

DOMINIK PECKA

TVÁŘ
ČLOVĚKA

1939

KNIHY DUCHOVNÍ ORIENTACE
E d i c e A k o r d v B r n ě

Této knížce bude možno vytýkati, že na bolesti filosofů nabízí léky theologů; že záhadu člověka, těžko řešitelnou v mezích pouhého poznání přirozeného, převádí do oblasti náboženské víry; že otázku lidského údělu staví do světla náboženských pojmů, a to bez náležité omluvy; že se nerdí za Evangelium.

Proto se zdá potřebným říci něco o poměru filosofie a theologie.

Jest možno filosofovati bez jakéhokoliv zřetele k pravdám víry a výsledky takového myšlení pokládati za nejvyšší možný stupeň poznání. To jest filosofický autonomismus.

Jest možno mysliti v hranicích přirozeného rozumu a také přijímati pravdy zjevené. Býti filosofem a theologem zároveň. Takový filosofující theolog by se, dejme tomu, bál, aby nebyl pouhým sběratelem důvodů pro these theologické, ani pouhým řešitelem otázek, na něž odpověď jest již předem známa; a ještě více by se bál, aby nevydával za výsledek myšlení, co jest předmětem věření. A tak by se spokojoval s pouhým srovnáváním pravd rozumových a pravd nadrozumových, mluvě jednou jako filosof, jindy jako theolog. A to by byl jakýsi filosoficko-theologický paralelismus.

Jest možno poznání víry pokládati za zcela výsostné a požadovati, aby je člověk přijal jako soustavu Božích myšlenek, vůči níž myšlenky lidské

jsou zcela nicotné a lidské rozumování a uvažování zbytečným, ne-li rouhavým racionalismem. A to by byl dialektický theologismus, jak jej zastává škola Karla Bartha.

A jest možno si uvědomiti, že filosofie a theologie mají konečně jeden a týž podmět, totiž rozumnou duši lidskou, jeden a týž předmět však nemají. Může ovšem jedna a táž pravda býti předmětem jak vědy, tak víry, zkumu i přesvědčenosti, ale jest třeba též uznati, že jsou mnohé otázky, na které filosofie nedává odpovědi vůbec. Kdyby tam, kde umlká filosofie, měla se prostě ujmouti slova theologie, byla by theologie jen pokračováním filosofie, byla by jakousi metafysikou nebo nadmetafysikou. Ale takový poměr ve skutečnosti není. Filosofie a theologie nejsou souřadny, nýbrž jako Zjevení nad rozum jest povýšeno, tak stojí theologie nad filosofií. V tom smyslu vykládá tu věc Étienne Gilson:

„Zjevení mluví o všech věcech, o kterých mluví filosofie, pokud ty věci mají aspoň nějaký vztah k slávě Boží a spáse člověka; a filosofie nemůže o Bohu a posledním cíli člověka říci nic, co by theologie nerozhodovala, pokud podstatné pravdy se týká, nečekajíc, až se filosofii zlíbí vysloviti se. Ano, mlčí-li filosofie, theologie ještě mluví dále, ale theologie počíná mluvit mnohem dříve než filosofie se rozhodne mlčeti; a nejvýznamnější jest, že theologie nejen se odvažuje mluvit o těchž věcech, o kterých mluví filosofie, nýbrž že promluvivši o těch věcech způsobem svým vlastním, totiž na způsob vědění a slova Božího, má odvahu učiti i filosofii samu, jak fi-

losofie hodná toho jména by o těch věcech měla mluvit.“ (*Christianisme et Philosophie*. J. Vrin, Paris 1936, p. 123.)

Jak filosofie, tak theologie jest každá ve svém oboru úplně svobodna: ale v otázkách náboženství nesmí filosofie od theologie odezírat, poněvadž jest nemožno, aby nález lidský směl nebo mohl odporovati pravdě Boží.

Odpoutává-li se přesto filosofie od theologie a chce-li dokonce theologii nahraditi, zbavuje se vyšších světél a stává se nezpůsobilou odpověděti uspokojivě na základní problémy života ztrácejíc čím dále tím více schopnost viděti více než pouhé výseky skutečnosti.

Důrazně připomíná filosofům Alois Dempf:

*„Náboženství jest mnohem filosofičtější než filosofie. Jen náboženství má úplný obraz celé skutečnosti a celého života a dovede především pochopiti celého člověka. Musí se tudíž filosofie od něho učiti právě býti ještě filosofičtější než se jí chce. Je to těžké pro filosofii a pro filosofa, avšak kdo by měl býti ochotnější než filosof poznati celou pravdu? (*Religionsphilosophie*. Jacob Hegner, Wien 1937, p. 9.)*

*Pochopiti celého člověka... Kterýsi malíř měl portretovati Clémenceaua. Po třetím sedění se vzdal úkolu. „Nešlo to prostě, vypravoval později svému příteli, byla mezi námi zeď. Doma se jeho rysy vždy zbortily — jakási zeď to byla. Konečně jsem zanechal té práce. Ten člověk totiž nevěřil v Boha... jen ať to někdo zkusí, namalovati takového člověka!“ (*Das Neue Reich* 1930, Nr. 4.)*

V situaci toho malíře by se ocitl i filosof, který by chtěl narýsovat duchovní podobu člověka bez zřetele k základní pravdě o člověku, k pravdě, že člověk jest tvor Boží. A i kdyby překonal obtíže té situace, jest nepochybně, že obraz takto vzniklý by byl jen tragickou maskou.

I. Člověk tragický.

I

Člověk tragický jest člověk rozkolísaný a neharmonický, potácející se mezi silou a slabostí, velikostí a malostí, skutečností a snem, člověk vzpírající se tíži životního údělu, člověk trpící rozpory a protiklady své přirozenosti.

Jméno „tragický“ máme od Řeků. Vzniklo z podivného sdružení: tragedie znamená „kozlí píseň“ — a to se vykládá tak, že při athenských závodech býval kozel vítěznou cenou za nejlepší hru, nebo tak, že tragedie se vyvinula z dithyrambů zpívaných při obětování kozla Dionysovi. A tradice, proti níž není námitek, tvrdí, že řecká tragedie ve svém nejstarším útvaru zpodobovala jen utrpení Dionysovo a že Dionysos byl dlouho jediným jevištním hrdinou.

Nietzsche vykládá vznik tragedie z polarity jevů apollinských a dionyských. Umělci apollinští tvoří podle jeho mínění z hlubin snu, kdežto duchové dionysští čerpají z opojení. Umělci apollinští byli pohříženi v pouhé vnímání obrazů a vytvořili epiku a plastiku, umělci dionysští však jsou bez jakéhokoliv obrazu, pohříženi v praból a prazvuk vytvořili hudbu a lyriku. Umění dionyské, v němž přední úloha náleží stavům

nevědomým a jež vzniká bez účasti intelektu, je původním výrazem životního citu. Hudba je původnější než slovo, poněvadž je přímým projevem citu, kdežto slovo prochází oklikou přes oblast snu.¹⁾

Nietzsche není vynálezcem duplicity živlu apollinského a dionysického. Již před ním Friedrich Schlegel uváděl v protivu „die leise Besonnenheit des Apollo“ a „göttliche Trunkenheit des Dionysos“ Dualismus apollinství a dionysství zakládá Nietzsche na schopenhauerovské rozluce představy a vůle. Svět představ odpovídá živlu apollinskému, svět vůle živlu dionysickému. Slabina pojetí Nietzscheova záleží v nesmiřitelnosti obou protiv. Není mezi nimi nic středního — jako by základní stavy, sen a opojení, se lišily podstatně a neřídily se zákony obdobnými. Patrně zdůraznil Nietzsche různost obou živlů, aby za div mohl prohlásiti jejich spojení v antické tragedii.

2

Pojem tragičnosti se rozmanitě měnil — zejména podle různosti názorů na vznik a podstatu tragedie.

Výklad tragedie a tragična jako „pádu vznešené osobnosti“ nebo „vznešeného zániku rekové povahy“ je příliš úzký a hodí se jen na tragedii Aischylovu a Sofoklovu. Tragické postavy

¹⁾ Friedrich Nietzsche, Zrození tragedie. Alois Srdce, Praha 1923.

Euripidovy nejsou postavy božské a vznešené také ne, nýbrž postavy obyčejného života.²⁾

Jako podstata tragedie se uvádí dále „vzpoura jedince proti veškerenstvu“ nebo proti osudu, proti božstvu, proti zákonům přírodním a řádům mravním — vzpoura vyžadující trestu. Avšak poměr mezi vinou a trestem není význačnou vlastností tragedie: je-li trest přiměřený, snižuje sympatie s trestaným, a je-li nepoměrně veliký, a nezasloužený, uráží cit pro spravedlnost.

Tragedie neznamená vždy zánik a záhubu. Mnohé antické tragedie končí se smírem a ne smrtí hrdiny — Sofoklův Filoktetes, Euripidova Ifigeneia na Tauridě. A v trilogiích zpravidla je závěr smírný — v Eumenidách, v závěru Aischylovy Oresteie.

Podstatný znak tragična je třeba hledati v ději samém, to jest v utrpení jednajících osob. Že tělesná bolest na to nestačí, je zřejmo. Rovněž nestačí utrpení duševní, je-li náhodné. Tragedie se zakládá na prvku význačně lidském, totiž na vůli rozumem řízené. Tragické utrpení jest utrpení

²⁾ Swinburne nazval Euripida nejapným hudlařem — a clumsy botcher. Starověk však v něm neviděl kazitele; a Aristofanes, nejbystřejší z kritiků, mu nevytyká, že nedovedl udělat, co chtěl, nýbrž že to dovedl příliš dobře. Odsuzuje nové drama, „vyhublé“, zbavené velikých slov Aischylových, demokratické, v němž má slovo kde kdo, stará žena a otrok právě tak jako pán, v němž bohové jsou hanobeni, hrdinové snižováni, drama udělané „z věcí, jichž člověk užívá a s nimiž se všude setkává.“ (André Bremond, *Le réalisme d'Euripide. Le charme d'Athènes et autres essais*. Bloud et Gay, Paris 1925, p. 109—10.)

mravní. A toto utrpení vzniká sporem vážných a nesrovnatelných pohnutek, nerozřešitelným konfliktem povinností, z něhož nelze vyváznouti bez odhodlání k těžké oběti i toho, co člověku jest nejdražší, klidu mysli, cti, života. Podle výkladu Berďajevova nespočívá tragický spor ani tak v konfliktu dobra a zla, jako spíše v konfliktu jednoho dobra s dobrem druhým, jedné hodnoty s hodnotou druhou. Je třeba zdůrazniti zde, že žádný zákon a žádné pravidlo samo není způsobilé, aby rozhodlo vzniklý konflikt mravní. Člověk má svobodu jednati dobře nebo lépe, má svobodu rozhodovati sám, co je dobré a co je lepší. Zákon nezná této tragedie, zná jen kategorie dobra a zla, kdežto tragično jest podstatně odlišno od těchto kategorií. Zákon jest k řešení tragických konfliktů neúčinný. Kdyby tyto kategorie vyčerpávaly celý život, nebylo by tragedie, neboť boj mezi dobrem a zlem, byť mučivý, není sám o sobě dramatem.³⁾

3

Základní tragické afekty jsou podle Aristotela soustrast a strach. Není tragickým utrpení člověka zcela ctnostného, který se nijak neprovinil. Trápení nevinného jest podle Aristotela čímśi odporným (miarón). Také není tragickým utrpení zločince, který si plně zasloužil, aby byl nešťá-

³⁾ Nicolas Berdiaeff, *De la destination de l'homme*. Éditions „Je sers“, Paris 1935, 203—4.

sten. Soustrast můžeme cítiti, jen když někdo trpí nadměrně, a bázeň pociťujeme, jen když trpící hrdina jest nám podoben. Tragické afekty předpokládají tedy utrpení člověka relativně ctnostného a zároveň relativně vinného, člověka nám všem podobného, v jehož postavení se vžíváme a jehož neštěstí pociťujeme jako neštěstí své, ba jako neblahý úděl lidstva vůbec. Chor řeckých tragiků pronáší zpravidla takové zevšeobecňující reflexe: tak Aischylos zevšeobecňuje utrpení Agamemnonovo, Sofokles utrpení Oidipovo. Toto rozšíření bolesti na veškeré lidstvo je třeba pokládati za jeden z podstatných rysů tragická, i když básník to výslovně nepřipomíná. V tragickém hrdinovi poznáváme člověka svého druhu, obtíženého podobnými slabostmi, zmítaného podobnými vášněmi a trpícího podobnými spory jako on, a cítíme, že ani my nemůžeme říci, že bychom navždy byli unikli lidskému údělu.

Tragický děj nebudí jen soustrast a bázeň, nýbrž i katharsi, to jest očistu těchto hnutí duševních. Co jest katharsis, bylo a jest předmětem nesčíslných sporů. Na první pohled je divné, proč tragický básník budí soustrast a strach, jsou-li afekty škodlivými, takže hned v zápětí je třeba se jich zbaviti. Saint-Evremond vytýká řecké tragedii, že byla ubohou školou soustrasti. „Nikdy jsem neslyšel, že by bylo možno očišťovati vášně vášněmi“, přiznává Fontenelle. Jaký smysl má léčiti nás ze soustrasti? A jak nás chce léčiti tragický básník? Snad metodou Pasteurovou — infikovati nás drobnými dávkami vášní, proti kterým máme býti immunní? Což není zlo

zlem, i když je malé? To jsou otázky a pochybnosti, jež budí pojem katharse na první ráz.

