

DOMINIK PECKA

MODERNÍ ČLOVĚK  
A KŘESŤANSTVÍ

NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRAD







MODERNÍ ČLOVĚK  
A KŘESŤANSTVÍ



# MODERNÍ ČLOVĚK A KŘEŠŤANSTVÍ

ROZBORY A PODOBIZNY

*Napsal Dominik Pecka*

---

NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRADEK

1948



**EX EPISCOPALI CONSISTORIO BRUNENSI**

**Brunae die 14. Februarii 1947**

**Nrus 1495**

**NIHIL OBSTAT**

**Msgre Dr Boh. Petrželka,**

**ensor ex officio**

**IMPRIMATUR**

**† CAROLUS,**

**Episcopus**



*Podstata křesťanství bývá chápána jednostranně a částkově: buď se podstata křesťanství spatřuje v učení, že Bůh jest náš Otec a my jeho děti, nebo v příkazu lásky k bližnímu; buď se říká, že jádro křesťanství jest ve zdůraznění hodnoty a důstojnosti lidské osobnosti, nebo zase ve zdůraznění nadosobního společenství věřících; jednou se vytyčuje názorová stránka a tvrdí se, že křesťanství jest nábožensko-filosofická nauka, vzniklá dokonce jakýmsi náhodným sloučením myšlenkových prvků hellenistických, judaistických a latinských, jindy se hledí na stránku mravní a tvrdí se, že křesťanství jest především reforma člověka a společnosti.*

*Tyto a podobné výměry jsou vadné nejen pro svoji jednostrannost a neúplnost, nýbrž hlavně proto, že vycházejí ze snahy převést křesťanství na předpoklady pouze přirozené a určit je pojmy jako světový názor, filosofie, ethika, reforma: avšak každý takový pojem jest jen jakési prokrustovské lože, do něhož lze snad vměstnati ten neb onen prvek křesťanství, ne však křesťanství celé.*

*Podstata křesťanství jest nové bytí, vyrůstající ze spojení Boha a člověka v Kristu Ježíši. V Kristu Ježíši sestupuje Bůh k člověku, aby v témž Kristu*

Ježíši mohl člověk vystoupit k Bohu. Vtělením se zaštěpuje Kristus v lidstvo a stává se jeho Hlavou, čině nás účastnými Otcovství Božího, takže Bůh nám není jen Bohem, nýbrž i Otcem, podobně jako jest Otcem svému Synu. To pak neznamená nejen nový poměr člověka k Bohu, nýbrž i nový poměr člověka k člověku: jakožto dítky jednoho a téhož Otce jsme navzájem bratři a sestry v Kristu Ježíši.

Křesťanství jest náboženství a život, či lépe náboženství v životě a život v náboženství. Jako každý život má křesťanství schopnost a snahu šířit se a růst: a poněvadž jest určeno lidem, jest jeho konečným cílem zbožštit celé lidstvo a posvětit všechny stránky lidského života a všechny vztahy lidské. Křesťanství je svou povahou obecné či katolické. Odklon od katolicity, popření obecného určení křesťanství, znamenalo by popření samé jeho podstaty. Od té ideové či virtuální katolicity je třeba rozlišovati katolicitu aktuální, to jest trvání křesťanství po všechny časy a jeho postupné šíření mezi lidmi a národy, jež závisí jednak na řízení Boží prozřetelnosti, jednak na svobodném rozhodování lidském.

Křesťanství jest nadpřirozený život: Kristus jest vinný kmen, věřící jsou ratolesti - míza nadpřirozeného života, tryskající ze zdrojů svátostných, duchovně oživuje ty, kteří s Kristem jsou spojeni.

Kristus jest dokonalý obraz Otce a křesťanská mravnost není nic jiného než napodobení toho obrazu sebezáporem a nesením kříže. Je možno, že ta neb ona zásada evangelia se vyskytuje i v naukách starých filosofů a etiků: původnost křesťanství není ani tak v nauce, poněvadž Kristus sám prohlašuje, že nepřišel zrušit zákon a proroky, jako v životě milosti: nové a podstatné v křesťanství, před Kristem

nebyvalé, jest vykoupení, odpuštění, smír s Otcem v Kristu, Prostředníku mezi Bohem a lidmi.

Žádný z prvků, jež tvoří podstatu křesťanství, ať nauka, ať mravní hodnoty, ať synovství Boží, ať bratrství lidské, ať nadpřirozený život milosti, nemůže býti osamocen a odloučen od Krista, aby se mohlo říci, že ta osamocená a od Krista odloučená věc je křesťanství. Křesťanství jest Kristus sám. Učení jest křesťanské, pokud vychází z Jeho úst. Mravnost jest křesťanská, pokud jest napodobením Jeho příkladu. Milost jest vnitřní síla křesťanství, pokud On nám ji zasloužil. Církev jest křesťanská, pokud On jest její Hlavou. Bez Krista není křesťanství. On jediný ukazuje a určuje, co jest křesťanství. A proto není možno podat nějaký abstraktní výměr křesťanství, poněvadž žádný takový výměr nemůže obsáhnout konkrétní a dějinnou osobnost Ježíše Krista.

Křesťanství je Kristus. A Kristus je utělený Bůh - a z toho plyne, že křesťanství jest něco kategorického. Není jiné cesty spasení než jest cesta kříže Kristova. Není dokonalejší nauky než jest Jeho nauka. A není jiného života než jest život, prýštící z Jeho ran. Jeho jest to slovo surchované, výsostné a královské: „Já jsem cesta a pravda a život“ (Jan 14,6).

Být křesťanem neznamena jen řídit se nějakými poučkami: být křesťanem znamená vzdát se své, byť zdánlivě nepostradatelné svébytnosti, a podrobit se Kristu. Podrobit se nějakému zákonu nebo obecně uznané zásadě není člověku těžké, poněvadž má při tom pocit, že zůstává „svým“. Ale podrobit se „jiné“ osobě jest mu za těžko, poněvadž se mu zdá, že ztrácí sebe. Proto je dosti lidí, kteří za správnou uznávají tu neb onu zásadu evangelia, ale jinak mají proti křesťanství tisíce výhrad. Ale to je veliký paradox křesťanství: „Nebot' kdo by chtěl život svůj zacho-

vati, ztratí jej, kdo by však ztratil život svůj pro mne, zachová jej“ (Luk. 9, 24). Odpor proti Kristu jest odpor proti Přemoci - odpor předpověděný Simeonem: „Hle, tento jest ustanoven k pádu a povstání mnohých v Izraeli a na znamení, jemuž budou odpírati“ (Luk. 2, 34).

Tato zjištění musí být předeslána každé úvaze o významu a vlivu křesťanství v lidech a národech, a tak předem zamezena nedorozumění, která vznikají, chápe-li se křesťanství jen jako „učení“, „hnutí“, „proud“ nebo „sociální zjev“.

## KŘESŤANSTVÍ A GENESE MODERNÍHO DUCHA

Křesťanství přineslo na svět velmi mocné vědomí osobnostní, a to naukou o Bohu Stvořiteli, jenž učinil člověka k obrazu a podobnosti svému, o Bohu Otci, jenž pečuje o ptactvo nebeské a kvítí polní - tedy tím spíše o člověka (Mat. 6, 26-30), naukou o vykoupení, neboť „tak Bůh svět miloval, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, jenž v něho věří, nezhyne, ale měl život věčný“ (Jan 3, 16); a konečně naukou o nesmrtelnosti a ceně lidské duše, jež převyšuje cenu samého hmotného kosmu a jež Duchem svatým posvěcena se stává příbytkem Tří Osob (Jan 14, 23).

K tomu vědomí nedospěl pohanský svět předkřesťanský ani ve svých nejmoudřejších a nejušlechtlejších představitelích. Názory Platonovy a Aristotelovy na stát ukazují, že těm myslitelům mnohem více znamenala společnost (*κοινωνία*) než osobnost. Stát Platonův je krajně kolektivistický. V *Ústavě* tvrdí Sokrates, že dítky, ženy i statky mají býti společné (*Politeia* 242 n.). Zvláštnost a různost je-

dinců považuje Plato za hlavní zlo všech států a proto chce zrušit soukromý majetek i oddělenost rodiny. Aristoteles svým učením o přirozené důležitosti rodiny a domácnosti odporuje sice Platonovi a dokazuje, že takovéto společenství majetku, žen a dětí je neuskutečnitelné a nepřirozené, dokonce že přílišné sjednocování, bez zřetele k individuální různorodosti společnosti, neprospívá státu (*Politika* II, 2), hájí soukromé vlastnictví jako prostředek k uskutečňování přátelské lásky a štědrosti (*Politika* II, 5), žádá, aby postavení žen bylo spravedlivě upraveno (*Politika* II, 9), ale přesto s Platonem schvaluje, aby nedochůdčata byla odkládána, nadbytku porodů aby se odpomáhalo potraty (*Politika* IV, 16), a přes všechny námitky zdravého rozumu hájí otroctví jako zřízení přirozené (*Politika* I, 5). Otrok je mu jen jakousi živou věcí - a tak s úchvalou cituje Hesioda: „Dům předně, pak ženu a pak k orání vola“ - vůl zajisté je u chudobných místo čeledína (*Politika* I, 2). Není rozdílu mezi otrokem a dobytčetem: obojí, otroci i krotká zvířata, slouží potřebám tělesným (*Politika* I, 5). Duchaplně vyvozuje, proč má otrok poslouchat: tělo má být poslušno duše - otrok pak je jaksi částí pána, jako nějaká živá, ale oddělená část jeho těla (*Politika* I, 7).

Jak zcela odlišný svět se nám otvírá, čteme-li list svatého Pavla Filemonovi! Apoštol vrací Filemonovi uprchlého otroka Onesima, kterého pokřtil v Římě. Jako jeho duchovní otec mohl by mu sám dát svobodu, ale chce, aby zásluhu dobrého skutku měl bývalý pán Onesimův: „Snad proto odešel od tebe na krátký čas, abys ho obdržel na věky, ne již jako otroka, nýbrž více jako otroka, jako bratra milého, zvláště mně, a čím více tobě, i v těle i v Pánu.

Máš-li mne tedy za účastníka, přijmi ho jako mne, jestli ti v něčem ublížil nebo dluhuje, přičti to mně.“  
(Fil. 15-18.)

Křesťanství však přineslo světu také velmi mocné vědomí duchovního společenství, jakého neměl pohanský starověk. Neměl ho proto, že neměl víry, jak zdůrazňuje José Ortega y Gasset, když vykládá smysl pojmu *concordia* ve spisech Ciceronových.<sup>1</sup> Základem duchovního společenství křesťanského je jednota věřících s Kristem - Kristus je vinný kmen, věřící jsou ratolesti. Zřídlem křesťanského života je nadpřirozené znovuzrození z vody a z Ducha svatého (Jan 3, 5). Svatý Pavel učí, že křtem vchází člověk v tak úzké spojení s Kristem, s Kristem umírajícím a z mrtvých vstávajícím, že s ním také odumírá hříchu a vstává k životu spravedlivému (Řím. 6, 1-14). Eucharistie jest již prvním křesťanům pou-  
tem lásky: jako z mnohých zrn se vytváří jediný chléb a z mnohých hroznů víno, tak se spojují věřící v jednotě lásky Kristovy (*Didache* 9, 4). Aby všichni jedno byli - to je vroucí prosba velebné modlitby Kristovy: a ta jednota všech se všemi v Kristu Ježíši je základem Církve jako společenství vnitřního i jako společnosti vnější. Církev Kristova je totiž především jednota vnitřní a duchovní - a v tom smyslu je možno mluvit o Církvi jako o duchovním organismu. Ale to společenství vnitřní má i svůj vnější výraz: Církev je také vnější společnost, viditelná, hierarchická a právní organizace.

Obojí se zdůrazňuje v křesťanství: osobnost i společenství, ale ne jako vzájemně se vylučující pro-

---

<sup>1</sup> *Historia como sistema y del imperio romano. Něm. Geschichte als System und über das römische Imperium.* Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin 1943, p. 103.

tivy, nýbrž jako vzájemně se doplňující a vyrovnávající póly. Právě to je podstatou polarity, že prvky protikladné se neuzavírají v sebe, nýbrž zůstávají otevřeny a přístupny i cizímu vlivu, pokud je kladný. A v tom je síla polarity, že protikladné prvky se navzájem neruší, nýbrž vzájemným ovlivňováním vytvářejí plodné a životné napětí.

Křesťanství zdůrazňuje osobnost. Je tedy možno mluvit o křesťanském personalismu, ale ne ve smyslu vylučovacím, jako by křesťanství nebylo také sociální. Právě vědomí vlastní osobnosti uschopňuje křesťana, aby chápal cizí postavení a cizí potřeby: „Co chceš, aby ti jiní činili, čiň i ty jim!“ Křesťanský personalismus zbystruje oko pro zájmy bližního, učí myslet a cítit sociálně a vychovává k smyslu pro celek.

Křesťanství zdůrazňuje i společenství, ale zase ne ve smyslu vylučovacím, jako by zneuznávalo význam osobnosti. Vždyť společenství je pro jedince. Jen ve společenství se může vyvinout osobnost. Všechny hodnoty, jichž nositelkou je osobnost, jsou dary společnosti. U svatého Tomáše jsou dva texty, které ve svém kontrastu a vzájemném doplňování vystihují celý ten problém. Každá jednotlivá osoba, praví svatý Tomáš, má se ke společnosti jako část k celku a z toho důvodu je podřízena celku: *quae libet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum* (S. Th. 2-2, q 64, a 2). To je tak proto, že člověk není čistou osobou, osobou božskou, nýbrž zaujímá nejnižší místo v řádu osobnosti a v řádu rozumu. Člověk není jen osobou, to jest bytostí svébytnou, je také bytostí rodovou. A proto je členem společnosti jakožto její část a potřebuje nátlaku života společenského, aby byl přiveden k životu osobnostnímu a aby byl podpo-

rován v tom životě. Avšak věc se stává ihned jasnou a přesnou, čteme-li nezbytný doplněk prvního textu: Člověk, praví svatý Tomáš, nenáleží do řádu společenského celý a se všemi svými vlastnostmi: *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua* (S. Th. 1-2, q 21, a 4, ad 3). To proto, že je osobností. Lidská osobnost jakožto část společnosti náleží společnosti, ale ne podle celé své podstaty a ne podle všech svých hodnot: právě ohnisko jejího osobnostního života ji povznáší nad společnost pozemskou.

A na základě tohoto určení je možno říci, které zásady ovládají křesťanský řád. Řád vyžaduje, aby nižší sloužilo vyššímu, hodnoty časné hodnotám věčným; život, čas, hmotné statky, hospodářství, práce - jsou ne cíle, nýbrž prostředky k uskutečnění vyšších, duchovních a kulturních cílů. Řád vyžaduje, aby jedinec sloužil celku: od celku přijímá, celku musí dávat. Jsou práva jedince. Ale jsou také práva společnosti. Řád vyžaduje, aby celek sloužil jedinci. Věda, umění, technika, pořádek sociální a politický - to jsou hodnoty, k nimž jedinec nemůže dospět jako jedinec.

Křesťanský řád vyvrcholuje ve středověku. Význačnou vlastností té doby je zaměření člověka k věčnu. Katedrály se nestavějí pro užitek: ba ani pro okrasu ne. Dělník, který vytvářel umnou sochu na střeše milánského dómu, byl tázán, nač se tolik namáhá, když tu sochu vlastně nikdo nevidí. Odpověděl: „Ale Bůh ji vidí.“ V řádu křesťanském se buduje a tvoří k oslavě Boží: vše ostatní je jen prostředkem, nikoliv cílem.

Ve středu vědění a života v řádu křesťanském stojí Kristus - Syn Boží, zdroj pravdy. Písmo svaté je kniha nejvyšší moudrosti, proti níž blednou vše-

chna světla vědění pouze lidského. To neznamena podcenění lidského rozumu. Jako nebe je ozařováno dvěma světly - sluncem a měsícem, tak i lidské poznání zde na zemi se rozvíjí ve dvojím světle: ve světle rozumu a ve světle víry. Světlo víry je větší, světlo rozumu menší. To dvojí světlo se vzájemně doplňuje a odtud se rodí nádherná filosoficko-theologická synthesa středověká. Nevzniká najednou. Od doby stěhování národů je Církev více zaměstnána činností misijní a sociální, výchovou barbarských národů, kteří se objevili v Evropě, takže činnost vědecká poněkud ochabla, ač zbylo z prvních staletí mnoho výborného staviva. Avšak po zdolání těch více vnějších úkolů stává se potřeba pevné soustavy stále naléhavější, neboť není ustáleného názvosloví, vědecké methodiky, encyklopedického přehledu. A jako první Otcové křesťanství byli nuceni v době vzrůstajícího se neoplatonismu obírat se důkladněji Platonem, tak arabský aristotelismus nutí scholastiky, aby lépe přihlíželi k Aristotelovi. A třeba je jim autoritou Plato, přece Aristoteles lépe vyhovuje jejich potřebám, a to hlavně spojením dedukce s indukci, jasnou a střízlivou mluvou, určitým názvoslovím a svou všestranností ve vědách. A tak vytvářejí scholastikové vědecký systém theologie křesťanské, jehož rozumovou podstavbou je filosofie Aristotelova.

To ovšem neznamena, že by pravda Páně byla vydána do rukou filosofů. Nositelkou nauky Kristovy je Církev. A v Církvi je Kristus zpřítomněn jako Učitel lidstva. Kristus učí. Kristus, ne učenec, je subjektem theologie v Církvi. Jen v té míře, v jaké je učenec údem Církve, jest i theologem.

Jako nositelka pravdy Kristovy se Církev neuzavřela v oblast ryze duchovní, poněvadž v ní pokračuje

čuje a dovršuje se Vtělení. A Vtělením vstoupil Kristus do tohoto světa, aby jej přetvořil a spasil. A v tom jeho díle pokračuje Církev svým úřadem učitelským, kněžským a pastýřským. Úsilí Církve přetvořit lidstvo, vychovat jedince i národy, uspořádat lidský život podle zásad evangelia si vykládají její odpůrci jako juridismus a odpad od evangelia. Evangelium opravdu není juristické. Ale evangelium je sociální. Kristus se stal člověkem - a tak vstoupil v oblast vztahů sociálních. Být člověkem znamená být tvorem sociálním. A jako člověk vykoupil Kristus svět. Církev pak dovršuje jeho spasné dílo: autorita, dogma a právo nejsou pro ni nástroje k dosažení politické moci, nýbrž základy její činnosti ve světě, jež jest dovršováním Vtělení Kristova.

A tak se jeví Církev ve středověku jako zakladatelka a udržovatelka kultury a jako vychovatelka barbarských národů, kteří se usadili v Evropě. Církev, ne feudální stát, pěstila vědu, literaturu a umění a byla pokračovatelkou a představitelkou latinské kulturní tradice a latinského řádu. Kromě toho všechny sociální úkoly, jež jsme zvyklí již pokládati za přirozené úkoly státu, jako je výchova mládeže, podpora chudých a péče o nemocné, plnila vlastně jen Církev. V Církvi měl místo každý člověk a každý člověk se mohl dovolávat práv duchovního občanství, kdežto ve státě feudálním venkovan neměl ani práv, ani svobody a byl považován za majetek, za součást hospodářského zařízení.

V tom osvětlení je pak třeba chápat i velkou ideu křesťanského středověku, ideu království Božího na zemi, myšlenku jediné duchovně-světské říše, jejíž hlavou duchovní je papež, hlavou pak světskou císař. Ta idea vystupuje se stále větší

zřetelností od roku 800, kdy bylo obnoveno císařství západořímské. Nejryzejší podoby pak nabývá v době Otty III., potomka německého císaře a řecké princezny, jenž v sobě spojuje dvojí tradici křesťanského císařství ražby karolinské i byzantské. V politice Ottově vrcholí a uplatňují se podle výkladu Dawsonova nejen ideály křesťanského císařství a církevního universalismu, nýbrž i duchovní ideály mnišských reformátorů, jako byli svatý Nilus a svatý Romuald, misijní nadšení svatého Vojtěcha, karolinský humanismus Gerbertův i národní oddanost Italů, jako byl Leo z Vercelli, římské myšlence. Tradice minulého věku se spojují a přelévají v novou kulturu středověkého Západu. Sahají do minula až k svatému Augustinu a k Justinianovi a směřují ke Kantovi a k renesanci. Je pravda, že Ottův ideál císařství, jakožto společenství křesťanských národů, řízené svornou a vzájemně závislou vládou císaře a papeže, se nikdy neuskutečnil: přesto však si zachoval jakousi ideální existenci v podobě platonské, jež v životě středověké společnosti stále si hledala cestu k hmotné realitaci.<sup>2</sup>

Představitelé dvojí moci, duchovní a světské, jsou však nejen v ideji, nýbrž i ve skutečnosti nejvyššími vládci křesťanstva každý ve svém oboru. A aspoň v theorii a vnějších formách císařství žije ve shodě s papežstvím. Císař a papež si navzájem skládají přísahu holdovní (*iuramentum fidelitatis*). Nově zvolený papež oznamuje svou volbu císaři a žádá za obnovení svazku přátelského: a naopak, jen ten

---

<sup>2</sup> Christopher Dawson, *The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity*. Sheed & Ward, London 1932, p. 281-2.

může být uznán za císaře, koho papež korunuje a pomáže svatým olejem. Moc duchovní a světská se vzájemně ochraňují a podporují, ale moc duchovní se ovšem chápe jako vyšší: výslovně to prohlašuje Bonifác VIII. v bulle *Unam Sanctam*, opíraje se jak o důvody theologicko-právní, tak i o výklady mysticko-symbolické.

Novověk představuje odklon od myšlenkového a sociálního řádu středověkého. Vylíčit zevrubně postup toho odklonu by bylo nesnadným úkolem historickým i kritickým jak pro rozsáhlost látky, tak pro složitost problémů myšlenkových a mravních, jež přinesl novověk. Vlastní přelom mezi středověkem a novověkem nastal, jak dokázal Paul Hazard, koncem století sedmnáctého a počátkem osmnáctého, mezi rokem 1680 a 1715. Z velmi podrobného a pronikavého Hazardova rozboru toho údobí poznáváme veliký rozdíl mezi lidmi věku sedmnáctého a věku osmnáctého. Hierarchie, kázeň, autoritou zajištěný řád - to milují lidé sedmnáctého věku. Nátlak, autorita, dogma - to nenávidí lidé věku osmnáctého. První jsou smýšlení křesťanského, druzí smýšlení protikřesťanského. První věří v právo božské, druzí v právo přirozené. První se cítí doma ve společnosti, rozdělené na nerovné třídy, druzí sní jen o rovnosti lidí.<sup>3</sup>

Je však možno vyhnout se podrobným rozborům a pro přehlednost výhodnější obrátit zřetel na několik výrazných postav, jak učinil na př. Jacques Maritain v knize *Trois réformateurs* (Plon, Paris

---

<sup>3</sup> Paul Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne*; něm. *Die Krise des Europäischen Geistes*. Hoffmann & Campe, Hamburg 1939.

1925), zvoliv za předmět svého studia Luthera jako reformátora náboženského, Descartesa jako reformátora filosofického a Rousseaua jako reformátora mravnosti, pominuv pak Kanta, jenž stojí na sou-toku duchovních proudů, vyšlých z těchto tří mužů.

Volba takových reprezentativních typů záleží jednak na základním hledisku, jednak na vlastním cíli výkladu. Maritain stopuje více původ idejí, jež ovládají dnešní svět: méně si všímá jejich vzájemné závislosti a jejich důsledků pro utváření moderního ducha. Je však možné i jiné hledisko: najíti typy, které jsou příznačné pro určitá období, byť snad jejich vlastní vliv pro vývoj nové doby nebyl zcela rozhodující. A s toho hlediska více se vnucuje trojice: Luther, Voltaire, Darwin.

Duch nové doby byl utvářen třemi proudy: náboženskou revolucí století šestnáctého, racionalistickou filosofií století osmnáctého a materialistickou vědou století devatenáctého. Celý ten proces bychom mohli nazvat sekularisací člověka. Postupně se odpoutává člověk od vazeb nadpřirozených a stále více se přimyká k hodnotám ryze pozemským. Od heteronomie směřuje k autonomii. V Lutherovi odmítá autoritu Církve viditelné; podržuje však autoritu Bible. Ve Voltairovi odmítá autoritu Bible, ale podržuje autoritu rozumu. S materialisty století devatenáctého zamítá i Boha Stvořitele - a autoritou je sám sobě. Od společenství směřuje k osamocenosti, od objektivního řádu k subjektivnímu chápání světa a života. V Lutherovi se vylučuje z viditelného společenství Církve bojující, byť chtěl setrvati v neviditelném společenství s Kristem; ve Voltairovi se vylučuje ze společenství s Kristem, který není už víc než mrtvý filosof, byť hledal náhradu v bratrstvu osvícenců věřících v Boha; s athe-

isty století devatenáctého se vylučuje ze společenství lidského vůbec a v duchu darwinistického evolucionismu se vědomě vřazuje v říši živočišnou, cítě se jen nejvyšším jejím článkem.

Tím není řečeno, že by nebylo jiných duchů a jiných sil, jež měly vliv na vývoj moderní doby. Ale tři jména: Luther, Voltaire, Darwin vhodně představují tři údobí, jimiž prošel člověk, odcizující se Církvi, Kristu a Bohu. Stavíme-li vedle sebe Luthera, Voltaira a Darwina, činíme tak pro větší názornost, a činíme tak nejen proto, co ti muži v duchovním vývoji lidstva vskutku znamenají nebo znamenati chtěli, nýbrž i proto, co představují.

Kdyby Luther nebyl našel půdu připravenou rádlem renesančních humanistů, jako byl Erasmus Rotterdamský, kteří psali satiry na papeže, preláty a mnichy a kteří scholastickou učenost chtěli nahradit krasoumnou vědou, přesně vymezená dogmata větrným krasořečněním, těžko by vzcházela jeho setba. A kdyby nebyl hlásal, že církevní majetek má připadnout světským pánům a nepostavil se tak chytře pod jejich ochranu, byl by asi skončil svůj život jako málo známý a bezvýznamný kacír, jakých bylo před ním i po něm nemálo.

A kdyby Voltaire se nebyl stal oblíbeným v tak zvaných širších vrstvách svými snahami o rehabilitaci všelijakých provinilců a dlouholetými pokusy o revisi různých justičních vražd, ať domnělých či skutečných, sotva by byl na konci života korunován vopeře a po smrti by byl asi připomínán v příručkách literárních dějin jen jako hbitý a uhlažený veršotepc, z jehož díla je nejzávažnější to, co sám nepokládal za významné, totiž *Candide*, a snad jako obratný popularisátor, který měl jedinečnou schopnost přisvojovat si cizí myšlenky a pomáhat jim do světa.

A kdyby si někteří přírodní filosofové neudělali z učení Darwinova hlavní premisu pro svoje nedočkavé závěry, a kdyby Gregor Mendel, objevitel zákonů dědičnosti, nebyl skromným mnichem a nebyl svou stěžejní práci o rostlinných hybridách uveřejnil v málo rozšířeném časopise provinčního města, které nemělo university, možná, že by byl Darwin znám jen několika odborníkům jako pilný cestovatel a horlivý i přemýšlivý pozorovatel přírody.

V povaze Lutherově se mísí realismus i lyrismus: je to člověk vznětlivý a citlivý, dobrácký a šlechetný, ale i svéhlavý a hašteřivý; člověk zbožný, ale i vnitřně rozeklaný a vášnivě nezkrotný. Již v mládí se jasně projevují ty rysy: za bouře, která ho jako studenta zastihla nedaleko Erfurtu, činí slib, že vstoupí do kláštera. Mnichem se stává proti vůli otce, který zná jeho povahu a ví, že jeho pýcha, hrubost, hněvivost a smyslnost málo ho uschopňují k životu v řádu. Práh kláštera překročuje Luther po veselé noci strávené mezi přáteli.

Nejstarší zachovaný portrét ho zobrazuje jako mnicha vzhledu vskutku asketického: studium, modlitba, mlčení, samota vepsaly se hlubokými rysy do jeho tváře. A přece trpí pochybnostmi, nejistotami a pokušeními. Doufá z počátku, že se mu podaří dokonale nad nimi zvítězit a nižší stránku přirozenosti cele si podrobit a tak úplně se zduchovnit. A když se mu to nedaří, počíná klesat na mysli a poddávat se myšlence, že člověk je vlastně nadobro zkažen následkem prvotního hříchu: ať dělá, co dělá, všechno je hřích. Tu jsou kořeny jeho theologie: ztotožňuje zlou žádostivost a hřích prvotný. A dává-li si otázku, jak tedy člověk, hříchem takto zkažený, dojde spásy, není-li schopen skutků

dobrých, odpovídá si, že jedině tím, že věří a důvěruje v Krista. Svými zásluhami zakrývá Kristus viny lidstva. Oblíbené thema jeho kázání jest: Kristus - kvočna, která svými křídly přikrývá kuřátka-hříšníky. Zapomíná zcela, že vina zakrytá nepřestává býti vinou, a netáže se, lze-li vůbec něco skryti před Bohem vševědoucím a všudypřítomným. Křesťanství je mu prostě „ustavičným cvičením v pocitu, že člověk není hříšný, i když hřeší, poněvadž jeho hříchy jsou svaleny na Krista“.<sup>4</sup> K spáse není třeba skutků, stačí víra. Ani almužny, ani sebezápor, ani řeholní stav, ani oběti, ani svátostné úkony nemohou člověku prospěti k spáse. Půst nic neprospívá. Jeden z prvních jeho spisů má název *Ueber die Fryheit der Spysen*. „Papisté nemají ani jednoho svatého, který by se stal svatým věrou. Všechna svatost jejich světců je v tom, že se mnoho modlili, postili, pracovali, se umrtvovali, měli špatné lože a drsný šat. Takový druh svatosti mohou denně pěstovat i psi a prasata.“<sup>5</sup> Jednoho ze svých prvních stoupenců, Koppeho, který připravil hromadný únos jeptišek z kláštera, přirovnává ke Kristu, který sestoupil do předpekli a vysvobodil duše spravedlivých.<sup>6</sup>

První jeho veřejný útok je namířen proti odpustkům. Odpustky jsou prominutí časných trestů, jež Církev uděluje těm, kdož přijavše svátost pokání, vykonali nějaký dobrý skutek (modlitba, půst, almužna). Není-li člověk schopen dobrých skutků, jsou ovšem odpustky naprostým nesmyslem. A kromě toho - účel, pro který byly hlášány odpustky -

---

<sup>4</sup> *Weimarer Kritische Gesamtausgabe*, XXV, 331, 3-16.

<sup>5</sup> *Weim.* XXX, P. 408, 39-40; 409, 1-5.

<sup>6</sup> *Weim.* IX, 394-5.

stavba chrámu svatého Petra v Římě - je Lutherovi nepřijatelný: za peníze, vybírané v Německu, se ozdobuje Řím, jehož renesanční nádhera ho popouzela k hněvu již v době, kdy jako mladý kněz procházel ulicemi věčného města.

These, přibité na dveře zámecké kaple wittenberské, jsou vyznáním nevíry v dobré skutky a zároveň protestem proti autoritě Církve viditelné. Tu ožívá herese Wicliffova a Husova o Církvi jakožto společenství ryze duchovním, jehož hlavou je Kristus. V mládí, ještě v *Enarr. in Ps.* a v *Dictata super Psalterium*, spojuje Luther představu o *Corpus Christi mysticum* s pojmem Církve hierarchické. Teprve od roku 1518 se jeví v jeho spisech obrat. V knize *Von dem Papstum zu Rom* 1520 dokazuje, že Kristus je hlavou věřících, poněvadž je zdrojem milostí: papež prý není hlavou Církve, poněvadž jakožto člověk zdrojem milostí není a být nemůže. Že názory Lutherovy na Církev byly ovlivněny Husem, považuje W. Wagner za pravděpodobné, poněvadž je zjištěno, že 3. října 1519 měl v rukou traktát Husův *De Ecclesia*.<sup>7</sup> Ač Hus pokládá Církev za sbor předurčených, kdežto Luther za sbor všech věřících (těch, kdož přijali slovo Boží *per fidem fiducialem*), oba se shodují v odmítání hierarchie a v nauce o Církvi jakožto ryze duchovním společenství věřících s Kristem. Jako Hus, ani Luther nemůže připustit, že by nositeli božského poslání a apoštolské tradice mohli býti i lidé zesvětštění, zlata a radovánek žádostiví, své moci zneužívající, pravých zájmů Božích nedbající. Jejich zákony se mu jeví jako pouhé lidské nálezy, nema-

---

<sup>7</sup> *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther.* Zeitschrift für katholische Theologie 61, Jg 1937.

jící podkladu v Písmě svatém. Jediným pravidlem víry je Písmo a jediná správná cesta je návrat k životu podle evangelia - totiž cesta evangelické svobody - a tou se rozumí odboj proti autoritě Církve viditelné, a zejména proti jejímu nejvyššímu představiteli, papeži. Opouští Schmalkald a domnívaje se, že již umírá, říká Luther svým přátelům: „*Impleat vos Dominus benedictione sua et odio papae*. Kéž vás naplní Pán svým požehnáním a nenávisť k papeži.“<sup>8</sup>

S Písmem, jediným to a nejvyšším pravidlem víry, zachází Luther zcela libovolně - vylučuje z kánonu knih biblických epištolu svatého Jakuba, nazývá je ji posměšně *Strohepistel*; kniha ta, zdůrazňující, že víra bez skutků je mrtvá, zřejmě se mu nehodí do jeho bohoslovné soustavy. Už zde je nejlépe vidět, co znamená Luther: zdůraznění jedince proti celku, „já“ proti „my“, čili, jak Maritain to vystihuje, příchod „já“ (*avènement du moi*).

Písmo svaté je kniha. A není-li svrchovaného autoritativního výkladu, může jí každý rozumět svým způsobem. A podle protestantského pojetí Duch svatý osvětluje každého, kdo čte Písmo. V roce 1535 je Luther zván, aby se zúčastnil církevního sněmu; odmítá slovy: „My jsme nyní osvíceni ve všech pravdách víry přímým světlem Ducha svatého.“<sup>9</sup> Záhadné zůstává, proč jeden a týž Duch svatý osvětluje každého čtenáře Bible jinak.

Luther zavrhuje autoritu papeže a tvrdí, že „má více autority ve svém malíčku, než jí kdy mělo tisíc papežů, králů, knížat a doktorů“. A dodává: „Kdo učí jinak, než učím já, anebo mne odsuzuje pro mé

---

<sup>8</sup> Předmluva Veita Dietricha k *Op. exeg. lat.* XXV, 135.

<sup>9</sup> Janssen III, 381.

učení, odsuzuje Boha samého a zůstane navždy sym-  
nem pekla“ (Janssen II, 231). A tak místo papeže  
jako viditelné hlavy Církve nastoluje autoritu svou,  
skrývající se za autoritu Bible.

Učení Lutherovo není vlastně nic jiného než pro-  
mítnutí jeho „já“ do oblasti věčných pravd. Lu-  
theranismus není soustava vypracovaná Lutherem:  
je to překypění Lutherovy individuality. Luther je  
silná individualita, nikoli však silná osobnost. Prven-  
ství v jeho životě i v jeho nauce má ne rozum, nýbrž  
vůle. Podle jeho učení není vůle svobodná ve vě-  
cech spásy, není to „*liberum*“, nýbrž „*servum arbi-  
trium*“, poněvadž jsme otroky ďáblivými, ale při-  
tom zdůrazňuje nezbytnost víry k spáse. Co však  
je věřit? Víra není jen souhlas rozumu, nýbrž i roz-  
mach vůle, síla víry-citu a víry-důvěry. A tak v the-  
ologii Lutherově má význam vůle, ne rozum. Ro-  
zum je podle jeho názoru dán člověku jen k řízení  
věcí pozemských, jako je jídlo, pití, oděv a vnější  
životní pořádek. Ve věcech duchovních je rozum  
zcela slepý. A nadto je v rozporu s vírou. „Ana-  
baptisté říkají, že rozum je pochodeň. Že by rozum  
šířil světlo? Ano, tak jako by je šířil výkal, vložený  
do svítilny.“<sup>10</sup> Ve svém posledním kázání, konaném  
ve Wittenberce krátce před smrtí r. 1546, chrlí Lu-  
ther celou litanii neopakovatelných potup proti ro-  
zumu, nazývá je dokonce nevěstkou ďáblivou.  
„Rozum by měl býti utopen ve křtu. Zasloužil by,  
aby byl vyvržen na nejšpinavější místo v domě, na  
záchod.“<sup>11</sup> Odtud i odpor Lutherův proti filosofii.  
Aristotela nazývá posměšně Narristotelem a kome-

---

<sup>10</sup> Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance et le Protestantisme*. Paris 1905, p. 322-3.

<sup>11</sup> Denifle-Pasquier III, 277-8.

diantem, kterého by patřilo strčiti do sviňského nebo oslího chléva a kterého by měl chuť pokládati za ďábla, kdyby nebyl měl tělo.<sup>12</sup> Později byl by se smířil aspoň s jeho spisy logickými a rhetorickými, kdyby prý se z nich vyučovalo bez přítěže scholastické. Přesto však Melanchton založil své filosofické spisy na knihách Aristotelových, a tak se jakýsi okleštěný aristotelismus udržoval v protestantském Německu až do Leibnize, nebo vlastně až do Wolfa.

Duchovním otcem vzdělané Evropy století osmnáctého je François Marie Arouet Voltaire, zprvu jen básník a dramatik, ne tuze spolehlivý historik, vědecký popularisátor, zajímavící se o všechno a mluvící o všem, „nejpřednější z duchů prostředních“, jak o něm řekl kterýsi kritik, „znající z dějin více než znají matematikové a z fysiky více než znají historikové“.

Po dvacet let svého pobytu v polovičním vyhnanství v pohraničním městečku Ferney vysílá Voltaire do světa spoustu knih, sešitů, projevů, komedií, satir a polemik: ty věci jsou zakazovány, odsuzovány a páleny, ale vzdělanci té doby je čtou, obdivují a rozšiřují. Ač je vlastně jen největším žurnalistou své doby, pokládá se Voltaire za jakéhosi apoštola: „Vykonal jsem ve své době více než Luther a Kalvín.“ Jindy praví o sobě: „Už mne unavuje poslouchati stále, že dvanáct mužů stačilo, aby se rozšířilo křesťanství: mám chuť dokázat, že stačí jen jeden, aby je zničil.“ Téměř všechny jeho dopisy se končí formulí: „*Écrasons l'infâme*“, kterou někdy z naivní opatrnosti zkracuje: „*Écr. l'inf.*“. Kdo je

---

<sup>12</sup> List Langovi 8. II. 1516, de Wette I, 15-16.

ta hanebnice, jež má být rozdrčena? Náboženství? Církev? Snad pověra.

Voltaire je ve svém věku duchovní mocností. Kromě učenců, umělců a filosofů ho navštěvují knížata německá, polská a ruská. Dopisuje si s pruským králem Friedrichem II. a s ruskou carevnou Kateřinou Velikou. Když jeho přátelé v Paříži mu chtějí postavit pomník, posílají příspěvek carevna ruská, král polský a dánský. Cítí se dotčen, že císař Josef II., projížděje Ženevou, neuznal za vhodné navštívit jej ve Ferney.

Jaké je učení muže, jehož uctívá vzdělaná Evropa osmnáctého věku? Hlavní jeho myšlenky jsou:

a) Je nesmyslem domnívat se, že Bůh všemohoucí, Stvořitel nebe a země, si vyvolil Izraelity, malý národ kočovných beduinů, za nositele své pravdy.

b) Historie toho národa, zapsaná v Bibli, je plná neuvěřitelných událostí, oplzlostí a rozporů. Knihy biblické jsou jen sbírkou povídaček, složených barbarskými kmeny: jinak je Voltaire ochoten uznati, že některá biblická vyprávění jsou zajímavá jako básně Homérovy.

c) Hádky sekt, které se po osmnáct století potíraly pro slovíčka, jsou zbytečné a pošetilé.

d) Dějiny lidstva, jak tvrdí ve svém *Essai sur les Moeurs*, nejsou řízeny Prozřetelností a nelze je vykládati z příčin účelových, nýbrž jen jako slepou hru drobných příčin účinných; dokud Rozum vše na světě neuspořádá a nevyloučí z lidského života jakékoliv „nadpřirozeno“, budou se dějiny stále rozvíjeti jako řada zločinů a neštěstí.

Voltaire věří v Boha, nepřipouští však, že bychom mohli o Bohu vědět více, nežli že jest a že stvořil svět. Představy lidí o Bohu jsou podle jeho mínění jen pouhé výmysly. Jediné evangelium, kte-

ré je třeba čísti, je veliká kniha přírody. Jediné náboženství je uctívat Boha a být poctivým člověkem. Mravní příkazy lze odvoditi z idey společnosti: žádná společnost se totiž neobejde bez zákonů, s každou společností je to jako s hrou - není hry bez pravidel. Ostatně, je-li Bůh všude, je mravnost i v přírodě. Sokrates, Ježíš a Konfucius mají téměř stejnou mravouku, ač nemají stejnou metafysiku.

Voltaire věří v nesmrtelnost duše, poněvadž je to nezbytné pro blaho společnosti: ale v přírodě nenalézá ani stopy po duši - chválí tudíž Lockeho, že skromně prohlásil: „Nebudeme asi nikdy schopni poznat, zdali bytost čistě hmotná myslí či nikoliv.“

Filosofie Voltairova byla přísně posuzována. Faguet ji označil jako „chaos jasných myšlenek“. Taine napsal o Voltairovi, že „zmenšuje veliké věci, aby je učinil přístupnými“. Velikým duchem rozhodně není. Věcem náboženským nerozumí vůbec. Křesťanství zaměňuje s jeho znetvořeními. Proti křesťanské teologii staví vědu newtonskou, omezenou vědu přírodní, jež nám dává poznat některé vztahy, a tím vkládá do našich rukou i vládu nad určitými zjevy přírodními: „A tak se v něm hlásí k slovu moderní člověk a moudrost inženýrská: moudrost neúplná, ale užitečná.“<sup>13</sup>

Jako myslitel zdaleka se nerovná Voltaire svému současníku Davidu Humovi, který dovršil osvícenství a zároveň je překonal rozumovou skepsí. A jako rouhač a protináboženský pamfletista nijak nedostihuje svého anglického předchůdce, náboženského nihilisty Johna Tolanda. Charakterolog Ernst Kretschmer počítá Voltaira k mužům, kteří měli

---

<sup>13</sup> André Maurois, *Voltaire*. Gallimard, Paris 1935, p. 103.

ctižádost stůj co stůj býti vůdčími osobnostmi své doby.<sup>14</sup> Zajisté mnozí měli tu ctižádost, ale Voltaire měl i úspěch. S tím omezením je možno pokládati ho za otce moderního racionalismu a víry v rozum.

Není jména, s nímž by bylo možno lépe spojit duchovní vývoj evropského lidstva ve století devatenáctém, než je jméno Charles Darwin. Darwin nebyl filosof. Ale z jeho teorií byly vyvozovány rozsáhlé důsledky filosofické. Ve svém díle o původu druhů *On the Origin of Species by means of Natural Selection*, London 1859, pokusil se Darwin vysvětliti původ různých druhů živočišných. Vyšel z předpokladu, že znaky, různým druhům živočišným společné, ukazují na vznik ze společného prázákladu, kdežto znaky, jimiž se navzájem odlišují, si vykládal jednak přízpůsobováním různému prostředí, jednak bojem o život, v němž slabší jedinci hynou, silnější pak přežívají a se zdokonalují: nové vlastnosti takto získané pak že se dědičností přenášejí na potomstvo, takže se v téže řadě objevují jedinci s vlastnostmi, jichž neměli jejich předkové. Theorie Darwinovy se chápali jak přírodozpytci, tak filosofové, aby ji dále rozvíjeli a domnělou její platnost i na jiná pole rozšiřovali. Základní these: vyšší se vyvíjí z nižšího, dokonalé z méně dokonalého, byla ovšem příliš svůdná, aby nebyla obrácena na otázku o původu člověka. Byl to Ernst Haeckel, jenž se nezastavil před žádnou nesnází, aby neoslňoval důkazy, že člověk jest jen rozumná nadopice, jak prý zjevno z vývoje lidského zárodku,

---

<sup>14</sup> *Geniale Menschen*. Springer-Verlag, Berlin 1942, 3. Aufl., p. 187.

jenž je rekapitulací živočišstva vůbec. A namítalo-li se mu, že jak po stránce duševní, tak i morfologické jest rozdíl mezi zvířetem a člověkem příliš veliký a že mezi opicí a člověkem chybí střední článek, pověstný to *missing link*, tvrdil prostě, že existoval lidoop, *Pithecanthropus erectus*, který byl jakýmsi předčlověkem, objeviv ho ve své obraznosti s touž lehkostí, s jakou dokazoval totožnost člověka a zvířete pomocí padělaných diagramů zárodku lidského a psího. *Missing link* ovšem nikdy nalezen nebyl. Nejprimitivnější útvar lidský představuje *Sinanthropus pekinensis*, prozkoumaný D. Blackem. Tento pračlověk však již byl skutečným člověkem, chodil zpříma, živil se lovem, znal oheň a robil si nástroje. Jeho mozková hmota, kolísající mezi 850 až 1220 cm<sup>3</sup> obsahu, jest podle zkoumání Weidenreichova dána již typicky lidským utvářením dolní čelisti a hořeních řezáků a vyskytuje se i u soudobých kmenů mongolských a eskymáckých.

Mnohým darwinistům šlo hlavně o to, aby vyloučili skutečnost Boha. Jejich „vývoj“ jest jen jakési magické slovo, jímž má býti nahrazeno slovo stvoření. A poněvadž v těchto věcech nejde jen o původ člověka, nýbrž o vznik života vůbec, nezbývalo jim nic jiného, než bájiti ještě o původu živého z neživého jakousi spontánní protogenesí. Avšak na základě pokusů Spallanzaniho a Pasteura se ukázalo, že protozoa nevznikají protogenesí, nýbrž že povstávají opět jen ze živých zárodků. Stará Harveyova poučka, že vše živé pochází ze živého, platí stále, a to pro všechny organismy bez výjimky. Driesch upozornil, že darwinismus a názory Ch. Darwina na původ organismů jsou dvě zcela různé věci. Darwin byl dalek jakéhokoliv dogma-

tismu. Darwinismus však jest dogmatismus v nejryzejší podobě. O původu a vlastní podstatě života neměl Darwin přesného názoru. Otázky, na které neznal odpovědi, nechával prostě stranou. Rozhodně pak nebyl materialista, třeba se materialisté jeho nauk dovolávali.<sup>15</sup>

Darwinistický dogmatismus je pokračováním středověkého nominalismu.<sup>16</sup> Podle nauky nominalistické jsou obecné pojmy pouhá jména, nemající základu ve skutečnosti, tedy ryzí vymyšleniny. Jedině skutečné pak je to, co je individuální a hmotné. Veškeré vědecké bádání se pak rozvíjí jako dělení celku na části, hledání prvků a článků nejpůvodnějších a nejvlastnějších. Je to odstup od celosti. Je to snaha vysvětliti vyšší z nižšího, složité z jednoduchého.

Hlavní nauky, vyplývající z dogmatického darwinismu, jsou:

1. naturalismus, to je názor, jenž v protivě k spiritualismu a dualismu vidí přírodu jako jedno, chápe ovšem přírodu jen jako čistou hmotu a „přírodní pochody“ jako pochody hmotné, dějství duševní pak jako pouhý výsledek nebo doprovod dějství hmotného;

2. transformismus - jako protiva kreatismu: celá příroda, jak neživá, tak živá, svou vnitřní silou se ustavičně proměňuje - boj o život působí, že vývoj organismů postupuje od útvarů méně dokonalých k útvarům dokonalejším: na vrcholu toho vývoje pak stojí člověk jakožto nejdokonalejší živočich;

3. mechanismus jako protiva účelového pojetí

---

<sup>15</sup> H. Driesch, *Philosophie des Organischen*. Quelle & Meyer, Leipzig 1928, p. 200, 206.

<sup>16</sup> Hans Driesch, *Biologische Probleme höherer Ordnung*. J. Barth, Leipzig 1941, p. 76.

přírodního dějství: všechny jevy přírodní lze vysvětlit pouhou fysikochemickou příčinností.

Avšak experimentní bádání o původu druhů těch nauk nepotvrdilo.<sup>17</sup>

Na místo snadných a náhodných „variací“ Darwinových je třeba dosadit theorii „mutací“, jak ji vyslovil Hugo De Vries. Mutací se rozumí vývoj diskontinuitní („skokový“), v němž mezi útvary nezměněnými a změněnými nepozorujeme útvarů přechodných. Podstatným prvkem mutace je diskontinuita, jež připomíná kvantovou theorii ve fysice: mezi dvěma stupni energie není mezistupně. De Vriesova mutační theorie by se mohla obrazně nazvat kvantovou theorii biologickou. Mutace jsou podmíněny kvantovými skoky v molekulách genů.<sup>18</sup>

Zajímavé je, že kvantová theorie byla teprve dvě léta stará, když De Vries r. 1902 uveřejnil svůj objev. Mendel sice nic nevěděl o mutacích a chromosomech, ale lze říci, že vlastně dělal pokusy s mutanty, které našel v přírodě již hotové.

Werner Sombart se táže, jak to, že darwinismus našel tolik stoupců v tak zvaných širších vrstvách. Theorie o zvířecím původu člověka to byla, jež podle jeho mínění získala tolik lidí: člověk už je takový, že myšlenku odlidštění přijímá a pociťuje jako osvobození od obtížného břemene. Býti člověkem zavazuje k povinnosti - a povinnosti jsou většině lidí nepřijemné. Povinnosti sahají od nejvyšších stupňů až dolů k úkolům všedního dne:

---

<sup>17</sup> N. Heribert-Nilsson, *Der Entwicklungsgedanke und die moderne Biologie*. J. Barth, Leipzig 1941, p. 12.

<sup>18</sup> Erwin Schrödinger, *Was ist Leben?* Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet. A. Francke, Bern 1946, p. 57.

něsti odpovědnost před Bohem jako svobodná mravní osobnost - to pociťuje člověk jako obtížné a nepohodlné právě tak jako nésti na sobě těžký krunýř, paruku nebo hedvábný rokokový šat.<sup>19</sup>

Darwinistický mechanismus jeví se také jako jakési domyšlení a dokonání racionalistického deismu. Deisté si představovali Boha jako inženýra, který uvedl stroj světa v chod, ale dále se už o něj nestará. Thomas Hardy to vystihl ve Vladařích světa: zástupcové lidstva přicházejí k Bohu, aby mu přednesli své stížnosti: na světě jsou nemoci, války, bída a jiná zla. Ale Bůh si nemůže vzpomenout, že by byl kdy stvořil tu kuličku, již nazývají Zemí.

Bůh deistický není ovšem Bohem. Od deismu jest jen krůček k atheismu. Není-li Boha Tvůrce a Zachovatele, je vše jen slepý „vývoj“, dějství přírodní jest jen shluk náhod, život jest jen produkt sil fysicko-chemických, duše jest jen nomen, souhrnný výraz na označení vnitřních stavů člověka, myšlení jest jen funkce mozku, nesmrtelnost duše pouhá iluse.

Darwin sám nebyl atheistou a byl by se velmi divil, kdyby mu byl někdo řekl, že jeho jméno bude kdysi nejmocnější zbraní atheistického materialismu. Byl přesvědčen, že „jeho názory se nemohou dotknout náboženského cítění, poněvadž je právě tak vznešenou představou o Bohu, že stvořil jen několik málo pratvarů schopných vlastního vývoje i přetvoření v tvary jiné, jako věřit, že Bohu bylo třeba nových tvůrčích úkonů, aby vyplnil mezery, jež vznikly působením jeho vlastních zákonů“.

---

<sup>19</sup> *Vom Menschen. Versuch einer geistwissenschaftlichen Anthropologie.* Buchholz & Weisswange, Berlin-Charlottenburg 1938, p. 287-8.

Buď jak buď, je jisto, že žádná čistě přírodovědecká theorie sama nemůže býti argumentem pro atheismus. Zůstává-li přírodní badatel v mezích svého bádání, musí si být vědom, že věda přírodní je věda popisná a že jejím úkolem jest zjistit, že věc je a jaká je, ale ne, co věc je. Říci, co věc je, je úkol metafysika.

Vyslovuje-li se přírodní badatel také o prvotním původu věcí, nemluví již jako čistě přírodní badatel, nýbrž mluví již jako přírodní filosof. A mluví-li jako filosof, musí dbát oněch myšlenkových zákonů, jež platí ve filosofii, a to je především zákon příčinnosti. Říká-li přírodní filosof, že není Boha, pronáší tvrzení, které je v příkrém rozporu se zásadou kauzality, a nadto v tvrzení tom jest obsaženo mnoho nedokazatelných tvrzení jiných, totiž, že hmota je věčná, že život se automaticky vyvinul z hmoty neživé, že člověk automaticky povstal ze zvířete: a všechna ta tvrzení jsou v rozporu s pravou vědou přírodní, onou vědou, která za poslední své slovo nevydává pouhé vědecké domněnky a která z poznatků přírodovědných nevyvozuje nepříslušné a nedokazatelné závěry.

„Musí nám již být jednou jasno,“ píše Karl Friederichs, „že přírodovědecký obraz světa není úplný obraz skutečnosti a že tudíž přírodní věda, která viděla svět ne jako jednotu, nýbrž jako netvárné, byť i zákony ovládané torso, nemohla vytvořit nic jiného než torso, cenné sice, ale přece jen torso. Nadřazený, jednotící princip, tvůrčí Duch, „duchovní páska částí“, byl z přírody úmyslně vyloučen, popřen nebo aspoň methodicky eliminován. „Odbožštěný vesmír“ se rozpadl ve zlomky. Následek bylo nezdravé roztržštění názorů. Je třeba, podle mého mínění, jediného předpokladu, aby se

částkové pravdy opět spojily, předpokladu, který není libovolný, nýbrž který je základem vší filosofie. Kterýpak filosof byl důsledným ateistou? Bylo by možno uvést některé, ale ti mizejí v počtu těch, kteří mají představu Boha. Musíme svou teorii poznání učinit tím, čím má každá theorie být a co slovo theorie v původním smyslu znamená: zření Boha (Gottschau). Musíme vidět Boha ve věcech a za věcmi.“<sup>20</sup>

Luther - Voltaire - Darwin: to jsou tři etapy, z nichž se zrodil moderní člověk. S Lutherem se pozvedl proti autoritě Církve viditelné: zbývá již jen jediná autorita, Bible. Ale zapomíná se, že autorita Bible vyvěrá z autority Církve. Písmo je vlastně psaná část Tradice. Kázání živým slovem je starší a původnější než Písmo. A tak Bible, vytržená z rukou Církve, se stává pouhou literaturou. Voltaire v ní vidí jen snůšku židovských báchorek. A Kristus, hlavní osoba té literatury, mu není více než Sokrates nebo Konfucius. Ve Voltairovi se moderní člověk odcizuje Kristu a počíná v něm vidět jen pouhého člověka, moudrého sice a ušlechtilého, ale rozhodně ne Boha. Kristus Renanův je vznešený snílek a neškodný fantasta, ale vše nadlidské a nadpřirozené v jeho životě je výmyslem jeho přátel - a jeho největší div, vzkříšení, je fantasmagorie jeho hysterické ctitelky Marie Magdaleny. Vznešený příklad Kristův prý lidstvo nepochopilo - již jeho učedníci se odcizili jeho nauce: tak vesměs tvrdí pozdní dědicové ducha Voltairova. Nejslav-

---

<sup>20</sup> Dr Karl Friederichs, *Ökologie als Wissenschaft von der Natur oder biologische Raumforschung*. J. A. Barth, Leipzig 1937, p. 96.

nější z nich, Bernhard Shaw, upadá dokonce „v pokušení říci, že mezi nimi nebylo jediného křesťana a že pouze Jidáš ukazoval záblesk rozumu. Jelikož Ježíš měl duchovní sílu a prozíravost nad jejich pochopení, uctívali ho jako zjev nadlidský, ba nadpřirozený, a vzpomínku na něho učinili středem své primitivní víry v kouzla svého noemovství, svého citlivůstkářství, svého sebetrýznivého puritánství a své prosté morálky, věřící v přísné tresty. Někteří z nich byli zcela slušní, počestní a příjemní, ale nikdy ani na chvíli nedosahovali intelektuální výše Ježíšovy a v svých nejhorších chvílích byli již předzvěstí všech hrůz pozdějších náboženských válek, Torquemadových upalování židů a zvěstev, kterých se dopouštěly všechny pseudokřesťanské církve, jakmile získaly dosti síly k persekucím.“<sup>21</sup>

Ve šlépějích člověka Voltairova přichází na jeviště člověk Darwinův, či lépe řečeno, člověk darwinistický - pouhý výtvar živé hmoty, samočinně se vyvinuvší z předků zvířecích, lišící se od ostatních zvířat ne podstatou, nýbrž jen stupněm vývoje, vychytralá nadopice s poněkud porušenou vnitřní sekrecí, málo specialisovaná, své životní podmínky si teprve vytvářející.

To již je člověk zcela odbožštěný, vši „metafyzické přítěže“ zbavený, člověk s cíli čistě pozemskými. Ty cíle, jakkoliv úsilně k nim směřuje a jakkoliv se vyznamenává na cestě k nim, ho neuspokojují. Neuspokojuje ho věda, neboť vědění lidské má své meze; neuspokojuje ho umění, neboť jeho podstatou je vyslovovat nevýslovno; neuspokojuje ho hospodářství, neboť bytí byl geniem pro-

---

<sup>21</sup> B. Shaw, *Cesta černošské dívky k Bohu*. Nakladatelské družstvo Máj, Praha 1939, p. 124-5.

dukce, zůstává idiotem distribuce; neuspokojuje ho technika, neboť její výsledky mohou sloužit právě tak zhoubě, jako blahu lidstva - i zbývá mu jen ohlušení sportovních zájmů a horeček, ač na tom poli zvláště by si měl uvědomovati svou nemohoucnost, poněvadž není a nikdy nebude schopen skákat jako opice, běhat jako kuň a plavat jako ryba.

„Není-li Boha, není ani člověka,“ napsal Dostojevskij: jen ve vztahu k Bohu, jako k cíli poslednímu, uchovává si člověk svoji důstojnost. Není-li Boha, je člověk zvíře jako jiné zvíře, jen s tím rozdílem, že si umí z několika hygienických „zásad“ sestavit „vědeckou“ morálku.

A tomu člověku zbývají již jen dvě cesty. První je cesta dalšího vývoje podle zásady životního boje: mohl-li se ze zvířete vyvinouti člověk, proč by se nemohl z člověka vyvinouti nadčlověk? Tak je otevřena cesta k nadčlověckému ideálu Nietzscheho. A druhá je cesta mravního nihilismu: vyvinul-li se člověk ze zvířete, je důsledné, aby se považoval za zvíře a aby žil jako zvíře. A to je cesta k člověku Célinovu, který se jmenuje Bardamu a jehož historie je vyzvracena na několik set stran, nebo, chcete-li, k člověku O'Neillovy *Farmy pod jilmy*, který svého otce nazývá smradlavým tchořem, krade mu jeho úspory, souloží s nevlastní matkou, k člověku svlečenému do krajní nahoty, k člověku, který se jako zuřivý pes vrhá na jiné lidi, pohlavně rozříjený a všemi vichřicemi vášní zmítaný, nebo dokonce k člověku, jak nám jej ukazuje D. H. Lawrence v úloze milence lady Chatterleyové, jemuž je sexus vše a eros nic.

Moderní člověk je člověk odloučený od společenství s Církví, Kristem a Bohem: člověk odcírkevněný, odkřesťaněný a odbožštěný. Je to člověk na-

prosto osamocený. Stojí sám - sám buď v pyšném postoji solipsismu, sám buď v opuštěnosti vyvržen-  
ce, které mu nikdo nerozumí a který žije bez přátel.<sup>22</sup>

Tertullian říká, že duše lidská je od přirozenosti křesťanská (*anima naturaliter christiana*). To nelze brát v tom smyslu, že by duši bylo nějak vlastní to, co je podstatou křesťanství, totiž nadpřirozená milost, jakožto spojení člověka s Bohem. Ale lze tomu rozumět tak, že duše lidská má potřebu nadpřirozena, žízeň absolutna, nepřekonatelnou touhu po

---

<sup>22</sup> Příznačný je poměr moderního člověka k psu. Mít psa je lepší než mít manžela nebo manželku, neboť pes není nevěrný. Mít psa je lepší než mít přítele, poněvadž pes nezradí. Mít psa je lepší než mít dítě, poněvadž pes se dá vychovati a je přesně takový, jakým jsme jej chtěli mít. Dissociální vývoj moderního člověka se končí u pultu onoho magistrátního úředníka, který nemá nic jiného na starosti, než vést evidenci psů, vydávat psí známky a vybírat psí taxy. A to je tragický návrat k počátkům: „Není dobře člověku býti samotnému,“ praví se v Genesi: člověk byl stvořen jako bytost sociální. A jeho poměr k psu je posledním svědectvím jeho pospolitosti, ovšem svědectvím tragickým, neboť ta forma společenství je náhražková: má dáti člověku to, co ztratil, vyloučiv se ze společenství bratří, Krista a Boha. A ta tragika je tím strašnější, když se uváží, že podle výkladu kynologů pes není takový, za jakého jej člověk pokládá, přičítaje mu krásné vlastnosti, jaké prý jsou u lidí k pohledání. Říká se, že pes je věrný: ale to je tím, že je zvířetem stádovým, schopným žít jen ve smečce, takže, je-li sám, hyne. Člověk dělá psu společnost, nahrazuje mu smečku, toť vše. Pes střeží majetek svého pána a brání jeho život - tak se domníváme. Ale kynologové nás poučují, že pes má velmi mocně vyvinutý pud vlastnický - proto i dressura policejních psů se zakládá na pěstění právě toho pudu. Střeží-li pes majetek svého pána, činí tak proto, že jej pokládá za svůj majetek. A brání-li svého pána, činí tak proto, že i pána pokládá za své vlastnictví. - Ať mají kynologové pravdu či ne: tragika je tu potud, že člověk má ve zvířeti náhradu za člověka a tak dokonává své osamocení.

věčnosti. Je tedy křesťanská jaksi potenciálně, svými schopnostmi, potřebami a tužbami.

Lze opustit dům otcovský. Ale nelze nikde jinde najít domov. Nelze z paměti vyhladit vzpomínky. A nelze se zbavit tesknoty. Moderní člověk opustil dům víry. Ale nemůže žít bez víry. Nemá-li víry pravé, upadá v pověru, to jest v pavíru, ve víru zvrhlou, převrácenou a zpozemšťelou. A nectí-li Boha pravého, ctí boha náhražkového. A neklaní-li se Tvůrci, klaní se tvorstvu. I v tom svém bloudění je to *anima christiana*, poněvadž hledá to, co je ve skutečnosti jen v Bohu. I když Boha popírá, vyznává ho nepřímými svými ilusemi a fikcemi. Právě skutečnost, že zabsolutňuje relativno, dokazuje, že nedovede a nemůže žít nenábožensky.

Hlubším pozorovatelům se jeví novodobé dějiny lidstva jako obrovské *reductio ad absurdum*, jako grandiosní, ale strašný důkaz, že člověk bez Boha musí zahynout.

Máme čekat, až se ta redukce dovrší nejhroznějšími katastrofami? Složit ruce v klín a přihlížet, jak se řítí sloupy naší víry, kultury a civilisace, abych teprve na jejich troskách vztyčili prapor křesťanského vítězství? Lze se nadít, že celé lidstvo si na křižovatce dějin uvědomí hrůzu své bezmocnosti a tíhu své zrady? Neuvědomí si lidstvo celé a neuvědomí si to mrtví. Svět nepochopil smysl dosavadních běd. Ale musí pochopit ti, kteří jsou prvotinami Ducha, kněžstvem královským a lidem Božím. A nesmějí v blud uvedení býti vyvolení, onen *pusillus grex*, o němž mluví Pán. Na něm leží tíha veliké odpovědnosti.

Pravda není plně pravdou, nevtělí-li se ve skutečnost. Svět je aspoň v tom smyslu křesťanský, že posuzuje strom podle ovoce. I když nevěří slovům,

dává se přesvědčovat skutky. I když slova víry jsou mu slovy prázdnými, věří skutkům víry. I když nevěří filosofům a theologům, věří lásce. I když odmítá metafysické důkazy Boží jouscnosti, je ochoten přijmout sociální důkaz, že Bůh je, že je v duších, že je v spravedlivém řádu sociálním a hospodářském, že je v účinném milosrdenství, v péči o chudé a nemocné, v pomoci slabým a ubohým.

Křesťanství je zvěst o Slovu vtěleném. Slovo nezůstalo Slovem, nýbrž se stalo tělem a přebývalo mezi námi. Na počátku Evangelia přijímá Maria andělské poselství o vtělení Slova. Souhlasí a přisvědčuje jako zástupkyně lidského rodu: Aj, já služebnice Páně, staniž se mi podle slova tvého. Zvěst nezůstává zvěstí, nýbrž stává se skutečností. *Fiat* odpovídá Maria. A jiná nemůže být ani naše odpověď.

Skončil-li vývoj moderního ducha ve zdůraznění osobnosti, ve vypětí vlastního já a přervání všech nadosobních vazeb, nebylo možno podle zákona polarity lidského dění očekávat nic jiného než zrod touhy po společenství. Jsme toho svědky: probouzí se smysl pro celek, jedinec se svými nároky ustupuje do pozadí, rozbřeskuje se jitro lidské jednoty: člověk potřebuje člověka; člověk je na člověka odkázán; člověk je za člověka odpověden.

Doba uzrála pro vytvoření jednoty lidí v oblasti života hospodářského, národního a občanského. Ale tuší se také, že není možno vytvořit jednotu časných a pozemských zájmů, nepředchází-li jednotu sil nadpřirozených. Uznává se, že upadá-li náboženství, upadá také civilisace, která je na něm založena.

Má-li krok od „já“ k „my“, krok z propadlin osamocení na pevnou půdu společenství, býti krokem vskutku záchranným, je třeba jej připravit niterným přerodem k jednotě lásky. Nestačí vytvořiti jen „my“ vnější a mechanické: je třeba najíti „my“ vnitřní a duchovní.

Lidská společnost není a nemůže být pouhou hromadou písku. Hromada písku je sice jednota, ale jednota pouze vnější a mechanická. Je to mechanismus, není to organismus. Zrnko leží na zrnku, zrnko vedle zrnka, ale není tu vztahu vnitřního (*communio*). Přehází-li se ta hromada, nastane jen změna polohy, nic víc. Základním útvarem organismu je buňka. Ale buňky nejsou v organismu nakupeny jen mechanicky, nýbrž spjaty ústrojně: jedna druhé dává a jedna od druhé přijímá; každá pak slouží celku a každá je celkem udržována a řízena. A tak jako organismus rostlinný nebo živočišný nemůže být pochopen jen jako výtvar sil fysikochemických, nýbrž je v něm nutno uznávat entelechii, to jest řídicí mohutnost nadmechanickou a psychoidní, která sice není ani energií, ani silou, ani intenzitou, ani konstantou, ale jeví se přesto činitelem příčinným, tak ani organismus společenský není myslitelný bez řídicího principu, který vytváří ústrojnou jednotu a pravé společenství. A tak jako hmotná skupení nevytvářejí entelechii, nýbrž jsou od ní ovládána, tak pouhé nahromadění jedinců nemůže ze sebe vytvořit princip jednoty. Sjednocovací princip lidské společnosti nemůže být než nadlidský - a jednota se uskuteční, jen dá-li se jím lidstvo proniknout, ovládnout a přetvořit. Bludy a hříchy duší, lidská vratkost a svévole mohou býti překonány jen autoritou nějakého řádu, který formuje lidské duše,

aniž sám jimi může být formován, reformován a deformován.

Pravé společenství nemůže být vytvořeno pouhou ideou bratrství, poněvadž ta idea je druhotná: teprve když pochopíme, že lidstvo má společného Otce, vyplývá z toho, že jakožto dítky jednoho a téhož Otce jsme navzájem bratří a sestry. Je pravda, že idea společenství vede k ideji bratrství, ale idea bratrství vede k ideji otcovství. Ale tu již začínají veliká mysteria, jichž nelze vysoudit přirozeným rozumem a jež je třeba přijmout pokornou vírou.

Základní mysterium křesťanské jest jednota Otce a Syna v Duchu svatém. Svatý Jan říká prostě: Bůh je láska. (1 Jan 4, 8.) A pokračuje: „V tom se ukázala na nás láska Boží, že Bůh poslal Syna svého jednorozeného na svět, abychom živi byli skrze něho.“ (1 Jan 4, 9.)

Vtělení Syna Božího je v první řadě a v nejpřísnějším smyslu pokračováním jeho věčného původu. Nebylo by správné chápat je jako vtělení Boha, nýbrž je třeba brát je jako vtělení Osoby z Boha pocházející, v níž jakožto svém obrazu se Bůh vnitř i vně projevuje. Teprve ve světle Trojice a jako její reální projev se jeví Vtělení v plném svém významu, kdežto jinak ztrácí svůj základ a nemůže být pochopeno ani ospravedlněno žádnými důvody účelnosti, potřebnosti a vhodnosti pro svět.<sup>23)</sup>

Vtělení Syna Božího je rozšíření a pokračování vnitřního života božského navenek. Písmo označuje Vtělení Syna Božího jako poslání: „Poslal Syna svého na svět.“ Přichází-li božská Osoba na svět jako poslaná, znamená to, že její poslání je vnějším projevem vzájemného poměru těch tří

---

<sup>23</sup> M. J. Scheeben, *Dogmatik*, I, 906.

Osob. A dále je třeba uvážit: sestupuje-li Syn na tuto zemi, přináší lidstvu i Ducha svatého, jenž od něho vychází, a tak je zřejmo, že v Synu a skrze Syna jest i Duch svatý poslán na tento svět.

Účel Vtělení naznačuje svatý Jan slovy: „abychom živi byli skrze něho“. Vnitřní život božský se dává i tvorům lidským: milost posvěcující není nic jiného než „účast na božské přirozenosti“. (2 Petr 1, 4.) Té účasti mohl člověk nabýt jen tak, že Syn, který od Otce přijal přirozenost božskou, Vtělením na sebe vzal i přirozenost božskou. Vtělením Syna Božího se otcovství Boží rozšířilo i na člověka. A tak nejsme jen jeho tvory, nýbrž i jeho dítkami. Vnitřní život božský, jenž je láska, se rozšířil Vtělením na lidstvo: „Láska Boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha svatého.“ (Řím. 5, 5.) To je třeba chápati tak, že láska Otce k Synu a Syna k Otci v Duchu svatém vyvrcholující, pokračuje v nás a v nás se napodobuje. Vylitím Ducha svatého nabýváme účasti na božském životě, dospíváme k společenství se Synem, který se v nás znovu rodí, a k společenství s Otcem, jenž se stává i naším Otcem.

Křesťanský život se zakládá na důvěrném poměru člověka k Bohu trojjedinému. Zjevení Trojice Osob božských jest úkonem nejněžnější lásky, jíž Bůh povyšuje člověka z pouhého otroka na přítele: „Již více vás nenazývám služebníky, neboť služebník neví, co činí pán jeho, ale nazval jsem vás přáteli, neboť jsem vám oznámil všecko, co jsem slyšel od Otce svého.“ (Jan 15, 15.) Jako tvorů přísluší člověku jedině, aby Boha uctíval jako svého Pána. Nikdo nezasvěcuje služebníka do svých tajemství. Svěřovat někomu tajemství jest úkon přátelství, přátelství pak je láska. Jestliže tedy Bůh

svěřil tajemství svého vnitřního života člověku, znamená to, že ho učinil přítelem a přizval k účasti na svém vnitřním životě. Proto také svátost křtu, již člověk nabývá podílu na božské přirozenosti, se uděluje ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého.

Vtělením se stal Syn Boží jedním z nás. A poněvadž v jednotě Osoby božské spojil dvě přirozenosti, božskou a lidskou, je pravým Bohem i pravým člověkem. A jako Bohočlověk je nejvzácnější částí člověčenstva a právem sluje jeho Hlavou.

