících bodech základní požadavky společně těmto národům:

Solidarita mezi našimi národy je nezbytnou složkou boje proti totalitarismu. Máme-li dosáhnout svobody, musíme tuto solidaritu posilovat. Musí se projevit vůči všem našim národům a v současné době zejména vůči národu polskému, jehož zápas se týká nás všech. Výrazem této solidarity je uznání práva všech našich národů na sebeurčení na základě principů demokracie.

Na poli sociálním požadujeme,

- 1/ aby svobodné dělnické a zemědělské odbory byly povoleny a uzákoněny všude, kde vzniknou,
- 2/ aby právo na stávkou bylo uznáno a zaručeno zákonem i v praxi,
- 3/ aby všichni pracující, včetně zemědělských sil, měli nárok na minimální plat a a penzi, které by jim zaručily slušnou existenci,
- 4/ aby zákonná pracovní doba byla omezena na 40 hodin týdně a roční placená dovolená byla minimálně 24 pracovních dnů,
- 5/ aby bezpečnostní pracovní opatření a lékařská péče byly v souladu s moderní vědou a s normami platnými v západní Evropě.

Hospodářské úsilí ve všech našich zemích musí být zaměřeno především ke zvyšování životní úrovně obyvatelstva. Je nutno zastavit vyvážení potravin a zboží základní potřeby, kterých se nedostává na vnitřních trzích. Má-li se zajistit obživa, ošacení, ubytování a nutná zdravotní péče obyvatelstva, mají-li se stavět byty, silnice a nemocnice, minimálně 2/3 vnitřních investic a veškeré Západem poskytnuté úvěry musí být použity k těmto účelům. Kromě toho je nutné skoncovat s totalitním vedením ekonomie, které vyčerpává obyvatelstvo a jeho samozvaným vládcům dává finanční prostředky k vnitřnímu útlaču a k agresivní zahraniční politice. Je nezbytné podporovat iniciativu, soukromou i kolektivní, ve všech odvětvích: v zemědělství, průmyslu i ve službách.

Na poli politickém je třeba skoncovat s komunistickým imperialismem. Cílem národů

střední a východní Evropy není dobýt a ovládnout svět. Odmítáme totalitarismus, protože chceme žít svobodně a nechat ostatní žít v míru. Varujeme před falešnými řešeními, která jen zastírají monopol moci komunistické strany. Vážíme si našich duchovních, kulturních a národních tradic a chceme je respektovat u ostatních. Přejeme si skutečnou demokracii a pluralitní instituce, které dovolují každému národu, každému náboženskému vyznání, každé sociální skupině a každému jednotlivci vyvíjet se podle jejich přání a tradic.

Žádáme nezávislé a nestranné soudnictví:

- 1/ Každý občan má být považován za nevinného, dokud jeho vina není dokázána. Je nezbytné zrušit zákony, dekrety a nařízení týkající se politických přestupků, tzv. "sociální činnosti" a všech názorových "provinění," neboť tyto zákony umožňují dnešní útlak.
- 2/ Je nutno zastavit administrativní uvěznění, zrušit speciální psychiatrické kliniky, politickou převýchovu a tábory nucených prací.
- 3/ Nutno vypracovat nový trestní zákoník a trestní proceduru, které by zaručovaly právo na obhajobu, nezávislost soudců, svobodné soudní řízení, právo na odvolání a zrušení rozsudku.

Je nutno znovu učit k účtům k druhému i ke své vlastní důstojnosti. Etický základ moderní společnosti stojí na respektování lidských práv a na právu národů rozhodovat samy o sobě.

- 1/ Škola, tisk, rozhlas a všechny sdělovací prostředky musí být osvobozeny od marxisticko-leninské ideologie. Je nutno skoncovat s desetiletými ubíjením člověka totalitním režimem.
- 2/ Je nezbytné respektovat duchovní potřeby každé lidské bytosti. Děti i dospělí musí mít možnost náboženské výchovy i svobodné účasti na náboženských obřadech podle jejich výběru a bez diskriminace.
- 3/ Naše národy mají znát své pravdivé dějiny. Ztráta historické paměti, která nás pod současným režimem ohrožuje, může vést až k nenapravitelné národní degradaci.