Katharsis je slovo vzaté z mediciny. V přeneseném smyslu ho užívali pythagorejští filosofové o očistě náboženské a mravní. Jím byla duše vězněm uzavřeným v těle a hledajícím zapomenutí svého stavu ve filosofii, vědě, umění a zvláště v hudbě. Tyto věci byly katharsemi. Ve smyslu mystickém užíval toho slova Plotin vykládaje, kterak člověk se očisťuje nejprve od smyslů, potom od rozumu, to jest od poznání čistě úsudkového, aby nakonec žil tím, co v duši není duší — spojen a sjednocen s Jediným.

Je jisto, že Aristoteles užívá slova katharse jen ve smyslu esthetickém. Jistě mu nepřikládá významu pathologického, jako by soustrast a strach byly pocity nezdravé a škodlivé. Také jím nerozumí očistu ve smyslu ryze mravním, už proto ne, že divadlo není školou ctnosti a básník není kazatel ani profesor morálky. Přesto se domnívá Henri Bremond, že mezi katharsí nábožensko-mravní a esthetickou jest analogie: katharse jest to, co mystikové nazývají přechodem od meditace ke kontemplaci, to jest od poznání rozumového k poznání již nerozumujícímu, citovému, affektivnímu.⁴⁾

Tušení Aristotelovo bylo správné, ale očistný účín v tomto smyslu nemá jen tragedie, nýbrž každá zkušenost básnická. Poesie osvobozuje. Opěvuje-li básník bolest, znamená to, že ji pře-

⁴⁾ Henri Bremond, *Prière et Poésie*. B. Grasset, Paris 1926, p. 180.

konal a že jest z ní již vyléčen. Zpěv je výrazem rovnováhy, zdraví a vítězství.

„A třebas je katharse očistou především esthetickou, nemajíc cílů umravňovacích a nepůsobíc přímo na rozum a vůli, přece má účín očistný i ve smyslu mravním. Nejen že poesie nevyzývá ke zlu — to jí není a nemůže býti zapovězeno, poněvadž jest jí to prostě nemožno, nýbrž naplňuje duši jasem a tudíž v ní probouzí i touhu po dobru. Je to harfa Davidova utišující srdce Saulovo. Dílo, které by v nás rozpoutávalo zlé vášně, mohlo by býti dílo řečnické, ale ne dílo básnické.“⁵⁾)

4

Tragično na půdě antické jsou temné ozvěny a nejasné předtuchy. Vzpomínky na prvotní vinu, ale zatemnělé odklonem od prvotního Zjevení: člověk antický pocituje vinu jako zákon světa, tvrdý úděl člověka, ale neví, jak hřích vešel na svět. A přece nebyl člověk stvořen jako bytost tragická a hříšná. Byl stvořen jako bytost svobodná. Svoboda jest možnost dobra a také možnost zla. Domovem tragična jest mysterium svobody. I toto mysterium bylo zastřeno antickému člověku. Že tragično se zjevilo především v oblasti umění, jest důkazem, jak lidské jest umění. A pocit bídy vyvolával touhu po očistě, katharse, byť prvotně jen esthetická, jest náznakem touhy

⁵⁾ Henri Bremond, *Prière et Poésie*, p. 206.

po obrodě a vykoupení — ba snad i to naivní řešení osudových zápletek objevením boha na stroji — *deus ex machina* — má v sobě cosi adventního a jest jakoby náznakem příchodu Syna Božího.

Tragičnost jest předkřesťanská — poznamenává Oskar Bauhofer.⁶⁾ Mohla by býti označována jako pokus člověka vzepříti se vlastní silou zákonu světa. To je třeba doplniti. Starý Zákon je předkřesťanský a přece není tragický, byť byl naplněn tragickými motivy. Tragično je prostě mimokřesťanské. Člověk tragický je člověk mimo řád vykoupení; Zjevením a vykoupením byla tragičnost zrušena. Křesťanství je mimo tragičnost a tragičnost jest mimo křesťanství. Církev nezná tragiky: *O felix culpa!* pěje při svěcení velikonoční svíce na Bílou sobotu.

V Kristu není tragiky. Mluví-li krasořečníčtí kazatelé o jeho smrti jako o „tragedii kalvarské“, jest to jen dutá fráze. Není pochyby: v Kristu končí se tragičnost. Ale tu je právě třeba přesného rozlišení: v Kristu končí se tragično — ve smyslu objektivním, poněvadž všichni jsou vykoupeni a všem jest dána možnost spásy; ale jelikož ve smyslu subjektivním jsou vykoupeni jen ti, kteří s Kristem jsou sjednoceni v milosti přijímající slovo Boží a plníce je, znamená to, že i když v Kristu se končí tragično, nekončí se v nás: i v životě křesťana se objevuje tragika. A tato tragika je tím hlubší, čím těžší jest uskutečniti křesťanskou pravdu, čím četnější

⁶⁾ Oskar Bauhofer, O tragičnosti. Akord 1938, č. 1, str. 14.

a bolestnější jsou rozpory svědomí křesťanského.⁷⁾

Vylučovati tragický prvek z křesťanského života znamenalo by rozdělití lidstvo na vyvolence a zatracence: snad to tušil i Aristoteles — utrpení lidí zcela dokonalých právě tak jako utrpení lidí zcela špatných bylo mu prostě netragickým.

Theodor Haecker správně vystihl, že „ne tragický člověk přichází do nebe nebo do pekla, nýbrž dobrý nebo zlý, v nichž pak jest jak jasnější světlo, tak temnější noc než pod mrakem tragična. Tragickému člověku odpovídá očistec. A když král Oidipos, člověk nejtragičtější, přišel do Kolonu, protřpěl očistec.“⁸⁾

Tragično jest stín lidského světla a jas lidské tmy. Tragické jest vše, co v životě člověka vůbec

7) Křesťanství právě tím, že začalo bojovati proti atavistickým pudům člověka, proti starým jeho názorům zvrhnuvším se v pověry, zesílilo značně tragické rozpory života. Vyvolalo konflikt mezi vědomím ohlašujícím novou víru a pudem odpovídajícím víře staré, pohřížené v nevědomo. Je-li nesnadné uskutečniti křesťanskou pravdu v životě, je to tím, že naráží na naše nejhlubší, z nepamětných dob dochované sklony, ale stejně i na hodnoty, jichž je nám těžké se zříci. Avšak zde se ještě neprojevuje ryzí a věčný prvek tragična. Aby se vskutku projevil, je třeba dokonalé nezávislosti na přechodných podmínkách společenských mravů, na pověrečných hrůzách, předsudcích, zvyklostech, jimiž mravní život je proniknut. Čistá tragedie se zjevuje, když svobodná osobnost se ocitá v konfliktu určitých hodnot, mezi nimiž jí byla ponechána svobodná volba. (Nicolas Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, p. 206.)

8) Theodor Haecker, *Schöpfer und Schöpfung*. Jakob Hegner, Leipzig 1934, S. 114.

a v životě křesťana zvláště je neosvobozeného, nezduchovělého, nevykoupeného a Kristu nepodrobeného.

A naopak, život, utrpení, práce, boj a smrt v Kristu a pro Krista ztrácí veškeru hrůzu — život se stává věčnem, utrpení ziskem, práce zásluhou, boj vítězstvím a smrt životem. Ale to vše není pouhý dar, nýbrž i povinnost. Vlastní situace křesťana jest tedy situace heroická, jak ukazuje Erich Przywara: „aby z chaosu možností a slabostí vystupoval k jednotě a síle podobnosti s Bohem, jako bytí nekonečné v možnosti, *i n f i n i t u m p o t e n t i a*, tváří tvář Bohu jakožto bytí, které jest *i n f i n i t u m a c t u*, jako nekonečné vznikání oproti nekonečnému jsoucímu. — A v této situaci zjasní se oko pro tajemství toho, jenž sluje *D e u s e x i n a n i t i o n i s* (Phil. 2, 7) Boha, který se stává nejspodnějším spodkem nicoty, že On, Velebnost, jest otrokem, On, Všemoc, mdlobou, On, Blaženost, bídou, On, Svátost, obětním darem za hřích a prokletím, On, světlo, tmou, On, Dokonalost, daremností, On, Sláva, úzkostí: Bůh, Tvar, netvárností...“⁹⁾

⁹⁾ Erich Przywara, *Heroisch*. F. Schöningh, Paderborn 1936. S. 180, 182.

II. Člověk v rozporu.

I

Každá hlubší úvaha o člověku musí vycházeti ze skutečnosti, že člověk je bytost v základu protikladná. To platí především o složení člověka z hmoty a nehmoty; a platí i ve smyslu psychologickém a mravním. Svatý Pavel spatřuje ve svém nitru dvojí zákon, zákon těla, jenž odporuje zákonu ducha (Řím. 7, 19-24). Svatý Augustin postřehuje ve svém životě rozdíl mezi já a já. Vyznáváje, jakou moc měly nad ním dávné přeludy, táže se: „Byl jsem to já? Zdá se mu to nemožným. I praví: Takový je rozdíl mezi mnou a mnou.“ (Conf. X., 30, 1.)

„Pokud jsme v pozemské podobě, praví Goethe, žijeme z rozporu: rozpor je v ní; a ta podoba chtějíc se zachovati stále zhušťuje naše já kolem nás a přece nás musí vždy opět tajemně nutkati, abychom z něho vyšli a abychom se od té podoby (a snad sami od sebe) vykoupili. Bez rozporu nemůžeme býti, jen z rozporu se vždy znovu zaněcuje život.“

Tak to cítil, když byl mlád a říkával: *Nie mals der selbe*. Když mu bylo padesát, počal vzpomínati: „A náhle ve mně povstala otázka: Co z toho ti zůstalo věrno? A počav to počí-

tati od dětství až po dnešní den, ulekl jsem se. Ulekl jsem se, jak mnoho mi zůstalo věrno: ne- byl bych si to pomyslíl. Téměř beze změny jsem našel dítě, sledal jsem se po celou tu dlouhou dobu stejným od dítěte k jinochu a od jinocha k muži, skoro nehybným ve všech proměnlivo- stech, vlastně týž, třebaže stále jiným způso- bem.“

Psychologicky: nikdy týž a přece stále týž.

A jak mluví ti, kdož se mučili svými rozpory mravními? Hebbel: „A ten, jímž jsem, truchle pozdravuje toho, jímž bych býti měl.“ Strind- berg: „Nejvíce jsem trpěl bolestí, že nemohu býti tím, čím bych býti chtěl.“

Jest ovšem i nemálo těch, kdož se dovedou dívati na své rozpory s lehkým úsměvem ironic- kých ledabylů. Tak uvažuje Mauroisův Bernard Quesnay při pohřbu svého děda, že „je to možná dosti krásné v moderním člověku, ta schopnost rozdvojiti se, přijmouti ten rozpor. Loutky po- chopily hru a přece hrají dále . . . Jak je ta Bar- rèsova věta: Vychutnati až k zuřivosti pocit roz- koše, že se různím od sebe samého . . .“

Avšak tato protikladnost lidské bytosti není jen psychologická a mravní, nýbrž i metafysická a bytostná. Člověk není bytostí harmonickou, nýbrž rozpolcenou, rozeklanou, dvojitou, paradoxní a tragickou.

Už poměr člověka ke kosmu je situací tragic- kou. Proti makrokosmu se cítí člověk nesmírně malým, proti mikrokosmu nesmírně velikým. Je ničím proti universu a vším proti nicotě. Něco mu říká, že jeho určení je ve výši, neboť je tvo-

rem myslícím a rozumným, a něco mu říká, že je kusem hmoty podrobeným nezměnitelným zákonům přírody, shlukem atomů, který jest, ale nebyl a nebude.

Řídí-li se rozumem a usiluje-li o mravní svobodu, cítí se andělem. Podlehne-li pudům a smyslným žádostem, cítí se zvířetem. A není, jak praví Pascal, ani andělem, ani zvířetem. A neštěstí chce, že kdo chce dělati anděla, dělá zvíře. (Pascal, *Pensées*, fr. 358.)

Všichni, kdož s Pascalem se snaží hlouběji pochopiti člověka a vytvořiti filosofickou anthropologii, obracejí zřetel k antinomickému založení lidské bytosti. Ale Pascal postřehl, jaké je v tom nebezpečství: jak snadno tu může filosof upadnouti v jednostrannost a ztratiti smysl pro celkovost člověka: „Je nebezpečné příliš ukazovati člověku, že je roven zvířatům a neukazovati mu jeho vznešenost. Je také nebezpečné příliš mu ukazovati jeho vznešenost bez jeho nízkosti. Jest ještě nebezpečnější nechat ho v nevědomosti jednoho i druhého. Ale je velmi prospěšné představit jedno i druhé. Není třeba, aby člověk věřil, že jest roven zvířatům i andělům, ani aby nevěděl o jednom nebo o druhém, ale aby věděl jedno i druhé.“ (*Pensées*, fr. 418.)