Pokolení lidské se obyčejně nazývá mystickým tělem Kristovým na rozdíl od těla jeho reálného či historického. „Mystické tělo“ je sice vyjádření obrazné, ale jeho obraznost se zakládá ne na pouhém přirovnání, nýbrž na hluboké a předmětné skutečnosti. Mystické společenství lidstva s Kristem se vyvrcholuje a takřka uživotňuje ve křtu. Křest znamená vnoření. Křtem se člověk vnořuje v Krista, přivtěluje se k němu a stává se jeho naprostým vlastnictvím. Spojení člověka s Kristem stává se ve křtu ústrojným, neboť život Hlavy se sděluje člověku jako údu a počíná v něm působit. Avšak jednota údu s Hlavou se nevytváří, nýbrž vlastně předpokládá. Duch Hlavy by nemohl vproudit do našich srdcí, kdybychom již nebyli údy jeho těla.

A to Duchem svatým ve křtu dovršené, dotvořené a ústrojně rozvité společenství lidí s Kristem je Církev. Církev však není jen vnitřní, duchovní a tudíž neviditelné společenství údů a Hlavy, nýbrž i viditelná společnost vnější, neboť její zakladatel byl člověk viditelný a jejím posláním je získávat ne pouhé duchy, nýbrž lidi pro království Boží, bylot řečeno Petrovi a jeho druhům: „Pojďte za mnou, a učiním vás rybáři lidí.“ (Mat. 4, 19.) Třebas má Církev stránku vnější a viditelnou, je

podle své nejvnitřnější podstaty mysterium víry. Církev je pokračování Vtělení právě tak jako Vtělení je pokračování zrození Syna z Otce. Je tedy Církev právě tak tajemství jako Vtělení a jako Trojice. To jasně je naznačeno v Credo: „Věřím v Boha, Otce všemohoucího, i v Ježíše Krista, Syna jeho jednorozeného, i v Ducha svatého“ - a nakonec: „Věřím v svatou Církev obecnou.“ Kdyby Církev nebyla tajemství, mohli bychom její podstatu uchopit pouhým rozumem. To by ovšem vedlo k čistě vnějšímu pojetí Církve jakožto náboženské společnosti s určitými ethickými a výchovnými cíli. Tak by se zdůraznil v Církvi jen prvek vnější a čistě lidský a nauka o Církvi by byla zatlačena do pouhé apologetiky. Tam náleží, jen pokud je naukou o Církvi jako společnosti viditelné: ale poněvadž vnitřní podstata Církve je nadpřirozená, náleží nauka o ní především do věrouky, do výkladů křesťanských mysterií. Není pochyby, že i ve vnější stránce Církve proniká jas její božské podstaty a že i pouhé apologetické, čistě rozumové úvahy o jejím trvání, rozvoji, o nesčetných mravních i kulturních divech, jimiž se skví její dějiny, ukazují, že není dílem pouze lidským. Ale říci o Církvi jen to a nic více, znamená přece jen okleštění mysteria a snížení do oblasti pozorování ryze sociologického. A v takovém pozorování se pak jeví Církev jen jako spolek, jen jako zřízení nepřilíš se lišící od jiných zřízení lidských, mající určitou organizaci, zákony, disciplinu, úřady, odměny a tresty. Původ Církve je v Bohu trojjediném: Otec od věčnosti plodí Syna svého; z nesmírné lásky své posílá ho na svět. Kristus vtělený zakládá Církev a posílá jí Ducha svatého od Otce. Boho-člověk sám je praobrazem Církve, tajemného spo-

jení prvku božského a lidského, vnitřního a vnějšího, životního úkolu a údělu, utrpení i oslavení. Církev je květem trojosobního života božského na zemi, květem, jehož kořeny jsou v lásce Boží a jenž se rozvíjí silou Ducha svatého: „Jedno tělo jest a jeden Duch, jeden jest Pán, jedna víra, jeden křest, jeden Bůh a Otec všech, který jest nade všemi a skrze všechny a ve všech nás.“ (Ef. 4, 4-5.)

I ti, kteří nechtějí o Církvi slyšet, dokazují svým protestem proti ní, že jim nepřestala být skutečností živou, i když se vnitřně i zevně od ní odloučili. Předstírajíce, že by ztratili svou osobnost, kdyby se podrobili Církvi, uplatňují vlastně jen své individualistické instinkty a prozrazují, že nedorostli oné duchovní a mravní výše, které je třeba k pochopení a prožití duchovního společenství. Chtějí stát o sobě a jít svou „vlastní“ cestou k Bohu „bez prostředníka“. Ten solipsismus má svůj rub: netečnost a lhostejnost k spáse bratří. A svůj základ - pýchu. A pýcha je v tom, že člověk chce nalézt sílu jen v sobě a tím se vylučuje z určitého společenství.

Genese moderního ducha se jeví jako postupné odcírkevnění, odkristění a odbožštění člověka: a tak by se zdálo, že budoucí cesta lidstva bude trojí zpět: zpět k Bohu, zpět ke Kristu, zpět k Církvi. Že bude třeba nejprve naslouchat hlasu věd, jež pohřzujíce se stále hlouběji v taje makrokosmu i mikrokosmu vyznávají všemocného Tvůrce a nejvyššího moudrého Pořadatele viditelného světa. A dále že bude třeba vzít do rukou Písmo, číst je nepodjatě jako sbírku svědectví o Kristu, a hodnocením vlastních výroků, jež pronesl o sobě Kristus, kritikou jeho zázraků a proroctví vytvořiti předpoklady

pro víru v Krista-Boha. A konečně, že na základě dokladů o založení Církve se bude hledat pravá Církev Kristova podle čtyř známek: jedinství, svatosti, obecnosti a apoštolskosti.

Takový postup sice není nemožný ani neužitečný, ale neodpovídá situaci moderního ducha. Duch ten je sklíčen osamoceností a touží po společenství. Za všemi náhražkami společenství, jež se mu nabízejí, tuší blízkost pravého, niterného a organického společenství, jež jest *Corpus mysticum*, společenství všech se všemi v Kristu Ježíši. Ale k tomu společenství může člověk dospět jen na základě víry. A kromě toho: rozumové zkoumání může vytvořit předpoklady víry, ale ne víru samu. Sněm vatikánský odsoudil názory hermesovců, kteří považovali víru za pouhé pokračování důkazů vědeckých.<sup>24</sup> Přirozeným rozumem může člověk poznat Boha jako Pána, ale ne Boha jako Otce: „Nikdo nezná Otce, leč Syn, a komu by chtěl Syn zjevití.“ (Mat. 11, 27.) Pouhé filosofické přesvědčení o Bohu není ještě víra. Podle výměru sněmu vatikánského je víra nadpřirozená ctnost, jíž z podnětu a pomocí milosti Boží za pravdu máme věci od Boha zjevené: a to ne pro jejich vnitřní pravdivost přirozeným světlem rozumu nám ozřejmělou, nýbrž na základě autority Boha je zjevujícího, který se nemůže ani mýlit, ani klamat.

Avšak nositelkou a hlasatelkou pravd zjevených je Církev. „Kterak budou vzývati toho, v koho neuvěřili?“ táže se svatý Pavel. A pokračuje: „Kterak však uvěří v toho, o kom neuslyšeli? A kterak uslyší bez kazatele? ... Víra je z kázání, kázání pak skrze slovo Kristovo.“ (Řím. 10, 14-17.)

---

<sup>24</sup> Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 1815.

Víra v Boha a víra v Krista je víra církevní. „Náboženská osobnost“ není myslitelná bez Církve. Bez Církve není Evangelia. Bez Církve není kázání. Bez Církve není záruky, že učení Kristovo se hlásá bezbludně. Bez Církve není jistoty, jsme-li spojeni s Kristem. Náboženskou osobností může být jedinec jen v Církvi a skrze Církev. Náboženská osobnost je osobnost církevní, to je osobnost žijící a rostoucí z živné půdy Církve. Člověk od církevněný musí skončit jako náboženský subjektivista, který je autoritou sám sobě, a tudíž jako člověk nepokorný, odbojný a v podstatě nenáboženský.

Půjde-li moderní člověk k Bohu, půjde k němu jako marnotratný syn šel k otci proto, že nesnesl svou bídu. A bída největší je osamocenost, neboť samota se přičí bytnosti člověka jako tvora společenského. A to první, co bude hledat, je společenství, neboť nesnáší a nesnese již déle tíhu své vyvrženosti. A v tom je naděje, že stane jednoho dne na prahu Církve a zabuší na její dveře. A vkročí-li, půjde i dále. Neboť Církev je brána ke Kristu - bylot řečeno apoštolům: „Kdo vás přijímá, mne přijímá, a kdo mne přijímá, přijímá toho, jenž mne poslal.“ (Mat. 10, 40.) Kristus pak je cesta k Otci: „Já jsem cesta a pravda a život; nikdo nepřichází k Otci leč jen skrze mne.“ (Jan 14, 6.)

## 2

### MENTALITA MODERNÍHO ČLOVĚKA A SOFISMA NESPRÁVNÉHO PŘEDPOKLADU

Myšlení moderního člověka se vyznačuje skepsí a kritikem. Filosofické a náboženské soustavy

pokládá moderní člověk za pouhé ideologie, to jest soubory prázdných domněnek a předsudků.

Slovo ideologie pochází z doby francouzské revoluce. Vymyslel je Antoine Destutt de Tracy na označení vědecké disciplíny, která měla být základem všech věd, zejména pak vědy o člověku, a měla mít též stupeň jistoty jako vědy exaktní.

Předchůdcem francouzských ideologů byl Francis Bacon se svou naukou o idolech či modlách, která je jakousi pathologií lidské představivosti a soudnosti. Jejím cílem je očista rozumu od idolů, které nejsou výtvořiny rozumu, nýbrž vůle: *expurgatio intellectus, ut ipse ad veritatem habilis sit.*<sup>1</sup> Bacon rozoznává čtyři druhy idolů: *idola tribus, idola specus, idola fori a idola theatri.* Modly rodu mají původ v samé přirozenosti lidské. Modly jeskynní jsou závady v poznání vlastní jednotlivému člověku, mající základ ve výchově, ve styku s lidmi a autoritami. Modly tržiště vznikají z lidského soužití: lidé se sdružují na základě řeči - slova pak se dávají věcem podle většiny, a tak se děje násilí duchu. Modly divadla pocházejí z pouček a bajek filosofických, jakož i z nesprávných důkazů. Co ovšem po takové „expurgaci“ rozumu a vyloučení všech „předsudků“ zbývá, jest jen pocit, že není pravdy ani filosofické ani náboženské.

Myšlenka, že náboženské pravdy jsou povahy zcela subjektivní, se objevuje zvláště výrazně u Feuerbacha. Bůh prý vzniká jen tím, že člověk věří v nadpřirozenou bytost: nemyslí-li nebo nevěří-li, že taková bytost je, není jí.<sup>2</sup> Člověk vůbec neví, že náboženství je sebeznázornění. Bohové jsou zosob-

---

<sup>1</sup> *Instauratio magna. Distributio operis. Works I. 139.*

<sup>2</sup> *Sämtliche Werke, II, 270.*

něné lidské touhy. Člověk přičítá Bohu to, co upírá sobě samému: moudrost, moc, spravedlnost, lásku. Náboženství je negace člověka. Proto ateismus není popření Boha, nýbrž popření negace člověka. V představě Boha se člověk zpředmětnil, ale nepoznal ten předmět jako svůj obraz. Člověk vůbec neví, že náboženství je sebezobrazení: právě nedostatek toho vědomí je vlastní podstatou náboženství.<sup>3</sup> Filosofie pak má za úkol vyvést člověka z toho sebeklamu, ukázat, že bytnost Boha není nic jiného než bytnost člověka a že theologie je vlastně anthropologie či lépe psychologie, ne-li dokonce patologie.

Názory Feuerbachovy domýšlí svým způsobem Karl Marx. Feuerbach není podle jeho mínění dosti důsledný; pouhé zjištění, jak a proč se člověk chová nábožensky, neznamená ještě konec náboženství. Marxův doplněk zní: Náboženství přestává teprve tehdy, když jsou odklizeny podmínky náboženského tvoření.<sup>4</sup> Náboženství je společenský jev, náhražka, omamný prostředek, opium. Ideje, ať filosofické nebo náboženské, jsou jen výrazem zájmů. Mění se podle třídního postavení těch, kteří je vytvářejí. Náboženství, morálka a jakákoliv jiná ideologie jest jen zrcadlení výrobních vztahů, nutná sublimace hmotného, empiricky zjistitelného a na hmotné předpoklady vázaného životního procesu.

Rozborem závislosti rozumového poznání na vůli dospívá i Schopenhauer k Baconově nauce o idolech. Filosofie má podle jeho mínění za úkol odhalit subjektivitu skrytou v předsudcích a odklidit lži

---

<sup>3</sup> *Sämtliche Werke*, VI, 16.

<sup>4</sup> *Kapital*, I, 1, 581.

a předsudky, které byly vymyšleny v zájmu vůle. Intelekt je totiž stvořen od vůle ke službě vůli. A vůle stále ruší poznání pravdy: stanoví mu cíle a ovlivňuje je ve volbě prostředků k cíli. Naše názory jsou jen zájmové předsudky.<sup>5</sup>

S podobnou nedůvěrou se staví k rozumu Nietzsche. Žijeme jen ilusemi, které vytváří intelekt, aby učinil život snesitelným. Základy všeho velikého a živého spočívají na ilusi." Nietzscheova kritika rozumu má základ v biologických a sociologických úvahách a vychází z domněnky, že poznání a jeho úkony se dají odvodit z potřeby zachovat a podporovat život. „Pravda“ jest jen pláštíkem životních pudů.<sup>7</sup> Člověk vynalezl rozum, aby mohl bydlet ve světě a zařídit se v něm. Omyl filosofie je v tom, že místo aby v logice viděla pouhý prostředek, považuje ji za zdroj pravdy a sudidlo skutečnosti. Skutečné kritérium pravdy je ve zvyšování pocitu moci.<sup>8</sup> Pravda a blud nemají u Nietzscheho žádného nadosobního významu. Celé jeho dílo je založeno na tvrzení, že náboženství vůbec a křesťanská morálka zvláště, rozum, západní pojem ducha a konečně i theorie o společnosti a státu mají ráz ideologie v pregnančním smyslu.

Objektivní význam pravdy popírají i novodobí pragmatisté. Poznání je ve službách činnosti. Všechny theorie a všechny „pravdy“ jsou jen nástroje činnosti, pomůcky ducha, kterými činně zasahujeme do proudu dění - tak učí Vaihinger. Platnost pravdy není nic jiného než uplatnění sebe. Podle

---

<sup>5</sup> *Nachlass*, III, 325.

<sup>6</sup> *Gesammelte Werke*, Musaion-Verlag, München 1923 bis 1929, VI, 34.

<sup>7</sup> *Gesammelte Werke*, VI, 99.

<sup>8</sup> *Gesammelte Werke*, XIX, 43.

F. C. S. Schillera jsou pravdy jen výsledkem naší volby, našich záměrů, jsou zcela naším dílem. Pravdivé je podle Jamese to, co je lepší pro nás věřit; a je-li nějaký život, který by byl skutečně lepší, a je-li nějaká idea, která, kdybychom v ni věřili, by nám k tomu lepšímu životu pomohla, pak by bylo skutečně lepší věřit v ni, leč by se ta víra srazila s jinými, většími zájmy životními. Pravda vzniká podle pragmatistů láskou k dobru, prostě vůlí. I jistota víry vyrůstá z vůle. Na otázku, má-li člověk věřit, odpovídá James, že to záleží na naší vůli k víře: víře se můžeme oddat na své vlastní riziko, stejně jako odmítnout víru na své vlastní nebezpečí.

Pragmatismus lze vymezit jako učení či spíše metodu, jež hodnotí náboženské a mravní myšlenky ne podle jejich objektivní platnosti, nýbrž podle výsledků, které z nich plynou. Pravda je prostě to, co prospívá. Pravdy metafysické připouštíme, ponevadž nás k tomu nutí vůle: věříme v ně, žijeme je a svým jednáním je tvoříme. Je-li však jednání zřídlem a měřítkem pravdy, je tolik pravd, kolik dob, kolik lidí a kolik duševních stavů. A tak přichází v pragmatismu ke cti starý sofista Protagoras se svou zásadou, že člověk je měřítkem všech věcí.

V myšlení moderního člověka lze tedy zjistiti tyto prvky:

1. V přirozenosti lidské mají vedoucí místo pudy a vůle: rozumové poznání jest jen doprovodným jevem, jenž vděčí za svůj původ potřebě živé bytosti udržet se ve světě; pravdy, ať filosofické nebo náboženské, jsou jen nástroje v boji o život.

2. Prvenstvím vůle před rozumem se přenáší těžště lidského úsilí na hospodářství a činnost praktickou vůbec. Výrobnost, jejímž účelem je opatření živobytí, jest ne pouze podmínkou, nýbrž účinkující

příčinou činnosti duchové, která i ve své nejryzejší podobě slouží životním potřebám.

3. Obsahy a formy ducha jsou jen výrazem daných existenčních poměrů hospodářských a společenských.

4. Úkon poznání jest jen nástroj, jímž se živá bytost určitého druhu udržuje v určitém životním prostředí.

5. Ideje filosofické nebo náboženské nemají objektivní platnosti - jsou to jen užitečné iluze, pomáhající člověku žít. A jejich platnost je relativní a dočasná.

Lze tedy základní tendenci moderního myšlení označit jako funkcionalisaci idejí. Na první pohled je však patrné, že to „znástrojovění“ pravdy samo není ničím jiným než zcela libovolnou a subjektivistickou ideologií.

Jako se v moderním myšlení odmítá objektivní ráz pravdy, tak se popírá i objektivní platnost norm mravních a právních.

Již Kant usiloval založit mravnost na vnitřním mravním zákonu, tedy na vůli vlastní, nikoli na vůli Boha - zákonodárce. Morálka křesťanská jest mu podmrvnou oddaností (untersittliche Loyalität), neboť prý káže konat dobro pro odměnu a ne pro dobro samo. A tak proti heteronomní náboženské mravnosti staví Kant mravnost autonomní.

Ethos zjevení se nahrazuje v moderním myšlení ethosem světským. Člověk, ne Bůh, je východiskem všech názorů na život. Na místo věčného Boha nastupuje věčný člověk. Na místo ethiky filosofické a theologické se dosazuje ethika vědecká, neodvislá od filosofických a theologických předpokladů, které by vedly k nadpřirozenému původu mravních no-

rem. „Chceme-li ethiku mít vědou,“ píše Fr. Krejčí, „musíme zásadně odmítnout všechnu intervenci nadpřirozených činitelů při mravnosti. Mravnost nemá s pozitivního hlediska s nadpřirozeností co činiti.“<sup>9</sup>

Dovozuje-li se nadpřirozený původ mravnosti ze svědomí, tvrdí pozitivisté, že svědomí lze psychologicky vysvětlit jako úkaz čistě přirozený. Mravnost je podle nich možno založit na pozorování. Zásady hygienické se dají vyvodit z biologie, zásady pedagogické z psychologie, zásady sociální ze sociologie. Absolutních norem a ideálů mravních se tím ovšem nedosáhne; ale člověk prý takových norem a ideálů ani nepotřebuje, poněvadž mu dostačí, zůstane-li svým jednáním v souhlase se zákonností mravního vývoje. Zkoumáním toho vývoje pak vychází najevo, že mravní zásady jsou jen relativní, pojem dobra nestálý a proměnlivý.

Naprosto atheistický základ má ethos současné filosofie existenciální. Podle Heideggra je člověk bytost, která se vynořuje z nicoty předporodní a pohřizuje se v nicotu posmrtnou. Jeho existence není nic jiného než bytí k smrti (*Sein zum Tode*). Člověk je uvržen v bytí vezdejší, jeho údělem je slabost, starost a úzkost. Nezbyvá mu, než aby se spoléhal sám na sebe a s kyjem odhodlání v ruce se postavil do boje proti osudu bez jakýchkoli ilusí a bez naděje ve vyšší pomoc.<sup>10</sup> A jako Heidegger má ctižádost vrátit člověka sobě samému, to jest přivést ho k poznání jeho nejvlastnější situace, tak se domýšlí jeho následovník ve Francii J. P. Sartre, že existencialis-

---

<sup>9</sup> *Positivní ethika*. Jan Laichter, Praha 1922, str. 10.

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 4. I. Max Niemeyer, Halle a. d. S. 1935.

mus je pravý humanismus, jeho smyslem je objeviti člověka, jaký je, a to bez vztahu k Bohu. Bylo-li řečeno, že vše je dovoleno, není-li Boha, rozumí tomu Sartre tak, že člověk je ponechán sám sobě a že je tedy vlastně odsouzen k svobodě. Člověk je sám sobě úkolem: proto si tvoří morálku a ukládá si povinnosti. Člověk není nic jiného než vlastní plán, existuje jen v té míře, v jaké se uskutečňuje a jest tedy jen souhrnem svých činů. Existencialismus prý není ateismus v tom smyslu, že by se omezoval na důkaz nejsoucnosti Boží. Spíše hlásá, že i kdyby Bůh byl, nic by se na věci nezměnilo. Nejde však vůbec o to, je-li Bůh či ne: jde o to, aby člověk našel sám sebe a dospěl k přesvědčení, že nic ho nemůže osvobodit od sebe samého, byť to byl platný důkaz jsoucnosti Boží.<sup>11</sup>

Ve filosofii Kantově mají prazáklad, byť někdy hodně vzdálený, i všechny vůdčí právně-filosofické názory dvacátého století. Všem je společný odklon od přirozeného práva, které je výrazem a rozvinutím přirozeného mravního zákona daného objektivně a nezměnitelně Bohem. Právní řád se již nepokládá za součást řádu mravního, nýbrž za soubor norem čistě lidských, zákonnou mocí stanovených a vyhlášených.

Novodobý právní pozitivismus odmítá veškeré uvažování o hodnotě práva jako nevědecké a omezuje se na zkoumání empirických právních řádů. V duchu Kantova rozlišování mezi „jevem“, který je poznatelný, a „věcí o sobě“, která je nepoznatelná, se rozlišuje i v moderní filosofii právní mezi platným a empirickým řádem právním, který lze

---

<sup>11</sup> Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*. Nagel, Paris 1946, p. 35, 78, 95.

poznat a vědecky zkoumat, a mezi právem „o sobě“, které je nepoznatelné. Positivní právní věda chce být stůj co stůj vědou empirickou na způsob věd přírodních. Odlučuje se tudíž vědomě od metafysiky a usiluje vytvořit „ryzí nauku právní“.

Stoupenci tak zvané normativní theorie právní vycházejí z přesvědčení, že nám nejsou dány „věci“, o nichž se dají získat určité a nutné poznatky, jak se domnívá řecká noetika, nýbrž že věc o sobě, tedy i „právo o sobě“, je nepoznatelné. Podle mínění Weyrova nemůže normativní theorie následkem svého zásadně relativistického postoje „uznávat řadu vznešených zásad, mezi nimi na prvním místě zásadu nějaké absolutní spravedlnosti, platné bez podmínek a předpokladů, spatřujíc v ní protiklady nebo tautologie.“<sup>12</sup>

Methoda ryzí nauky právní se projevuje snahou vyloučit všechno, co nepatří k předmětu, označenému exaktně jako právo, a odlišit tak právní nauku od psychologie, ethiky a theologie. A jelikož úkol vědy nespočívá ve zjištění objektivní pravdy, nýbrž v úsilí nalézt nejúčelnější a nejekonomičtější vysvětlení skutečnosti pro orientaci člověka v životě, netřeba se tázat, co právo vskutku je, nýbrž stačí se dohodnout o tom, co chceme za právo pokládat, a z toho odvodit právní normy. Nejvyšší právní norma je pouhý předpoklad, je to norma hypotetická, zřejmě nepoznatelná a nedokazatelná. Kdežto jiné právně-filosofické směry, chtějíce podat výměr práva, si pomáhají fikcemi, nahrazuje normativní theorie fikci vědeckým předpokladem, slovem, metafysiku vědou. Právo je podle normativní theorie soubor norem odvoditelných a odvozených z hy-

---

<sup>12</sup> František Weyr, *Theorie práva*. 1936, str. 18.

pothetické normy nejvyšší, stanovených zvláštními orgány, vyznačující se exekutivní mocí a určitou fakticitou.<sup>13</sup>

Z rámce relativismu nijak nevybočuje ani Englišova theorie myšlenkového řádu, podle níž je právo jen výrazem účelovosti pro soužití lidí v daných poměrech (dosud nevydaný spis *Velká logika*).

Podle Engliše není absolutního dobra jako základu toho, co má být: dobro a právo se uskutečňuje jen účelově, tedy ve smyslu toho, co lidé chtějí, nebo co jest jim prospěšno. Mravní zákony nejsou dány předem, nýbrž vyvinuly se během tisíciletí jako nejúčelnější pořádek. Přirozené právo není a nebylo nic absolutního; každá mravní nebo právní norma má svůj původ jen v účelu. Všechna účelnost jest pak relativní, a tím jsou relativní i mravnost a právo, jakož i spravedlnost podle nich. Není tudíž absolutní spravedlnosti ani mravní, ani právní a úkolem právní vědy není hledat spravedlnost.<sup>14</sup>

V názoru na to, co je mravnost a právo, tedy o tom, co má být, lze v myšlení moderního člověka zjistit tyto prvky:

1. Dobro je to, co a) člověk cítí v nitru jako mravní povinnost (Kant), b) to, co člověk jako dobro vědecky poznává (positivismus), c) to, co si člověk sám jako povinnost ukládá (existencialismus).

2. Právní řád je a) soubor čistě lidských norem a výraz lidského chtění (Stammler), b) soubor norem odvoditelných z hypotetické normy nejvyšší, která sama o sobě je nepoznatelná (theorie norma-

---

<sup>13</sup> Vladimír Kubeš, *Právní filosofie XX. století*. Čs. akademický spolek Právnický, Brno 1947, str. 51.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 132-149.

tivní), c) výraz účelovosti pro soužití lidí v daných poměrech (Engliš).

Idea absolutního dobra a idea spravedlnosti se zásadně odmítá jako pouhá filosofická nebo náboženská fikce. Jinými slovy: odpor proti jakékoliv ideji, tedy ideofobie.

Mnohem výrazněji než věda a filosofie ukazuje umění, jaký člověk je, jak myslí a cítí, neboť umění má ve svých symbolech cosi názorného a věšního.

Ve vývoji novodobých uměleckých směrů je jakási analogie směrů filosofických. Z kritiky Kantovy vyšly dva proudy moderního myšlení: subjektivní idealismus a empirický pozitivismus. Všem soustavám, s těmi proudy souvisícím, je společné dědictví Kantovo: nemožnost metafysiky.

I v moderním umění se projevují dva základní směry, z nichž první usiluje zobrazit přírodu, jaká je a vylíčit člověka a společnost na základě dokladů skutečného života (realismus - naturalismus). Ale jak v malířství, tak v literatuře brzy ustupuje skutečnost snu, náladě a tajemství, a tak vznikají směry přechodné - impresionismus v malířství, symbolismus v poesii. A nakonec přechází těžiště umělecké tvorby zcela do nitra: za úkol umění se nepokládá napodobit přírodu, ani líčit dojmy a nálady z ní, nýbrž neprostředně vyjádřit ducha bez ohledu na vnější skutečnost, zasáhnout v život, pomáhat k vítězství velkým myšlenkám sociálním a politickým (expresionismus).

Přechod z naturalismu k expresionismu byl velmi rychlý. Každé desetiletí posledních sedmdesáti let mělo svoji novotu. Naturalismus ve své přísné podobě se neudržel. Poznalo se, že opis nebo věcné napodobení přírody a života není umění, nýbrž

mechanika, sice jinak by fotografie byla nejlepším obrazem a stenogram soudního líčení nejlepší tragedií. Neosobnost románů Zolových se odhalila jako póza a snaha uplatnit pavědecké domněnky a materialistické pověry a vyloučit z přírody a života vše, co se nedá vysvětlit jako projev hmoty. A ukázalo se, že i v naturalismu se skrývá subjektivismus, poněvadž i nejhrubší naturalista se dívá na svět skly mámení: právě že chce zobrazit jen skutečnost, to jest to, co sám za jedinou nebo celou skutečnost pokládá, vnucuje přírodě a životu své kategorie názorové a dopouští se násilí. I když chce obsáhnout přírodu a vyrvati jí všechna tajemství, vlastně ji jen subjektivisuje.

Moderní umění není právo dualitě světa vnitřního a vnějšího a nedovede vytvořit harmonii ducha a přírody. Buď zdůrazňuje přírodu na úkor ducha, nebo vyjadřuje ducha bez zřetele k přírodě, daleko klasické definici umění Jeana Paula: zobrazení idey napodobením přírody nebo definici Ernesta Hella: idealisace skutečnosti a uskutečnění ideálu.

Moderní umění je krajně subjektivistické. Svět vnitřní má v něm převahu nad světem vnějším. Umění dneška vyjadřuje především člověka: jeho vášně, city a touhy. Odtud poměrný rozkvět lyrického básnictví a hudby při současném úpadku epiky. Příklon k exotismu jazzové hudby, kde melodie je málo, harmonie nic a rytmus vše, záliba ve filmu, kde stačí vnímat prchavé obrazy, prozrazují nechuť ke všemu, co by mohlo být poselstvím něčeho stálého a nadosobního. Krisi člověka rozeklaného a rozkolísaného nejzřetelněji vyjadřuje moderní malířství: zobrazuje ho ne tak, jak zevně vypadá, nýbrž jaký vnitřně je: znetvořený, roztráštěný a nevyrovnaný.

Příznačnou vlastností moderního umění je bezslohovost. Sloh je výraz osobnosti, to jest osoby žijící v řádu. A řád je podrobení nižšího vyššímu a vyššího nejvyššímu. Právě v bezslohovosti se ukazuje moderní člověk jako bytost nepodrobená a usilující o naprostou nezávislost. V moderním umění, jak upozorňuje Václav Černý, se uplatňuje spíše autostylisace než osobnost: moderní umělci vnucují stanovisko, s něhož chtějí být chápáni - a tak jít dějinami moderního umění znamená kráčet alejí herců.<sup>15</sup>

Nejnázorněji se projevuje bezslohovost moderního umění v architektuře vyžívající se jen v účelovém konstruktivismu. Moderní stavitel umí stavět jen pro člověka - pro jeho zdraví, pohodlí a zisk.

Příznačná je neschopnost moderního stavitelství vybudovat chrám. Pokouší se sice o to, ale vždy je to biograf, vodárna, banka, koncertní síň, ale ne svatyně.

V oboru umění se projevuje mentalita moderního člověka:

1. jako čirá člověkostřednost a odklon od objektu: moderní umělec neoslavuje ani přírodu jako dílo Boží, ani Boha jako původce přírody, nýbrž sebe, a to ne ve vztahu k Bohu, nýbrž jako bytost svébytnou a autonomní;

2. jako sebezduřaznění a snaha najít smysl života jen v sobě;

3. jako odcizení Bohu, přírodě i sobě.

A to vše lze označit jako disharmonii.

Velmi jasným dokladem myšlenkového a mravního zmatku moderního člověka je jeho poměr

---

<sup>15</sup> Václav Černý, *Osobnost, tvorba a boj*. V. Petr, Praha 1947, str. 83.

k hodnotám. Hodnota je slovo vytvořené novější filosofií na označení dobra, které je hodno našeho úsilí a které také vábí člověka, aby je uskutečnil. Stará filosofie mluvila prostě o dobru (bonum). Sám vznik filosofie hodnot je důkazem, jak hluboce upadl smysl pro řád dobra, když bylo potřebí vymyslet celou myšlenkovou soustavu na objasnění, že nižší má sloužit vyššímu, neživé živému, živé oduševněnému, oduševněné rozumnému a rozumné Bohu. Ten smysl upadl dokonce tak, že ony proslulé a stokrát tlumočené stupnice a hierarchie hodnot jsou zatím jen v knihách, nikoli v srdcích, a dokonce ne ve skutečném životě.

V srdcích je zmatek, a to proto, že člověk ztratil správný poměr k nejvyššímu Dobru, Hodnotě hodnot, k Bohu. V hierarchii hodnot jsou na nejvyšším místě hodnoty náboženské (zbožnost, svatost, modlitba, víra, naděje, láska); jim jsou podřazeny hodnoty mravní (pravdivost, čest, úcta, láska k bližnímu, opatrnost, spravedlnost, statečnost a sebevláda). Těm pak se podřizují všechny hodnoty ostatní, především hodnoty rozumové a vědní (zkušenost, vzdělání, věda, technika), dále hodnoty umělecké (hudba, zpěv, poesie, výtvarnictví) a konečně hodnoty nejnižšího stupně - hodnoty tělesné a hmotné vůbec (majetek, hospodářství, zdraví, tělesná síla a krása).

V myšlení moderního člověka je řád hodnot převrácen. Největšímu zájmu se těší a takřka za jediný smysl života se pokládají hodnoty užitkové. Nejvíce se cení tělesná síla, obratnost a krása, největší péče se věnuje záchově tělesného zdraví a udržení svěžesti sportem. Z hodnot uměleckých se cení ty, které slouží zpříjemnění života - hudba, zpěv, rozhlas, literatura, malířství. Nepatrný je zájem o poesii -

básník se pokládá za bytost podivínskou, nečasovou a neužitečnou. Z vědních hodnot se oceňuje technika a medicína ve vztahu k užitečnosti, vědy přírodní se cení víc než vědy duchové. Z hodnot mravních se zdůrazňuje cítění sociální, ale za přežitků se pokládají ctnosti, jejichž cílem je sebekázeň; cudnost předmanželská i manželská se pokládá za nemožnost, ne-li za nebezpečí pro zdraví. Hodnoty náboženské se odmítají jako zcela bezvýznamné a převádějí se na jakýsi neurčitý cit, na jakousi psychologickou disposici, již lze připustit u dětí pro jejich naivitu nebo u lidí starých pro jejich duševní debilitu, jež však u člověka dospělého, a zvláště u člověka vzdělaného, je příhanou a známkou slabosti.

Duševní stav člověka, který neuznává, že je bytostí závislou, která není jsoucnem ve vlastním smyslu, nýbrž jen obdobou Jsoucna (analogia Entis), lze nejlépe vystihnout starým řeckým výrazem hybris (zpupnost). Duch moderního člověka je duch pozemskosti, cele proniknutý imanencí života. A nejen jedinec, nýbrž celá pokolení žijí z toho ducha konečnosti zcela se uzavírajícího myšlenky života věčného. „Zapřísahám vás, bratři moji,“ volá věstec pozemskosti, „zůstaňte věrni zemi a nevěřte těm, kteří vám mluví o nadzemských nadějích. Jsou to míchači jedu, ať to vědí nebo ne. Pohrdači života to jsou, lidé umírající a sami otrávení, jichž už má země po krk: ať jdou k ďasů. Vzpouřa proti Bohu bývala kdysi nejvyšší vzpourou, ale Bůh umřel, a tím umřeli i ti, kteří se proti němu bouřili. Nejstrašnější věcí nyní je bouření se proti zemi a nitro nezbadatelná ceniti více než smysl země.“<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. A. Kröner, Stuttgart 1943, p. 9.

I když moderní člověk prchá před Bohem a odmítá absolutno, nežije vlastně nenábožensky, poněvadž zabsolutňuje relativno a na místo Boha dosazuje bůžky. Jen člověk cele ničemností proniknutý by mohl říci, že mu nic není hodnotou. Ale takového člověka není. Ani moderní člověk není zaměřen k nehodnotě: nedává nehodnotě přednost před hodnotou, nýbrž dává přednost hodnotám nižším před vyššími.

Tuto démonii moderního ducha pronikavě osvětluje Max Scheler a usuzuje, že člověk je bytost s vlohou náboženskou, ať si to uvědomuje nebo ne. Lze se jen tázat, zdali ta vloha má předmět sobě úměrný či zdali je zaměřena k předmětu, který je s ní v rozporu, poněvadž náleží do oblasti hodnot konečných a podmíněných. Nemáme podle Schelera na vybranou mezi vírou a nevěrou, nýbrž jen mezi vírou v Boha pravého a skutečného, nebo vírou v bůžka, to jest boha náhražkového. Každý člověk má něco, co je mu nejvyšší hodnotou, a té buď uvědoměle nebo bezděčně dává přednost před každou hodnotou jinou. Tím nejvyšším je ekonomistovi vytváření hodnot hospodářských, případně získávání jejich ekvivalentu, peněz; člověku faustovskému bezmezné vědění, nacionalistovi národ, Donu Juanovi žena.<sup>17</sup>

Moderní nevěra je v podstatě náhražková víra. Proto nemáme co činit s pouhým atheismem jakožto theoretickou negací Boží jsoucnosti, nýbrž s nejrůznějšími pověrami. Moderní člověk hledá v oblasti činu to, co mu vzala agnostická filosofie a pozitivistická věda v oblasti myšlenky, to jest Boha

---

<sup>17</sup> Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig 1921, p. 559.

věčné pravdy, dobra a krásy, který jest dnes právě tak jako za doby svatého Pavla θεὸς ἄγνωστος. Obraz Athén, kde mezi četnými chrámy zasvěcenými nej-různějším modlám byla i svatyně zasvěcená Bohu neznámému, jest obrazem dnešního světa modlo-služebného: i moderní člověk je „quasi superstitiosior“, jakoby přebohobojný, a to v tom smyslu, že ctí jako Boha to, co Bohem není. Je to člověk pově-rečný v nejvlastnějším smyslu. A podstatnou složkou jeho mentality je idololatrie.

Moderní člověk si neváží řeči, ale váží si činů. Proto měří člověka ne podle slov, nýbrž podle skut-ků. Aspoň v tom je dnešní svět křesťanský, že soudí strom podle ovoce. Ctí slovo osvědčené skutky.

A jako na jedné straně je pravda, že slovo nesmí zůstávat jen slovem, tedy teorií, tak na druhé straně je pravda, že činnost duchová má prvenství a že nelze obnovit řád v oblasti činu, dokud není ob-noven v oblasti myšlenky.

Pokládá-li moderní člověk praxi za kritérium theorie, je v tom kus pravdy, kterou nelze podce-ňovat. Něco jiného je nějakou pravdu věřit a hlá-sat a něco jiného je tu pravdu žít. Dogmata nejsou totiž jen pravdy rozumové. Stávají se životnými, a tím v plném smyslu „pravdivými“, jsou-li uve-dena v život a konkrétní jednání.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Jacques Leclercq je znepokojen zkušenostmi s konver-tity, kteří po přijetí křtu se táží: Co máme nyní dělat? Říká se jim, aby věrně plnili své stavovské povinnosti, pomáhali bližním, vychovávali dobře své děti. Odpovídají, že to vše vždy činili, a dospívají k závěru: Být katolíkem znamená chodit na Mši a ke zpovědi a jinak žít jako dříve. Leclercq upozorňuje, že se ztratila souvislost mezi dogmatem a ži-votem - jinak by víra v Boha již musila vést k nesrovnatel-

Je známo, že se katolíkům vždy znovu přičítají nauky, které Církev nejen neukládá věřit, nýbrž přímo zavrhuje: zaměření života jen do záhrobí, blud o postačitelnosti obřadů ke spáse bez mravného života, popření životní radosti, zatracování těch, kteří bez viny jsou mimo Církev, křivení charakteru pokorou. Pouhý pohled do katechismu by poučil ty, kdož tak smýšlejí, že Církev nic takového nehlásá. Jak na to přišli? Vyčetli to ze života špatných křesťanů: viděli mezi nimi lidi odvrácené od věcí pozemských, lidi sice zbožné, nemající však účinné lásky k bližnímu, lidi pěstující přemrštěnou askesi tělesnou, lidi chmurné, lidi přesvědčené o své vyvolenosti, živé karikatury ctnosti pokory a jiných ctností, slovem lidi, kteří sice přijímají úhrn křesťanských pravd, ale tu neb onu upřílišují anebo přímo znetvořují ve svém praktickém životě. Moderní člověk nemá ani tak námitky proti křesťanské teorii, jako proti křesťanské praxi. Tím žádoucnější je, aby z křesťanského a církevního života byly vymýceny všechny skresleniny, zejména a) farizeismus a b) manicheismus.

a) Moderní člověk je člověk autonomní, usilující o svéprávnost. Je těžko očekávat, že najde cestu k Bohu lásky, je-li zatarasena dojmem, že ti, kteří mu tu cestu ukazují, mají v úmyslu ho připravit o jeho svobodu. Základní myšlenka evangelia je myšlenka synovství Božího. Bůh je náš Otec, my

---

němu rozkvětu křesťanského řádu na světě. Domnívá se, že v křesťanské výchově je třeba dávat větší důraz na vztah nauky k životu a ukazovat, jaké postavení má učedník Kristův v dnešním světě a jaký má být jeho poměr ke všem životním otázkám a ke všem hodnotám, ať hmotným či duchovním. (*Dieu sert-il à quelque chose? La vie intellectuelle*, avril 1947, p. 6-16, Éditions du Cerf, Paris.)

jeho dítky. Nestojí tedy učedník Kristův před Bohem jako služebník před svým pánem, nýbrž jako dítko před svým Otcem. Autorita Boží je autorita otcovská a taková má být i autorita církevní. A těm, kteří jsou jejími nositeli, platí slova Páně: „Víte, že knížata národů panují nad nimi a velmoži vykonávají svou moc nad nimi. Tak nebuď mezi vámi, nýbrž kdo chce státi se mezi vámi větším, buď služebníkem vašim, a kdo chce býti mezi vámi první, buď sluhou vašim, jako Syn člověka nepřišel, aby se mu sloužilo, nýbrž aby sloužil a dal život svůj na vykoupení za mnohé“ (Mat. 20, 25-28).

Autorita je služba. Není pro toho, kdo ji vykonává, nýbrž pro toho, nad kým je ustanovena. Není cílem sama sobě, nýbrž jen prostředkem k cíli. Proto Pán vytýká farizeům především zneužívání autority: „Navazují totiž břemena těžká a nesnesitelná a vkládají je na ramena lidská, sami však ani prstem jimi nechtějí pohnouti“ (Mat. 23, 4).

Autorita farizejská je tyranie. Podstatný rys farizeismu je převaha moci nad svobodou dítek Božích a zneužívání autority k osobním cílům. Musí tedy náboženství být zbaveno podezření, ba i pouhého zdání, jako by snad bylo oporou despotie ať politické či hospodářské, nebo nástrojem k útlaku chudých a slabých, jako by v církevním životě nebyla dovolena kritika lidských prvků a jako by samo úsilí o reformu toho, co v náboženském a mravním životě je porušeného, bylo nepřipustné a trestné, jako by mravním ideálem Církve byla slepá poslušnost, nedůstojná člověka, nebo jako by poslušnost autority vnější byla víc než poslušnost svědomí jakožto autority vnitřní, jako by víra znamenala oběť rozumu dogmatickému justamentu Církve učící, jako by litera zákona znamenala více než

jeho duch, jako by přesností a svědomitostí ve věcech podřadných se dala nahradit nedbalost ve věcech podstatných, jako by příkázání Boží se mohlo rušit podáním nebo nálezem lidským, jako by vnější projevy zbožnosti mohly nahradit nedostatky niternosti a opravdovosti, jako by formalismus a servilismus mohly nahradit lásku.

Druhý podstatný rys farizeismu je zneužívání náboženství k cílům nenáboženským, buď zisku, nebo cti. „Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci, že stravujete domy vdov, konajíce dlouhé modlitby; proto dostane se vám soudu těžšího“ (Mat. 23, 14). Podobně kárá Pán ty, jimž je náboženství prostředkem k ukojení nezřízené ctižádosti: „A všechny své skutky činí, aby je lidé viděli: roztahují modlitební řeménky své a prodlužují třepení; rádi sedí na prvních místech při hostinách a v prvních stolicích v synagogách a libují si, když lidé je nazývají rabbi“ (Mat. 23, 5-7).

To je zneužívání náboženství k cílům osobním. Ale farizeismus je i zneužívání náboženství k cílům národním a politickým. Farizeismus doby Kristovy byl politickou ideou: náboženství bylo prostředkem k povznesení národa: „Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci, že obcházíte moře a zemi, abyste získali jediného proselytu, a když se jím stane, činíte jej dvakrát hodnějším pekla, než jste sami“ (Mat. 23, 15). Politika, jako péče o veřejné blaho, je rozšířením a důsledným uskutečněním lásky bliženské. V tom smyslu netřeba a ani nelze náboženství odlučovat od politiky a politiku od náboženství. Pokud však je politika bojem o moc, případně zneužíváním moci, je třeba co nejprísněji odlučovat sféru náboženskou od sféry politické, sice jinak vzniká dojem, že cílem náboženství není věčná spá-

sa duší, nýbrž pozemská moc a blaho jeho představitelů. Náboženství není a nemůže být prostředkem - je živým spojením člověka s Bohem, a to jak ve svém původu, tak ve svém cíli. A i když království Kristovo je na tomto světě, to jest v živých a konkrétních lidech, přece není z tohoto světa. Farizeismus jakožto zneužívání náboženství je nejtěžší a nejnebezpečnější heresí, poněvadž napadá samy základy náboženství a porušuje smysl prvního přikázání Božího.

Třetí rys farizeismu, jak slovo samo naznačuje (z hebr. perušim = oddělení), je separatismus, partikularismus, odlišnost, přesvědčení o vlastní vyvolenosti, a hlavně pýcha. „Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci, že zavíráte království nebeské před lidmi; neboť sami nevcházíte do něho, a těm, kteří chtějí vejíti, nedopouštíte, aby vešli“ (Mat. 23, 13).

Podstatnou známkou křesťanství je obecnost, universalismus, katolicita. Farizeům chyběla ona šíře srdce, která se projevuje u svatého Pavla: „Všichni zajisté jste syny Božími věrou v Krista Ježíše. Neboť všichni, kteří jste byli v Kristu pokřtěni, Krista jste oblekli. Tu není žida ani pohana, ani otroka ani svobodníka, není muže ani ženy, neboť všichni jste jeden v Kristu Ježíši“ (Gal. 3, 26-28). Křesťanství je láska, neznající rozdílů rasových, národních, společenských. Je tedy třeba dbát, aby se křesťanství nedávalo do služeb nacionalismu, aby se nezdálo záležitostí jen určité kasty, aby se neztotožňovalo s určitým režimem hospodářským nebo politickým, s určitým stylem životním, s určitou epochou dějinnou, a neulpívalo na tom, co je lidské, proměnné a pomíjivé. Křesťanství je obecné v tom smyslu, že nikoho nevyklučuje z možnosti spá-

sy. A je obecné i v tom smyslu, že má kladný vztah ke každé skutečné hodnotě: ať je to věda, umění, národnost, kultura, hospodářství, politika. Nic mu není cizí, ničemu se neuzavírá a nic neodmítá kromě hříchu. Je tedy třeba hledět, aby se křesťanství nejevilo jako nepřátelské tomu, co jinak je pozitivní a co svět právem cení. Je třeba dbát, aby se katolictví neuzavíralo do jakéhosi ghetta, nezáleželo se na pouhou konfesi nebo sektu mezi jinými sektami, směr mezi jinými směry, aby si nezvykalo jen na obranný postoj a nestavělo proti světským hodnotám nebo pahodnotám hodnoty své - tak aby se pořád mluvilo o „katolické“ filosofii, vědě, umění, literatuře, filmu, divadle nebo dokonce i o „katolických“ stranách politických, „katolickém“ kaktusářství nebo „katolickém“ ping-pongu. Katolictví znamená obecnost, celost, úhrn, otevřenou bránu všemu velkému a krásnému na světě.

b) A konečně je třeba zbavit křesťanství temného stínu manichejství, to jest jakéhokoliv podezření z přepjatého spiritualismu a výstředního asketismu.

Není mravnosti bez askese: ale co křesťanskou askesi odlišuje od jiných forem askese, je pohnutka. Křesťan přemáhá tělesnou žádost ne z nenávisti k tělu, jak činili manichejci, nýbrž proto, aby je učinil schopným nástrojem duše v lásce Bohu se oddávající. Nejhlubším motivem odříkání je křesťanu láska k Bohu. Proto láska je takořka duší, matkou, kořenem a útvárným prvkem každé ctnosti.

Pravá askese je pouze prostředkem dokonalosti. Askese nepravá je cílem sama sobě. Na prostředcích však nezáleží. Prostředkem dokonalosti může být půst právě tak jako pořádné jídlo, flagelace právě tak jako sport.

Nesmí se zapomínat, že moderní člověk žije

v ustavičném shonu a napětí všech sil tělesných i duševních a že tedy jeho denní práce je nejtěžší askesí, takže nepotřebuje nějakých zvláštních úkonů odříkání: má jich dost ve své rodině i ve svém povolání. A když to vše koná a snáší trpělivě a oddaně a dokonce bez nimbu mimořádnosti a neobvyčejnosti, z lásky k Bohu, je v tom víc zásluhy než v nějakých anachoretských kajicnostech.

Úkolem křesťanských theologů, asketiků a vychovatelů je protříbit pojem askese a vymýtit jednostranný spiritualismus, který, jako každý blud, je pravdivý v tom, co zdůrazňuje, totiž ve snaze o rozmach ducha, ale nebývá pravdivý v tom, co pomíjí nebo popírá: totiž v tendenci k ponížení a znehodnocení těla.<sup>19</sup>

Je známo, že i sám pojem mravnosti se v poslední době povážlivě deformuje a zužuje a že ne láska, nýbrž čistota se vyhlašuje za největší ctnost. Kdežto morální theologie všech dob za největší hříchy pokládá odium Dei et proximi, prohlašuje řada kazatelů od Hunolta až po Tótha nečistotu za provinění největší. To je vpád manicheismu do katolické morálky, jehož dokladem je i známá peiorisace pojmu vášně - tím slovem se dnes míní vždy jen vášně nezřízená, ač vášně samy o sobě nejsou ani dobré, ani zlé. Řeči mnohých kazatelů o „umrtvování“ vášní znějí zcela manichejsky nebo aspoň stoicky. Křesťan neumrtvuje své vášně, nýbrž je

---

<sup>19</sup> I novodobý moralista rozlišuje mezi partes corporis honestae, minus honestae a inhonestae - jako by z ruky Boží mohlo vyjít něco minus honestum nebo dokonce inhonestum. (H. Noldin S. J., *De sexto praecepto et de usu matrimonii*. Fel. Rauch, Oeniponte 1915, p. 53.) V novějších vydáních opraveno: partes corporis non excitantes, minus excitantes, non excitantes.

vychovává a zušlechťuje, právě tak jako „neumrtvuje“ tělo, nýbrž rozumně je pěstí, ovšem ne pro tělo, nýbrž pro duši, stejně jako „neumrtvuje“ duši, nýbrž vzdělává ji, ovšem ne pro duši, nýbrž pro Boha. Podobně je odhodnoceno slovo „smyslný“: značí dnes tolik, co nemravný nebo nezřízený. „Mravnost“ se omezuje na cudnost a duchovost a „nemravnost“ je ztotožněna s necudností a tělesností.

Pojetí mravnosti se nesmí skreslovat, jako by člověk byl jen pouhý duch, jako by vše tělesné a smyslové už samo sebou bylo hříšné, jako by smyslem křesťanské mravnosti bylo ne ovládnout, nýbrž zničit nižší stránku lidské přirozenosti, jako by vláda ducha nad tělem mohla či měla být nějaké trýznění, jako by duše a tělo stály proti sobě vždy a zásadně nepřátelsky a netvořily ústrojnou, podstatnou a intimní jednotu, jako by postupným „zduchovňováním“ se mohl člověk stát andělem.

I morální kasuistika se musí oprostít od mani-chejského zaměření k negativní stránce mravnosti, neboť to budí dojem, jako by pravou podstatou mravnosti nebylo činit dobro, nýbrž jen varovat se zlého. Morálkou zákazovou nelze nikoho vychovat k dobrému: prvním a podstatným prvkem výchovy je poučení o tom, co být má a ne pouze o tom, co být nemá.

Moderní člověk, jakkoliv je nakažen agnosticismem a autonomismem, je v podstatě člověk náboženský. Nevzpírá se ani tak náboženství samému, jako spíše tomu, co za náboženství pokládá a co se mu jako náboženství jeví. Je to ovšem sophisma falsi suppositi, nesprávný předpoklad, zaviněný však nejen jeho vlastní mentalitou, nýbrž i znetvořením, jak je objevuje v náboženské theorii a praxi. Pomoci mu v jeho duchovní a mravní bídě

může jen ten, kdo mu dovede ukázat věčné hodnoty pravdy, dobra a krásy v jejich pravé a ryzí podobě, a to s porozuměním, trpělivostí a láskou.

### 3

## KŘESŤANSKÝ REALISMUS A VNITŘNÍ REFORMA

Základem všech ctností mravních je střednost. Ctnost je střed mezi dvojím příliš: příliš málo a příliš mnoho. Tak pokora je střed mezi sebezpodceňováním a sebezpřeceňováním, poslušnost střed mezi odporem proti autoritě a podlízavostí, cudnost střed mezi nestoudností a pruderií, šetrnost střed mezi marnotratností a lakomstvím.

*Virtus in medio.* Zásadu střednosti nelze však jen tak beze všeho obracet na ctnosti božské, víru, naději a lásku, jichž předmětem je sám Bůh, dobro naprosté a dokonalost svrchovaná. Střednost by zde byla prostředností a nedokonalostí. Není myslitelné, aby někdo příliš v Boha věřil, příliš v něho doufal nebo ho příliš miloval. Vzhledem k Bohu tedy není v těchto ctnostech střednosti. Ale vzhledem k člověku, když totiž měřítkem není Bůh, nýbrž člověk, je možno mluvit o střednosti víry, pokud totiž sama lidská domněnka je střední mezi protivnými domněnkami (S. Th. 1-2, q 64, a 4, ad 3) a pokud jde víra středem mezi protivnými bludy. Podobně možno mluvit o střednosti naděje, pokud totiž naděje je středem mezi nedůvěrou a spoléháním. Jen láska nezná střednosti ani vzhledem k člověku. Boha máme milovat z celého srdce, ze vši mysli, ze vši síly.

Zásada střednosti platí i pro ctnosti intelektuální (věda, moudrost, rozvaha, rozumnost, umění). Měřítkem jejich není sám rozum, nýbrž skutečnost (věc). Cílem jejich je pravda, což je shoda rozumu se skutečností. A tak dobro rozumových ctností je v jakémsi středu mezi dvěma protivnými názory, z nichž jeden, defektivní, nedosahuje skutečnosti, jelikož tvrdí, že není, co je, druhý, excesivní, přesahuje skutečnost, jelikož tvrdí, že je, co není (S. Th. 1-2, q 64, a 3 c). Ve smyslu logickém je pravda shoda rozumu se skutečností (*adaequatio intellectus ad rem*). A je třeba dodat: je to shoda se skutečností celou. Pravda je poznání celé skutečnosti. Vylučuje-li se ze skutečnosti nějaká část a prohlašuje-li se za neskutečnou, je to provinění proti pravdě právě tak, jako když se vybírá ze skutečnosti určitá část a prohlašuje-li se za skutečnost jedinou.

Proti celé pravdě o světě, kterou bychom mohli nazvat integrálním realismem, stojí dva bludy, z nichž jeden je popřením ducha, druhý pak popřením hmoty. K těm dvěma protivným bludům se řadí množství bludů příbuzných, na jedné straně sensualismus, empirismus, positivismus, racionalismus, relativismus, skepticismus, na druhé gnosticismus, neoplatonismus, panpsychismus, noetický idealismus, irracionalismus a mysticismus. První skupina omezuje poznání jen na smyslovou zkušenost, pochybuje o jsočnosti světa nadmyslného a o možnosti metafysiky jakožto vědy o podstatě věcí; druhá odezírá od světa hmotného, základní, ba jedinou skutečnost spatřuje v jsočnu duchovém a vnější svět pokládá za výron světového ducha nebo představu poznávajícího subjektu. Obojí pak skupina má pravdu jen částkovou.

Je omylem domnívati se, že nejnebezpečnější je

ten blud, který se nejvíce odchyľuje od pravdy. Přitažlivost bludu není v jeho odchylce od pravdy, nýbrž v onom zrnku pravdy, které je v něm obsaženo. Jako srdce člověka přirozeně tíhne k dobru a zlo chce jen potud, pokud se mu jeví jako dobro, tak i rozum lidský tíhne k pravdě a lež přijímá, jen pokud se mu představuje v rouše pravdy. To zdání pravdy je tím klamnějši, čím více prvků pravdy je v bludu obsaženo. A pro ty prvky pravdy je člověk ochoten přijmout i nepravdu.

Leckdo by mohl očekávat, že proti hmotářství vztyčíme prapor spiritualismu nebo dokonce irrationalismu a mysticismu. Proti bludu však není možno bojovat bludem, nýbrž pravdou. Není možno krajnost překonat krajností. Jak hmotářství, tak spiritualismus mají to společné, že chtějí vysvětlit svět z jediného principu. Jsou to různé dvě podoby monismu. A poněvadž ani jedna, ani druhá forma monismu není práva celé skutečnosti, nevystihuje ji celou, jsouc slepa buď ke skutečnosti duchové nebo ke skutečnosti hmotné, právem lze označit monismus jako irrealismus, proti němuž lze postavit jedine filosofii středu, totiž realismus.

Ten realismus lze nazývat křesťanským, poněvadž má obdobu a theologickou oporu v christologii, to jest nauce o Kristu. Křesťanství je Vtělení, to jest spojení přirozenosti božské a lidské v jednotě osoby Syna Božího. To spojení vyjadřuje Symbolum athanasiánské obrazně: „Jako rozumná duše a tělo jeden je člověk, tak Bůh a člověk jeden je Kristus“. Osobní jednota duše a těla v člověku je obrazem hypostatické jednoty přirozenosti božské a lidské v Kristu. Z dějin dogmat víme, že křesťanská nauka o Kristu krystalisovala v bojích proti heretikům, kteří se snažili uplatnit v theologii bludy

filosofické. Gnostikové a neoplatonikové vnášeli do theologie spiritualismus a dospěli k popírání lidské přirozenosti Kristovy. Podobně Arius a moderní racionalisté jsou předbojovníky materialismu v theologii a to vedlo a vede k popírání božství Kristova. A jako theologická pravda o Kristu je ve vyznání obojí přirozenosti, božské i lidské, tak filosofická pravda o světě je ve zdůraznění obojí stránky skutečnosti, duchovní i hmotné. V tom smyslu je možno mluvit o křesťanském realismu.

Křesťanský realismus je filosofie středu. Zlaté střeďocestí však nemá co činit s prostředností, s opatrností a kompromisnictvím. Střeďocestí ctností mravních vyžaduje velké moudrosti a mravní síly, poněvadž nikdo není bytostí harmonickou, všichni jsme nakloněni ke krajnostem. Rozpoznat v sobě extrémismy a zvládnout je - toť cesta k vnitřnímu souladu a duchovnímu řádu. Na jednostrannost snadno a rádi odpovídáme jednostranností: na materialismus spiritualismem, na racionalismus mysticismem, na individualismus kolektivismem, na naturalismus supranaturalismem. Jsme v rozkvyvu. A jako kyvadlo se nezastavuje ve středu, nýbrž jím jen probíhá, tak vidíme, že i ve vědě, ve filosofii a v umění se snadno přechází z krajnosti do krajnosti. Sklon k jednostrannosti se neprojevuje jen v nesprávném chápání světa, nýbrž i v nesprávném chápání života. Jsou lidé somatičtí (tělesní), kteří jsou nakloněni považovat člověka jen za rozumné nadzvíře, lišící se od jiných zvířat ne podstatou, nýbrž jen stupněm vývoje. Smysl života pak jest jim jen v ukončení smyslů a tělesných žádostí. Vše duchovní a vyšší si pak vysvětlují jen jako klamné zrcadlení pudů, vyšší úkony ducha, umění, vzdělanost a náboženství jsou jim jen jakousi nadstavbou hmotných vzta-

hů a tělesných žádostí. A jsou lidé pneumatičtí (duchovní), kteří po platonsku zdůrazňují jen duchovní stránku v člověku, zneuznávajíce a podceňující vše tělesné; a ti upadají do nepřirozeného asketismu. Pakli i křesťanští světci podleli asketické nálady své doby anebo hagiografové vylíčili jejich život, jako by úkony tělesné kající byly ne prostředky, nýbrž podstatou svatosti, je třeba říci, že ti světci si namnoze dříve nebo později dobře uvědomili, že zašli na scestí a většinou svým duchovním synům a dcerám přílišnou askesi tělesnou zapovídali.

*Abyssus abyssum invocat.* Propast volá propast (Ž. 41, 8). Úchylka volá úchylku. Kyvadlo se nezastaví, echa propasti neumlknou. Člověk středu nehledá mrtvý klid. Ví, že život je napětí. A napětí znamená sílu, boj a život. Střed pravdy se musí vybojovat jak v řádu mravním, tak v řádu myšlenkovém. Není divu, že člověk středu má tak četné odpůrce. Se dvou stran je napadán. Racionalisté ho prohlašují za mysticistu, mysticisté za racionalistu, fideisté za skeptika, skeptikové za fideistu, autoritáři za anarchistu, anarchisté za autoritáře, individualisté za kolektivistu, kolektivisté za individualistu. Všichni ho měří měřítkem své vlastní jednostrannosti. A že nevyhovuje ani těm, ani oněm, jest pro něho nejlepším vysvědčením. Představme si, že o někom neznámém slyšíme protivné úsudky. Dlouzí říkají, že je tuze krátký, krátkí, že je tuze dlouhý, čerňovlasí tvrdí, že je tuze světlý, světlovlasí, že je tuze černý, hubení tvrdí, že je příliš tlustý, tlustí zase, že je příliš hubený. Co to znamená? Ti lidé pronášejí nepřímý úsudek o své vlastní jednostrannosti. A my si můžeme říci, i když toho člověka neznáme, že je to asi člověk podivuhodně normální, když ti, kteří

jsou nenormální, s ním nejsou spokojeni. Být člověkem středu neznamená však být fanatikem středu. Střed je právě překonání všech fanatismů. Ctnost je ve středu. Budiž. Ale není ctnosti bez lásky. Láska je kořen, matka a útvorný prvek každé ctnosti. A proto člověk středu, i když bojuje proti bludu, nikdy nebojuje proti bloudícímu. A ví, že něco jiného je potříit blud a něco jiného k pravdě přivést bloudícího. A dále ví, že jsou bludy, které nelze překonat ani vědou, ani logikou, ani diskusí, nýbrž jen životem. I v tom se hlásí k realismu, k realismu lásky a činu. Pravda, která není osvědčena životem, nepřesvědčuje. „Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, lásky však neměl, byl bych jako měď zvučící a zvonec znějící“ (1 Kor. 13, 1).

Pravými původci soudobého naturalismu jsou středověcí nominalisté, kteří pokládají obecné pojmy za pouhé vymyšlenosti nemající nic společného se skutečností. Skutečný jest jim jen svět individuální. Jediným předmětem zkoumání se stává individuum. A jelikož individuum je dělitelné na další individua, objevuje se metoda prvková: celek se rozpadá na části a ty jsou předmětem pozorování každá zvlášť. To je cesta k vědeckému specialismu. Specialismus sám o sobě by nebyl na škodu, kdyby se specialisté omezovali na své odborné poznání a kdyby se nepokoušeli vysvětlovati celek z částí a kdyby ze svého částkového vědění nedělali metafysiku. Dělení skutečnosti na prvky vedlo k snaze najít ve skutečnosti prvek nejzákladnější a nejelementárnější: a ten prvek pokládán za pravou a jedinou skutečnost. Tak vše hmotné obdrželo přednost před duchovním, nižší před vyšším. Duchovní prohlášeno za pouhý doprovod dění hmotného,

vyšší vysvětlováno z nižšího. Vymizel smysl pro celost a řád hodnot. Vznikl nový obraz světa. Svět je řízen železnými zákony hmoty. Není v něm místa pro svobodu. Skutečné jest jen to, co se projevuje viditelně. Myšlenka nemá ceny - je něčím neskutecným. Čin má přednost před myšlenkou. Odtud podceňování života rozjímavého. Odtud přeceňování činnosti praktické a užitečné. Odtud liberální řád hospodářský. Odtud ziskový kapitalismus.

Ve světě individuí je všechno dění determinováno. Život jest jen výslednicí sil fysikochemických. Duše je pouhé jméno označující vnitřní stavy. Fysika bez přírody. Co se nehodí do Prokrustova lože matematických vzorců, není příroda. Biologie bez života. Život je ilusivní doprovod dějů fysikochemických. Psychologie bez duše. Duše jest jen pojem, souhrn myšlenek, představ a citů, součet toho, co není ničím samostatným.

V tom obraze světa není místa pro ducha. V tom obraze světa je člověk jen nadživočichem lišícím se od jiných živočichů ne podstatou, nýbrž jen stupněm svého vývoje. V tom světě je člověk nejvyšší skutečností. Nic už není nad člověkem. Bůh je prelud. Jest jen skutečnost vedle člověka a pod člověkem.

Není myslitelné, že by se nový člověk zrodil v prostředí sociální nespravedlnosti a hospodářského zmatku. Hlásat nového člověka, předkládat světu vzorek člověka mravného, duchovního a náboženského má plný smysl jen tehdy, když ten vzor je všem dosažitelný. Jak učí svatý Tomáš Akvinský, je k náboženskému životu třeba určité míry hmotného blahobytu. Slovem blahobyt se tu nemyslí přepych nebo nadbytek, nýbrž dostatečná míra ži-

votních potřeb, spravedlivá mzda, úrazové, nemocenské a starobní pojištění a vůbec všechny rozumné a spravedlivé nároky pracujícího člověka.

Nelze očekávat, že člověk roztrpčený bídou a útiskem bude věřit v dobrého Otce nebeského a že bude naladěn přes strádání své a svých dětí povznášet svou mysl k Bohu. Nelze očekávat, že člověk na nízké životní úrovni, vydaný na pospas výkyvům hospodářských krisí, závislý ve všem na libovůli zaměstnavatelů, rvaný rytmem zmechanizované práce, si bude uvědomovat důstojnost dítka Božího. Nelze očekávat, že v srdci, naplněném nenávistí k vyšším třídám, jejichž radosti jsou nedostupné, zakotví láska Kristova.

Jsou tedy i důvody náboženské, a především náboženské, pro sociální reformu. Proto vyslovil Pius XI. v encyklice *Quadragesimo anno* jako zásadní směrnicí sociální reformy: odproletarisovat proletariát.

Sociální reforma nezbytně si žádá i reformy hospodářské. Reforma sociální bez reformy hospodářské by byla předem odsouzena k nezdaru, kdyby nebyly zlomeny ony síly, jež jsou příčinou největšího zla sociálního, totiž vykořisťování.

Hlavní, obecně uznávané zásady hospodářské reformy: 1. místo výroby ziskové výroba zaměřená k spotřebě; 2. místo volné soutěže, za níž se často skrývá faktický výrobní monopol kartelů a trustů, hospodářství řízené; 3. pokud žádá státní zájem, vyvlastnit a zveřejnit (znárodnit, zestátnit) výrobní prostředky klíčového průmyslu.

Hlavní zásady reformy sociální: 1. podíl pracujících na zisku, 2. účast pracujících na odpovědném řízení podniků, 3. mzda úměrná výkonu a potřebě.

Ač je jisté, že špatné poměry hospodářské a sociální jsou nepříznivé reformě individuální, přece by bylo hrubým omylem domnívat se, že samy proměny sociální a hospodářské již vytvoří nového člověka. Péguy napsal: *La révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas*. Revoluce sociální bude revolucí mravní, anebo jí nebude vůbec. To je správné v tom smyslu, že bez reformy mravní je reforma společenská marná. Ale nebylo by správné, jak upozorňuje Maritain, rozumět tomu výroku tak, že nejprve všichni musíme být svatí a potom teprve začít s nápravou společenských a hospodářských řádů: „Takto chápán byl by výrok Péguyho jen farizejskou záminkou, abychom se vyhnuli jakémukoliv úsilí o sociální přerod. Revoluce jsou dílem poměrně malé skupiny lidí, kteří jim zasvěcují celý svůj život: k těm lidem se obrací slovo Péguyho. Jeho smysl jest: změnit sociální řád světa můžete, jen když zároveň dáte podnět především sami v sobě k obnově života duchovního a mravního, prohloubávající se duchovních a mravních základů lidské existence, oživující mravní ideje, jež řídí život sociálního ústrojenství jako takového a probouzející v jeho hlubinách nový rozmach.“<sup>1</sup>

Hledíme-li na člověka jako na bytost individuální, má prvenství nepochybně reforma mravní. Ale hledíme-li na něho jako na bytost sociální, přísluší prvenství reformě sociální, i když od ní nelze očekávat všechno. Právě převraty, spojené s reformou sociální, učiní reformu mravní ještě naléhavější a vzbudí živé volání po pedagogii nového člověka. Změna institucí musí jít ruku v ruce s obnovou člověka.

---

<sup>1</sup> Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*. Desclée de Brouwer, Paris 1933, p. 169.

Reforma sociální bez reformy mravní se může zvrhnout v bezpráví, anarchismus, který bývá živnou půdou sociální reakce. Podobně i reforma individuální bez reformy sociální může vést k ztrátě zájmu o otázky sociální, k vytvoření ghett a solipistických skupin, odcizených nejvážnějším a nejkravějším otázkám dne.

Obojí reforma, individuální i sociální, má základ v oblasti poznání. Není mravní reformy bez sebepoznání. Sokratovské heslo „Poznej sám sebe“ žije dál v křesťanské výzvě k stálému zpytování svědomí, jež by se ovšem mohlo zvrhnout i v planou sebestipitu nebo sebemučivé přehrávání škál hříchu, kdyby křesťanský život mravní byl jen uskutečňováním nějakých theoretických principů a ne napodobením živého vzoru - Ježíše Krista. Není sociální reformy bez pronikavého studia sociálních a hospodářských otázek.

Prvenství přísluší myšlence. Myšlenka není něco mrtvého. Každá myšlenka, ať správná nebo bludná, má sklon k uskutečnění. Dříve nebo později se promění v čin, jakmile najde své apoštoly, svůj čas a svou půdu.

Je možné, že by se odsoudil k dílu jen a jen ničivému, kdo by chtěl měnit tvářnost světa a nebyl nejprve ochoten změnit své vlastní srdce. A je jisté, že vnější úkol reformy společenské by byl již napolo vykonán, kdyby srdce lidská byla přetvořena láskou.

Je však třeba si uvědomit dvojí nebezpečí, jemuž jsou vydáni lidé ducha: nebezpečí, že budou hledat svatost jen na poušti, a nebezpečí, že zapomenou na potřebnost pouště pro svatost; nebezpečí, že budou jen v soukromí pěstit ctnosti, jichž je třeba pro život veřejný, a nebezpečí, že užití těch ctností pro

přestavbu světa budou chápat jen jako úsilí bořivé a ničivé.

Pravá reforma je tvořivá. Pravá reforma má styl. Tím stylem je pravá souběžnost a součinnost reformy mravní s reformou sociální.<sup>2</sup>

Velmi závažná a zdánlivě pravděpodobná je námitka, že náboženství vůbec, a křesťanství zvláště, zavrhuje činnost člověka, že hlásá trpnost, pokorné smíření s životním údělem, byť nespravedlivým, spoléhání na modlitbu a očekávání zázraku tam, kde je třeba přičinění, vynalézavosti a důvěry ve vlastní sílu.

Takové námitky sotva mohly být učiněny ve středověku, kdy mnich oral v dešti a větru, kácel pralesy a vysušoval bažiny, kdy rytíř vyjížděl na koni na lov a do boje, kdy řemeslník stavěl katedrály, kdy buřičství se přetvořovalo v oddanost vladaři, hrubá smyslnost v uctívání ženy, bojovnost v rytířskou službu slabým, dobrodružnost ve svaté nadšení křížových výprav.

Činí-li se však takové námitky dnes, je třeba si uvědomit, že to nejsou námitky proti podstatě křesťanství ani proti božskému prvku v Církvi ani proti světlu pravdy Kristovy, nýbrž proti způsobu, jak člověk tu pravdu přijímá, uskutečňuje a prožívá, případně zrazuje a znetvořuje.