Vážení přáteli, pozorně si přečti tento dokument. Bez rizika pro sebe i ostatní ho předej dalším. Sděl nám svůj názor na něj, své návrhy a připomínky. Telefonuj /franzouzsky/ anebo napiš /česky, slovensky/ na některou z adres:

GROUPE de PARIS, 28 rue St. Come, 95270 Luzarches, France, /tel.: 471 03 46/
- " - 125 Bureaux de la Colline, F-92213 St. Cloud /tel. 6020504/
- " - 18 bis rue Brunel, 75017 Paris, France, /tel.: 574 71 48/

POZNÁMKA REDAKCE NO: Je možno psát i na naši adresu - předáme. Dále - tak poměrně krátký text nemůže obsahovat všechno. Avšak na první pohled se nám zdá, že byly snad nedopatřením přehlédnuty následující body:

a/ rodině, jakožto základní buňce civilizované společnosti musí být vráceno její výchovné poslání. Musí se jí dostat podpory s ohledem na počet dětí a to takovým způsobem, aby tyto nebyly matce překážkou v naplnění jejího osobního, rodinného a profesionálního

života.

- b/ odstranění nehorázných výdajů na zbrojení vnučené Sovětským svazem. Převážná část takto ušetřených fondů by mohla být věnována na pomoc vývojovým zemím.
- c/ spoluprací se Západem odstranit technologické zaostávání našich zemí.
- d/ skoncovat s kulturním monopolem marxismu jak v kultuře tak i ve vědě, v neposlední řadě už proto, že se stále více potvrzuje jeho pseudovědeckost, jež stojí v cestě skutečnému rozvoji a zvyšování životní úrovně.

SETKÁNÍ S JAROSLAVEM HUTKOU

Potkal jsem Hutku poprvé v Paříži. Jestli se nepletu, byla to středa a někdo mně řekl, že v jednom kostele u Centre Pompidou drží skupina Čechů a Francouzů hladovku za osvobození politických vězňů v Československu. Byl mezi nimi, dokonce organizátorem celé akce, a tak jsem měl příležitost poznat se s ním osobně.

Už dříve jsem odněkud dostal pásek s několika jeho písněmi a mně se velice zalíbily. Jedna z nich začíná: "Už mne to nebaví, hledět plaše na zem, z dálky kdosi mává, volá ať někam jdem. Dosti bylo strachu, teď už není o co, už je kapsa prázdná, prázdná je – no a co?"

Domnívám se, že tato píseň ilustruje krásně smíšeninu naděje a fatalismu části mládeže v naší vlasti, která sice vidí poměry realisticky, tak jak opravdu jsou – to znamená v momentálním stavu, skoro bez možnosti ke změně, ale přesto se nevzdávají naděje, která jim dodává sílu v tomto ideologicky ubohém systému.

Přesto, že jsem opustil vlast jako sedmiletý kluk, myslím, že se na základě informací a kontaktů, které pořád ještě udržuji, dovedu vžít do situace mládeže tam a myslím, že právě Hutkova píseň vyjadřují její myšlenky a touhy.

Teď už žije Hutka delší dobu na Západě a to životem, který je pro mnoho západních umělců netypický. Totiž nezpívá kritické písně podle momentálně módní politické tendence, ale podle svých osobních zkušeností a navíc pracuje aktivně pro svoji utopii – utopii ne ve smyslu nemožnosti, ale ve smyslu nápadu, ideje, která by nás Čechy v exilu měla spojovat, a to nikoli pouze mezi námi, ale i s domovem. Hutkova hladovka v Paříži byla toho skvělým příkladem a její iniciátoři zanechali na mne i na mé přátele hluboký dojem.

/H-an/

SOMMAIRE

Pologne – héritage des aïeux

St Cyrile et St Méthode co-patrons de l'Europe

Schizophrénie pacifiste

Terreur policière en Tchécoslovaquie

Andrej Hlinka et l'État tchécoslovaque

En marge de « Histoire de la Démocratie Chrétienne » de M. Vaussard

Dr Alois Rozehnal a fêté son 75^e anniversaire

Conditions philosophiques du modernisme

A propos des « philosophes scientifiques »

Poésie

Tuapaka (nouvelle)

La soit-disante « Légende de Kristián » et les débuts de l'État tchèque

Le cas du professeur J. L. Hromádka

UPOZORNŮJEME NA KNIHY:

Arthur KOESTLER: LA QUETE DE L'ABSOLU /Hledání absolutna/ – v nakladatelství Calmann–Levy, Paříž. V tomto pozoruhodném a obsáhlém díle nositele Nobelovy ceny je shrnuto jeho přibližně třicet doposud vydaných knih. Kniha je věnována úvahám o vědách a filozofii a poukazuje zejména na hranice Skinnerova "behaviourisme" a na nedostatky neodarwinistické vývojové teorie, zatímco horlivě hájí Lamarckovu teorii dědičnosti některých získaných vlastností; říká doslova: "vývoj závisí na nahromaděných zkušenostech a nemá nic společného se hrou na slepou bábu..."