Současné nauky o člověku kolísají mezi pojetím naturalistickým a idealistickým.¹⁾ Ani jedno ani druhé pojetí není pravdivé výlučně. A tak

¹⁾ Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*. Furche-Verlag, Berlin 1937, S. 186—7.

má opět pravdu Pascal: „Kárám stejně i ty, kdo si umínili chváliti člověka, i ty, kdo jej chtějí kárati, i ty, kdo chtějí, aby se bavil: a mohu souhlasiti jenom s těmi, kdo hledají hořekující.“ (Pensées, fr. 421.)

2

Pokouší-li se vědec a filosof o jednotný výklad člověka, vynucuje si zpravidla tu jednotnost tím, že zdůrazňuje jednu a pomíjí druhou stránku lidské bytosti. Idealisté zdůrazňují duchovost člověka a stránku hmotnou pokládají za něco vedlejšího, co nenáleží k jeho podstatě. Vidí jen *g r a n d e u r d e l ' h o m m e*. A poněvadž nechtějí viděti to, co je tělesné a smyslové, snadno jim mizí hranice mezi božským a lidským — a tak upadají do pantheistické, člověka zbožšťující mythologie: člověk jest jim bohem. Materialisté pak prohlašují hmotnou stránku lidské bytosti za „původní“, „vlastní“ a tak zvaný duch jest jim jen průvodním zjevem hmotného dějství životního. Člověk se jim jeví jako zvíře lišící se od jiných zvířat jen tím, že jeho vyvinutější mozek a jemnější nervstvo umožňuje větší diferencovanost životních projevů: umění, kultura, náboženství jsou jim jen biologicky nutnou nadstavbou vitálních funkcí; a ať už se za nejdůležitější a nejprvotnější pokládá pud potravní (Marx), nebo pud sexuální (Freud), nebo pud po uplatnění (Adler), vždy se duch vykládá jako pouhý derivát dění hmotného.

Materialistická anthropologie budovala svůj názor na člověka na dohadách a domněnkách věd přírodních. Ale právě v těchto vědách jest materialismus již překonán.

Moderní fysika nepřistupuje již k přírodě s deterministickými předsudky ve formě matematických symbolů: nýbrž uznává, že zákony přírodní jsou jen krajně zevšeobecněné pravděpodobnosti a proto nevnaší do přírody neměnnou určenost, ale má oko pro indeterminaci přírodního dějství a ví, že jest v něm dosti místa pro svobodnou činnost ducha. Pracemi Planckovými, de Broglieho, Diracovými, Heisenbergovými přispěla moderní fysika k obnově smyslu pro ontologické tajemství v hmotném světě: významné svědectví toho nalézáme ve filosofických zájmech Weylových, Jeansových a Eddingtonových.²⁾ Těmto filosofujícím fysikům se jeví člověk jako skutečnost nejen hmotná, nýbrž především duchovní, jejíž nejvýraznější stránkou není ani tak vědomí, jako svědomí.³⁾

²⁾ Cf. Bernhard Bavink, *Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion*. 4. Aufl., Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main 1937.

Max Planck, *Religion und Naturwissenschaft*. J. A. Barth, Leipzig 1938.

³⁾ Co jest konečná pravda o člověku? Naskýtají se různé odpovědi. Jsem kousek zchátralé hvězdné hmoty. Jsem fysikální stroj-loutka, která se naparuje, mluví, směje se a umírá dle toho, jak ruka času tahá vespod za provázky. Jest však základní odpověď, již nelze uniknouti. Jsem bytost, jež se táže. Ať je má přirozenost jakákoliv, jednou z jejích vlastností jest odpovědnost k pravdě. Tato stránka lidské přirozenosti se vymyká zkumu fysika. Podle mého názoru nestačí říci, že by-

Moderní biologie není již biologie bez života. Nýbrž biologie, jež se přesvědčuje, že organismus je celek nedílný, řízený nadmechanickým, samostatným a nezávislým činitelem, psychoidní silou, pro kterou není jiného slova než staré aristotelské entelecheia.⁴⁾

Moderní psychologie není psychologie bez duše. Nýbrž psychologie, jež studuje celek duševního života a vidí, že představy, city a touhy nabývají smyslu teprve v celku výstavby, psychologie tvarová, jež prohlašuje, že lidská činnost jako celek nikdy není rovna součtu svých částí, že tyto části nejsou myslitelné bez osobního nositele a jež v tomto nositeli uznává subjekt svobodný a tvořivý, schopný samostatné existence i po rozpadu těla.

tost lidská má duševní tvářnost. Tu jde o něco, co se týká spíše svědomí než vědomí. Poměr k pravdě jest jedna ze složek duchovní přirozenosti člověka. Jsou i jiné prvky v naší duchovní přirozenosti, které jsou snad také samozřejmé; ale není tak snadné dokazovati jejich existenci. Kdykoliv se zabýváme nějakým zkušenostním problémem, nemůžeme při tom neuznati, že jako hledači pravdy jsme částí toho problému. Podivné spojení duše a těla — spojení odpovědnosti k pravdě a několika skupin uhlíkových sloučenin — jest problém, na němž máme přirozeně mocný zájem; ale není to zájem nejistotný, jako by snad duchovní smysl zkušenosti byl na vážkách. Ten smysl musíme spíše považovati za datum (danou věc) problému; a řešení musí býti výsledkem toho, co bylo dáno; nesmíme však data měniti, abychom připravili řešení, které se nám hodí. (Sir Arthur Eddington, *New Pathways in Science*. University Press, Cambridge 1935, p. 311—2.)

⁴⁾ Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*. Quelle & Meyer, Leipzig 1928. S. 283 sq.

Není už možno „haněti“ člověka. Ale je zvláštní, že i ti, kdož si umínili „chváliti“ ho, to jest obhájití ho proti materialistům, sami upadli do prohlubně jakéhosi naturalismu nebo aspoň semi-naturalismu.⁵⁾

⁵⁾ Týká se anthropologie Klagesovy a Schelerovy. Nauka Klagesova o člověku dá se shrnouti v tyto hlavní these:

Duch jest samostatná potence v člověku. Mezi člověkem a zvířetem jest rozdíl nejen stupňový, nýbrž i podstatný.

Duch jest intelekt.

Duch jest síla „usmrcující“ život. Duch jest odpůrce duše. Proto duše a tělo, to jest život, musí se brániti proti duchu a to přilnutím k zemi a splynutím s duší přírody. (Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*. 1. u. 2. Bd. Leipzig 1929, 3. Bd. Leipzig 1932.)

Uznáním ducha za něco samostatného staví se Klages proti materialismu a odmítá materialistické pojetí ducha jako pouhé odvozeniny hmoty. Avšak to, co rozumí duchem, jest vlastně jen složitá technická inteligence. V tom smyslu by bylo možno chápati Klagesovu anthropologii jako podvědomý protest proti moderní intelektuální hypertrofii, proti „zmozkovění“ člověka. Jenže ve svém odporu proti „duchu“ jest Klages nakonec postižen touž slepotou jako materialisté. Právě proto, že duch jest mu totožný s diskursivní činností rozumovou, technickou inteligencí, může jej vinit z ničivé protiživotní činnosti. A tak se staví bezděčně na stranu „života“ a tedy i těch, kdož hmotnému dějství přisuzují prvenství. Je-li duch chápán jednostranně, lze připustiti, že se jeví jako nepřítel života a protivník duše. Je jisto, že rozum sám je potence netvůrčí. Tvůrčím principem v člověku jest vůle. Nejvyšší snahy lidstva vycházejí z vůle. Rozum sám vede k vypočítavosti a egoismu. Nelze na příklad

V něčem mají všichni moderní filosofičtí anthropologové pravdu: člověk jest bytostí rozštěpenou, a to nejen pro dualism duše a těla. Člověk jest bytostí protikladnou v trojím smyslu: že nosí v sobě rozpory, že o tom ví a tím trpí a že sám těmto rozporům odporuje a marně se snaží zprostiti se jich.

zdůvodniti čistě rozumově, proč by se měl člověk zřici svého osobního prospěchu pro blaho bližních. Ale duch není jen holý rozum. Nepřátelství mezi životem a duchem mizí, je-li duch určen všestranně a pojat v celosti. Místo nepřátelství objeví se pak přátelství. Duch a život se navzájem doplňují. Požadavkem, aby se duše osvobodila od ducha dionysovským pohřížením v tok života a magicko-sympatickým přilnutím k zemním mocnostem, upadl Klages v hrubý naturalismus. V tomto přírodním romantismu, v tomto útěku do oblasti čiré vitality se objevuje člověk jako bytost přírodní a jeho osobnostní charakter jest naprosto zneuznán.

Anthropologie Schelerova se poněkud liší od Klagesovy. Duše značí Schelerovi princip života. Kde jest život, jest i duše. Životní jevy tvoří stupnici. Člověk obsahuje všechny podstatné vrstvy bytí. Rozdíl mezi člověkem a zvířetem není v inteligenci a schopnosti volby: co se týče intelligence a svobody, jest ten rozdíl spíše stupňový než podstatný. Vlastní rozdíl mezi člověkem a zvířetem jest vysoko nad oblastí vitální. Specifická difference mezi člověkem a zvířetem jest princip protikladný životu: duch.

Duše a tělo jsou jen dvě stránky jedné a téže skutečnosti. Dualismus těla a duše nemá smyslu. Místo něho nastupuje dualismus života a ducha. Duch jest nad životem, ba i proti životu, neboť může popíráti život a potlačovati pudy. A poněvadž duch není podroben pudům, jest schopen vnikati v podstatu věcí a vytvářeti svět ideální. Přesto však není duch na životě nezávislý. Nepřijímá sice od života své bytí, ale přijímá od něho sílu, zejména z potlačených pudů, které se sublimují.

Tušení, že člověk jest něco „vyššího“, není prost ani největší cynik. Právě „duch“ člověka, rozumnost a svoboda lidské přirozenosti, ona specifická difference, která ho odlišuje od tvorů nižších, ukazuje nejzřetelněji, že se nemůže ztožnit s hmotou nemyslí, nesvobodnou, netvoří. Ale také se nemůže pokládati za čirého ducha: i když je schopen přemáhati nižší stránku své přirozenosti, přece s ní zůstává nerozlučně

Duch sám jest bezmocný: „Duch ideuje život, ale život jediný jest schopen uvést ducha v činnost od jeho nej-jednoduššího konu až po dokonání díla, jemuž připisujeme duchový smysl.“ (Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Otto Reichl, Darmstadt 1930. S. 96.)

V anthropologii Schelerově jest leccos správného, ale také mnoho pochybeného. V nauce o duši jako vitálním principu a rovněž v nauce o stupňovém rozvrstvení životních funkcí opakuje Scheler jen myšlenky Aristotelovy. Rozhodně není možno souhlasiti s jeho názorem, že duch sám o sobě nemá energie. Scheler úplně zapomíná, že podstatnou složkou ducha jest i vůle. Ducha chápe jednostranně jako mohutnost nazíravou, ne činnou. Čerpá-li duch veškeru sílu z pudů, znamená to konec konců nejen znehodnocení ducha, nýbrž také přecenění oblasti vitální, tedy jakýsi polonaturalismus.

Uznání hodnot v Schelerově anthropologii jest úsilí určití poměr člověka k jsoucnu absolutnímu. Stupňovitá výstavba lidské bytosti vede s logickou nutností k myšlence Bytí nekonečného a naprostého. Podle Schelera však náleží vědomí Boha k podstatě člověka právě tak jako vědomí světa a vědomí sebe; a trojí toto vědomí tvoří v člověku nerozlučnou jednotu. Svou domněnkou pak, že Bůh se neprostředně „uvědomuje“, „uskutečňuje“, a „uživotňuje“ v člověku, stal se Scheler vyznavačem jakéhosi evolučního pantheismu, který jest přímo políčkem pravému náboženskému vědomí a cítění. (Ibid., S. 110.)

spiat: k podstatě lidské duše náleží schopnost a náklonnost ke spojení s tělem.

Právě vědomí protikladů a rozporů vnuká člověku touhu po jednotě, summě, harmonii. Ta touha jest tím větší, čím tragičtější jest v člověku pocit nejednoty v době, kdy filosofie a věda se vzdaly totality a řádu.⁶⁾

Rozpory bytosti lidské nejsou nesmiřitelné. Tělo a duše, rozum a cit, vášně a vůle si ovšem odporují, takže máme pocit vnitřní napiatosti: ale ani tento odpor není nepřekonatelný, neboť člověk v určitých okamžicích života cítí a prožívá vnitřní harmonii. Člověk není bytostí ryze dualistickou. Co jest jen dvojí, stojí proti sobě nesmiřitelně. Mezi dvěma, kteří jsou jen dva, jest věčný boj.

⁶⁾ Člověk jest quodammodo omnia, v určitém smyslu všechno. Novější filosofie již dávno zapomněla na tuto větu právě ve svých velikých zástupcích; vůbec se dopustila zrady na podstatě filosofie, jak ji znali a chápali Plato i Aristoteles, a to tím, že se vzdala totality a řádu. Všichni tito nadmíru slavení filosofové, jako Hobbes, Descartes, Bacon, Hume, Kant nevěnovali už vášně svého myšlení celku, nýbrž jednotlivým, odtrženým částem; svou často krutou bezohledností a nepochybnou genialitou dosáhli velikých částkových úspěchů, ale velmi pomíjivých a evropskému lidstvu škodlivých. Neusilovali o summu, spíše ji zničili. Věřím však, že křesťanský myslitel chce summu a už tím vyjadřuje, že člověk je stvořen k obrazu Božímu. Ona celá partikularistická filosofie ocitla se dnes v úzkých, v dokonalém zmatku a rozkladu, v nechutné kaši, z níž se vyloví hned ten, hned onen kousek a ukazuje se jakožto nejdůležitější věc pro život, jakožto náhražka celku. (Theodor Haecker, Was ist der Mensch? Jakob Hegner, Leipzig 1935, S. 185—6.)