Námitka nečinnosti a pasivity není námitkou proti křesťanství, nýbrž proti křesťanům, a to křesťanům změšťáctělým, bezkrevným a zpohodlněným, kteří by rádi měli klid a zajištěný blahobyť,

---

<sup>2</sup> Cf. *Vers le style du XXe siècle*. Par l'équipe d'Uriage sous la direction de Gilbert Gadoffre. Éditions du Seuil, Paris 1945.

a proto pěstují skleníkové ctnosti tichosti, mírnosti, spokojenosti a zvykovosti a salonní nectnosti přetvářky, pokrytectví, lži, farizejství a vydřidušství, zatím co svět zmítají těžké otázky společenské spravedlnosti, zvraty hospodářských a politických krisí, zvedá se víchr revolucí a země se otřásá výbuchy světových válek. Je to námitka proti buržoovi, který nehodnotí člověka podle toho, co člověk jest, nýbrž podle toho, co člověk má, a který myslí, že majetek je posvátný, ale nechce slyšet o tom, že člověk je posvátný a nestydí se ho vykořisťovat. Musíme se však tázat, kde se vzal ten změšťáctělý křesťan a proč po středověkém rytíři a mnichu, činných z víry, vstoupil na jeviště Evropy buržoa, kterému je náboženství jen pojistkou na sejfech a strašákem na chudáky? Ten typ buržoasního křesťánka jistě nespádl s měsíce. Má ho na svědomí především Luther se svou naukou o naprosté zkaženosti člověka: člověk není schopen dobrých skutků a spásy nedojde jinak než důvěřivou vírou v zásluhy Kristovy. Že by si ukul svou spásu na kovaččině, vyoral pluhem, vyšil dratví, vysloužil v kuchyni, prádelně nebo dokonce na tržišti, je myšlenka Lutherovi nesmyslná a nepřijatelná: bankovníctví, úvěrnictví, průmysl a obchod se jeví jeho očím jako dílo ďábla. Ve věcech spásy je podle jeho mínění činný jen Bůh, člověk nemůže nic. A tak se náboženství odděluje od života a život od náboženství. Víra je vnitřní záležitostí srdce a na věci světské nemá vlivu. Na té cestě následuje Luthera i Kalvín, jehož teologii berou za svou městské vrstvy obchodních měst, odluka života od náboženství se dovršuje odlukou hospodářství od mravnosti a smyslem života je vydělávat, nabývat bohatství a užívat ho v pokoji. Jed toho odlučivého ato-

mismu proniká dokonce i do theologie katolické: Luthera a Kalvína následují Baius, Jansenius, Quesnel s různými domnělými žáky svatého Augustina, pietisty, kvietisty a okkasionalisty.

Přes vše zatracování činnosti hospodářské lidé vyráběli, prodávali a kupovali, i když si těmi činnostmi nemohli zasloužit spásu. Nikdo si nic nedělal z hřímání puritánských kazatelů: činnost hospodářská se pokládala za činnost nepodléhající božským zákonům mravním. Rozluka náboženství a života vyústila v rozluku dne Páně, kdy se šlo do kostela, a dne všedního, kdy se kramařilo. Ekonomie už nebyla částí ethiky, a tím méně theologie, náboženství a hospodářství se snášely docela dobře, a poněvadž už neměly styčných bodů, nemohlo mezi nimi dojít k sporu.<sup>3</sup>

Křesťanství je náboženství činnosti. Bůh, v nějž věří křesťan, je Bůh činný a tvůrčí, jehož podstatu vystihuje scholastická theologie jako čiré uskutečnění (*actus purus*), poněvadž v něm, jakožto bytosti nejdokonalejší, není nic v možnosti, nýbrž vše je ryzí skutečnost. Člověk je stvořen k obrazu Božímu: to platí nejen v řádu bytí, nýbrž i v řádu činnosti. Člověk má napodobovat Boha tvořením, práce, jakožto přechod z pouhé možnosti k uskutečnění, je údělem člověka, a to ne jako trest za hřích - trestem je pouze obtíž práce tělesné -, nýbrž jako cesta sebezdokonalení a bohopodobnosti. Lenost a zaviněná nečinnost jsou v rozporu s ideou obrazu Božího v duši. Nečinností se člověk stává nepodobným Bohu a odcizuje se mu. Kristus je dělník. On to jest, jenž prohlašuje, že dělník je hoden mzdy

---

<sup>3</sup> R. H. Tawney, *Religion and the rise of capitalism*. John Murray, London 1937.

své (Mat. 10, 10), jenž kárá služebníka líného, jenž posílá dělníky na vinici svou, jenž proklíná neplodný fík. A svatý Pavel píše: „Nechce-li kdo pracovat, ať nejí“ (2 Sol. 3, 10). A to vše bylo řečeno v době, kdy v pohanském světě se práce pokládala za úděl otrocký a svobodného člověka nedůstojný.

Antický Řek byl člověk kontemplativní a neaktivní: podívoval se kráse kosmu a vesměrné harmonii a jeho náboženství se zakládalo na mythisaci přírody. V přírodě viděl antický pohan bohy a demony a chvěl se před nimi. Žil v naprosté závislosti na silách přírodních.

Křesťanství osvobodilo člověka od přírody, neboť ji odbožštilo a podrobilo člověku. Dokud byla příroda obydlena bohy, nemohla být předmětem zkoumání. To je příčina, proč se ve světě antickém přírodní vědy a technika plně nerozvinuly. Přírodní vědy se mohou obracet proti křesťanství - ale pravda je, že jejich rozkvět byl připraven osvobozením ducha vírou křesťanskou a propracováním pojmů filosofii scholastickou.

Náboženství antické se zakládalo na bájích minulosti. Bylo historické a statické. Křesťanství osvobodilo člověka od minulosti. Je zaměřeno k budoucnosti: *adveniat regnum tuum*. Království Boží ještě není na světě, ale přichází a má se uskutečnit součinností člověka s milostí Boží: *Hledejte království Boží*. Křesťanství podnítilo v lidech a národech snahu a odvahu přetvořit svět. Všechny novodobé ideje sociální, ať se jmenují humanita, demokracie, rovnost, bratrství, jsou jen rozvinutím základní nauky evangelia o lásce k bližnímu. Všechny sociální utopie devatenáctého století mají základ v duchovním dynamismu křesťanském a jsou jen přenesením idey království Božího do oblasti sociální.

Kromě trpnosti se vytyká křesťanství neradost: křesťanství hlásá víru v život věčný a tak prý odvrací člověka od příjemných věcí života, neznajíc nic jiného než životní zápor a chmurné odříkání. Ta námitka se zakládá především na nedostatečném rozlišování pojmu potěšení a radosti. Potěšení je pojem širší než radost. Radost je potěšení bytostí rozumných. Zvíře se neraduje, poněvadž nepoznává smysl, účel a vhodnost dobra, které je mu zdrojem potěšení. Radost je potěšení odpovídající rozumu. To je také důvod, proč člověk jakožto bytost rozumová se dovede zříkat potěšení, k němuž ho sice vábí smyslová dychtivost, které však je v rozporu s rozumem. Není nikoho, kdo by nechtěl postrádat raději zraku tělesného než zraku rozumového tím způsobem, jakým ho postrádají zvířata nebo lidé duševně omezení. A tak je ospravedlněna definice radosti: radost je potěšení rozumné bytosti z dosaženého dobra.

Lidská dobra nejsou stejného řádu. Jsou dobra vnější a vnitřní, hmotná a duchová. Vnitřní mají přednost před vnějšími a duchová před hmotnými. Tím větší je radost, čím vyššího dobra bylo dosaženo. Radost ze zdraví je vyšší než radost z majetku. Radost z poznání vyšší než radost z ukojení smyslů. Přirozená dobra člověka mají hranici. A tak i radost z nich je podrobena vratkosti a nejistotnosti, časnosti, konečnosti a omezenosti lidské existence. Silný dneška je slabý zítřka. Po hosanna může následovat ukřižuj. Tvůrčí rozmach ochabuje v trampotách nemoci a stáří. V mezích konečnosti není člověk víc než Sisyfos vždy znovu válející balvan do vrchu a než Tantalos vztahující ruce po ovoci, jež vždy znovu uniká. V mezích přirozenosti lze s Jobem zlořečit dni svého zrození a s Ka-

zatelem naříkat, že oko se dosyta nenahledí a ucho naplno nenaposlouchá.

Radost je tím vyšší, čím dokonaleji nám náleží získané dobro; i v tom smyslu je radost z dobra vnitřního dokonalejší než radost z dobra vnějšího, neboť dobra vnější nám mohou spíše být odňata než dobra vnitřní. A v témž smyslu je radost z dobra duchového větší než radost z dobra hmotného, poněvadž dobra duchová - poznání, ctnost a čisté svědomí kotví v duchu neporušitelném. A pro toho, kdo věří v život věčný, není hranicí těch dober ani nemoc, ani stáří, ba ani smrt ne, poněvadž smrt je pohlcena ve vítězství: „Kde je, smrti, vítězství tvé? Kde je osten tvůj?“ (1. Kor. 15, 55.)

Lidský duch se neuspokojuje sám v sobě. I filozofové existencialismu, držící se metody fenomenologické a odezírající od jakéhokoli vztahu člověka k Bohu, popisují lidskou bytost jako bytost nesoběstačnou, vztažnou, vyčnívající ze sebe a vzpínající se k něčemu nebo k někomu a nazývají tu stránku lidské existence transcendencí. Domyslíme-li věc do důsledků, poznáváme, že ta transcendence nemůže být něco neutrálního, nýbrž že je to buď *transdescendence* (sestup k zemi), nebo *transascendence* (výstup k Bohu). Člověk nedovede setrvat v sobě samém. Buď se ztotožňuje s přírodou, nebo se povznáší k spojení s Bohem. Buď touží zaniknout v neosobním proudu bytí a života, nebo spočinout v Bohu jako nejvyšším Ty, k němuž tíhne osamělé lidské já. A to už je volba a rozcestí zoufalství a naděje.

Křesťanská radost prýští z theologálních ctností víry, naděje a lásky, jejichž předmětem je Bůh jako nejvyšší dobro a poslední cíl člověka. Vlastní podstata křesťanství je spojení člověka s Bohem v Kristu Ježíši. V Kristu Ježíši sestupuje Bůh k člověku,

aby v témž Kristu mohl člověk vystoupit k Bohu. Kristus je dar Otce lidstvu: „Tak Bůh svět miloval, že Syna svého jednorozeného dal.“ (Jan 3, 16.) Základ křesťanského života je křest jakožto vnoření člověka v Boha a Boha v člověka. Křesťan je člověk, který byl krtem očištěn od hříchu, obdržel nový život a počal být účasten Božské přirozenosti. Jeho duše je příbytkem Boha trojosobného: „Miluje-li kdo mne, slovo mé zachovávatí bude, Otec můj bude ho milovati, i přijdeme k němu a příbytek svůj u něho si učiníme.“ (Jan 14, 23.) Jeho duše byla přivtělena Kristu, stala se údem tajemného Těla, jehož hlavou je Kristus. Ve svátosti biřmování nabyła účasti na kněžství Kristově. Ve svátosti oltářní se živí Tělem a Krví Kristovou. Ve svátosti pokání se očišťuje od osobních vin. V oběti Mše svaté, kterou přináší s knězem, si přivlastňuje účinky vykoupení.

Jméno křesťana je vepsáno v dlani Boží. Spíše zapomene matka na jediné své dítě než Hospodin na Izraele. (Is. 49, 15.) Jeho prosby budou zcela určitě vyslyšeny: „Začkoli budete prositi Otce ve jménu mém, dá vám.“ (Jan 14, 14.) Ke všem dobrým skutkům mu Bůh pomáhá svou milostí: osvětčuje jeho rozum, aby rozeznával dobré a zlé, a rozněcuje jeho vůli, aby poznané dobro konal a poznaného zla se varoval. Nejmenší skutek lásky, který učiní, má stejnou cenu, jako by byl prokázán Kristu samému. Číše vody podaná jednomu z nejmenších na tomto světě, bude odměněna na světě onom. (Mat. 10, 42.) Jeho posledním cílem je věčný život, neprostřední patření na tvář Boží a z něho vyplývající nekonečná blaženost.

Avšak dokonalá radost z Boha není na tomto světě dosažitelna, poněvadž i samo poznání Boha

vírou je nepřímé, částečné a nástinné. (1. Kor. 13, 12.) Víra sama o sobě neplodí radost. Víra plodí bázeň, a to buď otrockou, nebo synovskou, podle toho, jaká ta víra je. Víra netvárná (informis), to je víra bez lásky, plodí bázeň otrockou. Takovou víru mají hříšníci. Takovou víru mají i démoni: věří a třesou se. (Jak. 2, 19.) Avšak víra ztvárněná láskou plodí bázeň synovskou. To je víra milujících, kteří se bojí, aby neztratili Boha. Co se nebojíme ztratit, to vpravdě nemilujeme. Bázeň synovská je doprovodem lásky.

Je radost z naděje? Radují se ti, kteří doufají? Radují se, ale jejich radost nemůže být úplná, neboť naděje jest jen očekávání, ne požívání dobra.

Je radost z lásky? Láska plodí radost. Ale naše láska k Bohu nikdy nemůže být dokonalá, uvážíme-li, že jejím předmětem je Dobro nekonečné, kdežto my jsme bytosti konečné. Objektivně (ex parte diligibilis) je naše láska k Bohu vždy nedokonalá. Subjektivně (ex parte diligentis) může naše láska být dokonalá, milujeme-li Boha, jak nejvíce můžeme a dovedeme: buď tak, že odevzdáme své srdce Bohu nechtějíc činit nic, co by odporovalo jeho vůli, buď tak, že hledáme ve všem jen Boha opouštějíc vše ostatní. Více není schopno lidské srdce. Milovat Boha tak, abychom celým srdcem a bezvýhradně k němu lnuli, není možné na tomto světě - tak milují Boha svatí v nebi.

Ale je ještě jiný důvod, proč naše radost z lásky k Bohu není úplná. Kalí ji zármutek. Je zármutek v lásce, je-li milovaný vzdálen nebo trpí-li. Takového zármutku není v lásce k Bohu. Bůh je blízký a nekonečně dokonalý. Proto v radosti z blízkosti Boží nikdy není smutku. V tom smyslu praví Apoštol: „Radujte se v Pánu vždycky.“ (Filip 4, 4.)

Hledíme-li však ke své účasti na božském dobru, vidíme, že naše radost může být kalena zármutkem nad tím, co buď v nás nebo v bližních odporuje té účasti: netečnost, slabost, roztržitost, zlá náklonnost.

Bůh ve mně - to vědomí by mělo být zdrojem převeliké radosti. Avšak vědomí, že máme Boha, nebývá vždy provázeno pocitem, že ho máme. Mít není totéž co okoušet. Přítomnost jistá není přítomnost cítěná. Jsou dvě útrapy v duchovním životě: cítit Lásku příliš daleko a cítit ji příliš blízko. V první útrapě volá duše: Přijď, Pane! a táže se: Kam jste jej položili? V druhé útrapě volá duše: Nebudeš mi mýti nohou! a táže se: Odkud mi ta milost? „Hlad, který mám po tobě, Bože, mi dává žít, a nasycení, které mám v tobě, mne hubí,“ volá sestra Marie-Aimée de Jésus.

Je v duši nebe, ale je to nebe bolestné. Tu bolest vysvětluje Louis Chardon jako odlesk Kristovy lásky k utrpení. Svatá duše Kristova byla naplněna dvojím olejem: hodovním i pohřebním. Totéž pomazání je v ní znamením blaženosti i smrti. Kristus je pomazán k smrtelnosti i nesmrtelnosti. A tak i v duších se obráží to dvojí pomazání. Duchovní kříže neznamenaají nepřítomnost Boha. Bůh je přítomen, i když mlčí.

#### 4

### KŘESŤANSTVÍ A ZÁKLADY SVĚTOVÉHO MÍRU

„Pokoj vám“ - tak pozdravuje Kristus své věrné. Hebrejské slovo *šalom* znamená štěstí, blaho, pokoj, mír. Kristus přináší pokoj. Již při jeho zrození zvěstují andělé pokoj lidem dobré vůle. „Pokoj svůj

zůstávají vám,“ praví svým učedníkům, „pokoj svůj dávám vám: ne jako svět dává, já vám dávám.“ (Jan 14, 27.) Pokoj světa je pokoj jen vnější a zdánlivý. Pokoj Kristův je vnitřní a prýští z lásky bratrské. Není pokoje bez bratrství. A není bratrství bez synovství Božího. Kristus dává přikázání lásky. A tím přináší světu pokoj. Jen pokojní jsou vpravdě syny Božími: „Blahoslavení pokojní, neboť oni synové Boží slouží budou“ (Mat. 5, 9).

I apoštolové mluví ve svých listech o pokoji. Pavel vyprošuje věřícím požehnání od Boha pokoje (1 Kol. 5, 23; Řím. 15, 33). Ten pokoj je ovocem ospravedlnění: „Jsouce ospravedlnění z víry, máme pokoj s Bohem skrze Pána našeho Ježíše Krista“ (Řím. 5, 1). Působí jej Duch svatý: „Plodem Ducha je láska, radost, pokoj“ (Gal. 5, 22). Evangelium Kristovo je evangelium pokoje (Ef. 6, 15). Podle kázání Petrova v Caesareji poslal Bůh své slovo synům izraelským, aby zvěstoval pokoj skrze Ježíše Krista (Sk. ap. 10, 36). Pokoj vycházející z lásky má i stránku vnější. A to je mír mezi lidmi. Nemůže být mír ve světě, není-li pokoje v srdcích. Vnější mír bez pokoje vnitřního může být pouhé neválčení způsobené buď únavou nebo vyčerpáním válečných zdrojů. Vnější mír může být latentní válkou, válkou nenávisi, pomstychtivosti, nevraživosti a hrabivosti. I když potuchne vražedný boj, může se vést válka diplomatická, politická a hospodářská.

Bez lásky není pokoje. A bez pokoje vnitřního není míru vnějšího. Tu souvislost je třeba mít na paměti. Rozvrat světa jest jen výrazem neklidu vnitřního. Dokud se nepodaří uspořádat člověka vnitřního, nepodaří se ani uspořádat lidskou společnost. Chaos vnější jest jen obrazem chaosu vnitřního. Bylo by divem nepochopitelným, kdy-

by byl ve světě mír, když není pokoje v duších.

Mír je podle svatého Augustina klidný řád (*tranquillitas ordinis*). Je to právní stav, v němž má právo přednost před mocí, v němž moc slouží právu a v němž se právo udržuje, obhajuje a zajišťuje dohodou, smlouvou, smírčím jednáním a nikoli válkou.

Válka sama o sobě je zlo. Tak na ni pohlížejí svatí Otcové od počátku. Origenes a Tertullian pokládají dokonce stav vojenský za neslučitelný s křesťanským životem. Svatý Cyprian neváhá prohlásit válku za vyložené vraždění: „Vražda je zločinem, když ji spáchá jednatel, avšak ctí se jako ctnost a udatnost, když ji páchají mnozí. A tak nezaručuje beztrestnost nevina, nýbrž velikost zločinu.“ V prvních knihách svého díla *De civitate Dei* podrobuje svatý Augustin nejprísnější kritice bojovný a násilný římský imperialismus, ač sám jako občan imperia těžce nesl jeho úpadek. „Co jsou státy bez spravedlnosti než loupeže ve velkém?“ Mezi lupičstvím v malém a lupičstvím ve velkém nevidí podstatného rozdílu: Pěkně a pravdivě odpověděl Alexandru Velikému jeden chycený pirát. Neboť když se ho onen král tázal, proč ohrožuje moře, řekl mu směle: „Z téhož důvodu jako ty ohrožuješ svět; ale poněvadž já to dělám s malou lodí, jsem zločinec: ty však to děláš s velkým loďstvem a proto sluješ dobyvatel.“ (*De civitate Dei, lib. IV., cap. 3.*)

Ale týž Augustin rozlišuje mezi válkou spravedlivou a nespravedlivou a vyslovuje pravý úsudek Církve o válce: „Na rozkaz Boží nebo jiné zákonité vrchnosti smějí spravedlivě válčiti.“ (*Contra Faustum.*) A poněvadž po příchodu polodivokých národů do Evropy, za doby tak zvaného stěhování národů, nebylo možno hned zabránit válkám a také ne rá-

zem přetvořit ty národy v duchu křesťanského bratrství, byly války trpěny, ale i tak jim zřídila Církev řadu úspěšných překážek. „Boží mír“ (*treuga Dei*) jest asi nejkrásnějším zařízením toho druhu. Rytířství podrželo na čas něco ze svých hrubých a násilných zvyklostí, ba nikdy se jich docela nezbavilo, ale církevní kázeň způsobila, že si znenáhla osvojilo pravidla a zvyky, kterými se skvěli rytíři bez bázně a hany a které jsou zároveň zákoníky rytířské cti. V duchu středověku není rytířství ničím jiným než ozbrojenou mocí ve službách slabosti a bezbranného práva. Hlavním úkolem rytířů bylo hájiti vdov, sirotek a zvláště Církve Kristovy proti ukrutnosti pohanů a kacířů. V písni *Chanson d' Antioche* nazývají se rytíři Kristovými (*li Ihem chevalier*) a troubadour doplňuje vysvětlení té písně slovy: „Ti, kteří Matce Boží celým srdcem slouží“ (*Cil qui Dame dieu servent de loial cuer entier*). Když byl založen řád templářský, napsal svatý Bernard na žádost jeho zakladatele Huga de Paganis knihu *De laude novae militiae*. Je to chvalořeč na nové rytířství. Po příkladu Augustinově učí: „Není zákona, který by křesťanu zapovídal bojovat mečem. Evangelium doporučuje vojákům mírnost a spravedlnost, ale neříká jim: Odvrzte zbraň a zřekněte se vojenského povolání. Zakázána jest jen nespravedlivá válka, zvláště válka mezi křesťany. Bylo by zapovězeno zabíjet pohany, kdyby bylo lze jiným způsobem znemožnit jejich vpády a zabránit jim, aby neutiskovali křesťany. Nyní však je nutno proti nim bojovat, aby jejich meč nedopadl na hlavu spravedlivého a aby spravedliví nebyli svedeni jejich bezbožností. Rozhánět nevěřící, kteří chtějí válku, hubit náhončí nespravedlnosti, kteří mají v úmyslu oloupit křesťanský lid o poklady, jež jsou v Jerusa-

lemě, poskvřnit posvátná místa a učinit svatyni Boží svým majetkem, je zajisté nejvznešenějším úkolem těch, kteří si zvolili povolání vojenské. Nuže ať sáhnou věřící dítky po obojím meči proti nepřátelům svým (*De laude novae militiae, c. 3*).

Pojmem spravedlivé války obírá se i svatý Tomáš (*S. Th. 2-2, q 40 a 1*). Aby válka byla spravedlivá, vyžadují se tři věci:

1. *Auctoritas principis*, to jest rozkaz oprávněného a zákonitého vladaře nebo státní moci, jejímž jménem se má válka vést; nepřísluší totiž soukromé osobě počínat válku ani svolávat válečnou hotovost. Poněvadž pak péče o obecné blaho je svěřena vladařům, přísluší jim hájit blaho a bezpečnost obce, říše neb území jim poddaného; a jako dovoleně hájí vladař stát proti vnitřním buřičům trestaje zločince podle výroku apoštolova k Řím. 13, 4: „Neboť ne nadarmo nosí meč; jest zajisté služebníkem Božím, mstitelem k (vylití) hněvu na toho, kdo páše zlé“, tak také může mečem hájit říši proti nepřátelům vnějším podle slov žalmu 81, 4: „Osvobozujte nuzného a chudého, vytrhujte je z ruky nešlechtníků!“

2. *Causa iusta*, to jest spravedlivý důvod, aby ti, kteří válečně jsou napadáni, toho napadení zasluhovali pro nějakou svou vinu. A cituje Augustina: „Spravedlivé války bývají ty, které mstí bezpráví, má-li totiž být potrestán národ nebo obec, která opominula buď potrestat přestupek svých příslušníků nebo nahradit, co bylo bezprávně odňato.“

3. *Intentio recta bellantium*, to jest poctivý a čestný úmysl válčících, aby se totiž válkou buď podpořovalo dobro, nebo zamezilo zlo. A opět cituje Augustina: „U pravých ctitelů Božích též ony války jsou mírumilovné, které se vedou nikoliv z chtivo-

sti nebo z krutosti, nýbrž z mírumilovnosti, aby zlí byli zkrušeni a dobří podporováni. Může se však přihodit, že přes zákonitou moc, jež válku vypovídá, a spravedlivou příčinu válka je nedovolena pro zlý a zvrhlý záměr, neboť dí Augustin: „Ničivá touha, krutá mstivost, nepokojná a nesmiřitelná mysl, divoká odbojnost, panovačnost a všelike podobné pohnutky ve válce se právem pokládají za hřích.“

K tomu je třeba jen poznamenat, že válka jest jen krajní a poslední prostředek k podpoře dobra a zabránění zlu. A že je dovoleno sáhnout k meči jen tenkrát, když všechny ostatní prostředky byly vyčerpány a ukázaly se nedostatečnými a marnými. Hříchem je dobrovolná účast ve válce nespravedlivé. Účast ve válce spravedlivé, je-li dobrovolná, je zásluhou, je-li nedobrovolná, je jistě bezhříšná. Vinu na válce nespravedlivé mají ti, kdož ji připravují, vypovídají a řídí. Kdo velí nespravedlivě válčit, odpovídá jednak za všechny utracené životy přátel i nepřátel i za ostatní zločiny, pohromy a neštěstí s válkou spojená, jednak také za samovolné hříchy účastníků války, kterých by se jinak nebyli dopustili.

Odvozuje-li se někdy dovolenost války z okolnosti, že evangelium dovoluje vojenský stav, je třeba říci, že některé stavy, na příklad policie, jsou na ochranu práva, bezpečnosti osobní i majetkové menších přikázaných okrsků, čili jsou, jak se říká, ramenem spravedlnosti. Kdyby dělaly opak, nazvali bychom to při nejmenším zneužitím úřední moci. Podobně vojsko je na obranu práv, blaha a bezpečnosti celé říše a to tak, že vojíni obětují i krev za dobrý a čestný cíl. Proto bezpráví páchané vojenskou mocí je zneužitím a velikým zneuctěním vojenského stavu čestného již svým účelem. Proto ne-

běží tak o to, je-li vojenský stav v evangeliu dovolen, jako spíše o to, jaký má být a jaký nikoliv. Do určité míry neprávem se říká, že evangelium válku dovoluje. Evangelium válku vylučuje: kdyby se lidé vždy řídili evangeliem, nebylo by válek. A myslí-li někdo, že evangelium dovoluje válku, měl by hned dodat: „Pro hroznou tvrdost srdce našeho.“ Ale dovoluje evangelium tvrdost srdce našeho?

Víme, co je spravedlivá válka, jako dovedeme v logice definovat pravdu. Ale in concreto není snadné poznat, je-li válka spravedlivá, poněvadž válčící strany se vždy tváří a svou propagandou dovedou budít dojem, že právo je na jejich straně. Je nepopíratelné, že v krvavém účtu historie jsou i položky spravedlivé a čestné. A důvody svatého Tomáše, jakkoliv nás od nich dělí staletí a hlavně dnešní zkušenost, jsou příkře a pravdivě nepohnutelné. Nezáleží konečně na tom, je-li to řečeno v sylogismech nebo prostě: hlavní je duch evangelia, ne jeho litera.

Dnes víme, že vlk válečného běsnění se může halit v beránci roucho práva intervenčního. To právo vládní autorita má, ale s výhradou, že z jeho uplatnění nemá zisk. Intervenovala-li Itálie v Habeši, aby učinila konec tamnímu barbarství (*con gladio di Roma contro la barbaria* - „římským mečem proti barbarství“ se vykřikovalo na ulicích italských měst), bylo by to oprávněné, kdyby vlastním cílem bylo potření barbarství po předchozí snaze převychovat barbary a ne založení imperia od Brenneru až k pramenům Nilu. Také se může útočnost halit v roucho theorie o naprosté národní a státní svrchovanosti, podle níž národ nebo stát je cosi svébytného a tudíž že je dovoleno vše, co národu nebo státu prospívá. V duchu té theorie se pak tvoří normy:

moc je před právem, nejvyšší normou právní je cítění lidu, kterýžto lid je zároveň lid bez prostoru, který musí vyvážet nebo zhynout (Hitler) a tudíž bojuje za lépe prostřený stůl (Goebbels), a vůbec nechce být milován, nýbrž obáván (Frank v Polsku). A konec té přetvářky pak je, že vlk by zas chtěl být beránkem a rád by namluvil světu, že je nevinný, poněvadž to prohrál. Porážka se má brát jako důkaz neviny. Jako by nebylo možno být nešťastníkem a zločincem zároveň.

S křesťanského hlediska jsou zavržitelné názory biologů, kteří zmámeni darwinistickými thesemi o životním boji a přežívání nejschopnějšího (*survival of the fittest*) považují válku za přírodní nutnost, za činitele biologického pokroku, za jedinou školu síly a zdatnosti, odvahy a statečnosti a za cestu k nadčlověku.

Každá válka končí zkázou životů a hodnot, hospodářským i mravním rozvratem, epidemiemi a oslabením životnosti a zdraví národů. Válka není cesta k vyššímu člověku, jak hlásá Nietzsche, typický churavec, jehož snem je síla, převaha a vůle k moci a který ve snaze překonat pocit méněcennosti volá ústy Zarathustrovými, že válka posvěcuje všechny věci a že vykonala více velkých činů než láska k bližnímu a že ne soucitem, nýbrž jen bojem lze zachránit nešťastné.

Samy výrazy „vyhrát“ nebo „prohrát“ válku ukazují, že původně se ve válce uplatňovala idea hry. Jako hra, tak i válka měla svá pravidla. A v tom smyslu byla válka úzce spjata s pojmy práva a cti. A vskutku ve srovnání s válkou moderní, která je vyhlazovacím bojem všech proti všem a nečiní rozdílu mezi ozbrojenými a neozbrojenými a nedbá pražádných pravidel, ba ani požadavků lidskosti,

je válka starověká a středověká pouhým sportovním zápasem.

Až do nedávna bylo možno válce přisuzovat jakousi kulturní funkci, poněvadž byla vedena z důvodu práva a podle určitých pravidel a poněvadž už samým „vypovězením“ války se přesně rozlišoval stav míru od stavu válečného. Teprve moderní theorie války úplně odvrhuje ráz hry. Moderní válka nezačíná vypovězením, nýbrž přepadem. Platilo-li dříve v mezinárodním životě totéž, co platí o slušné hře, že totiž pravidla se mají zachovávat (*pacta sunt servanda*), uplatnila se v novodobých stycích mezinárodních myšlenka, že smlouvy jsou cary papíru (*pacta non sunt servanda*). Moderní válka už nemá závodivý charakter a vůbec se neřídí pravidly slušné hry. Odpůrce už není pouhý rival, soupeř a spoluhráč, nýbrž nepřítel v nejvlastnějším slova smyslu, tedy někdo, kdo musí být vyhlazen a odklizen. J. Huizinga upozorňuje na kulturní význam hry a ukazuje, že hra právě tím, že předpokládá čestné smýšlení a zachovávání pravidel, byla významným činitelem v kulturním vývoji lidstva. Hrou se lidé učili zachovávat pravidla, dodržovat slovo a dbát cti. A nikde není tak potřebí zachovávat pravidla a čestně jednat jako v životě mezinárodním. Jinak upadají lidé i národy do chaosu a barbarství.<sup>1</sup>

Nestačí, abychom byli pouhými antimilitaristy. To je postoj ryze záporný a celkem neplodný. Je třeba kladně budovat podmínky a základy míru. Mír nepadne s měsíce. Je-li mír výrazem vnitřního

---

<sup>1</sup> *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur.* Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam 1939, p. 339.

pokoje, je třeba se vychovávat k pokoji, to jest k vnitřnímu řádu. Všechno úsilí moderního člověka je obráceno k ovládnutí přírody vnější - odtud rozvoj ekonomie a techniky. Ale není už sil k ovládnutí a přetvoření vnitřního člověka. Nepůjde-li ruku v ruce s pokrokem technickým i pokrok mravní, jsme přes všechnu vzdělanost, politickou a hospodářskou průbojnost na cestě k úplnému barbarství. „Je to naivnost vyšlá z módy,“ píše J. Huizinga, „domnívat se, že úbytek analfabetismu znamená pokrok kultury. Určité množství znalostí získaných ve škole neznámá nikterak určitou úroveň kulturní. Zkoumáme-li ducha doby, není přehnaným pesimismem, zjišťujeme-li, že všude vládou bludné pojmy a představy. Více než kdy jindy jsou lidé v poddanství hesel, průpovědí a bezcenných důvodů, jež si straníci a protivníci metají v tvář, aby se vzájemně umlčeli. Svět je pln nenávisti a nedorozumění. Je nemožné sčítat šilence, poněvadž není pro to měřítko. Také nelze vědět, je-li jich dnes více než jich bývalo dříve. Ale šílenství má dnes více možností škodit a sídlí výš. Duchům povrchním a nevzdělaným chybí spasné uzdy úcty a tradice, formy a ideálu. Nejhorší je lhostejnost k pravdě, jež dosahuje svého vrcholu ve veřejných chválách politického táškářství. Barbarství se rodí, jakmile v kultuře staré mnoho staletí myšlení dostoupí vysokého stupně jasnosti a čistoty a pak se nakazí a zamlží magickými a fantastickými klamy, rodícími se z ovzduší hrubých vášní. Jinými slovy, jakmile mythos vypudí logos.“<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> J. Huizinga, *Incertitudes. Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps*. Librairie de Médicis, Paris 1946, p. 221-3.

Zdálo by se, že po dvou obrovských válkách, které jsme prožili, nastane odpor proti válce. Ale lidé už si zvykli zabíjet. Lidský život jako by už neměl ceny. Jako by se ztratilo vědomí synovství Božího a nauka o hodnotě člověka k obrazu Božímu stvořeného a drahou krví Kristovou vykoupeného jako by pozbyla jakýkoliv životní význam. Není bez důvodu, že barbarský militarismus má svou kolébku v zemi Lutherově, v zemi muže, jenž učil, že člověk je následkem dědičného hříchu zcela zkažen a dobra neschopen. Jaká škoda takového člověka, zahyne-li ve válce? Od Luthera vede přímá vývojová linie až k Hitlerovi.

Základ činu je v myšlence. Myšlenka není věc mrtvá. Je to něco živého, něco, co směřuje k svému uskutečnění. Divoši se uvádějí do bojovné nálady válečnými tanci, aby se naplnili myšlenkou boje. V duši jsou skryté síly, které je možno zmobilisovat a zapojit do služeb myšlenky jak dobré, tak zlé.<sup>3</sup>

Ale je nejen možný, nýbrž i nutný proces opačný, než jaký nastává vlivem válečné propagandy: aktivovat v sobě myšlenky lásky, respektu, práva, spravedlnosti a řádu. To ovšem neznamená potlačovat tendenci sebeuplatnění a povahovou průbojnost, která je přirozeným projevem životní energie. Něco jiného je potlačovat a něco jiného zušlechťovat. Je pravda, že chlapec před čtrnáctým rokem je rváč. Ale to je nutná příprava pro život. Velké ctnosti obětavosti, statečnosti a milosrdné péče, jak je hlásá křesťanství, nevyrůstají z idealisace slabosti, nýbrž uskutečňují se tím, že člověk si uvědomuje svou sílu a staví ji do služeb Boha a bližního. Rytíř je ten,

---

<sup>3</sup> C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*. Édition du Mont-Blanc, Genève 1946, p. 92.

kdo užívá své převahy ne ke zničení, nýbrž k ochra-  
ně slabých.

Úkolem výchovy tedy není potření vášní, nýbrž jejich správné zaměření a uplatnění. Emmanuel Mounier vyjadřuje ten úkol pojmy: normalisace, to jest usměrnění v měnících se mezích temperamentu a povolání; globalisace, to jest zaměření k činnosti pokud možno všestranné; sublimace, to jest převedení bojovnosti na pole tělesných cvičení a her, závodů a soutěží.<sup>4</sup>

Také je třeba reformovat vyučování dějinám, aby nevznikal dojem, že dějiny lidstva nejsou nic jiného než samé války, jako by lidstvo a národové neměli nikdy nic jiného na starosti než se vzájemně pobíjet a jako by nebylo na světě jiné velikosti a jiné slávy, než je sláva válečnická. Kdyby byl někdo prošel svět před první nebo před druhou světovou válkou a dotazoval se lidí, přejí-li si, aby byly války, řekli by většinou, že ne. A přece co si jako jednotlivci nepřejeme, chceme jako celky. To je problém davové psychologie. Člověk nežije jen svým individuálním životem. Je také bytostí sociální. Žije i z ducha rodiny, rodu, národa, obce, státu, náboženské společnosti. Člověk nemyslí jen jako jedinec, myslí i jako úd společnosti. Společenství povznáší, ale také strhuje do hlubin. V davu se stupňuje síla citu a vůle na úkor činnosti rozumové, rodí se vystupňované vědomí moci, kdežto vědomí odpovědnosti jedince se umenšuje. Co by člověk neučinil sám jako jedinec, toho se dopouští jako část davu. Římané měli pořekadlo: „*Senatores boni viri, senatus mala bestia* - senátoři jsou dobří lidé, senát je zlé zvíře.“ Francouzi říkají o Němcích: „Jeden Němec milý

---

<sup>4</sup> *Traité du caractère*. Éditions du Seuil, Paris 1946, p. 580.

člověk, dva Němci dobří lidé, tři Němci slušní lidé, čtyři Němci snesitelní lidé, pět Němců obtížní lidé, šest Němců drzí lidé, sedm Němců nesnesitelní lidé“ - a to je jich teprve sedm!

Největší překážkou shody mezi lidmi jsou rozdíly psychologické: jiný způsob myšlení a cítění, jiná představivost, jiná chápavost. Jednání diplomatická jsou svízelná nejen pro různosti jazykové, nýbrž i pro různosti myšlenkových struktur. Pojmy právo, spravedlnost, svoboda, demokracie a jiné podobné mají jiný obsah a rozsah v Americe, jiný v Evropě a jiný v Sovětském svazu.

Mír může být vytvořen a udržen jen na základě souhlasu a shody. A je možné činit stejně, aniž by se stejně smýšlelo? Všude, kde je společná vůle, společné úsilí, společné podnikání, je i společné myšlení, a to velmi přesné. Je-li třeba zachránit vlast, která je ohrožena nepřítelem, pomoci při požáru nebo povodni, jsou lidé jednotni nejen v činu, nýbrž i v názoru. Zdroje míru a zdroje myšlenkové obrody jsou tytéž.<sup>5</sup>

Nezbytným předpokladem míru je jednota myšlení. Proto je třeba co nejvíce prohloubit mezinárodní styky vědecké, kulturní, literární a umělecké - jen tak je možno vniknout v různé formy myšlení a cítění a vypěstít v lidech vzájemnou úctu. Je třeba se sblížit a spojit se stejně smýšlejícími. Kdo chce vykonat nějaké veliké dobro, nemůže a nesmí být sám. A kdo chce získat i protivníky, musí mít lásku ke všem lidem, musí být proniknut ideou lidského bratrství a ochotou k oběti.

---

<sup>5</sup> Léon Ollé-Laprune, *Les sources de la paix intellectuelle*. Paul Belin, Paris 1926, p. 39.

Pravé úsilí mírové může být budováno jen na základě křesťanského universalismu a křesťanské lásky. Křesťanský universalismus není nějaká mezinárodnost. Křesťanství neporušuje národní svébytnost, ale usiluje spojit národy v jednotu víry a lásky. Kristus překonal židovský národní partikularismus: „Tu není žida ani pohana, není otroka ani svobodníka, není ženy, neboť všichni jste jeden v Kristu Ježíši“ (Gal. 3, 28). Ale judaismus proniká znovu do dějin v podobě nacionalismu a rasismu. Ve své duchovní podstatě je to odpor proti křesťanskému universalismu, to jest proti kříži Kristovu. Chaos světa není jen obrazem myšlenkového rozvratu světa, nýbrž i nejednotnosti křesťanů. I křesťané jsou rozdělení a v mnohých zemích tvoří národní církve anebo jsou zcela v područí státu a ve službách politických a sociálních režimů. A proto je akční schopnost křesťanů v mezinárodním životě omezena. Není časovějšího a naléhavějšího úkolu, než je sjednocení křesťanstva.<sup>6</sup>

Mír se nevytvoří snadno. Válečná psychosa a vášně rozpoutané válkou jsou v činnosti, i když třesk zbraní utichl. Maritain upozorňuje, že i válka spravedlivá je krisí z překonání otravy, jež může dopadnout špatně, poněvadž působí, že všechny vředy pukají. Je třeba zničit všechny předválečné jedy a vyloučit i ty, které vytvořila válka. To se týká všech struktur civilisace a celého světa. Je-li říše pohanů poražena, neznamena to, že její hniloba mravního nihilismu, brutálního sadismu a myšlenkového šílenství je rázem smetena a že svršky jejích

---

<sup>6</sup> Dr Arnold Rademacher, *Die innere Einheit des Glaubens. Ein Prolegomenon zur Frage der Kirchenunion*. P. Hanstein, Bonn 1937, p. 178-185.

hnusných ilusí, které její služebníci odhodili na útěku, nebudou šířit nákazu.<sup>7</sup>

Uprostřed válečného běsnění namítali lidé: Kdyby Bůh byl, nemohl by se na to dívat. Vraždní, loupeže a ukrutnosti lidské nejsou důkazem, že není Boha - jsou jen důkazem, že není Boha v duších. Bůh nás stvořil jako bytosti svobodné, které mají s Bohem spolupracovat. Jsme podle slov svatého Pavla „spolupracovníci Boží“ (1 Kor. 3, 9). Jsou-li války a dopustí-li je Bůh, je to znamení, že jsme dosud neučinili pro mír vše, co jsme učinit mohli a měli. Učinili jsme vše, aby nebylo na světě otroctví. Činíme mnoho, aby nebylo na světě vykořisťování. Ale činíme málo, aby byl mír. Avšak činnost je taková, jaká je bytnost: *agere sequitur esse*. Nemůžeme být tvůrci míru, nejsme-li lidmi pokoje. V knize o budoucnosti míru a vyhlídkách naší civilisace zdůrazňuje J. Huizinga, že duchovní činitel se nesmí v otázkách míru zanedbávat. Důvěru mezi národy a státy je třeba budovat ethicky. K tomu je potřebí nové osobní i společenské inspirace. Státy se musí sblížit nejprve duchovně. „Nová inspirace, potřebná lidstvu, se načerpá tam, kde se pojí milosrdenství s pravdou a kde se objímá spravedlnost a pokoj. Problém ustálení politického pořádku nás vede přímo na rovinu ethickou, ba až do oblasti náboženské, do duchovní oblasti milosti a vykoupení... Aby bylo možno nabýt inspiračního rozmachu, bez něhož je nemožná ethika, důvěra, cit odpovědnosti a jakýkoliv cit práva, lidskosti a spravedlnosti, musí člověk si živě a pronikavě uvědomit, že je bytostí žijící z milosti a toužící po vykou-

---

<sup>7</sup> Jacques Maritain, *Christianisme et démocratie*. Paul Hartmann, Paris 1945, p. 67-8.

pení.<sup>8</sup> V téže knize vyslovuje Huizinga názor, že světový mír předpokládá silnou světovou vládu v rukou nejsilnějších národů za účasti národů malých a dále hospodářskou obnovu, která by vyhovovala aspoň většině, když ne všem. Myšlenka Společnosti národů je stále aktuální. Chybou bylo, že Společnost národů po první světové válce utvořená neměla výkonné moci. Chyba byla i v názvu, poněvadž to nebyla společnost národů, nýbrž společnost států. Dnes je jisté, že budoucí mír bude spočívat na federativní jednotě sociálních, hospodářských a politických jednotek pod vlivem silných mocností. A je možné, že se pravá civilisace zachrání jen v nějaké velké říši s ústřední vládou anebo srůstáním a spolčováním více nebo méně nesourodých skupin. To ovšem předpokládá nadnárodní vládní orgán a důvěru mezi státy. S tím úzce souvisí otázka ochrany míru. I když je mír mravní a právní stav mezi lidmi a národy, není možno jej plně zajistit bez sankcí a branných zákroků proti rušitelům a ohrožovatelům práva a spravedlnosti.

Pokoj lidem dobré vůle - zpěv andělů nad luhy betlemskými - má také obrácený smysl: Boj lidem vůle zlé.

Již F. W. Foerster ukázal, že není většího válečného nebezpečí než pacifismus, který visí ve vzduchu a je cizí skutečnosti, jaká je. Vedle berlínských štváčů měli největší vinu na první světové válce francouzští a angličtí pacifisté, protože zavírali oči před zjevným nebezpečím a pak, když už je nebylo možno zavírat, bránili v použití působivých odstra-

---

<sup>8</sup> *A l'aube de la paix. Études sur les chances de rétablissement de notre civilisation.* V holandském orig. *Geschonden Wereld*, Pantheon S. A., Amsterdam-Anvers 1945, p. 116-117.

šujících prostředků.<sup>9</sup> A vinu na druhé světové válce kromě Hitlera a jeho pomahačů měli jednak francouzští defaitisté, kteří prohlásili, že jsou ochotni raději se dát poněmčít než pobít a že je lepší živý Němec než mrtvý Francouz, a angličtí pacifisté rázu Chamberlainova, kteří věřili slovu Hitlerovu a přiměli Francii k věrolomnosti. Správně řekl Winston Churchill po Mnichovu: „Anglie měla na vybranou mezi bezectností a válkou. Zvolila bezectnost, bude mít válku.“

I humanista Masaryk měl pravdu, když poznamenal k rozhodnutí spojenců, že nepotáhnou na Berlín, aby bylo ušetřeno života 100.000 lidí: „To zdráhání vás bude jednoutát více než 100.000 lidí.“

Není pravda, že všichni lidé mohou být přivedeni k míru výklady kázání horského. Kristus sám vzal důtky, když měl co činit s lidmi, kteří nerozuměli výzvam duchovním. To platí také pro otázku spravedlivé obrany v životě národů. Vyjádřil to správně maršál Lyautey: „Sílu je nutno ukázat, aby nebylo jí třeba užít.“ Jako není možné obejít se bez policie proti gangsterům, ačkoliv problém zločinnosti je především problém výchovy mravní, tak není možno se obejít bez vojenské ochrany míru, třebaže problém míru je především problém obrody mravní.

Je třeba vidět věci reálně. Lidská přirozenost je porušena. To je základní křesťanské dogma o člověku. A proto by bylo nereální a zároveň nekřesťanské neposkytnout základní ochranu proti anarchistické válečné vůli, jež neuznává práv lidských ani Božích na této zemi. „Proto pacifismus, který

---

<sup>9</sup> *Evropa a německá otázka*. Vyšehrad, Praha 1938, p. 448.

nezná lidskou povahu, přehlíží moc démonů a chce peklo přemoci hrou na flétnu, nestačí zdaleka na obtížné mezinárodní problémy naší doby a je předem odsouzen, aby vyhasl. Neboť jsme viděli, že nemáme před sebou jen lidi, kteří odvrhli zásady evangelia, ani pouhé přírodní barbary, nýbrž lidi, jejichž inteligence je beznadějně proniknuta ideami nejbarbarštějšími a kteří ničemu jinému nerozumějí než reální moci a reálnímu potrestání.“ (F. W. Foerster, o. c., p. 450, 502.) Všichni křesťansky a reálně smýšlející pacifisté si musí být vědomi, že jen tam, kde se objeví Kristus, bledne moc Césarova, a že tam, kde Kristus ustupuje, tam znovu povstává César, aby bral ne snad jen to, co je Césarovo, nýbrž i to, co je Boží.

## II

### PRŮKOPNÍCI OBNOVY



*Řád hodnot, svoboda ducha, vnitřní obnova - toť trojí cíl duchovního úsilí na přelomu století devatenáctého a dvacátého. Psát o vnitřní reformě toho údobí by bylo samo o sobě jen theoretickým a celkem optativním povzbuzováním. Ale na počátku dvacátého věku stojí postavy mužů, kteří byli a jsou hlasateli vnitřní reformy a jimž slovo kultura znamená více než společného jmenovatele nesouvislého a roztržitého snažení na polích a políčkách vědy, filosofie, umění a náboženství. I když není možno mluvit o všech, kteří slovem a příkladem ukazovali cestu obrody, lze i na díle a životě několika málo vybraných vidět, jak se v nich zrcadlí duchovní zápas doby, která z přírodovědného materialismu, náboženského a mravního nihilismu se pozvedá ve svých nejlepších synech k výšinám ducha, svobody a řádu. Cesta jejich není snadná: všichni jsou obtíženi smutným dědictvím devatenáctého věku; všichni stojí v boji proti pavědeckým předsudkům, línému indiferentismu, zpuštěnému individualismu kulturního rozpadu a nespočetnému množství myšlenkových skreslení, znetvoření a vůbec hříchů proti Duchu svatému.*

*Rodnými daty jsou všichni syny devatenáctého století. Roku 1900 jsou ještě neznámi světu. Jen jediný*

už dovršil své životní dílo, ale žije v přísné anonymitě, se svým přítelem bloudí Německem, hledaje konečné řešení: a nalézá je u křtitelny v dominikánském klášteře rotterdamském. V tom roce končí svá studia na lyceu Jindřicha IV. vnuk Renanův, jinoch vychovaný v prostředí zcela nenáboženském a Kristu odcizeném. Právě rok 1900 to je, kdy mladý muž, zaměstnaný v jednom londýnském knihkupectví a občas píšící články do novin, vydává první sbírku kostrbatých veršů, která má název Divý rytíř a kde se o tom rytíři praví, že se mu pod nebeskou klenbou kmitl „safírový klarinet jitra“. V témž roce přemýšlí sedmadvacetiletý český profesor přírodopisu, na čem by vlastně měl pracovat: opouští školskou službu a stěhuje se do zapadlé vsi na západní Moravě, která je jeho rodištěm a domovem. A ulicemi florentskými chodí devatenáctiletý mladík, kterého znají knihovníci jako zuřivého čtenáře knih všeho druhu a lidé ze sousedství jako zanedbaného a potrhleho samotáře. A týž rok to je, kdy ruský student, vyloučený pro politické delikty z university kyjevské, jest vypovězen do Vologorodské gubernie. A v témže roce šestnáctiletý synek venkovského řešetáře s bídou udělá zkoušku do kvarty trevírského gymnasia a je přijat do biskupského konviktu.

Takové postavy, s takovými vnějšími osudy a v takových životních podmínkách, jsou málo slibné. Podle přirozeného běhu věci se od nich může čekat málo nebo nic. A přece - - -

*Mezi zřícenými sloupy,  
mezi znesvěcenými chrámy,  
mezi „vzdělanými“ lidmi,  
mezi svedenými dívkami  
bloudím a klidu nenalézám.*

Langbehn

Záhadný Langbehn - tak říkali o něm jeho spolužáci na kielském gymnasiu. Jen jedině o něm věděli - že nikdy neměl peněz. Sotva měl po maturitě, vypukla válka prusko-francouzská. Odešel na vojnu: bojoval u Orléansu a Le Mansu. Před propuštěním byl povýšen na důstojníka.

Z války se vrací tělesně oslaben. V jeho vzpomínkách žije to vnějšími událostmi bohaté období jako „niterně nejchudší perioda jeho života“. V letním semestru 1871 se dává zapsat v Kielu na přírodní vědy a matematiku, po roce však již odchází do Mnichova a pracuje tam v Liebigově laboratoři. Jeho výkony na tom poli jsou nadprůměrné: po čase mu nabízí kielská universita místo asistenta pro chemii. Kromě přírodních věd se obírá i filologií a dějinami umění. Nestuduje jen kvůli živobytí. Zájem o umění ho vede z jara r. 1873 do Itálie. Po příjezdu do Benátek mu zbývá v kapse 1 lira 25 centesimů. Živí se všelijak. Je učitelem, písařem, průvodcem cizinců. Tam uzrává jeho povaha. Učí se neuhýbat, nešpinit se ani s lidmi ani s osudem, mít zásady a žít podle nich.

Po návratu do Mnichova věnuje všechen vědecký zájem dějinám umění a archeologii. Žije samo-

tářsky a stýká se jen s omezeným kruhem umělců a holštýnských krajanů. Věděním vyniká nad své přátele a zůstává i při své upřímnosti a otevřenosti člověkem nepřístupným. Úsudky těch, kteří s ním tehdy byli ve styku, se velmi různí. Jedni říkají, že nebyl schopen jediného vážného slova, jiní, že nikdy neviděli člověka tak opravdového. Jedni chválí jeho skromnost, druzí mu vytýkají povýšenost. Možná, že jsou to jen svědectví lidí o sobě samých a přiznání určité bezradnosti před člověkem podivuhodně vyrovnávajícím své vnitřní protiklady.

Jeho porozumění pro umění jest jedinečné. Vládnoucí škola v malířství je v té době škola Makartova. Langbehn se osobně seznamuje s Trübnerem, Haidrem a Thomou. Proti mínění oficiální kritiky zastává se Leibla a bojuje o uznání jeho díla, avšak anonymně jako „přítel umění“, a to v článku *Die Münchener Preismedaille*, uveřejněném v *Süddeutsche Presse*, kde vtipně navazuje na okolnost, že medaile, kterou Leibl dostal za svou letní výstavu, byla jen kouskem sádry, potaženým tenkým kovovým povlakem: „Doufejme,“ píše ke konci, „že mechanické a umělecké provedení medaile netřeba brát jako symbol dnešních mnichovských poměrů uměleckých. Takovou dutostí a netvárností se neslouží německému umění.“

Podobné služby prokazuje Langbehn Haidrovi, Thomovi a jiným malířům, avšak přátelské vztahy k nim později přerušuje dosti tvrdě, a to z příčin celkem malicherných.

Připravuje se zatím k doktorské práci. Studium umění ho stále více utvrzuje v přesvědčení, že tvar uměleckého díla jest výrazem osobnosti. Počíná hodnotit v lidech projevy mravní síly a vše duchové

měřit jen hodnotami mravními. Jeho touhou je přetvořit hmotu v ducha, temnotu v světlo. Rád by opět spojil v jednotu, co rozdělil specialismus. Instrukce je pro žáka, intuice pro mistra - říká tajemně.

Ve věku dvaceti čtyř let vystupuje ze zemské evangelické církve. Uplatňuje tak svůj názor na osobní utváření zbožnosti. „Křesťanství“, tak říká, „je třeba prožívat individuálně. Nesmíme se na ně dívat jako na mrtvý poklad. Musí se vždy znova rodit. Musí vstát z mrtvých, jinak nebude žít. Neboť veškeren život je ustavičné umírání a z mrtvých vstávání.“

Ukončuje svou disertaci o řeckých okřídlených postavách, ale dále už nechce jít vyšlapanými cestami a odhodlává se pověsit studium starého umění na hřebík. Pokládá svoje vzdělání a svoji výchovu za ukončenu a chce tvořit. Od studia starověku přistupuje ke studiu současnosti. A jako pronikal dříve starou řeckou kulturu, tak nyní si všímá soudobé kultury německé. Osnuje veliký záměr pro budoucnost: „Měl jsem vždy mocnou a téměř vášnivou lásku ke všemu ušlechtilému: pro pravdu si musí člověk i srdce z těla vyrvat. Vše věčné musí vyrůstat z osobního, ale při osobním se nesmí zůstat, je třeba povznést se nad ně. Ducha nelze odělovat od mravnosti: jak pro národy, tak pro jednotlivce znamená moralita více než intelektualita.“

Není pochyby, že přes vnitřní procítěnost zní ta schemata poněkud chladně a racionálně.

Z čeho žije? Nikdy neměl jistého příjmu. K penězům byl vždy zcela lhostejný. „Na peníze kašlu,“ říkal, „naš život je tu k tomu, abychom udělali z nouze ctnost.“ Něco si vydělává příspěvky do

novin. Cestu do zastavárny zná předobře. Když je nejhůře, vypůjčuje si od přátel. Placeného úřadu nepřijímá. Zdá se mu, jako by měl za kus chleba prodati duši.

Jest pevně rozhodnut, že nikdy nevstoupí do cechu řemeslníků současného duševního života. To je také příčina, že nikde nemá stání. Stěhuje se z města do města: Hamburk, Berlín, Frankfurt, Drážďany, Vídeň. Rozchází se drsně s lidmi, kterým věnoval přátelství, ale kteří ho v něčem zklamali. Stěhuje se často, poněvadž nemá čím zaplatit byt. Bydlí s dělníky a posluhuje jim, aby mu za to pomohli upravit každý den ráno stůl, na kterém by mohl psát.

Svět učenců a profesorů se mu zdá zcela bezvýznamný pro skutečnou kulturu. Nazývá je stíny a vytýká jim, že nemají víry, a to nejen náboženské, ale vůbec víry v lepší, šlechetnější a vyšší stránku člověka. Vzdává se svého doktorského titulu a žádá universitu mnichovskou, aby ho škrtila ze seznamu svých doktorů. Když je žádost zamítnuta, posílá universitě svůj diplom na kusy roztrhaný a oznamuje, že již názvu doktora užívat nebude.

A tak muž, který v Drážďanech nemá ani na třešně, staví se nad společnost, aby ji soudil: „Zvláštní svět,“ píše malíři Thomovi, „miliony se vyhazují na pavzdelání a na vzdělání nemá lid groše. Tak bylo kdysi, tak jest a tak bude i v budoucnosti. Většina vládne a většina se skládá z bláznů - nebo darebáků.“

Muhlovi píše: „Co se mého světového názoru týká, jsem především člověk a potom teprve umělec. Učenec přijde až na konec, nebo vůbec ne. Dnes je to u nás obráceně: profesori, kteří jsou jednostranně školenými specialisty a tu a tam i kvůli

dobrému mravu i něco blábolí o všeobecném vzdělání, udávají tón v duchovním životě... Jsem dalek jakéhokoliv sobectví; kdybych byl sobcem, byl bych už dávno udělal tak zvanou kariéru a seděl v úřadě: byl bych to dovedl. Nejednám však ani z lásky k lidem; lidstvo jako celek nemiluji, nýbrž jen jednotlivé vybrané exempláře. Ale jednám z lásky k pravdě, a to je všude to nejvyšší, co člověk může vykonat a čemu může sloužit, pokud síly stačí.“

Kromě profesorství se mu zdá, že je nutno potírat v německém národě prušáctví. Prušáctví je mu směsí krutosti, pýchy a duševní omezenosti. Pátrá, v čem je pravá německost, aby národ v duchu jejím převychovaný nepotřeboval již kaprálské hole nad sebou.

„Moje aristokratické smýšlení,“ píše příteli Muhlovi, „pokud není vrozené, spočívá na prosté skutečnosti, že všechny vynikající státy byly nebo jsou aristokraciemi: Řím, Athény, Benátky, Florencie, Švýcarsy, Nizozemí, Anglie - co chceš více? Dnešní německé měšťanstvo, které padělá potraviny a čte prolhané noviny, je vnitřně shnilé: nepracuje již, kramaří jen. Ostatně politika - ani vnitřní ani vnější není mým oborem, nezabývám se jí a nezabýval jsem se jí nikdy. Všechny mé plány jsou rázu nepolitického. Zůstal jsem chudý, poněvadž jsem zůstal nezávislý. Nikomu jsem se nenabídl k službám; jednám podle svého přesvědčení... Bojuji proti duchovní a mravní zchátralosti. A bojuji tím, že bořím a stavím.“

Nejčistším typem jasnosti, bodrosti a síly jest mu Shakespeare, jeho vtělením a zároveň karikaturou Rembrandt, umělec, u něhož tvar se rodí z netvárnosti a Duch Boží vystupuje přímo z bláta. S ním duchovně příbuzný Beethoven představuje rovněž

tajemného a temně hlubokého ducha pravé tvůrčí síly.

Langbehn hledá nezkaženou a zemitou mužnost. Hledá, co prusky uniformovaným Němcům chybí, a tak se rozhoduje, že bude usilovat o národní obrodu ve znamení největšího severského umělce - Rembrandta. Již r. 1884 píše Thomovi: „V posledních týdnech jsem žil pohřížen v Rembrandta. Domnívám se, že to není jen přechodná nálada, přejli-li si ho prohlásit za prvního ze všech malířů. Uměleckým cítěním a technickou dokonalostí se mu jistě vyrovnají i mnozí jiní; ale jemu vlastní jest, jak se mi zdá, přímý výtrysk z přírody a pak nekonečné bohatství vynalézavosti. Je povýšen nad jakýkoliv základ a odvozování, poněvadž stojí na základě mnohem starším, totiž na samé přírodě.“

R. 1890 vydává Langbehn knihu *Rembrandt als Erzieher*. Zůstává v anonymitě. *Von einem Deutschen* - tak je kniha podepsána. Vydavatel jest C. L. Hirschfeld v Lipsku. Myšlenky v ní plynou v jediném proudu, jen v obsahu je naznačeno rozdělení:

Rembrandt jest především prototyp umělce: on a jen on odpovídá dnešním potřebám na poli duchovním. Za jiných poměrů by tu úlohu musil převzít jiný veliký umělec. Nyní však, když doba trpí specialisací a šablonou, může jí pomoci jen nejvyššeslovenější universalista a individualista: Rembrandt. Rembrandt ve své dokonalé nenucenosti a nadindividuálnosti jest účinným protijedem proti německému školometství, které již napáchalo tolik zla; muž ten se nehodí do žádné šablony: vzpírá se všem pokusům vměstnati ho do nějakého Prokrustova lože. Nelze podle něho razit akademické programy jako podle Raffaela a jiných: zůstává tím, čím jest,

Rembrandtem. Jeho program je bezprogramovost - a to je nejmělečtější ze všech programů.

Nejen jako člověk, nýbrž i jako umělec byl Rembrandt pravým Holanďanem. Silná osobnost vyrůstá jen ze silného kmenového ducha a ten zase jen ze silného ducha lidového: píle, láska k svobodě, hloubka citu a prostota holandské povahy zrcadlí se v díle Rembrandtově více než kde jinde. Pravý umělec nemůže býti dosti místní. Rembrandt byl hlavou a středem místní umělecké školy. Zůstal věren půdě, z níž vyšel: maloval holandsky.

Kristus a Rembrandt mají vnitřně a zásadně to společné, že Kristus přivádí k zasloužené cti chudobu ducha ve smyslu náboženském, Rembrandt pak ve smyslu uměleckém. Kdo viděl biblické obrazy Rembrandtovy, nemůže být nezbožný. Proud duchovního a božského života nemůže se zrodit z vnějška, nýbrž jen z nitra. Pobožnůstkářské umění je horší než umění bezbožné. A zbožné umění je lepší než obojí.

Duchovní vznešenost Rembrandtova jeví se i v hluboce problematickém a chceme-li, filosofickém rysu jeho umění: ba bylo by možno jej nazvat nejfilosofičtějším ze všech umělců, tak jako lze Shakespeara nazvat nejfilosofičtějším ze všech básníků. Ne v tom smyslu, že by se ve svých dílech obírali abstraktní filosofií, ale v tom smyslu, že oba ukazují více znalosti lidí a pravé moudrosti životní, než lze nalézt u kteréhokoliv básníka nebo malíře. Rembrandt je vskutku filosof: je filosof především v tom a tím, že je všestranný - a tak stojí v otevřeném protikladu k specialistickému a tudíž nutně nefilosofickému duchovnímu životu přítomnosti. Dnešním vzdělancům a umělcům vůbec chybí pohled na úhrn světa. U Rembrandta jej mohou

naléztí: objímá nebe i zemi, člověka i krajinu, přírodu živou i neživou. Všední předměty a události dovede učinit zázračnými, zázračné všedními a obojí uvádí v přímý vztah k světu, k člověku, k srdci.

A toho je třeba: pravé filosofie, to jest tvůrčí filosofie, mající smysl pro celek. Dnešní věda ztratila přímou souvislost jednotlivých přírodních i lidských zjevů s velkým a jednotně vyzařujícím úhřnem světa: a proto je třeba nazývat ji nefilosofickou a nenáboženskou. Bylo by dokonce možno jít dále a říci, že dnešní věda je podstatně bezduchá: neboť duch je právě vztah všech částí k celku a celku ke všem jeho částem. Dnešní věda však se utápí v jednotlivostech a tím zkazila sobě i mnohým svým ctitelům žaludek. Volá se po myslících služkách: není oprávněno volat i po myslících učencích? Už dávno je známo, že dnešní učenci sedí jako housenky na listech: a každý myslí, že jeho list je nejlepší a o strom se nestará - tak to vyjádřil již Heinrich von Kleist.

Kletbě specialismu unikne věda, jen když se ve svých mezích přiblíží uměleckému způsobu vidění, to jest smyslu pro celek. Příroda je dílo umělecké, organicky vybudované: kdo konstatuje jen jednotlivosti, ztrácí s obzoru jednotu světa - chybí mu pravý filosofický smysl.

Specialismus zaujal místo na universitách. Německá universita také náleží k věcem, které se časem zvrhly v pravý svůj opak: správně by se takové zřízení mělo nazývat specialitou, neboť obsahuje jen speciality. Každý profesor představuje nějakou specialitu a je na to hrdý. Ale souhrn specialit, které jsou jen zevně skupeny, nedává ještě universitu: sto šedých koní nedělá ještě bělouše, praví Goethe

případně. Universalita může být získána jen z nitra, neboť je úzce spjata s lidskostí. Specialista však se vzdal své duše: ba je možno říci, že i ďábel je specialista, právě tak jako Bůh zcela jistě je universalista.

Chtěli zkoušet theology z přírodních věd. Ale týmž právem by se mohlo navrhnout, aby přírodovědci byli zkoušeni z theologie správně pojaté. Kdo nepoznává božský prvek v přírodě, nepoznává přírodu vůbec. Odbornictví vede k mechanickému pojetí přírody. Dubois Reymond a jiní jemu podobní vidí svět jako stroj, ne jako ústrojný celek. Ale jako se přešlo přes pojetí člověka *l'homme machine*, tak se přejde i přes pojetí světa *le monde machine* k dennímu pořádku.

A to je cesta k organickému názoru na svět. Organické je umělecké. V organismu není místa pro šablonu a pro mechanismus je v něm místa jen tolik, kolik mu přísluší. A tím je předepsána dráha i dnešní vědě, umění a vzdělání: od mechanická k organická. Není dvou věcí na světě naprosto stejných. Vše, co jest, jest individuální. Předpoklad, že jsou dvě věci na světě stejné, je předpoklad matematický. Ale ten předpoklad svádí k mechanickému pojetí světa. Matematika odezírá od individuálních vlastností věcí. Umění však naopak k nim přihlíží. A tak jest umění protiváhou matematicko-mechanického chápání světa. To odlišuje ryzího profesora od ryzího umělce: u profesora duchovní spoutanost, chladná kritika, znalecké ohlížení dozadu; u umělce duchovní svoboda, svěží, tepající život, mužný rozhled. V Dubois-Reymondovi se strany jedné, v Rembrandtovi se strany druhé se ten protiklad ještě více přiostrňuje: proti katedrovému specialistovi stojí umělecký universalista, pro-

ti žvatlavému, ale prázdnému řečníku mlčenlivý, ale výmluvný výtvarník.

Vlastním úkolem vzdělání je naučit člověka, aby s plným vědomím a největší možnou rozvahou znal to, k čemu jej pudí nejlepší, nejvlastnější a nejhlubší jádro jeho přirozenosti. Vychovatel má tudíž opačný úkol než katolicko-církevní *advocatus diaboli*: je zastáncem lepší stránky lidské přirozenosti. To platí právě tak, a pokud možno ještě více o vychovateli národa než o vychovateli jedince.

Lessingovo dílo *O výchově lidského pokolení* jeví se nestranně soudícímu spíše duchaplným než pravdivým, neboť odezírá úplně od nezbytných individuálních předpokladů každého duchového procesu. Mohlo být napsáno právě tak v Číně jako v Německu. Je nedějinné a vznáší se tudíž v prázdnu. Podle nevývratné vychovatelské zásady jest výchova individuální lepší než výchova hromadná: a výchova hromadná bez výchovy individuální je bez ceny. A tak je i výchova národní lepší než výchova lidstva. Vychovatel má individualisovat: to je pro něho nejvyšším příkazem.

Vědění není moudrost. Lichtenberg to vyslovil prorocky: „Nyní se všude šíří vědění: kdož ví, nebudou-li za několik let university, jejichž účelem bude návrat k staré nevědomosti.“ Rembrandt by mohl býti takovou universitou. Rembrandt nás může opět naučit, že individualismus a názor platí více než kritika a učenost. V duchovním životě je třeba dát přednost vzdělání srdce před vzděláním rozumu. Charakter bez vzdělání je lepší než vzdělání bez charakteru.

Je hluboce založeno v povaze lidské, že národové se dávají čas od času ovládnout čistě rozumovým vzděláním a pokud jsou pod vlivem toho vzdělání,

nepozorují, jak je prázdné a nepravdivé. Princip rozumového vzdělání zastávali v různých zemích a v různých dobách farizeové, sofisté, scholastikové a specialisté. Ale pravý a pravdivý duch lidstva se vždycky proti němu bouřil - a nad ním zvítězil. Kristus nebyl pochopen ex cathedra: ex cathedra není chápán ani dnes. A podobně je tomu i na poli umění. Umění se rodí z umlčených hlubin charakteru. Velké a rozhodující duchovní převraty se neprojevují hned na literárním trhu. O křesťanství se soudobá a tak bohatá literatura starověká sotva zmiňuje. V době Kristově byli farizeové držitelé vzdělání, založeného převážně na písemných památkách a rozumové činnosti duševní, tedy představiteli dnešního tak zvaného vědeckého vzdělání. Farizeus znamená doslova separatista. To slovo označuje v náboženském a mravním smyslu totéž, co ve smyslu vědeckém a duchovním je specialista. Kde se kryjí věci, tam se konečně kryjí i slova. Způsob biblických zákoníků stavět vědění nad charakter je velmi častým zjevem i u dnešních učenců. Je známo, že Kristus pokládal každého za hodna svého učení, jen ne farizey. A tak je vlastně nemožno, aby se zástupci dnešního vědeckého vzdělání a zástupci budoucího vzdělání uměleckého nějak shodli: neboť jedni chtějí vzdělávat část člověka, druzí člověka celého.

Postava, jako je Rembrandt, může překlenout propast mezi rozkouskovaným člověkem dneška a celým člověkem budoucnosti. Žítí z celosti, tvořiti z celosti - ta vzácná vlastnost, kterou nynější pokolení ztratilo, může mu býti vrácena, vezme-li si za vzor nizozemského mistra.

Kolo času se nedá obrátit. Nelze se vzdát dnešního specialismu jen tak beze všeho. Ale tím důle-

žitější jest a tím více se musí zdůrazňovat, aby každý jednotlivec byl práv svému lepšímu já, svému lidství. Tak to dělal ve svém oboru Rembrandt. Nebyl krajinář, nebyl podobiznář, nebyl malíř historický, nebyl malíř architektury: byl celý malíř a celý muž.

Lidské náleží všude do popředí. Jinak není kultura svobodná. A je-li, nebude hodnotit jedince podle jeho výkonů mozkových, nýbrž podle výkonů celého člověka, jichž částí jsou výkony mozku. Jak se liší mozek Beethovenův od mozku opičího, víme: jak se liší od mozku ševcovského pomocníka, nevíme a také to pouhou činností mozku nikdy nezjistíme. Duchovní činnost člověka není plodem výkonnosti mozkové, nýbrž plodem poměru mozku k celému člověku: a to zase je výsledkem nesčetných jiných vztahů vzhledem k předkům, povaze, prostředí, výchově.

Shodujeme se dávno v názoru, že nejlepší výchovou je sebevýchova. A také nejlepší výchovou národní je výchova podle vlastních velikých mužů. A dokonce i nepříznivé okolnosti mohou přitom být na prospěch. Co jest již vzděláno, nemůže již dále býti vzděláváno, a nedává tudíž podnět k živé tvořivosti. A v tom smyslu je třeba pokládat dnešní nevzdělání, které se kryje rouškou vzdělanosti, za štěstí. Úhor ten čeká na obdělání a potřebuje zpracování.