V této souvislosti vyšel ve francouzském časopise Sciences et Avenir zajímavý článek upozorňující na zklamání vědeckého atomového datování jednotlivých údobí prehistorie, což je další hřeb do darwinovské vývojové teorie. Stejný osud potkává Einsteinovu teorii relativity, která spočívala na dogmatu neměnitelnosti rychlosti světla. Dnes totiž astrofyzikové vědí, že tato rychlost může být dvoj- až trojnásobná. Tyto poznatky jsou v naprostém rozporu s "vědeckostí" moderní vědy, která se těmito nepodloženými teoriemi snažila popřít myšlenku Stvoření, proti němuž prosazovala tzv. "vývoj."

William KNAUS: LA MEDECINE EN URSS /Zdravotnictví v SSSR/. Vyšlo v překladu v nakladatelství Pierre Belfond, Paříž. Autor ztrávil řadu měsíců v sovětských kolchozech, v nemocnicích a v psychiatrických ústavech, hovořil s pacienty na venkově i ve městech, což mu umožnilo nahlédnout ke dnu sovětského zdravotnictví. Jeho poznatky jsou horší, než si může představit i "zavilý" antikomunista: bádání je podmíněno marxistickým dogmatismem, dětská úmrtnost neustále vzrůstá, lékařská péče není bezplatná a ani zdaleka stejná pro všechny obyvatele. Dr. William Knaus pracuje ve výzkumu na univerzitě Geoge Washington v USA, kde byl operován prezident Reagan po atentátu, jehož zákulisí nebylo dosud objasněno.

Le « pourquoi » des *Nouveaux Horizons*

La présente revue servira de carrefour aux dissidents démocrates tchèques exilés et à leurs compatriotes vivant dans leur patrie afin qu'ils puissent continuer à échanger et approfondir leurs idées et leurs conceptions sur des formes à venir d'une société plus juste et plus responsable, mais aussi plus fraternelle et plus humaine, débarrassée des entraves idéologiques néfastes et des conceptions et structures périmées, plus spécialement de celles résultant du marxisme oppresseur.

Cette voie se situe pour nous dans une Europe à la recherche de son unité spirituelle, politique et économique. Notre revue demeurera ouverte aussi bien à nos frères voisins d'Europe Centrale – européenne par sa culture et ses traditions – allant de la Baltique à l'Adriatique, qu'à nos amis occidentaux comme d'ailleurs à tous les hommes de bonne volonté qui restent conscients que la liberté qui conditionne la survie de notre civilisation doit être partagée par tous pour que l'Homme s'épanouisse et accomplisse son destin.

Nous nous efforcerons d'agir conformément aux Écritures et aux traditions qui encadrent notre vie et nos activités de tous les jours et qui nous obligent à nous dépasser sans cesse, individuellement et collectivement, dans un élan permanent de solidarité – puisque plus l'on a de capacités, plus l'on a de responsabilités envers autrui, envers soi-même et envers la société et pour le bien de tous, en maintenant le cap qui nous orientera vers des horizons nouveaux.

OBJEDNÁVKA

Jméno :

Adresa :

Předplatné na 4 čísla : 40 Šfrs Mezinárodní poštovní poukážkou

na : ST. GALLISCHE KANTONALBANK
SG – NEUDORF
Konto Nr. 55/003 . 100-09
CH – 9016 ST. GALLEN

Čtenáři v ČSR dostávají časopis zdarma.