Právě ony zážitky vnitřní jednoty jsou potvrzením aristotelského a scholastického pojetí člověka, podle něhož jest člověk vnitřní, přirozená a podstatná, ne snad jen pouze vnější, umělá a mravní jednota duše a těla, mající zvláštní schopnosti a činnosti, jichž by nebylo, kdyby spojení duše a těla bylo jen náhodné.⁷⁾

Člověk jest bytostí jednotnou a nejednotnou zároveň.⁸⁾ Kromě protikladů jest v člověku něco, co tyto protiklady vyrovnává, takže člověk není

7) Pietro Mignosi duchaplně rozlišuje mezi výrazem (*espressione*) a stylem (*stile*) člověka: Výrazem vyjadřuje člověk svoji mnohost, stylem svoji jednotu. (P. Mignosi, *Ragione e Rivelazione. La Tradizione*, Palermo 1930, p. 86.)

8) Duše a tělo jsou tak podstatně a osudově k sobě a v sobě svázány, že z tohoto spojení vzniká nový celek, podstatně odlišný jak od neživé hmoty, tak i od čirého ducha. Novější badání o poměru duše a těla potvrzuje tento názor na bytnost člověka a novější věda lékařská vděčí mu za valnou část svých poznatků a úspěchů. Opačné kartesiánské rozdělení člověka na ducha a tělo jakožto část myslící a část rozměrnou, jež jsou spojeny jen zevně, může vysvětliti skutečnou jednotu lidského vědomí a lidských konů jen vynucenými a nouzovými řešeními. I platonský dualismus, jenž klade vlastní podstatu člověka do ducha a domnívá se, že duch jest pro jakousi předtělesnou vinu uvězněn v těle jako v žaláři, jest zatížen oním opovržením k přírodě a tělu, jež se projevilo v oblasti askese různými poblouzeními. Úloha vnitřní jednoty lidské bytosti má smysl jen tehdy, když tělo a duše nestojí proti sobě cize a nepřátelsky, nýbrž tvoří celek. To odpovídá důstojnosti nejen lidského těla, nýbrž i lidské osobnosti a tak jest tato důstojnost vložena i do rukou vědy o člověku. (Dr. Arnold Rademacher, *Der Glaube als einheitliche Lebensform*. Peter Hanstein, Bonn 1937, S. 10—11.)

bytostí podvojnou, nýbrž bytostí jednou. A ono volání po jednotě není nic jiného než vzpomínka na původní harmonii bytosti lidské, jak vyšla z tvůrčí ruky Boží: „Ve chvílích světla, kdy věci se jeví, jak jsou, praví E. Hello, duše cítí, že má sebe v moci: cítí se jednoduchou a v témž okamžiku se cítí trojí: cítí, že její jednoduchost není jen jednotou prostou, nýbrž že jest to jednota harmonická, totiž trojice. Tento hluboký a klidný pocit sebe vede duši k modlitbě: či spíše ten pocit sám jest modlitbou, jest to nevypověditelný úchvat, jenž volá harmonii a prosí ji, aby přebývala v nás. Jest hlas Ducha svatého v duši lidské, hlas absolutní harmonie, nejvyšší radost; jest to stenání, neboť tato radost konečná se chce státi nekonečnou. To jest to Abba, Otče, o němž mluví svatý Pavel, jest to slovo lidské, jež se táže, a slovo lidské, jež odpovídá.“⁹⁾

4

Tak, jak jest v sobě a o sobě, jest člověk bytostí paradoxní, tragickou a nepochopitelnou. „Vynáší-li se, praví Pascal, ponižují jej; ponižuje-li se, vynáším jej; a vždycky mluvím proti němu, až pochopí, že jest tvor nepochopitelný.“ (Pensées, fr. 420.)

A tak není hlubšího a pravdivějšího slova, jímž by bylo možno definovati člověka, než sta-

⁹⁾ Ernest Hello, *Du Néant à Dieu. Contradictions et synthèse. La connaissance de l'être par le néant.* Perrin et Cie, Paris 1930, tom. I., p. 85—6.

ré: obraz Boží. Toto slovo vyjadřuje velikost i malost člověka. Obraz Boží — člověk není pouhé zvíře, má duši, jest obdařen rozumem a svobodnou vůlí a tak jest přirozeným obrazem Božím. Není však duchem čirým, nýbrž bytostí hmotnou, oživenou sice principem duchovým, jehož duchovost však není dokonalá a úplná. Člověk jest však jen obraz: není Bůh a jeho bytí jest nevlastní, darované a závislé. To je pravá situace člověka mezi dvěma hranicemi, z nichž jedna jest podobnost Bohu, druhá závislost na Bohu.

A to jest třeba chápati nejen v řádu bytí, nýbrž i v řádu činu. Člověk jest bytost překonávající sebe a hledající svůj cíl nad sebou. Všecky rozpory v člověku nejsou s to zahladiti nejhlubší a nejzákladnější stopu jeho původu, stopu Boha trojjediného, Boha, o němž třeba věřit, že jest jediný v Trojici.

Člověk podle Obrazu jest jeden. A tím se praví nejen, čím člověk jest, ale také, čím člověk býti má. Vnitřní život člověka má býti odleskem vnitřního života v Bohu. Člověk má v sobě uskutečňovati jednotu.

A to má zvláštní smysl v existenci křesťanské. Křesťan má usilovati o vnitřní sjednocení. Toto úsilí má býti odrazem oné jednoty, kterou Otec a Syn se spojují v Duchu svatém. Je-li člověk jednotou napětí a žije-li touto jednotou, jest tato jednota obdobou vnitřní jednoty v Bohu. Člověk jest *a n a l o g i a T r i n i t a t i s*.

A není jiné cesty k vnitřnímu sjednocení než poznání sebe a láska k sobě. Poznání, jímž si člověk uvědomuje svoji rozdělenost a protiklad-

nost. Láska k sobě, jíž bojuje o vnitřní harmonii, jíž podřizuje nižší vyššímu, jíž vylučuje vše nehodnotné a záporné, aby se mohlo rozvinouti to, co jest v něm dobrého a kladného.

A konečně vede analogie Trinity i k poznání, že pravé bohatství života jest jen ve společenství, nikoliv v osamocenosti. Člověk musí pochopiti, že jest *e n s s o c i a l e*, bytost založená dialogicky, bytost, která má dar uvědomení sebe, vytvářející pojem já a že toto já nutně hledá své ty v bratru, příteli, manželce, bližním. A tak se učí člověk milovati bližního a v té lásce uskutečňovati ideál jednoty všech se všemi v Kristu Ježíši. Tak i Kristus si žádá, aby mysterium Boha trojjediného vyzařovalo do lidstva rozděleného a nejednotného, když prosí Otce: „Aby všichni jedno byli jako ty, Otče ve mně a já v tobě, aby i oni v nás jedno byli, by svět uvěřil, že jsi ty mě poslal.“ (Jan 17, 21.)

III. Člověk a Bůh.

I

Vnitřní život člověka jest tajemství, jehož nikdo nezná. Tím spíše tedy jest tajemstvím vnitřní život Boží. V tom smyslu praví svatý Pavel: „Kdo z lidí ví, co jest člověka, leč duch člověka, který jest v něm? Tak ani toho, co Božího jest, nepoznal nikdo, leč Duch Boží.“ (I. Kor. 2, 11.)

K velikým lidem přicházejí občas zvědavci a dávají jim různé otázky. Ty otázky bývají ne-japné a všetečné — a ty odpovědi bývají uhýbavé a chladné. Není-li dost interviewů, pomáhají si zvědavci jinak: prohrabávají korespondenci velkých lidí, kombinují data jejich schůzek, zjišťují dny jejich návštěv, luští kryptogramy jejich deníků; listují v memoirech jejich současníků, shánějí výpovědi číšníků, kuchařek a přídveřníků, posílají dotazníky dodavatelům pečiva a kaviáru, od grafologů si vyprošují rozbor rukopisu; poslední pak nadějí zvědavců jest vymírající pokolení lebozpytců a fysiognomiků a udržující se ještě pokolení anthropologů.

Avšak veliký člověk nezjevuje svého tajemství ani těm, kdož k němu přicházejí s tužkou a blokem, ani těm, kdož dělají statistiky jeho večerí, ani těm, kdož číslují jeho dopisy, ani těm, kteří

měří jeho kostru, neboť nikdo neví, co jest člověka, leč duch člověka, který jest v něm.

Svá tajemství může však veliký člověk zjevit dobrovolně. Zřídka je zjevuje veřejně: cosi zahánějícího jest, jsou-li umělci a filosofové nuceni, aby přednášeli o sobě - komukoliv. Zjevení jest kon důvěry a lásky. O sobě bude veliký člověk mluvit v soukromí, a to s osobou, které důvěruje a o které ví, že jeho výklad přijme s úctou a vděčností.

Přísní metodologové přijdou ovšem se svou troškou: mohou zajisté pochybovat o ceně soukromého zjevení, při kterém nebyl natažen fonograf; mají volnost k pochybnostem všeho druhu, dokonce i k pochybnosti, zdali ten, kdo tajemství svého nitra odhalil, mluvil pravdu. Vskutku, není vyhnutí: musí se přiznati, že důvěrného sdělení nelze kontrolovati - je dogmatické, apriorní, bezdokladné. Jen dvojí je možno: buď je bezvýhradně přijmouti nebo bezvýhradně zamítnouti. Přezkoumávati je bylo by snad metodické, ale naprosto ne slušné.

Uvědomme si, že metodolog jest tu jen třetí, nedůvěrnou a nepozvanou osobou. Tento metodolog jest na příklad literární historik, který má své přihrádky a který už několik let vykládá dílo slavného spisovatele. Má své vědění pracně získané. Je pochopitelné, že se o ně bojí. Toto vědění, jak se mu zdá, jest ohroženo zjevením. A tak místo aby připustil, že zjevení neomezuje jeho vědu, nýbrž obohacuje, tvrdí věci nejnesmyslnější: buď že posluchač špatně poslouchal, buď

že je nepřekonatelný rozpor mezi vědou a zjevením anebo že věda je prostě více než zjevení.

Necháme-li ho psáti užlučené polemiky a nadýmati se vědeckou samolibostí, můžeme klidně hleděti na ty dva, z nichž jeden mluví a druhý poslouchá, jeden zjevuje a druhý věří. A nepochybujeme, že tato veliká a důvěrná chvíle jest počátkem velikého přátelství, v němž mluvití jest konem lásky a věřiti jest radostí.

A poněvadž nám nejde o lidská tajemství a nezáleží nám na lidských přátelstvích, chceme sledovati myšlenku svatého Pavla a viděti v lidském zjevení poučnou analogii zjevení Božího.

Nikdo neví, co jest člověka, leč duch člověka, který jest v něm. Tak ani toho, co Božího jest, nepoznal nikdo leč Duch Boží.

Prvním a nejvznešenějším předmětem Božího poznání jest Bůh sám. Nejsme pantheisté, abychom věřili v Boha nevědomého. Věčné, neutu-
chající a nade vše hluboké jest Boží vědomí.

Člověk může sám sobě býti záhadou. Ptali se Goetha, jakou ideu vložil do svého Fausta. Odpověděl: „Nevím“. Překročíme-li meze ubohého srovnání Boha s člověkem, smíme snad se odvážiti tvrzení: Bůh není sobě záhadou - má nejdokonalejší poznání sebe: Duch totiž zpytuje všechno, i hlubokosti božské. (I Kor. 2, 10.)

Poznání sebe jest prvním článkem vnitřního života v Bohu. Poznáním sebe od věčnosti plodí Otec Syna jako svůj živý, dokonalý a soupodstatný obraz. Proto nikdo nezná úplně Otce, leč Syn, a komu by chtěl Syn zjeviti. (Mat. 11, 27.)

Nikdo nezná, co jest Božího. Poznání Boha světlem rozumu jest jen nepřímé, úsudkově ze stvoření odvozené. Z věcí viditelných má se lidský duch povznést k poznání věcí neviditelných. Avšak výboje rozumu jsou skrovné. Filosofie stojí před Bohem ubohá a chudá. Málo jest k životu, co dovede říci o Bohu. A duch lidský touží věděti o živém Bohu více pro život.

Tato touha zplodila mythy. Báje jest výraz touhy poznati, co jest Boží. Tak rozumějme Homerovi, když vykládá o síle Diově: zavěsí-li se všichni bohové a bohyně na zlatý řetěz, přece nestáhnou Dia s výše Olympu. (Ilias VIII, 5-27.) Tak rozumějme Amen-Nachtovi, když vypravuje, že Re se vznášel od věků vesmírem smuten a sám: nebylo nic, co by paprsky jeho ozařovaly, i strhl se sebe šat a rozhodil jej do vesmíru a tento tmavý Reův šat jest naše země.¹⁾ Tak rozumějme Orang-Utanům, když se domnívají, že Karei, bůh nejvyšší, stvořil sice jiné bohy, ale nestvořil svět: Karei nic nedělá, neboť je nedůstojné boha, aby něco dělal.²⁾

Nebylo by nesrovnatelné s dobrotou Boží, aby lidstvo toužící po poznání Boha bylo ponecháno v tmách škodlivých pověr a dětinských bájí? To nelze věřit! Bůh nám zjevil svá tajemství. Zjevení jest kon lásky Boží k lidem. A tento kon jest tím podivuhodnější a slavnější, čím větší jest propast mezi Bohem a člověkem.