Kniha má ohromný úspěch. Od Goethova *Werthera* a Schillerových *Loupežníků* není knihy, která by v Německu měla pronikavější vliv. Není pochyby, že obsahuje určité nedostatky. Poměr Langbehnův ke skutečnosti je velmi subjektivní, přílišné zdůraznění osobnosti potlačuje smysl pro pospolitost. Slabina knihy jest i v tom, že předpo-



*J. Hennig*



kládá podrobnou znalost Rembrandta: a tak jen málo zasvěcenců jí může plně rozumět. Ne neoprávněná je námitka, kterou činil knize profesor dějin Otto Seeck, že umělec není učitelem, nýbrž mluvčím národa.

Ale přesto je kniha o Rembrandtovi výtečným návodem k obrodě moderního člověka. Kací modly vysokoškolské učenosti. Život prostý podle přírody, spočívající na lidovosti a dědičných ctnostech, má jistě větší hodnotu než život v duchu nevěřící vzdělanosti. Zbloudíme-li, musíme se vrátit až tam, kde jsme se odchýlili od pravé cesty.

Autor zůstává neznám a marně se po něm pátrá. Langbehn si dopisuje s četnými svými čtenáři prostřednictvím nakladatele. Pozoruhodno jest, že nejspravedlivější a nejvěcnější posudek o knize Langbehnově píše katolík - profesor Keppler, pozdější biskup v Rottenburgu a přítel Langbehnův. Keppler vytýká, že diagnosa, kterou Langbehn učinil, není správná: národ netrpí nemocí mozku, nýbrž otravou krve následkem odkřesťanění a znemravenění. Kromě toho: nejvyšší kulturní mocí není umění, nýbrž náboženství. Spasitel století devatenáctého a dvacátého se nejmenuje Rembrandt, nýbrž Kristus.

Langbehn uznává výtky Kepplerovy za oprávněny, píše mu a podle jeho pokynů doplňuje knihu správnějším oceněním náboženství vůbec a katolicismu zvláště. To dává tušit, že autor neřekl dosud vše, avšak umělec, který v něm má hlavní slovo, musí umřít, aby se v něm zrodil křesťan. Rembrandt musí ustoupit a ustoupí Kristu. Na tu cestu uvádějí Langbehna kromě Kepplera i Jörg, Janssen a jiní katolíci, s nimiž se seznamuje.

Zatím se Langbehn ohlíží po mužích, kteří by mu pomohli bojovat proti nivelisujícímu duchu století. Prvně myslí na Friedricha Nietzscheho. Ten však jest již šilencem. Langbehn jede za ním do Jeny, navštěvuje ho v ústavě, rozmlouvá s ním, chodí s ním na procházku - a Nietzsche se uzdravuje. Vidí, jak Nietzscheho ubíjí ústavní systém, chce ho dostat docela do svých rukou, ale naráží na odpor příbuzných. I opouští nešťastného filosofa a ponechává ho jeho osudu.

Duše jeho se rozvíjí dále čistou krásou přirozenosti, dětinností, skromností a pravdivostí. Být přirozený - to je jeho největší snahou: Jsem *homo Adam et adamus* - člověk adamovský i démantový - tak říká o sobě, aby vystihl svoji jasnost, přirozenost, chlapeckost, přímou a tvrdost. Ale to vše je spíše cíl než skutečnost a tak prostá jeho povaha není.

Hnuší se mu nečistota. Od svých přátel žádá: Buď se zřekneš nevěstek - nebo se s tebou rozejdu navždy. Skromnost jest mu jako klíčová dírka, kterou vidíme Boha. V každém, s kým jedná a mluví, ať je to bytná či sklepník, vidí duši. Proto nedovede utajit ani své lásky ani své nenávisti k lidem. Vidí do nich a chová se k nim, jak cítí - pravdivě. Je zřejmo, že povaha tak čirá a vyhraněná se nedobře snáší s okolím podprůměrným a povrchním. Langbehn to ví, pomoci si však nemůže: je třeba duchy třídit, ne zamazávat, čisté třídění je božský život.

Jinak se jeví Langbehn až do té doby jako mravně dokonalý pohan. Přichází chvíle, aby rozhodl dilemma: pohan nebo křesťan. Vystoupil kdysi z evangelické církve, ne aby byl všedním materialistou, nýbrž aby získal vnitřní svobodu. Není popěračem, nýbrž hledačem Boha. A nehledá ho ces-

tou spekulace, nýbrž cestou osobní zkušenosti. S jeho láskou k pravdě se pojí vždy úcta k náboženské víře a životu podle víry: předpoklady velmi šťastné pro pravého hledače Boha.

Čte svatého Pavla. Cítí, že v Kristu je spása, myslí však, že spása jest pouhý souhlas s naukou Kristovou; nejde ve stopách Kristových, nýbrž jaksi paralelně s Kristem. Jako znatel umění ví, že Církev byla duší světové kultury. A dilemma se mu rozrůstá: Církev nebo Olymp? Mohlo by se zdát divné, že nepomýšlí na návrat do církve protestantské, ve které se zrodil. Odpovídá sám: „Protestantská církev je klub, katolická Církev je pospolitost. Pravý duch pospolitosti jest: právo za právo, věrnost za věrnost, lásku za lásku.“ Dvě okolnosti určují jeho poměr ke katolické Církvi: vidí, že nic není tak nepochopeno jako katolictví, a pak, že tam, kde jsou dobří katolíci, je zdraví a hráz proti úpadkové kultuře.

A právě složitost té kultury mu vnucuje otázku: Kde jest ještě prostota? A nalézá ji u nezkaženého lidu, v modrých očích selského synka v Badensku. A ještě někde ji nalézá. V životě svatých. Při návštěvě Herderova nakladatelství ve Freiburgu se mu dostávají do ruky některé životopisy svatých. Nejprve ho poutá život Kateřiny Emmerichové. V jejím naprosto křesťanském charakteru nachází zjasnění a prohloubení svého názoru na Církev. Nemenší význam pro něho má četba spisů svaté Brigitty Švédské. Čte a dává čísti svému příteli Momme Nissenovi.

Od mládí hledal Langbehn šlechtné a vznešené duše, které by mohl následovat a ke kterým by se mohl přidružit. Doporučoval s Rembrandtem: *men, not measures* (lidi, ne pravidla). U světských

hrdinů byl ovšem zklamán. Nyní se mu odhaluje pravda: nejčistší a nejvznešenější postavy dějin jsou svatí.

Které má nejraději? Svatého Františka a svatého Bernarda, svatou Kateřinu Sienskou, démant nejčistší, svatého Františka Saleského, vzor mírnosti.

V knize o Rembrandtovi napsal: „Vezmeme-li svět za cíp, máme jej celý.“ Nyní vzal svět Církev za cíp svatých a tak jej pojal celý. Svůj vývoj od kultu osobnosti nečisté ke kultu osobnosti čisté nazývá důsledným a ústrojným. Osobnost hlásal a osobnost ho přivádí k Církvi.

Poznav život Církev v jejích světcích a shledav jej bezúhonným, má již předem jistotu, že i její nauka je správná. Nepídí se tudíž po učených knihách theologických, které odborně vykládají nauku víry. Bere do ruky Spiragův *Volkskatechismus* a pročítá jej s Momme Nissenem. Přesvědčují se oba, že je tam vše jasněji a rozumněji vyloženo, než tušili.

Jejich obrácení není dílem dneška a zítřka, nýbrž pokladem, který po léta hledali přemýšlením a láskou, modlitbou a rozjímáním. Uvěřili ne tak po důkladném rozboru jednotlivých článků víry, jako spíše celostním pojetím pravdy na základě života největších a nejsvětějších údů Církev.

Láska vede Langbehna ke Kristu, poznání k Církvi. A to poznání jest: první a vlastní podmínkou života pro každý organismus je jednota. Vše organické, vše živé, vše božské spočívá na jednotě. Jde-li o jednotu křesťanské víry, padají všechny ohledy. Jednota však vyvěrá z řádu. A řád je podřízen nižšího vyššímu. Podřízení pak se uskutečňuje uznáním Církev Kristem založené a jejích představitelů.

Církev je nejvyšším stupněm k Bohu. Kristus jej

postavil krví svou a svých svatých, drží jej tmelem své lásky; od něho má Církev svou podivuhodnou jednotu, řád a podřízenost, svou celost vše věky a duše objímající, obsaženou v řeckém slově *katholikos*. Katolík značí doslova celý člověk. Býti katolíkem znamená býti celý v sobě a celý v Bohu.

„ O svém skutečném vstupu do Církvě praví Langbehn, že neznamenal pro něho, aby se obrátil, jako se obrací rukavice, nýbrž aby se rozvinul jako poupě, které se stává květem.

Ve vlasti nechce budít pozornost. Na radu Nissenovu odchází do Rotterdamu s doporučením biskupa Kepplera a tam se připravuje na podmíněný křest pod vedením dominikána Hooninga. Dává si od něho vykládat katechismus, jak se vykládá malým dětem do desíti let. Přijav v lednu 1900 křest a v březnu téhož roku první svaté přijímání, vrací se šťasten do Německa, aby dovršil dílo svého života: „Přišel jsem,“ praví, „abych zjednodušil a zaokrouhlil mnohajakost a rozpolcenost, kterou churaví svět... Doufám, že fasety mého charakteru se stávají fasetami charakteru katolického. Moje celá ‚osobnost‘ jest jen svítlna, v níž hoří světlo osobnosti Kristovy. Či od koho by mohlo býti světlo a jas, než od Toho, jenž je světlo a jas?“

Přemýšlí, jak by projevil své nitro. Vlastní spása ho zavazuje, aby pracoval pro spásu druhých. Hodlá vydávat časopis, aby v lásce získal protestanty. Vůdčím slovem má býti: Ukažme, kdo z nás má větší lásku!

Je přesvědčen, že překážkou spojení protestantů s mateřskou Církví nejsou rozdíly v nauce, nýbrž lidsky špatný charakter katolíků jindy i nyní. Dílo Lutherovo jakož i francouzská revoluce jsou jen

tresty Boží za mravní zvrácenost katolíků. „Je-li Kristus od svých opuštěn,“ táže se, „je to důvodem, abychom ho opustili i my?“ A jindy praví: „Biskup je k tomu, aby těšil duše útěchou našeho Pána: já jsem k tomu, abych ostřil duše mečem Pána našeho. Kárám katolíky, poněvadž je miluji.“ „Nejsem kněz ani levita,“ píše biskupu Kepplerovi, „jsem Samaritán. Chtěl bych nalít oleje do ran choré doby, ale napřed některé ty rány vypálit... Cítím se, přesně řečeno, bičem v ruce vozky, který pohání koně; ten bič nejen práská, nýbrž dává i rány a působí bolest. Koně jsou katolíci. Vůz je Církev. Vozka je Bůh. Buď věčně veleben!“

Není pochyby, že má pravdu biskup Keppler, když v předmluvě k monografii Benedikta Momme Nissena o Langbehnovi říká, že Langbehn nebyl prost tak zvané dětské nemoci konvertitů, již lze psychologicky snadno pochopit. Jejich cesta k Církvi vede těžkými vnitřními boji. Dojdou-li cíle, cítí se jako znovuzrození a jsou plni posvátného nadšení. Počnou-li se však rozhlížet po svém novém okolí, leccos se jim nelíbí. Katolíci se jim zdají ospalí, neteční, kožení a tupí - nedovedou si vůbec vážít toho, co obrácence činí tak šťastnými. To poznání probouzí pak v mnohých apoštolskou horlivost a touhu reformovat katolíky. To je ovšem pro ně spojeno s nebezpečím, že upadnou v duchovní pýchu a že víc pokazí než napraví.

Langbehn však má srdce pokorné. A tak společně s biskupem Kepplerem pracuje na řeči o pravé a nepravé reformě, jež měla býti přednesena na sjezdu katolíků r. 1902. V zásadách se oba shodují, v otázce formy a tónu se různí. Biskup však i po letech lituje, že užil v díle některých výrazů a obrátů, jež si Langbehn tvrdošijně vynucoval.

Myšlenkou reformy se obírá Langbehn až do posledního dechu. Je přesvědčen, že zejména duše severana volá po katolicismu, poněvadž je chladná a střízlivá. Národové severu se vzdali mízy, tepla a plnosti katolictví a to je přivedlo k duševní rozervanosti moderní doby. Rád by otloukl vápno studených zdí v chrámech severu, aby se opět ukázaly svaté fresky. Rád by sloučil přirozenou sílu severu s nadpřirozenou silou Říma k světové reformě.

Podstatnou částí reformy světové jest mu reforma umění. Dospívá k poznání, že obroda moderního malířství je v souvislosti s obrodou moderního člověka. Je tedy třeba, aby se umělci mravně obnovili: pak se dá čekat, že se vnitřně obnoví i umění. Bez Boha není umění. Vše záleží na tom, kde se začne. Co roste, roste zdola. Naturalismus předchází, idealismus následuje. Nesmíme chtít motýla před kuklou, nesmíme chtít malbu svatých, dokud není malby charakteru.

Julius Langbehn umírá 30. dubna 1907 v Rosenheimu v den svaté Kateřiny Sienské, o které kdysi napsal biskupu Kepplerovi: „Miluji tu svěťtici tak, že bych s ní rád vyměnil srdce.“ Umírá chud. V jeho peněžence není více než jeden feník. Za jeho pohřebním vozem kráčí jediný člověk - malíř Momme Nissen, nerozlučný druh posledních let jeho života, který ho zčásti živil svou prací - kráčí jako pudl, který sám jediný doprovázel na hřbitov kosti Mozartovy.

Podle přání nebožtíkova zatajuje Momme Nissen jeho smrt světu. Odvází mrtvolu do Puchu, kde žila svatá Edigna. Langbehn kdysi řekl, že tam by byl rád pochován. Farář puchský neví ani, koho pohřbívá. Ví jen, že dobrého katolíka. Náhrobní nápis je více než prostý:

Po roce slyší farář z Brucku, že autor knihy o Rembrandtovi se jmenoval Langbehn. Má tušení, že neznámý nebožtík, jenž byl pohřben v Puchu, je Langbehn. Podle dat náhrobku stanoví lexikograf Roloff s jistotou, že Langbehn je pochován v Puchu. Nissen není již vázán tajemstvím. Keppler, biskup rottenburský, dává na hrob mramorovou desku s nápisem:

*I on byl hlasem volajícího na poušti.*

Teprve r. 1927 vydává Momme Nissen, který se stal po smrti Langbehnově členem řádu kazatelského, knihu o svém zemřelém příteli: *Der Rembrandtdeutsche Julius Langbehn. Von seinem Freunde Benedikt Momme Nissen.* (Herder, Freiburg im Br. 1927.) Nikdo nebyl povolanejší, aby psal o Langbehnovi, než on, poněvadž byl po patnáct let jeho nerozlučným druhem. Někteří kritikové namítali, že kniha Nissenova je psána se stanoviska přítele a žáka, a tudíž není dosti objektivní. (Carl Neumann, *Rembrandt im 19. Jahrhundert.* Bruckmann, München 1927.) Avšak kniha Nissenova není dílo slepého obdivovatele: i v ní se poukazuje na některé výstřední rysy Langbehnovy povahy, připouští se i možnost dědičného zatížení, nezatajují se nedostatky mravní, pokud se týkají pokory a lásky. Ale bylo by zřejmě nesmyslné žádat, aby přítel neprojevil nikde a nijak svou sympatii. Pak by ovšem nejlepší životopisy byly takové, které by napsal osobní nepřítel. A konečně daleko menší chybou jest, dá-li se více vyniknouti světlým stránkám než stinným. Kdo činí opak, snad se více

přibližuje „pravdě“, ale chybuje proti lásce. A konečně nesmí se zapomínat, že ani při největší snaze o objektivitu není možno nějakou osobu vysvětlit „beze zbytku“ - vždy zůstávají tajemství.

Podnes má Langbehn odpůrce jako hlasatel universalismu a estetického pojetí kultury. Jeho kniha o Rembrandtovi, ač stará půl století, je stále živá a dává podnět k diskusím. V knize *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur* (Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1939, 4. vyd. 1942) zabývá se Christoph Steding Langbehnem obšírně na několika místech, hlavně ovšem se stanoviska kulturně-politického. Dává-li Langbehn Němcům za vzor Rembrandta, a tedy kulturu nizozemskou, ukazuje prý jen, že je rozený nepřítel říše. Necení říši jako silný střed, nýbrž dává přednost malé obvodové zemi, která nemá politického významu. Politickým důsledkem jeho názorů by bylo připojení Německa k Holandsku. Vlastní podstatou Němce by podle Langbehna byl odstředivý únik od sebe samého směrem k Nizozemci, jelikož nejнародnějším německým umělcem je Nizozemec. Není ovšem náhoda, že Langbehn označuje Rembrandta za domněle největšího a nejněmečtějšího malíře: činí tak právě proto, že Rembrandt jako člověk i jako malíř uskutečnil zcela barokním způsobem princip odklonu (*Abweichung*), čímž se ovšem projevuje jako dokonalé ztělesnění nizozemectví. Nizozemci žijí jako odštěpenci v jakémsi ghettu, ve světě „pro sebe“. Ale velká říše nemůže žít jako malý stát v odloučenosti; vilémovské Německo Langbehново se ovšem úplně isolovalo, neboť izolace odpovídala charakteru a nejtajnějším přáním národa a byla zasloužená, neboť charakter je osud.

Langbehn prý by rád vstříkl přímému a jasnému postoji prusko-německého státu dávku toho, co nazývá němectvím, čímž je třeba rozumět jihoněmectví a vůbec měkkost a niternost, aby tak dosáhl proslulého šerosvitu, v němž všechny kočky jsou šedé a kde krásné duše těkají v předtuchách a náladách, až se roztěkají úplně. Žádná říše nemůže dovolit vítězství takových proudů, poněvadž by se tak vzdala sebe samé. Musí si svými údy být jista. A dávají-li se ty údy ovládat jen city, není na ně spoleh. Langbehn přehlíží, že národ se může cítit národem a jako národ se udržet jen pokud se lidu zmocní politická, to jest historickou se stávající vůle a dá mu smysl a vědomí sebe. Podobně jako Bachofen přimlouvá se i Langbehn za „duši“, za city, aby podivuhodná, přesnými liniemi ohraničená stavba státu se rozplynula v bezzákoné kaši a odloučené části byly ponechány osamocenosti. Langbehn vytváří čistě estetický pojem kultury, k němuž se hlásí západní Evropa z oposice k říši, která prý je nekulturní, poněvadž jest jí cizí jakýkoliv estetismus. Chápe-li západ kulturu tako něco estetického, dokazuje tím jen, že dosáhl určitého stupně stáří. Langbehnovská kultivace říše jest rána dýkou zezadu. Propadnou-li národové estetické kultivaci, ztrácejí veškeren smysl pro skutečnost a stihne je zasloužený osud. Langbehnovo přestoupení ke katolicismu neznamená nic jiného, než přesídlení do oblasti staré „kultury“ v jejích starých, to jest také morbidních formách. Že skončil v katolicismu, dokazuje jen, že byl neschopen omlazení a obnovy. Slovem, náležel k těm, kteří byli přesvědčeni, že kultura a politika se nesnášejí a že Němci se stali lidmi politickými na útraty své kultury.

K tomu lze říci, že další vývoj jen potvrdil Langbehnovu diagnosu německého ducha. Němci se stali vskutku lidmi politickými na útraty kultury, ba více, stali se barbary a sadisty na útraty lidství. Hlas Langbehnův zůstal hlasem volajícího na poušti. Co Rembrandta se týká, může být vychovatelem a nemusí. Langbehn sám překonal Rembrandta jako vychovatele tím, že našel vychovatele v Kristu a ten jediný smysl mělo jeho obrácení na víru katolickou.

Ředitel psychiatrické kliniky v Hamburku Dr Hans Bürger-Prinz pokusil se vysvětlit život Langbehnův jako případ patologický v knize *Julius Langbehn, der Rembrandtdeutsche. Eine pathopsychologische Studie.* (J. A. Barth, Leipzig 1940.) V první kapitole uveřejňuje obsáhlý rodokmen Langbehnův a klinický posudek o jeho předcích z pera Dr Ingolfa Büchmanna, který desetiletou duševní chorobu matky Langbehnovy označuje jako pozdní schizofrenii. S diagnosou Büchmannovou však nesouhlasí a pokládá tu nemoc za involučně paranoickou psychosu.

Na základě dosti už rozsáhlé literatury langbehnovské podává Bürger-Prinz dále životopisný nástin Langbehnův, založený na zásadní nedůvěře k dílu Mommeho Nissena, zato však na důvěře ve svědectví lidí, kteří se rozešli s Langbehnem v nevěli, nebo kteří se na něho dívali „ze žabí perspektivy“, jako byli sousedé - pantatíci v Lohru nebo bytná ve Würzburgu. Ve světle takových svědectví se ostře rýsují Langbehnovy zvláštnosti a podivnosti, jež se hodí za podklad k výkladům pathopsychologickým. Langbehnova záliba v anonymitě, prozrazující prý touhu ještě více na sebe upozornit, lhostejnost k penězům (jeho nakladatel Hirsch-

feld řekl o něm Gurlittovi: Der Mann ist ja verückt: er sagte ganz ruhig: Geld ist Dreck!), jeho nechuť k mladším ženám a uctivý poměr k ženám starším, jeho přílišné nároky na přátelství, egocentrické přeceňování, tvrdost, s jakou rušil své důvěrné vztahy k lidem z příčin celkem malicherných, jeho téměř narcistické zalíbení ve vlastním portrétu vytvořeném Leiblem, který s sebou stále vozil, jeho odpor k profesorství, strojenosti a oficiálnosti, jeho zásadní protestování a kverulantství a jeho jiná podivinství, jaká bychom konečně mohli zjistit v životě kteréhokoliv vynikajícího muže, vykládá Bürger-Prinz jako příznačné projevy nejistoty, úsilí o moc a známky neúnosnosti a výlučnosti v povaze Langbehnově.

Pokus Mommeho Nissena vystihnout Langbehna jako člověka adamovského pokládá za příliš souhrnný: pokus ten prý není práv zejména protikladům v povaze Langbehnově. Vnitřní nejistota ve spojení s rostoucím odporem k okolí jsou prý půdou pro stav, který se stupňuje až k paranoické úchylnosti. V tomto paranoickém okruhu však Langbehn nezaniká, poněvadž prý dovede vždy chytit cíp duchovna a nalézt přístup do oblasti všelidské. V řeči klinické lze prý vyjádřit duševní vývoj Langbehnuv jako pozvolný přechod z mírné schizofrenie k paranoickým procesům, jež však ponechávají osobnost nedotčenu. Konečný pokus o klinický výklad osobnosti Langbehnovy mohl prý by být také v dohadu, že se u něho projevovala charakterová neurosa. Neurosy se rodí z konfliktů. Docela dobře by bylo možno předpokládat u Langbehna konflikt se sebou samým i se světem. Mommem Nissenem uvedené mínění Kretschmerovo, že Langbehn byl po matce cyklo-

thymní a po otci schizothymní povahou, pokládá Bürger-Prinz za nesprávné, poněvadž prý jeho stav duševní se jeví jako reakce na životní podmínky a úsilí o zachování vnitřní rovnováhy. Označit povahu Langbehnovu jako schizoidní ve smyslu Kretschmerově prý by mělo plný smysl, jen kdyby se vyskytovala schizofrenie u předků Langbehnových, nebo kdyby se takový proces zjistil u Langbehna samého.

Jako šestou kapitolu zařadil Bürger-Prinz do své knihy i grafologický posudek Langbehnovy povahy, který napsala Minna Beckerová, a to jen na základě rozboru jeho rukopisu bez znalosti jeho díla. Beckerová charakterisuje Langbehna jako člověka žensky citlivého a o vnitřní rovnováhu bojujícího, umělecky, ale ne tvořivě založeného, inteligentního a ideálního, ethicky opravdového, ale v životním boji ne dosti silného a celkem podivínského. V úvodu knihy prohlašuje autor, že nemínil psát pathografii, to jest vyličovat příčiny, vznik a průběh nějaké nemoci. V tom smyslu prý nemůže psychopathologie ničím přispět k poznání a pochopení osobnosti. Znamenalo prý by to psát o hnoji, z něhož vyrůstá květina, aby se tak dospělo k poznání květiny. A proto prý chce podati to, co psychologické studium osobnosti Langbehnovy přináší plodného pro psychiatrii. To ujišťování opakuje ještě jednou v textu samém na str. 178-9, kde prohlašuje, že mu nejde o psychiatrické orazítkování, nýbrž „o vhléd do nitra muže, jež lze získat jen na základě pathopsychologických studií, o vhléd, který ve svém konečném vyjádření musí pokud možno jednoznačně a jasně rozhodnout hlavní otázku. Klinická práce představuje do určité míry čistící postup, v němž se podstata musí zhustit.“

Nemůžeme se ubránit podivu, když čteme, že jen pathopsychologie zná klíč k tajemství osobnosti, která není pathopsychologická. A musíme se tázat, jaký smysl má uvádět něčí život, vývoj, osobnost a styl do Prokrustova lože pathopsychologických pojmů a kategorií? Tu snad platí, že nepotřebují zdraví lékaře, nýbrž nemocní.

Chce-li Bürger-Prinz obohatit psychiatrii, budiž, ale patologie se studuje na případech patologických. Chce-li přispět k hlubšímu poznání osobnosti Langbehnovy, budiž, ale proč si k tomu nasazuje brýle znalce duševních nemocí, když ti, kdož se o Langbehna zajímají, sotva mají touhu seznamovat se s psychiatrickým názvoslovím?

A tak se vnucuje dojem, že přece jen jest mu Langbehn zjevem patologickým, i když to přímo netvrdí a nedokazuje. Ale i kdyby to dokázal svým způsobem, není neznámo, že se totéž dá dokázati o kterémkoliv výjimečném člověku a že se klinické analýsy dají psáti také o kterémkoliv výjimečném člověku: Rousseau, Strindberg, Beethoven, Nietzsche byli vesměs lidé „pathologičtí“. Podle Fritze Lenze byli hysteriky: Molière, Blücher, Goethe, Schopenhauer, Wagner, Tolstoj; epileptiky: Petr Veliký, Napoleon, Dostojevskij; schizoidními psychopathy: Kant, Friedrich Pruský.

Něco jiného je asi, jde-li o muže poloslavného nebo polozapomenutého, „který svou osobností a svým dílem podivuhodně odpovídal struktuře a tendencím své doby“, jak praví Bürger-Prinz v závěru své knihy, mluvě o Langbehnovi jako o člověku byvším, jenž zřejmě už nic neznamena v přítomnosti, takže pathopsychologická studie o něm představuje vlastně jen nekrolog, napsaný psychiatrem a doprovobený grafologickou studií, jejíž po-

střehy jsou sice jen intuitivní a subjektivní, ale jež se přesto hodí do nekrologického či snad popravčího rámce publikace.

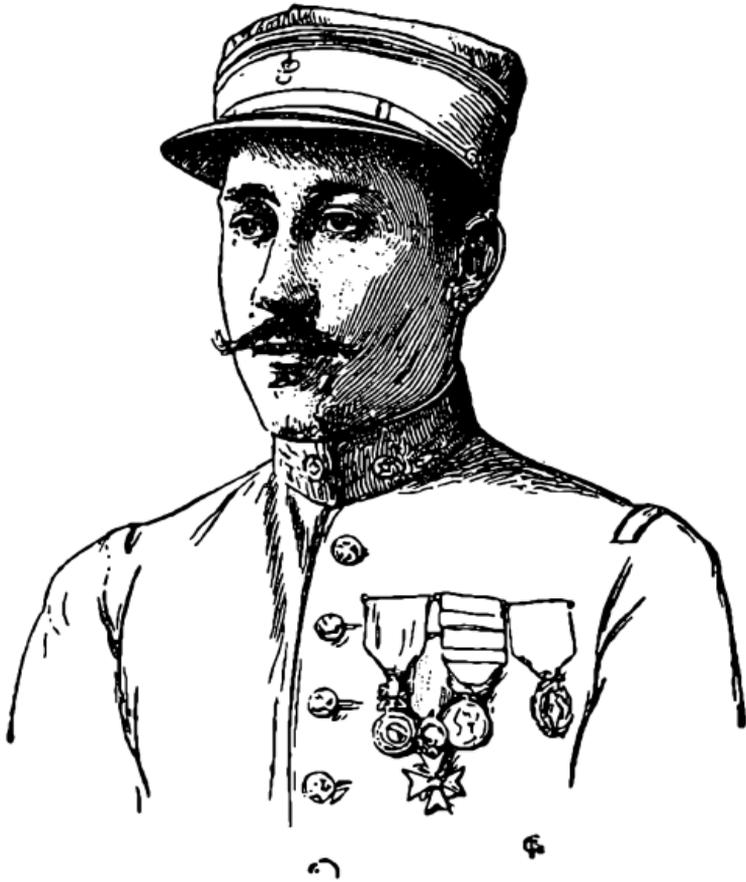
Julius Langbehn odpočívá v Puchu vedle poutevnice blahoslavené Edigny, uprchlé dcery knížečí - kníže ducha, jenž opovrhl ctí světa, leží mezi bavorskými sedláky, které miloval, a v blízkosti svatyně, v níž dnem i nocí plá světlo věčné lampy - ve svém prostém hrobě, jehož pokoru lze snad vykládat důmyslně jako poslední gesto skrývaného sebevědomí, ale nač ta námaha profesorská nad hrobem muže, který od profesora dospěl k člověku a od člověka ke Kristu? Království nebeské nebylo přece slíbeno chytrým, kteří dovedou něco vysvětlit, nýbrž těm, kdož jsou čistého srdce...

*Vidím vnuka Renanova. Co činí?  
Leží na zemi s rukama zkřížený-  
ma, se srdcem roztrženým a podó-  
bá se andělu. Má na sobě znamení  
stádce svatého Dominika. Žřísť  
jeho tělo. Rci však, kde je jeho  
duše? Svatý Dominik ji zahaluje  
ve svůj veliký plášť s ostatními  
postřiženci.*

Paul Claudel

Rozumářství, jemuž byla oddána francouzská inteligence na přechodu ze století devatenáctého do dvacátého, vedlo k pessimismu a skepticismu a prakticky skončilo v ideové anarchii a mravním zmatku. Aféra Dreyfusova byla bilancí této generace. V jejím bahně se ukázalo, že posledním důsledkem rozvratu francouzského národa je mělký pacifismus a nejasný internacionalismus. Tento úpadek, byť na čas zastaven vypětím první světové války, dospěl v předvečer druhé války světové k úplnému zhroucení francouzské cti a moci. Hesla, že otroctví je lepší než válka, že živý pes je lepší než mrtvý lev (Giono), neschopnost Francie dodržeti spojenecké závazky, trhliny v koloniálním panství francouzského imperia - to vše jsou jen následky dlouhého vnitřního rozkladu.

A přece i pod popelem nepravého humanitářství a měšťáckého liberalismu doutnaly jiskry starého francouzského rytířství a původní tradice hrdinských povolání: z rodiny, o níž se zdálo, že inteligence již je v ní vyčerpána, vydavši vzácné plody, vyšel příklad, vyzývající k obnově národního a křesťanského ducha. Příklad ten je zároveň dramatickým symbolem přelomu generačního, ne-



*Ernest Psichari*



boť jej dal Francii i světu muž, který byl po matce vnukem Renanovým a který prožil své dětství na kolenou učence, jemuž Ježíš Kristus byl pouhým člověkem a jenž svým dílem zničil víru tisíců, a dal jej tím, že „se postavil po bok otců svých proti otcí svému“.

Ernest Psichari, syn Jeana Psichariho a Noemi Renanové, Řek po otcí, „Bretoněc, Říman a Francouz“ po matce, v níž se snoubila krev katolických Renanů a protestantských Schefferů, se narodil 27. září 1883. Byl sice pokřtěn, ale jeho dětství se rozvíjelo v ovzduší zcela nenáboženském a agnostickém, v němž se proti křesťanství nebojovalo: byliť všichni v rodině přesvědčeni, že je překonali. „Nebylo možno žítí dále od Krista,“ říká o tom Psichari svému příteli Maritainovi.

Vychováván je především otcem, „který živil jeho ducha, ale ne duši“. Přesto je jeho duše vroucí, nadšená, šlechtná a sdílná. „Mravní ušlechtilost, účinná pomoc bližnímu až na práh smrti - sám v sobě nosil ten vzácný poklad, z něho samého vycházelo to světlo. Jestliže výchova a prostředí podporovaly ty vlastnosti a dávaly jim příležitost projevovati se navenek, jestliže křesťanský život mu později umožnil uvéstí jednání v soulad s vírou, přece žádný vnější vliv nepřispěl k rozvinu onoho záření, jež jak dětským půvabem, tak mužnou silou obdarovávalo jeho bližní“ - tak o něm svědčí jeho sestra Henriette. Maritain u něho zdůrazňuje naprostou „přímou, rytířskou oddanost, neobyčejně bohatou sensibilitu, bouřlivou, halasivou, zachmuřenou, později zachvacovanou občas se vracejícími melancholiemi, které jako by ho odvlékaly v nejpustší končiny jeho bytosti, kde zůstával sám s vízícím a utiskujícím ho osudem“. Snoubí

se v něm, jako v každé mladé duši, sen s činností a vře v něm touha po hrdinství a dobrodružství. Tím se ocítá v neshodě s okolím a pociťuje potřebu samoty, určitěji řečeno, pouště: od dětství ho obestírá poušť svým světelným stínem, od mládí v něm hoří touha po velkých činech, jichž jevištěm může býti jen poušť.

Na studiích se sblíží s Charlesem Péguym a dává se získati pro antimilitaristický socialismus a mystický dreyfusismus. Poslouchá Bergsona, ale filosof ten se mu zamlouvá jen jako vytríbený a příjemný dialektik. Ač nevěří nic, čte Evangelia, Následování, Pascala a Bossueta. Domnívá se však, že jeho duch je tou četbou nedotčen. Je to jeho způsob v té době: přeletovat jako motýl od květu ke květu, okoušet duchovních radostí, jež skýtají knihy, básně a filosofická pojednání.

V roce 1902 skládá státnici z filosofie. Blažené dětství dávno uplynulo - Ernest Psichari je strhován bouřemi citovými. Avšak jen s výhradou lze na něho vztahovat, co píše o Maxencovi v Cestě setníkově: „Ve dvaceti letech bloudil Maxence bez přesvědčení otrávenými zahradami neřestí, ale tak jako nemocný, stíhán jsa chmurnými výčitkami, zmaten před zlobou lži, častován děsným výsměchem života upadnuvšího v myšlenkový a citový rozvrat.“

Je třeba mít na mysli, že ty jinošské krise prožívá duše nemající potuchy o svém původu a určení, jakž takž živená elegantní skepsí Renanovou a rozleptaná intelektuálním anarchismem profesorů, kteří nevěřili v pravdu, a dýchající v ovzduší politického a literárního anarchismu jakož i proticírkevního zaujetí. A ta duše je ustrojena tak, že ji nemůže uchvátit nic chabého, pozdvihnout nic po-

lovičatého a mírnit nic prostředního. A to velké, silné a naprosté jest jí dosud neznámo.

Touha po činech sice stále naplňuje jeho srdce, ale je to právě jen touha a nikoliv vůle. Cítí, že je mu třeba řádu a kázně. Z nejhoršího se vysvobozuje rozhodnutím jít dobrovolně na vojnu. To rozhodnutí neznamena jen mravní ozdravení a vítězství nad rozvratem ducha a smyslů, nýbrž i jakýsi druh obrácení. Dreyfusovský antimilitarismus a pavědecký diletantismus se obracejí v činnost spřádanou a ukázněnou, v příklon k danému řádu mezi lidmi a v zřízené úsilí o rozumovou a mravní rovnováhu. Tak vítězí jeho duše, aniž by si to uvědomovala, nad Lutherem, Rousseauem a Kantem, nad autonomií, nad imanencí, nad právy člověka, slovem nad všemi běsy moderního individualismu. Tak se skutečností stává paradox, jenž se zdá slovní hříčkou jen těm, kdož hledají pouze sebe: kdo ztratí duši svou, nalezne ji. Psychari jde do kasáren. Činí se závislým, aby se stal svobodným. Svědomitě koná nejtěžší a nejnižší povinnosti. I hrubé a tvrdé úkoly vojenského života přetvořuje svým zanícením a naplňuje svým snem. Vojenský řád dává jeho duchu jasnost a jeho svědomí klid. R. 1904 se rozhoduje dále sloužit u svého pluku, stává se šikovatelem, ale z touhy po činnosti odchází ke koloniálnímu dělostřelectvu a odjíždí pod velením plukovníka Lenfanta na výpravu do Konga. Nevede ho tam jen mladická touha po dobrodružství. Psychari vstupuje na půdu africkou jako nositel řádu: „Přišli jsme sem,“ píše o tom r. 1908, „abychom učinili trochu dobrého v této zemi stížené kletbou. Afrika je posledním útočištěm národní odhodlanosti, posledním místem, kde se mohou ještě posilnit naše lepší city,

kde poslední lidé silného sebevědomí doufají nalézt působiště pro svoji horečnou činnost.“

Zúčastniv se výpravy v pánvi Sangha a na rovině Čad vrací se Psichari r. 1908 do Francie, aby vstoupil do vojenské školy versailleské. Z ní vychází v září 1909 jako poručík a počátkem roku 1910 odjíždí do Mauritanie. Svůj duchovní vývoj od chvíle, kdy se stal vojákem, naznačuje v knize *Appel des armes* (Výzva zbraní). Kniha ta vyšla až roku 1913, v době, kdy autor již překonal její hlediska mravní a náboženská. Uvádí v ní na scénu kapitána Nangèse, vojáka, který má vznešené ponětí o svém povolání a žije podle toho, a Maurice Vincenta, syna antimilitaristického učitele, který stykem s Nangèsem nalézá svou víru vojenskou a vlasteneckou. Nangès nejen že přivádí mladého Vincenta na vojnu, nýbrž vstřípí mu i hlubokou lásku k vojenskému povolání. Psichari rozeznává v každé lidské činnosti dvojí prvek: vnější výkon a vnitřní smysl. Voják válčí: to je vnější výkon. Ale voják také osvědčuje určité ctnosti a tak se mravně rozvíjí: a to je vnitřní smysl vojenského povolání.

Právě tak jako Maurice Vincent, rozumí i Psichari svému povolání. Tím, že plní své povinnosti, obohacuje voják svou duši: učí se odříkání, sebezáporu, trpělivosti, statečnosti a pravé družnosti.

V době, kdy vyšla *Výzva zbraní*, bylo ještě ovzduší otráveno starými ideologiemi, ale zachvívalo se již nastávajícími bouřemi. Dojem, jež vzbudila, byl mocný: bylo to vzkříšení zneuznaného a zapomenutého ducha rytířského. V souvislosti s knihou se mluvilo i o Alfredu de Vigny. Avšak Vignyho *Servitude et Grandeur Militaire* se nedá vůbec srovnávat s *Výzvou zbraní*. Vigny staví proti sobě službu a slávu a snaží se vojáka v jeho

podrobení utěšit úvahou o vojenské slávě. Psychari předkládá vojáku úvahu vznešenější: ukazuje mu, že právě jeho služba je slávou a velikost jeho služby je v podrobení řádu z lásky k řádu.

A tak se Maurice Vincent stává jakýmsi symbolem Francie hrdinské a rytířské: „Lidé proklínali válku, uvažuje kapitán Nangès ve *Výzvě zbraní*, Jean Jacques nás učil lásce k lidem. Revoluce nás učila, že národové jsou svobodní a že dobovačnost je ohavností. Žili jsme v nejkrásnější idyle. A stačil malý dělostřelecký poručík, aby byla ze země vydupána veliká armáda... - Úžasné paradoxy, které se vzájemně vysvětlují a doplňují. Případ Vincentův nám objasňuje, že Bonaparte našel nástroj, jaký potřeboval, a naopak, doba císařská nás poučuje, proč a jak je Maurice Vincent stále možný ve Francii.“

*Výzva zbraní* je první kniha, kterou Psychari napsal, ale ne první, kterou uveřejnil. Afrika, do níž přišel jako voják, ho oslnila a probudila v něm umělce. Jako žák Lotiho a Barrèse zachycoval obrazy krajinné i nálady jimi vyvolané. Nalézt důvěrný vztah mezi dojmy vnějšími a stavy vnitřními - tomu se naučil od symbolistů. Kniha, která tak vznikla a kterou r. 1908 vydal pod názvem *Terres de Soleil et de Sommeil* (Země slunce a spánku), je však velmi osobitá: obsahuje cosi neklidného, napjatého a násilného, projevy duše silné, která se dlouho nespokojí barrèsovskými dojmy, nýbrž bude chtít proniknout věci a ovládnout je, aby se stala ještě silnější. „Co jsem v těch končinách našel nejkrásnějšího,“ píše o tom sám, „to je památka mužů, kteří kdysi přišli z rodné země, aby tu umřeli v zapomenutí. Vzdálen života světského

a citového byl jsem jimi přiveden zpět k životu, k samému prameni života.“

V té době neprožívá nic náboženského. V *Zemích slunce a spánku* lze číst nanejvýš několik slov, jež svědčí o jeho čistě estetické zálibě ve věcech duchovních. Po návratu ze své první výpravy africké shledává se se svými přáteli J. Maritainem a Ch. Péguym, ale poznává, že jsou jiní, než byli, když je opouštěl. Péguy se vrátil k víře a Maritain se stal křesťanem činu. A nebyly to zjevy ojedinělé, nýbrž případy duchovní proměny, kterou prožívala generace. Psychari je sice dotčen tím proudem, ale v hovorech s přáteli nedává najevo nic víc než zdrženlivou sympatii a zdvořilou vůli k porozumění. Není pro něho náboženských otázek. Tak aspoň se domnívá.

Roku 1910 odjíždí do Afriky po druhé pod velením plukovníka Patého. Zdánlivě je to týž důstojník, který odjížděl do Mauritanie před třemi roky. Ale v jeho nitru se již objevily nové prvky: otcovské tradice, jež mu povolání vojenské pomohlo objevit, vlivy četby, drobty z Bossueta a Pascala, rady a příklad přátel, stále rostoucí úsilí o řád mravní a čistotu. Z toho duchovního ustrojení vychází velitelský hlas, jehož neslyšel ve shonu všedního života, který však měl uslyšet, až by byl sám v tichu pouště. Máme dva dokumenty o Psychariho obrácení, o duchovním boji „právě tak krutém jako je boj s lidmi“, jenž se rozvíjel za velkých nebezpečností v zapadlém koutě Afriky. Je to především kniha *Les voix qui crient dans le désert* (Hlasy volající na poušti) obsahující deníkové záznamy z jeho druhé výpravy africké a pak její románová varianta *Le Voyage du Centurion* (Cesta setníkova), v níž z úzkostlivého ostychu

upouští od vypravování v první osobě a své myšlenky a city přenáší na svého hrdinu Maxence. Tato varianta, byť méně dokumentární, je propracovanější a ucelenější. Chceme-li však stopovat vnitřní přípravu křesťanského života Psichariho, musíme užívat obou textů a ustavičně je sledovat. Každé obrácení je dílem Ducha svatého. V obrácení Ernesta Psichariho je to vidět lépe než kdekoliv jinde - vždyť Bůh k němu mluví z hloubi duše mimo jakýkoliv vliv vnější, mimo jakékoliv náboženské ovzduší. Sám o tom praví: „Neprošel jsem nějakou ‚krisí‘ v Mauritanii. Neodehrálo se ve mně žádné vnitřní drama. Nebylo rozervanosti, nebylo zoufalé úzkosti, jen klidné očekávání opřené o jistotu, že svátosti budou s to, aby mi později daly víru, již se mi nedostávalo. Leckdy jsem klnul nezřízenostem svého života, ale pravil jsem si ihned: To bude vyléčeno. Rděl jsem se za svou slabost v životě, ale říkal jsem si ihned: Budu posílněn. Chvěl jsem se při pomýšlení, jak jsem opuštěn, ale hned jsem si říkal: Jednoho dne vztáhne se k tobě záchranná ruka. A moje srdce bušilo, div nepuklo, když jsem myslel na to, čím asi bude onen den.“

Obě knihy jsou vylíčením dvojí cesty - cesty hmotné a cesty duchovní. Líčení geografická a ethnografická jsou v nich promíšena osobními reflexemi. Psichari putuje dlouhé měsíce pláněmi sežehnutými sluncem, prochází skalními kotlinami a nekonečnými přesypy. Poznává obyvatele - jsou mezi nimi lidé ducha velmi vzdělaného, zchytralí v politice, bystrí v diskusi, v náboženství zacházející až k žhavému mysticismu. Ale zároveň jsou to padouši, kteří jsou živi jen z válek a loupeží, hrdí jako žebráci, ohniví k činu, stateční a lstiví, lidé

ducha stařeckého a srdce mladického. Náboženský život Maurů dojíhá Psichariho, ale zároveň v něm vyvolává i hrdost. I ve své modlitbě se Maur odlišuje od nevěřícího a proklíná ho. „O nevěřící,“ tak se modlí Maur, „nebudu se klaněti, čemu vy se klaníte. Vy se nebudete klaněti, čemu já se klaním. Ošklivím si vaši bohoslužbu. Vy máte své náboženství a já mám také své.“

Mladý Maur jménem Mohammed Fadel Ued Mohammed Rulam, který po několik měsíců provází Psichariho, rád hovoří o náboženství. Jednoho dne se táže, zdali Nazarejští, to jest Francouzi, věří v jednoho Boha nebo ve tři. V hovoru s ním se Psichari snaží zůstat „Francouzem“. A z téže pohnutky s ním mluví o Kristu jako křesťan. Nemá víry a mluví jako věřící - a přece nemá pocit, že by se přetvařoval. Tu po prvé cítí, jak ho Kristus váže bez jeho vědomí a proti jeho vůli. Uvědomuje si však, že jeho postoj je nejasný a dvojaký: „Je třeba volit: zavrhnou-li autoritu, musím opustit armádu, jejímž mystickým základem je autorita; přijmu-li autoritu, musím přijmouti všechnu autoritu, lidskou i božskou. Jsme lidé věrnosti a hle, přesto jsme mimo věrnost. Nejsme lidé záporu a přesto zapíráme. Nejsme rouhači a přece od rána do večera a od večera do rána se rouháme. Co nám tedy zbývá? Zbývá nám naše samota, naše hrdost před lidmi a před námi je stud, lítost a neklid. Zbývá nám to, že až v nitru své nevíry pociťujeme žhavou touhu po víře.“

Všude na cestách Afrikou se Psicharimu vynořují vzpomínky na vojska římská, která kdysi táhla týmiž končinami, stavěla cesty, budovala mosty, zakládala města, zřizovala pevnosti a věže. Cítí se dědicem staré slávy latinské. *Populi Romani maie-*

*stas* je sláva a důstojnost francouzská. V Ataru zvláště se mu vnucuje myšlenka na latinský řád. Ale zároveň dotírá otázka, není-li ten řád obrazem a úhelným kamenem řádu jiného.

Na cestách tižiritských myslí na setníka z Evangelia, jemuž Kristus vzdal chválu a čest. Uvědomuje si, že stav vojenský má vynikající místo v řádu křesťanském. „*Nec in Israel tantam fidem inveni.* Nepatrný velitel římských kohort předčil ve víře i lid vyvolený. I my jsme setníci: máme sto lidí pod mocí a řekneme-li jednomu: Jdi - i jde, a jinému: Přijď - i přijde. I my poručíme a posloucháme. Nic se nezměnilo - leda opravdové podrobení, jehož nemáme, nemáme-li pokory a lásky.“

A to rozjímání o setníku kafarnaumském se pojednou doplňuje mohutným dojmem přírodním a zážitkem mystickým:

„Když jsem vyšel ze svého stanu asi k šesté hodině, byl jsem zachvácen závratí. Nesmírná horizontální rozlehlost Tižiritu vypadala jako z černého sametu, ale nebe až k zenitu bylo ještě podivuhodně jasné. Minulého dne silně přšlo - po prvé za dobu více než jednoho roku. Proto i nebe se odívalo nezvyklými barvami. Jeho základním zbarvením byla velmi jasná vodní zeleň nebo vybledlá, zestárlá červen, či spíše bylo to zbarvení, jehož nelze vyjádřit žádnou řečí lidskou. Jen některé jemné růže, jaké jsem viděl v Brie, mohly by připomínati ten čistý odstín nebo některé mořské hlubiny v golfch bretaňských. Směrem k zenitu splýval obraz nepozorovatelně v červen, kdežto k obzoru se táhlo několik lehkých, velmi vzdálených obláčků zcela se přibližujících k ledovému éteru. Slunce právě zapadlo. Ohromné, rozběžné paprsky, vypadající jako veliké záhyby oblohy, vy-

cházely z místa, kde zmizelo. Ale ty paprsky nebyly utvořeny ze světla. Byly to jen kosé stopy zelenavé červeně, bledší ještě než ostatní nebe. V té chvíli se mi zdála rovina nesmírně rozlehlou. Řetěz tahamentský, k němuž jsme táhli již tři dny, byl bleděšedý a přece tvořil ostrý výřez v nekonečnéhloubce západu. Kromě něho nic v planině nevábil zrak, leda nepatrná stříbřitá čára: bylo to jedno z jepičích jezer zimního období, jež měla za několik dní zmizet, snad na několik let...

To nebe může způsobit veliké věci. I jeho ticho nás skličuje. Večerní hodina nás pobádá. Přikazuje, abychom se vrátili k sobě samým, totiž k té oblasti našeho nitra, která je čistě duchová a kde najdeme *i to, co nejsme my*. Vyprošťuje nás z nízkosti sobectví a žádá nás, abychom se ujali plné vlády nad sebou. Vrhá nás mimo čas, mimo prostor, v končinu, kde lidská zkušenost se jeví ubohou, a kde nicméně to, co v sobě objevujeme, je nevýslovně krásné.“

V té době poznává Psichari ve svém nitru dvě jistoty:

1. Musím se snažit ze všech sil, abych si zasloužil Boha, zdokonalit se, až bych přivábil Milost. *Violenti rapiunt illud...* Neb vím, že vše jest mi dovoleno. Víím, co dokáže síla lidská.

2. Přesto víím, že mám pána; a že konec konců vše záleží na něm. Říkám, že Bůh je vše, já že nemohu nic, naprosto nic před ním.

Čte Pascalovy úvahy o velikosti a bídě člověka. Pascal ukazuje dokonalou rovnováhu křesťanství, které počítá se vším, váží vše, všeho se účastní. „A které jiné náboženství dovede vysvětlit člověka, jaký jest ve svém zotročení i ve své svobodě? Protestanté vidí jen nesmírnou vznešenost. Musulmani

vidí jen nesmírnou bídu. Bůh jest jim vše, člověk nic. Ani jedni ani druzí nejsou právi složitému celku a tomu, co cítím v sobě. Bez vykoupení vše zůstává nevysvětlitelné.“

Stále se srovnává s muslimany. Jejich život má všechny známky otroctví: nudu, resignaci a skleslost myslí. Velká víra, ale víra otroků. Nač? táže se islam, Bůh činí vše a my nejsme v jeho rukou nic. Ale na druhé straně vidí Psychari, že nelze jen tak beze všeho se nad ně povyšovat. Je třeba si přiznat i vlastní ubohost, úpadek moderního ducha, zánik křesťanské mravnosti - tu poušť duchovní, bídu učenců, kteří podle slov Maritainových nehledají pravdu, nýbrž zajímají se jen o způsob, jak člověk pravdu poznává, kteří myšlenku stvoření nahrazují nejnesmyslnějšími domněnkami o autogeneraci nebo panspermii a zcela apriorně deseti bludům pocházejícím od člověka dávají přednost před jedinou pravdou pocházející od Boha.

V době operací v okolí Tišitu na cestě do Tižikje dá se Psychari do hovoru o náboženství se svým průvodcem Sidiou. Sidia rád velebí přednosti své víry a dotazuje se na víru křesťanskou.

„Vím,“ pravil Sidia jednoho dne, „že Issa je veliký prorok. Ale co o něm říkáte vy, Nazarejci?“

Pohlédl jsem na Sidiu. Jak známo, Issa je arabské jméno Ježíše Krista. Neváhal jsem ani minutu a pravil jsem Sidiou: „Issa, můj příteli, není prorok, nýbrž pravý syn Boží. Snad jsi četl v knize, že je syn panny Miriam, která jej počala působením Ducha Božího. A když se narodil, přišli pastýři, aby se mu klaněli. A králové z Východu mu přinesli vzácné dary, neboť vpravdě byl větší než králové. A ten král králů vedl třicet let život skrytý a když nastala hodina jeho života veřej-

ného, zvěstoval novinu, že se přiblížilo království Boží a že vše, co je na světě zlého, bude odčiněno. Ale aby ten příslib se splnil, bylo třeba krve Bohočlověka. A proto byl Issa ukřižován, nezvítězil, nýbrž byl přemožen, nebyl slavný, nýbrž ponížený, aby lidé byli spaseni. A když Issa umřel, sestoupil do pekel a osvobodil duše spravedlivých, zvláště duše proroků, kteří jej předcházeli a předpovídali. Třetího dne vstal z mrtvých a po čtyřicet dní se zjevoval svým učedníkům v těle oslaveném. A na konec vstoupil na nebesa a tam sedí na pravici Otce a odtud přijde soudit živých i mrtvých v den vzkříšení.“ Umlkl jsem maje hrdlo sevřeno. Oči jsem měl plny slz. Byl ten svatý příběh mým příběhem? Měl jsem právo jej vypravovat a hlásat Krista, když jsem v něho nevěřil? - „Sidio,“ pokračoval jsem, „nyní víš, jaký jest Mistr Nazarejců. Věz tedy, že v jeho službě jsme ochotni obětovati život: a že všechna moc, které se podivuješ, přichází od něho a že se neustále utíkáme k němu jako k milovanému otci.“ - Byl jsem tehdy ve zvláštním stavu duševním. Neboť jsem nevěřil, že Ježíš Kristus je Syn Boží a neuměl jsem se modliti. A přece jsem mluvil z hloubi svého svědomí a myslím, že jsem nebyl neupřímný. Jak sladké slzy jsem měl prolévat později vzpomínaje těchto zmatených hodin, jež předcházely působení Milosti!“

A v těch hodinách si říká, že Bůh, existuje-li, jistě mu to dá poznat. Nevidí krásy leč v křesťanství a nemůže si představit, že by krása byla jinde a pravda také jinde. A o tu pravdu zápasí i dále na cestě k východu mezi Tagantem a Adrarem. - Tvůj zákon by nebyl božský, říká Bohu, kdybych se mohl bez něho obejít. - A ať je pravda jakákoliv, myslí si, jest velkou radostí a čímsi vznešeným mít

v životě takový cíl. Obtíž - to jest jediná vznešenost - tu větu si opakuje znovu a znovu, jako by si ji chtěl vrýt do hlavy.

Ustavičný styk s muslimany ho utvrzuje v přesvědčení, že absolutno lze hledat jen ve víře a ve svatosti a že morálka nejsvětějšího z Maurů nestačí ani nejhříšnějšímu z Franků. Pobuňuje ho věta Hassana Basrího, kterou často slyší z úst muslimanů: „Inkoust učenců má větší cenu než krev mučedníků.“ Nešťastné plémě, tak píše, které nepochopilo, jakou cenu má kapka krve mučednické a jak mnohem více váží než všechny knihy světa! Všechny vůně Arabie nesmaží kapku krve mučednické, ale nejmenší deštík smaže všechn inkoust všech knih. Znamenáme více, než z nás chtějí udělat naši učenci. Jest jen potřebí jít poněkud dál, abychom poznali, co znamenáme. I naši učenci by chtěli, abychom je cenili výše než mučedníky a hrdiny. Ale my nejdeme, větríme zlé dobrodružství, tušíme falešnou hru.

A když se jeho kolona zastavuje v Tirisu u studně, cítí, jak jeho srdce je plno vděčnosti, ač krajina je pustá a voda hořká. „Ó země, ó Bože, jak bych vám chtěl děkovat! Musím se modlit. Má duše se rozplývá v prostoru. Otec nebeský je zde. A při každé zastávce se mi chce křičet k němu. Modlit se, to by znamenalo vhodit kotvu do moře blaženství. Ale je třeba i knih, které se umějí modlit, nejen srdce, které se umí modlit. Neboť srdce je před Bohem bezmocné. Cože? To vzkypění lásky nestačí? To oddání lásky, to čisté vylití? Je potřeba přesných slov, smyslových tvarů, nějakých způsobů naučené modlitby?“

Jeho úvahy se stále více proměňují v modlitbu. Ale v té době právě objevuje nedostatečnost modlit-

by individuální. Bez knihy a bez zvláštního poučení odhalí smysl liturgie, svátostí a mše. Podnětem k tomu je všední příhoda na cestě Adrar Sutufem. Po denním pochodu mezi černými skalami přichází ke studni Bugufa a usíná venku pod hvězdami. Druhý den ráno se probouzí v krajině, která mu připomíná bretaňskou step. Hojná rosa pokrývá zemi. Před sebou vidí tmavé krajkové Adrar Sutufu ověncené lehkými mlhami. Vzduch je lehký, zjasněný v dílně rána, a přináší v jemných váncích vůni vlhké země. Několik kapek deště padá v tichu. A tu k němu přistupuje Sidia a dojat a proměněn činí velký pohyb směrem k obzoru a praví: - „Bůh je veliký!“ A jiné slovo nebylo proneseno toho rána.

Psichari poznává stále určitěji, že bez ticha a mlčení není touhy po Bohu. Ba více, zdá se mu, že v tichu pouště je jakási předchuť Boha. Mlčení pouště, opuštěnost, chvíle, kdy je člověk zbaven všech možností záchrany - to vše nutká člověka, aby se vzdal a oddal Bohu jako jedinému pomocníku a ochránci:

„Ó můj Bože, i ta země nevěřících se stává nástrojem tvého milosrdenství. Ctnosti, kterými jsi ji naplnil, stávají se důvody naděje. Ó země pomáhající! Země v ruce Božích jako globus v ruce císaře! Ó Bože, dej, abych byl dítětem před tebou a mohl jísti chléb tvé síly!“

Na cestě k Port Étienne ukazuje Psichari Sidiovi skvělé zařízení telegrafie bez drátu, sršící jiskry, jichž praskot se mísí v pravidelný hukot motoru:

„Hleď, jak jsou Maurové pošetilí, když chtějí odporovat národu tak bohatému a mocnému, jako jsou Francouzi!“

Sidia chvíli mlčí a potom pronáší neslýchaná slova:

„Ano, vy Francouzi máte království světa, ale my Maurové máme království nebeské.“

A Psychari má v úmyslu říci Sidiovi: - Mýlíš se, ty máš svého Boha, já také svého. Ty máš svého proroka a já také svého, který je Synem Božím, byl ukřižován a nyní sedí na pravici Boha Otce. A mysle na Sidiu píše v těch dnech Msgre Jalabertovi, posílaje mu příspěvek na vystavění katedrály v Dakaru:

„Již od šesti let, co jsem poznal africké muslimy, vydal jsem si počet ze šílenství určitých moderních lidí, kteří chtějí odloučit francouzskou rasu od náboženství, jež ji učinilo tím, čím jest, a od něhož pochází veškera její velikost. U lidí, tolik oddaných metafysickým úvahám, jako jsou saharští musulmani, může mít ten omyl neblahé následky. Nabyl jsem o tom přesvědčení. Jen tehdy, poznají-li velikost naší víry, budeme u nich velkými. Jen tolik vlivu si u nich získáme, kolik si vynutí naše víra v jejich očích. Je zcela jisto, že nemáme duši křížáckých hrdinů a že důstojník určený pro Čad nebo Adrar jde se jen pobavit a že nemá úmyslu jít do boje proti nevěřícím. A přece jsem viděl druhy, kteří se ve svých rozhovorech s Maury posmívali svatým věcem a veřejně se hlásili k ateismu. Neuvědomili si, jak zahrabávají naši věc a že když snižují křesťanství, snižují i svou rasu. Maurovi je křesťan a Francouz jedno a totéž. Zdaž nás nenazývají raději Nazarejci než Francouzi? A je to velmi zvláštní, že oni nás poučují v tom ohledu a že oni nám to vysvětlují. Není mi známo, kolik musulmanů obrátil P. de Foucauld v severní Sahaře. Ale jsem přesvědčen, že učinil více pro upevnění našeho panství v tom kraji než všechny naše vojenské a civilní úřady. Bylo by opravdu znamenité přátí všem saharským důstojníkům duší

misionářských. Zajisté jen o jedno se budeme snažit francouzskou politikou, o den, kdy sklánějíce se v úctě před vírou svých Berberů, zůstaneme horlivými ve víře své, a o den, až tito musulmani přijdouce do Saint-Louis a do Dakaru, spatří krásu našich chrámů a počet věřících v nich.“

Psichari cítí stále určitěji, že je velkou ohavností být nevěřícím před Maury. A nejpodivnější věc: říká, že věří, nemá odvahu přiznati svou nevěru, ale zdá se mu, že to není zbabělost, nýbrž jen důkaz, jak Ježíš ho poutá. Mohu-li vysloviti ten nesmysl, píše Maritainovi, jsem katolík bez víry. Na sebe jsem myslel s velikým zármutkem, když jsem četl tyto řádky: - Zdá se, jako by pravda byla v tomto čase příliš silná pro duše ... a tázal jsem se sebe, zda bys mohl přísně posuzovat moji bezbožnost. Zdá se mi přece, že si ošklivím lidi, které ty si ošklivíš, a že miluji ty, jež ty miluješ, a že se od tebe mnoho neliším vyjma to, že se mne ještě nedotkla milost. Milost! Hle, tajemství všech tajemství! Řekli, abych neupadl do jansenistického bludu, že člověk je svobodný a že může svými skutky ne-li vynutit, aspoň přivolat milost (nevím, řekl-li jsem to správně). Ale ne, cítím, že když člověk dospěje k obratu, v němž nyní jsem, nezbyvá než očekávat. Zhloupni! dí mi Pascal, leč to je nemožno. Nemůžeme více zhloupnout, než když se oddáme rozumu. Mám číst, učit se? Vždyť učedníci, jdoucí do Emauz uvěřili teprve po poučení Kristově. *Deum, quem in Scripturae Sanctae expositione non cognoverant, in panis fractione cognoscunt*, praví svatý Řehoř. Nad tímto výrokiem dumám ustavičně. Podobám se slepci, jenž žádá uzdravení, volám velikým hlasem k Bohu, jenž nechce přijíti.

I přichází den, kdy se musí rozloučit se svými druhy ve zbrani a opustit vojenský tábor v Agoatimu. V ten den má pocit, jako by byl vnitřně rozdělen. Kus života se propadá v minulo. Temná jáma zeje za ním a těžký soumrak se snáší nad léta bídy. Patnáctý říjen 1912. Tma za ním - ale před ním světlo: Ale také se mi rozednívalo, píše v předposlední kapitole *Hlasů volajících na poušti*, rozednívalo se mi jitem mládí a čistoty a obzor hořel přede mnou nebeským jasem. Tentokrát jsem věděl, kam jdu. Šel jsem k svaté Církvi obecné, apoštolské a římské. Šel jsem k příbytku pokoje a požehnání, šel jsem k radosti a zdraví, šel jsem k svému vyléčení. A tehdy při pomyšlení na pravou matku, která mne tam přes dva díly světa očekávala a jež mi z dále otvírala náruč vše odpouštějící, plakal jsem štěstím, láskou i vděčností.“

Koncem prosince 1912 vidí přátelé Psichariho opět v Paříži. Vypravuje jim, co zažil v poušti, ale netají, že nyní opět váhá a že mu ty niterné divy zažité v poušti připadají jako fata morgana. Svěřuje se Maritainovi, že pociťuje naléhavou potřebu poučení. Čte Lacordairův *Život svatého Dominika*, katechismus pařížské diecése a mnoho jiných knih. Studuje modlitby misálu a začíná chodit na mši svatou. Jednoho dne praví Maritainovi: „Modlím se mnoho, bez ustání, ale ku podivu, nemohu se modlit za sebe, moje spása mne nezajímá. Modlím se za vojsko.“ Později pochopil, že se snad modlil i sám za sebe.

Otec Clérissac přijímá Ernesta Psichariho do Církve dne 4. února 1913. Jacques Maritain a jeho manželka jsou přítomni jako svědkové a naslouchají, jak vnuk Renanův silným hlasem čte dlouhá

vyznání Pia IV. a Pia X. 8. února téhož roku jest biřmován od Msgre Gibiera v kapli semináře grandchampského. Po biřmování se ho táže biskup, kolik je mu let.

„Dvacet devět,“ odpovídá, „mnoho ztraceného času!“

A skláněje se synovsky při požehnání prelátově praví:

„Vaše Milosti, zdá se mi, že mám zcela jinou duši.“

Koná potom pouť do Chartres. Po návratu záře štěstím, láskou a vděčností prohlašuje P. Clérisacovi:

„Cítím, že dám Bohu vše, co bude ode mne žádat.“

Je nutno zdůraznit s Maritainem, že Psichari se nevrací ke katolicismu jen proto, že náboženství katolické je úzce spjato s národní francouzskou minulostí a jest podstatným prvkem velikosti a síly Francie. Takový čistě národní tradicionalismus v oboru náboženském byl zcela cizí jeho duchu. Co hledá, jest pravda a jediné pravda:

Copak hledá tento poutník s očima k nebi obrácenýma? Krásné myšlenky? Po celý život mu jich nabízeli habaděj. Hledá Mistra, Mistra pravdy. Slyšte ho dobře: nepraví mistra činnosti nebo energie, nýbrž mistra pravdy. Nepovažujte ho za protivníka inteligence, jeho antiintelektualismus nikdy nebyl než odporem proti inteligentům a nikoliv proti inteligenci. Žádá si pravdy v její čiré objektivitě, v její panenské, neoblomné nezávislosti na lidském zisku, žádá si pravdy s násilím... Ať tato chrámová loď Notre Dame jest na věky zahlázena, není-li Maria opravdu naše Paní a naše pravá Císařovna. Ať zhyne tato Francie, ať je na věky vy-

mazáno z dějin oněch dvacet století křesťanství, je-li toto křesťanství pouhou lží. - Tak uvažoval již před svým obráčením.

Dne 19. října 1913 se stává Psichari členem třetího řádu svatého Dominika v holandském klášteře rijckholtském. Dostává jméno Pavel, které přijal již na biřmování, aby odčinil, co nepříznivého napsal o svatém Pavlu jeho děd. Z téže touhy po odčinění urážek, jichž se děd jeho dopustil proti Bohu, chce obětovati svůj život a stát se knězem.

Otevřeně zavrhuje nauky Renanovy. „Cítím, že kolísám,“ svěruje se jednomu knězi, „přečtu si deset stránek z dědovy knihy *Origines du Christianisme* a má víra se stává pevnější. Je to psáno na základě hypotheses. Vidím-li, jak křesťanství proměnilo svět, jakou mravnost mu dalo, kolik milionů mučedníků, panen a světců vydalo . . . a že proti tomu se stavějí jen hypotheses . . . To je tak, jako kdybych proti hoře Roule hodil hrst písku.“ Hrozí se myšlenky, že jeho děd svou učitelskou a spisovatelskou činností mnoho duší svedl na scestí. Trápí se představou, že jeho děd je ztracen pro život věčný a velkodušně se nabízí Bohu za oběť smírnou.

„Očekávám, píše 16. března 1914 P. Clérissacovi, že mi Pán řekne, bude-li mne mít za hodna: Vstaň a pojď! Často mne tíží jistota toho, co na mne bude žádáno. Bojím se, necítím se připraven. Ale také dobře vím, že budu musit vykonat svou povinnost. Stále slyším ten zřetelný vnitřní hlas, jenž mi říká velebné slovo: Jiný tě opáše a povede tě, kam ty nechceš. Staň se vůle Pána Ježíše a nikoliv vůle moje!“

Leč jiné starosti kříží jeho život a počínají ho odvracet od úmyslu neofytského. Musí se navrátit k svému pluku do Cherbourgu. Nachází tam zdra-

vé a posilující prostředí, které na čas opustil: jen to ho trápí, že jeho druhové jsou vzdáleni života milosti. Třebas mu služba nedovoluje, aby se podle srdce svého věnoval úkonům zbožnosti, přece se nevzdává úmyslu stát se knězem. Leká se sice dlouhých studií, obává se, aby nezpůsobil bolest matce, ale jakási nutnost ho pobízí, aby sloužil mši.

Navštěvuje seminář v Issy. Nalézá park i kapli právě takové, jak je popsal Renan ve svých vzpomínkách z dětství a mládí. Nachází ještě i chladný jansenistický plot z let sedmdesátých, dlouhé, osamělé aleje a s velkým vzrušením pohlíží na místo, kde se jako klerik modlíval jeho nešťastný děd.

Svěřuje se P. Clérissacovi, že by nejraději vstoupil do řádu dominikánského. Ten dlouho uvažuje a zkoumá jeho odhodlání. A aby nebylo nic vykonáno nakvap, ujedná se, že Ernest Psichari nevstoupí do řádu hned, nýbrž že půjde nejprve studovat teologii do Říma jako mimořádný posluchač na koleji Angeliku.

Není mu však dopřáno, aby uskutečnil ten záměr. Bůh mu poskytl jinou možnost oběti. Povolal ho na pole válečné, aby tam dovršil dvojí povolání, jež bylo v jeho srdci: obětovat se za zemi svých otců a obnovit ji svým výkupným. Dar, jež měl přinést v oběť službou vlasti, jest zároveň svědectvím Bohu, pravou obětí zápalnou, obětí dobrovolně dokonanou ve spojení s obětí oltáře. Několik týdnů před svou smrtí si poznamenává: „Válečné pole je časný obraz zázračné velikosti Oběti. Věříme v sílu Krve vylité na Kalvarii, jak bychom nevěřili v obdobném smyslu krve vylité za vlast? Bez krve není odpuštění. Avšak není ani třeba svědectví Bible. Víme sami dobře, že naší pozemskou úlohou jest vykoupit Francii svou krví.“

Počátkem války nastupuje Psichari službu u druhého pluku koloniálního dělostřelectva. Opouští Cherbourg praví P. Bailleulovi: „Jdu do války jak na křižáckou výpravu, poněvadž cítím, že se jedná o to, abych chránil dvě věci, jimž jsem zasvětil svůj život.“

Ernest Psichari umřel s růžencem otočeným na ruce večer 22. srpna 1914 po dvanácti hodinách nepřetržitého boje ve chvíli, kdy zápas utuchal a Němci pronikali do vesnice Rossignol. Odvedl právě na obvaziště raněného kapitána Cherriera. A když se vracel k dělu, kulka ho zasáhla do spánku.

Psichari působil mocně na svou generaci, zejména po první válce světové. Právem byl dáván mladým za vzor věrnosti, hrdinství i svatosti. Generace následující už tak pro něho nehorlila a nečetla jeho díla s chvěním pokolení předchozího. Mnohým se nezamlouval jeho „konservatismus“, „militarismus“ a „antiintelektualismus“. A pak - dnes se rychle stárne.

Změna nastala v r. 1940 po strašné porážce Francie. Knihy Psichariho měly nový úspěch a byly čteny s dychtivostí a nadějí. Francie hledala v nich svou hrdinskou tradici, národní hrdost a sílu k odporu. A tak vidíme, co dal Francii vnuk Renanův: probudil v ní smysl pro čest. A kdyby byl zůstal naživu, snad by byl dal své zemi i světu ještě další velká díla literární. Avšak oběť je víc než jakékoliv dílo vědecké nebo umělecké. A krev mučedníků je dražší než inkoust spisovatelů.

*Mystik je člověk, který ví, že dva světy jsou lepší než jeden svět.*

G. K. Chesterton

Podobizny G. K. Chestertona z pozdní doby jeho života mají nádech hluboké vážnosti. To již není falstaffovská postava v loupežnickém plášti a bohémském klobouku, jak nám ji kreslili karikaturisté z doby jeho mužných let. To jest muž, jenž sestoupil do hlubin sebe samého, aby objevil, že konec je týž jako jeho začátek. Řekl-li Plato, že úkolem filosofa je žasnouti, nelze říci, kdo by byl více filosofem než Chesterton, žasnoucí divák. A znamená-li slovo filosofie lásku k moudrosti, touhu po pravdě, těžko jmenovat někoho v naší době, kdo by byl celý život věnoval nalezení pravdy jako Chesterton.