Empfangsschein
Récépissé
Ricevuta



Bitte aufbewahren
A conserver s. v. p.
Da conservare p. l

Einzahlungsschein
Bulletin de versement
Polizza di versamento

Abschnitt
Coupon
Cedola

Fr.  c. 

einbezahlt von / versés par / versati da

Fr.  c. 

für / pour / per

Fr.  c. 

einbezahlt von / versés par / versati da

Giro aus Konto
Virement du c. ch.
Giroto dal conto

N°

St. Gallische Kantonalbank
Filiale Neudorf
St. Gallen

in / à / a

Postcheckrechnung
Compte de chèques
Conto corrente postale
Postcheckamt
Office de chèques postaux
Ufficio dei conti correnti

90 - 6800
St. Gallen

Dienstvermerke
Indications de service
Indicazioni di servizio

Aufgabe / Emission / Emissione

N°

auf Konto
au compte
al conto **90 - 6800**

St. Gallische Kantonalbank
Filiale Neudorf
9016 St. Gallen

Für die Poststelle:
Pour l'office de poste:
Per l'ufficio postale:

auf Konto
au compte
al conto **90 - 6800**

St. Gallische Kantonalbank
Filiale Neudorf
St. Gallen

PTT-Betriebe

Azienda delle PTT

Entreprise des PTT


Siehe Rückseite!

(56 x 106)
Dieser Empfangsschein darf nicht als Girozettel benutzt werden
Ce récépissé ne doit pas être utilisé comme avis de virement
Questa ricevuta non va adoperata come cedola di giro

Der Betrag ist zu verwenden für:

55/003.100-08
NINE O'BOX
NEUE HORIZONTE

Wichtig



Sie erweisen uns einen Dienst,
wenn Sie auf nebenstehendem
Coupon genau angeben, für wen
dieser Betrag zu verwenden ist.

Der Betrag ist zu verwenden für:

Dieser Empfangsschein wird von uns als Quittung anerkannt,
sofern er von der Post ordnungsgemäss unterzeichnet und ab-
gestempelt ist. Ohne ausdrücklichen Wunsch wird daher diese
Einzahlung unsererseits nicht bestätigt.

St.Gallische Kantonalbank

OPRAVA TISKOVÝCH CHYB ČÍSLA 2-3 NOVÝCH OBZORŮ

Na 1.str. obálky dole má být místo Anné 1981-82 správně ANNEE 1981-82.

Na 2.str.obálky v obsahu místo "společenské funkce" má být "společenské funkce".

Celkem třikrát se v tomto čísle vyskytuje zmínka o Zahradníčkově proslulé rozsáhlé básni "Znamení moci". Na str.124 je správný název Znamení moci, ale na str.4 a na str.125 je vinou tiskového sotka nesprávně Znamení noci.

Na str.5 zhruba uprostřed má být správně "Teprve praxe objektivizuje".

Na str.6 ve 14.řádce zdola místo "poznal po Marxoci zejména Lenin, jenž měl přímo inernální zrak" má být správně : "poznal po Marxovi zejména Lenin, jenž měl přímo infernální zrak..."

Na str. 10 nápis má být správně ROZHOVOR S L.KOLAKOWSKÝM.

Na str. 11 v 7.řádce zdola místo "neděli jsme si iluze" má být "nedělali jsme si iluze".

Na téže (11.) stránce v poslední řádce má být místo "Věděl jste tedy..." správně "Věděl jste tehdy..."

Na str. 15 v 18.řádce shora místo nesprávného "v níž individuum nemusí samo myslet, v níž stát je nahrazen ve všem, co se ho týká..." má být "v níž stát je nahrazuje ve všem, co se ho týká..."

Na str.17 na konci první odpovědi L.Kolakowského je chybně "vlastní hod-noty" místo správného "vlastní hodnoty".

Na téže 17.str. v 16.řádce zdola místo "na základě skriktního budhismu" má být "na základě strikního budhismu".

Na str.18 v 1.řádce nahore místo chybného "řekl, že k vědeckému smyslu" ma být správně "řekl, že ve vědeckém smyslu..."

Nejméně dvakrát (na str.22 a na str.111) je místo transcendentno chybně transcedentno.

Na str.24 místo "který v Cervantesově Donu Quijotovi vrhne na procesí" má být správně "který se v Cervantesově Donu Quijotovi vrhne na procesí".

Na str.25 ve 4.řádce shora místo "pro člověka smysly postižitelnými" má správně být "pro člověka smysly postižitelným!"

Na str.28 místo nesprávného "Marx netvrdí, že v komunistické společnosti bude existovat morálka, filosofie, či umění..." má být naopak "Marx netvrdí že v komunistické společnosti nebude existovat morálka, filosofie..." (v desáté řádce shora).

Na str.30 zhruba uprostřed má být správně "potencionálního monofysitismu"

Na str.32 ve 12.řádce zdola ve větě "tendencím, které mám na mysli..." schází první slovo : "K tendencím, které mám na mysli..."