¹⁾ Dr. F. Lexa, Amen-Nacht, Praha 1917, s. 35.

²⁾ Dr. P. Šebesta, Z přítomí pralesa, Praha, Gr. Unie 1929.

Nejvyšším rozhodčím a rukojemstvím Zjevení jest Bůh sám, Pravda sama. Autorita Boží stojí před námi. Co proti ní znamená summa lidské vědy? Věříme Bohu. Vím, komu jsem uvěřil. (II Tim. 1, 12.) Vše, k čemu uvěřivše můžeme lidské vědě uvoliti, jest důkaz, že zjevené pravdy nejsou absurda, nýbrž mysteria, která neodporují rozumu, jež převyšují i věrou povyšují. Tím není řečeno, že lidská věda není k ničemu. Jejím úkolem, a to čestným, jest vyvrátiti lidské pověry, báje a domněnky. „Není pravda“, píše abbé de Broglie, „že věda vylučuje náboženství. Pravda jest, že pravá věda ničí nepravé bohy a že nepravá věda bojuje proti Bohu pravému.“³⁾

Spor mezi vědou a zjevením vzniká obyčejně proto, že se za vědu pokládá, co není vědou, nýbrž pouhou domněnkou, nebo tím, že se obzor a dosah vědeckého poznání rozšiřuje do oblastí nadexaktních, nebo prostě tím, že se výsledky vědeckého badání přeceňují a nesprávně vykládají.⁴⁾ Hlasy o nedostatečnosti a rozpacích vědy jsou v novější době příliš časté, aby se někdo mohl domnívati, že věda nahradí Zjevení.⁵⁾

³⁾ Abbé de Broglie, Religion et Critique. V. Lecoivre, Paris 1906, p. 204.

⁴⁾ W. R. Thompson, Science and Common Sense. Longmans Green and Co., London 1937.

⁵⁾ Ve vědě, jak učí její dějiny, nejsou jen nepochybné jistoty, jsou neřešitelné hypotézy. Praktický vědec obyčejně užívá i svých hypotéz jako prostředků, jež laikům se stávají vědeckými „dogmaty“. — Myšlenka, že je spor mezi vědou a uměním, což jest v jádře myšlenka, že jest spor mezi vědou a mystikou, spočívá na

Duch veliký jest zajisté ochoten vydati své vědění jakékoliv zkoušce. Kdežto duchu prostřednímu jest pravda jen náhodným hostem, jejíž vměštnává do prokrustovského lože svých předpokladů. Místo aby se přizpůsoboval pravdě, chce, aby se pravda přizpůsobovala jemu. O Bohu pak smýšlí přísně theometricky: buď se domnívá, že není možno, aby Bůh mluvil k člověku, buď že by měl Bůh mluvit ke každému člověku zvláště; buď říká, že člověk není schopen přijmouti poučení od Boha nebo že člověk se bez takového poučení obejde máje poučení vědy. A tak upadá do nejžalostnějšího anthropismu, jaký si možno představit. Tím co tvrdí, nevydává svědectví o Bohu, nýbrž o sobě, totiž o své malosti, omezenosti a ubohosti.

zastaralém pojetí věd přírodních. — Přírodní věda zná jen vztahy, ne však podstatu světa. — Na sobě budiž zůstaveno, že způsob, jak má dnes býti chápán postoj člověka k přírodě, jest poníženost a pokora. Jak hmotný svět, tak i lidský duch jsou velmi tajemné věci. — Další krok ve vývoji lidského vědění nebude vykonán ani pohodlnou věřivostí, ani pohodlnou pochybovačností, nýbrž jen ohromnou duševní prací. — Mnoho lidí a mezi nimi i lidé vědy berou vědu příliš vážně. Domnívají se, že věda podává mnohem výstižnější obraz skutečnosti než opravdu podává. Byli filosofové, kteří šli tak daleko, že ony činitele, o kterých exaktní věda nepovažuje za potřebno mluvit, pokládali za neexistující. — Vědecké pojmy vůbec se ukázaly nedostatečnými k vyjádření veškeré skutečnosti. (J. W. N. Sullivan, *Gallio or The Tyranny of Science*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1927, p. 22—71.)

Je mnoho lidí, kteří po celý život zůstávají v zajetí jiného anthropismu - který bychom mohli nazvat anthropismem infantilním. Domnívají se, že to je nauka víry, abychom si představovali Boha takového, jakého jsme si ho představovali, když jsme byli malými dětmi. Jeden pán řekl: „Jako astronom věřím ve světovou inteligenci.“ - „To tedy věříte v Boha,“ praví se mu. Trhne sebou udiveně: „To věřím v Boha?“ - „Ano, to věříte v Boha.“ Kroutí nad tím hlavou a dlouho to nemůže pochopiti. Pokládal se dokonce za atheistu. I jest mu třeba ještě dále vysvětliti, že vlastně nepopírá Boha, nýbrž představu Boha jako starce sedícího nad oblaky. Jeho víra že není neznabožství, nýbrž že jest protestem kritického rozumu proti naivním a nesprávným představám o Bohu. Jeho povědomí že není popíráním Boha, jaký jest, nýbrž popíráním Boha, jak jej viděl ve svém dětství. Nebyl tudíž atheistou, ač ovšem ani víry, jež jest ze Zjevení, v jeho vyznání poznati nebylo.

Dokonalého pojmu o Bohu, jenž by Boha vystihoval, nemá ovšem nikdo.

V popírání Boha však se vždycky chvěje jakýsi vzdor proti něčemu, čeho se člověk nedovede zcela zprostit, nebo slza bolesti nad tím, co člověk ztratil. Snad by se mohlo říci, že je dvojí ateismus: ateismus vzdoru a ateismus bolesti. Ateismus vzdoru bývá okázalý a hlučný. Popírání Boha není nauka, praví Hello, jest to výkřik

hněvu.⁶⁾ Atheismus bolesti bývá mlčenlivý. Atheisté tohoto druhu nepokládají svůj atheismus za přednost, nýbrž za neštěstí. Proto skrývají své přesvědčení: setkáváme se s nimi zřídka.

Obyčejně máme co činiti s atheisty hlučnými. Jejich nevíra může mítí dvojí kořen: buď se chtějí vyhnouti důsledkům víry vědouce, že by musili změnití svůj život, kdyby Boha uznali, buď vědomě ideu Boha potlačují v myslí své. Ale i když ji vytlačují ze svého vědomí, zůstává a žije v nich dále jako duševní komplex. A osud toho komplexu je stejný jako osud všech jiných komplexů. Ve snaze skryti komplex přecházíme často do opačné krajnosti. Muž, který na počátku války litoval, že není mlád, aby také mohl jíti do boje, skrýval tak jen svoji zbabělost, jak se ukázalo, když ke konci války i mužové jeho věku byli povoláni do zbraně. Člověk, který nás vybízí, abychom mu otevřeně řekli svůj úsudek, jest uražen, řekneme-li mu jej, neboť ve skutečnosti si přál, abychom mu lichotili. Spisovatel, který prohlašuje, že mu pranic nezáleží na kritice, je jistě člověk, kterému velmi na ní záleží - právě ona slovní vehemence ho prozrazuje. Co člověk popírá, často v sobě má. Strašidel se nejvíce bojí racionalisté. Nejpověrcivější bývají rouhači. Pocity méněcennosti bývají trápení lidé silní. Největší opovržení k sentimentalitě mívají lidé citoví. Komplex snaží se člověk vyvážití opakem. Lidé vykřikující před lidmi svou nevěru v Boha jsou lidé, kteří víru pokládají za slabost a proto, ač

⁶⁾ E. Hello, Philosophie et athéisme. Perrin & Cie, Paris 1921, p. 179.

v nitru věří, mluví a jednají jako nevěřící. Či jak jinak vysvětliti ten pokřik, důraz, emfasi a hlasitost jejich projevů?

Snad má pravdu Berďajev, když vykládá, že víra bývá leckdy chybně popisována jako zcela pasivní stav v člověku, jako mlčení a otupení lidské agilitnosti a jako výhradné působení milosti Boží. Víra jest úkon, jenž vyžaduje činnost rozumovou a rozhodnost člověka v sobě samém, jest duchovní síla, v níž se skryvá veliká tvůrčí činnost člověka.

Milost Boží působí k člověku neb v člověku věřícím, takový však spolupůsobí s milostí svobodně, působí její mocí božsky.

Je arci pochopitelné, že lidé s komplexem slabosti, jako byl na příklad Nietzsche, se vzpírají víře, poněvadž i věřiti jest jim slabostí. Nietzsche si raději vysnil idól člověka silného, svobodného, nepodrobitelného, panského. Rouhá-li se, lze tomu rozuměti jako boji proti komplexu slabosti. Nazývá-li se Antikristem, znamená to především, že bojuje spíše proti Kristu v sobě než proti Kristu nad sebou. A podepisuje-li se na počátku své duševní choroby střídavě jmény Dionysos a Ukřižovaný, lze i z toho souditi, že mu ani ve zdravém stavu Ukřižovaný nepřestal býti realitou a protivníkem nepřekonaným a nepřekonatelným.

3

Ostatně člověk se může stavěti proti pravému Bohu, ale nemůže se stavěti proti všemu dobru.

Vše dovede člověk, jen jedno ne: nedovede nemilovati. Člověk může popřít Boha, ale nemůže popřít blaha vůbec. Nějakého boha má konec konců každý. V něco každý věří. Každý má něco, co pokládá a si předkládá za nejvyšší dobro. Každý považuje něco za nejvyšší hodnotu a za smysl svého života. To jest základní zákon přirozené nutnosti i svobodné schopnosti volní.

V objektivní hierarchii hodnot stojí Bůh nejvýše. Tuto hierarchii může omylný člověk převrátiti. Může dávat přednost nižšímu před vyšším, tělesnému před duchovním, časnému před věčným, konečnému před nekonečným.

Avšak převrácení hodnot není lhostejnost k hodnotě a také ne popření hodnot. Člověk nemá svobody, aby volil mezi vírou a nevěrou. Má jen možnost voliti mezi vírou a pověrou, mezi Bohem a bůžkem, mezi Bohem pravým a modlou. Člověk nevěřící není zbaven smyslu pro nejvyšší hodnoty. Dokud uznává hodnoty, má se kladně k víře. Uznání hodnot jest jakousi vírou před vírou. Něco považuje člověk za své nejvyšší dobro. A v tom je už jakási víra. Prvním konem rozumného člověka jest podle svatého Tomáše hledání dobra a únik před zlem (*ductum rationis sequi debet in appetitu boni et fuga mali* - *De verit. q XIV, a 2, ad 1.*) Druhým konem jest touha po takovém dobru. Třetím pak konem jest příkaz synderese, abychom to dobro našli ve shodě s rozumnou přirozeností a se všemi jejími možnostmi nejen přirozenými, ale i nadpřirozenými. A konečně čtvrtým konem jest souhlas s tímto příkazem a rozhodnutí vyplniti jej. Víru

v hodnoty má na mysli II. koncil oranžský, když počátek víry (*initium fidei*), označuje jako první spasitelnou myšlenku na dobro a jako nábožnou touhu všechno věřití (*credulitatis affectus*) a potom teprve mluví o vzniku a vývoji víry (*augmentum fidei*).

V kořenech lidské bytosti jest víra v hodnoty. Člověk může převraceti stupnici hodnot, ale nemůže žít bez hodnot. Nemůže nehledati svého dobra. Může i v sobě samém zapřít Boha, ale nemůže zapřít sebe. A i ten, kdo se klaní modle nebo ďáblu, kdo ctí Venuši nebo Baccha, jemuž vším jest břicho nebo sláva, jest věřícím v možnosti, neboť nepopřel rozumem svého dobra. Jen ten, kdo by byl schopen říci: není hodnot, by byl člověk ničemností zcela proniknutý. Ale takového bezbožníka není.

Je rozdíl mezi atheismem a antitheismem. Atheista je člověk, který myslí, že není Boha anebo pokládá za Boha, co není Bohem. Antitheista však je člověk, který si přeje, aby Boha nebylo. Bůh jest Jahveh, Jsoucí, Ten, který jest. Věta: „Není Boha“ má v ústech atheisty význam: „Ten, který jest, není.“ V ústech antitheisty: „Ať není Ten, který jest.“ Co říká atheista, je nesmysl. Co říká antitheista, je vzpoura, útok na Boha - hřích, který mívá předeihu v jiných hříších.

Hřích bývá definován jako vědomé a dobrovolné přestoupení zákona Božího. Mravní zákon Boží není jen znamením vůle Zákonodárce mimo Něho - jest za ním Zákonodárce sám. Tím pak jest každý hřích smrtelný přímým útokem na Boha, deicidium, bohovražda v pravém slova

smyslu, útokem, který by vedl ke zničení Boha, kdyby Bůh zničitelný byl. Důkaz? Kříž. Hřích zničil Boha, praví svatý Bernard. Zničil lidskou přirozenost Bohočlověka. A kdyby možno bylo, zničil by i jeho přirozenost božskou. A poněvadž Bůh nemůže býti zničen, ničí se člověk hříchem sám, odlučuje se od Boha a hyne sám smrtí duchovní.