Posmrtně vyšlá jeho autobiografie ukazuje především, jak jeho život je podivuhodně jednotný. Nelze takřka mluvit o vývoji u Chestertona: on sám pokládá vývoj ve svém životě za rozvinutí toho, co zde bylo, na rozdíl od evolucionistů, kteří se domnívají, že vývoj je rozvinutí toho, co zde nebylo. Chesterton je konvertita. Ale to neznamená, že konverze byla převratem v jeho myšlení a životě: nikoliv, byla jen výsledkem jeho myšlení a života. Znatel jeho života E. Ibbetson James zdůrazňuje, že nemá smyslu rozeznávat jeho díla „předkatolická“ od „katolických“. Myšlenky, jež hlásal po roce 1922,

jsou celkem tytéž, jaké hlásal před rokem 1922. Knihu o Dickensovi, vyšlou r. 1906, mohl napsat i Chesterton katolík. Knihu o svatém Františku z Assisi, vyšlou r. 1923, mohl napsati i Chesterton předkatolík. (*The Encyclopedia Britannica*, vol. 5, p. 440). Není tedy tak důležité vypravovat život Chestertonův v časovém postupu, jako spíše sledovat hlavní rysy jeho duchovní podoby, jak se jeví v jeho díle a v jeho autobiografii.

Ve svých beletristických pracích se projevuje Chesterton především jako hlasatel optimismu. Naše neznalost přítomného života, plného štěstí, o němž nevíme a jehož nedovedeme chápat, je neomluvitelná. A poněvadž rady optimistů bývají přijímány s pochybovačným úsměvem, nepřichází k nám Chesterton jako kazatel nudící neživotnými traktáty, ale jako básník vypravující o zvláštních dobrodružstvích Innocenta Smithe, muže, který byl příliš živý, muže, kterého bychom mohli nazvat heroldem životního kladu: byv nihilisticky vzdělán v Cambridgi nedůvěřuje Smith příliš svému rozumu a tím méně rozumu svých profesorů. Jedné noci se odhodlá vyzkoušet cenu černé víry, pistolí ozbrojen vnikne do komnat profesora Eamese, a ten, ač theoreticky hlásá schopenhauerovský pesimismus, prakticky dává v té zlé chvíli přednost životu a zachovává vděčnost žáku, který jej naučil radosti ze života postaviv jej na několik minut před tvář smrti. A jako lupiči a vrazi přepadají lidi a z pistolí svých udělují smrt, tak Smith uličnicky a odvážně přepadá hořké pesimisty, aby jim nahnal strachu a z pistole mezi oči namířené jim udělil život. „Nepopírám,“ praví o sobě, „že zde musí být kněží, aby lidem připomínali, že jednoho dne zemrou. Říkám pouze, že v určitém období je zapotřebí,

aby jiní kněží, tak zvaní básníci, připomněli lidem, že ještě nejsou mrtvi. Nemají dosti krve v sobě, aby byli zbabělci. Dokud jsem jim nepodstrčil pistoli až pod samý nos, nevěděli ani, že se vůbec narodili.“

Cenu života chápeme, jen když ztrácíme život. Nebo když se ho dovedeme zřít. Odřikání není ztráta, je zisk. Zisk, neboť právě odřikáním se stáváme schopnými veseliti se i z věcí nepatrných. Život je nabit radostmi, ale my nemáme o nich tušení. Krása spí ukryta v denní všednosti a zjevuje se jen duším nevinným a dětským. Právem možno říci, že všechny výstřednosti Innocenta Smithe, kterými sebe i jiné přesvědčuje o kráse života, ať prchá z domu, aby si připravil radost z návratu po úmorné cestě kolem světa, ať se odlučuje od své ženy, aby ji vyhledal zaměstnanou v obchodě nebo továrně a opět se do ní zamiloval, nás přesvědčují, že i každý ústup ze života znamená životní klad. „Každý pesimismus má za účel nějaký tajný optimismus. Každá kapitulace před životem, každé popírání radosti, každá trudnomyslnost, každá přísnost, každé zoufalství má za pravý účel toto odloučení od něčeho, aby bylo možno vytěžit z toho ostrý a dokonalý požitek. Jsem vděčen za nepatrné vymknutí, jež způsobilo tuto tajemnou a okouzlující rozluku mezi mýma oběma nohama. Abychom pocítli k něčemu lásku, představme si, že jsme to ztratili. V jedné své noze cítím, jak je noha silná a nádherná; v druhé si představuji, jak daleko jináčí by mohla být. Tento svět a všechny naše síly v něm jsou daleko strašnější a krásnější, než si kdy uvědomujeme, pokud nám to nepřipomene nějaká nehoda. Chcete-li proniknout na dno onoho neomezeného štěstí, omezte se aspoň na okamžik. Chce-

te-li si představit, jak strašlivě a podivuhodně je stvořen obraz Boží, postavte se na jednu nohu. Chcete-li si představit nádhernou visí všech viditelných věcí, zamhuřte jedno oko.“ (*Ohromné maličkosti*. V. Petr, Praha 1925, str. 33-4.)

Svět, který vytváří Chesterton ve svých detektivních příbězích, jest Janus mající ne dvojí, ale tolikerou tvář, kolikeré skupení možností a náhod se rozvíjí před naším zrakem a kolikerým řešením zdánlivě uspokojujícím procházíme jako bludištěm, než nás překvapí výsledný, zcela neočekávaný obraz vyvěrající z nitra věcí. Již v dětství cítil Chesterton, že nitro věcí je větší než jejich vnějšek. A to nitro věcí znají jen duše prosté, venkované a básníci, kteří je chápou vnitřním vhledem, avšak říší uzavřenou zůstává pyšným racionalistům, jichž zásadou je leckdy, že „nějaká věc je bludná, poněvadž na tisíce lidí shledalo, že je pravdivá; že něco nemůže být pravdivé, poněvadž mnoho lidských očí to vidělo“.

Proto také detektiv Chestertonův není člověk zchytralý, ani všemi mastmi odborné kriminalistiky mazaný, nýbrž člověk nevinný, detektiv-kněz, jak jej zpodobil v postavě Otce Browna, nebo detektiv-filosof, jak jej vytvořil v *Muži, jenž věděl příliš mnoho*, nebo detektiv-básník, jak jej vytvořil v *Anarchistu Čtvrtkovi*. Jen takový člověk může být vítězem nad složitým a přetvářlivým zlem a schopným nástrojem věčné, nepřelstitelné spravedlnosti. Jen takový dovede najít nejšpatnějšího mezi špatnými, odhalit zločince i v osobě ministra a velezrádce v osobě vlastního strýce.

V detektivních příbězích Chestertonových nalézáme ovšem všechny rozkošné i brutální motivy obyčejných povídek detektivních: souboje policie

s anarchisty, důmyslné škrabošky, tajemné otáčecí stoly, šílené jízdy v autech. To však jest jen plášť vyšší funkce, která v obyčejných detektivkách je věcí neznámou. Obyčejný detektiv odhalí z hlavní knihy nebo deníku, že byl spáchán zločin. To je pohodlná metoda. Detektiv-kněz naslouchá tajemným proudům zla zaznívajícím v propastných hlubinách lidských srdcí, detektiv-filosof chodí na umělecké five o'clocky, aby tam odkrýval pesimisty a stopoval původ myšlenek, jež dohánějí lidi k intelektuálnímu fanatismu a intelektuálnímu zločinu. Je třeba jít na kořen věcí: zločinec pouze mění svět - ale pessimista jej chce zničit. Špatný filosof je špatnější než nejšpatnější zločinec.

Detektivní příběh má podle Chestertona týž úkol jako pohádka. Pohádkou zvyká si dítě řadou jasných obrazů myšlence, že lidské útrapy mají jakousi mez, že nepřátelé člověka mají nepřátele v rytířích Božích a že je ve vesmíru cosi tajemnějšího než hmota a silnějšího než strach. Jsou na světě špatní lidé a dějí se na světě zločiny - ale v čem je štěstí člověka, ne-li v tom, aby bojoval proti zlu a proti bezpráví stavěl spravedlnost?

Ovšem, Chesterton je dalek toho, aby nám po způsobu některých moderních spisovatelů říkal, že je naší povinností, abychom byli veselí. Je podivné, praví, že svátek se musí nařizovat jako půst. Optimismus nemůže být dokazován. Má být mimo diskusi a problematiku. Měl-li by být teprve dokazován, byla by to známka nejhoršího úpadku, bylo by to smutné přiznání, že potřebujeme zvláštní theorie, abychom byli šťastni.

Optimismus patří k podstatě života, poněvadž podstatou života je dobro. Chesterton měl šťastné dětství. Oddával se denním snům, jež jsou jakoby

zlomkem něčeho božského, i když mají spíše barvu zapadajícího slunce než jas bílého dne. Miloval pohádky a bajky. A v nich naučení a myšlenku odměny za dobro. Nenapadlo mu nikdy, že ctnost by se mohla stát nectností jen proto, že jest odměňována, jak se domnívají někteří moderní filosofové. Nikdy nesmyšlel manichejsky: dítě podle jeho názoru vůbec není manichejské a neodděluje dobré věci od dobrého jednání: být dobrý a mít se dobře jest mu totéž.

Avšak člověk není celý život dítětem. I Chesterton prožil v mládí dobu myšlenkového a mravního rozvratu. „Jako Bunyan se přiznává, že měl období náchylnosti k rouhání, tak i já jsem pocítoval nepřekonatelné nutkání, abych vypravoval a kreslil ohavné věci padaje vždy hlouběji jakoby v slepou sebevraždu. Tehdy jsem neslyšel nic vážného o zpovědi; a právě zpovědi mi bylo nejvíce zapotřebí. Myslím, že případy, jako byl můj, nejsou neobvyklé. Jisto je, že jsem kopal dosti hluboko, abych našel zlo a abych je aspoň nejasně rozpoznal. Nikdy, ani v tom nejasném a pochybovačném období, jsem nebyl příliš oddán běžným názorům o relativě zla nebo neskutečnosti hříchu. A snad, stali jsme se jakýmsi theoretikem a byl-li jsem líčen jako optimista, bylo to proto, že jsem byl jedním z mála lidí v tomto ďábelském světě, kteří opravdu věřili v ďábly. Ve skutečnosti byla pověst o mém tak zvaném optimismu poněkud zvláštní. Když jsem pobýval nějaký čas v nejtemnějších hlubinách současného pesimismu, míval jsem mocnou touhu bouřit se: svrhnout to břímě a zaplašit tu noční můru. Ale poněvadž jsem stále přemýšlel o věci sám, maje nepatrnou pomoc filosofie a nemaje vůbec pomoci náboženství, vymyslel jsem si hrubou, nouzovou a

vlastní mystickou theorii. Byla v hlavních rysech takováto: i pouhá existence, omezená na své nejzákladnější prvky, je dosti neobyčejná, aby budila nadšení. Něco ve srovnání s ničím je velkolepé. I kdyby denní světlo bylo snem, bylo by denním snem. Nebylo by nočním přízrakem. Prostá skutečnost, že člověk může pohybovat svými rukama a nohama (nebo těmi divnými vnějšími předměty v krajině, jež se nazývají ruce a nohy), dokazuje, že nejsou ochrnuty tlakem noční můry. A je-li to noční můra, že je to noční můra radostná. Slovem, dospěl jsem k myšlence, která nebyla daleka toho, co kdysi řekl můj puritánský děd: že by děkoval Bohu za své stvoření, i kdyby byl duší zavrženou. Visel jsem na zbytcích náboženství za tenkou nitku vděčnosti.“

Ti, kdož znají Chestertona jen jako spisovatele duchaplných povídek, znají ho jen zčásti. Chesterton je především kontroversista. Mluví, i když píše. Psát jest mu jen pomůckou, čímsi druhotným. Mluvit a diskutovat je mu věcí základní. Již jako dítě byl obdařen bohatou obrazností, pravda. Ale on to jest, jenž tvrdí, že opravdové dítě nezaměňuje nikdy výmysl a skutečnost. Miluje prostě výmysl. Hraje své výmysly, poněvadž je neumí napsat a číst: „Hrával jsem si na lupiče v koutě zahrady, ne že bych chtěl krást: psal jsem prostě dříve, než jsem uměl psát.“ Obraznost podle jeho zkušeností neodporuje rozumu ani u dítěte. Obraznost odporuje ilusi.

Díla své imaginace posuzuje Chesterton se zvláštní skeptickou skromností. *Nottinghillský Napoleon* byla kniha, která stála za to, aby byla napsána. Ale Chesterton pochybuje, byla-li napsána. Harlekyná-

da *Létající hostinec* má velmi slibný námět, ale autor pochybuje, splnil-li svůj slib. Povídka *Koule a kříž* má velmi pěkný děj: dva muži se chtějí potýkat v souboji, poněvadž jeden se rouhal tomu, co druhý uctíval, ale policie jim v tom vždycky zabrání. Ale autor si není jist, podařilo-li se mu dokázat, že moderní svět je tak zařízen, že znemožňuje dát odpověď na nejobyčejnější a nejnaléhavější otázky. Jako příběhy se mu zdají tyto věci více méně osobními a svěžími, ale jako povídky nejsou tak dobré, jak by je dobrý povídkář napsal, ba ani tak dobré, jak by je byl napsal sám, kdyby se byl i opravdu snažil být dobrým povídkářem. Chesterton se nepovažuje za povídkáře. Považuje se za novináře. Stal-li se novinářem, nemyslí, že by se tak uplatnilo jen něco povrchního, nýbrž to, co v něm bylo vážného, ba slavnostního. Psal nekonečné množství článků do novin. Nemohl být povídkářem, poněvadž měl rád, aby myšlenky a pojmy zápasily nahé, jak jsou, a ne převlečené za muže a ženy. Mohl být novinářem, poněvadž nemohl být kontroversistou. Není-li snad jasno, znamená-li to chválu či hanu, bere-li se na to moderní stupnice hodnot, domnívá se Chesterton, že to neznamená ani chválu, ani hanu.

Uchoval si vždy, i v době, kterou nazývá náměsíční dobou svého života, zdravý rozum. Zabýval se v mládí všeličím. Zabýval se na příklad spiritismem, ač neměl v úmyslu býti spiritistou. Měl zvláštní cit pro skutečnost. Divil se, když viděl, že mnoho lidí bere spiritismus vážně a dokonce na něm buduje náboženské a filosofické soustavy. Zdravý rozum mu říkal, že duch může býti vše možné, jen ne duch vyřezaný z řepy vodnice: a ten zdravý rozum se nedal mást, ani když vážní mužové vědy,

jako Sir William Crookes a Sir Oliver Lodge tvrdili, že studují duchy, jako se studují pavouci, a že objevili ektoplasma právě tak, jako objevili protoplasma. Ducha, jako byl jeho, sotva mohla přesvědčit kniha Dr Anny Kingsfordové, v níž se ta žena chlubila, že pouhou myšlenkou zabila mnoho lidí, a to z toho důvodu, že to byli zastánci vivisekce. S čistým svědomím může Chesterton prohlásit, že nikdy nezažil nic psychického, co by se mohlo státi zoufalou omluvou jeho pozdější víry ve věci, jež se nazývají duchovními.

Zabýval se také malířstvím. Studoval dokonce na malířské akademii. Bylo to v době impresionismu. Pochopil brzy, že duchovní význam impresionismu je v jeho spojení se skepticismem doby. Základní myšlenkou impresionismu bylo, že z krávy nevidíme nic, než bílou linii a červený stín, a tudíž že máme namalovat bílou linii a červený stín, čili v určitém smyslu že máme věřit jen v linii a ve stín a ne v krávu. V impresionismu se skrývá holý subjektivismus vedoucí k metafysické domněnce, že věci existují jen tak, jak je vidíme, čili že věci neexistují vůbec. Filosofie impresionismu jest filosofie iluse.

Subjektivistické ovzduší doby mělo nepřímý vliv na mladého Chestertona v tom smyslu, že ho udržovalo nějaký čas v jakémsi stavu neplodného osamění a neskutečnosti. V té době nerozeznával dobře mezi sněním a bděním. Nejen jako náladu, nýbrž i jako metafysickou pochybnost prožíval pocit, že vše je sen. „Bylo mi, jako bych byl promítl svět ze svého nitra, svět se všemi hvězdami a stromy. A to je stav, v němž člověk je blízek státi se bohem, právě tak jako je blízek státi se bláznem. A přece jsem nebyl bláznem ve smyslu medicinském nebo fysickém:

přiváděl jsem prostě skepticismus své doby jak nejdále bylo možno. A brzy jsem shledal, že bych jej mohl přivésti mnohem dále než většina skeptiků. Když přicházeli hloupí atheisté a vykládali mi, že není nic než hmota, poslouchal jsem s jakousi klidnou hrůzou neúčasti, maje tušení, že není nic než duch. Odjakživa se mi zdálo, že v materialismu je něco ubohého a chatrného. Atheisté mi říkali slavnostně, že nevěří, je-li nějaký Bůh. A byly okamžiky, kdy jsem nevěřil, je-li nějaký ateista.“

Později viděl, že proti ateismu se zvedá odpor, a to ve formě theosofie a esoterického buddhismu. Theosofisté mu byli protivní, ale ne proto, že hlásali bludné nauky, poněvadž v té době sám ještě neměl nauky. „Nenáviděl jsem je, poněvadž měli jasně křišťálové oči a trpělivé úsměvy. Jejich trpělivost záležela většinou v tom, že čekali, až druzí dostoupí duchovní úrovně, na které oni již stáli. Viděl jsem v theosofii sloučení tří věcí: Asie, evoluce a anglické lady; a domníval jsem se, že by ty věci byli mnohem hezčí každá zvláště. Mnozí z mých přátel chodili do buddhistického klubu a vysedávali v místnostech, které byly plny obrazů Buddhových: mně však nikdy nebylo potřebí, abych se obrazem Buddhovým povzbuzoval k lenošení nebo k spaní.“

Agnosticismus byl na počátku jeho mužných let uznanou věcí, ba mohlo by se říci, že byl uznanou církví. Byla jednota v nevíře, a to ne mezi lidmi výstředními, nýbrž prostě mezi lidmi vzdělanými - a hlavně mezi vzdělanými lidmi, kteří byli starší než Chesterton. A mezi těmi staršími to byl především G. B. Shaw. Dlouhá léta s ním diskutoval o všech možných věcech. Zastával vždy opačné stanovisko než G. B. Shaw, avšak bez nepřátelství a bez trp-

kosti. Hájil rodinu proti platonským představám Shawovým o státě. Hájil hovězí maso a pivo proti jeho hygienicky přísnému vegetariánismu a jeho naprostému abstinencismu. Hájil starý liberální pojem nacionalismu proti novému socialistickému pojmu internacionalismu. Hájil věc Dohody proti zvrácené náchylnosti, kterou pociťovali pacifisté k militarismu Centrálních mocností. Hájil to, co nazýval posvátnými hranicemi člověka, proti tomu, co Shaw považoval za vznešenou neohraničenost nadčlověka. A právě v otázce člověka a nadčlověka cítil Chesterton, že rozdíl se stává nejjasnějším a nejostřejším. A poznal nakonec, že všechny rozdíly mezi lidmi jsou konec konců rozdíly náboženské, ač nevěděl, co je rozdíl náboženský, poněvadž nevěděl, co je náboženství.

Ale věděl, co je špatného na světě. A věděl, že hlavní poblouzení je v tom, že se vůbec neptáme, co je správné. „Jsme zajedno v odpovědi na otázku, co je zlo. Místo toho bychom si měli navzájem oči vyškrabat pro otázku, co je dobro... Obecná metoda sociologů rozebírat bídu a katalogisovat prostituci je úplně bezúčelná... Jediný způsob, jak diskutovat o sociálním zlu, je začít ihned se sociálním ideálem.“ Tou cestou jde Chesterton. Ať není sociální akce bez sociálního ideálu. Ať není praxe bez theorie.

Nutnost přísného ideálu je v nesnázích a slepých uličkách moderního života tím naléhavější, poněvadž se obecně zapomíná na vše, k čemu lidé původně směřovali. To zapomínání souvisí s nesprávnou domněnkou, že vše dobré, co lze získati z idejí minulosti, máme, a že není možno se vraceti k ideálům, podle nichž byla společnost budována dávno před námi. Ty ideály jsou: idea soukromého vlast-



*G. K. Chesterton*



nictví, všeobecného, avšak soukromého, idea rodin volných, avšak přece rodin, domácnosti, avšak demokratické, idea jednoho domu pro jednoho muže. Ve světle těch ideálů vyvrací Chesterton některé bludy moderní: imperialismus, čili mylný názor na člověka, feminismus, čili mylný názor na ženu, a veřejnou výchovu, čili mylný názor na dítě. Imperialismus je mu preludem blahobytu, jenž je uskutečňován dravým úsilím civilisačním olupujícím člověka o štěstí života prostého a rovnoprávného. Feminismus, pokud se jím rozumí emancipace od života rodinného, zavrhuje hlavně proto, že zbavuje ženu obsáhlé a svobodné činnosti v domácnosti a učí ji otrockému odbornictví mužů. Účast ženy ve veřejném životě se přičí důstojnosti ženy, neboť vládnout znamená trestat a prolévat krev. Ve výchově si nepřaje, aby se uplatňovaly pochybné výsledky nauk o předporodním životě a tělesné dědičnosti. Výchova je „přenášení“; není to účel, nýbrž metoda. Různým směrům výchovným je společná idea autority. Je divné, mluví-li lidé o odlučování výchovy od dogmatu. Dogma je jediné, co nelze odloučit od výchovy. Učitel, jenž není dogmatický, je prostě učitelem, jenž neučí.

Neví se, přijme-li svět ty ideály: snad přijme něco oficielnějšího a všeobecnějšího, méně lidského a milého. Pro ten případ poznamenává Chesterton, že pak bude svět jako žena zklamaná životem, jež vstupuje ve všední manželství, poněvadž nemůže vstoupiti v šťastné.

Je zvláštní, jak konkrétně myslí Chesterton zdůrazňuje nutnost ideálu a prvenství myšlenky. Rčení o praktickém muži, který se objeví v pravou chvíli, když to neklape, ho dráždí k smíchu. „Bylo by mnohem správnější říkat: Když to neklape, potřebujeme

muže nepraktického. Potřebujeme theoretika. Praktický muž je muž, který je zvyklý jen na denní práci, na obyčejný chod věcí. Zastaví-li se věci a nejdou dál, potřebujeme myslitele, muže, který ví něco o tom, proč věci vůbec jdou. Je-li poškozeno letadlo, může je obratný muž lehce spravit. Je-li však letadlo úplně pokaženo, musí pravděpodobně být přiveden z kolegia nebo z laboratoře starý roztržitý profesor s nepořádnými, bílými vlasy, aby vyšetřil vadu. A čím složitější je vada, tím bělovlasější a tím roztržitější musí být theoretik, který ji má napravit.“

Je třeba vniknout do velké lékárny moderního světa, kde jsou nashromážděny tisíce sociálních léků, které jsou horší než nemoci, které jimi mají být vyléčeny. Je třeba vyjet „lomozným poklusem theorie“, který zanechává mnoho střepů, ale dělá místo potlačeným pravdám, jež jediné mohou zachránit. Právě v knize nazvané *Co je špatného ve světě*, svítá jasné poznání, že jen pravda může zachránit. V té knize nemluví Chesterton o náboženství. Ale přece i v ní naznačuje, že máme na vybranou jen mezi dvěma věcmi: mezi dogmatem a předsudkem. Středověk byl dobou „nauky“. Naše doba je dobou předsudku. Nauka je určité stanovisko. Předsudek je „směr“. Že smíme jíst voly a nesmíme jíst lidi, je nauka. Že máme ze všech věcí jíst co nejméně, je předsudek, který se někdy nazývá i ideálem. Moderní svět je ovládán velikými, nesmiřitelnými předsudky, nedefinovatelnými tendencemi, neomezenými proudy, neurčitými módami. A proto se řítí do chaosu.

Již tehdy se díval Chesterton na lidský život nejen na základě zdravého rozumu: tušil, že náboženství je prvek, jehož nelze odlučovat od lidské sku-

tečnosti. Nemohl jinak. Byl příliš reálním, i když ne realistickým, příliš lidským člověkem.

Chesterton pocházel z rodiny agnostické a vyrůstal mezi lidmi, kteří byli unitáři a universalisty, avšak viděl dobře, že mnoho lidí v jejich okolí se stává ateisty. „V tom, co se nazývalo oproštěním víry od dogmat minulosti, projevovaly se dva směry. A ty dva směry si vzájemně odporovaly, ač se oba vyznačovaly tímž jménem. Oba byly pokládány za liberální teologii nebo za náboženství všech rozumných lidí. Ale ve skutečnosti polovice těch rozumných lidí tvrdila, že když je Bůh ve svém nebi, vše musí na světě být v pořádku: v tomto světě nebo v budoucím. Druhá polovice říkala, že je velmi pochybné, je-li nějaký Bůh v nějakém nebi a že člověku dívajícímu se vědeckým okem je zřejmé, že nic na světě není v pořádku. Jeden z těch směrů vedl do pohádkové říše George MacDonalda, druhý do propastných pekel Thomase Hardyho. Jedna škola hlásala, že Bůh, existuje-li, musí být nekonečně dokonalý: druhá, že musí být hrubě nedokonalý.“

Divné bylo Chestertonovi, že dvě školy, ač logicky si odporovaly, prakticky byly ve spojení. Idealističtí theisté a realističtí ateisté byli spojenci - proti čemu? Dvě třetiny života potřeboval Chesterton, aby našel odpověď na tu otázku.

„Domníval jsem se původně, že lidé se sdružují podle toho, čemu věří nebo nevěří. Že theosofové sedají v téže místnosti, poněvadž všichni věří v theosofii. Domníval jsem se, že theistická církev věří v theismus. Že ethické společnosti se skládají z lidí, kteří věří v etiku a ne v teologii. Později mně bylo divné, že jsem se setkával s týmiž lidmi ve shromážděních zcela odlišných. A poznával jsem,

že není theosofického bratrství. Že není theistické církve. Že není ethických společností. Viděl jsem zástupy rozptýlené jako ovce nemající pastýře. A tu jsem se počal zabývat náboženstvím či spíše různými mezerami, jež vznikaly tam, kde náboženství zmizelo. A čím lépe jsem poznával podstatu člověka, tím více jsem se přesvědčoval, že lidem, kteří nemají náboženství, chybí něco základního. Mnozí z nich hájili vznešené a nutné pravdy na poli sociálním a politickém. Ale zdálo se mi, že jich hájí méně statečně, než by činili, kdyby měli oporu v základních principech morálky a metafysiky. Lidé, kteří věřili v altruismus, byli mateni nutností věřití věrou téměř náboženskou v darwinismus či lépe v důsledky z darwinismu odvozované, totiž v bezohledný boj jako základní zákon života. Lidé, kteří věřili v mravní rovnost lidí, děsili se obrovského stínu nadčlověka Nietzscheova a Shawova. Jejich srdce byla na pravém místě. Ale jejich hlavy byly rozhodně na nepravém místě, poněvadž byly strkány a ponořovány do bahnisk materialismu a skepticizmu, ubity a ztročeny bez zásvitu svobody a naděje.“

Počal studovat podrobně křesťanskou teologii, kterou mnozí zavrhovali a málokdo znal. A shledal, že nauky theologické souhlasí se životem, jaký vskutku jest. A že jejich paradoxy souhlasí s paradoxy života. A přesvědčil se, že nové negativní theorie nesouhlasí s ničím, ani jedna s druhou ne. V té době uveřejnil několik studií o současných spisovatelích, jako o Kiplingovi, Shawovi a Wellsovi. A cítě, že základem jejich bludů jsou bludy náboženské, dal knize název *Heretikové*. Psal o ní posudek essayista G. S. Street a vyjádřil se, že se nehodlá trápit svou theologií, dokud Chesterton nevyloží theologii svou. Se vši opravdovostí přijal

Chesterton tu poznámku jako výzvu. A tak se vydal za největším dobrodružstvím svého života, jehož jméno jest orthodoxie. Jméno, jež pro moderní duchy bylo dávno prázdným a mrtvým slovem, stalo se Chestertonovi živým jako život sám. Orthodoxie a život je totéž. Že křesťanství je starobylé, úctyhodné a pro moderní dobu neužitečné zřízení, nevyčetl Chesterton z učených traktátů. Ne, přímo na místě, kde kypí moderní život, se přesvědčil, že křesťanství je věcí ze všech nejmodernější. A když hledal duchovní oblast, kde by byl možný činný, bohatý a poetický život, našel tu oblast v apoštolském vyznání víry.

Ten objev byl pro něho přímo čímsi fantastickým. Vyličil jej v knize, již dal název *Orthodoxie*. Již nadpisy jednotlivých kapitol: Blázen - Sebevražda myšlenky - Paradoxy křesťanství - Ethika říše víl - Prapor světa - Ustavičná revoluce - Autorita a dobrodružství - Romantika orthodoxie - dávají tušit, že je zde popsáno něco neobyčejného, a to způsobem neobyčejným.

„Přával jsem si často,“ píše v úvodě, „napsat román anglického plavce, který na své cestě poněkud zabloudil, takže se domníval, že objevil v Anglii nový ostrov jižního moře. Lze si myslit, že člověk, který ozbrojen až po zuby a mluvící posuňkovou řečí, by takto přistal u břehu, aby vztyčil anglickou vlajku na barbarském chrámu, o kterém se pak ukázalo, že je to brightonský pavilon, by dělal dost hloupý obličej. A proč bych měl zapírat, že vypadal hodně hloupě? Kdo však by se domníval, že i sám sobě připadal velmi hloupým, nebo aspoň že vědomí vlastní pošetilosti bylo jeho jediným nebo převládajícím pocitem, ten nepoznal dosti silně romantickou povahu mého hrdiny. Jeho omyl byl

ve skutečnosti nanejvýš šťastným omylem... Já jsem ten muž, který byl tak smělý, že objevil, co již dříve bylo objeveno. Je-li na tom, co nyní následuje, něco žertovného, děje se ten žert na moje vlastní útraty; neboť má se zde objasnit, jak to, že jsem se pokládal za prvního, jenž vkročil na evropskou půdu, a potom poznal, že přišel poslední. Nikdo nemůže pokládat můj případ za směšnější, než já jej pokládám. Nikdo z čtenářů mi nesmí vytýkat, že ho zde mám za blázna; já sám jsem bláznem této historie a nenechám se od žádného revolucionáře svrhnutí se svého trůnu. Přiznávám se otevřeně ke všem bezmyšlenkovitým ambicím, jež se datují od konce devatenáctého století. Jako všichni mladí lidé snažil jsem se předběhnouti čas. Jako oni hleděl jsem být o deset minut před pravdou. S trapně mladickou přehnaností jsem namáhal svůj hlas, abych vyhlásil svoji pravdu. A byl jsem potrestán způsobem nanejvýš spravedlivým a komickým - neboť mé pravdy mi zůstaly. Ale poznal jsem, že není pravd, nýbrž zcela prostě, že pravdy, jež jsou, nejsou moje pravdy. Domníval jsem se, že jsem sám, a místo toho jsem se octl ve směšném postavení, totiž že jsem měl na své straně veškeré křesťanstvo. Možná - a Bůh mi odpusť - že jsem se opravdu namáhal, abych byl originální; ale nedokázal jsem nic jiného, než že jsem na vlastní pěst sestavil ze stávajících tradic civilisovaného náboženství méněcennou kopii. Onen plavec se pokládal za prvního, kdo objevil Anglii; já jsem se pokládal za prvního, kdo objevil Evropu. Chtěl jsem vskutku založiti svou vlastní sektu a šťastně jsem ji dohotovil, když jsem seznal, že je - orthodoxní. Zpráva o tom potěšitelném nezdaru může být pro leckoho něčím zábavným: může pobavit něja-

kého přítele nebo nepřítel, bude-li číst, jak jsem se z pravdy nějaké legendy nebo z bludu vládnoucí filosofie znenáhla naučil věcem, jimž jsem se mohl naučiti z katechismu - kdybych se mu byl kdy učil. A tak může být zábavné, nebo také ne, číst, jak jsem nakonec našel v nějakém klubu anarchistů nebo v nějakém babylonském chrámu to, co bych byl mohl nalézt v nejbližším farním kostele. Koho zajímá zvědět, jak květiny venku na poli, nebo náhodně zaslechnuté slovo ve voze pouliční dráhy, politické události nebo bolesti mládeže se spojovaly v určité řadě, aby vyvolaly určité přesvědčení křesťanské orthodoxie, ten možná dočte tyto věci do konce.“

Možná. Proč možná? Pochybuje snad vypravěč o ceně svého vyprávění? Nikoliv, ale ví, že mnozí lidé nesnášejí dobře jeho paradoxy. Nelíbí se jim, že i před nejvážnějšími a nejsvětějšími věcmi si dělá šašky z něčeho nebo z někoho. Je to vskutku zvláštní, přiznává sám Chesterton, ale je to tak, že čím více páše nezbedností, tím bezpečněji a jistěji se dostává na pravou cestu. A to není bláznovská náhoda nebo příhoda. Již ve svých *Hereticích* vyznal, že paradox není nic jiného nežli určitá radostná výzva, jež je vlastní víře. Věřící není tichošlápek a nesmí jím být, bere-li svoji víru vážně a pokládá-li Krista za Spasitele světa. Věřící nemůže přikyvovat bludům heretiků a nemůže schvalovat důvody agnostiků, poněvadž ty důvody nejsou správné. „Agnostik pochybuje o víře, poněvadž středověk byl barbarský: ale to není pravda; pochybuje, poněvadž darwinismus je nezvratnou pravdou; avšak darwinismus není nezvratnou pravdou; pochybuje, poněvadž se nedějí zázraky: ale nějaké zázraky se dějí; pochybuje, poněvadž mni-

chové byli lenoši: ale mnichové vůbec nebyli lenoši; pochybuje, poněvadž jeptišky jsou nešťastné: ale jeptišky vypadají docela vesele; pochybuje, poněvadž křesťanské umění bylo bledé a melancholické: ale křesťanské umění si libovalo v nádherných, zlatistých barvách; pochybuje, poněvadž moderní věda se vzdaluje od nadpřirozena: avšak moderní věda se velikou rychlostí blíží k nadpřirozenu. Nemůže se žádat od věřícího, aby ty důvody bral vážně. Nemůže se chtít od něho, aby se těm důvodům nesmál. Nemůže se mu zazlívát, že se vyjadřuje v paradoxech. Nemluvil-li v paradoxech i ten, jenž řekl, že první budou posledními a poslední prvními? Kristus byl převracovač. Neboť lidské věci stály na hlavě a on je postavil na nohy. Zákon Boží a milost musí být paradoxní, poněvadž hřích uvedl člověka do paradoxního postavení. Pedanti herese a nevěry zuří, že jejich rozumy se neberou doopravdy. Nezaslouží nic jiného než posměch. Neboť jest možná ďábelská vážnost. A jest možná božská veselost.“

Tázal-li se někdo Chestertona, proč se stal katolíkem, dával poněkud eliptickou odpověď: „Abych se zbavil svých hříchů.“ Ta odpověď se podstatně neliší od odpovědi, kterou dala jeho paní, když se jí kdosi ptal, kdo ji obrátil na víru katolickou. Odpověděla neméně elipticky: „Ďábel.“ Jen Církve katolická učí, že lze člověka opravdu zprostit hříchů. Hřichy vyznané a odpuštěné jsou podle katolické nauky zničeny. Není jich. Odchází-li katolík od zpovědnice, počíná nový život. Bůh v něm obnovil svůj obraz. Fysicky je stár tolik a tolik let. Duchovně je stár několik minut.

Svátost pokání, kterou našel Chesterton v Círk-

vi katolické, dala vyvrcholit základní myšlenka jeho života. A ta myšlenka byla přijímat věci s vděčností a nepřijímat věci, jako by se rozuměly samy sebou. Svátost pokání dává nový život a usmíruje člověka s celým světem, ale ne tak, jak to činí optimisté, hedonisté a pohanští hlasatelé štěstí. Dar se dává za cenu a jest podmíněn vyznáním. Jinými slovy, cena se nazývá pravdou a mohla by se také nazývat realitou: ukazuje totiž člověku, jaký je ve skutečnosti. Obrací-li se ten postup jen na lidi, nazývá se realismem.

„Byl jsem na počátku tím, co pesimisté nazývají optimistou: a nakonec jsem se stal tím, co by optimisté patrně nazývali pesimistou. A nikdy jsem nebyl to ani ono a nikdy jsem se ve skutečnosti nezměnil... To, co jsem říkal kdysi, říkám i nyní, a právě nejhlubší náboženský převrat mne jen utvrdil ve snaze říkati to. Ovšem nikdy jsem neviděl dvě stránky té prosté pravdy pohromadě, až jsem náhodou otevřel malý katechismus a četl slova: Hříchy proti Naději jsou opovážlivé spoléhání a zoufalství.“

Autobiografie Chestertonova je vyzdobena zajímavou fotografií z posledních let jeho života. Malíčkové děvčátko přistupuje k Chestertonovi a dává mu kvítko - pampelišku. Chesterton se dítěti nemesí a přijímá jeho dárek se vši vážností. Dole je napsáno: Darování pampelišky.

V knize veršů, kterou vydal v mládí, se tázal, jakými asi inkarnacemi a prenatalními očištěními prošel, aby si jako odměnu zasloužil dívat se na pampelišku. Ty verše nebyly vyjádřením víry v reinkarnaci, ale vyjádřením základního motivu jeho života: že to, co jest, je krásné a že se to nesmí zkažit ani opovážlivostí, ani zoufalstvím. Jediná cesta,

jak se radovat i z býlí, je cítit se nehodným i býlí. Pampelišku nepodceňují jen pesimisté. Podceňují ji i optimisté, neboť ji srovnávají s nadpampeliškami a orchidejemi. Ne důvěrnost, ale srovnání plodí opovržení. Všechna taková srovnání se zakládají na podivném a viklavém bludu, že totiž člověk má právo na pampelišky, že má jakýsi nárok na výběr pampelišek z rajské zahrady, že nemusí za ně děkovat, a hlavně že nemusí žasnout nad tím, že byl uznán za hodna obdržeti je.

„Cíl života je hodnocení; je nesmyslné nehodnotit věci: a je nesmyslné mít více věcí, než jich dovedeme zhodnotit. Nezbytným předpokladem všeho hodnocení je však pokora. Pesimista je pyšný na pesimismus, poněvadž myslí, že nic není pro něho dosti dobré. Optimista je pyšný na optimismus, poněvadž myslí, že nic není dosti špatné, aby z toho nezískal něco dobrého. Hřích optimisty se nazývá opovážlivost. Hřích pesimisty se nazývá zoufalství. A oběma chybí pokora.“

Celé generace byly vychovány, aby opakovaly nesmyslná rčení o právu na život, o právu na zkušenost, o právu na štěstí. A neptaly se, odkud pochází vůbec nějaké právo. Opíraje se o starou filosofii, odpovídá jim Chesterton, že všechna práva pocházejí odtud, odkud pochází pampeliška. Nestvořený člověk v postavení nenarozeného dítěte nemá práva ani vidět pampelišku: neboť sám od sebe nemůže si opatřit ani pampelišku, ani zrak.

Ovšem mohl by někdo namítnout, že to vše je nesmysl: myslíte, že básník nemůže být vděčen za trávu a plevel i bez vaší theologie? Chesterton odpovídá: Ano, myslím, že nemůže býti vděčen bez theologie, leda že by byl vděčen bez rozumu. Dovede-li to nastrojít, aby byl vděčen, není-li nikoho,

komu by byl vděčen, znamená to, že hledá spásu v bezmyšlenkovitosti, aby se vyhnul vděčnosti. Skeptikové obyčejně nedovedou dovést své důkazy do konce. Chesterton se bavíval tím, že jejich důvody rozváděl způsobem, jenž se nazývá *reductio ad absurdum*. Tvrdilo-li se, že svět není dílem účelným, měl by se v tom podle Chestertona spatřovati příkaz, aby básníci se uchýlili ze zelených luhů do svých domovů, a zákaz, aby nehledali svou inspiraci pohledem na modrou oblohu. I pohanští básníci mohou přímo věřit v přírodu, jen když nepřímou věří v Boha. Není-li v přírodě účelu a smyslu, je mnohobarevný les jen tolik, co panák z pestrých hadrů, a divadlo jest jen bedna na smetí. Není-li theologie, není krásy. Obecná tucha krásna vždycky závisela na theologii, měla-li vůbec co činiti s myšlenkou. A kdyby se někdo tázal, proč závisela právě na této theologii, odpovídá Chesterton: „Protože jest to jediná theologie, která obsahuje nejen myšlenku, nýbrž všechny myšlenky vůbec. Že jiná filosofie nebo theologie má nějakou pravdu, nepopírám vůbec; a stěžuji si na to. Ze všech ostatních systémů nebo sekt, jež znám, každá jednotlivá se spokojuje s nějakou pravdou theologickou, theosofickou, ethickou nebo metafysickou; čím více si činí ty systémy a sekty nárok býti všestrannými, tím více to znamená, že prostě vezmou něco a obracejí to na všechno, slovem, druzí učitelé byli vždy muži jedné myšlenky, i když tou myšlenkou byla universalita. Byli vždy zvláštním způsobem omezeni, i když jejich jedinou myšlenkou byla šíře. Nalezl jsem jen jediné vyznání víry, jež se nemohlo spokojiti s pravdou, nýbrž jen s Pravdou, jež se skládá z milionu takových pravd, a přece jest jedna.“

Jedním z nejhlubších dojmů Chestertonova dět-

ství byl obraz mladého muže kráčejícího po mostě a nesoucího obrovský zlatý klíč. V tomto dojmu spatřuje Chesterton prefiguraci svého budoucího života, jenž nebyl ničím jiným než hledáním zlatého klíče pravdy. Křesťanské Credo je vyjádřeno symbolem klíče. Nikdo nevyložil ten symbol lépe než Chesterton v *Nesmrtelném člověku*: „Křesťanské Credo se podobá klíči ve třech směrech. Předně je klíč více než všechno ostatní, věc, jež má určitý tvar. Věc, jež závisí úplně na uchování svého tvaru. Křesťanské Credo je nade vše filosofie tvaru a nepřítel beztvárnosti. Tím se liší od oné beztvaré nekonečnosti manicheistické nebo buddhistické; od ideálu nestvoření všech tvorů. Tím se liší také od analogické neurčitosti pouhého evolucionismu; od myšlenky, že tvorové neustále ztrácejí svůj tvar. Člověk, jemuž by se řeklo, že jeho jediný domovní klíč splynul s milionem jiných v buddhistickou jednotu, by byl rozmrzen. Ale člověk, jemuž by se řeklo, že klíč v kapse postupně roste a vyráží výhony a rozvětňuje se v nové útvary, nebyl by potěšen o nic více. Za druhé je tvar klíče sám o sobě trochu fantastický. Divoch, neznající klíče, byl by ve velkých rozpacích, kdyby měl uhodnout, co to asi jest. A je fantastický, protože v určitém smyslu libovolný. Klíč závisí na abstrakcích; v tom smyslu není klíč věc, o níž lze diskutovat. Buď se hodí do zámku, nebo nikoli. Je zbytečné, aby se lidé o něj hádali nebo aby jej sestrojovali podle čistých zásad geometrie nebo dekorativního umění. Nemá smyslu, aby člověk říkal, že by chtěl raději jednodušší klíč; bylo by mnohem rozumnější, kdyby si pomohl páčidlem. A za třetí, ježto klíč nutně potřebuje vzorku, měl tento klíč vzor v několika směrech hodně vypracovaný. Stěžují-li si lidé, že náboženství

bylo tak časně komplikováno theologií a podobnými věcmi, zapomínají, že se svět dostal nejen do díry, ale do celého labyrintu děr a koutů. Problém sám byl složitý; netýkal se v obyčejném smyslu jenom něčeho tak prostého, jako je hřích. Byl také pln tajemství, neprozkoumaných a neproniknutelných léček, neuvědomělých duševních chorob, nebezpečí všeho druhu. Kdyby byla víra vzdorovala světu jen jalovostmi o míru a prostotě, k nimž by ji někteří mravokárci rádi odsoudili, nebyla by měla ani nejmenšího účinku na onen zhýralý a spleťitý blázinec. Je pravda, že mnohé se zdálo na klíči složitým; vsutku, jen jedině na něm bylo jednoduché: otevřel dveře.“

Krátce před smrtí dokončil Chesterton svoji autobiografii. Uzavírá ji kapitolou nadepsanou: Bůh se zlatým klíčem. Uzavírá ji, ale nekončí: pro něho není konce. „Můj konec je můj počátek, jak řekla Maria Stuartovna podle Maurice Baringa, a nezvratné přesvědčení, že je klíč, který může otevřít všechny dveře, připomíná mi můj první záblesk skvělého daru smyslů a senační zážitek sensace. A tu se opět objevuje přede mnou postava muže, krácejícího po mostě a nesoucího klíč, zřetelná a jasná v podobě starce, jak jsem ji viděl, když jsem po prvé hleděl otcovým kukátkem do pohádkové říše. Avšak vím, že ten, jenž sluje *Pontifex*, Stavitel mostu, sluje také *Claviger*, Nositel klíče; a že takové klíče mu byly dány, aby svazoval a rozsvazoval, když byl chudým rybářem v daleké zemi na březích malého a téměř neznámého jezera.“

*Nedbá, že v temnotách nad  
světem houká sýc,  
a také necouvne, když v jeho jizbu  
hřímá.  
Jak vladař žezlo své, tak mocně  
slovo třímá,  
vždyť dáno nebylo mu kromě  
slova víc.*  
František Lazecký

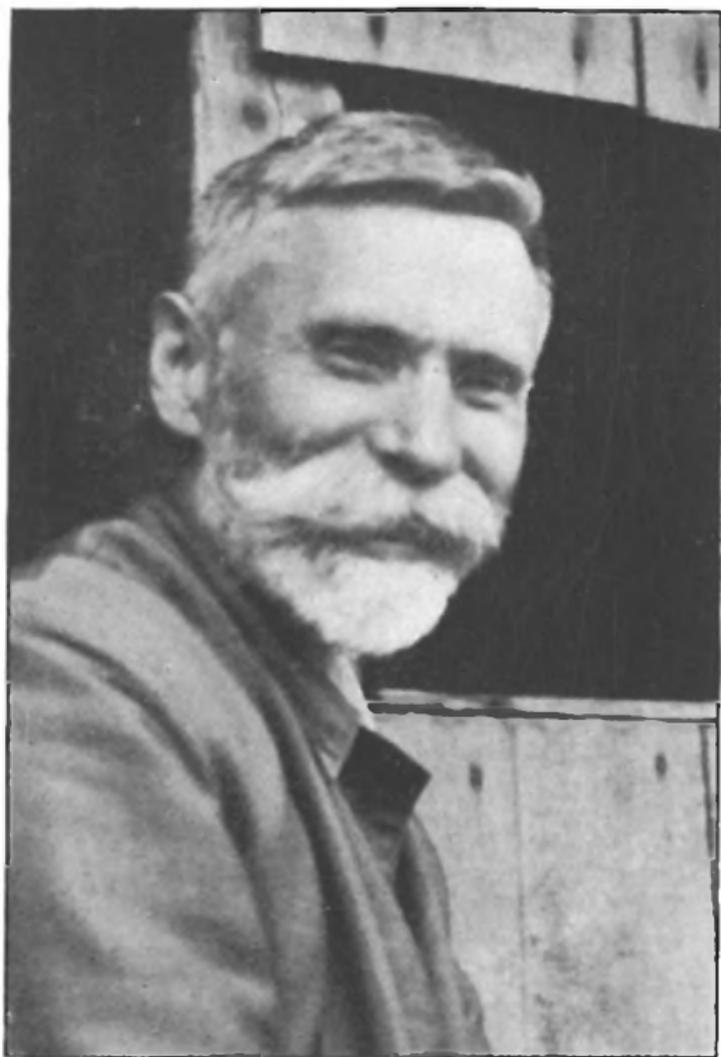
Když umřel Josef Florian, věnovaly revue *Akord* a *Řád* jeho památce celá čísla, do nichž přispěla řada básníků, umělců, učenců, kritiků a publicistů, hlásících se k duchovnímu odkazu Staré Říše. Tak se dostalo vnějšího potvrzení dřívějšímu obecně rozšířenému mínění, že vše, co hodnotného vytvořili čeští katolíci na poli literatury, má kořen v osobnosti a díle Josefa Floriana.

Josef Florian, rodem ze Staré Říše na Moravě, prožil své mládí v ovzduší českého liberalismu z konce století. Vědecké pověry XIX. věku, materialismus ve vědách přírodních, positivismus ve filosofii, atomismus ve všech oborech kultury utvářely ducha tak zvaného realismu a projevovaly se mezi polovzdělanci hlavně prázdnými řečmi o pokroku, lidství, osvětě, husitství, pobělohorství a klerikalismu. Do určité míry podlehli nákaze doby i katolíci a uchýlovali se buď do konfesního ghetta, nebo k zápolení hospodářskému a politickému a usilovali o to, aby smířili Církev s duchem času.

Josef Florian stojí na rozmezí století devatenáctého a dvacátého jako sedmadvacetiletý profesor přírodopisu na střední škole. Počíná občanskou dráhu nabízející vše, po čem kdy toužila lidská

prostřednost: zajištěnou existenci státního úředníka pod pensí. Ale jeho duch se cítí spoutáván mechanismem školského aparátu a zamlžován mátohami myšlenkových polovičatostí: po dlouhých dnech nejistot přichází však rozhodující chvíle: dostává se mu do ruky číslo francouzského časopisu *La Plume* s článkem Léona Bloy. Ze sloupce, natištěného na nevalném papíře, k němu mluví neznámý autor: „Do ráje se nevstupuje ani včera, ani zítra, nýbrž dnes.“ Včera ne, neboť co promeškáno v minulosti, nelze dohonit. Zítra také ne, neboť zítra znamená odklad. Kdo odkládá, nejedná. A kdo nejedná, je zbabělec. Do ráje se vchází dnes. Ještě dnes, bez odkladu, bez smlouvání, bez výhrad. Poznej, na čem máš pracovat. Chop se díla, které je ti nejbližší, a další úkol se ti již ukáže. - Taková asi byla úvaha mladého muže. I vzdává se své profesury, opouští vše, co ho váže k světu škol, osvěty a civilisace. Loučí se s Náchodem, svým dosavadním působištěm. Tajemnou shodou slovní stává se mu Náchod skutečným náchodem, to jest nástupem pravé cesty životní. A ten náchod je zároveň návratem. Josef Florian se vrací do rodné Staré Říše do prosté chalupy kryté šindelem, kde v době dětství „svítivalo bílé světlo, sníh se též tak třpytil a nebe zářilo nejplnější modří. Odpoledne se stíny roztáhly po sněhu; vše mlčí v nedělním tichu a celé boží klidné odpoledne spočívá nad městečkem. Slavné neděle nás dětí! Seděli jsme kolem stolu. Po bělostných zdích nad umytou podlahou přešly někdy stíny těch, kdož šli před okny. A otec ukazoval nám v kalendářích obrázky, cudně skrýváje takové, jako ten Martinic (nebo Slavata) s chotí vedle sebe v důvěrné oddanosti, s bílými, vysokými varhánkovými límci.“ (*Lístkový záznam*

7. F.) Vrací se tam, kde jeho duše prožívala nejkrásnější okouzlení: „Znáte kouzlo předoucí přeslice, zpěv zajatých větrů ze lněných modrých moří rozlitých pod slunečným a větrným nebem (odlesk blankytných nebes usnul na těchto jezerech). Přadleny mladé i staré ze svých přízí obdaří nevěsty, až budou obcházeti dům od domu.“ (*Lístkový záznam 7. F.*) Vrací se domů, ale ne aby snil a vzpomínal, nýbrž aby pracoval a bojoval. Právě z domova proniká první nápor proti duchu času, který se vysmívá jakémukoliv pokusu oslavit Boha. Roku 1903 začíná bez peněz: jeho „provozovacím“ kapitálem je 40 K, vydělaných rukou bratra tesaře. Dává do sazby první knihy Léona Bloy: *Exegese obecných rčení, Žoufalce a Nevděčného žebráka*. Tak a ne jinak může být založeno dílo, jemuž se později dostává přívlastku Díla dobrého. Léon Bloy jako původní a ústřední nerv podněcuje všechno to úsilí a prostupuje celou tu vyrostlou stavbu od počátku. Ale není naděje, že by se knihy dotiskly brzy: proto se mají přátelům dodávat po arších. Průvodem k nim připojovány Florianovy *Listy a Exegese*. Dvě drobnější práce vycházejí celé: *Brelan vyobcovaných a Syn Ludvíka XVI.*, za účasti Jakuba Demla. Počet výtisků 444 a ještě méně. Podnik nazván *Studium*. Vycházejí v něm jen sborníky drobných prací a překlady: Reymontova *Pouť na Jasnou Góru*, Maeterlinckův *Poklad pokorných*, Langův *Jacopone da Todi*, Delacourova *Církev zítřka*, Demolderova *Smrt v kolébkách*, Demlovy *Homilie*. Již ty první pokusy, prodírající se na světlo, znamenají naprostý rozchod s běžnou šablonou tiskárenskou: volba typů, linek a vignet prozrazuje inspiraci středověkých rukopisných kodexů, inkunábulí a primitivních dřevorytů.



Josef Florian



Všechny pozdější publikace Florianovy tisknou ofi­ciny venkovské: Kryl a Scotti v Novém Jičíně, Obzina ve Vyškově, Trnka v Třebíči. Florian to jest, který je učí tisknout čistě a přesně a z jeho expedice vycházejí průkopnická veledíla vkusu a elegance, jež v nadšení uvádějí bibliofily. Avšak co u jiných by se cenilo jako zásluha nebo bylo nástrojem obchodního úspěchu, jemu je samozřejmou povinností. Úprava knihy jest mu, jak přirozeno, věcí ne nevýznamnou, ale přece jen druhotnou. Význam jeho díla vydavatelského tkví v hodnotě vnitřní. Bibliofilii jako takovou má vždy v opovr­žení: „Pro mne všechny takové ... filie označují toliko zajímavé psychické stavy sentimentalistů, jež jejich zášť nebo záliby strhují, unášejíce je v extasi, do níž se noří jako do teplé lázně. Jest jakási ušlechtilost dobrých dětí v těchto stavech a budiž jim toho dopřáno. Ale i v řádu citovém třeba dbáti spravedlnosti a hodnocení. Všichni ti ... filové ocitají se v jakém­si stavu oslnění, v němž myšlení se jim zarazí. Jest to stav dětí, na něž podobně působí zděšení. Stalo se v blízké vsi, že dítě, sedící pod lipami, vypustilo dušičku, když z otevřených vrat protějš­ího domu vyběhlo proti němu roz dováděné tele. Toť stav ducha bibliofilů. Ztrácejí soudnost, nabývá vlády emoce. Myslí­cí částka duše prchá a kniha, nástroj Studia, stává se předmětem zbožštění, jakýmsi pohledem do slunce, a místo lepšího vidění při „lepší­m osvětlení“ čivý zrakové prudce napadeny vypovídají službu a blíží se slepota.“ (*Ruměje*, v září 1928, 12.)

Josef Florian jest především muž usilující o poznání. Teprve z vnitřního pře­bytku duchovního bohatství vychází kniha. Nevydává se, aby se vy-

dávalo. A tak vydavatelská činnost je nepochybně jen částí jeho životního úkolu. Odtud i pohrdání obchodní formou: kniha je spíše dar přátelům než kupecký artikl: kniha je hodnota a ne konjunkturální počin. Neposílá knihy ani redakcím, ani knihovnám: nevydává ani pro knihomily, ani pro knihomoly.

Vlastní životní cíl vidí Josef Florian ve studiu, obsahujícím téměř všechny obory vědní. Ten široký okruh zájmů se zřejmě obráží i v činnosti ediční. Svou pansofii vidí Florian jako symbolickou stavbu nebo horu o třech patrech: dole Věda obírající se dílem Stvoření, uprostřed Umění jakožto typický projev člověka - bytosti duchově smyslové, a nahoře Theologie, jejímž předmětem je řád milosti projevující se liturgií, svátostmi a božskými ctnostmi vírou, nadějí a láskou.

Základem Studia jest vlastní knihovna, na niž nelituje nákladu. Obsah a rozsah Studia lze ovšem měřit jen podle díla překladatelského a vydavatelského, jež není nějakou věcí o sobě, nýbrž právě jen plodem Studia. Díla světců se střídají s knihami theologů, básníků, filosofů a vědců. Vycházejí díla svatého Jeronýma, svatého Viktora, svaté Alžběty Šenavské, svaté Mechtildy Magdeburské, svaté Kateřiny Sienské, svaté Terezie Ježíškovy, svatého Vincence Ferrarského, blahoslaveného Grigniona z Montfortu, svaté Kateřiny Emmerichové, nejdůležitější spisy o La Salettě, encykliky a motu propria papežů. Uvádějí se k nám kromě Bloy Hello, d'Aureville, Saint-Bonnet, Yeats, Chesterton, Guardini, Synge, Delaporte, Courberive, Jousse, Balmes, Bernanos, Psellos. Česká literatura zastoupena Štítným, Bridelem, Bílovským, přetisky z Erbena, Kuldy, Kosmáka, Zeyera a menšími pracemi Demlo-

vými, Durychovými, Odvalilovými, Reynkovými, Miklíkovými a Schulzovými.

Vycházejí periodické svazky *Nova et Vetera*, později *Kursy* a *Archy*. Florian tu vytváří svérázný typ revuální, řídě se zásadou, aby každý článek a každá stať, a vůbec sebemenší příspěvek byl tištěn zcela samostatně, aby bylo možno jej vyjmout a zařadit podle obsahu k jiným příspěvkům téhož druhu.

V době, kdy obecným vyznáním české filosofie je pozitivismus, přináší Florian doklady a ukázky jiného myšlení a jiného chápání světa. Již dávno před první světovou válkou tuší zhroucení tak zvaného vědeckého názoru na svět. A jako předpovídá zánik pavědy, tak cení pravou vědu a zasazuje právě vědecké poznání do celkovosti lidského vědění, neboť ví, že bída a úpadek vědy je ve specialisaci a vyřazování jednotlivých úseků poznání z úhrnu vědy. A zatím co na vysokých školách se ještě přednáší biologický mechanismus, překládá Josef Florian Jacoba von Uexkülla, původce nového názoru na celek přírody a razitele pojmu „osvětí“ (Umwelt) živých bytostí. Překládá i významného psychologa zvířat F. J. Buytendijka, psychologa syntesy G. Dwelshauverse a největšího moderního metafysika Maurice Blondela. Bez odborných referátů míjejí jeho překlady Joinvilla, Psella, svatého Viktora a svatého Cyrila. Těmi překlady zdůrazňuje Florian věci, jichž si oficiální věda nehledí. Více než tak zvané objektivisty historické cení živelné straníky: více než Denis neb Krofta jsou mu zřídlem historie staří naivní a líbezní kronikáři Fulcher de Chartres, Hájek a Beckovský. Hybné síly dějin vidí v životě světců, objevitelů a geniů: dějiny se mu jeví jako tajemný kruh, který je odleskem řádu ves-

měrného a v němž každá osoba má své přesné místo. V tom kruhu stojí na svém stanovišti Kryštof Kolumbus i Napoleon, svatá Jeanne d'Arc i svatá Terezie Ježíšková, velké postavy duchovního života, jimž věnuje svůj obdiv a svou lásku.

Ve snaze obsáhnout všechny obory vědění a vytvořit syntésu pravého poznání je Florian veden vědomým odporem proti „lidem školovým, hledajícím ve všem zamodrchaniny, uzly a koníčky, na nichž by bylo možno před škamnami rajtovat, pořád reformujícím, zrušujícím dnes, co včera zavedli“. Jeho metoda je dána myšlenkou Carlylovou, kterou častěji cituje: „Universita, která by chtěla úplně vytěžit tu novou skutečnost, jíž je tisk, aby stála na jasném základě pro náš věk, jako kdysi pařížská pro století třinácté, takové posud není. Přemýšlíme-li o tom, poznáme, že všechno, co může pro nás učinit universita nebo některá z nejvyšších škol, je v podstatě stále totéž, čeho nám poskytla první škola, do které jsme chodili: učí nás čísti. Učíme se čísti v různých jazycích a v rozličných vědách; učíme se abecedě a slabikování všelijakých knih. Ale místem, kam si chodíme pro vědomosti theoretické, jsou knihy samy. Záleží na tom, co čteme, když všelijací profesori pro nás učinili, co nejlepšího dovedli. Pravou universitou dneška je sbírka knih.“

Kniha jest mu nositelkou a dárkyní poznání, dům bez knih jest mu předhistorickou jeskyní. Škola, jak ji znetvořil moderní specialisovaný duch, postrádající jednoty a obecnosti, je zrůdou studia. Jako nůž se hodí k nejrůznějším účelům, kdežto patentní řezátko jen k ořezávání tužek a k ničemu jinému, tak studium sleduje vzdělání celého člověka, nikoliv jen člověka jako specialisované jed-

notky společenské. Moderní škola znamená konec důvěrnosti a spontaneity a nepomohou jí všelijaké mechanismy na odvažování nadání, štipce na omakávání a třídění zálib a umělé líhně na talenty. Státní uniformita připouští uplatnění všech možných polosměrů a polovlivů ve školních síních, a poněvadž žádný z nich nemůže působit důsledně, je vzdělání takto poskytované horší než žádné, poněvadž udušuje, co by se samo přece snad rozvilo.

Ač působnost Florianova je dána studiem a vydáváním knih, nelze ho nazývat spisovatelem a on sám se spisovatelem necítí. Z archů, přikládáných k prvním publikacím, měla býti složena jeho jediná kniha: *Z odbytých audiencí, udílených v Postních Dnech před Květnou nedělí inteligenci kolem Hladova*. Kniha zůstává zlomkem o VI stranách úvodu a dvou hlavách na 26 stranách. Již ten zlomek ukazuje osobité, mohutné a pathetické schopnosti výrazové, bystrost postřehu a přesnost odstínu. Již sama skutečnost, že dílko nedokončil, naznačuje, že od počátku viděl svůj cíl jinde. „Sami spisovati neumíme,“ píše pánům překladatelům, nakladatelům a knihkupcům, veřejným, jakož i všem soukromým podnikatelům v oboru prací duchovních, „a jelikož naše původní literatura je na skladech a v rukou jiných podnikatelů, s jejichž kapitály my marně bychom se pokoušeli závoditi, věnujeme pozornost, jak z dosavadní naší práce patrno, Studiu vůbec, a tím překládání dobrých děl z cizích jazyků.“ Své poznámky ke *Kursům* a *Archům* nazývá „spisováním bezděčným“. „Spisovatel je povinen udržovati čtenáře i zevnějškem, formou, a to lepou formou, jeho myšlenkové pásmo musí býti tkáno v jedno jako koberec, viditelně.

U nás tkaní děje se na stavech neviditelných principů, kdo tedy o to se zajímá, i pásmo objeví. Život nám přináší pestré kousky, projde nám rukama mnoho vzorků všelijakých látek, sesbíraná všeho- chuť, nu a tak to stloukáme za sucha, sešíváme bez floků, bez popu, jen dratvemi.“

Nejvlastnějším oborem Florianovým je objevo- vání hodnot. Jako *vir catholicus*, muž obecný a uni- versální, má kladný poměr ke všem hodnotám. Nic mu není cizí, protože všechno směřuje a ukazuje k Bohu. Proto kromě vědy nemalé místo v jeho du- chovním životě zaujímá umění. Jedním z kritérií jeho metody je shoda poznání rozumového s vní- máním uměleckým. Umění a studium se doplňují, „jedno potřebuje druhé, ale v nejzazších mezích. Studium jest více práce, a to mnišská, pokorná, do- středivá, kdežto Umění je rozvinutí zářící stránky ducha ku podobenství ranního větru, jenž vpadá v les a praví: Spusť své hovory, vztyč listnaté své všechny prapory!“ (Longfellow.)

Zvláště vytríbený je Florianův smysl pro poesii, která jest mu živoucí vzpomínkou pohádkového dět- ství a naplňuje jeho srdce radostnou svěžestí. To proto, že je svou podstatou básníkem, ač veršů ne- píše. Ale nejlepší jsou právě básně, které byly pro- žity, byť nebyly napsány. A poněvadž cítí básnicky, má intuitivní postřeh pro hodnoty básnické. Intui- ce by se mohla zdát vratkou základnou úsudku o uměleckém díle: své soudy neuvádí Florian po- drobnými rozbory - podává jen výsledný verdikt; avšak jeho intuice je osvědčena zkušeností. Kdosi se ho táže, jak může vědět, které dílo je dobré nebo špatné. Odpovídá: „Asi tak jako pan Hezina z Humpolce: zkoušel jsem ho jednou v rozeznávání látek a předložil jsem mu několik druhů, jejichž

cenu jsem znal; pouhým hmatem určil ceny tak blízce, že jsem se podivil.“

Ke svým *Kursům* a *Archům* přidává orientační lístky s kritikami nových knih. Někdy jsou to pouhé seznamy knih špatných, a tudíž „vyklizených“. Na obsahu těch orientačních lístků si nijak nezakládá, neboť si nemíní hrát na kritika. Nevytváří žádné kritické nauky, není zastáncem žádné kritické školy, aniž užívá té neb oné kritické frazeologie. Svě poznámky o knihách pokládá jen za „zápisky, jaké dělají obchodníci do svých ukoptěných notesů; ti to arci tají, tam nikomu nedávají nahlédnout. My to uveřejňujeme ze zdvořilosti k obecenstvu, aby vidělo do rukou, že nefikslujeme, ale jak jsme koupili, tak prodáváme.“ Kritika takto pojatá není pouhou hrou ozdobnými slovy, nýbrž úsilím nazvat věci pravými jmény, uchopit vlastní podstatu nebo bezpodstatnost předmětu v jadrné zkratce důvodového řízení - a také není úkolovým zaměstnáním, nýbrž spíše dramatickým dějem a životní funkcí.

Jako posuzovatel literárního díla se nedá ničím obloudit a nehledí na osobu lidskou. Pouhá okolnost, že dílo má námět náboženský, ho ještě nezískává, jak ukazuje úsudek o Karáskovi; tím, že píšeš legendu o ctihodné Elektě, se nestáváš hagiografem; je vidět, že nemáš křidel a mácháš čímsi do větru, jako bys létal: činíš více, než můžeš, a proto zahyneš. V díle Jana Vrby se mu zjevuje celá nicota toho, co kdo od koho přejímá. Vrba vzal všecko a nedostal nic. V díle St. K. Neumanna vidí smutný polotvar tendenční poesie a výboj na půl cesty. Dílo F. X. Šaldy většinou „vyklizuje“ a nepojímá je do Studia, poněvadž Šalda má šedý zákal k věcem ryze křesťanským. František Götz jest

mu jen žvanivý kritik-relativista, kterého při vážení nepoutá rozhodčí ručička, ale komíhání lesklých mosazných misek.

Neváhá odsoudit ani dílo svého spolupracovníka a chvalořečníka, shledává-li je nezdařeným nebo falešným. Příkladem je Jaroslav Durych: *Bloudění*, budiž, až na to „zkecané milování Jiřího a Andělky“. Durychovy *Panenky* „přecházejí ze zdravých výlevů do jakéhosi mrňavého, příliš vyumělkovaného milkování“. Kniha *Váhy života a umění* jest mu dokumentem Durychovy degenerace - „stále mudrování, v němž ano a ne jsou patlány dohromady a hranice jejich tērchovány s ledabylostí a povýšenou benevolencí jako při pivě a dobré večeri“. Biblické čtení Durychovo *Z růže kvítek vykvet nám* ob stojí, pokud obsahuje vypravování z evangelia, ale „kdekoliv utrousí Durych nějaký ten svůj rozum, slova Božího jako by ubývalo“. Kde Manzoni má obavy a přestává, „Jaroslav Durych, nemaje kapku slitování s čtenářem, píše *Paní Anežku Berkovou*“. O *Nadějích katolictví v zemích českých*, které podrobně rozebírá: „Velmi původní spisování, ale originálnost ta je příliš chtěná, často naschvál.“ Jako plané odsuzuje všechny náboženské články Durychovy, psané do revue *Na hlubinu*.

Stejně nelítostný je k Jakubu Demlovi. Uznává v něm básníka, ale jeho Šlépěje pro ustavičné hašteření s lidmi a životem pokládá za svědectví o myšlení neuspořádaném. Podobně i Jan Dokulil je sice básník, ale je rád „vůdčí“, iniciativní, dobývá rád posic, jež se pak obyčejně ukáží naprosto k ničemu. Též Dominik Pecka si svými články v revui *Na hlubinu* „dělá nároky“ na panstější styl, všímá si i vědy a vyšší literatury, a již samo jeho jméno při-

pomíná rčení „namodlený jako pecka“. Nejinak měří i jiným spisovatelům filosofickým a náboženským, Timotheu Vodičkovi, Břetislavu Štormovi, Dr Fr. X. Novákovi, Dr Bedřichu Vaškovi, Dr Alfredu Fuchsovi. Dominikáni Dr Silvestr Braitto, Dr Metod Habáň, Emilián Soukup jsou předmětem jeho zvláštní pozornosti: „Vytýkalo se starým dominikánům, že si hrají s kocoury. Ach, že jsme je při tom nenechali!“ Úhrnný soud: „Vůbec celá tato kazatelská verbomanie působí trapným dojmem pachtícího se žonglérství, s častým bolestným srašťováním tváře (rheumatismy z Rozumu), a sám si to Dr Braitto vystihuje touto větou na straně 98 (*Filosofická revue*, říjen 1932): Mnohomluvnost jest vždycky znamením nejistoty vlastní věci.“

Jeho odsudky časopiseckých článků náboženských jsou do určité míry dány i jeho nechutí k časopisům vůbec a novinám zvláště. Noviny jsou podle něho dvojí: „1. záchodové a 2. do záchodu se méně hodící. Těmto posledním se říká časopisy a revue. Dávají si rády jména všelijak ozdobná: *Hvězda*, *Moravanka*, *Akord*, *Lumír*, *Řád*, *Neděle*, *Na hlubinu* atd. Jména ta se často mění, ale podstata zůstává táž. Sešívají do sešitů, co si vyberou z tvorby dodávané od spisovatelů, kteří mají bídu, i kteří si dobře žijí, čímž se snoubí plodnost s kapitály. Jsou to celkem zatracené útvary moderního nepořádku, vyumělkované složitosti zájmů tam, kde nám jest žádoucí prostota, vetešnické páté přes deváté, kde my milujeme pevný řád k usnadnění Studia.“ (*Administrace* zadina, bez data.)

Na první pohled se zdá, že Florian není kritikem konstruktivním, nýbrž jen odsuzujícím, bořícím a vyklizujícím. Avšak i konstrukce je soud a výběr, neboť se nehodí vše za stavivo. Přes vyklizovací

způsoby je Florian ochoten uznat hodnoty tam, kde vskutku jsou: i když nesnáší Karáska pro jeho hudlařství v neřesti a jeho estetickou nábožnost, odpouští Havlíčkovi jeho rouhání pro jeho konkrétnost a upřímnost. Přijímá každého, kdo mu přináší hodnoty, ať je jméno jeho jakékoliv. Bylo by asi pochybné vážít ho jako kritika jen podle těch několika málo stovek lístků *Pramenů*, *Spicilegií*, *Agend*, *Zadin*, *Rumějí*, *Exegesí* a *Poznámek*. Je to sice vše, čím doprovází své čtyřicetileté dílo vydavatelské muž, který „nepodléhá povinnosti psátí“, ale je nutno vědět, že jeho soudy nevyplývají jen z toho, co ví a zná, nýbrž hlavně z toho, čím jest: z jeho povahy a z řádu, kterým žije.