Na str.40 v 6.řádce zdola místo "Už jsem uvedl k tomuto tématu desítku dis-

kusí" má být správně "Už jsem vedl k tomuto tématu desítku diskusí..."
Na str.44 v 13.rádce má být správně : "Správnou cestu i řešení..."
Na str.46 v 9.rádce zdola má být místo chybného "filosoficko-techno-
logické antropologie" správně "filosoficko-teologické antropologie".
Na str.53 má být v 2.rádce shora místo "v současné době" správně "V sou-
časné době".
Na str.56 místo "V těchto dnes" má být "V těchto dnech" (20.rádka zdola).
Na str.62 v 3.rádce shora místo "československé koruny se přepočítávají
ke dni..." správně "se přepočítávají".
Na str.64 po slovu "triumfální" schází slovo uvítání (v 9. řádce shora).
Na str.77 v 3.rádce zdola schází dvě slova: místo "staví do protikladu
svých soků" má být správně "staví do protikladu k idealismu svých soků".
V Zahradnickově básni na str.91 vypadlo slůvko "na" v 17. řádce zdola.
Správně má tedy být "A mezi zemí a hvězdami já na krizi s Kristem jsem."
V jiné Zahradnickově básni na str.89 má být v 11.rádce zdola správně
"tak rozpražen stín prostírá přes planetu".
Na str.99 v 2.rádce shora má být Oxford University Press.
Na str.101 v 7.rádce zdola vypadlo slovo "Sovětské". Titul knihy tedy
není "Rusko a my", nýbrž "Sovětské Rusko a my" Na násl.stránce je titul
správně.
Na str.104 ve 4.rádce shora má být správně : /C.d., I., 378/.
Na str.107 zhruba uprostřed má věta správně znít : "3.Proudy, jejichž
filosofický základ se omezuje na historický materialismus."
Na str.112 místo chybného "(člověk) je ovšem snížen a redukován - v da-
ném případě ekonomickými vztahy" má být : /"na ekonomické vztahy".
Na str.114 v poslední řádce článku titul knihy je "Initiation à Karl
Marx" místo chybného "Initiation a la Karl Marx".
Na str.117 v 3.rádce shora má být místo "přijel v září 1980" správně
"přijel v září 1981".
Na str.118 zhruba uprostřed místo "svou dezinterpretaci negativně
ovlivňují" má být "svou dezinterpretací negativně ovlivňují".
V této opravě jsou uvedeny vesměs jen ty chyby, které buď
narušují smysl, nebo - pokud jde o drobné chyby - vyskytují se na expo-
novaných místech (na obálce, v nadpisu nebo v básních). Ostatní překlepy
si čtenáři jistě opraví sami. Aby byly v budoucnu chyby co nejvíce ome-
zeny, navrhl jsem redakci (po domluvě s naším tiskarem), aby prováděla
korektury několikrát.

Redakční koordinátor č.2+3

Miroslav Novák

NOUVEAUX HORIZONS

REVUE POUR LE RENOUVEAU NATIONAL ET SPIRITUEL TCHEQUE
ANNÉE 1982 N. 4

Coordination de la Rédaction et responsable pour la France :
Jaroslav VRZALA,
19, Ch. du Dessous du Rocher, 91120 PALAISEAU, France

Publié par le Comité de Rédaction
Éditeur : Dr. Felix UHL
Rédaction et Administration : BP 23, CH – 9016 ST. GALLEN, Suisse

NEW HORIZONS

REVIEW FOR THE CZECH NATIONAL AND SPIRITUAL RENEWAL
YEAR 1982 Nr 4

Published by Editorial Bord :
Coordination's Editor : Jaroslav VRZALA
Responsible Editor : Dr. Felix UHL
Redaction and Administration : BP 23 CH – 9016, ST. GALLEN, Switzerland

NEUE HORIZONTE

ZEITSCHRIFT FUER TSCHJECHISCHE NATIONALE UND GEISTIGE
ERNEUERUNG
JAHRGANG 1982 Nr 4

Herausgegeben vom Redaktionskreis
Verantwortlicher Herausgeber :

Dr. Felix UHL, St. Gallen, Schweiz
A. Z. 9016 ST. GALLEN

Leitender Redakteur : Jaroslav VRZALA
Redaktion und Administration : Postfach 23, CH – 9016, ST. GALLEN, Schweiz