I modlitba jest boj. Ale modlitba jest útokem na Boží štědrost. Prototypem vší modlitby jest modlitba prosebná. I tehdy, když člověk Boha prosí, uznává ho za všemohoucího a dobrého a projevuje i ochotu jej chváliti a jemu díky vzdávati.

Modlitba je zápas s Bohem. Bůh chce býti přemožen našimi prosbami a proto nevyslyší vždy hned, neb i odpírá, oč žádáme, nechává nás strádati, toužiti, vzdychati a trpěti.

Podstatou modlitby jest důvěra a žádostivá láska, podstatou hříchu jest nenávist a vzpoura. Avšak láska není láskou, není-li zkoušena. A Bůh zkouší lásku člověka. Modlitba jest řeč srdce. Láska lká, praví svatý Augustin, láska prosí. Lásce neuzavírá sluch Ten, jenž ji dal. Dal ji: neboť modlitba jest úkon nadpřirozený, úkon, v němž člověk překonává sám sebe, úkon, jenž jest nad jeho síly přirozené. A milovati Boha, zvláště když člověka nechává trpěti, když ho týrá, jest nad síly. V tom pak je vrchol lásky, že člověk miluje Boha, i když se zdánlivě k němu chová jako nepřítel. Čteme knihu Jobovu. Přátelé Jobovi se stavějí na stranu Boží a tváří se nábožně. Job však se rouhá a proklíná den svého narození. Nechápe Boha

a uráží ho. A Bůh se odvolává na svoji velikost a slávu. Ukazuje Jobovi tvorstvo v magických obrazech: Bůh položil základy země, zoře dal místo, aby se chopila cípů země, stvořil moře, sněhy, lijavce a krupobití: vyvádí zvířetník a dává vycházeti Orionu a Medvědu, vládne blesky. Stvořil kamzíka, divokého osla, zubra, pštrosa, koně, sokola a orla. Ale posledním slovem Hospodinovým a takřka hlavním dokladem jeho moci jsou dva netvorové, hroch a krokodil; hroch - jeho potravou jest lotos, vnímavostí dávno vyhynulých národů posvěcený, jehož tvar je básní, královský bratr něžného, tichého leknínu, a papyrus, jako chmýří lehoučký arabakh. Tlama mizí v hlubině, ryje mezi rostlinami - a daleko se kalí voda od vyhrabaného rmutu: pak se objeví behemot s velkým chuchvalcem bylin v tlamě, vypustí jej nad hladinu a pomalu, rozvážlivě jej rozkousává. Tu zrovna mezi řádky lze tušit, co Bůh Jobovi chce říci: tak já ničím smavé a snivé květy štěstí jen lidského. A druhý netvor, o němž mluví Bůh, jest krokodil:

„Můžeš-li háčkem vytáhnout krokodila,
provázkem udice za jazyk ho chytit?
Zdali prostrčíš rákos nozdrami jeho
nebo trnitým proutkem mu provrtáš čelist?
Bude se obracet k tobě s mnohými prosbami,
bude mluvit k tobě lichotivě?“

Krokodil - těžko uloviti ho. Šípy a praky mu neuškodí. Všem střelám odolává jeho pancíř. Nelze ho zkrotit ani ochočit. Podobný v tom smysl: Nejsem malicherný, nedám se chytiti, člověče, ani tvou žalobou ani tvou mdlobou. A zbožný Job se

neodvrací od Boha, nýbrž přesto, že se mu zjevil tak hrozným, podrobuje se mu kajícně:

„Prve podle doslechu toliko znal jsem tebe, ale nyní oko mé tě vidí.“

Trápíš mne a přece tě miluji. To je nejhlubší, co lze říci o poměru člověka k Bohu.

Podstatou modlitby jest zápas lásky. A láska jest pohyb srdce. Modlitba není klidné spočinutí v Bohu, pouhé trpné oddání Bohu, jak si chtěli namluvit kvietisté. Modlitba jest oddání Bohu, ale to oddání jest naléháním, aby se stala vůle Boží. Buď vůle Tvá - to nesmíme chápati jako slovo tupé resignace. V tom slově jest odhodlání k zápasu. Duše si má v pravém smyslu slova vybojovat, aby se stala vůle Boží, aby Bůh učinil, co slibuje, svou všemohoucností a nekonečnou dobrotou.

Toto pojetí modlitby nám pomáhá vniknouti poněkud do mystického života. Mystický život je založen na lásce, na pohybu srdce, na jistotě, že Bůh je veliký a dobrý přes všechno opačné zdání, mystický život vyplývá z prožití vlastní malosti a nedostatečnosti, z úpění nuzného, z pokoření milujícího - a v tom je ochota k zápasu, vůle trápiti se s Bohem, se livrer aux caprices divines, vydati se božské hře s námi, jak řekla svatá Terezie Ježíškova, býti míčkem v dětských ručkách Ježíškových.

IV. Člověk a příroda.

I

V křesťanském vědomí se přesně rýsuje trojí hranice: hranice mezi Bohem a světem, hranice mezi Bohem a člověkem a konečně hranice mezi člověkem a světem.

Antithesa: člověk a příroda nemá ovšem smysl ryze vylučovací. I člověk je příroda. Ale ne pouhá příroda. Kdyby člověk vycházel jen z přírody, příroda by mu musila stačiti. Ale nestačí mu. Nebylo a není ryze „přírodního“ člověka.¹⁾

Jako obraz Boží vyniká člověk neskonale nad všechnu přírodu živou i neživou. On jediný ze všech tvorů na zemi jest osobou, i když jeho bytí

¹⁾ Vyšel-li člověk celý, jak jest, z přírody, jak to, že má potřeby, jichž příroda nemůže ukojiti? Zrodil-li se z přírody, jak to, že se proti ní tak bouří? Zrodil-li se z relativna, jak to, že si vymyslí absolutno? Člověk jest bytost vědomá; zrodil-li se z přírody a jen z přírody, znamenalo by to, že vědomí je v přírodě. Znamenalo by to, že příroda i na nejnižším stupni má schopnost, byť sebe nepatrnější, poznávati sebe samu. A proto, je-li člověk tvorem zvláštním, od Boha pocházejícím, má vědomí od Boha a vše je jasné. Avšak je-li člověk jen výsledkem dění hmotného, rozvíjejícího se v uzavřeném kruhu, musíme se tázati, jak v něm mohlo vzniknouti vědomí? (C. F. Ramuz, Questions. B. Grasset, Paris 1936, p. 193.)

jest podmíněné a závislé. On jediný má dar poznání a lásky. A poněvadž celý hmotný kosmos není schopen ani nejmenší myšlenky a poněvadž ani ze všech hvězd na nebi nelze vykřísnouti nejnepatrnější jiskřičku lásky, lze říci, že v řádu bytí stojí člověk ve světě na místě nejvyšším a že je vpravdě králem přírody.

Člověk jest bytost duchová. Ale ne ryze duchová. Člověk není anděl. Duch člověka se nevznáší ve vzduchu, nýbrž jest sloučen s nižšími vrstvami bytí. Kořeny lidské bytosti jsou v hmotě. Bez hmoty není života, bez života není vědomí, bez vědomí není ducha lidského. A tak jest člověk *quodammodo omnia*: jest nerost, jest rostlina, jest živočich, jest duch. Jest mikrokosmos. Jest svět v malém: nebe andělů, nebe hvězd, voje bouří, zasněný růst a uvadání rostlin, hlad a žízeň, vítězství a umírání zvířat, ba i zásvit vlastního života Božího, tedy vše, co dýchá v kosmu, jest v náznaku soustředěno v lidském tvorů.

Člověk jest to vše, ale ničím z toho není jediné a výhradně. Je ve středu všech věcí a přece není jejich středem.

Člověk antický byl člověk vydaný přírodě na milost a nemilost. Celá mythologie antická jest proniknuta děsem ze zjevů přírodních. Člověk antický nenalezl místo nad světem - vždyť ho nenalezli ani jeho bohové. Proto antika nevytvořila vědy přírodní: dokud se člověk bojí přírody, dokud ji vidí oživenou bohy a démony, nemůže jí zkoumati. Teprve křesťanství odbožštví přírodu naukou o Bohu jako bytosti transcendentní

umožnilo vlastně rozvoj věd přírodních a tím i vládu nad přírodou.²⁾

Pantheistické uctívání přírody a heslo návratu k přírodě jsou věci velmi příznačné právě pro člověka civilisovaného. Je v nich veliké nedorozumění. Co člověk civilisovaný nazývá „přírodou“, není příroda v pravém smyslu, nýbrž příroda buď zčásti nebo úplně člověku podrobená. Příroda, v níž pralesy jsou vykáčeny, močály vysušeny, dravá zvěř vyhubena, řeky zregulovány, lučiny chráněny hrázemi, příbytky lidské opatřeny hromosvody, není už příroda.

Prales je něco velmi pěkného: ale nesmí v něm býti hadi, štíři, opice, komáři a papoušci. Řeka je krásná, je-li přes ni most. Hory mají svůj půvab, jsou-li opatřeny turistickými značkami. Jakou cenu má zbožňování přírody, ukázalo by se nejlépe, kdybychom je přenesli někam do tropů pod vertikální slunce a rovníkové deště. Několik dní v Arktidě nebo na Borneu by stačilo, aby otřásl samým základem pantheistické víry.

²⁾ Křesťanství zmechanisovalo přírodu, aby přivedlo člověka opět k svobodě, aby jej vyloučilo z přírody a povzneslo. Jakkoliv paradoxní to jest, je jisto, že jen křesťanství umožnilo pozitivní badání přírodní a pozitivní techniku. Dokud žil člověk v neprostředním vzájemném styku s duchy přírody, dokud budoval svůj život na mythologickém pojetí přírody, nedovedl se povznést nad přírodu ani vytvořit vědy přírodní a techniku. Člověk nemůže stavět železnice a klásti telegrafní vedení, bojí-li se přírodních běsů. (N. Berdiajew, *Der Sinn der Geschichte*. Otto Reichl, Darmstadt 1925, S. 166.)

Zbožňování přírody jest do určité míry podmíněno i neznalostí přírody. Příroda nejsou jen modravé lesy a bublající potůčky, kosatce a pěnkavky. Příroda jest také věčné umírání. V přírodě zuří boj všech proti všem, v němž silný pohlcuje slabého a veliký požírá malého. A jevištěm toho boje jest právě tak temno džungle nebo hloubka oceánu jako drobná kapka řídkého bahna.

Ne, příroda není nic božského. Co se zdá na ní božským, není její podstata, spíše jen povrch. Příroda není Bůh. Příroda není ani obrazem Božím. Obrazem Božím jest jen duše lidská. Příroda jest jen stopou Boží.³⁾

Někteří rousseauovsky naladěni filosofové říkají trochu zastřeně: Příroda je učitelka. Je zřejmo, že ani toto heslo se nedá vyvážeti, těžko je upotřebitelné na Aljašce a pramalý užitek by přinášelo v centrální Africe. Příroda sama o sobě jest něco neosobního, nevědomého, často nepřátel-

³⁾ Bůh se vám zdá býti prázdnou a marnou představou. A v témže okamžiku děláte boha z přírody. Co jest pro vás příroda? Vy, já, nekonečná řada smrtí a bolestí, všechna bída světa, všeobecné požírání, nekonečný okruh rození pro hnití a hnití pro rození, smrt pro život a život pro smrt: taková jest příroda, takový je tedy váš bůh: nestačí mi. Indové, ač pohřbeni v přírodu více než jiní, nechtěli tohoto boha: hledali za velkým klamem přírody; zdála se jim býti tak krutou, že dali nicotě přednost před ní. Kdo si dělá boha z přírody, připravuje se na nicotu. Miluji divadlo přírody, poněvadž jsem básník. Je tkaninou vyšívanou všemi sny a já ji zavěšuji jako záclonu mezi děs ze všeho a vědomí. Tak Ježíš chystaje se na kříž ukazuje učeníkům hrající si děti a polní lilii. (André Suarès, Valeurs. B. Grasset, Paris 1936, p. 326.)

ského a hrozného. Příroda nás může učit jen pokud ji chápeme jako dílo Boží. Ptactvo nebeské samo o sobě nás neučí ničemu. Jelikož ale Otec nebeský je živí, učí nás nepečovati příliš o život. Polní lilie samy o sobě jsou travou, která dnes roste a zítra posečena bývá. Poněvadž ale Bůh je odívá nádherně, učí nás, abychom úzkostlivě nepečovali o svůj oděv. Proto nebylo řečeno, abychom se připodobňovali přírodě, nýbrž Bohu: Buďte dokonalí, jako Otec váš nebeský dokonalý jest.