Řád, v němž a jímž žije Josef Florian, je řád milosti a víry. Základem jeho síly je zdravý a jasný rozum, přímá a statečná povaha a velké úsilí o poznání: ale jejím vrcholem je důsledné křesťanství uskutečňované životem i dílem, bezvýhradná oddanost Církvi, strážkyni Zjevení a poslušnost k papeži jakožto náměstkovi Kristovu. Jaroslav Durych tvrdí, že hlavní význam Josefa Floriana je v tom, že byl tlumočnickem zjevení na La Salette, ostatní jeho činnost že byla jen doprovodná. Slzy Matky Boží stěžující si na rouhání, znesvěcování nedělí, přestupování příkázání církevních, jsou i jeho slzy. Ze zjevení lasaletteského nabývá jistoty o blízkých následcích útěku před Bohem a obecného bezřadí. Doba, v níž žije Josef Florian, je doba, jak ji utvořil Luther, Voltaire a Darwin, doba pohrdání Bohem, Písmem a Církví. Josef Florian je heroldem Matky Boží Plačící. Jeho dílo od prvních svazků *Studia* přes *Nova et Vetera*, *Dobré Dílo*, *Kursy* a *Archy* jest jediným bojem za obnovu víry, křesťan-

ského ducha a katolického řádu. První jeho vystoupení spadá do počátků modernismu. Josef Florian počíná bojovat za praxi denního svatého přijímání, za ryzost liturgických úkonů, za právo latiny v bohoslužebném řádu a proti zesvětštění a politikaření kněží. Papežové života Florianova, zejména Pius X. a Pius XI., stále vybízejí k obnově náboženského života. Dekretem *Quam singulari* nařizuje Pius X. rané svaté přijímání dítek a doporučuje časté přijímání věřících vůbec. Nadšeně se staví Florian za obnovné snahy Pia X. Ač nemá peněz, vydává roku 1911 Pia X. Motu proprio o lidové činnosti křesťanské a o obnově posvátné hudby. Zřejmě tu nese břímě poslušnosti za jiné a dokonce povolanejší, kteří však spoléhají více na prostředky politické nebo hospodářské činnosti.

Josef Florian hlásá a oslavuje poslušnost, zejména poslušnost k Církvi. Poslušnost vnitřní, která se osvědčuje v přímém styku s Bohem, uplatňuje podle výkladu Durychova stále. Avšak k výkonu poslušnosti vnější mu chybí vhodný prostředník - a to ho trápí a dráždí, takže se leckomu zdá vzpurným a svévolným, jako by ty vlastnosti vycházely z jeho povahy a jeho vnitřního založení. (*Řád*, 1942/VII, č. 4, str. 162.)

Těžko říci, je-li mu pomozeno rozlišováním mezi poslušností vnitřní a vnější. A sotva je mu poslouženo, připomíná-li se, že „tiskl bez Imprimatur a ctil umění, které se nezastavuje před dveřmi kostela, že ctil hierarchii, což ale nevadilo, aby té neb oné biskupské čepici nestál v cestě a nepůsobil jí nevolnosti“. (Albert Vyskočil v *Úvodem do nového čtvrtstoletí Dobrého Díla*, Praha-Břevnov 1926, p. 61.) Prospěšné jemu i nám všem jest říci, že soudit víru bližního, není-li to naším úřadem, je odvážné,

ne-li opovázlivé. Určitá odvaha jest již v tom, jak vykládá J. Calvet, soudíme-li vkus a literární význam bližního a ta odvaha může být ospravedlněna nebo vysvětlena jen příkazem povolání. Ale soudit víru, styk dobré vůle lidské a milosti Boží, čistotu a upřímnost víry křesťana, která zůstává často tajemstvím pro toho, kdo neumí odhalit záhyby duše, nemáme právo jen tak beze všeho, neboť i když smíme posuzovat dílo, neznamená to, že jsme povoláni, abychom posuzovali člověka. (*D'une critique catholique*. Éditions Spes, Paris 1927, p. 205.)

Ve svém úhrnu je dílo Josefa Florianiana návratem ke kořenům křesťanského ducha, Písmu, Otcům a liturgii. Pohledem zbystřeným prorockým zřením Bloyovým vidí Florian, že diskuse o kněžském celibátě skončí rozkoem. Stojí proti němu nemálo odpůrců, kteří by ho pro jeho nesmlouvavou kritiku plytkosti, světáctví a zbabělosti v životě některých kněží rádi zařadili mezi schismatiky nebo dokonce heretiky. Ale odpůrci ti nedovedou ani kloudnou žalobu proti němu sestavit, neřku-li tedy zpečetit svá obvinění. Florianův katolicismus má vyhraněnou podobu katolicismu Léona Bloy, jenž mu píše: „Nevím a nechci vědět, co jest moderní katolicismus nebo katolická moderna. Zním pouze katolicismus věčný, katolicismus apoštolů a všech svatých, katolicismus římský a tradiční, kromě něhož není spásy. Zajisté je nemožno být křesťanem tomu, kdo sní o jiném katolicismu, a z hloubi duše opovrhují Jidáši a nadržovači a podporovateli kacířstev, kteří by rádi namluvili světu, že jsem jejich společníkem.“

Křesťanství a život je Florianovi jedna a táž věc. Především ve svém životě rodinném se jeví jako

pravý křesťan obnovující vše, co hrozí zaniknout v obecném rozpadu hodnot. Uprostřed věku panen bez panenství a matek bez mateřství zakládá rodinu připomínající doby patriarchů a staví pro tu rodinu dům, aby hostil přátele a poutníky jako v dobách starozákonních. Své děti vychovává sám, neposílaje jich do školy veřejné, která není školou křesťanskou. Ocítá se proto v konfliktu s platnými zákony, je stíhán úřady a vězněn. Až obolená noha, kterou si odtud odnesl, jest mu ochranou před dalším pronásledováním.

Nebojí se žít v nezajištěnosti: je zajištěn jen důvěrou v pomoc Boží. Paní, která se stará, co bude s jeho početnou rodinou, odbývá: „To je vidět, že se nemodlíte.“ Překladatele, který naléhá, aby již brzy vyšla kniha, jejíž rukopis dodal, se táže: „A modlil jste se již, aby ta kniha vyšla?“

Vydává své dílo „s pomocí Boží a přátel Studia“, často bez peněz a bez jakékoliv lidské podpory. Je zjevem zcela odlišným ve světě výrobců literatury. Jako jeho učitel Léon Bloy i on zná chvíle, kdy na něho doléhá nejmučivější bída. I ze svého mála posílá Bloyovi pár ubohých franků, dar chudého. Počátkem roku 1922 jediným východiskem z dluhů a nouze o nejnnutnější životní potřeby jest vydat věřitelům část skladu knih místo zaplacení na úplnou úhradu pohledávek.

Jeho víra v Prozřetelnost připomíná víru blahoslaveného Jana Cottolenga, který z ničeho, jen na základě bezvýhradné víry v Boží pomoc buduje velké instituce sociální a charitní. Málokdo v českém národě poznal tak jako Josef Florian, co je dluh - „dluh je dluh, krví psaná blána, ať bližnímu, ať bance, ať Satanáši, jenž dohlíží přísně na všechny peněžní pořádky.“ Je příznačným znamením

doby, že dluh Florianův v Živnostenské bance v obnosu 2251 K, v největším a nejbohatším peněžním podniku českém, umožňuje zaplatit zášahem Prozřetelnosti správce vesnické dvojtřídky. (*Administrace zadina, bez data.*)

„Velmi se mi líbí Vaše ‚nestarejte se o placení‘, píše Florian básníku Janu Zahradníčkovi o velikonočních 1937. „To rád dělám: nestarat se, zrovna jako kdybyste tu větu vybral z Evangelia svatého Matouše.“ Témuž píše v roce 1938: „Snad bych měl tyto peníze odevzdat ‚administraci‘, ale já sám jich velmi potřebuji a vlastně je už teď marno o nich mluvit, neboť jsou uvedeny v ‚niveč‘, a to ve chvíli, kdy mi bylo dopřáno se jich dotknouti. Jsemť půda žíznivá, vláha se v ní nedrží, kdekdo se jí vyhýbá, ale přesto stále jsem, což mně samému je nepochybným zázrakem.“ Jedno jeho „věnování“ zní: „Krev Chudého - toť peníze - a běda v tomto smyslu Chudokrevným!“ Knihy, které vydává Florian, se posílají „darem“ a jediné, co se za ně očekává, je „almužna“, neboť věci vzácné a krásné vznikají z krve chudého, která ovšem není na prodej.

Není málo těch, jimž setkání s Josefem Florianem je životním mezníkem. Mnozí vyznávají, že poznavše ho, počali se pořádat se sebou a se svým okolím, hledět si více modlitby a vážit si duchovní svobody dítek Božích. Spirituál Dr František Cinek po léta sleduje sílu irradie díla Florianova v mladých duších a tvrdí, že v seminárních školách svatého kněžství dlužíme tomu dílu víc, než se tuší. (*Řád, 1942/VIII-1.*)

Jeho methodou je nenechat nikoho v klidu; zmásti člověka v jeho před-se-vzetích (v tom, co jako hradbu před sebe staví). Slabí duchové ovšem pro-

padají v té zkoušce, odcházejí, aby nejen vyspravili své pobožené hradby, nýbrž obehnali se hradbou novou. Florian nemá rád lidi s hotovými úsudky, jak je odchovala škola. On sám je stále „nehotový“, stále věčný student a bezradným někdy říká: „Ani já si nevím rady se sebou.“ Největší jeho zásluhou jest, že stále připomíná povinnost Studia. Tím se rozumí Studium celostní. U něho se nesetkává žák s tříští vědomostí, ani s omezeným věděním speciálním, kterým se honosí učitelé graduovaní. Čemu učí především, je celost, úhrnnost, obecnost, všestrannost, soulad, katolicita v nejplnějším významu slova. Největší překážkou Studia jsou mu tak zvaní vzdělanci. „Jindy studovali páni a svobodní občané. Byl pevný řád a tak i každý jednotlivec snadno dával věci kolem sebe do pořádku, aby se uprázdnil k vyšší snaze. Teď se stává vzdělancem jen ten, kdo byl dán z mládí ‚na studie‘. Odtud jedni, nemožnou obstatí ve zkouškách, záhy odcházejí a volí si nějaké ‚praktické‘ zaměstnání, nebo koptí se v nějakém písaření v kancelářích úředních nebo soukromých. Kromě svých úředních hodin bývají činní ve spolcích a v novinách; že to packají páté přes deváté, jest jasno každému, kdo přihlédne k pásmu jejich činnosti a k výsledkům. Ti druzí, jak se říká, doštudují. A jsouce vyštudováni (té obludnosti slov!), ‚vezmou‘ nějaké místo (říká se tak, i když s vyplazeným jazykem je dlouho sháněli a stěží se někam přilepili) nebo se zařídí samostatně, aby měli slušné živobytí. Slušné na vzdělance! Pak se ‚dobře‘ ožení nebo jinak svou svobodu zmarní. Záhy jsou z obojích ‚řádní lidé‘, kteří nemají už nic jiného na mysli, než aby celé dni pletichařili a přelhávali, konejšili a podváděli hlubší hlasy srdce, aby je okřikovali tím, že konají povinnost.

Co to povinnost je, nad tím se nikdy nepozastaví. A tak patrna konkrétně z jejich života tato pravda: Nepřivede-li studování člověka k moudrosti aspoň takové, aby nabyl přesvědčení, že pravého studia nelze nikdy zanechat tomu, kdo chce právem sloužit vzdělavcem, že tedy nelze v čase tohoto vyhnanství nikdy ‚doštudovati‘ nebo ‚vyštudovati‘, pak se člověk zvrhá záhy v obludný typ toho, čemu Léon Bloy říká buržoa.“ (*Poznámky J. F.* v březnu 1938.)

O dílu Florianově nelze mluvit jako o „škole“. Jeho „vyučování“ je spíše probouzení ducha a jeho vnitřního rytmu než předkládání vědomostí. Jeho výklady obsahují náměty, podněty, povzbuzení a výtky. Třebas miluje dialektiku, není dialektika pravým výrazem jeho ducha. Mnohem výraznější než slovo jest jeho pohled. Co mluví, jsou spíše kusé poznámky, které bez blízkosti jeho očí ztrácejí velmi mnoho ze své podstaty. Účinnost jeho myšlenek je dána jeho osobností, která je obdařena velikou vnitřní mocí. Tím k sobě vábí mnoho lidí, ale také odpuzuje. (Připomínám, že jsem sice šestnáct let žil v kraji Florianově, ale osobně se s ním nikdy nesetkal, takže nemohu býti počten ani k jeho bezvýhradným ctitelům, ani k jeho odpůrcům. Bezděčně jsem se řídil myšlenkou, kterou Florian sám vyslovuje v listě k básníku J. Z. 5. XI. 1930: „Když někoho poznávám z díla, tak zvané ‚osobní‘ setkání už mi mnoho nedá. To jsou akcidence života, že někdo má pěkný vzhled a někdo pěkný hlas, chuť, sedění atd. Ale to vše se více cení u děvčat než u mužů, když neběží o jejich společenskou funkci.“ - *Akord*, 1942, IX-7.) Ale styk s lidmi nebo boj s nimi je u Floriana věcí jistě jen vnější a druhotnou. V boji si počíná ovšem jako každý bojovník: hledí kupředu a nedívá se ani napravo ani nalevo. Jest

jen litovat, že to mnohé svedlo na scestí: napodobovali totiž vnější přímou, prudkou a náhlou výpadu, zapomínajíce napodobovat vnitřní ryzost a důsledný život z víry.

Svou osobností, hrdinným životem a záslužným dílem vydavatelským jest Josef Florian předním průkopníkem duchovního rozmachu katolického v zemích českých, mužem, který nejen představoval, ale i bojoval zápas katolictví s liberalismem a všemi podobami duchovního a mravního úpadku. Skupiny a časopisy, které boj ten vedly, *Život, Rozmach, Akord, Na hlubinu, Tvar, Poesie, Řád*, mají všechny známky filiace staroříšské. Po něm již to jiní dovedli - ale on je první, kráčeje svou cestou mužně a statečně, ukazuje všechny hodnoty katolicity v jejich čistotě a jasnosti, rozeznává je pravé od nepravého a vrací je katolíkům jejich ztracené sebevědomí, opomíjen a pronásledován, se znamenitým extrémistickým čelem, jakožto ten, jenž přišel potříti proměnlivého a záludného hada prostřednosti.

Jest mu dopřáno naplniti život - neodchází od díla neukončeného. Smrt jest mu jen proměnou, ne odnětím, přechodem s pole práce na pole odpočívání. Umírá 29. prosince 1941, několik dní po vyjití Kursu padesátého prvního a neukončeného, překladu Dwelshauversova pojednání *Synthesa lidského myšlení*, a před vyjitím Kursu padesátého druhého, Tannerova *Života P. Antonína Possevi-  
na*. Po krátkém pobytu v třebíčské nemocnici a přijetí svátostí se dává odvézt v mrazivé vánici prosincové do Staré Říše. Touží umřít tam, kde se narodil a kde pracoval, doma. A ukazuje tak, čím jest rozjímateli věčnosti život i smrt: cestou domů.

*Budiž překonáno i štěstí jednoho dne. Budiž zlomeno jako javorový bič na oslově zadnici.*

Papini

Jak v předmluvě *Života Kristova*, tak v předmluvě *Živého Danta* prohlašuje Giovanni Papini s hrdostí, že je Florentčan. „Benátčané nebo Neapolci jsou mi cizí: zdá se mi, že jsou mi vzdálenější než někteří barbaři. Nehodíme se k sobě, cítím, že nejsme bratry. Nestačí psáti týmž jazykem a býti ovládán týmž zákoníkem, aby se řeklo, že máme touž vlast,“ tak píše o sobě v knize osobních vyznání *Hotový člověk*.

A celé jeho literární dílo má pečeť florentské výmluvnosti a románského pathosu. *Un uomo finito* (Hotový člověk) je sice kniha osobní a důvěrná, ale její tón je rhetoricky vzrušený. Vlastní podobizna, kterou v ní kreslí, má tvrdé rysy dřevorytu. Papini tvrdí, že nikdy nebyl dítětem a že neznal úsměvů ani výbuchů prosté a nelíčené radosti. Prvním světlem jeho dětské samoty, naplněné touhou po vědění, je kniha - od obrázkového slabikáře až po nesrozumitelné paměti Garibaldiho, vylovené z otcovy knihovny, a konečně až po první knihu, kterou se mu podaří vypůjčit ve veřejné knihovně - Canestriniho pojednání o Darwinovi.

Jsa synem atheisty a byv pokřtěn jen tajně, vyrůstá bez kázání a beze Mší. Rodinné prostředí a

antiklerikální ovzduší města již záhy způsobilo, že se stal člověkem, pro nějž Boha nikdy nebylo: „Pro mne Bůh nikdy neumřel, poněvadž v duši mé nikdy nebyl živ.“ Od chlapeckých let jest jeho touhou věděti všecko a jeho snem je encyklopedie. Bez ladu a skladu vypisuje z knih, co se mu namane, s úmyslem, že složí naučný slovník, který by obsahoval látku všech encyklopedií světa. Únava a rozum mu zabraňují nakonec pokračovat v práci tak nesmyslné. Později mu napadá, že by mohl napsat dějiny světa, rozumí se, dějiny racionalistické a revolucionářské, a to od počátku světa. Bloudí nejprve v houšti otázek biblických a rozhoduje se napsat racionalistický komentář k bibli. Ty žalostné podniky vedou od vědění všeobecného k všeobecným dějinám a od všeobecných dějin ke kritice náboženství.

A tak žije své mládí jinoch šíraný touhou po velikosti, trpící osaměním a bídou, přepočítávající v kapse několik soldů, jež nestačí na koupi knihy, kterou spatřil ve výkladě knihkupeckém. Kromě knih utvářejí jeho duši i hory hubeného a suchého kraje toskánského s cypřiši, duby a trním. Z potulek přírodou se vrací do chladné a nespořádané komůrky s mosaznou petrolejovou lampičkou, aby se opět obíral svými knihami.

Z nezdarů titanského encyklopedismu knižního a z elegického lyrismu šerých cest se mu chce protestovat proti ponižujícímu přijímání života. I dává si otázku, stojí-li život za to, aby byl žit. Život mu nedává ani bohatství, ani úspěchů ve studiích, ani lásky žen. I utkvívá v negaci života a svůj pesimismus, z počátku jen sentimentální, snaží se rozvinouti v soustavu, jejímž důsledkem by nebyla samovražda jednotlivce, nýbrž hromadná, uvědomě-

lá a souhlasně usnesená samovražda. Cele ho ovládá touha dokázati zlo světa způsobem zcela jistým, konečným a nevývratným. S hladem osmnácti let se vrhá na anthropologii, psychologii a sociologii, hromadí fakta, opisuje číslice, aplikuje theorie, pokouší se o zevšeobecňování a improvizuje hypotesy a systémy, opíče se po druhých.

Snaží se, aby menším počtem principů obsáhl co nejvíce skutečností: ale nakonec zabředá do hmotářského monismu, uznáváje jedinou substanci hmotnou, z níž vše ostatní se vyvinulo. Je však příliš nestálý, aby v té víře setrval. Stále se mu vtírá otázka: Co je ta jednotná substance, která vše dělá a stává se vším? Je to hmota? Ether? Energie? Duch? Proti prvním tvrzením materialistickým se ozývají námitky rozumové. Papini počíná chápat svět jako projev ducha a krystalisaci idejí: svět jako představa, jako představa *má* - a konečný důsledek: svět jsem já, na mně, na mých smyslech, na mé mysli závisí jeho bytí, lidé - toť jen prchavé stíny na ploše vnímání, přízraky vykouzlené vůlí, loutky niterného divadla.

A tak nejpošetilejším opojením Papiniho mládí je úplný a důsledný solipsismus. A od solipsismu rozumového přechází k solipsismu mravnímu. Blouzní o sobě jako o nějakém bohu, potírá v sobě city rodinné, přetrhává pouta společenská a zakládá individualistickou skupinu mladíků podobně smýšlejících. Ve vzrušené noční řeči prohlašuje úplné a vědomé pohanství proti rozplizlostem a zbabělostem staleté hlouposti nazarenské a vztyčuje korouhev individualismu a víry v rozum zbařený předsudků, v božskou moc poesie a ve věčný zázrak umění. Navrhuje pak vydávat časopis s názvem *Leonardo*.

Vstupuje tedy do literatury, a to jako voltairiánský ateista. První samostatná kniha, kterou vydává, *Ventiquattro cervelli* (Čtyřadvacet mozků), je plná rouhání. „Je těžké,“ píše v ní, „představit si směšnější postavu než je bytost, která, aby zabránila zlu, nejprve zlo stvořila.“ Je silně pod vlivem Nietzscheho a není dalek myšlenky napsat Následování Nietzscheho: „Muže, jako jest on, neváhám nazývat světcem, aniž bych se ptal věřících, odborníků a bláznů o dovolení.“ Život věčný jest mu směšností: „Jednotvárnost věčné blaženosti je téměř ještě strašnější než věčné trápení.“ Co druzí ctí, napadá zuřivě, neznaje „nedovolených hmatů“. Nic mu není svato. Baví se tím, že zviklává duše zakotvené v jistotě víry. Voltaira velebí jako velikého ničitele středověku - *smedievatore* - jako muže, který směle otevřel nejhorší vředy hlouposti, pocházející z katolické a scholastické výchovy. „Díváme-li se na náboženství chladným okem čistého myšlení,“ tak píše, „jeví se jako spojení prvků mystických, legendárních, metafysických a morálních, sloučených v jedno citem; hodnota poznání je v něm velmi nepatrná.“ „Náboženství klame nevědomé, zatemňuje dokonce i učené. Kolik temnoty a nejasnosti se udrželo ve filosofických soustavách, aby byly oporou náboženských a mravních požadavků! Lidé bohabojní se zříkají myšlení a pohrdají vědou.“ V invektivě proti Spencerovi píše: „Jeho filosofie je udělána ze strachu, nevědomosti a poslušnosti: samé velké ctnosti před soudnou stolicí Kristovou, ale hrozné neřesti před tím, komu je osobnost věcí nejvyšší.“

Morálka Evangelia jest mu morálkou pohodlí a lenosti. Ať se povaluje, kdo chce, na vyvatovaném lůžku víry! Je dokonce dobré, že jsou náboženství,

kteřá jsou prostředky uklidnění a rozveselení a kteřá slouží za berly. Modlitba je neškodná výpomoc v bídě a v okamžiku smrti. Papini si však žádá něčeho jiného, žádá si „velké svobody myšlení a jednání“.

Orientální Ježíš souvisí zřejmě s nějakým orientálním myšlenkovým okruhem. Papini o něm mluví jako o muži, který dal problesknouti svému poznání o Bohu, ale otevřeně dal najevo své opovržení k práci tím, že řekl: Pozorujte lilie, jak rostou; nepracují ani nepředou. (Luk. 12, 27.) Křesťanství je příliš židovské a zároveň málo orientální: „Křesťanská Evropa nejen že neobrátila židy, nýbrž sama se obrátila na židovství; Kristus byl po druhé, ne, nesčetněkrát ukřižován ďábelskou civilisací a industrií.“

Ve fantastické vložce knihy *Pilota cieco* (Slepý lodivod) čteme: „Kristus umřel, aby spasil všechny lidi, ne pouze jednoho. Doufejme, že moje oběť je úspěšnější než jeho.“ Neúspěch Kristův je oblíbeným motivem Papiniho. „Kristus,“ tak píše v *Il tragico quotidiano* (Všední tragika), „neplakal v hrozné noci před umučením, nýbrž tehdy, kdy poznal marnost svého poslání.“ Dokonce se odvažuje tvrdit, že i Kristus je vinen. V časopise *L'acerba* vyšel 1. VI. 1913 článek Papiniho s nadpisem *Kristus hříšník*.

Ale ten duch zuřivé anarchie a drzé neúcty k lidem a dogmatům jest jen reakcí proti tomu, co je ustálené, ukázněné, pravidelné a slavné. A nejsou to jen dogmata víry, která napadá s útočností sobě vlastní. Stejně bojuje i proti dogmatům nevěry, metá šípy své kritiky i na muže Encyklopedie, potírá i onu „obojetnou nauku deistickou, která není už náboženstvím a která není ještě filoso-

fií“. Po krk už má „kostelníků Voltairových“, poněvadž se na jevišti objevili „ministranti Nietzschovi“. K smíchu jsou mu zednáři, tito kříženci hlouposti a tajnůstkářství. Kdo chce být atheistou, musí atheisty překonat. Bojuje i proti pozitivistům, a to proto, že si osobují znalost skutečnosti.

V knize *Crepuscolo dei filosofi* (Soumrak filosofů) tvrdí, že zákon, o kterém Comte pořád mluví, nás přivádí strašně blízko k Bohu. Jsme všichni náboženštější, než si myslíme. Co všechno jsme vynalezli, abychom vysvětlili přírodu: ether, fluida, atomy, buňky, elektrony, ionty. Vývojová theorie vůbec neodklízí zázrak se světa. Mnozí věřící se přiznali k myšlence vývoje, aniž by se zpronevěřili víře. Nauka o stvoření podává zázrak najednou, v nádherném poetickém výjevu; vývojová nauka jej podává po kouscích, bázlivě a kradí: zázrak v pilulkách.

Filosofie, která byla láskou jeho jinošství, se mu objevuje nakonec jako „obtížná kabala znaků kolem prázdného nic, jalový, měnivý pořádek nad prudkou, překypující růzností, plané poznání a hledáním všeobecného“. Ne nepřípadně mu byl dán název *antifilosofo*. Soudí Kanta, Hegela, Nietzscheho, Schopenhauera, Bergsona, Herdera a jiné - a soudí je jako člověk, jenž hledal bohy a našel lidi, a proto se na nich mstí.

A poněvadž ho vůbec neuspokojuje filosofie, touží po činnosti. Dělat něco, jednat, přetvořovat - nikoli již jen poznávat, pozorovat a popisovat. Z té touhy se v něm rodí zájem o onen druh filosofie, který byl nazván pragmatismem. Filosofie činu, filosofie jednání. Nemařit čas honbou za nerozřešitelnými problémy, po cestách bez východu a mezi sítěmi dialektiky. Pravdivé je to, co je užitečné. Vědět znamená konat. Z několika nejistých pravd

vybrat tu, která nejvíce povznáší životní energii. Evangelium síly, evangelium odvahy, optimistické a americké. Je však třeba vyvést tu nauku z anglosaské domácnosti, z pietismu měšťáckých misio-nářů a učinit ji zcela svou. Konat - to znamená chtít a cvičit se, učinit se dokonalým, obrovsky roz-šířeným duchem - stát se bohem. Papini nevěří v Boha, ale chce ho pro budoucnost stvořit ze sebe, zesílit do nekonečna moc své vůle - to jest konat divy. Proto studuje život světců a mágů a snaží se vníknout do jejich tajemství. Světci ho vedou k ná-boženství, mágové k vědám okultním. Čte znovu evangelia, ale již bez domýšlivé voltairovské za-ujatosti prvních let. Čte svatého Augustina, pro-mýšlí Pascala a dospívá až k *Duchovním cvičením* svatého Ignáce a k *Navedení k životu zbožnému* svatého Františka Saleského. Vchází do kostelů a účastní se slavných Mší - a cosi neurčitého, potřeba věřit, stát se zase dítětem, zmítá se tiše v něm, ne-chtějíc se však jasně rozhodnout. To je tím, že ne-dovede a nechce se zřici sám sebe. Čas ho pohání a mládí prchá. Žije v ustavičném nepokoji. Ne-ustálá horečka ho rozněcuje, mozek odpírá dále pracovat. Místo aby našel sílu, propadá slabosti. A nakonec onemocní. I ta trocha síly, kterou ještě měl, ho opouští. A zdá se mu, že vše je ztraceno: „Nejsem už ničím, nemám významu, nechci nic: už se nehýbám. Jsem věcí a ne člověkem. Sáhňte na mne, jsem chladný jako kámen, chladný jako hrob. Zde je pohřben člověk, který se nemohl stát bohem.“

Obor rozumu uměl Papini vždy přesně ohrani-čit. Vývody rozumové jsou podle něho vždy zatí-ženy konvencí a tradicí. Již v knize *L'altra metà* (Jiný cíl) jsou stránky, které dávají tušit onu mo-

hutnou kapitolu o nevěřícím Tomáši v *Životě Kristově*: Tomáše si mohou vybrat za protektora „všichni tichošlápkové ducha, všichni pochybovači po třech za groš, škrobové z kateder a akademií, vlažní blbci, vycpaní předsudky, všichni úzkostlivci, sofisté, cynici, vši vědy a čističi záchodů učenců, konečně všechny ty knoty, které žárlí na slunce, a všichni hlupáci, kteří nepřipouštějí letu sokolů“.

Jeho nový názor na náboženství má bergsonovskou intonaci. Náboženství mělo kdysi brnění vědecké, ale osvobodilo se od pozůstatků vědy. Vystoupilo v podobě umění, ale nemáme práva tvrditi, že není ničím jiným než uměním, i když zakladatelé náboženství bezděčně vytvořili umělecky krásná slova a formy. Náboženství se nedá rozložit jako stroj, nelze je chápat a hodnotit pojmově. Důležitější však jest, že Papini nehodlá zkoumat hodnotu náboženských soustav, pokud jsou teoriemi, nýbrž jen pokud mají vliv na chování těch, kteří je vyznávají. Náboženství není věc vedle jiných věcí; je vrstvou lidského ducha s vyšší teplotou, v níž se všechno může roztavit: je to ohnivá sféra Dantova a Pascalova.

A tak uznává Papini nový řád ducha, svérázný a vyšší než je řád pouhého rozumu: řád vůle a srdce. Přiznání k tomu řádu je významné, ale stále ještě všeobecné: platí pro Buddhu i pro Krista, náboženství v čísle jednotném stojí vedle náboženství v čísle množném. „Pryč s filosofiemi,“ volá v *Hotovém člověku*, „vítána buďte náboženství!“ Muž, který podrobil kdysi kritice díla „věřících bez víry“, to jest díla filosofů, kloní se nyní k universalismu Walta Whitmana, „k uplatnění každé náboženské zkušenosti, ať se halí v jakoukoliv podobu“. A to vše je sice nový názor na náboženství,

ale není to náboženství. Je to ocenění víry, ale není to víra, a dokonce ne život z víry.

Bolest a představa smrti se vrývají Papinimu do duše: „Každá hodina nám bere něco z naší věčnosti, každou hodinou se blíží smrt, která nic neví o Vykupiteli a vykoupení.“ Člověku, který do nemožnosti vystupňoval své sebevědomí, jeví se smrt jako hrozná věc: „Mé kroky po zemi by měly zanechat hlubší stopy než je vypětí a zhroucení.“

Duchovní a mravní bída zkrušuje Papiniho. Lidé, kteří ho vyhledávají, jsou mu na obtíž: „Za koho mne máte?“ ptá se jich rozzuřen. „Jsem snad placený herec, abych každý večer před vašimi obličejí, vyzývajícími k políčkování, přednášel komedii inteligence? Jsem snad otrok, koupený a zaplacený, abych se podřizoval vašim zahalečským choutkám a podával vám na důkaz úcty vše, co vím a dělám? Jsem snad nevěstka z bordelu, která musí zdvihnouti suknicí a svléci košili na první pokyn slušně oděného mužského?“ Odmítá slávu: „Žádný potlesk, žádné křiky, otevřená ústa, strojené chvály a závistivé pochlebování! Ne, ne, daleko pryč ode mne s tím hlukem: dělejte si jej svým zpěvákům, svým tanečnicím, svým tlustým tenorům! Dejte žaludy vepřům, nemáte-li drahých kamenů pro hrdiny!“

Pochybuje sám o sobě a dává si otázku, není-li jedním z mnohých zaslepenců, kteří reminiscence pokládají za inspirace, přání za díla; není-li jen chladným čtenářem knih, zahříváným občas při cizích krbech, sbírajícím literární splašky ze všech zemí a vyrábějícím hříčky intelektuální obraznosti. „Ať se obrátím kamkoliv, nejsem laikem, ale také ne zasvěcencem. Nemám svého uznaného sedadla při shromáždění učenců a nemám znamení

proslulosti na čele... Když se někdo diví mému vědění, mé ‚erudici‘, musím se smát. Já sám vím, kolik hrozných mezer je v mém mozku. Já sám, jenž jsem chtěl věděti všecko, vím, jak úzké jsou hranice mého vědění... jsem nevědomec, který se válel v knihách, jsem hlupák, který se lopotil v knihovně, jsem člověk, který se naučil tolik, že pozbyl spontánnosti, nenabyv čistého vědění.“

V té krizi sebevědomí prosí o trochu jistoty: „Neprosím ani o chléb, ani o slávu, ani o soucit. Nežádám na ženách objetí, na bankéřích peněz nebo na ‚duchaplných‘ chvalořečí. Bez těch věcí se obejdu nebo jich dobudu, nebo si je vezmu sám. Ale pokorně, na kolenou, vší silou a vášní své duše prosím a žádám o trochu jistoty; o jediný, malý kus bezpečné víry, o atom pravdy! Prosím a zapřísahám vás při všem, co máte nejdražšího a nejcennějšího, při vašem životě, při osobě, kterou dnes milujete, při vaší nejmilejší myšlence, abyste mi řekli, je-li kdo mezi vámi, kdo má, čeho hledám, je-li někdo, kdo si je jist, kdo zná, kdo ví, kdo žije a kdo se pohybuje v pravdě. A je-li a nemýlí-li se a neklame-li se a je-li tak šlechetný, jako je šťastný, ať mi poví, co zná a co ví, ať to zjeví pod přísahou a ať žádá, abych mu zaplatil, kolik a jak chce za jeho pravdu!“

Cítí hlubokou potřebu opřít se o něco, někde a v něčem zapustit kořeny. Domnívá se, že mu pomůže, vstoupí-li opět ve styk s rodnou zemí, se svým lidem, z jehož kultury vyšel. Je sice krásné potulovat se po pahorcích, usedat pod cypřiši a vzpomínat na dětská léta - ale bezstarostnost dětství se nevrací. Avšak zdá se mu, že přece někdo k němu mluví horami, kopci, řekami, obzory kraje, který se táhne od růžových Apuan a končí dole

v rozlehlé, pusté Maremmě, mezi velikými štíty Apennin a zeleným oddychováním Tyrrenského moře. Kdosi k němu mluví zkřivenou bledostí oliv, bujnými festony révoví a kamenitými údolími, kde kvete jen tmavomodrý bodlák a žlutá kručinka.

Napsal to v *Slepém lodivodu*: „Vy lidé kráčíte přírodou, hledíte na její divy a nepozorujete, že nebe a země k vám volají: Jest někdo, jenž by lidem rád něco řekl, ale on nemluví řečí lidskou. Snaží se říci něco vašim duším, ale nikdo z vás mu nedovede odpovědět. Ale ten, jenž k vám mluví, je trpělivý; necítí se uražen vašim mlčením. Nevzdává se naděje, že jednoho dne odpovíte. V ten den promění se svět. Svět je jeho slovo k vám; odpovíte-li mu jedenkrát, promluví k vám novým světem; a rozmluva mezi Bohem a člověkem bude pokračovat bez přerušení.“

Když to psal, byl ten Někdo snad jen básnickou představou. Ale nyní, když potřebuje trochu jistoty, stává se někým skutečným, k němuž se ovšem vzpíná víc touhou než vírou. A nakonec přichází i chvíle, kdy jeho víra se stává právě tak silnou jako jeho touha, kdy se ocítá „nahore, na zdravém vzduchu, v radosti a souhlase se světem a Bohem“. Ten Bůh je Bůh křesťanský. Jiný Bůh nemá pro něho významu. Zná slovo Novalisovo: „Není náboženství, které by nebylo křesťanstvím.“ Hledal sice v Orientě, avšak spíše aby zapomněl na křesťanství, než aby je lépe poznal. A jednoho dne mu napadlo: „Buddha je vlastně se vším svým odříkáním a se všemi svými řečmi hedonista; je třeba jednou říci o něm pravdu: vzpíral se bolesti.“ Křesťan se však nevyhýbá bolesti - sice jinak by neměl zásluhy před Bohem, který vykoupil člověka v žízni a trýzni, krví a ranami.

K Bohu křesťanskému přichází Papini z nedozírné dálky - tak aspoň se zdá. Vždyť náležel k zastupu nevěrců a buřičů z kapitoly Dies irae v *Hoto-  
vém člověku*, z nichž jen málokterí věděli, že Kristus za ně zemřel.

V roce 1909 řekl Papini neapolským hegelianům: „Přes všechno bohatství pravd a nepodmíněností byli vždy lidé, a nebyli to lidé obyčejní a hloupí, kterým se nepodařilo najít ve filosofii vše to, co slibovala; a ti brali nakonec do ruky malou knížku, o které by Croce řekl, že obsahuje jen představu a cit - Evangelium: a skláněli čela a naslouchali galilejskému tesaři.“ Jedenáct let později, na jaře r. 1920, píše Domenicu Giuliottimu z Benátek: „Nevím proč, nenadále mi přišlo na rty Ave Maria: tolik let jsem je nepronesl, že jsem myslil, že už je neumím do konce.“

Toto „nevím proč“ a „nenadále“ byl tajemný dotyk milosti.

Papini našel Krista. A co více: napsal knihu o Kristu. Ta kniha, *Storia di Cristo* (Život Kristův), budí dojem, že je napsána z odporu proti běžným názorům a naukám „volných myslitelů, domýšlivých buvolů, kteří pokládají knihovny za chlévy, leteckých mozků, které se domnívají, že se dotýkají výše nebes, vystupující v baloně filosofie, profesorů zesatyrštělých osudnou opilostí filologie a metafysiky“ - ti všichni se ozbrojili a vytáhli do boje s heslem: Člověk to chce! A také budí dojem ta kniha, že je napsána z odporu nejen proti pavědeckým románům o Kristu, pokoušejícím se „psychologicky“ vysvětlit život Bohočlověka, ale i z nechuti proti ztuchlině a zažluklině různých Životů Ježíšových, určených lidem zbožným, psaných slo-

hem nudným, ztrnulým a neživotným. Papini toužil napsat o Kristu knihu živou, která by v očích živých lidí učinila Krista životnějším a dala jim pocítit jeho věčnou přítomnost - „knihu bez strojenosti a přepjatých nasládlostí kostelnického pietismu a bez hrubé drsnosti literatury, která se nazývá ‚vědeckou‘ jen proto, že se bez ustání bojí něco tvrditi - a konečně knihu psanou člověkem moderním, který má trochu úcty k umění a trochu je zná a dovede upoutat pozornost lidí i nepřátelských“.

Za základ své knihy bere Evangelia - odedávna pokládána za nejlepší a nejvěrnější vyličení života Kristova. A drže se slov Zjevení a dogmat Církve snaží se podat ta slova a ta dogmata jinak, než je obvyklé, prudkým a násilným slohem, s odpory a zkratkami, oživenými výrazy drsnými a trpkými, aby viděl, mohou-li se dnešní duše, zvyklé kořit se bludu, vzbudit ranami pravdy.

Plně si je vědom, že popouští uzdu tomu, „čemu se dnes téměř s ošklivostí říká výmluvnost - rodné sestře rétoriky a cizoložné matce emfaze a jiných vodnatelností určitého vyjadřování myšlenek“. Ví velmi dobře, že výmluvnost se moderním nelíbí: ale život Ježíšův je takovým dramatem a takovou básní, že by vždy vyžadoval místo slov otřelých, hladkých a klidných, výrazů vášnivých a uchvacujících, až by zachvěly každým srdcem, obraznosti skvělé, slohu kouzelného.

Ale nepíše tu knihu jen jako spisovatel, nýbrž i jako vyznavač: jako člověk, který před lety napsal jinou knihu, v níž vypravoval melancholický život člověka, který se jednu chvíli chtěl státi bohem. A nyní, kdy dospěl věkem i vědomím, píše život Boha, který se stal člověkem. Kdysi z pýchy

urážel Krista jako málokdo před ním - nyní, po šesti letech, která byla lety velikých strastí, po dlouhých měsících vzrušeného přemýšlení, jakoby poháněn vyšší silou, počíná psát knihu o Kristu. Právě ti, kteří Ježíše nejvíce nenáviděli, dovedli ho milovat nejopravdověji: „Nenávist není někdy ničím jiným než nedokonalou a neuvědomělou láskou: a vždy je lepší průpravou k lásce nežli lhostejnost.“

Papini se nevrací ke Kristu z únavy - naopak, nyní přece mu nastává život obtížnější a povinnost namáhavější; nevrací se k němu z obav stařeckých, neboť dosud se může nazývat mladým; také ne z touhy po podivu světa, neboť svět by si spíše naklonil, kdyby Krista zrazoval a urážel. A píše svou knihu i jako apologeta, a to apologeta nesmlouvavý. Staví se pod kříž jakožto pod znamení, jemuž jest odpíráno, a právě ten odpor ho sílí a dává mu rozmach. Bere věc Kristovu za svou a při Kristovu vede vši vášnivostí a výrazovým bohatstvím rétora. Nesbírá drobné kaménky důkazů, nýbrž tvrdě staví před oči svým protivníkům samého Bohočlověka v jeho vznešenosti. Jeho *Život Kristův* je odpovědí, nezbytnou replikou: „závažím, které se klade na misku vah, aby z věčné války mezi nenávisť a láskou vyšla rovnováha spravedlnosti“. Řeknou-li tomu, kdo jej psal, že je zpátečník, nedotknou se ho. Zpátečníkem se často zdá ten, kdo se narodil příliš brzo. Křesťanství není starou veteší: „Říkají, že Kristus je prorokem slabých, a zatím přišel, aby dodal síly ochablým a aby opovržené povýšil na krále. Říkají, že jeho náboženství je náboženstvím nemocných a umírajících, a přece léčí choré a probouzí spící. Říkají, že je proti životu, a přemáhá smrt. Že je Bohem smutku, zatím co vybízí své věr-

né, aby se veselili, a svým přátelům slibuje věčný kvas radosti. Říkají, že uvedl na svět smutek a umrtvování, a zatím, když byl živ, jedl a pil a nechával si vonnými mastmi napouštět nohy a vlasy a neměl rád pokryteckých postů a domýšlivých skutků kajících.“

Životnost knihy o Kristu spočívá především v jejím slohu. Příkré antithese, půvab analogie a vtipné asociace jsou prostředky Papinimu nejvlastnější. Osel a vůl u jeslí dávají mu podnět, aby zcela po způsobu antické topiky uvedl všechny znamenité osly a voly, zlaté tele Aronovo právě tak jako posvátného osla Aresova, Dionysiova a Apollonova, oslici Balaamovu i osla perského krále Ochose, i Nikona, osla, kterého Oktavián potkal v předvečer bitvy u Actia cestou k svému loďstvu. K pastýřům betlemským se druží Mojžíš, pastýř knížete madianského Jethra, pastýřští králové Saul a David, i pastýř prasat Eumaios, který hostil Odyssea - a to ne v suchém výčtu, nýbrž v ústrojném vztahu. Kapitoly Oktavián a Herodes Veliký, ostře rysované podobizny tacitovské ražby, jsou vsunuty jako temná folie světlé postavy Spasitelovy.

Ze snahy po kontrastním účinku se dá vysvětlit i záliba Papiniho v hrubých slovech. Tu svou „koprologii“ neváhá Papini rozvinout ani v první kapitole: „Nejnečistější místo na světě bylo prvním obydlím jediného čistého mezi těmi, kteří se zrodili z ženy. Syn člověka, jemuž bylo souzeno, aby byl rozdrásán zvířaty, která se nazývají lidmi, měl první kolébkou žlab, kde dobytek přežvykuje kouzelné kvítí vesny. Ne náhodou narodil se Ježíš v chlévě. Není-li snad svět nesmírným chlévem, v němž lidé hltají a kálejí? Což snad neproměňují věci nejkrásnější, nejčistší, nejvznešenější pekelnou



*Giovanni Papini*



alchymií ve výkaly? Pak se natahují na kupách hnoje a nazývají to užíváním života. Na zemi, v tom zatímním svinci, kde všechny okrasy a voňavky nezakryjí hnoje, objevil se jedné noci Ježíš, narozený z neposkvrněné Panny, neozbrojen ničím než nevinností.“

Papini se nesnaží zakrývat „zápach zla, jímž se země hemží jako přezrálý sýr“ - naopak. V takovém způsobu vyjadřování se projevuje povaha extrémní, která každý střední tón pocituje jako lež, a proto hnůj nazývá hnojem, a to v jakési mystické víře, že zlo, je-li nazváno pravým jménem, již je překonáno a vzduch vyčištěn. V té vehemenci výrazu následuje Papini svého mistra Léona Bloy. Kapitola Výkaly ďáblov, kletebná invektiva proti penězům, „známkám z kovu, které denně procházejí rukama zašpiněnými potem a krví, otřelým hrabivými prsty zlodějů, kupců, dohazovačů, bankéřů a lakomců, kulatým a lepkavým výplivkům mincoven, všemi žádaným, vyhledávaným, kradeným, záviděným, milovaným více než láska a často více než život, těm nečistým kouskům hmoty, pokrytým obrázky, které loupežník dává vrahovi, lichvář hladovému, nepřítel zrádci, podvodník vyděrači, kacír simonistovi, chlípák ženě prodané a koupené, těm špinavým a smradlavým pomůckám zla, které svádějí syna, aby zabil otce, manželku, aby zradila manžela, bratra, aby podvedl bratra, chudého ničemu, aby proklál boháče, sluhu, aby oklamal pána, zákeřníka, aby oloupil poutníka, národ, aby napadl národ“, nejlépe ukazuje duchovní příbuznost Papiniho s autorem Krve chudého, neboť „*le sang du pauvre, c'est l'argent*“.

Dravý spád svých úvah přerušuje však Papini i klidnými stránkami pastýřských idyl, realistický-

mi obrazy ze života lidu v zemi izraelské, a jako básník si nenechává ujít příležitost, aby nevypravoval příběh marnotratného syna, nejkrásnější příběh, jaký kdy byl na tomto světě vypravován.

Avšak *Storia di Cristo* není kniha, o které by se mohlo uvažovat jen s hlediska slovesné kritiky. Tento rétor vskutku potkal Krista. A potkav ho, z asvěcuje mu svoji nejvlastnější a nejbouřlivější vášň, svoji nejněžnější poesii, svou žlučivou útočnost i skvělost svého florentského stylu. Jakožto bývalému učedníku Nietzschevu jeví se Kristus jako silný, který miluje zdraví, tak je miluje, že je dává těm, kteří je ztratili, jeví se mu jako dárce života, hlasatel radosti a konečně jako pravý převracovač a pravý přehodnotitel všech hodnot. Největším převracovačem jest Ježíš Kristus. A největším paradoxistou bez bázně. V tom je jeho velikost. Jeho věčná novost a mladost. V tom je tajemství, proč každé veliké srdce dříve nebo později tihne k jeho Evangeliu. Na každém místě kázání horského žádá, aby ponížený byl povýšen, aby poslední byl prvním, aby zavržený byl vyvolen, aby opovržený byl ctěn, a konečně, aby se domnělá pravda pokládala za blud a obecný život za smrt. Ježíš řekl minulosti, ztrnulé ve své agonii, přírodě, již příliš ochotně povolovali, obecnému a všednímu mínění, své nejráznější Ne, jež zaznamenávají dějiny světa. „V tom je věren duchu svého národa, který i ze samého úpadku svého vyvozoval důvody pro větší naděje. Národ nejzotročenější sní, že synem Davidovým ovládne ostatní národy; nejopovrženější myslí, že je určen k slávě; nejvíce trestaný Bohem se domnívá, že je nejvíce milován; nejhříšnější má jistotu, že jediný bude spasen. Ale to nesmyslné unikání z poníženosti v myšlení židovském stává

se u Krista přehodnocováním, které samou logikou svého nadzemského základu dospívá k božské reformě zásad, jimiž se lidstvo řídí a jež ctí.“

S přísností, která nezná krycích a uhýbavých slovíček, snaží se Papini-hyperbolik vyložit pravý smysl slov Kristových o meči a ohni. Je toho na výsost třeba, neboť „po každé, kdykoliv lichotníci mocných chtěli posvětit ctižádost ctižádostivých, násilí násilníků, bojovnost bojovných, po každé, když se zaplacení sofisté nebo žvaniví deklamátoři pokoušeli smířit pohanskou divokost a křesťanskou mírnost, užití kříže jako rukojeti meče, ospravedlnit krev prolitou z nenávisti, krví, která tekla na Kalvarii, po každé, kdy se chce odůvodniti válka učením míru a učinit Krista ručitelem Džingischánovým nebo Bonapartovým, nebo s poťouchlou hanebností předchůdcem Mohamedovým, uvidíte, že se uvádí s neodvratnou přesností všeobecně užívané průpovědi slavný text evangelický: Nedomnívejte se, že jsem přišel uvést pokoj na zemi; přišel jsem uvést meč“. Podle souvislosti s dalšími slovy Páně vysvětluje Papini, že meč neznamená válku, nýbrž rozdělení. Hlásání evangelia rozdělí členy jedné rodiny: „Přišel jsem zajisté, abych rozdvojl syna proti otci jeho, dceru proti matce, snachu proti tchyni“. Jsou mezi lidmi hluší a slyšící, váhaví a pohotoví, zapírající a věřící. Ti, kdož uvěřili, nebudou útočiti na ty, kteří nevěří, leda zbraněmi ducha, a to jsou kázání, příklad, odpuštění, láska. Nevěřící snad začnou skutečnou válku, ale začnou ji proto, že nejsou dosud obráceni. Vítězství Evangelia je koncem všech válek. Je-li Evangelium z počátku příčinou rozluk a svárů, není tím vinna pravda, kterou Evangelium hlásá, nýbrž to, že se těch pravd dosud všichni nadržují.

Heroda Antipu nazval Ježíš liškou. V kapitole Králové národů naznačuje Papini rozdíl mezi Kristem a vladaři světskými. Ježíš přišel, aby vyvrátil vládu Césarovu, ale nikoli, aby nastoupil na místo Césarovo. César je nejsilnější a nejslavnější z jeho soupeřů, ale také nejvzdálenější. Neboť jeho síla je v tom, že lidé spí a že národové jsou mdlí. Ale přišel ten, jenž budí spící. A až vše bude dokonáno, říše Césarova zmizí jako kupa popela ve vítězném vanutí větru. Dokud trvá jeho zdánlivá moc, můžeme mu dávat, což jeho jest. Novým lidem nejsou peníze ničím. Dejme Césarovi, který je zaslíben věčné nicotě, stříbrnou nicotu, která nám nenáleží. Dejme mu ten denár, na kterém je jeho hlava jako hlavy všech králů, odtržená od poprsí, oddělená od těla, uťatá na konci hrdla: zlověstný obraz dobrovolného a věčného stětí.

Není pochyby, že Život Kristův je spíše dílo apologetické výmluvnosti než náboženské vroucnosti. Není v něm tichých míst, kde by se spisovatel obracel přímo k svému Bohu a zapomínal na své obecnost. Právě forma, která je nástrojem jeho ducha, řečnický sloh románského stylisty, vytváří přílišnou distanci. A přece na každé stránce cítíme tlukot jeho srdce, ani ne tak když mluví o božských věcech samotných, jako spíše když mluví o jejich pozemském podobenství. Málokdo psal s takovou něžností a překypujícím citem o otcovství jako Papini.

Snad cítil ty nedostatky své knihy, a proto ji uzavřel modlitbou ke Kristu. I v ní se ozývá rétor, polemik a apologeta, ale mluví již ne proti světu, nýbrž za svět, jeho jménem prosí a vzývá Spasitele lidského pokolení z hlubin bídy duchovní a mravní, v níž tone současný svět.

„Veliká zkušenost se chýlí ke konci. Lidé vzdalují se Evangelia našli zoufalství a smrt. Mnohý slib a mnohá hrozba se uskutečnily. Nyní my, zoufalí, nemáme nic než naději na tvůj návrat. Nepřijdeš-li vzbuditi spících, schoulených v páchnoucím blátě našeho pekla, značí to, že se ti trest zdá příliš krátký a lehký pro naši zradu, a že nechceš měniti pořádek svých zákonů. A budiž vůle tvá, nyní a navždy, na nebi i na zemi. Ale my, poslední, očekáváme tě. Budeme tě očekávati každého dne přesto, že jsme tak nehodni, a přes všecku nemožnost. A všechna láska, které dobudeme ze svých zpustošených srdcí, bude pro tebe, Ukřižovaný, jenž jsi byl mučen pro lásku k nám a nyní nás mučíš vši mocí neústupné lásky své.“

Papini dotčený milostí Boží a napojený duchem Evangelia neztrácí ani jediný rys své dravé a nesmlouvavé povahy. I po svém obrácení kácí modly bludů, pověr a předsudků, byť se halily v roucho názorů a teorií sebe modernějších. Je to stále on, bořitel polovičatostí a přetvářlivých omylů lidských, který společně s Giuliottim píše jakousi parodii na naučný slovník. Zdá se, jako by v něm oživaly encyklopedistické záliby jinošských let dozrávší v hořké ovoce neúprosného odmítání všeho, co na tomto světě je malého, nedotvořeného a popleteného. *Dizionario dell'omo salvatico* (Slovník divocha) psaný společně s Domenicem Giuliottim, autorem bloyovských knih *Polvere dell'esilio* (Prach vyhnanství) a *Ora del Barrabba* (Hodina Barabášova) přináší pod různými hesly písmen A a B snůšku sarkasmů, aforistických polemik a tvrdých útoků proti všem zvrácenostem současného světa, který se zdá jakýmsi duchovním chlévem Augiášo-

vým: „Ve stáji Augiášově bylo tři tisíce volů a stáj ta nebyla čištěna třicet let. K jejímu vyčištění bylo třeba síly Herkulovy. Kolik tisíc Herkulů bude třeba, aby se vyčistila země, kterou obývají dvě miliardy lidí a která nebyla čištěna tisíc devět set let?“

V tomto zaneřáděném a nečistém světě není už skoro nic ryzího a poctivého: „Už není nic, co by bylo tím, čím se zdá a čím je lidé nazývají. Není pravá barva obličejů - je z mastiček a prášků; není pravé nadání - je uděláno z plagiátů a obratných tahů; není pravé víno - dělá se ze všeho, jen ne z hroznů; není pravá ani zuřivost - je udělána často ze strachu nebo z beztrestnosti. Padělají se sochy, perly, rukopisy, události, pověsti, programy. Jen dvě věci zůstávají nade všechno a nesporně pravé: Evangelium Kristovo a lidská hloupost.“

Svět tento je svět odmítající Boha: „Betlem značí tolik jako pět dílů světa: neboť v žádné hospodě a v žádném domě a v žádné noclehárně není místa, kde by se zjevil Bůh.“

Těžko přemoci nechuť a odpor, který budí duchovní prázdnota a mravní ubohost současného lidstva: „Ve starém věku byli atleti, kteří vítězili při veřejných hrách a dostávali věnce a byli oslavováni básněmi. Potom přišli atleti víry, jimž se dostávalo na zemi muk a po smrti slávy v nebesích. A nyní převládají atleti sportu, kteří se pachtí, aby vydělali peníze. Avšak pravým atletem našich dnů je člověk, který má dost silný žaludek, aby zadržel dávení, k němuž ho dráždí slova a skutky lidí jemu podobných.“

Je těžké hlásat lidem pravdu a vštěpovat jim správné myšlenky. Průměrný člověk netouží po mravokárcích, nýbrž po lichotnících. Sotva je v lid-

ské řeči slovo tak příkré, aby se hodilo na člověka nepoučeného a nepoučitelného: nazývat ho oslem je málo, dokonce je to urážka osla: „Řekneme-li někomu osle chtějíce mu naznačiti, že je hlupák a nemehlo, urážíme vlastně osla, vzácného druhu horalova. Osel dobře zná všecko, co je potřebí, aby mohl dobře plnit svou povinnost: umí kráčet po okraji propasti a nespadne, umí v rovnováze nosit břemena, umí snášet zuřivost lidskou, poznává hlas svého pána, zná vchod do své stáje a otvírá hubu, jen když má hlad. Srovnejte ho s člověkem, který nezná své cesty, který leze do všech propastí, který nedovede snášet břímě svých povinností a svých bolestí, který nechce znát svých pánů ani svého příbytku a který pořád otvírá ústa, aby říkal množství věcí necudných, pitomých, hovadských a zvláště zbytečných.“

Člověk, jak jest, neosvícený světlem Evangelia a nepřetvořený milostí Boží, je tvor velmi ubohý. „Dvounožec neopeřený - tak definoval Plato člověka. Avšak Diogenes oškubav kohouta a skryv ho pod plášť vešel do Akademie, pustil kohouta do prostřed školy a zvolal: Hle, člověk Platonův! A tak filosof musil opravit definici: Dvounožec neopeřený se širokými drápy. Hlouposti! Tu je definice vymyšlená Divochem: Dvounožec neopeřený: avšak čím více je zkrášlen krejčím, tím více je náchylný stát se čtvernožcem. Proti tomu by ani moudrý Diogenes nic nenamítal.“

Léta vlastního bloudění a vlastní nepoučenosti jsou jen trapnou vzpomínkou: „Velryba je největší zvíře, které žije na zemi a které lidé velmi obdivují. V jejím břichu přebývají proroci a z jejích kostí si dělají ženy šněrovačky. Staří vypravovali o velrybách tak velikých, že námořníci je často považovali

za ostrovy, přistávali u nich a vystupovali na ně, avšak ony, ucítivše lidi, odplouvaly vypadající jako bludné ostrovy. To se často přihodilo i nám, plavcům na moři poznání, že jsme přistali domnívající se, že jsme připluli k pevnině, octli jsme se však na vrcholu hrubého a hovadského bludu.“

Tyto rozptýlené a nestejně hodnotné výpady proti modernímu světu jsou přípravou k velké satíře, která by mohla míti podtitul: Průvodce moderním chaosem. Je to kniha nazvaná *Gog*. Gog je zbohatlík, který neví, jak utratit své peníze, i dává se na cestu světem, aby se osobně seznámil s vynikajícími básníky, filosofy, umělci, politiky, šarlatány, podivíny a blázny. A tak hovoří Gog s Gandhim, Einsteinem, Freudem, Edisonem, Wellsem, Shawem, Hamsunem a jinými celebritami. I když se dívá na ty muže z perspektivy nevzdělaného podivína, přesto odhaluje jejich jednostrannosti, bludy a převrácenosti: kniha vyznívá naprostou dedukcí *ad absurdum*, v níž jako spodní tón neodbytně doléhá potřeba absolutní pravdy a objektivních měřítek, bez nichž není myslitelný rozumný a snesitelný život na světě.

Tuto velkou satiru doprovází Papini opět aforistickou tříští shrnutou pod názvem *Il sacco dell'orco* (Měch pekla), v níž se opakují výbuchy *Slovníku divocha* - autor zřejmě nezměnil svého postoje k světu: svět ostatně se také nezměnil, ani literatura, ani filosofie, ani umění.

Jakýmsi intermezzem je kniha o Dantovi *Dante vivo* (Živý Dante), která není knihou profesora pro žáky, kritika pro kritiky, pedanta pro pedanty, lenivého kompilátora pro lenivé čtenáře, nýbrž má být knihou živého člověka o člověku, umělce o umělci, katolíka o katolíku, Florentána o Florentánu.

K pochopení Danta člověka, básníka a proroka, Danta živého a celého nestačí podle Papiniho znát jen kritická vydání jeho děl s příslušnými komentáři, rozebírat jeho život a zjišťovat podrobnosti jeho pozemské pouti, nýbrž je třeba mít aspoň v odrazu a odlesku dantovského ducha. Papini nechce psát ani obžalobu, ani oslavu, nýbrž spíše kritický portrét se zřetelem ke kladným prvkům osobnosti a díla genia a titána, ale i k lidským slabostem člověka a umělce. To ovšem znamená zúctování s Dantem legendárním à la Carlyle: Dante není Papinimu jen nejvyšším vtělením hrdiny a básníka, nýbrž i člověkem s rysy velmi všedními, ocítajícím se v situacích směšných, ne-li ponižujících. Tedy nejen titán, ale i náš bratr je Dante. Jeho dílo není jednotné a jednoznačné: jeho duch, napojený biblickým apokalyptismem, etruskou hrůzou záhrobí a římským ideálem spravedlnosti a politické jednoty je pln dualismů, vyrovnávaných však silou tvůrčí. V jeho povaze jsou velmi zřetelné prvky pýchy, téměř ženské citlivosti a úporné smyslnosti: vyvažuje je však nesmírným úsilím o pokoru, odvahou a citovým platonismem.

Kromě Danta nebyl Papinimu nikdo bližší z velkých duchů, již vyšli z lůna Církve, než svatý Augustin. Obrácenec, který své duchovní a mravní bloudění vylíčil v knize Uomo finito, mnohými rysy připomínající Augustinova Vyznání, břitký polemik, který v knize 24 cervelli se vypořádal s moderní filosofií a v Gogu napsal satirický přehled soudobého duchovního chaosu, má nemálo společného s Augustinem, který po celý život polemisoval s kacíři; profesor literatury na bolognské universitě zřejmě cítí živou srovnatelnost s mužem, který byl původně profesorem rétoriky. Přesto nevnáší do své-

ho obrazu osobnosti Augustinovy subjektivních hledisek a co říká o světcích nového, dokládá na konci knihy četnými poznámkami a poukazy z bohaté augustinské literatury. Svou knihu o Augustinovi píše Papini ne jako patrolog a scholastik, nýbrž jako umělec a křesťan; a to jí dává životnost a plastičnost. Právem zdůrazňuje Papini, že Augustin je duch veskrze moderní, a to jako hlubinný psycholog patnáct set let před Freudem a Jungem pronikající do nejskrytějších propastí duše, jako theolog, který už v boji proti manicheismu potřel moderní teosofii, v boji proti donatistům měl co činit s Lutherem a v potyčkách s Pelagiem vyvrátil Rousseaua, a který jako kritik římského imperialismu rýsuje v prvních knihách díla *De civitate Dei* obraz moderního fašismu. Není třeba aktualizovat svatého Augustina - náleží k mužům, pro něž smrt neexistuje a kteří nás nikdy neopustili.

V roce 1946 vydal Papini ve Florencii *Lettere di Celestino* - listy papeže Celestina VI. lidstvu. Ovšem dějiny katolické Církve neznají papeže Celestina VI. Poslední papež toho jména byl sv. Celestin V., který vládl r. 1294 a vzdal se po roce důstojnosti papežské. Jde tedy o vymyšlenou postavu papeže, jež klade Papini do doby plné revolučního kvasu, bouří a krveprolévání. Jeho ústy mluví spisovatel nejen ke křesťanům, nýbrž ke všem lidem dnes žijícím, jasně a rozhodně jim ukazuje, čím vlastně jsou v dnešním světě a čím by měli být, aby splnili úkol daný jim Bohem. Líčí dobu vymyšleného papeže Celestina VI. jako dobu, kdy satan usiluje o vládu nad světem, napíná všechny své síly, aby v lidstvu zničil vše, co urovnává a zjasňuje tento život. Zdálo se tehdy, jako je tomu i dnes, že lidé ve své zběsilosti zapomněli či udusili v sobě

jakýkoliv cit spravedlnosti a lásky. Papež Celestin VI. píše své listy všem lidem s ušlechtilou neo-hrožeností, pln horlivosti, nadšení a ohně v boji pro Krista, jako vyznavač i mučedník, který chce i v naší době otrásti svědomím lidstva.

Kniha, kterou vydává Papini na prahu stáří jako poloslepý a prací unavený profesor literatury na universitě bolognské, má příznačný název *Mostra personale* (Osobní výstava). Na té „výstavě“ se každý může přesvědčit, že Papini zůstává i v pozdních letech důsledným kritikem lidské slabosti a omezenosti, hýřícím vtípem a bystrými postřehy, křesťanem bezvýhradným, jemuž, žel, je odepřena právě ctnost nejkřesťanštější, milosrdná shovívavost. „Znásobit tisíckrát každé slovo Evangelia, praví o něm Moscardelli, je věc ovšem možná; ale napsati sto stránek, na nichž by Kristus nebyl jmenován, ale z nichž by vyniklo, že Kristus se narodil, to všichni nedovedou.“ Ani v stáří neumí Papini odpouštět a ani na vrcholech života a vědění nenalézá úsměvnou pohodu ducha, která bere lidi, jak jsou, a umí promíjet. Žil příliš dlouho ve světě knižním a jeho živlem byly ideje. V oblastech ducha není místa pro měkkou toleranci. Snášelivost věcnou by Papini pokládal za zradu pravdy. Nic mu nebylo tak vzdáleno jako tak zvaná úcta k cizímu přesvědčení, zvláště když nebylo správné. Ale jsou dary rozličné: tento muž měl dar bojovat proti bludu: a všechn soud o něm je třeba založit jen na otázce, zdali toho daru užíval ze všech sil nebo ne.

Právě v *Mostra personale* je charakteristické místo, kde se především ozývá starý kritik filosofů z knihy *Crepuscolo dei filosofi*, ale projevuje se již odklon od pouhé ideovosti a touha po názornosti: snad je to nejosobnější vyznání spisovatele, který byl příliš

bojovníkem, aby dovedl být i vychovatelem, a který, byť unaven dlouhým zápolením, přece nakonec dospívá na práh humoru, jehož neznal po celý život. „Vždycky jsem toužil založit pěkné filosofické museum, v němž bych shromáždil nebo v dobrých napodobeninách vystavil jeskyni Platonovu, kobku Sokratovu, zahradu Epikurovu, sud Diogenův, želvu Zenonovu, osla Buridanova, mluvící hlavu Baconovu, řetězy Campanellovy, vížku Montaignovu, ševcovský stolek Boehmův, kamna Descartova, brejle Spinozovy, hranici Brunovu, Berkeleyovu láhev dehtové vody, kalhoty Kierkegaardovy, revolver Weiningrův, růži Ardigovu, vycpaného psa Schopenhauerova a jiné ostatky a haraburdí téhož druhu. Jsem si jist, že pro návštěvníky opravdu rozumné by to bylo méně nudné a zároveň poučnější než mnohá pojednání a mnohé soustavy filosofické.“

A možno dodat, že i Papini sám by mohl kdysi mít v tom museu nějaký symbol: a byl by to meč dvojbrítký, jehož jilec by měl podobu kříže.

*Lidé lpějící na skutečnostech tohoto světa žijí nepravý život; zanečovateli života nejsou. Život probouzeti dovedou jen lidé silní ve víře, ti, které nazývají snilky, utopisty a blázny - a to jsou praví proroci, lidé skutku dobří, vůdcové lidstva.*

Vladimír Solovjev

Kromě Solovjeva měl rozhodující vliv na myšlenkový vývoj Berdjajevův Dostojevskij. Idea svobody, která je základním thematem díla Dostojevského, jest i úhelným kamenem filosofie Berdjajevovy. V osudu Raskolnikova, Stavrogina, Kirillova, Ivana Karamazova zjevuje Dostojevskij tragedii svobody: svoboda přechází ve zvůli a v rebelské sebezdráznění. Není-li nic vyššího, než je člověk, není ani člověka. Obraz člověka je uchováván něčím vyšším, než je člověk.

Nejvýznamnějším příkladem přechodu ze svobody v otroctví je Kirillov. „Každý, kdo chce velkou svobodu,“ praví Kirillov, „musí mít odvahu zabít sebe sama. Kdo má odvahu zabít sebe sama, poznal tajemství klamu. Dále už není svobody. Zde je vše, dále již nic. Kdo má odvahu zabít sebe, jest Bohem.“ A Kirillov skutečně končí sebevraždou a jeho tragédie vyznívá v úžasný symbol. K sebevraždě odhodlaný a zápasem s myšlenkou smrti ztrnulý Kirillov vyráží Petru Štěpánoviči svícen z ruky a kousá ho do prstu. Z hrůzy té scény vychází ne bůh, nýbrž děsný mechanismus, loutka: louskáč na ořechy svěšuje hlavu a kousá.

Nejhlouběji proniká Dostojevskij tajemství svo-

body v *Zápiscích z podzemí*. Podzemní člověk není výmysl, nýbrž zážitek. Svoboda podzemního člověka zdá se bezmeznou. Je-li člověk opravdu bezmezně svoboden, jest mu dovoleno vše, i vražda ve jménu vyšších cílů, ideál Madony má stejnou hodnotu jako ideál Sodomy. *Zápisky z podzemí* jsou tragickou visí nejnvnitřnějšího tajemství v člověku, a to tajemství je svoboda. Berdjajev to chápe tak, že nejen ta vise je tragická, nýbrž že i svoboda sama je tragická. Podzemí je anthropologické prátajemství svobody a zkoušky ve svobodě. Člověk zrozený k svobodě stává se démonem, zneužívá-li svobody. Podzemí samo o sobě není démonické. Ale všichni démonové z něho vycházejí. Raskolnikové, Stavroginové, Kirillovové a Ivanové přicházejí na jeviště světa a jejich jména jsou: Nietzsche, Šestov, Gide, Joyce.

To jest úžasná anthropodicea Dostojevského, která je Berdjajevovi zároveň theodiceou. Jest jen jedna námitka proti Bohu: existence zla na světě. A veškerá tvorba Dostojevského jest odpovědí na tu námitku. Berdjajev ji formuluje paradoxem: Bůh je právě proto, že je zlo a utrpení: jsoucnost zla na světě je důkazem jsoucnosti Boží. Kdyby byl svět výlučně dobrý a čistý, nebylo by Boha třeba, svět sám by byl Bohem. Bůh je proto, že je zlo.

V knize *Smysl tvorčestva* odlučuje Berdjajev filosofii od vědy. Filosofie není věda a nemá být vědecká, nýbrž filosofická, tak jako morálka má být morální, umění umělecké a náboženství náboženské.

Berdjajev nepodceňuje vědu. Rozlišuje však mezi vědou a vědeckostí. Vědeckost je přenášení vědeckých kritérií na jiné obory duchovního života, jež jsou vědě cizí. Vědeckost se zakládá na víře, že věda je nejvyšší rozhodčí veškerého duchovního ži-

vota. Vědeckost nevznikla z vědy, neboť žádná věda nedává směrnice pro obory jí cizí. Astronomie, fyzika, geologie, fyziologie nemají zájem na vědeckosti filosofie. Vědeckost, ne věda, je zotročením ducha v nižších oblastech bytí, je to vědomí závislosti na tíži světa.

Věda je specifická reakce lidského ducha na svět, a to reakce sebezáchovná. Aby mohl člověk žít, musí se rozumově vyrovnat s okolním světem. Věda je nesvobodné přizpůsobení dané skutečnosti, ovšem přizpůsobení účelné. Věda tudíž není tvorba, nýbrž poslušnost. Jejím živlem není svoboda, nýbrž nutnost. Věda nezná pravdu, nýbrž jen pravdy. Nezná posledních tajemství, neboť je poznáním nedobrodružným.

Filosofie je láska k moudrosti. Filosofie nemůže být podřízena vědě. Podrobit filosofii vědě znamená totéž jako podrobit svobodu nutnosti. Filosofie je tvorba, ne však přizpůsobení a poslušnost. Filosofie se musí osvobodit od vědy a projevit odpor k jakémukoliv přizpůsobování dané skutečnosti. Filosofie je umění, ne věda. Filosofie je umění zvláštní, zásadně odlišné od básnictví, hudby nebo malířství, je to umění poznání. Je to umění hledající smysl světa odporem proti bezsmyslovosti dané skutečnosti. Filosofie nevěří, že svět je takový, jaký se nám jeví ve vztazích nutnosti.