Jiné odrůdění těchto filosofů se zdá, že představa o Bohu osobním, nadpřírodním, jest poněkud „primitivní“, „dětinská“ a že člověka vzdělaného jest důstojnější ctít boha neosobního: Tajemství světa, Vše, Světovou Duši. Podobá se pravdě, že v této myšlence jest nějaký úskok. Pantheistický názor na svět k ničemu nezavazuje: bůh-neutrum se spokojuje tím, že se lidé na něho dívají: poslušnosti si nežadá. Pantheismus dovoluje člověku vystačiti s trochou estetiky a přírodní poesie. Je-li Bůh něco a ne Někdo, není odpovědnosti. Jsem-li i já sám součástí toho boha-něčeho, jaká víra, jaká naděje, jaká láska?

2

Přes pantheistické bájení a básnění zůstává skutečností, že člověk nikdy nesplývá s přírodou. A nejen že si uchovává svou samostatnost v přírodě, nýbrž stojí nad ní, vládne jí a přetvořuje ji.

Podstatu toho poměru lze vystihnouti analogií aristotelské látky a formy. Je-li příroda látkou,

jest lidské úsilí ovládnouti a zušlechtiti přírodu formou. Člověk se objevuje v přírodě jako tvůrčí princip. V přírodě, jak jest, platí zákonitost a nutnost: člověk však do ní vnáší prvek duchové svobody. A to je počátek dění, jež se nazývá kulturou.

Kultura jest uskutečňování hodnot. Hodnoty jsou vyšší a nižší. Uskutečňování hodnot nižších, zejména hodnot prospěchových a hospodářských, je možno nejvhodněji nazvati civilisací. Civilisace jest vlastně jakýmsi podkladem vlastní kultury, jíž se rozumí uskutečňování hodnot vyšších, duchových, hodnot pravdy, dobra a krásna.

Nad říší přírody vytváří člověk říši kultury. Příroda jest jen hmotnou podstavbou procesu kulturního zrovna tak jako tělo jest hmotnou podstavbou dění duševního. Příroda sama od sebe by však nikdy ze sebe nevydala kulturu. Kultura jest dílo tvořivého ducha lidského. Rozdíly různých kultur nedají se úplně vysvětliti rozdíly plemennými, podnebnými, zeměpisnými a hospodářskými.⁴⁾ Za stejných podmínek přírodních by musila vznikat stejná kultura. Není tomu tak. Rozdíly kultur se dají podle Dawsona uspokojivě vysvětliti jen rozdíly duchovními: „Dva národy mohou míti společné zeměpisné prostředí a společné plemenné znaky a přece mají odlišnou kulturu, nemají-li tutéž myšlenkovou tradici. Viděli jsme, jak celé země přešly z jedné oblasti kultury

⁴⁾ Albert Muntch S. J., *Cultural Anthropology*. The Bruce Publishing Comp. New York-Milwaukee-Chicago 1934, p. 26.

do druhé, aniž by se stala nějaká podstatná změna s obyvatelstvem, a naopak v případě s islamelem vidíme, jak nový poměr k životu, který se zrodil nejprve na zprahlých pláních Arabie, přetvořuje způsob života a společenské útvary slovanských horalů v Bosně, malajských pirátů ve Východní Indii, vysoce civilisovaných obyvatel měst v Persii a severní Indii a barbarských kmenů černošských v Africe. Nejvlastnější přehradou mezi národy není ani plémě, ani jazyk, ani kraj, nýbrž rozdíly duchovního života a tradice, rozdíly, jež dělí Hellena a barbara, Žida a pohana, moslemína a Inda, křesťana a pohana. Ve všech takových případech je rozdíl v chápání skutečnosti, rozdíl v názorech mravních a estetických, slovem v jiném vnitřním životě.“⁵⁾

Proces kulturní jest v podstatě proces duchovní. Jeho cílem jest vytvořiti nadskutečno, nalézti hodnotu, realizovati ideál. Jakožto dění duchovní naráží kultura na odpor nižších činitelů, hmoty, přírody, smyslnosti a vášní. V tom smyslu jest kultura děním tragickým, neboť tvůrčí princip kultury - duch lidský není duch dokonalý a neomezený.

Podstatnou známkou lidského ducha jest podle Theodora Haeckra jeho chudoba. A ta se jeví třemi nedostatky. První nedostatek je v tom, že lidský duch poznává sebe sama a své úkony ne neprostředně, nýbrž prostřednictvím svých předmětů, ať jsou povahy hmotné, duševní nebo du-

⁵⁾ Christopher Dawson, *Progress and Religion*. Sheed and Ward, London 1936, fifth impr., p. 76.

chovní, ať je vytvořil sám nebo nevytvořil ať jsou dílem Božím nebo jeho vlastním dílem. Druhý, větší nedostatek je v tom, že lidský duch nedovede svou bytost vyjádřit vlastním slovem, nýbrž jen zápořem - dovede říci, co není, ale nedovede říci, co jest. Dovede říci, že není hmotou, ale nedovede říci, čím tedy jest v podstatě. Tento nedostatek má svou příčinu v tom, že duch lidský není duch čirý, nýbrž duch vázaný na dění hmotné. Z této vázanosti vyplývá i chabost jeho mluvy. Duch se snaží vysloviti nevýslovno. Ovšem na druhé straně jest tato neschopnost a nedokonalost mluvy důkazem síly a reality toho, co jest nehmotné a tudíž nevyslovitelné. Třetí nedostatek lidského ducha, větší než první a druhý, jest v tom, že jest schopen mýliti se, či máme-li to říci negativně, že jest neschopen nemýliti se. Duch lidský jest podroben bludu a to jako duch poznávající a proto i jako duch tvořící. Mýliti se jest „lidské“, to znamená, že omyl náleží takřka k lidské „přirozenosti“. Nemýliti se jest nadlidské, nadpřirozené, božské. Tyto tři nedostatky jsou však duchovními kořeny velikého tajemství. Kdyby lidský duch byl dokonalý, byl by i soběstačný a nebyl by schopen státi se nádobou milosti. Právě svou chudobou jest lidský duch *c a p a x D e i*. Blahoslavení chudí duchem. Duchovní chudoba znamená připravenost pro Boží bohatství, bohatství milosti a pravdy.⁶⁾

⁶⁾ Theodor Haecker, *Der Geist des Menschen und die Wahrheit*. J. Hegner, Leipzig 1937, S. 41—52.

Kultura jest uskutečňování hodnot lidským duchem. Chudoba a omezenost lidského ducha se jeví v objevování, chápání a tvoření hodnot.⁷⁾

Tragika jest již v objevování hodnot. Pokrok kulturní se zakládá na objevování a uskutečňování nových hodnot. Nové hodnoty objevuje ne dav, nýbrž jedinec. Nově objevené hodnoty měří dav svými nízkými měřítky a zpravidla je odmítá. Tak dochází k boji mezi osobností a davem, mezi jedincem a společností. V tomto boji nevítězí hodnota, nýbrž moc, nevítězí duch, nýbrž násilí. To vítězství jest ovšem jen zdánlivé. *Verbum Dei non est alligatum*. Hodnoty, o které bojoval objevitel, nejsou ztraceny: stávají se živými silami v dějinách lidstva. Že lidstvo se obohacuje novými hodnotami jen za cenu takových obětí, v tom je tragika.

Tragika jest i v chápání hodnot. To má příčinu v konečnosti a omezenosti člověka. Člověk není schopen pochopiti nějakou věc cele a dokonale. Právě v poměru k hodnotám se projevuje omezenost člověka nejzřetelněji. Hodnoty znáti není ani tak těžké. Ale hodnoty přijmouti, dáti se jimi proniknouti, ovládati a unášeti, jest často nad síly člověka. Člověk není schopen přijmouti všechny hodnoty. Přijímá-li jedny, znamená to nezřídka, že odmítá ostatní. Obyčejně bývá člověk způsobilý jen k uskutečňování hodnot určitého druhu. Určité hodnoty dominují v každém

⁷⁾ Dr. Johannes Hessen, *Wertphilosophie*. F. Schöningh, Paderborn 1937, S. 192—204.

z nás a činí nás určitým typem. Tuto typologii hodnot vyložil Eduard Spranger ve své knize *Lebensformen*.⁸⁾ Spranger rozeznává šest základních hodnot kulturních a šest jim odpovídajících ideálních typů lidských. Jsou to člověk theoretický, člověk hospodářský, člověk estetický, člověk sociální, člověk politický a člověk náboženský. V každém z těchto typů převládá určitý rys, dominantní hodnota, která vše přetvořuje dle svého a před níž vše ostatní v člověku ustupuje do pozadí. Proti těmto částkovým typům by bylo možno postavit ideu člověka universálního nebo harmonického, totiž člověka, který by přijímal všechny hodnoty - ale byla by to právě jen idea, jíž by nic neodpovídalo ve skutečnosti - totiž lidské srdce opravdu schopné takové dokonalosti. Jsme už takoví, že lpíme na jedné hodnotě a ostatní jsou nám více nebo méně cizí a lhostejné. V každém „ano“ k určité hodnotě se vždy skrývá „ne“ k hodnotám ostatním. A to je tragické.

A konečně je tragika i v uskutečňování hodnot. Zde už se to naše „ne“ netýká jen hodnot, na kterých nám nezáleží, nýbrž i hodnot, které jsme přijali a jež uskutečniti jsme si umínili. Žádnou hodnotu nedovedeme uskutečniti cele. Ať už je to pravda, dobro či krása, nejsou výsledky nikdy přiměřeny naší snaze. Uskutečniti hodnoty znamená dáti jim tvar. Uvésti myšlenky v soustavu, vyjádřiti básnickou zkušenost slovy, vhnísti ideu

⁸⁾ Eduard Spranger, *Lebensformen*. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. 7. Aufl., Max Niemeyer, Halle (Saale) 1930.

krásna v hlínu, objektivisovati vnitřní zkušenost znamená voliti prostředky, hledati cesty, dávati přednost a odmítati. Mimo to, pokoušíme-li se dáti něčemu tvar, popíráme tím vlastně svou vnitřní zkušenost, omezujeme, komolíme a drtíme ji. Nejkrásnější básně jsou ony, které nikdy nebyly napsány. Žádný veliký umělec nebyl spokojen se svým dílem. Vypravuje-li se o Michelangelovi, že po dokončení svého Mojžíše volal na sochu: Parla! Mluv! je to zřejmá smyšlenka. Sestrou tvůrce není radost. Sestrou tvůrce je bolest. Neúplnost, kusost, slabost jsou známkami našeho boje o hodnoty ať už vědecké, umělecké či mravní. V usilování mravním vynikají ty známky nejzřetelněji. Ze všech typů lidských nejtragičtější jest typ náboženský. V životě náboženském totiž jde o celého člověka, ne snad jen o jednu jeho stránku. Náboženství jest poměr celého člověka k Bohu. Celý člověk - to jest duše i tělo. A duše není jen rozum, jen vůle, jen cit, duše jest rozum i vůle i cit. Kdyby náboženství bylo jen věcí rozumu, dalo by se nahraditi filosofií. Kdyby bylo jen věcí vůle, dalo by se nahraditi mravností, hygienou, askesí a sportem. Kdyby náboženství bylo jen věcí citu, dalo by se nahraditi uměním. Kdyby náboženství bylo jen věcí duše, musil by se rozum ptát, proč dal Bůh člověku tělo, vůle by musila tělo ničit a cit by se musil vzpírat všemu, co působí na duši ve formě smyslové, ať je to symbol nebo dílo umělecké. Člověk ctí vědu, poněvadž ta si nežadá člověka celého, nýbrž jen jeho rozumu. Člověk uznává mravnost, poněvadž mravnost buduje na vůli a činí

člověka dobrým a silným. Člověk pěstuje umění, poněvadž umění rozvlňuje cit a vytrhuje člověka z všednosti. Člověk se řídí pravidly hygieny a cvičí tělo, poněvadž chce býti zdrav. Člověk snáší dobře to, co se obrací jen k části jeho bytosti. Člověk vydá část sebe, může-li si ponechat ostatní. Věda chce rozum a ponechává člověku vůli a cit. Mravnost chce vůli a nezáleží jí na rozumu a neptá se po citech. Umění působí na cit a nechce poučovati rozum ani povzbuzovati vůli. Člověk se nerad dává celý. A tu máme vysvětlení, proč člověk, ač ctí vědu, uznává potřebu mravnosti a pěstuje umění, se vzpírá náboženství. To proto, že náboženství si žádá člověka celého, bezvýhradně celého, že uchvacuje celou jeho bytost a celou ji obrací k Bohu. A co horšího, člověk se nemůže dát celý, ani když chce. A to je tragické. V tom je bída, ubohost a nemohoucnost člověka: touhy titana a síly trpaslíka. I na heroickém úsilí světců jsou patrné stopy nedokonalosti a lidské slabosti: „I světec jest jen člověkem“, praví I. Klug, „jemuž je sice cizím, co jest hříšné, ale ne, co jest lidské. Ani o jediném ze svých svatých netvrdí Církev, že jest ideálem mravního života vůbec. Mravním ideálem může býti svatost Boží, ne svatost lidská. Každý světec představuje jen přibližné řešení mravního úkolu člověka, jenž záleží v tom, že máme býti dokonalí, jako Otec nebeský dokonalý jest. Úsilí světce po mravním zdokonalení může býti v určitém směru hrdinské, v jiném však směru může míti nedostatky, které nejsou sice hříchy, ale lidskými nedokonalostmi.