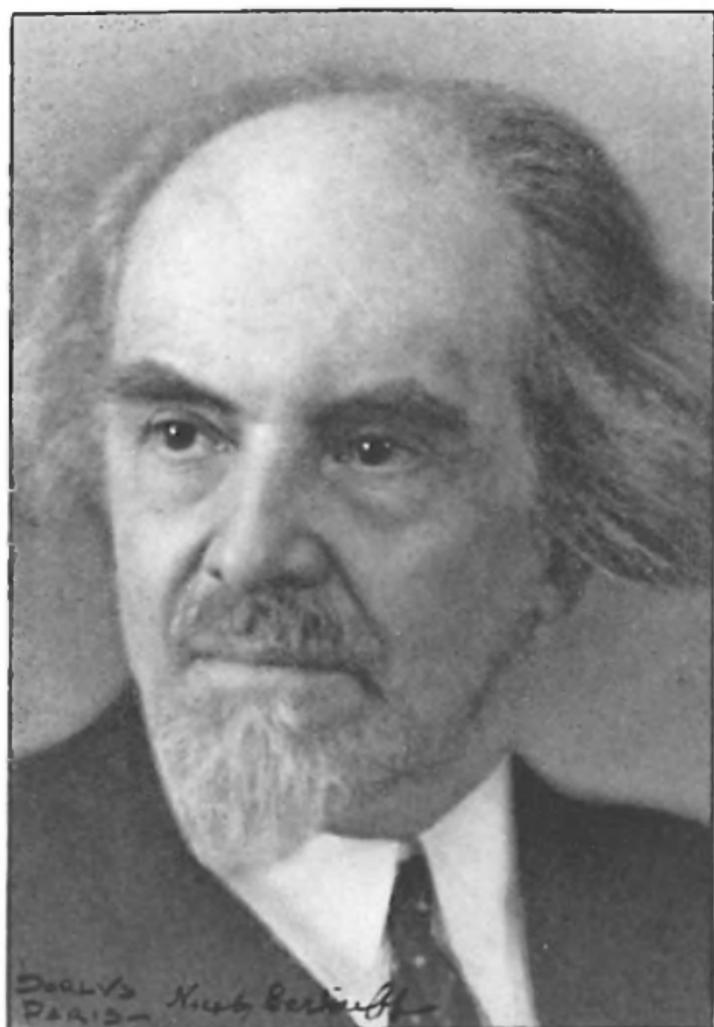
Filosofie stojí nad vědou. Logika jest jen žebřík, po němž intuitivní filosof sestupuje do dané skutečnosti světa. Filosofie vysvětluje logiku, avšak logika nevysvětluje filosofii. Intuice je ve filosofii věcí poslední, logika věcí předposlední. Chápat hodnotu neb smysl světa není v podstatě nic vědeckého: je to tvůrčí kon, nikoliv přizpůsobení nutnosti. Filosofie hodnot nemá nic společného s vědeckostí. Fi-

losofie je láska k moudrosti - na to se nesmí zapomínat. A v pathosu lásky k moudrosti je právo prvorozenství.

Filosofie je zachváčena hroznou nemocí pochybování a rozvažování. Tu nemoc nazývá Berdjajev hamletismem. V Descartově racionalismu, Humově empirismu a Kantově kriticismu stala se pochybnost hlavní ctností filosofického poznání. Pochybnost však bere filosofii tvůrčí sílu a činí ji trpnou. Pochybovač nemůže být činný ve světě. Nemůže bojovat. Tvůrčí myšlenky je schopen jen ten, kdo je o své poznávací síle pevně přesvědčen. Pochybnosti činí poznávajícího závislým na daných skutečnostech. Tvůrčí filosofie je filosofie dogmatická. Tvůrčí dogmatismus znamená vítězství nad pochybnostmi. Pochybující člověk je v postavení Buridanova osla. Pochybnost je metafysická bezcharakternost a bezmoc.

Tvůrčí kon poznání je kon lásky, jenž volí, co jediné je dobré. Pravý filosof je člověk milující, který si zvolil předmět poznání, a tak zastavil všechny pochybnosti. Nemá účelu říkat zamilovanému člověku, že kromě té, kterou si zvolil a zamiloval, je mnoho jiných, ne špatnějších, nýbrž lepších žen. Zrovna tak nemá účelu říkat filosofu, že kromě pravdy, kterou si zvolil a zamiloval, jest ještě nesmírné množství pravd, které jsou neméně pravdě podobny. Filosofie jest tedy umění erotické. Nejtvůrčivějšími filosofy byli vždy filosofové erotiční, na příklad Plato.

Na místo poznávací lásky by vědecká filosofie ráda dosadila důkaz. Pravda má být dokázána. Důkaz je však jen výrazem panství nutnosti nad svobodou. To, co bylo jednou dokázáno, je vnučené, neodvratné a nezbytné. Vědecká filosofie by



*Nikolaj Berdjajev*



ráda, aby všechno bylo dokazatelné a nic volitelné, a aby ve všem vládla nutnost a ne svoboda. V důkazu není rozmach tvůrčího konu. Důkaz je poslušnost, ne tvorba. Z otroctví důkazů se musí filosofie vysvobodit. V pravé filosofii se pravda ukazuje a vyjadřuje, ale nedokazuje a neodůvodňuje se. Důkazy se ostatně pohybují vždy jen ve středu: důkazů pro pravdy počáteční a konečné není. A ve středu se dá dokázat libovolná lež. Důkaz jest jen technika logického aparátu a nemá nejmenšího poměru k pravdě. Důkazů je třeba jen těm, kteří různě milují a kteří mají různou intuici. Dokazuje se jen nepřátelům, nikoli přátelům.

Berdjajevova filosofie poznání je vlastně filosofie víry. Co rozumí věrou, vykládá Berdjajev v knize *Filosofia svobodnago ducha*. Svět empirický, jak jej poznáváme denní zkušeností a zkoumáním vědeckým, nedopřává svobody k volbě: nutí člověka, aby jej uznal. Víra však je konem ducha svobodného, dějství rodící se ze svobodné volby a ze svobodné lásky. Žádná viditelná a objektivní skutečnost nemůže člověka donutit ke konu víry: víra je vzývání světa duchovního, tajemného a důvěrného, jenž se otvírá svobodě a uzavírá nutností. Úkonem víry se musí člověk osvobodit od drtivé posedlosti věcí viditelných, jež skrývají našim očím věci neviditelné. Neuvěřitelné znamená možnost ateismu. Nemohu popřít skutečnost stolu, na němž píši, ani skutečnost židle, na níž sedím, ale mohu popírat skutečnost Boha. Bůh nás nenutí, abychom ho uznali.

Ve svobodě volby je hrdinný kon víry. Poznání viditelné skutečnosti je mimo jakékoliv nebezpečnosti a je zaručeno silou donucení. Avšak víra ve skutečnost tajemnou a neviditelnou chová v sobě

risiko: je třeba, aby se člověk vrhl do propasti tajemna. Víra nezná vnějších záruk.

Pramen duchovní svobody není v člověku přirozeném - starém Adamu, nýbrž jen v člověku nadpřirozeném - novém Adamu, totiž v Kristu. Neboť Bohočlověkem je člověk vklíněn v Boha a Bohočlověkem je Bůh zaštipen v člověka. Člověk duchovní je svoboděn proto, že náleží Bohu. Tajemství svobody zná jen křesťanství. Jen milostí a v milosti nabývá člověk účasti na božské přirozenosti. Tajemství svobody vrcholí v tajemství kříže. Syn Boží v podobě ukřižovaného otroka nenutí nikoho, aby ho uznal za Syna Božího. Ukřižovaný se obrací k svobodě lidského ducha. Pohled člověka přirozeného a silami vnějšího světa zaujatého vidí v Ukřižovaném jen poníženého a zmučeného člověka. Pohled člověka nadpřirozeného v něm poznává Boha.

Dějinný vývoj principu svobody sleduje Berdjaev v knize *Smysl istorii*. Bez pojmu svobody, jenž určuje dramatismus dějinného procesu a jeho tragiku, jest podle Berdjajeva pojem dějin nemožný, poněvadž tragika vzniká ze svobody. Dějiny a ideu dějin utvořila ne antika, nýbrž křesťanství, a to tím, že nejprve a do nejzazších důsledků uznalo pronikání věčného dění do časného; ve vědomí křesťanském je věčnost nerozlučně spjata s časností: věčné přechází v časné a časné ve věčné. Jen křesťanství uznalo společný cíl lidstva, jednotu lidského pokolení, a vytvořilo tak možnost filosofie dějin.

Dějiny se zakládají na boholidství. Ráz náboženského a dějinného procesu předpokládá nejhlubší střetnutí a nejhlubší součinnost Boha a člověka, božské Prozřetelnosti, božské nutnosti a nevysvět-

litelné, tajemné lidské svobody. Kdyby působil jen jeden princip, pouhý princip přirozené nutnosti, nebo pouhý princip nutnosti božské, anebo jediné princip lidský, nevzniklo by drama dějin, nevznikla by ona tragedie, jež se jeví jako zápas Boha a člověka.

Základním tajemstvím křesťanství je zrození Boha v člověku a zrození člověka v Bohu. V různých obdobích křesťanství se projevuje buď jedna, nebo druhá stránka toho tajemství. Je-li zrození Boha v člověku středem světového dění, středem pozemského údělu lidského, neméně hluboké je tajemství, jež se současně projevuje v hlubinách vnitřního života Božího - tajemství zrození Boha v člověku. Neboť touží-li člověk po Bohu a odpovídá-li Bůh té touze zjevením a zrozením v člověku, touží i Bůh po člověku a člověk se rodí v Bohu.

Svoboda, jíž je člověk jako dítě Boží obdařen, stala se pramenem tragického jeho osudu a zdrojem tragiky dějinné se všemi jejími zápasy a bolestmi, poněvadž svoboda podle své podstaty předpokládá nejen možnost dobra, nýbrž i možnost zla. Kdyby byla jen svoboda dobra a svoboda Boží, jakožto jisté předurčení lidského osudu, nebylo by světového procesu. Světový a dějinný proces nastal jen proto, že v jeho základu je svoboda dobra i zla, svoboda k odpadu od zdroje vyššího božského života a svoboda k návratu a přístupu k němu. Tato svoboda zla je také pravým základem dějin. A stará tradice o hříchu prvních lidí, jež vypravuje o tom, co se stalo před vznikem světového procesu, je vypravování o počátku dějin.

Křesťanství osvobodilo člověka od přírody. Příroda zůstala pohřžena v onen pohanský svět, od něhož se křesťanství chtělo odpoutat. Vnitřní život

přírody děsil člověka. Styk s duchy přírody se považoval za černou magii. Křesťanství vypovědělo nesmiřitelný, vášnivý a hrdinný boj přírodě v člověku a mimo člověka. Ten odvrát od přírody charakterisuje křesťanské období dějin na rozdíl od předkřesťanského. Následky toho jsou navenek velmi paradoxní. Plodem křesťanského období je mechanisace přírody, zatím co pro svět pohanský byla příroda živým organismem.

Křesťanství zmechanisovalo přírodu, aby přivedlo člověka opět k svobodě a povzneslo jej nad přírodu. Jakkoliv je to paradoxní, je jisto, že jen křesťanství umožnilo pozitivní bádání přírodní. Dokud žil člověk v neprostředním styku s duchy přírody, nedovedl se povznést nad přírodu ani vytvořit vědy přírodní a techniku. Člověk nemůže stavět železnice a klást telegrafní vedení, bojí-li se přírodních běsů.

Člověk osvobozený křesťanstvím od přírody se uchýlil do světa vnitřního, aby tam vedl hrdinný boj proti živelným silám a vytvářel svobodnou lidskou osobnost. Ten ústřední čin lidských dějin vykonali křesťanští světci.

Křesťanství prvně uznalo nekonečnou cenu lidské duše. Dalo vznik vědomí, že lidská duše má větší cenu než všechny říše světa - neb co platno člověku, kdyby celý svět získal, ale na duši své škodu trpěl? To jest jedna ze základních nauk Evangelia. Boj proti nižší stránce lidské přirozenosti vytvořil křesťanský dualismus ducha a přírody. Není to dualismus ontologický, nýbrž spíše dynamický a hybný princip.

Neuznává se dosti, jak nesmírný význam pro vytvoření onoho člověka, který s neobyčejnou silou povstal v době renesance a tvůrčím způsobem

projevil svá práva, mělo ono dějinné období, jež vnitřně soustředilo své duchovní síly a v postavě mnicha a rytíře vybudovalo lidskou osobnost a posílilo lidskou svobodu. V tom byl jeden z největších a nejpřekvapivějších výsledků středověku. Kdyby byl člověk neprošel školou asketického soustředění sil, nebyl by vstoupil do novějších dějin s plností tvůrčí síly a odvahy doby renesanční.

Avšak sebezdržování člověka vede k sebezničení člověka, uvolnění sil mimo vztah k vyššímu cíli vede k vyčerpání tvůrčích možností. Vášnivá touha tvořit krásu a dokonalé formy, která se projevila na počátku renesanční doby, vedla k zničení a oslabení dokonalosti forem. Renesanční období dějin bylo velikou zkouškou lidské svobody. Ta zkouška byla nutná, neboť bez ní by nemohlo být uskutečněno království Boží.

Doba nejnovější je dozníváním renesance. V ní se projevuje touha po duchovním středu života a vědomí, že je třeba se podrobit a že další postup na dráze svobodného tvoření je nemožný. Nová doba se vrací k duchovním základům středověku v protivě k principům, jež převládaly v nové době lidských dějin - ten názor vyslovuje Berdjajev v knize *Novoje srednověkoje*.

Lidská osobnost hledá svatyni, touží svobodně se podrobit, aby se znovu našla. Opakuje se ona paradoxní pravda, že člověk nalézá sebe, podrobuje-li se nadlidskému principu, a naopak, že člověk ztrácí sebe, odloučí-li se od něho.

Smysl novodobých dějin byl spatřován v osvobození od starých, na násilí založených theokracií a od starého heteronomního vědomí. Ale k čemu a v čím jménu se má uskutečnit osvobození, novodobý duch nevěděl. Neznal žádného „ve jménu“.

Ve jménu člověka, humanismu, svobody, štěstí? V tom všem je odpověď. Nelze osvobodit člověka ve jménu člověka, cílem člověka nemůže být člověk. Tak padáme do úplného prázdna. Člověk ztrácí jakýkoliv obsah.

Ve svých posledních třech filosofických knihách, které nazývá nečasovými, promýšlí Berdjajev znovu základy své filosofie, poněvadž si uvědomuje, že není myšlenky čisté: na naše myšlení vykonává vliv i vůle a cit. A také ví, že žádná filosofická soustava není úplná a dokonalá. Jeden a týž filosof může být po určité stránce zařazován k jednomu směru myšlenkovému, po jiné stránce třeba i k směru opačnému.

V knize *Essai de métaphysique eschatologique* (F. Aubier, Paris 1946) definuje Berdjajev svou filosofii jako filosofii subjektu, filosofii ducha, filosofii svobody, filosofii dualisticko-pluralistickou, dynamickou a tvůrčí, personalistickou a eschatologickou. Eschatologií rozumí konečné vítězství lidského ducha nad objektivací, to jest nepřislušným promítáním idejí do řádu skutečnosti. Moderní člověk se stále více zvnějšňuje a ztrácí svůj duchovní střed. Lidský život přestává být životem organickým a stává se organisovaným, racionalisuje a mechanisuje se.

Proti odosobňující síle objektivace se bouří Berdjajevovo svědomí v knize *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (F. Aubier, Paris 1946). V řadě důmyslných rozborů zjišťuje, že je třeba nastoupit cestu eschatologického personalismu a osvobodit člověka od všech lží, vytvořených objektivací a ontologisací idejí. Ta cesta však vyžaduje vypětí všech tvůrčích sil v člověku a plného rozvinutí křesťanského dynamismu, který je zaměřen k uskutečnění říše Boží.

Ve své poslední knize *Dialectique existentielle du divin et de l'humain* (J. B. Janin, Paris 1947) se snaží Berdjajev vyslovit vše, co zakusil v posledních letech: vnitřní duchovní boje, úzkosti, utrpení a naděje. Ještě více než kdy předtím se jeho myšlení soustřeďuje k dokonání všech věcí: zná již jen jedinou metafysiku, totiž metahistorii. Vše, co je existenciální, je historické, dynamismus a cíl. Touží vyslovit dramatickou filosofii cíle, filosofii existence v čase unikající do věčnosti a pádící ke konci, jenž není smrtí, nýbrž jen proměnou. Nevěří na metodu fenomenologickou, která může být plodná v psychologii, ale myslí, že jediná metoda, která opravdu k něčemu je, je metoda existenciálně-anthropocentrická a duchovně-náboženská, v níž lidská existence není koncem, nýbrž východiskem. Rozchází se s Heideggrem a Japersem, jichž si váží, ale za pravé filosofy existence nepokládá, prohlašuje, že náboženská zkušenost je to nejvyšší, poněvadž obohacuje naše poznání a ozařuje filosofii.

Náboženskou zkušenost Berdjajevovu známe jen z odrazu, jež zanechala v jeho dílech, hlavně v *Esprit et Liberté* a v *De la Destination de L'Homme*. Obě ty knihy vznikly z mučivé problematiky jeho ducha. Berdjajev je nepovažuje za díla theologická. Své otázky v nich vyslovuje v podobě tvrzení: je člověkem tážícím se, i když nepochybuje a nechce pochybovat. Ten vnitřní svůj postoj vysvětluje Berdjajev tím, že životní zkušenost sice mívá v čase, ale ve skutečnosti trvá. Není možno ji odčinit. Co bylo, jest a bude. I do nových forem duchovního života vstupují stopy života dřívějšího. Je možno překonat bolestné pochybnosti, ale i v do-

byté víře bude patrná hloubka nejistot. Taková víra je zcela jiná než víra lidí, kteří nepochybovali a kteří získali víru dědictvím a tradicí.

Vrací-li se člověk z končin nevěry k Bohu, zakouší ve svém vztahu k němu svobodu ducha, jíž nemá ten, kdo prožil svůj život ve víře pokojné a tradiční. Kdo se svobodně vrátil k víře křesťanské, nemůže zapřít ani zničit svou zkušenost svobody. Duše, která překonala svody víry v člověka a která odhalila nicotnost zbožnění člověka člověkem, nemůže se již nikdy zříci svobody, která ji přivedla k Bohu.

Zdůrazňuje-li Berdjajev, že jeho víra nevyrostla ze zvyklostí rodinných, nýbrž svobodnou zkušeností vnitřní, jest tomu rozuměti tak, že činí rozdíl mezi křesťanstvím autority a křesťanstvím svobody. Připouští sice, že ho k víře přivedla milost, ale je si jist, že tu milost přijal a prožil v plné svobodě a že tudíž jeho náboženská zkušenost se vymyká obvyklým schematům o poměru milosti a svobody. Cesta svobody vylučuje vnější, autoritativní přispění: „Celý problém je v tom, že musím sám odhalit, co mi Bůh skryl. Bůh čeká ode mne svobodný kon a svobodné tvoření. Můj svobodný kon a mé svobodné tvoření jsou mou poslušností a mým podrobením skryté vůli Boží; Bůh čeká od člověka něco jiného a mnohem více, než co mívají lidé na mysli, mluví-li o jeho vůli.“

Základní zkušeností duchovní je Berdjajevovi tesknost duše po Bohu. Duše lidská hledá vyšší bytost, touží vrátiti se ke zdroji života, do své duchovní vlasti. Není-li nic nad člověkem, stává se život lidský čímsi strašným, ne-bytí se projevuje ve vši své prázdnotě. Obraz člověka se rozpadá, setře-li se s duše obraz Boží. Není-li Boha, není ani člověka.

Obsahem duchovní zkušenosti není jen touha člověka po Bohu, nýbrž i touha Boha po člověku. Bůh touží, aby se zrodil člověk a obrátil jeho bytnost. Již své knize *Smysl tvorčestva* dal Berdjajev epigraf z Angela Silesia:

*Já vím,  
Bůh beze mne že nedovede žiti.  
A zhynu-li,  
i on že steskem v nic se zřítí.*

Bůh nemůže existovat bez člověka, touží po něm, čeká, že člověk svobodně odpoví na jeho volání a stane se účastným Božího vítězství nad temnotami ne-bytí. Bůh potřebuje člověka. „Potřebuje“ je ovšem výraz nepřesný, jako jsou všechny lidské výrazy, mluvíme-li o Bohu. Mluvíme symbolicky, řekneme-li, že Bůh trpí, nenalézá-li v člověku ozvěnu své lásky. Člověk nemá myslit jen na sebe, na svou spásu a své blaho: má myslit i na Boha a přinášet mu darem svou lásku.

Základním jevem náboženským je setkání a vzájemné působení Boha a člověka, pohyb od Boha k člověku a pohyb od člověka k Bohu. A ten jev má svůj dokonalý výraz v křesťanství. V křesťanství se rozvíjí drama lásky a svobody mezi Bohem a člověkem: Bůh se rodí v člověku a člověk se rodí v Bohu. Příchod Krista, Bohočlověka, znamená dokonalou jednotu obou hnutí, uskutečnění jednoty v dualismu, zjevení theandrického tajemství. Berdjajev odmítá racionální pojetí Boha, jež vidí Boha jen jako abstraktní Absolutno bez vnitřního života a bez vnitřního trinitárního procesu. Jen Bůh živý a vědomý, Bůh, který sebe poznává v druhé Hypostasi a sebe miluje v Hypostasi třetí, jen Bůh trinitární může toužiti po člověku. Jen před Bo-

hem živým a osobním může člověk státi tváří v tvář a toužiti po osobním spojení s ním.

Naplněním touhy Boží po člověku a touhy člověka po Bohu je Syn, Bohočlověk. Syn je absolutní člověk, a to nejen na zemi, v našem světě přirozeném a historickém, nýbrž i v nebesích, v božské realitě Trojice. V Bohočlověku je pojato veškeré pokolení lidské jako v duchovní hlavě, novém Adamu. Člověk pak je mikrokosmos. V něm jsou obsaženy všechny stránky kosmické skutečnosti a všechny síly kosmu. Hříchem ztratil člověk ponětí svého mikrokosmického stavu a jeho svědomí se stalo individualistickým. Kosmos se jeví člověku přirozenému jen jako vnější příroda, jejíž vnitřní život zůstává nepřístupný. Jen člověku vnitřnímu se jeví kosmos jako skutečnost duchovní. A tak cesta, jež vede člověka k poznání sebe samého, je cesta vedoucí k poznání kosmu. A proto se Kristem a v Kristu nejen lidské pokolení, nýbrž celý vesmír obrací k Bohu a odpovídá volání Božímu, Boží potřebě lásky.

Berdjajev myslí, že křesťanské theologii chybí nauka o kosmu. Nanejvýš se v ní objevuje jaksi podloudně. Nauka o Moudrosti (Sofia) byla pokusem vyplniti tu mezeru. Nauky kosmologické v theologii a filosofii křesťanské vždy vzbuzovaly nedůvěru. Theologie, zejména scholastická, oddělila přirozeno od nadpřirozena. Ruská nauka sofologická, jak ji hlásal Solovjev, je pokusem vrátit křesťanství vědomí kosmické a v Kristu nalézt vysvětlení vesmíru.

Křesťanství je náboženství absolutní blízkosti mezi Bohem a člověkem. Transcendentno se stává immanentnem. Monofysismus popřel boholidské tajemství. Odloučil člověka od Boha. Věčné člově-

čenství spočívá v lůně Nejsvětější Trojice. Člověk se nemůže změnit v nic jiného. Nemůže se stát bohem, ani andělem, ani ďáblem. Ale monofysismus znetvořil a zmenšil člověka. Německý idealismus devatenáctého století byl stížen heresí monofysismu. Vedl k popření Boha a připouštěl jen abstraktní a neosobní božství. Ten německý monofysismus se skrýval již v Lutherovi, jenž zavrhoval svobodu lidského ducha.

Jako Dostojevskij, tak i Berdjajev je trápen především záhadou lidské existence. Anthropologie jest mu jen důsledkem christologie. Představa o člověku závisí na představě o Kristu. Osobnost lidská existuje jen v Kristu a skrze Krista; existuje jen proto, že existuje Kristus, Bohočlověk. Ontologická hloubka člověka spočívá ve skutečnosti, že Kristus není jen Bůh, nýbrž i člověk. Kristem je člověčenstvo pohříženo v Boha, vklíněno a zaštipeno v samu podstatu bytí.

Dokonalé zjevení osobnosti lidské, byť nastíněné v antice živlem apollinským, je možné jen v křesťanství, neboť křesťanství uznává věčnou hodnotu člověka. Základem křesťanského vědomí je uznání věčné ceny toho, co je jedinečné a co se nemůže opakovati. Jediná a nenapodobitelná tvář každého člověka existuje jen proto, že existuje jediná a nenapodobitelná tvář Bohočlověka.

Humanismus nových dějin, v jehož období jsme se zrodili a žijeme, odloučil člověka od Boha: člověk je vykořeněn, zbaven domova, oloupen o síly, jimiž by mohl uchovati svoji důstojnost. Podle materialistického pojetí humanismu nenáleží již člověk dvěma světům, dvěma řádům, není již průsečíkem světa duchovního a světa přirozeného. Plnost a theandrická dokonalost křesťanské pravdy

byla rozštěpena. Po odloučení člověka od Boha není již možno rozřešiti záhadu lidské přirozenosti, jež jest jediná i dvojí, pozemská i nebeská. Popírá-li člověk v sobě obraz Boží, nemůže v sobě dlouho uchovat obraz lidský a stává se obrazem zvířete. Překonat humanismus znamená dosáhnout plnosti křesťanské pravdy. Proti představě člověka-boha, jak ji vytvořil humanismus, nelze postavit nic jiného než postavu Bohočlověka. Základní problém Berdjajevův je právě tento protiklad humanismu a křesťanství, který mučil již Dostojevského.

Člověk jako bytost náležící dvěma světům a schopná překonat sebe samu je bytostí protikladnou a paradoxní. Člověka nedovedou vysvětlit ti, kdo jej chápou jako dokonalého živočicha, schopného nekonečného vývoje, ani ti, kdo obráceně si ho představují jako živočicha zakrňujícího, jehož duševní život je podmíněn biologickým úpadkem a poklesem životních sil. Proti těm theoretikům zdůrazňuje Berdjajev, že člověk je v jádře bytost iracionální a tragická, v níž se stýkají dva světy a střetají dva protilehlé principy. Tak chápal člověka i Dostojevskij.

Filosofové a vědci nepřispěli k poznání člověka celkem nijak. Chceme-li vědět, co je člověk, musíme studovat velké umělce a mystiky. Shakespeare, Dostojevskij, Tolstoj, Proust, Stendhal, z mystiků pak svatý Augustin, Jacob Boehme, Pascal a Kierkegaard přispěli k poznání člověka více než akademičtí filosofové a učení psychologové a sociologové. Jediná nauka o člověku, jež nebyla a nebude překonána, je nauka křesťanská, podle níž je člověk obrazem Božím. Z té nauky však nebyly vyvozeny všechny anthropologické důsledky. Je-li člověk obrazem Božím, znamená to především, že

je bytostí tvůrčí. Jako bolestný problém pocituje Berdjajev, že Církev dala náboženskou sankci onomu stavu duše lidské, který nazýváme svatostí, ale nedala ji onomu stavu, který nazýváme genialitou. Svatost je Církvi jediným náboženským výbojem. Cesta tvůrčí inspirace zůstává čímsi pozemským, světským a nesvatým. Náboženský smysl genia zůstává skryt. Jaký smysl dává křesťanství dílu geniů, básníků, umělců, filosofů, vědců, vynálezců - dílu těch, kteří tvoří? Očekává Bůh od člověka tvůrčí heroismus?

Mezi tvořením a osobní dokonalostí vidí Berdjajev tragický konflikt. Jinými slovy řečeno: síla, velebnost a genialita tvůrčího díla nejsou úměrní stupni dokonalosti dosažené člověkem. Básník může být velikým hříšníkem a klesnout velmi hluboko, ale v okamžiku básnické inspirace se pozvedá ze svého úpadku a překonává sám sebe. Tvoření může nabýt smyslu a náboženského ospravedlnění, uzná-li se, že člověk ve chvíli inspirace odpovídá volání Božímu a nabývá účasti na tvůrčí činnosti Boží.

Člověk může tvořit jen ve jménu bytosti vyšší než je sám. Tvoří-li ve jménu svém vlastním a zdůrazňuje-li ve svém tvoření sebe, rozevívá se propast nicoty před jeho dílem. Tvoření je potřebné pro království Boží, ale není na prospěch individuální spáse. Tragika tvoření je v tom, že tvoření odvádí člověka od něho samého: věnuje-li se člověk jen svému osobnímu zdokonalení, je ztracen pro tvoření. Není možno tvořit a mít v srdci jen pocit slabosti a hříšnosti. Tvůrčí kon je vzpomínkou stavu, v němž byl člověk před pádem, kdy žil v určitém smyslu mimo dobro a zlo.

Berdjajev se táže, není-li možno vybudovat na

principu tvoření ethiku tvůrčí či ethiku „čistého svědomí“. Nejde mu zřejmě o vytvoření zvláštní ethiky pro umělce. Jde mu o to, aby se v ethice především zdůrazňoval kladný a tvůrčí prvek v člověku. Člověk není tvůrčí v tom smyslu, že by mohl dělat z ničeho něco. Může tvořit jen z něčeho, tedy ne z prázdna a ne pouze negací své přirozenosti. Tvůrčí ethika neznamena mravní individualismus: naopak, znamená vítězství božského živlu, vítězství věčnosti nad časem. Tvůrčí ethika směřuje k hodnotám absolutním, k věčné pravdě, spravedlnosti a kráse. Jinak se zpronevěřuje svým cílům a podrobuje ničivému duchu času. Ten úpadek tvůrčího ducha lze pozorovat v současných směrech literárních a uměleckých, v nesnesitelné pýše učenců a v příchodu náboženství vědy. Lze jej vidět v životě sociálním a politickém, v němž boj o moc a osobní zájmy drtí tvůrčí rozmach a úsilí o sociální spravedlnost.

Co není tvůrčí, plodí smrtelnou nudu, i když je to dobro. Zlá žádostivost jest jen únik z nudy do zla z nedostatku pohřížení v dobro. Proto je krajně nesnadné, ba nemožné zvítězit nad zlem negativně, to jest pouhými zákazy a pouhou askesí. Zlá vášně může být přemožena jen probuzením síly pozitivní. Askese ryze negativní, soustředěná výhradně na zlé žádosti, nepřispívá k očistě duše - naopak, obklopuje ji ještě pustší tmou. Je tedy třeba klásti v ethice důraz ne na zničení, nýbrž na zjasnění a prozáření vůle božským prvkem. Nesmí se zapomínat, že i vášně jsou látkou, která se dá přetvořit v božskou hodnotu. Bez nich byla by lidská ctnost neplodná. Máme-li však vášně přetvořit a zušlechtit, nesmíme se k nim stavět záporně. Musíme je převést do stavu kladného, v němž

nepotlačeny a nezničeny se objeví v podobě proměněné a „sublimované“.

Tvůrčí ethika předpokládá, že svět je ve stavu nedokonalém. A poněvadž žádný tvůrčí kon není možný bez obraznosti, má obraznost zvláštní význam i pro tvůrčí ethiku. Tvoření se zakládá na představě nového stavu, vyššího, než je stav přítomný a daný, a na snaze uskutečnit ten vyšší stav. A tu představu lepšího života vytváří právě obraznost. Představy té nezná ethika zákonná, neboť za svůj cíl pokládá jen vyplnění určitého zákona nebo předpisu. Zákon si nepředstavuje nic, či přesněji řečeno, představuje si jen zachování nebo přestoupení svých předpisů.

Ethika zákonná nedovoluje, aby si člověk představoval lepší život a lepší svět, nýbrž připoutává ho prostě k světu danému. Člověk řízený etikou zákona činí dobro proto, že se mu to poroučí. Člověk řízený etikou tvůrčí koná dobro proto, že nosí dobro v sobě a nechává je vyzařovat ze svého nitra. V ideovém a mravním světě křesťanském stojí proti sobě dva proudy: proud tvůrčího ducha lidského a monofysitní odpor proti duchu tvůrčímu. Křesťanství nesmí ustrnout na mysticko-asketickém pojetí života, které je často jen zastřeným manicheismem. To je křesťanství statické. Pravé křesťanství v sobě chová nevysychající zdroje tvůrčích sil. Lidstvo bylo dosud rozděleno - na jedné straně křesťanství bez tvoření a na druhé tvoření bez křesťanství, na jedné straně Bůh bez člověka a na druhé člověk bez Boha. Ta rozeklanost může býti překonána jen Kristem, v němž božství a člověčenství je spojeno v jednotu.

Sjednocení člověka s Bohem v Kristu je možné jen na podkladě mravní svobody lidské a pocitu

příslušnosti k vyššímu světu. V prožití té příslušnosti není duše sama. Uvědomuje si své společenství s jinými dušemi, vrůstá v duchovní jednotu, včleňuje se ve svědomí ekumenické a hledá plnost života, spravedlnosti a lásky. Jako svobodná a mravní osobnost může člověk žít jen v Církvi. Církev se nám nevnučuje jako vnější skutečnost. Jako duchovní společenství nemůže Církev býti definována. Církev obsahuje prvek fyzický, psychický a sociální, ale prvky těmi nelze vystihnout její podstatu. Není možno pochopit Církev z vnějška: zjevuje se jen vnitřnímu zraku těch, kteří v ní žijí. Pravá skutečnost Církve je vnitřní a mystická. To však neznamená, že Církev jest jen něčím neviditelným a že se nijak neprojevuje ve světě přirozeném a historickém.

K Církvi nenáleží jen živí: i všechna pokolení minulá k ní náleží. V ekumenickém duchu Církve bije jedno srdce: v tom duchu všichni lidé se setkávají a spojují s jedním a týmž Kristem. Kristus je v nás a my jsme v něm. Jsme jediné pokolení Kristovo, nové, duchovní pokolení nového Adama.

Církev je řád svobody a lásky, sloučení svobody a lásky. Ve světě přirozeném jsou svoboda a láska rozdvojeny: svoboda odmítá jednotu a zdůrazňuje se v nejednotě, sjednocení pak nabývá rázu násilí a zvůle. Řád Církve nezná násilí, nezná však ani svobody, jež se bouří proti jednotě a lásce, Církev je mystické tělo Kristovo: náležet k ní znamená být údem těla Kristova, být buňkou toho duchovního těla, ústrojem toho mystického organismu. Příslušností k tělu Kristovu nabýváme Kristova rozumu, Kristovy svobody a lásky, jíž jsme neměli a neznali ve světě přirozeném, ve svém duchovním osamění.

Církev není skutečnost vedle jiných skutečností. Církev ustavuje veškeru plnost bytí, plnost světa a lidstva, plnost proměněnou duchem křesťanství. Podstata Církve je kosmická. Zapomíná-li se na tuto její podstatu, je to známkou úpadku. Pojetí Církve jako léčebného ústavu, kam by duše přicházely na léčení, by bylo pojetí ubohé. Ti, kdož vidí v Církvi jen instituci, popírají vlastně její kosmický ráz. V Církvi roste bylina a v Církvi se rozvíjejí květy. Církev je kosmos pokřesťaněný. Kristus pronikl do kosmu, byl v něm ukřižován a vstal z mrtvých a tak se vše změnilo a obnovilo. Kosmos pokřesťaněný, v němž chaos je překonán, jest krása - a proto lze definovati Církev jako vlastní krásu bytí. Všechn zisk krásy ve světě prýští v nejhlubším smyslu z christianisace světa. Krása je cílem veškerého života. Krása spasí svět, jak pravil Dostojevskij.

Církev je organismus boholidský. Je tedy Církev i něčím viditelným. Viditelnou se stává Církev svátostmi, hierarchií, obřady a koncily. Katolíci rozlišují mezi duší a tělem Církve. Všichni, jichž vůle je obrácena k Bohu, náleží k duši Církve, i když nejsou křesťany a nemají podílu na viditelném životě Církve. K duši i tělu Církve náleží ti, kdož žijí v milosti Boží a jsou ve spojení s hierarchií Církve. Berdjajev má dojem, že to učení jest jakýmsi korektivem vlastní katolické nauky, podle níž prý příslušnost k tělu Církve je naprosto nezbytná k spáse. Proti tomu je třeba zdůraznit, že myšlenku o duši a tělu Církve vyslovil již svatý Augustin. Církev viditelná je Berdjajevovi symbolisací Církve neviditelné, hierarchie pozemská symbolisací hierarchie nebeské. Avšak svou plnost a hloubku nevyjadřuje Církev ve svých dějinných útvarech. Církev náleží k řádu duchovnímu, ale je zaštipena do řádu

přirozeného a jejím úkolem je přetvořiti jej. Jen svátostmi, liturgií a eucharistií může člověk nabyt účasti na hloubce duchovního života. Jasně si uvědomuje Berdjajev: Nemohu být údem Církve s podmínkou, že uznám jen Církev nebeskou nebo Církev, která uskutečnila dokonalost na zemi. Nemohu přijmout Církev zevně, mohu ji přijmout jen vnitřně. Mezi mnou a Církví nemůže být smluvních podmínek. Toužím po tvořivém vývoji, nemohu připustit státnost, nehybnost a mrtvý klid; ale to nemůže být předmětem vnější dohody s Církví. Vstoupit do Církve znamená proniknout do věčného božského řádu světa. K tomu však není třeba přerušiti styk se zemí a opustiti svět - naopak, je třeba nabyt účasti na přetvoření světa a života.

V Kristu se spojila dvojí přirozenost, božská a lidská, v jediné osobě. Křesťanství je tedy náboženství boholidské. I Církev je ústrojenství boholidské: v ní působí nejen Boží milost, nýbrž i svobodná činnost lidská. Monofysitní pojetí Církve je popřením vzájemného působení Boha a člověka. Pojetí to nedovoluje pochopiti společenství lidí v lásce, která je pozitivním obsahem křesťanského života. Církev má nejen božský, nýbrž i lidský pramen života. A ten lidský prvek v Církví není jen předmětem milosti Boží, nýbrž i podměttem činným, svobodným a tvůrčím, odpovídajícím božskému volání.

Všechny životní procesy se rozvíjejí v Církví. V ní rozkvétá kosmická krása. V ní tvoří Shakespeare, Goethe, Puškin, v ní nabyl člověk vědomí své prvotní svobody, v ní dostoupil Boehme vrcholu gnose, v ní prožil Nietzsche tragedii ukřižovaného Dionysa. Člověk se zjevuje jen v Bohočlověku a v Církví, i když si toho není vědom. Církev má poslání obecné. Její podstatnou známkou jest uni-

versalismus. Církev nemůže být omezena hranicemi geografickými nebo ethnografickými. Není národní; není západní ani východní.

Avšak universalismus Církve může podle Berdjajeva být různě chápán. Je možno jej chápat ve smyslu kvantitativního rozšíření na zemi a vyžadovat pro něj vnější organisovanou jednotu. To je pojetí horizontální, zvláště prý drahé katolicismu; je však pojetí jiné, bližší orthodoxii. Ekumenismus je kvalita a ne kvantita: je to rozměr hloubkový. Církev universální prý nevyžaduje, aby byla ustavena vnější jednotu. Ekumenismus může existovati ve vnitřním rozpětí každé diecése. A tak „vertikální“ koncepce universalismu zdá se Berdjajevovi rozřešením rozporu mezi vnitřní jednotou Církve a její vnější nejednotností. Ekumenismus Církve zůstává prý ještě neviditelný. Ale to prý neznamená, že by princip ekumenický nepůsobil i v oblasti viditelná.

Východní a západní typ křesťanství se neodlišuje tak rozdíly v dogmatech a zřízeních církevních, jako spíše povahou své duchovní zkušenosti, vyrůstající z různosti lidských prvků. Duchovní zkušenost je hlubší než dogmata a také starší než dogmata; organisace Církve je závislá na duchovním usměrnění života národů. Theologie Církve východní byla více mystická a spekulativní. Theologie Církve západní se obírala hlavně organisací a ústřední význam přikládala otázce svobody, milosti a vykoupení. Základní ideou Církve východní byla myšlenka přetvoření přirozenosti lidské a jejího připodobnění Bohu. V Církvě západní to byla myšlenka ospravedlnění, myšlenka spasení věrou a dobrými skutky.

V orthodoxii se zdůrazňuje, že milost je darem

Ducha svatého. Orthodoxie je náboženství Ducha svatého. Myšlenka oběti a vykoupení je jí cizí. V katolicismu je působnost milosti příliš omezena zákonnou organizací Církve. Nauka o Duchu svatém a o milosti jsou téměř ztotožněny. Křesťané východní jsou podle své duchovní struktury více platonikové, křesťané západní aristotelikové. Církve katolická se jeví ve své hierarchii jako princip formy, jíž se má podrobit látka, chaos života. Západ chápe život jako vítězství formy nad látkou. Odtud prý bojovný ráz katolicismu. Orthodoxie však věří vnitřním duchovním silám neorganisovaným. Orthodoxie se dosud neaktualisovala.

Berdjajev se hlásí k těm, kteří usilují o sjednocení Církve. To sjednocení si však nepředstavuje jako přechod k abstraktnímu interkonfesionalismu, ani jako smlouvu podepsanou zástupci Východu a Západu. Jen Duch svatý může sjednotit Církve. Bude to dílo milosti, nikoliv sil pouze lidských. Za nejschůdnější cestu považuje Berdjajev cestu sjednocení vnitřního a takřka osobního. Duše Církve je jediná. A náleží k ní všichni lidé dobré vůle. „Chci se sjednotiti s Jeanne d'Arc ale nechci se sjednotiti s biskupem Cauchonem, který ji upálil; chci se sjednotiti se svatým Františkem z Assisi, ale nechci se sjednotiti s kněžími, kteří jej pronásledovali. Mohu se sjednotiti s Jacobem Boehmem, velikým mystikem, jehož srdce bylo dětsky prosté, ale nemohu se sjednotiti s lutherským duchovenstvem, které ho odsoudilo.“

Filosofii Berdjajevovu lze s hlediska noetického označiti jako čirý intuicionismus. V tom smyslu má Berdjajev v západním světě jen jednoho filosofa podle svého srdce, a to je Henri Bergson. I Bergson

se snaží přiblížit filosofii umění, učinit ji tvůrčí a vysvobodit ji ze zajetí racionalismu. I Bergson je přesvědčen, že filosofie jako tvůrčí kon není vědou a že vědě se ani nepodobá. Bojí se však vědy a jeho *L'Évolution créatrice* je budována v otrocké závislosti na biologii. Berdjajev mu vytýká, že se zastavil na poloviční cestě. Jeho filosofie prý je filosofie osvobozující, ale ne filosofie svobodná.

Co do obsahu náleží filosofie Berdjajevova k typu filosofie existenciální. To znamená, že záhada lidské existence je hlavním předmětem jeho pozornosti. V tom je věrným žákem Dostojevského. Svět předmětný ho nezajímá, nýbrž jen vnitřní svět člověka a jeho úmyslem je najít člověka v člověku. Základním problémem jeho filosofie je anthropologie. Problém člověka je mu problémem svobody. Idea člověka je idea bytosti určené k svobodě. Svoboda člověka je však jen odleskem svobody Boží. Není-li Boha, není ani člověka. Humanistické zabsolutnění člověka nevystihuje transcendentní povahu člověka. Humanismus, to jest chápání člověka bez vztahu k Bohu, je Berdjajevovi právě tak jako Dostojevskému naprostou heresí. Jen jako obraz Boží si může člověk uchovati svobodu. Jinak podlehně nadvládě machinismu. Člověk odbožštěný a odkristěný se proměňuje v stroj. Přestává být obrazem Božím a stává se obrazem stroje. „Je nemožno snášet autonomii stroje a ponechávat stroji úplnou volnost. Stroj musí být podroben duchu a duchovním hodnotám, jako vůbec vše na světě. Avšak toho vznešeného cíle nedosáhne duch lidský, leč že nezůstane osamocen, že se nebude opírat jedině o sebe a že se sjednotí s Bohem“ (*L'Homme et la Machine*. Éditions „Je sers“, Paris 1933, p. 40).

Berdjajev bojuje za důstojnost lidské osobnosti.

V tom smyslu lze nazývat jeho filosofii personalismem. V době, jež obrátila všechno své úsilí k poznání a ovládnutí světa vnějšího, v době hrozných nebezpečí technické civilisace jest jeho personalismus zvláště aktuální.

Filosofie Berdjajevova není scientismus, nýbrž profetismus, užijeme-li terminologie Jaspersovy. Prvek prorocký nalézá Berdjajev u Dostojevského, Solovjeva, Feodorova, de Maistra, Carlyla, Nietzscheho, Bloy a Kierkegaarda. Bez nich nedovede si duchovní život nové doby představit. Jako filosof toho druhu připadá Berdjajev západním racionalistům příliš spleťtý, nejasný a smělý. Bylo by bezúčelné zabývat se Berdjajevem, kdybychom neměli na zřeteli, že myslí především jako Rus a jako východní křesťan. Jeho filosofie je orthodoxní gnose. Tím není míněn starý, tradiční gnosticismus, ani tím není míněna orthodoxní theologie, nýbrž gnose, jak jí razil cesty Vladimír Solovjev, filosof, který kromě Dostojevského měl na Berdjajeva největší vliv. Té gnosi se zdá západní křesťanská kosmologie nedostatečnou a snaží se ji překonat. Thomismus je Berdjajevovi jen přirozeným poznáním přirozena. Zazlívá západnímu křesťanství, že vydalo svět do rukou positivisticke vědy, techniky a materialismu. Katolické theologii vytýká racionalismus a juridismus. To snad proto, že ji dokonale nezná. Nerozlišuje vždy mezi dogmatem a theologickým míněním. Snadno může podezírat katolickou theologii z juridismu, zná-li na příklad z teorií o vykoupení člověčenstva jen theorii výkupnou a náměstnou a nic neví o tom, že katolická dogmatika připouští i theorii mystickou, jež se zakládá na myšlence ztotožnění Krista s lidstvem a jež se opírá o text Efes. 1, 10.

Celkem lze říci, že Berdjajevova gnose je katolickému duchu nepřijatelná jen právě co do jednotlivostí. Přísným zástupcům thomismu jest ovšem jeho filosofie návratem do duchovní nejasnosti a netvárnosti, jež byly s tolikou námahou překonány. Avšak jasnost není konečně jediným kriteriem pravdy. A nenalézali Berdjajev vždy zalíbení ve svatém Tomáši, musíme připomenout, že nalézal zalíbení ve svatém Bonaventurovi. Jest ochoten přisvědčiti Bonaventurově redukci všech věd v ohnisko theologie. A jako svatý Bonaventura, tak i Berdjajev si nahrazuje výraz *cognitio* slovem *illuminatio* a neváhá svou filosofii nazývati illuminismem.

Již Michel d'Herbigny upozornil, že ti, kdo nejsou obeznámeni s ruským náboženským myšlením, těžko chápou jakési to nepřesné, neurčité, ale mocně dramatisované a apokalypticky pathetické pojetí křesťanství, s nímž se setkávají v ruských nábožensko-filosofických spisech. K pochopení ruské náboženské filosofie je třeba zvláštního duševního ustrojení, které je v západní Evropě velmi řídké. I ti, kdož mají dobrou vůli, stojí aspoň z počátku před nečekanými obtížemi. Nebylo by nic snadnějšího než citovati z Berdjajeva jednotlivosti cizí nebo nepřijatelné západnímu vědomí křesťanskému a vyvracet je obvyklou dialektickou metodou. To by bylo laciné, ale osudné zjednodušení věci, jde-li o autora, jehož myšlení není myšlení v západoevropském smyslu. To myšlení je filosofie, theologie a mystika zároveň, je to myšlení, čerpající z prazřídel bytí, myšlení jako tvůrčí kon duše věrou osvícené.

Filosofovat znamená pro Berdjajeva věřit. Ale není to víra v autoritu, nýbrž víra získaná vnitřní

svobodnou zkušeností. Bylo by omylem vidět v té formulaci náběh k protestantskému subjektivismu a podezírat Berdjajeva ze skeptického irracionalismu. Protestantství se svým odporem k Církvi viditelné je Berdjajevovi cizí. Církev je tisíckrát více, než co lze z ní vidět - to je zřejmé: její integrální, mystická podstata se vynořuje z hlubin duchovního světa. Avšak má-li Církev působit ve světě, musí být zakotvena v empirické skutečnosti se všemi jejími fyzickými, psychickými a sociálními podmínkami. Církev pouze neviditelná je Berdjajevovi nemyslitelná. Jeho psyche je zřejmě psyche církevní.

Berdjajev myslí z pokladu absolutní, integrální víry v Krista. Myslí jako křesťan. Nejvlastnějším jádrem toho myšlení je rozlet do kosmu, jistota o vzájemném pronikání živlu božského a lidského, touha po zduchovnění přírody, po přetvoření a zbožštění lidské přirozenosti. Berdjajevovi je Kristus absolutním člověkem, věčným Bohočlověkem. Nám západním křesťanům znamená Bohočlověk spíše jen dějinnou ideu. Kristus počíná pro nás existovati Vtělením, jež se událo v čase. Berdjajevovi je Kristus Bohočlověkem od věčnosti. Lidská přirozenost existuje od věčnosti v Bohočlověku. Člověčenstvím Kristovým je celý kosmos pohřížen v Boha. Jinými slovy: člověk je středem kosmu. Toto pojetí bohočlověčenství není snad zcela cizí západní teologii, jak upozorňuje Karl Pflieger. Ve svých *Mysterien des Christentums* mluví Scheeben o absolutním člověku v Kristu a skrze Krista. Vtělení Kristovo není podle výkladu Scheebenova jen událostí časnou, takřka nahodilou, ne pouze reakcí Boha na hřích lidí, nýbrž absolutním dějem v Bohu. A vtělení Syna Božího chápe Scheeben jako pokračování trinitárního procesu ve světě.

Kristus je Berdjajevovi posledním tajemstvím kosmu. Kosmologii západního křesťanství považuje za nedostatečnou. Západní teologie prý nevysvětluje vesmír. Žije ještě ve strachu, který jí nahnali staří gnostikové se svými nekonečnými procesy kosmickými. Bojíc se, aby svět nebyl zbožštěn, připustila prý západní teologie, aby byl odbožštěn. Středem kosmu je Berdjajevovi člověk. Středem kosmu - to neznamena středem soustavy planet, nýbrž středem všeho bytí. To není míněno ve smyslu pantheistickém, nýbrž ve smyslu panentheistickém: není totiž člověk středem kosmu po své stránce lidské, stvořené, nýbrž po stránce christologické. Anthropologie se rodí z christologie, smysl člověka je v Kristu.

Již ve své knize *Smysl tvorčestva* ukázal Berdjajev, že všechny oblasti kulturního života jsou zachváčeny krisí a že všude, ve filosofii, ve vědě i v umění se projevuje touha po duchovní svobodě. Zjistil, že v lidstvu je nesmírný hlad po pravém, hlubokém životě ducha, neboť není možno naléztí pravý život na podkladě holého humanismu. A poznal, že toho nového života může dosáhnout ne člověčenství spoutané přirozenou kosmickou kauzalitou, nýbrž jen člověčenství svobodné a tvůrčí. Slovem: poslední smysl tvoření je v proměnění člověka. Staví-li Berdjajev proti sobě ethiku zákonnou a ethiku tvůrčí, je to jen nová variace jeho starého protikladu nutnosti a svobody. Tvůrčí ethiku buduje Berdjajev na jiskře božství v člověku, na absolutní víře v dobro. Věřící v člověka, poněvadž věří v Krista. Jeho pojetí mravního života je dynamické. V křesťanské ethice jsou podle jeho přesvědčení možnosti dosud neodhalené a neuskutečněné.

Berdjajev je hluboce proniknut vědomím eku-

menismu. Není samoty v řádu duchovním. Církev je duchovní tělo, jehož hlavou je Kristus. A jako nejen člověk, ale i celý kosmos je Kristem vnořen v Boha, tak i Církvi nejen člověk, nýbrž i celý kosmos se povznáší k Bohu. Církev je kosmos transfigurovaný a zkrásněný. Tento „kosmický“ názor Berdjajevův na Církev je důsledkem jeho kosmologie a christologie. Je poněkud vzdálený západnímu myšlení křesťanskému. Avšak věříme-li, že Kristus je středem vesmíru a dějin - v něm vše stojí, praví svatý Pavel - jest jen důsledné vidět v Církvi, která je druhým Kristem, i realitu kosmickou.

Ekumenicita Církve se podle mínění Berdjajeva dosud plně neprojevila. Berdjajev touží, aby se Církev sjednotila: ale přesto vymýšlí rozdíl mezi vertikálním a horizontálním pojetím ekumenicity. Je-li ekumenismus něco vertikálního, je-li to hloubka, a může-li existovat v rozsahu každé diecése, lze pak říci, že sjednocení Církve je úplnou zbytečností. Je příznačné, že Berdjajev se zúčastnil unijního shromáždění, svolaného katolíky v Paříži, ale opustil je demonstrativně spolu s pravoslavnými duchovními, když se tam poněkud příkře mluvilo proti orthodoxii. (*Westöstlicher Weg*, Nr. 9-10, 1930.)

V organizaci Církve katolické vidí Berdjajev vítězství aristotelské formy nad látkou, kdežto v orthodoxii, která nemá smysl pro vnější autoritu, cení působení vnitřních sil. Smysl pro autoritu vnější nemá orthodoxie asi proto, že nebyla vystavena pokušení humanismu jako křesťanský západ a je možno, že svým hlubším zakořeněním v božském prvku vystačila se skrovnější právní a hierarchickou organizací.

Nelze se ubrániti dojmu, že otázku církevní autority řeší Berdjajev poněkud povrchně, totiž pouhým poukazem na jakostné rozdíly v duchovním ustrojení Východu a Západu. Západ prý má duchovní autoritu ne proto, že ji přijal od Krista, nýbrž proto, že duchovní struktura Západu je juridická a formální. Je však jisté, že otázku církevní autority je možno uspokojujivě vyřešit jen na základě výroků Kristových a skutečností historie církevní. Odtud právě víme, že princip autority žil v Církvi od počátku a že podrobení tomu principu bylo v počátcích křesťanství vnějším kriteriem víry právě tak jako dnes.

Je značně nejasné, proč Berdjajev podceňuje vnější autoritu, když neodmítá Církev viditelnou. Mluví-li o víře jako o svobodném úkonu, nestaví ji sice v protiklad k milosti, ale staví ji v protiklad k tradici a zvyku. „Svobodou jsem dospěl ke Kristu,“ píše v úvodu k *Filosofii svobodnago ducha*, „vnitřním poznáním cest svobody; moje křesťanská víra není víra zvyklostí zděděných po otcích, našel jsem ji v mukách vnitřní zkušenosti životní.“ Není pochyby, že víra, získaná vlastní zkušeností životní, je hlubší a cennější než naivní víra, opřená jen o základy tradice rodinné a církevní. Ale i ty tradice jsou v určitém smyslu milostí, ovšem vnější, a jsou cestou schůdnější pro duše, které Bůh nevolá hlasem problematiky filosofické a theologické, nýbrž hlasem srdce. Ale i cesta Berdjajevova je přes všechnu problematiku jen oklikou, kterou filosof dochází tam, kam prosté duše dospěly přímo.

*Nechtěj pochopiti, abys věřil,  
 nýbrž věř, abys rozuměl;  
 pochopení je odměna víry.*

Augustinus, Super Joannem

Peter Wust zemřel v Münsteru 3. dubna 1940. Od února 1939, upoután na lože těžkou a bolestnou nemocí, zamýšlel se nad svým životem a napsal poslední svou knihu *Gestalten und Gedanken*. Plán její choval v mysli dávno. Na pozadí duchovně drolivého věku mělo být narýsováno duchovní drama člověka, který opouští zátíší své rodné vsi zváben kouzly ducha ve světě: ztrácí však pevnou půdu pod nohama, až se zase jako marnotratný syn rozpomene na svůj původ a domov. Ten jinak nevýznamný člověk měl být symbolem duchovního stavu evropského světa, v němž na čas a snad jen zdánlivě zvítězily síly rozkladu a úpadku, ale neporušeno zůstalo jádro lidové moudrosti a mravní síly.

Avšak teprve osamocení a bolest daly vzniknouti té knize vzpomínek. Rodištěm Wustovým jest malá saarská vesnička Rissenthal, tak ztracená a zapadlá, že tam nezálehá ani ohlas duchovního a osvětového ruchu světa. V té vesničce vyrůstá dítě, jehož touhou od malička je kniha. Mít knihu! Knihu, která by něco říkala o tajemném a nejasně tušeném světě ducha. Nebylo školních knihoven, jen pan učitel někdy půjčoval něco z vlastních knih větším

žákům. A tak malý Peter Wust koná pobožnost k Pražskému Jezulátku: „Musíš mi pomoci, Ježíšku! Vždyť ty můžeš pomoci, když chceš! Pošli mi knihu!“ A Ježíšek pomáhá: jednoho dne pan učitel Wilhelm Hoffmann přináší do třídy knihu, podívá se na Petříka a půjčuje mu *Dějiny Řeků a Římanů*.

Nikdy nezapomněl Wust na tu chvíli, ani v letech, kdy skepse mu hlodala v duši. „Když jsem přišel po prvé do Prahy na sjezd v roce 1929,“ tak píše, „vedla má první cesta do kostela Panny Marie Vítězné. Vstoupiv tam, byl jsem rád, že jsem sám. Na pravé straně lodi chrámové jsem brzy našel oltář, na němž se uctívá soška Pražského Jezulátka. Hluboce dojat klesl jsem na kolena a na stupních oltáře vzpomínal na kostelíček svého domova v dáli - a v duchu jsem viděl celý svůj dosavadní život a pocítil jsem jasně, že ona tajemná moc, jež tehdy vyslyšela moji dětskou modlitbu, mne provázela až do dnešního dne na všech mých cestách životních a pomyslně jsem si, že smím doufat v její ochranu i v budoucnosti.“

Kromě knihy jest to děd s otcovy strany, jenž utváří mysl zvědavého a již od dětství pod povrch věcí pronikajícího a tajemnému šumění ontologických hlubin naslouchajícího hochy: rozvíjí před jeho duchovním zrakem svoji selskou, ryze theocentrickou filosofii dějin, jejíž základní myšlenkou jest, že rozumová pýcha, hřích přemoudřelosti, se mstí v životě jedinců i národů. Jako student, moderní skepsí ovlivněný a prvními zisky na dráze světského vědění očarovaný, se Wust té myšlence vzpírá - ale jako zralý myslitel, stojící nad troskami evropské rozumové kultury, bezděčně navazuje na linii, kterou mu kdysi naznačil venkovský hloubal.

Do čtrnácti let chodí do venkovské školy, ale od desíti let jest naplněn jedinou touhou: studovat - touhou těžko splnitelnou pro chudobu rodičů. A tak jest jeho údělem pást dobytek a z dlouhé chvíle pozorovat hemžení mravenišť a naslouchat bublání potůčků. Jeho takřka jediným společníkem jest starý oráč Portz, jenž sice není profesorem, ale ví o světě to, co je psáno v evangeliu.

Konečně se ho ujímá farář wahlenský Johann Braun a počíná ho vyučovat základům latiny, aby ho připravil ke zkoušce do vyšších tříd gymnasia. Denní docházka do těch hodin, cesta volnou přírodou, sytí hochovu obraznost dojmy, jichž už nikdy nezakusil, jakmile vstoupil do papírového světa knihoven a universit.

Po zkoušce vstupuje na trevírské gymnasium, loučí se s rodným Rissenthaalem, provázen pozhánáním matčiným, ale i obavou její, aby ve školách neztratil víru. Bydlí v biskupském konviktě: studuje, čte a bojuje proti vnitřním nedostatkům své povahy, uzavřené, plaché a těžkopádné, povahy, kterou pedagogické příručky řadí k typu parzivalského člověka: to je člověk, který rád utkvívá na tom, čeho již dosáhl, a potřebuje vždy nového popudu, aby se rozhodl pro nové cíle a nové úsilí; ale je to člověk vážný, který jde do hloubky a ve všem se dobírá dna. Přes ty vnitřní překážky kuje plány do budoucna. Četba klasických básníků, zejména Webra a Schillera, probouzí v něm touhu vstoupit v jejich šlépěje a zasvětit život umění. Biografie slavných mužů ho naplňují obdivem a stavějí mu před oči dilemmatickou otázku: *aut Caesar, aut nihil*. Uskutečnit něco velikého, hrdinného a krásného - anebo zajít docela, to zdá se mu jedině možným a správným: nic středního mu neplatí.

Vyrůstá v přísné kázni konviktu, utvářen denním zpytováním svědomí, častou zpovědí a duchovními cvičeními. Bohužel, představený konviktu, Peter Anheier, muž jinak vzorný a dobrotivý, klade převážně důraz jen na cvičení vůle a ne na vzdělání ducha; zapomíná, že vůli nestačí, aby byla zpracovávána na kovadlině askese, nýbrž že hlavně jest jí třeba, aby své pohnutky a podněty mohla čerpati z ducha živeného krásnými myšlenkami a představami; a počíná si tak, jako by v nitru choval zásadní nedůvěru k duchu, a to jen proto, že duch bývá někdy mediem, kterým se v člověku probouzí duchovní pýcha - slovem, počíná si, jako by mu duch byl jen jakýmsi nutným zlem, jehož by se rád úplně odřekl, kdyby příprava jeho chovanců ke stavu kněžskému nebyla s tím zlem tak úzce spjata. A netuší, že ten postoj vyvolává u nich krajní uctívání moderního vědění a moderní kultury a konečně i dojem, že je rozpor mezi vědou a vírou.

Více než konvikt dává mladému Wustovi trevírské gymnasium se svou velikou knihovnou a nádhernou, starobylou aulou, naplněnou historickým ovzduším: tam po prvé cítí Wust parfem dějin, počíná tušit jejich nevyzpytatelná tajemství a chápat historii jako dramatické úsilí ducha o harmonii a jako zápas, v němž se obráží nepokojné srdce (*cor inquietum*) velikého znalce lidské duše, svatého Augustina. V síních gymnasia už tehdy ho zaujímá problém, o jehož řešení se později pokusil knihou *Die Dialektik des Geistes*.

Ústav, ač tradičně katolický, nezůstal ušetřen vlivů dobového liberalismu: a není vskutku kladných zábran proti jeho bořivé síle. Co matka předvídala, počíná se plnit - křesťanské smýšlení mla-

dého Wusta se viklá a nakonec z něho zbývá jen goethovský, byť ušlechtilý humanismus. O velikonocích 1905 opouští Wust konvikt, veden touhou po svobodě, aby se usadil „ve městě“ a vydělával si na studie soukromým vyučováním.

Z profesorů má na něho největší vliv Gottfried Kentenich. Za dvě věci mu vděčí: první jest přiznání k humanismu, jež se později stalo podnětem k uvažování, co jest „humanum“; druhá jest optimismus bytí, jež ho později odváděl od povrchního subjektivismu novodobého myšlení, majícího počátek v Descartovi a rozvíjejícího se až po Kanta a Husserla. *Ž bytí ať uvěřá své štěstí* - to heslo Goethovo předkládá Kentenich svým žákům jako životní program. Ten optimistický humanismus pelagiánské ražby jest ovšem i nadlouho překážkou, proč Wust nenalézá cestu k plné pravdě kříže Kristova a k nejhlubšímu smyslu utrpení. V letech 1905 až 1918 je krajně odcizen Církvi. Myšlenky na kněžství se ovšem vzdává již na gymnasiu a po maturitě odchází na universitu berlínskou a stává se tam žákem Friedricha Paulsena. Ač si zvolil za studijní obor germanistiku, přece vlivem Paulsenovým se hlavně věnuje filosofii a jejímu cíli, jež jest *θαυμάζειν*. Po onemocnění Paulsenově odchází na universitu štrasburskou, bližší jeho domovu, a tam r. 1910 končí svá studia a nabývá oprávnění vyučovat na střední škole - netuše, že to je chvíle, kdy se začíná veliký konflikt jeho života, totiž konflikt mezi vědou živobytí a vědou záliby (*Brotwissenschaft a Lieblingswissenschaft*).

Již na počátku své působnosti středoškolské je Wust vnitřně puzen k odbornému studiu filosofickému, ač nepomýšlí přímo na habilitaci. Od bonnského profesora Oswalda Külpeho si vyžádá the-



*Peter Wüst.*



ma k speciální práci: *Logika duchových věd ve filosofii Johna Stuarta Milla*. Neulpívá však na čistě empirické stránce problému a tak se pojednou ocitá na křižovatce duchových proudů a protiproudů tak zvaného novokantismu, školy Cohenovy, Natorpovy, Rickertovy a Husserlovy.

Ukazují se první známky, že vyučování sekundánů a sextánů je těžko sloučiti s těmi odbornými zájmy filosofickými. Horlivě započaté studium filosofické nepřineslo ovoce, jakého si Wust přál. Tragický konflikt mezi povoláním a zaměstnáním ve spojení s problematikou Külpeho thematu vede Wusta k starým otázkám: Co je vlastním a nejhlubším smyslem života a co je člověk?

Roku 1914 ukončuje Wust práci o Millovi, získává titul doktorský, ale je zcela zapředen do sítí nauky novokantistické, podle níž předmětem filosofie není bytí, nýbrž jen stínové *Gelten*. Avšak jeho zdravý selský smysl a pomoc Kentenichova přivádějí ho krok za krokem na volné pole metafysiky bytí. Roku 1920 vydává u Felixe Meinerer v Lipsku knihu *Die Auferstehung der Metaphysik*. Kantovci ji přijímají nevlídně, ale mladší pokolení ji vítá jako osvobození.

V roce následujícím přichází na gymnasium v Kolíně nad Rýnem. Tam se seznamuje s Maxem Schelerem. Styk s ním jest mu podnětem k úplnému vnitřnímu převratu. Již při první návštěvě vyčítuje, že v pracovně Schelerově se dovršuje obrat k objektivismu. Bohužel, ani tento svérázný myslitel, který psal o věčném v člověku, nezůstává nedotčen heraklitovským relativismem doby.

Wust však proniká dále ve svém duchovním a myšlenkovém vývoji a nastupuje cestu sice novou, ale přesto starou. Změna nastává vlivem rozmlu-

vy s Troeltschem v říjnu r. 1918. „Jste ještě mlád,“ pravil mu tehdy Troeltsch, „a chcete-li něco vykonat pro obnovu sil v našem národě, vraťte se k staré víře otců a usilujte ve filosofii o návrat metafysiky proti vši mdlé skepsi neplodné theorie poznání.“

Troeltschovi vděčí Wust více než kterémukoliv z novodobých filosofů. Avšak úcta k tomu vážnému a poctivě hledajícímu mysliteli mu nebrání, aby se k němu nestavěl kriticky, ba nutká ho, aby vycházeje z jeho námětů, postupoval k myšlenkám novým. V roce 1922 vychází kniha Troeltschova *Der Historismus und seine Probleme* (J. C. B. Mohr, Tübingen). Troeltsch sám umírá téhož roku na podzim. Snahou jeho bylo odhaliti tajemství dějinného vývoje. Věděl, že to tajemství tkví ve vztahu absolutna a relativna nebo ve vztahu nutnosti a svobody.

Ale kde vzít měřítko k posouzení nesčetných duchovních proudů a k přezkoumání jejich smyslu? Kniha Troeltschova neuspokojila Wusta. Mnoho vědění bylo vyplýtváno nadarmo, mnoho vědění bez moudrosti - tak soudí Wust dílo Troeltschovo v článku *Vom Wesen der historischen Entwicklung* (Hochland 1923/II, p. 19-39, 179-202). Co platno čísti přehled všech teorií od Adama až po Spenglera, když se nakonec vnucuje otázka: Tak není nic než proměnné teploty ducha bez míry a zákona, v nichž i já musím spolu kolísat, spolu být unášen a spolu se potopit? Kéž bychom měli aspoň jednoho zcela geniálního a zcela nebojácného popěrače mezi sebou! Aspoň takového, jaký byl David Hume! Takového chlapíka mám rád, který naprostou negací projevuje aspoň charakter. Jistě ho přivedou před soudce, poněvadž bude pokládán

za nepřítel společnosti. Ale i potom bych ho miloval, poněvadž by byl povznesen nad jakýkoliv relativismus! Prosil bych dokonce za jeho život, neboť by byl hrdinou naprosté posice. Řekl bych soudci: Chcete-li, ochraňte společnost před ním a dejte ho do železné klece. Ale šetřte jeho života. Neboť je to krásná bestie. Ale co máme počít s těmi měkkými povahami, které nemají víry, aby řekly ano, a které nemají odvážné pochyby, aby řekly ne?

„Vědění pro vědění samé, vyznává dále, mne nikdy neuspokojovalo. Nosil jsem v sobě touhu po jistotě, klidu a míru. Kvasilo to ve mně, v mé vůli a v mé hlavě. Co to vše má znamenat? tak jsem se tázal často. Proč je příroda v sobě tak zcela stejná, tak klidná a stálá, ba téměř tak majestátní ve své stálosti jako kus věčnosti? Proč jen my lidé musíme být docela jiní než příroda? A přece i my náležíme nějak k přírodě. Jíme, pijeme a spíme jako zvířata. A nejsme přesto zcela jinak utváření než zvířata? A docela jinak než rostliny a nerosty? Nebudujeme všichni nad sebe? A nemají lidé své zvláštní bolesti a radosti, každý své podle vlastního způsobu? Nemají lidé občas dlouhou chvíli a mohou zvířata mít dlouhou chvíli? Dovedou se smát a plakat, dovedou žertovat a lhát? Dovedou se zlobit? A proč to dovedeme my? Jak to, že lidé mají řeč, nástroj tak zcela tajemný, že člověk žasne nad záhadami, jež se vynořují při zkoumání řeči i nejdětštější? Má nějaká bytost na zemi tak umělecký a zvukový nástroj? A dále, proč máme úctu? Co je úcta? Nemáme úctu před králi všeho druhu, ba mnohdy i nevysvětlitelně ošklivou a hloupou úctu? A zcela zvláštní věc: nemodlí se všichni lidé, každý svým způsobem? Copak se modlí i zvířata? Budují

oltáře? Přinášejí oběti? Básní a filosofují zvířata? Jsou snad mezi nimi tak zvané problematické povahy? A proč jsou mezi lidmi? Tak na mne dorážely otázky jako podrážděný vosí roj a zraňovaly mne jedovatými žihadly. Co je člověk? Stále znovu mne pronásledovala ta otázka.“

A tak dospívá Wust k přesvědčení, že je nutno znovu vybudovat filosofickou anthropologii. Inspirován Kleistovou povídkou *Über das Marionettentheater*, vidí podstatu člověka ve dvou těžištích, v těžišti těla a v těžišti duše. Člověk je poslušen dvojího pohybu, pohybu hmoty a pohybu ducha. Člověk není výhradně ve vleku hmoty. Dovede se nad ni povznést. Jeho jednání je směsí nutnosti a svobody. Ale svobodu lze hledat jen tam, kde se vynořuje tajemství já, tajemství osobnosti. A hned jest i zřejmo, že absolutní svoboda úzce souvisí s absolutní osobou. Já jsem ten, který jsem - to znamená, že nejvyšší a absolutní osoba není v rozporu se sebou. To jest jediné nejvyšší metafysické vyjádření velkého zákona identity. Já jsem ten, který jsem - ta slova Bible vnukají Wustovi otázku: Není pravda docela na začátku? U kolébky lidského pokolení? A neodpadli jsme všichni od ní? A není Písmo počátkem vši moudrosti? A Evangelia? Listy apoštolské? Nehledal jsem všechny možné zdroje a nezapomněl na prazdroj? A nejsem v tom obrazem své doby?

Tajemství lidské svobody jakožto princip dějin se jeví Wustovi jako rozkyv mezi bodem relativna a bodem absolutna a rovněž i jako možnost uplatňovat v mezích toho rozkyvu poznání a vůli, a to ve smyslu kladném i záporném. Bytnost člověka pak se ukazuje jako paradox relativní svobody, která s jiného hlediska se může nazývat i relativní nut-

ností. Ale jak to je možno? ptají se zvědaví dialektikové. Je to vskutku tak, odpovídám, a s tím se musíme spokojit, pánové. Neboť vrcholem všeho vědění je úžas, úcta a mlčení. A kdo chce nebo musí jít dále, sepni ruce k modlitbě a připrav své srdce k víře!

Slova, která řekl Troeltsch Wustovi na podzim r. 1918, byla prvním hnutím milosti. Od té doby neustává její vliv, až o velikonocích r. 1923 jej přivádí do lůna jedné a svaté Církve. Plodem nové orientace myšlenkové je kniha *Naivität und Pietät*, vyšlá v roce 1925. V ní vystupuje do popředí zážitky kontrastu, jak se projevil v životě Wustově přechodem z klidu vesnické idyly do shonu života městského. Jasněji než kdy jindy poznává Wust, že člověk není bytost biologicky klidná jako zvíře, poněvadž duchový činitel (reflexe) jej vyšinuje z biologické rovnováhy. Ale člověk není ani bytostí vyššího duševního klidu, v níž by ustala jakákoliv nepokojná reflexe a byla nahrazena ryzím nazíráním. Člověk není příroda, neboť má v sobě jiskru ducha. A také není člověk čirý duch, neboť cítí v údech svých temnou sílu přirozeného zákona a porušenosti. Člověk je obojí: příroda i duch, bytost podvojná. A jeho svoboda je zákon dvojznačný, směr pudového i rozumového kladu, mezi nímž může volit a volí. V člověku se snoubí bios i logos a to dvojí jej činí poutníkem stále přebývajícím ve stanu.

Kniha o vzkříšení metafysiky byla sice jen dějepisným přehledem, ale měla základ v osobním pocitu nejistoty a neklidu, v oscilaci blaženství a bolesti. Na dráhu nové spekulace uvádějí Wusta dva výroky, a to úvodní věta z Augustinových *Vyznání*: „Učinil jsi nás pro sebe, Bože, a nepokojné je srdce

naše, dokud nespočine v Tobě“, a úryvek z dopisu, který psal Fichte, filosof principu „já“, Jacobimu, filosofu víry: „Začali jsme filosofovat z domýšlivosti (Übermut) a připravili jsme se tak o svou nevinnost; potom jsme poznali svou nahotu a od té doby filosofujeme z bídy (Not) pro své vykoupení.“

A Wust poznává, že je nutno soustředit pohled na ontologický průsečík, v němž se protíná křivka přírody a ducha, jakož i křivka nutnosti a svobody, a tam hledat metafysický původ všech nepokojů lidského ducha, ba sám rozlišovací jeho princip. Lidská bytost se rozvíjí v polaritě: a to nelze pochopit, nejde-li se ke kořenům vši podvojnosti lidské - a to jsou právě příroda a duch, nutnost a svoboda. Ona skrytá touha po vyjasnění a pokoji, jak ji vyjádřil Augustin a Fichte, je touha po něčem, co člověk opustil a zradil: naivita a pieta.

O ten problém nechtě zavadil Rousseau svou zápornou odpovědí na otázku dijónské akademie, přispívají-li vědy a umění k pokroku lidské kultury - ale nevyřešil je, poněvadž krajnost chtěl nahradit krajností, jednostrannou kulturu rozumovou jednostrannou přírodnickou nekulturou, kulturní optimismus kulturním pesimismem. Ale mocně zabušil na těžké brány metafysiky, neboť dal podnět k otázce, jde-li duch neúprosně kupředu bez možnosti návratu k počátečnímu stavu nevinné naivity, a také k otázce, lze-li očekávat návrat k původní pietě, když už jsme z nížin přírodní a společenské prostoty vystoupili na výšiny individualistické reflexe kantovské a heglovské. Na první pohled se zdá, že naivita znamená příbuznost s přírodou. Ale může bytost ryze přírodní, na příklad zvíře nebo květina, být naivní? A lze takové bytosti přisuzovat pietu? Příroda není ani naivní, ani

naivní, není pietní, ani nepietní, a to proto, že zákonitě, nutně a bezohledně uskutečňuje své cíle, což je známkou její nesvobody a neduchovosti. Naproti slepému a nevědomému dění přírodnímu se duch vyznačuje tvůrčí svobodou. Vše duchové představuje extasi, to jest výstup nad řád pouhé přírodní nutnosti. Pouhý příklon k přírodě nemůže tudíž být podstatou naivity a piety. Naivita i pieta jsou jevy duchové - ale tím není řečeno, že jsou to jevy číře duchové a číře nadpřírodní. Duch lidský není ryzí duch. Svou tělesností je člověk zapojen do řádu přírodního; duchovost jeho duše je nedokonalá, jeho duchová svébytnost je omezená a jeho osobní život je směsí činnosti a trpnosti, svobody a nutnosti. Člověk je spřízněn s přírodou a do určité míry podroben její zákonitosti. A ten svůj úděl buď přijímá v naivní a zbožné důvěře v Boha Tvůrce, anebo se proti němu vzpírá démonicko-prometheovským odbojem a touhou po naprosté nezávislosti. V těch dvou postojích je základ jak metafysického optimismu, tak metafysického pesimismu, obojí pak podmiňuje kulturu buď v jejím vzestupu, nebo v jejím úpadku.

Naivita je hybnou silou kulturního vzestupu, poněvadž je to prostota, přirozenost, víra, důvěra, nevinnost, přímost, opravdovost, upřímnost, neumělkovanost, nezáludnost, bezstarostnost, svěžest, veselí, zdraví, živost, srdečnost, přítulnost, sdílnost, původnost a samorostlost. Naivita znamená harmonii se sebou, se světem a s Bohem. Znamená důvěru v jsoucno a životní optimismus proti disharmonii a rozporům, do nichž upadá chladný a popírající rozum. A v té harmonii je zřídlo poetických sil a tvůrčí geniality.

Naivita má dvojí podobu: buď je to počáteční

a více daný soulad a poklid duše, nebo je to získaná a vybojovaná vyrovnanost duševní, jakožto stav konečný. Ta druhotná naivita není ovšem nic jiného než moudrost. Nazývat moudrost naivitou se může zdáti umíněnou umělostkou. Jsou různé typy mudrců: typ sokratovský, stoický, buddhistic-  
ký. A přece těm typům něco chybí: prostá radost ze života, netragický idealismus a optimismus, dětsky důvěřivá naivita, slovem to, co požaduje Kristus, když říká: „Neobrátíte-li se a nebudete-li jako maličci tito, nevejdete do království Božího.“ Pravý mudrc je tudíž zároveň i světcem a naopak každý světec se vyznačuje moudrostí. A to ukazuje, že nezbytným doplňkem a doprovodem naivity je pieta.

Pojem pieta určuje Wust trojím prvkem: úctou k sobě, úctou k tvorstvu a úctou k Stvořiteli. Pieta je především úcta k sobě: člověk je posvátný, Bohem vybudovaný chrám ducha, mající větší cenu než hmotný kosmos. Úcta k sobě ochraňuje duši před nebezpečím zpupnosti a pomáhá jí, aby si uchovala svoji intimitu, důstojnost, zbožný ostych, stud, jemnocit a zdrženlivost. Úcta k hodnotám vnitřním nutně navozuje úctu k hodnotám vnějším. Tak se stává pieta přirozenou páskou, jež spojuje člověka s přírodou a lidmi. Rozumí se, že ta úcta k tvorstvu musí být úměrná různým stupňům jsoucnosti. Pieta jest ono pouto, jež jedině je způsobilé spojit člověka s člověkem a vytvořit bratrské společenství. A konečně je pieta i jednotící silou onoho společenství, v němž všechny dítky Boží se spojují v jednu pozemsky nadzemskou rodinu, v jedinou Církev Boží. Na svém nejvyšším stupni je pieta jevem čistě náboženským. Pieta projevující se jako zbožnost a úcta k Bohu jest vyvrcholením

a zároveň zjasněním všech ostatních svých útvarů, ba jest takřka jejich duší.

Úcta a úžas jsou základní a původní city duše: v nich je zřídlo všech opravdu tvůrčích sil, z něhož tryská všechna kulturní činnost člověka. Ale ta úcta a ten úžas mají svůj rozmach z posvátného charakteru piety, a tak je zřejmo, že kultura jako výraz tvůrčích snah lidských se zakládá na náboženské úctě, jakožto nejjemnější poetické síle duchovní.

Pověstný princip duchovního vývoje, jak jej vyslovil Auguste Comte svými třemi stadii: theologickým, metafysickým a pozitivním, nevystihuje kulturní vzestup, nýbrž kulturní úpadek západního ducha. Není to zákon duchovního pokroku, nýbrž zákon duchovní dekadence. Přejít od stadia theologického k metafysickému není nic jiného než přechod od původní poetické celkovosti k specifické rozumovosti a od zdravé naivity k nezdravé reflexi. Odluka od naivity znamená ovšem i odluku od piety. V naivním člověku jsou rozum, víra a cit v souladu: odklon od naivity znamená odluku vědy od zdrojů víry a ovšem zakotvení ve stadiu „pozitivním“, kde vědění se omezuje na zkoumání reality poznatelné smysly bez jakékoliv otázky po první příčině jsoucna.

Největším nebezpečím pro přirozenou prostotu ducha je nezdravá reflexe. Nezdravou se stává reflexe následkem duchovní zpupnosti a neovládané gnose, která číhá v zákoutí lidského poznání a která je protivou mysteria lásky. Vědění budí pocit soběstačnosti, vyvolává touhu po naprosté neodvislosti a uvádí ducha do zaslepení a zatvrzelosti. Zkalí-li se zřídla naivity, stydne láska, vyprchává pieta a životní pesimismus se stává náhražkou

zdravé důvěřivosti a ovšem i zrcadlem vnitřní rozervanosti člověka.

Porušení lásky, jež proniká všechny tři útvary piety, nutně vede k uvolnění všech vazeb společenských a k rozkladu společenského organismu. Gnostický subjektivismus činí vědu čímsi svéprávným a vyzývavě panovačným. Věda ztrácí dětinnou a zbožnou úctu, jemná mystika poznání se proměňuje v dravou, brány tajemství prorážející magii, vzdorný a frivolní titanismus a duchovní hybris. To však znamená konec zbožnosti, i když ne hned konec tvořivosti, poněvadž i v době přepjatého intelektualismu lze těžiti z nastrádaných zásob dřívějších epoch. Rozumářské osvícenství je nepietní především k pietě samotné: obrací se proti jakékoliv náboženské tradici a sankci, ničíc bezděky i všechny ostatní hodnoty s nimi spřízněné. Ztráta víry se nahrazuje „světovými názory“ na „vědeckém“ podkladě, které jsou snad něčím pro rozum, ale ničím pro srdce, a tak se množí řady těch, kteří z přemíry vědění nechtějí smlouvat s vírou, ale přesto bez víry nedovedou žít, řady trosečníků, jejichž údělem je nuda, prázdnota a pověra.

Člověk, zmrhavší své síly, rád připisuje své nezdarý hvězdám nebo osudu. Podobně si počínají i filozofové kultury: tak se domnívá Spengler, že přechod od organické kultury k civilizační ztrnulosti, tedy přechod od naivity k reflexi, je čistě biologický a osudový pochod. Ten názor znamená ohrožení osobní svobody: nemůžeš, jak bys chtěl, musíš dolů, ať je ti libo nebo ne; a více: znamená zoufalství, byť se halilo v stoický postoj odboje proti osudu. Così osudového je v každém úpadkovém období, ale ta osudovost je následkem svobodného jednání lidského. Příčinou každé dekadence je nemravnost, tedy

něco, co vychází ze svobodné lidské vůle. Nemravnost má ovšem ráz nesvobody, poněvadž nezřízené vášně, zejména smyslnost a požívačnost zotročují.

Je možno zabránit kulturnímu úpadku? Dvě jsou síly, jež mohou zabránit kulturnímu úpadku, jedna neosobní, druhá osobní. I v údobích úpadkových si nalézá zdravá přirozenost novou cestu k životu ve formě sociálních otřesů, válek a revolucí, které mají sice také v sobě mnoho osudového, ale bývají počátkem ozdravného procesu, v němž se pak opět uplatňuje lepší lidské já. Druhá síla je osobní. Jedinci: proroci, světci, mudrci a reformátoři mohou vyprostíti ducha z pout nesvobody a způsobiti v lidech obrat k lepšímu i v době, která zdánlivě již propadla zkáze. Zázrak ducha se může uskutečnit kdykoliv a tíseň doby znamená zpravidla i blízkost spásy, neboť bída je nejlepší přítelkyní vůle.

Cesta nastoupená knihou *Naivität und Pietät* vede Wusta k otázce věčného neklidu lidského ducha. V další knize *Die Dialektik des Geistes* pokouší se zobraziti svět ducha, jak jej poznal v posledních dvaceti letech života. Název *Dialektika ducha* je snad pochybený a těžkopádný - ale i názvy knih mají své osudy.

Krok za krokem dospívá Wust k poznání, že lidské myšlení se rozvíjí v protikladech. Hlavní z nich jsou: intelektualismus - voluntarismus, platonismus - aristotelismus, augustinismus - thomismus. A ty protiklady jako by ho ještě utvrzovaly v jakémsi historicko-filosofickém relativismu. Stíny pesimismu padají na cestu moderní kultury od Luthera a Calvina až po Kanta a Schopenhauera. Odtud touha moderního člověka vrátit se k přírodě, do oblasti naivity a nevědoma.

Novodobá kulturní filosofie se rozvíjí dvěma směry: jednak je to rousseauovský naturalismus, podle něhož ideální stav lidstva je za námi, v minulosti, jednak německý idealismus, který učí, že ideální stav lidstva je před námi, v daleké budoucnosti. Obojí je výrazem neklidu lidské mysli. Jest jen otázka, je-li ten neklid bytostný, přímo v přirozenosti člověka založený, či je následkem lidské viny. A tak zkoumá Wust hranici mezi duchem a přírodou, dále podstatu lidského ducha a konečně projev společné lidské vůle v dějinách. Jsoucností absolutní Bytosti je Wustovi dána i jsoucnost absolutního řádu, který může člověk svobodně buď zachovávat, nebo porušovat. Co se týká podstaty ducha lidského, zjišťuje, že nemůžeme správně pochopit člověka, odlučujeme-li ho od Boha a od přírody. Člověk je bytost duchově smyslová. Ale jeho smyslovost je produchovělá a jeho duchovost je zatížena smyslovostí. V duši lidské působí dvojí gravitace: vůle duchová a vůle pudová. Úlohou rozumu je vyrovnávat protiklady duchovosti a smyslovosti. V hlubinách vědomí se odlučuje naše já od přírody, a ta odluka je podstatná praskutečnost, takže již v ní tkví rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Zvíře zůstává trvale v okruhu přírody, kdežto člověk, má je ještě druhé těžiště, v duchu nastupuje dráhu civilisace a kultury. Ta dvojtěžištnost člověka je základem dialektiky ducha, která však není metafysickým zákonem světa, jak učil Hegel, nýbrž prostě kulturně metafysickým zjevem.

Z těch úvah dospívá Wust k řešení poslední otázky své knihy, otázky kolektivního hnutí ducha v dějinách lidstva. Dějiny jsou mu veskrze metafysickým dramatem vůle. Pokud spatřuje ve vzestupu a úpadku dějinných epoch určitou zákonitost, strhu-

jící svobodného ducha do hlubin přírodní nutnosti, obměňuje jen myšlenky knihy *Naivität und Pietät*, v níž ještě zdůrazňoval význam osudovosti. Nakonec však, pod patrným vlivem Berdjajevovy knihy *Smysl istorii*, poznává a vyznává: „Světové dějiny nejsou řízeny jen nezměnitelným systémem hodnot: v úhrnu historického dění stojí nezměnitelný pól, jedinečná postava, k níž směřuje všechno dění v minulosti i v budoucnosti ideálně i reálně. Ta jedinečná postava je Kristus jako Prostředník, přicházející v plnosti času.“

V září 1930 je Wust povolán na universitu münsterskou jako profesor filosofie. Na katedru vysok školskou vystupuje již jako vítěz nad relativismem, s pevným přesvědčením křesťanského filosofa. A tam v kruhu věrných posluchačů a v denním styku se spřízněnými duchy osnuje další práce filosofické. Z nich dokončuje, bohužel, jen jedinou: *Ungewissheit und Wagnis*. Tři jiné koncepce *Der Mensch und die Philosophie*, *Wissenschaft und Weisheit* a *Dämonie der Bosheit* nebylo mu dopřáno uskutečnit.

Kniha *Ungewissheit und Wagnis* je smělý pokus o výklad lidské existence. Člověk se jeví Wustovi jako *animal insecurem*, jako bytost cele proniknutá nejistotností. Ta nejistotnost tkví v tom, že člověk není nikde úplně doma, ani v oblasti hmotné, ani ve světě duchovém: náleží sice do obojí říše, tělesné i duchové, ale do žádné z nich nenáleží výhradně, a proto nikdy se nedobere klidu, poněvadž se nemůže odpoutat ani od hmoty, ani od ducha a nemůže se stát ani pouhým živočichem, ani čirým duchem. A proto nenalézá klidu ani v naturalistickém vyžívání pudů, ani ve spiritualistické askesi. Objek-

tivní podvojnosti lidské přirozenosti odpovídá subjektivní lidská nejistotnost, totiž postavení člověka mezi hlubokou tmou bytostí ryze přírodních a křišťalovým jasem čirých duchů. Právem označil Goethe člověka jako bytost usilující proniknouti z tmy do světla: svou rozumovou mohutností (ratio) je člověk schopen vystoupiti z temna a projevit se jako bytost hledající štěstí, pravdu a Boha. Ale s tou rozumovou schopností je spojena nejistotnost poznání. Bez rozumu by byl člověk pouhým živočichem. Ale bez nejistoty by byl čirým duchem. Tu nejlépe vyniká šerosvitný ráz, *clair-obscur* lidské přirozenosti.

Jako bytost rozumná je člověk i bytostí svobodnou. Ale to znamená zase: není ani bytostí tvrdé a slepé nutnosti, ani bytostí naprosté svobody. Nemá ani pudové jistoty zvířete, ani ustálenosti čirého ducha, který vše vidí v jasu dne a pevně zakotvuje v dobru. A tak se před ním otvírá volný prostor pro svobodné rozhodování, pro zkoušku jeho naděje a odvahy, neboť všechny jeho činy jsou více nebo méně vstupem do nedohledna, nevypočitatelná a nejistotná.

Dějiště lidské nejistotnosti je velmi rozsáhlé - jako lidský život sám. Zcela přesně však ji lze stopovat v trojí, hierarchicky odstupňované rovině, pokud totiž člověk usiluje o různé hodnoty. Nejnižším stupněm je úsilí o štěstí pozemské, vyšším je úsilí o přirozené poznání, nejvyšším pak úsilí o spásu. Tomu trojímu úsilí odpovídá trojí nejistotnost: nejistotnost pozemského blaha, nejistotnost lidského poznání a nejistotnost lidské spásy.

Na nejnižším stupni vidíme člověka v ustavičném boji s temnou nocí osudu. Člověk se snaží o požitek, majetek a moc, slovem, hledá zajištění. Sna-

ha ta není nábožensky nelišná: její smysl náboženský se zjevuje právě ve dvou vyšších stupních.

Člověk bojuje o pozemské blaho. Již tím vstupuje v oblast nejistotnosti. Neúprosný realista životní zkušenosti Niccolo Macchiavelli postřehl, že kromě vlastní síly (virtù), kterou člověk hledí uskutečnit své blaho, je v životě jiný činitel, tajný, tajemný a temný - a to je štěstí (fortuna). Lidský život se rozvíjí jako souhra a protihra dvou činitelů: virtù a fortuna.

Co je fortuna, lze sotva zvědět od Macchiavelliho. Podle výkladu Wustova je to brzy objektivní řád věcí, brzy hrubá síla slepé přírodní příčinnosti, brzy zdánlivě alogická síla zásvětná, podrobující rozum člověka nejtěžším zkouškám. Přesto není fortuna moc člověku zcela cizí, neboť člověk je schopen si podrobit i objektivní řád věcí. Člověk je bytost osudová, to jest bytost, již je něco souzeno, ale také je bytost svobodná, jež může tomu, co jest jí souzeno, vzdorovat nebo se podrobit. Ten dvojitý možný postoj člověka k osudu, vzdor a podrobení, má své vysvětlení v alogické podstatě osudovosti - a to je vysvětlení metafysické a náboženské. Neboť co jiného se skrývá za tou alogicky se jevící silou zásvětnou nežli tvář věčného Otce? A tu již nemá smyslu krajní vzdor, vrcholící v nějaké gigantomachii, ani krajní podrobenost, umdlévající v pohodlný kvietismus, nýbrž pokorná víra ve smysl všeho dějství a hrdinné odhodlání k boji proti náhodě, chaosu a nicotě.

Již v zápase o své zajištění pozemské se ocitá člověk tváří v tvář skutečností, jež se mu zdají nemslynými a jež pociťuje jako ohrožení svého rozumu. Člověk je bytost rozumná a rozumová, a proto usiluje o poznání pravdy. A to je vlastním úkolem

filosofie: poznat skutečnost ve světle přirozeného rozumu, a to z příčin nejhlubších. Avšak poznání filosofické nikdy není naprosto jistotné. Je rozdíl mezi jistotou matematickou a jistotou filosofickou. Evidence důkazů matematických je nutková, evidence důkazů filosofických nikoliv. Jistota filosofická je vždy jaksi nejistotná, poněvadž proti každému ano je vždy možno postavit nějaké ne - a tak je zřejmo, že poznání filosofické zůstává v oblasti, kterou lze nazvat *insecuritas humana*, a že je úzce spjato s vnitřní zranitelností a nezabezpečeností člověka. Stará zásada: *Quidquid cognoscitur, ad modum cognoscentis cognoscitur* (Cokoliv se poznává, poznává se způsobem vlastním poznávajícímu) nabývá tak hlubšího metafysického smyslu, neboť jasnost a dokonalost poznání závisí na člověku samém: úkon poznání vyžaduje totiž krajního oddání předmětu a pokorného mlčení před objektivnem, na druhé straně však i odvahy a rozhodnosti ke zkoumání skutečnosti. Není tedy filosofie věda jako jiné vědy. Je to sice věda nejvznešenější, ale také věda nejnebezpečnější, neboť odvahy a rozhodnost často přecházejí v duchovní pýchu, ne-li dokonce v luciferskou zpupnost (*hybris*). Filosof stojí v dialektickém příboji pokory a pýchy a nad propastí nicoty - a v tom smyslu jest jeho věda *scientia humana*, ba *scientia humanissima*.

Nejistotnost filosofického poznání se jeví nejzřetelněji v úsilí člověka o přirozené poznání Boha. K dosavadní myšlenkové práci lidstva v tom oboru sotva lze dnes něco přidat. A přece proti těm, kteří tu říkají ano, stojí stále nesmiřitelný zástup těch, kdož říkají ne. Nesmí se však zapomínat: jistota přirozeného poznání Boha jest jen jistota filosofická, nikoliv matematická. Ti, kdož si přejí, aby otázka

Boží jsoucnosti byla rozřešena s konečnou platností, vlastně chtějí zmatematizovat metafysiku.

Všechny cesty přirozeného poznání Boha postupují od věcí nahodilých a podmíněných k pojmu bytosti nutné a nepodmíněné, která má své bytí od sebe (ens a se), ne od jiného, která však není příčinou sebe (causa sui) v tom smyslu, že by z nicoty pronikala v bytí. Ale právě ten pojem aseity je nám nesmírně záhadný, tajemný a nedostupný. Otázka, odkud je svět, není zdaleka tak těžká jako otázka, odkud je Bůh, proč je Bůh a proč je naprosto dokonalý. Přirozený rozum dospívá až k poznání, že Bůh jest (quia est): ale zastavuje se před záhadou, co Bůh jest (quid est). Více již nemůže ze sebe poznávat, nýbrž jen očekávat, že i dále platí princip obecné poznatelnosti bytí. I zde se musí člověk sklonit v pokoře a vzdát se pýchy: i zde je právě místo pro odvážné odhodlání (Wagnis), naději a rozhodnutí. I kdyby bylo dáno člověku, aby poznával Boha s jistotou matematickou, znamenalo by to, jak již Kant ukázal, že by Bůh stál před člověkem v nesmírném majestátu: člověk by pak byl nucen uznat Boha a proměnit se v loutku, která dobře gestikuluje, ale nemá v sobě života a dokonce již ne svobody pro konečné rozhodnutí buď pro Boha, nebo proti Bohu. Snaha, kterou vyvíjí *homo faber*, aby si zajistil pozemské blaho, úsilí, které vynakládá *homo philosophus*, aby se dobral pravdy, mají své vyvrcholení v žízni věčna, jak ji prožívá *homo religiosus*. V oblasti náboženské se lidská nejistota projevuje nejzřetelněji, a to v otázce Boha, v otázce Zjevení a v otázce osobní spásy. Ty tři otázky mají pro člověka rozhodující význam - a všechny tři jsou šerosvitné a všechny tři jsou vydány nesčetným pochybnostem a nejistotám.

Náboženská jistota Boha jest něco jiného než jistota Boha filosofická. Bůh filosofů je spíše jen chladný pojem. Bůh věřících však je Bůh víry, naděje a lásky, jest milující Přítel a pečující Otec. Ale ten živý Bůh je Bůh skrytý i zjevný, vzdálený i blízký, mlčící i mluvící. Před Bohem živým ocítá se člověk ve stavu zvláštní nejistotnosti, v němž víra může vystřídat nevěru a naopak: Bůh je zjevný, takže člověk může v něho věřit, ale týž Bůh je skryt, takže člověk může o něm pochybovat. Ta nejistotnost je nejen trestem za prvotní hřích lidstva, ale i projevem Boží lásky, jak to chápal Pascal: Bůh chce zdokonalit spíše vůli než rozum. Úplná jasnost ve věcech víry by prospěla rozumu, vůli nikoliv. Živý Bůh lásky a milosti se obrací především k srdci člověka. Ne ti, kteří nejvíce vědí, nýbrž ti, kteří mají více lásky, jsou uschopněni pro dar víry.

I věčné slovo Zjevení je slovo odhalené a zahalené zároveň. Jen ti je nalézají, kdož hledají v „duchu“, kdežto těm, kdož žijí jen z „těla“, zůstává skryto. Středem Zjevení je boholidská postava Ježíše Krista - v ní je sjednocena jak nekonečná vznešenost přirozenosti božské, tak i ubohost přirozenosti lidské. Božství Ježíše Krista je zahaleno v lidskou bídu. To je Kristus ukřižovaný, pohoršení židům a pohanům bláznovství. Tato dialektika skrytosti a zjevnosti pokračuje i v Církvi Kristově, a to ve spojení prvku božského a lidského v ní, v její slávě i poníženosti.

Jistota Boha a jistota Zjevení je jistota víry (*certitudo fidei*), jistota, která věřícímu člověku může být nade všechny jistoty. Také jistota spásy obecné, totiž jistota, že Bůh všechny lidi chce spasit, jest jistota víry. Ale jistota spásy osobní není jistota víry, nýbrž jen jistota mravní, proti níž ustavičně

stojí i nejistota, pochybnost a neklid. Jediné, co věřícímu člověku zbývá v temnu té nejistoty, je naděje, že s pomocí Boží dojde života věčného. Ta naděje je jakýmsi středem mezi opovážlivým spoléháním na lásku Boží a zoufalstvím i jakýmsi středocestím mezi pelagiánským naturalismem a pseudoaugustinským kvietismem. Dílo spásy je dílo Boží a lidské zároveň. Proti opovážlivosti naprosté jistoty stojí zoufalství naprosté nejistoty. Opovážlivost nezná bázně před Bohem skrytým. Zoufalství pohřžuje člověka do tůně strachu. A tak prožívá člověk otázku své osobní spásy v nejistotné jistotě a jistotné nejistotě: při jistotě spásy obecné pocituje nejistotu spásy osobní a musí se probojovat k naději a v naději.

Z šerosvitu trojí nejistotnosti, jak ji prožívá člověk hledající jistotu života, jistotu Zjevení a jistotu spásy, není jiného východiska než odhodlání moudrosti (*Wagnis der Weisheit*). V oboru života to znamená naléztí střed mezi životním optimismem a osudovým pesimismem; v oboru filosofie spojení rozumový optimismus s rozumovým pesimismem; v oboru spásy pak to znamená život z víry, naděje a lásky a konečné vítězství nad nejistotou: zde nabývá odhodlání moudrosti nadpřirozené podoby moudrosti víry - a ta moudrost víry, jež je odhodláním všech odhodlání, rozptyluje všechny mraky a ukazuje věci v jasu jejich věčných obrysů.

Svým thematem o nejistotnosti se přibližuje Wust novodobým filosofům existence, zejména Jaspersovi, jehož kniha *Vernunft und Existenz* mu dala mnoho podnětů. *Insecuritas* je ústřední problém existenční filosofie. Analýzy Heideggrovy o „uvrženosti v bytí vezdejší“ a Jaspersovy výklady o tra-

gických pomezích situací člověka, vyjadřují pocit života jako pocit ohroženosti a nejistoty. Od těch filosofů se však Wust podstatně odchyľuje, pokud jde o pojem odhodlání (Wagnis). Jaspers na příklad se domnívá, že filosofu se otvírají jen dvě cesty: cesta naprostého nihilismu a cesta naprosté víry: jeho odhodlání jest pak odhodlání naprostého neodhodlání - a to znamená propadnout úplnému irracionalismu a ztotožnití smysl a nesmysl, pravdu i nepravdu, logos i alogos.

Stejně kriticky se staví Wust k fideistickému irracionalismu moderní dialektické theologie, podle níž není jiné cesty kromě cesty absolutní víry, která však v subjektu následkem prvotního hřichu zcela zkaženém nemá pražádného předpokladu, takže nemůže být označena ani jako cesta zoufalství.

Pravá situace člověka je situace šerosvitu, jak ji vyjadřuje Wust. Jistě není první ani jediný, jenž vidí člověka uprostřed mezi světlem a tmou. Čteme-li první kapitoly Scheebenovy znovu vyšlé a nově oceněné knihy *Die Mysterien des Christentums* (vyd. Josef Höfer; Herder, Freiburg im Br. 1941), kde je řeč o temné a světlé stránce mystéria, a pak co autor říká na různých místech o poměru rozumu a víry, filosofie a theologie, a srovnáme to se stránkami Wustovými o *docta ignorantia*, je příbuznost pojetí i postupu patrna na první pohled. Výrazu intelektuální šerosvit užívá kromě Wusta i dominikán R. Garrigou-Lagrange v knize *Le sens du mystère* (Le clair-obscur intellectuel, Paris 1934).

Scholasticky vzdělaný čtenář knih Wustových musí mít na paměti, že filosofové a theologové, kteří zkoumají celou životní skutečnost, to jest myšlení a chtění, bytí a vznik, konkrétno a abstraktno

v souvislém dění, usilují popsat a vystihnout něco, co je v pohybu, tedy skutečnost dynamickou, pro niž není dosud přiměřených pojmů a slov. Práce toho druhu se pak vyznačují snahou dospět k pravdě ne pouze formálně logickým, syllogistickým vyvozováním ze stanovených principů, nýbrž prostě zpodoběním skutečnosti nejen dané a viděné, nýbrž i prožité, a to bez ohledu na to, zdali scholastičtí nebo nescholastičtí filosofové k tomu vychovávají a vybízejí čili nic.

Řekneme-li, že Wust je augustinista a ne thomista, neznamená to stavět svatého Augustina proti svatému Tomáši nebo nad něho. Augustinismus je moudrost, thomismus je soustava. Ale svatý Tomáš je dědic svatého Augustina: thomismus je vědecký systém křesťanské moudrosti. A tak jde jen o to, aby thomisté nezapomínali, že křesťanská filosofie musí žít a růst ze živé víry a zkušenosti bytostně křesťanské, a augustinisté aby nezapomínali, že křesťanská filosofie je nezávislá na podmínkách poznávajícího subjektu a že nijak nechybuje, řídí-li se jen poznatelnou skutečností předmětnou. Ostatně, co záleží na odborné klasifikaci u filosofa, který dal příklad? Prohlásil-li Nietzsche, že si dělá z každého filosofa právě tolik, kolik je schopen dáti mu příklad, nebyl by Peter Wust z posledních, kteří by mohli vyhovět takovému přání. Na smrtelném loži v prosinci 1939 napsal Wust dopis na rozloučenou svým bývalým posluchačům a posluchačkám - jakési konečné slovo, slovo tím závažnější, že je zároveň slovem křesťana, který trpí a umírá v jednotě s Kristem trpícím a umírajícím:

„Jsem docela obětí utrpení, jak to věčný Otec pro mne určuje. Ale ovšem shledávám to mnohdy velmi oblažujícím, že doba mého vlastního adven-

tu tentokrát tak krásně spadá do všeobecného adventu Církve. A také v té myšlence je útěcha, že současně prožíváme nejpronikavější etapu velikého západního adventu, hluboce významné navštívení Evropy, abychom se po nezdaru osvícenství ještě jednou rozpomenuli na prosté dědictví betlemské: Et in terra pax hominibus bonae voluntatis.

Metanoeite - to je volání, které od dnů Napoleonových stále jasněji se ozývá mezi evropskou inteligencí. Metanoeite - to volání se táhne celým devatenáctým stoletím a zesiluje se ve století dvacátém až do hřmění děl obou velikých válek. Vždy větším údivem se naplňuje člověk, hledí-li zpět na posledních 150 let a vidí-li, jak nejprve několik málo duchů, potom však stále širší vrstvy inteligence západních zemí počínají tušit, že doba bez Krista nepřinesla nakonec onu svobodu, kterou si tak mnozí od ní slibovali. Jakási nešťastnost počíná se projevovat v rysech té inteligence, a co ta nešťastnost naznačuje, to vše je uzavřeno v hlubokých slovech, která kdysi v Confessiones razil Augustin zcela podle své vlastní zkušenosti: *Jussisti enim, Deus, ut sibi ipse sit sua poena omnis inordinatus animus.* - Ustanovil jsi, Bože, aby sám sobě byl trestem každý nezřízený duch. V těžkých duchovních křečích devatenáctého a dvacátého století bezděčně potvrzuje západní inteligence tu hlubokou, otrásavě hlubokou myšlenku Augustinovu. Celý zástup trosečníků se objevuje v Evropě od doby romantiky a ten zástup ztroskotávající inteligence je stále početnější, čím více se blížíme k prahu naší doby. Ti trosečníci pak všichni ztroskotávají na problému „Boha a ducha“, buď tak, že zoufají na duchu a na Bohu zároveň, buď tak, že nakonec, poznávající mdlobu lidského ducha, vrha-

jí se tak či onak do náruče Boží. Nietzsche může být představitelem první skupiny, pokud *my* můžeme sledovat běh jeho života. Kierkegaard náleží k představitelům skupiny druhé. A tak není náhodou, že právě pojem ztroskotání hraje tak velikou roli v současné filosofii a v těžko prohlédnutelné dvojznačnosti, v níž kolísá mezi oběma skupinami těch, kteří ztroskotávají na Bohu nebo v Bohu.

Jsou to tedy adventní myšlenky, jak jste viděli, které mne od základu naplňují v posledních týdnech, zvláště v dlouhých bezesných nocích utrpení: myšlenky adventní, hluboko pronikající výzva Metanoeite, jež od dnů stárnoucího Goetha, od dnů Hölderlinových, Novalisových a Kleistových až do naší doby, až k Heideggrovi, Jaspersovi a Karlu Barthovi, burcovala hlubším životem žijící duchy k velkému obratu života. Adventní myšlenky však prožívám i zde na mém bolestném loži, a to ve smyslu radosti z naplnění toho, co v Metanoeite se skrývá jako předmět poslední touhy. Jestli už zde, moji milí žáci, co všichni tak toužebně hledáme: Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri.

V době svého nynějšího utrpení jsem Bohu vděčen zvláště za dvě věci:

1. že mi vždy zřetelněji dával v životě poznávat pravdu toho, čím je Kristus;

2. že mi po těch devět let, co jsem učil v Münsteru, dával na katedře sílu a velikou milost, abych tu pravdu zcela veřejně vyznával. To vyznávání, to vím, bývalo často velmi těžké, poněvadž bylo spojeno s nebezpečenstvím. Avšak v síle milosti všeho jsem se odvážil a nyní vím: Non confundar in aeternum.“

# POZNÁMKY ŽIVOTOPISNÉ A KNIHOPISNÉ

JULIUS LANGBEHN se narodil 26. března 1851 v Hadersleбену v severním Šlesviku. Po gymnasijských studiích v Kielu se zúčastnil války prusko-francouzské. Po válce studoval nejprve matematiku a přírodní vědy v Kielu, později dějiny umění a archeologii v Mnichově. Tam dosáhl i doktorátu z archeologie r. 1880. Jeho disertace vyšla následujícího roku i tiskem: *Flügelgestalten in der ältesten griechischen Kunst*, München 1881. Roku 1890 uveřejnil anonymně své největší dílo *Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen*. (E. L. Hirschfeld, Leipzig.) Od té doby vyšlo v 84 vydáních. Téhož roku vydal *40 Lieder von einem Deutschen*. (Verlag Glöss, Dresden.) Roku 1900 stal se katolíkem a přijal křest u dominikánů v Rotterdamu. Po hrdinně neodvislém životě zemřel 30. dubna 1907 v Rosenheimu v Horních Bavořích. Jeho literární pozůstalost vydal Momme Nissen pod názvem *Der Geist des Ganzen. Zum Buch geformt von Benedikt Momme Nissen*. (Herder, Freiburg im Br. 1930.) Výbor z jeho myšlenek vyšel pod názvem *Deutsches Denken. Gedrucktes und Ungedrucktes vom Rembrandtdeutschen. Ein Seherbuch*. (E. L. Hirschfeld, Stuttgart und Leipzig 1933.) Dopisy psané biskupu rottenburskému Kepplerovi vydal Momme Nissen: *Langbehn-Briefe an Bischof Keppler. Vorgelegt von Benedikt Momme Nissen*. (Herder, Freiburg im Br. 1937.)

## L i t e r a t u r a

*Der Rembrandtdeutsche Julius Langbehn. Von seinem Freunde Benedikt Momme Nissen.* Herder, Freiburg im Br. 1927.

- Dr Hans Bürger-Prinz und Annemarie Segelke, *Julius Langbehn der Rembrandtdeutsche*. Eine pathopsychologische Studie. J. A. Barth, Leipzig 1940.
- Christoph Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1939, 4. Aufl. 1942, str. 111-114, 283-294, 362-367.
- Články: Benedikt Momme Nissen v *Schönere Zukunft*, 3, 1927-28, 567-69; v *Theologische Revue*, 1927, 494 sq.
- Chr. Schulte v *Theologie und Glaube*, 1927, 84-102.

ERNEST PSICHARI se narodil v Paříži 27. září 1883 jako syn Jeana Psichariho a jako vnuk Renanův po matce. Studoval na lyceu Jindřicha IV. a r. 1902 dosáhl licenciátu z filosofie. Věnoval se povolání vojenskému a po krátké službě pěchotní odešel do Konga pod velením plukovníka Lenfanta. Odtud se vrátil r. 1908 ozdoben vojenskou medailí. Téhož roku uveřejnil svou první knihu *Terres de Soleil et de Sommeil* (Země slunce a spánku). Vstoupil pak do dělostřelecké školy ve Versailles a stav se důstojníkem, odešel r. 1910 do Mauritanie. Tam prožil tři léta plná dobrodružství (byl uveden v denním rozkaze armádním po bitvě u Tišitu) a bohatá zkušenostmi duchovními, jež ho přivedly k víře katolické. V prosinci r. 1912 vydal knihu *Appel des armes* (Výzva zbraní), jež jest oslavou povolání vojenského a románem nejryzejšího francouzského tradicionalismu. Zážitky pobytu v Africe vylíčil v knize *Les voix qui crient dans le désert* (Hlasy volající na poušti). Románovou variantou té knihy jest *Voyage du Centurion* (Cesta setníkova), dílo, které dokončil po návratu z Afriky v garnisoně cherbourgské. Obě knihy vyšly až po jeho smrti. Válka zastihla Psichariho jako důstojníka druhého pluku koloniálního dělostřelectva v Cherbourgu. Odejel na frontu 7. srpna 1914. Padl v Belgii v bitvě u Rossignolu 22. srpna 1914 ve věku třiceti let.

### L i t e r a t u r a

- Henriette Psichari, *Ernest Psichari, mon frère*. Plon, Paris 1937.
- A. M. Goichon, *Ernest Psichari d'après des documents inédits*. Louis Conard, Paris 1923.
- Jacques Maritain, *Ernest Psichari*. *Revue Universelle*, 1<sup>er</sup> mars 1922; česky ve *Vybraných statích filosofických*,

přel. Otto Albert Tichý, L. Kuncíř, Praha 1931, str. 57-103.

Henri Massis, *Vie d'Ernest Psichari*; česky *Vnuk Renanův Arnošt Psichari*, přel. J. S. Bořita, Družstvo Přátel Studia, Praha 1924.

J. Calvet, *Le Renouveau Catholique dans la Littérature Contemporaine*. F. Lanore, Paris 1927, p. 165-185.

Antonín Stehlík, *Pět listů Arnošta Psichariho*. Akord, 1933, VI, č. 1, str. 31-33.

Philippe Delhaye, *Ernest Psichari*. Éditions du chant d'oiseau, Bruxelles 1945.

Česky vyšlo:

Arnošt Psichari, *Setníková cesta*. Dominikánská edice Krystal, Olomouc 1936.

GILBERT KEITH CHESTERTON se narodil v Londýně 29. května 1874. Byl vychován v Ústavě svatého Pavla. R. 1891 opustil školu s úmyslem, že se věnuje malířství. Avšak nevytrval v něm a našed nakonec zaměstnání v nakladatelství, počal psát články do novin, a zejména do *The Speaker* a *Daily News*.

Vynikl především jako básník satirický a lyrický. Jeho verše pijácké a tulácké, svižné a břitké satiry, průbojné balady, roztroušené zčásti i v jeho díle prosaickém, jsou shrnuty v několika sbírkách: *The Wild Knight* (Divý rytíř), 1900, *The Ballad of the White Horse* (Balada o bílém koni), 1913, *Poems* (Básně), 1915, *Wine, Water and Song* (Vino, voda a zpěv), 1915, *The Ballad of St. Barbara* (Balada o svaté Barboře), 1922, *Collected Poems* (Sebrané básně), 1927, *The Queen of the Seven Swords* (Královna sedmi mečů), 1927.

V prose proslul rozmarnými, avšak hluboce, psychologicky a filosoficky originálními příběhy: *The Napoleon of Notting Hill* (Nottinghillský Napoleon), 1904, *The Man Who Was Thursday* (Muž, jenž se nazýval Čtvrtek), 1908, *The Ball and the Cross* (Koule a kříž), 1910, *Manalive* (Živý muž), 1912, *The Flying Inn* (Létající hostinec), 1919, *The Club of Queer Trades* (Klub podivných živností), 1919, *The Return of Don Quixote* (Návrat Dona Quijota), 1927.

Nejznámějším se stal jako autor detektivních příběhů, v nichž vytvořil zajímavý a životný typ Otce Browna, chytřejšího kněze-detektiva: *The Innocence of Father Brown* (Ne-

vinnost Otce Browna), 1911, *The Wisdom of Father Brown* (Moudrost Otce Browna), 1914, *Tales of the Long Bow* (Povídky o dlouhém luku), 1925, *The Man Who Knew Too Much and Other Stories* (Muž, který věděl příliš mnoho, a jiné povídky), 1922, *The Incredulity of Father Brown* (Nedůvěra Otce Browna), 1926, *The Secret of Father Brown* (Tajemství Otce Browna), 1927.

Velké slávy si dobyl svými knihami a soubory essayistickými: *The Defendant* (Obhájce), 1901, *Heretics* (Heretiko- vé), 1905, *Orthodoxy* (Orthodoxie), 1908, *All Things Considered* (O všech věcech), 1908, *Alarms and Discussions* (Bouře a úvahy), 1910, *The Superstition of the Divorce* (Pověra rozvodu), 1920, *The Uses of Diversity* (Praktiky různosti), 1920, *Eugenics and Other Evils* (Eugenika a jiná zla), 1922, *Fancies Versus Fads* (Nálady versus vrtochy), 1923, *The Superstition of the Sceptic* (Pověra skeptika), 1925, *The Everlasting Man* (Nesmrtelný člověk), 1925, *The Outline of Sanity* (Příručka zdravého rozumu), 1926.

Z jeho kritických monografií vyniká *Robert Browning*, 1903, *Appreciations and Criticism of the Works of Charles Dickens*, 1906, *G. B. Shaw*, 1909, *St. Francis of Assisi*, 1923, *St. Thomas Aquinas*, 1933. Známý jsou i jeho literárně historické essaye *The Victorian Age in Literature*, 1913, dějepisná příručka *A Short History of England*, 1917.

Pokusil se i o tvorbu dramatickou: tříaktovka *Magic*, 1913, je velmi ceněna, rovněž komedie *The Judgement of Dr Johnson*, 1927.

Dojmy z cesty do Ameriky shrnul v knihu *What I Saw in America*, 1922.

Pravidelně psal feuilletony pro *The London Illustrated News*. V posledních letech vydával vlastní časopis *G. K. Ch. s Weekly*. R. 1901 se oženil s Frances Bloggovou. Do Církve katolické byl přijat r. 1922. Zemřel 14. června 1936 v Londýně.

## L i t e r a t u r a

Julius West, *G. K. Chesterton*, 1915.

J. de Tonquédec, *G. K. Chesterton*, 1920.

Patrick Braybrooke, *G. K. Chesterton*, 1922.

G. W. Bullett, *The Innocence of G. K. Chesterton*, 1923.

Carl Arns, *G. K. Chesterton*, 1925.

G. K. Chesterton, *Autobiography*. Hutchinson & C., London 1936.

- Thomas O'Connor, *Gilbert Keith Chesterton jako lyrik*.  
Přel. Jaroslav Ovečka. *Archa* 1923, XI, 231-4.  
Timotheus Vodička, *Chesterton básník*. *Řád* 1937, II, č.  
6-7, str. 323-34.  
Vavřinec Vodička, *Chesterton čili filosofie zdravého rozumu*.  
Vyšehrad v knihách Řádu, Praha 1939.

Česky vyšlo:

- Heretikové* (A. L. Stříž), Stará Říše 1915.  
*Orthodoxie* (A. L. Stříž), Stará Říše 1918.  
*Nevinnost Otce Browna* (Ivan Schulz), Alois Srdce, Praha  
1918.  
*Létající hostinec* (Z. Nekovařík), Alois Srdce, Praha 1919.  
*Nottinghillský Napoleon* (M. Mezníková), K. Neumannová,  
Praha 1921.  
*Klub podivných živností* (Jiří Foustka), Knihy nové doby,  
Praha 1923.  
*Koule a kříž* (J. Foustka), Pražská akciová tiskárna, Praha  
1923.  
*Moudrost Otce Browna* (V. Gach), V. Petr, Praha 1924.  
*Muž, který byl příliš živý* (St. Jílovská a J. Procházková),  
Rozmach, Praha 1925.  
*Co je špatného na světě* (L. Vymětal), Rozmach, Praha 1925.  
*Ohromné maličkosti* (V. Marek), V. Petr, Praha 1925.  
*Pověra rozvodu* (V. Marek), V. Petr, Praha 1926.  
*Muž, jenž věděl příliš mnoho* (J. Foustka a R. Uhl), Roz-  
mach, Praha 1926.  
*Stromy pýchy* (R. Uhl), Rozmach, Praha 1926.  
*Bouře a úvahy* (Č. Kočí), Aventinum, Praha 1927.  
*Nedůvěra Otce Browna* (Staša Jílovská), Žatva, Praha 1927.  
*Nesmrtelný člověk* (V. Marek), V. Petr, Praha 1927.  
*G. B. Shaw* (St. Jílovská), V. Petr, Praha 1927.  
*Klub podivných živností* (Jiří Foustka), L. Kuncíř, Praha  
1928.  
*Anarchista Čtvrtek* (Jiří Foustka), L. Kuncíř, Praha 1928.  
*Eugenika* (O. Kučerová), L. Kuncíř, Praha 1928.  
*Svatý Tomáš Akvinský* (Timotheus Vodička), Universum,  
Praha 1947.  
*Orthodoxie* (Timotheus Vodička), Julius Albert, Praha 1947.  
*Tajemství Otce Browna* (Timotheus Vodička), Julius Albert,  
Praha 1947.

JOSEF FLORIAN se narodil 9. února 1873 ve Staré Říši na Moravě. Jeho otec byl povoláním tesař. Vychodiv obecnou školu ve svém rodišti, odešel ve věku dvanácti let na studie do Telče. Absolvovav tamější reálku, působil jeden rok jako učitel v Kostelní Myslové u Telče. Vysokoškolského vzdělání nabyl na pražské technice a universitě. Roku 1898 se stal středoškolským profesorem v Náchodě. Po dvou letech zanechal učitelství na střední škole, poněvadž se mu zprotivil školský mechanický a byrokratický systém. Opustiv Náchod, vrátil se do Staré Říše. Roku 1902 v dubnu se oženil s Františkou Stehlíkovou z Cidliny u Želetavy. Téhož roku odešel do Mořkova u Nového Jičína, aby spolupracoval s Karlem Dostálem-Lutinovem v redakci Nového života. Po půl roce toho zanechal, rozešel se s Dostálem-Lutinovem i s okruhem Nového života a s tak zvanou Katolickou modernou. Usadil se na Hladově u Staré Říše a počal tam vydávat první sborníky *Studia* a první překlady z Léona Bloy. Po čase se přestěhoval do Staré Říše, kde si postavil dům. Pobyt ve Staré Říši přerušil v roce 1911 několikaměsíčním „vyhnanstvím“ ve Velké a v Osvětimanech. Tam byl zatčen spolu s A. L. Střížem a po krátké vyšetřovací vazbě v Kyjově dopraven do vězení krajského soudu v Novém Jičíně. Odtud se vrátil roku 1913 do rodného domu ve Staré Říši (dům předtím postavený prodal). Tam žil v nájmu až do roku 1933, kdy mu bratr Jan postavil nový dům ve Staré Říši podle návrhu architekta Břetislava Štorma. Onemocněl těžce v létě roku 1941 na cestě ze Studené do Telče. Trvale ulehl až v září s bolestmi v páteři. Po krátkém pobytu v trebičské nemocnici o vánocích zemřel ve Staré Říši 29. prosince 1941 a tamtéž pohřben na Nový rok 1942.

Od roku 1903 do konce roku 1941 vyšlo ve Staré Říši 387 publikací. *Studium* od 1903 do 1912 čítá 50 svazků, *Nova et Vetera* od 1912 do 1921 50 svazků, *Dobré dílo*, vydávané v letech 1922 až 1941, obsahuje 150 publikací, *Kursy* z let 1922 až 1941 51 svazků, *Archy* z let 1926 až 1941 65 svazků, *Nejmenší revue* z roku 1930 4 svazky. Různých jiných publikací vyšlo v letech 1920 až 1929 27. Samostatných knih je z toho 240, sborníků 131, obrazových publikací 16.

Překladů Josefa Floriana vyšlo knižně 53, z nichž 51 vydal sám. Nákladem Nového života vydal roku 1903 první knihu Léona Bloy *Zde se vraždí velcí lidé*, nákladem Dědictví svatých Cyrila a Metoděje v Brně roku 1907 vyšel

Rosellyho de Lorgues *Kryštof Kolumbus*. Nejvíce překládal z Bloy (17 svazků), d'Aurevillyho (5 svazků), Hella (3 svazky). Jeho drobné překlady vyšly v uvedených sbornících.

Kromě Floriana překládali staroříšské knihy: M. Kalášová, P. Josef Ševčík, Jakub Deml, A. L. Stříž, O. A. Tichý, Bohuslav Reynek, P. Ludvík Vrána, J. R. Marek, Dr. Josef Vašica, Josef Matouš, P. Matěj Fencel, Albert Vyskočil, L. Ryšavý, K. Mušek, František Pastor, Jaroslav Skalický, Dr. František Odvalil, Jaroslav Zaorálek, Jan Čep, Em. Walter, Samuel Verner, O. F. Babler, Zdeněk Řezníček, A. Šnýdrová, J. Janouch, O. Reindl, V. Opatrný.

Úpravy a výzdoby knih se účastnili: K. Schwetz, J. R. Marek, Josef Váchal, Miloš Klicman, František Kysela, Jaroslav Benda, V. H. Brunner, Josef Čapek, A. Schamoni, A. Slavíček, O. Coester, A. Lískovec, Michael Florian a Marie Florianová.

## L i t e r a t u r a

Jaroslav Durych, *K padesátinám Josefa Floriana*. Archa 1923, XI, str. 122.

Jaroslav Durych, *Stará Říše*. Rozmach 1924, II, str. 356-8.

Albert Vyskočil, *Josef Florian*. Rozmach 1925, III, str. 186-8, 201-4, 209-11, 245-6, 304-8.

Albert Vyskočil, *Úvodem do nového čtvrtstoletí Dobrého díla*. Praha-Břevnov 1926. Přispěli: Jaroslav Durych, Antonín Macek, F. A. Springer, A. Stříž, Miloš Klicman, Albert Vyskočil.

Albert Vyskočil, *Básníková cesta*. L. Kuncíř, Praha 1927, str. 173-207.

*Akord* 1942, IX, č. 7. Přispěli: Jaroslav Durych, Josef Vašica, Jan Čep, Albert Vyskočil, Bohuslav Reynek, Vladimír Vokolek, Bedřich Fučík, Aloys Skoumal, Karel Dokočil, Rudolf Černý, Timotheus Vodička, Jan Dokulil, Ondřej Damborský, Emanuel Frynta.

*Řád* 1942, VIII, č. 1. Přispěli: František Lazecký, Karel Schulz, Anastáz Opasek, František Cinek, František Pastor, Leopold Peřich, Jindřich Středa, Jan Scheinost, Jaroslav Zaorálek, František Skácelík, Rudolf Voříšek, Jan Hertl, Zdeněk Řezníček, Václav Renč, Zdeněk Vavřík, Bohuslav Reynek, Aloys Skoumal, O. F. Babler, Kamill Resler.

Jaroslav Durych, *Vlastní tvář Josefa Floriana*. Řád 1942, VIII, č. 4, str. 161-3.

- Zdeněk Řezníček, *Josef Florian a studium*. Jitro 1942, XXIII, č. 8, str. 208-9.
- Leopold Vrla, *Dobré dílo Josefa Floriana*. Jitro 1942, XXIV, č. 6, str. 150-2.
- Kamill Resler, *Vzpomínky na Starou Říši*. Řád 1943, IX, str. 2-13.
- Leopold Peřich, *Dva roky*. Řád 1944, X, č. 1, str. 4-8.
- Kamill Resler, *Vzpomínky na Starou Říši II*. Řád 1944, X, č. 1, str. 2-29.
- Vladimír Šindler, *Jak jsem se dostal do Staré Říše*. Řád 1944, X, č. 1, str. 29-32.

GIOVANNI PAPINI se narodil 9. ledna 1881 ve Florencii. Roku 1903 založil s G. Prezzolinim a jinými přáteli revue *Leonardo*, která zásluhou Papiniho samého (pseud. Gian Falco) a Prezzoliniho (pseud. Giuliano il Sofista) se stala nástrojem prudkého boje proti pozitivismu filosofickému a literárnímu. Po zániku *Leonarda* pokračoval ten boj v časopise *La Voce* (1908-1916) a v revui *Lacerba* (1913 až 1915). Své polemiky proti filosofům vydal Papini souborně v knize *Crepuscolo dei filosofi* (Soumrak filosofů) 1906. Nějaký čas se držel psychologického pragmatismu. Z té doby pochází kniha *Pragmatismo* 1913. R. 1906 vydal knihu povídek *Il tragico quotidiano* (Všední tragika), v nichž z proudu všední skutečnosti vybírá nečekané motivy smíchu a bolesti.

Následovaly další sbírky povídek: *Il pilota cieco* (Slepý lodivod) 1907, a *Parole e sangue* (Slova a krev) 1912. *Buffonate* (Posměchy) vydal r. 1914, soubor článků filosofických a literárních *Ventiquattro cervetti* (Čtyřadvacet mozků) 1912, *Maschilità* (Mužnost) 1915. Jeho kritický temperament vyvrcholil ve vášnivých negacích knih *Memorie d'Iddio* (Paměti Boha) 1912 a *La vita di Nessuno* (Život nikoho) 1912, *L'altra metà* (Jiný cíl) 1912, a zdánlivě zoufalým stavem ducha, vyjádřeným v knize *Un uomo finito* (Hotový člověk) 1912. Počátkem války vydal sbírku básnických pros, živených láskou k přírodě a soucitem s lidmi, *100 pagine di poesia* (Sto stran poesie), 1915. Z bojů o obrodu umění a literatury vyšly soubory časopiseckých článků *Stroncature* (Trhačky) 1916 a *L'esperienza futurista* (Futuristická zkušenost) 1920. Silná toskánská tradice se projevila ve sbírce veršů *Opera prima* (První dílo) 1917. Léta válečná prožil Papini na venkově v Bulcianu: tam připravil k vydání knihy *L'uomo Carducci* (Carducci člověk) 1918,

*Giorni di festa* (Sváteční dny) 1918 a *Testimonianze* (Svědectví) 1918. Sociální, hospodářský a mravní rozvrat doby poválečné jej hluboce zneklidnil, takže počal znovu číst Evangelium: v něm našel jedinou nauku, způsobitou zachránit jedince a společnost. R. 1921 vychází *Storia di Cristo* (Život Kristův), kniha vášnivých meditací o Kristu a zároveň doklad jeho náboženského přerodu. Z té proměny ducha vyšly sbírky básní *Pane e vino* (Chléb a víno) 1926 a *Gli operai della vigna* (Dělníci na vinici) 1929, studie *Sant'Agostino* (Svatý Augustin) 1929. V pozdních letech se u něho projevil pesimistický názor na současnou společnost, který po prvním prudkém výpadu v *Dizionario dell'omo salvatico* (Slovník divocha) 1923, napsaném spolu s Domenicem Giulio-ttim, vyvrcholil později v satíře *Gog* 1931. Studie o Dantovi *Dante vivo* (Živý Dante) 1933, která je spíše rozbořem mravního charakteru Dantova než jeho díla, jest intermezzem, po němž následovaly opět polemické výpady antimodernistické *Il sacco dell'orco* (Měch pekla) 1933, *La pietra infernale* (Pekelný kámen) 1934, pestrá kniha úvah a postřehů *La mostra personale* (Osobní výstava) 1942, žeň to článků, uveřejněných ve *Frontespizio*, časopise, který Papini řídil v posledních letech, a konečně *Lettere di Celestino* (Listy Celestinovy) 1946, listy křesťanům i lidstvu, v nichž Papini ústy smyšleného papeže Celestina VI. vybízí k mravní obrodě a opravdovému křesťanskému životu.

## L i t e r a t ů r a

- R. Fondi, *Un costruttore G. Papini*. Valecchi, Firenze 1922.  
 N. Moscardelli, *Giovanni Papini*. Formiggini, Roma 1924.  
 A. Capri, *Un uomo finito o Storia di Cristo?* Sonzogno, Milano 1922.  
 Dr Paolo Arcari, *Giovanni Papinis religiöse Entwicklung*. *Hochland* 1923, XX, 7, str. 599-615.  
 Bartoš Vlček, *Giovanni Papini*. Úvod ke knize *Žpovědi*. F. Obzina, Vyškov 1925, str. I-XVI.  
*Enciclopedia italiana*, XXVI, p. 254-255.  
 Benjamin Crémieux, *Giovanni Papini*. Akord 1929, II, č. 5, p. 154-7.

Česky vyšlo:

*Život Kristův*. Přel. Jaroslav Skalický. Družstvo Přátel Studia, Praha 1923.

- Žpovědi.* (Výbor z knih 100 *pagine di poesia a Giorni di festa.*) Přel. Bartoš Vlček. F. Obzina, Vyškov 1925.
- Slova a krev.* Přel. Jaroslav Skalický. Aventinum, Praha 1926.
- Hotový člověk.* Přel. Jaroslav Skalický. L. Kuncíř, Praha 1926.
- Gog.* Přel. Nina Tučková. Jos. R. Vilímek, Praha 1933.
- Živý Dante.* Přel. Nina Tučková. Jos. R. Vilímek, Praha 1936.
- Svatý Augustin.* Přel. Jan Brechensbauer. Boh. Rupp, Praha 1947.

NIKOLAJ ALEXANDROVIČ BERDJAJEV se narodil 6. května 1874 v Kyjevě. Studoval na kyjevské univerzitě, a to nejdříve na fakultě přírodovědecké, později na právnické. Roku 1898 byl zatčen a vyloučen z university, za dva roky potom pro politické delikty vypovězen do Vologorodské gubernie. Literárně byl činný od roku 1901, obíraje se otázkami filosofickými a sociálními, v jejichž řešení se zcela rozcházel s tradičními názory ruské inteligence, oddané pozitivismu a materialismu. Sdružil kolem sebe četné stoupence idealistického hnutí nábožensko-filosofického i zástupce nového směru literárního, totiž symbolisty. V drobných publikacích a článcích časopiseckých vedl rozhořčený boj proti náboženským a hmotářským názorům ruské inteligence. V traktátech filosofických ostře potíral racionalismus, bojoval o zduchovnění života a zdůrazňoval antinomický ráz náboženské pravdy. O novou anthropodiceu se pokusil v knize *Smysl tvorčestva*, vydané roku 1915 (něm. *Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen.* J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1927). Na podzim roku 1922 opustil Rusko. V cizině pak vyšla jeho novější díla: *Mirosozercanije Dostojevskago* 1923 (něm. *Die Weltanschauung Dostojevskijs.* C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1925), *Smysl istorii* 1923 (něm. *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes.* Otto Reichl, Darmstadt 1925), *Filosofia něravenstva*, Berlín 1923, *Novoje srednověkoje* 1924 (něm. *Das neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Russlands und Europas.* Otto Reichl, Darmstadt 1927), *Filosofia svobodnago ducha* 1928 (franc. *Esprit et Liberté. Essai de Philosophie Chrétienne.* Éditions „Je sers“, Paris 1932), *De la Destination de l'Homme. Essai*

d'éthique paradoxale. Éditions „Je sers“, Paris 1935, *Solitude and Society*, Geoffrey Bles: The Centenary Press, London 1938. Časové zaměření mají jeho drobnější práce *Problème du communisme* (Desclée de Brouwer, Paris 1933), *Christianisme et réalité sociale* (Éditions „Je sers“, Paris 1934). Metafysické základy své filosofie reviduje ve svých posledních knihách *Essai de métaphysique eschatologique* (F. Aubier, Paris 1946), *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (F. Aubier, Paris 1946) a *Dialectique existentielle du divin et del'humain* (J. B. Janin, Paris 1947).

V posledních letech žil v Clamartu u Paříže jako profesor na pravoslavné duchovní akademii. Zemřel tamtéž 24. března 1948.

### L i t e r a t u r a

František Bartoš, *Sen theokracie u Nikolaje Berdjajeva*. Česká mysl 1914, X.

Dr Josef Jirásek, *Nikolaj Berdjajev, náboženský myslitel ruský*. Česká mysl 1928, XXIV, str. 443-57.

Karl Pflieger, *Geister, die um Christus ringen*. Pustet, Salzburg-Leipzig 1934, p. 264-314.

H. Dennert, *Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur*. Eine Einführung in die Geschichtsphilosophie Berdjajews. Verlag Klein, Leipzig 1928.

Karl Pflieger, *Die russisch-religiöse Weltdeutung Berdjajews*. Jahrbuch der elsass-lothringischen wissenschaftlichen Gesellschaft zu Strassburg. Verlag Alsatia, Kolmar 1931.

Janez Vodopivec, *Krščanstvo in Cerkev pri Nikolaju Berdjajevu*. Inauguralna disertacija. Ljubljana 1942.

PETER WUST se narodil 28. srpna 1884 v Rissenthalu. Gymnasium studoval v Trevíru. Ač určen pro stav kněžský, odešel po maturitě na universitu do Berlína a tam studoval nejprve germanistiku. Vlivem Paulsenovým se však rozhodl pro filosofii jako hlavní obor studijní. Vysokoškolská studia dokončil r. 1910 na universitě štrasburské, nabyv způsobilosti vyučovati na školách středních. Roku 1914 získal titul doktorský. První filosofickou knihu vydal pod názvem *Die Auferstehung der Metaphysik* (Felix Meiner, Leipzig 1920). Od r. 1921 působil na gymnasiu v Kolíně nad Rýnem, kde se seznámil s Maxem Schelerem. Po svě-

tové válce, povzbuzen Troeltschem, usiloval o obnovu metafysiky. Plody tohoto úsilí jsou, kromě článků v časopisech, knihy *Naivität und Pietät* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1925) a *Die Dialektik des Geistes* (Benno Filser, Augsburg 1928). Roku 1930 se stal profesorem filosofie na universitě v Münsteru. Poslední jeho filosofickou knihou jest *Ungewissheit und Wagnis* (Kösel-Pustet, München 1937). Na smrtelném loži dokončil knihu životních vzpomínek *Gestalten und Gedanken* (Kösel-Pustet, München 1940). Zemřel 3. dubna 1940 v Münsteru.

### L i t e r a t u r a

- Peter Wust, *Gestalten und Gedanken*. Rückblick auf mein Leben. Kösel-Pustet, München 1940.
- Friedrich Braig, *Peter Wust und seine Philosophie*. Hochland 1931, Jahrg. XXVIII-2, str. 523-536.
- Professor Dr Peter Wust*. Výhledy 1940, II, č. 6, str. 372-3.



## OBSAH

### I

#### KŘEŠŤANSTVÍ V DĚJINÁCH A BUDOUCNOSTI

1. Křesťanství a geneze moderního ducha . . . . . 15
2. Mentalita moderního člověka a sofisma nesprávného předpokladu . . . . . 53
3. Křesťanský realismus a vnitřní reforma . . . . . 77
4. Křesťanství a základy světového míru . . . . . 95

### II

#### PRŮKOPNÍCI OBNOVY

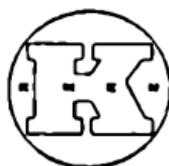
1. Julius Langbehn . . . . . 117
2. Ernest Psichari . . . . . 144
3. Gilbert Keith Chesterton . . . . . 166
4. Josef Florian . . . . . 190
5. Giovanni Papini . . . . . 210
6. Nikolaj Berdjajev . . . . . 237
7. Peter Wust . . . . . 268
- Poznámky životopisné a knihopisné . . . . . 296



*Dominik Pecka*

**MODERNÍ ČLOVĚK A KŘESŤANSTVÍ**  
Rozbory a podobizny

Vydalo L. P. 1948 nakladatelství Vyšehrad v Praze v nákladu 3.300 výtisků. Vytiskla garmondem písma Baskerville tiskárna Č. A. T. v Praze. První vydání. Cena brož. Kčs 114.-



# MODERNÍ ČLOVĚK A KŘESŤANSTVÍ

(Rozbory a podobizny)

V analytické části své knihy sleduje Pecka genesi moderního ducha jako postupné odcírkevnění, odkristění a odbožštění člověka, jehož představiteli jsou mu, na rozdíl od Maritaina, Luther, Voltaire a Darwin. Člověk odloučený od Církve, od Krista a od Boha ztrácí svou hodnotu a důstojnost a zbývá mu již jen dvojí cesta - buď cesta k nadčlověku anebo cesta mravního nihilismu s pocity heideggrovské vyvrženosti a sartróvského zhnusení. Rozbor způsobu, jak moderní člověk myslí a hodnotí, vede autora k zjištění, že kredo moderního člověka je vlastně odtheologisovaná theologie, směs heresí a mythů, jež nejsou než znetvořeniny a jakési odmocniny věroučných pravd křesťanských, náhražka a zároveň paskvil křesťanského, dosazující místo absolutna relativno, místo jistoty ilusi, místo hodnot věčných hodnoty časné, místo niternosti vnějškovost, místo ducha hmotu. I když moderní člověk opustil dům víry, nežije bez víry, tvoří si pavíru, to jest víru náhražkovou a tak i ve svých pověrách se jeví jako tvor náboženský - všechna novodobá hnutí sociální, hospodářská a politická jsou vlastně hnutí náboženská a obsahují prvky mystické, mesiánské a apokalyptické. Záchrana z toho znetvoření a chaosu je v restituci řádu hodnot, svobodě ducha a vnitřním přerodu mravním jakožto předpokladu obnovy sociální a základu míru mezi národy. Přecházeje k syntetické části své knihy, obrací autor zrak k mužům, kteří na rozmezí století devatenáctého a dvacátého se dovedli z přírodovědného materialismu, náboženského a mrav-

ního nihilismu povznést k výšinám ducha, svobody a řádu a překonat pavědecké předsudky, líný materialismus a zpupný individualismus kulturního rozpadu. A tak rýsuje řadu podobizen, v nichž se obrází přerod doby a svítá jitro nové naděje. Ze zástupu věstců a bojovníků náboženské a mravní renaissance vybírá *Julia Langbehna*, který nastavil Německu neúprosné zpovědní zrcadlo v umění Rembrandtově, Ernesta *Psichariho*, vnuka Renanova, který v touze odčinit pohoršení dědovo se zastává otců svých proti otci svému a hrdinnou smrtí za vlast odkazuje, že krev mučedníků je dražší než inkoust učenců, *G. K. Chestertona*, který ve snaze vytvořit vlastní heresi popřením všech filosofických a theologických krajností a výstředností zjistil, že objevil, co už dávno bylo objeveno, totiž katolické pravověří jakožto nauku středu, *Josefa Floriana*, který ve Staré Říši, v zapadlém moravském městečku, usiluje o integrální život z víry a stává se světlem a učitelem nesčíslných duší, tápajících a kolísajících, *Giovanniho Papiniho*, který z atheistického solipsismu se probouje k nekompromisní víře a dvojbřitkým mečem rétora bojuje proti zvrácenostem pomatených filosofů a falešných proroků, *Nikolaje Berďajeva*, filosofa tvůrčí ethiky a hlasatele duchovní svobody, jejíž hodnoty jsou vyšší než historické hodnoty státu, než mocenské postavení národa a než výboje technické civilizace, a posléze *Petra Wusta*, pronikavého zpytatele věčného neklidu lidského srdce a nejistoty šerosvitného údělu lidského.

Stran 312, brož. Kčs 114,  
váz. 139 Kčs

*U všech knihkupců*

Nakladatelství VYŠEHRA  
Praha II, Karlovo náměstí č. 5

# Ú V O D D O S T U D I A

*je, aby se všichni, kdo se chtějí věnovat některému vědnímu oboru a především naši vysokoškoláci rychle a solidně orientovali ve vědě, kterou chtějí studovat. Jednotlivé svazky Úvodu do studia jsou vlastně sborníky, kde autoři - odborníci, většinou universitní profesori, probírají všechny disciplíny toho kterého vědního oboru a uvádějí z á k l a d n í díla, nutná k pochopení jednotlivých vědeckých disciplín.*

## SWAZEK DRUHÝ

### BOHOSLOVÍ

Orientace pro studium theologie fundamentální, biblické exegese, dogmatiky, morálky, práva, pastorální theologie, sociologie, asketiky, mystiky, duchovní hudby, křesťanské archeologie a výtvarného umění ve službách církve.

Stran 128, brož. 54 Kčs.

## SWAZEK TŘETÍ

### FILOSOFIE

6 odborných, obsažných a informativních statí o logice, filosofické anthropologii, metafysice, kosmologii, theodiceji a filosofické mravouce s úvodním článkem o vhodné literatuře k uvedení do filosofie. — Stran 64, brož. 41 Kčs.

## SWAZEK ČTVRTÝ

### PSYCHOLOGIE A VYCHOVATELSTVÍ

Informace o psychologii individuální i sociální a jejich vztazích k výchově, o výchově dospívajících, o výchově dětí úchylných i o výchově tělesné. — Stran 82, brož. 45 Kčs.

## SWAZEK DESÁTÝ

### PŘÍRODNÍ VĚDY

obsahuje charakteristiku a literaturu těchto vědních oborů:

matematika, astronomie, geodesie, fyzika theoretická, fyzika experimentální, fyzikální chemie, chemie, radiologie, geofyzika, geologie, meteorologie a klimatologie, mineralogie, petrologie, biologie, botanika, zoologie, paleontologie, anthropologie, zeměpis, kartografie, fyzický zeměpis, oblastní zeměpis. — Stran 208,

brož. 95 Kčs.

*Připravují se svazky:*

- I. JEDNOTA A CESTY STUDIA - V. FILOLOGIE - VI. UMĚNÍ -  
VII. NAUKY SOCIÁLNÍ A PRÁVNÍ - VIII. ČESKÉ DĚJINY -  
IX. SVĚTOVÉ DĚJINY - XI. LÉKAŘSTVÍ -  
XII. STUDIUM TECHNICKÉ

ELEGANCE ÚPRAVY A ČISTOTA TISKU ZVYŠUJE HODNOTU SBÍRKY  
I PO STRÁNECH VNĚJŠÍ

*K dostání u všech knihkupců nebo v nakladatelství*

VYŠEHRA D, PRAHA II, KARLOVO NÁMĚSTÍ 5