Býti člověkem znamená býti bojovníkem; býti světce znamená býti vítězem; býti dokonalým a celým znamená vejíti ve věčný mír Boží.“⁹⁾

⁹⁾ Dr. I. Klug, Der katholische Glaube in seinen grundlegenden Wahrheiten. 6. Aufl., F. Schöningh, Paderborn 1937, S. 339.

V. Jeden a všichni.

I

Člověk není pouhé individuum. Člověk jest osoba. Osoba jest bytost, která jest něčím o sobě, tedy ne pouhou částí celku. Osoba jest bytost samostatná mající vědomí sebe, poznání sebe a vládu nad sebou.¹⁾ Osoba je schopna svobodně si voliti svůj cíl i prostředky k němu. Svojí svobodou vnáší osoba do světa nový prvek: jest schopna vysloviti fiat jest subjektem tvůrčím, dynamickým a vzestupným.

Osobou jest každý člověk od prvního záblesku své existence. To proto, že každý člověk má duši rozumnou, svobodnou a nesmrtelnou. Ve smyslu metafysickém jest osoba neztratitelná. Ve smyslu psychologickém a mravním trpí škody. I idiot jest osobou, třeba se duševně nerozvine tak, aby mohl vésti „lidský“ život. Osobou zůstává i pomatenec, jehož „osobnostní“ život již zanikl.

Osoba se liší od pouhého individua. Individuum jest kategorie řádu přirozeného, biologického. Nejen živočich a rostlina, ale i kámen, sklenice, tužka jsou individua. Naproti tomu osoba

¹⁾ L. Humblet, *La Personnalité*. A. Dewit, Bruxelles 1930, p. 6—25.

jest kategorie ne přírodní, nýbrž duchová, jsouc výsadním údělem ducha zmocňujícího se přírody. Není osoby, nepracuje-li duch na fysickém a duševním složení člověka.²⁾ Jako individuum vzat jest člověk kusem hmoty, jest částí přírody, průsečíkem nesmírného množství sil a vlivů fysických, kosmických, vegetativních i animálních, ethnických, atavických, hospodářských a dědičných, tvorem chyceným do sítě pozemské bídy, marnosti, omezenosti, bojování a smrti.

Jako osoba jest člověk bytostí schopnou překonávati přírodu v sobě i kolem sebe, dovedoucí se vzepříti všem nutnostem vyplývajícím z fysických a biologických podmínek své existence, usilující o vlastní cestu životní a rozhodující se na všech křižovatkách „osudu“

„Osobou“ jest člověk, máme-li na mysli řád bytí. V řádu činu, máme-li totiž na mysli to, čím člověk býti může a má, souhrn všech možností, jež může člověk uskutečniti, povinnost a snahu býti celým a dokonalým člověkem, smíme mluvit o „osobnosti“ Osobou člověk jest. Osobností se stává.

2

Člověk jest individuum i osoba. Jako individuum jest člověk částí lidské společnosti a z toho důvodu jest podřízen celku, jak vykládá svatý

²⁾ Nicolas Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence*. F. Aubier, Paris 1936, p. 166.

Tomáš.³⁾ Kdyby byl člověk osobou čirou, byl by schopen státi zcela o sobě, mimo oblast života společenského a neměl by vlastně důvodu cítiti se částí celku. Avšak jako osoba má člověk v sobě hodnoty, které se vymykají řádu společenskému. Člověk nenáleží společnosti celý a se všemi svými vlastnostmi - zdůrazňuje svatý Tomáš.⁴⁾ Právě osobnostní život povznáší člověka nad společnost ryze pozemskou.⁵⁾

Jako individuum jest člověk částí celku: nestojí tudíž a nesmí státi o sobě. Pokud jest jedinec údem společnosti, nesmí si hráti na osobu, nýbrž musí se podříditi celku. Od celku přijímá, celku musí i dávat. Zdůrazňuje-li před společností svá individuální přání, svou touhu po vyžití, mluví-li o svobodě, právu na život, nároku

³⁾ Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. (S. Theol., 2—2, q 64, a 2.)

⁴⁾ Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua. (S. Theol., 1—2, q 21, a 4, ad 3.)

⁵⁾ Třídní společnost stojí v rozporu s nejvyšší důstojností osobnosti. V kapitalistickém řádu společenském se hodnotí člověk ne podle toho, co jest, nýbrž podle toho, co má, to znamená, nehodnotí se personalisticky a neza-ujímá určité postavení ve společnosti na základě svých osobních vlastností. Důstojnost člověka se při tom určuje buď na základě jeho rodového původu, na základě jeho kmenových zvláštností, tedy ne na základě jeho osobních vlastností, nebo dokonce na základě jeho majetku, jeho bohatství, tedy opět ne na základě jeho vlastností osobních. Ovšem personalistická ethika nežádá mechanickou rovnost všech osobností, vůbec ne, poněvadž taková rovnost by nebyla možná a také ne žádoucí. Osobnost zna-

na štěstí proti společnosti, jako by jedinec byl vše a společnost nic a jako by společnost byla jen k tomu, aby vyhovovala bezmeznému egoismu jedince, je to hrubý přehmat, jakési přestrojování individua za osobu: blud, který se nazývá individualismem.

Člověk ovšem není částí společnosti podle celé své přirozenosti a podle všech svých hodnot: jako duch rozumný a svobodný stojí člověk o sobě, má vlastní, osobnostní život a vlastní, nesdělitelné a nezadatelné určení. Proto nenáleží společnosti cele. Tvrdí-li se, že společnost je vše a jedinec nic či nanejvýš atom, zrnko písku v hromadě lidstva, nemající žádných práv, nýbrž jen povinnost cele a výhradně sloužiti celku, jest to blud protilehlý individualismu, totiž kolektivismus.

A tak se jeví postavení člověka ve společnosti jako antinomie: lidská společnost má časný cíl,

mená rozdílnost. Rovnost jest v základu záporná a prázdná idea a vyzývá k tomu, abychom brali zřetel spíše na souseda než na důstojnost a vyvýšenost člověka. Personalismus naproti tomu žádá, abychom uznávali důstojnost každé lidské bytosti a hodnotili každého člověka podle jeho důstojnosti. Osobní nerovnosti a rozdíly budou mezi lidmi vždy, ba bude nutno je zdůrazňovati ještě více než dosud, skutečnost duchovní (ne sociální) aristokracie nemůže býti odklizená a vymýcena. Nesmějí se však udržovati nerovnosti třídní, jež brzdí a srážejí svobodný rozvoj osobnosti. Třídní vlastnosti může míti jen individuum jako část společnosti: může býti šlechticem, měšťanem, sedlákem, proletářem. Osobnost jest však duchovní, není součástí společnosti a nemůže tudíž míti třídní vlastnosti. (Nicolai Berdiaeff, *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte*. Bermann-Fischer, Wien 1937, S. 42—3.)

jehož může dojít jen součinností všech - a v tom smyslu jest člověk podroben společnosti jako část celku; avšak to, co jest nejhlubšího v člověku, jeho určení věčné, oblast svědomí, skutečnost vnitřní svobody a všechny hodnoty na ní se zakládající, to vše jest společnému cíli nadřazeno.

Společnost lidská jest útvar časný. Duše člověka jest nesmrtelná. V nejhlubší své podstatě jest tedy antinomie jedince a společnosti antinomií časnosti a věčnosti.

Jako bytost časná musí jedinec spolupracovati na díle sociálního blaha. Toho blaha lze dojít jen dvojí cestou: cestou sociální lásky a sociální spravedlnosti. Úkolem lásky jest dáti každému, čeho potřebuje. Úkolem spravedlnosti jest dáti každému, čeho jest hoden. Ani láska sama ani spravedlnost sama není cestou výlučně správnou. Nestací láska sama: dávatí někomu z důvodu lásky, co mu přísluší z důvodu spravedlnosti, jest ponižování důstojnosti lidské.⁶⁾ Dělník není žebrák: nechce almužnu, nýbrž spravedlivou mzdu. Nestací spravedlnost sama. Jako každé dílo lidské, tak i spravedlnost, byť sebe lépe míněná a sebe dokonaleji uskutečňovaná má své mezery a nedostatky: lásce pak přísluší, aby je napravovala.

3

Cítí-li se člověk jen bytostí časnou, nezbytně se mu jeví společnost lidská jen jako mechanická jednota velikého počtu individuí. Je-li jedinec jen

⁶⁾ Encyklika Pia XI. Divini Redemptoris, čl. 49.

zrnkem písku, jest lidstvo hromada písečná, lidské dějiny pak přesýpání písečných dun. A poněvadž celek jest součtem pouhých individuí, která sama o sobě nic neznamenaají, jest celek něčím konečným a absolutním. Zájem celku se stává nejvyšší normou. Dobré jest, co slouží dobru celku, zlé, co tomu dobru odporuje.

Tento přízemní a přírodní individualismus uvedl na svět heresi etatismu. Stát - ať národní nebo třídní - se stává posledním a nejvyšším cílem lidstva. Stát se stává božstvem, jemuž se musí jedinec cele a naprosto podrobiti. Zbožněný stát si činí nároky nejen na život a statky občanů, nýbrž určuje jim, co si mají myslit, co věřit, co cítit, co vyznávat, co tvořit. Absolutisace státu na straně jedné znamená násilné zotročení občanů na straně druhé. Jen jedno stojí v cestě absolutnímu státu: lidská osobnost. Vědomí své ceny čerpá osobnost především z ideí náboženských: nauka o Bohu vševědoucím, všemohoucím a dobrém, o Boží Prozřetelnosti bdící nad každým jednotlivým člověkem, učení o nesmrtelnosti lidské duše, o vykoupení každé jednotlivé duše smrtí Syna Božího vytvořily ono vědomí nekonečné ceny duše lidské, jež jest základem křesťanského personalismu. Toto vědomí jest překážkou totalitnímu státu: dokud jest si člověk vědom své ceny, nikdy se nepodrobí cele totalisujícím tendencím společnosti. Kdo chce člověka zotročiti, musí ho odbožštit. Proto je totální stát ateistický, či lépe řečeno antitheistický: ne pouze bezbožnický, nýbrž protibožský a protináboženský. Jiný ani býti nemůže. Nenáviděná a nesne-

sitelná „exterritorialita“ osobnosti spočívá právě v nejhlubších základech na vědomí náboženském.⁷⁾ Cítí-li se však člověk i osobnosti, není mu stát bohem, jemuž by se měl klaněti. I když oblast působnosti státu jest rozsáhlá, má své vnitřní i vnější hranice. Stát má určitá práva i na duši, ale nemá práva na duši celou. Stát není posledním cílem, k němuž by měla směřovati lidská společnost: stát jest jen prostředkem k uskutečňování obecného blaha. Ve svém oboru jest stát svrchovaný; proto bylo řečeno: „Dávejte, co jest císařovo, císaři.“ Jako osobnost však náleží člověk Bohu: „Dávejte, co jest Božího, Bohu.“ Žádá-li se od člověka, aby dával, co jest Božího císaři, jest to jen důsledek toho, že císař se pokládá za boha.

Člověk náboženský se podrobuje autoritě státu, ale ne jako autoritě původní, nýbrž jako autoritě odvozené. „Neměl bys nade mnou moci žádné, kdyby ti nebyla dána shůry“ praví Kristus Pilá-

⁷⁾ Člověk, který věří, je ve svém nitru vždy svoboden, byť byl uvržen do žaláře Mamertinského nebo odvezen na Sibiř: má v sobě poklad své důstojnosti, svou smrtelnost zaštěpuje do Věčna a z vězení může učiniti chrám. Avšak člověk, v jehož duši zhaslo světlo Boží, jest hotov: od paty až k hlavě náleží tomu, kdo mu dává chléb, jako pes náleží tomu, kdo ho krmí. Nemá-li Boha, nemůže nijak uniknouti z okovů práce a násilí: jest obklopen šesti plochami živého hrobu a snížen na stroj přijímající potravu, na pouhé smysly; a tak k jeho zkrocení stačí odměřovati mu potraviny a zezvířeťovati ho eugenikou. Jen tam, kde není víry v Boha, je možno uctívati a páchat podzvířeckou ukrutnost. Zuřivost, s jakou se ničilo a vraždilo v zemi ateismu, by nebyla možná, kdyby tam byla víra v Boha. A tak vidíme, čím jest občan, stane-li

tovi. (Jan 19, 11.) I když je odvozená, jest to autorita Boží: a jako autoritě Boží se jí křesťan podrobuje.

Poslouchati člověka jako člověka by vlastně bylo nemravné. Poslušnost jest podrobení člověka vůli cizí, a to vůli dokonalejší. Jen když může člověk vystoupiti jako zástupce Boží, počíná se možnost dobré a mravně dovolené poslušnosti. Křesťan je člověk, který konec konců poslouchá jen Boha: „Poslouchati sluší více Boha než lidí“ prohlásil Petr před veleradou. (Sk. ap. 5, 29.) A poslouchaje Boha nalézá křesťan svobodu, totiž svobodu dítek Božích, jež se nikdy nemohou státi otroky zájmů ryze lidských a ryze časných.

Požaduje-li Julien Benda ve své knize *Zrada klerků*⁸⁾, aby klerkové, to jest lidé duchovní, nezrazovali svého poslání sloužící tendencím politickým, militaristickým, nacionalistickým a kapitalistickým, čili aby nezrazovali svého duchovního poslání a své duchovní svobody, má pravdu. Ale

se z věřícího neznabohem: je nahým otrokem, jenž se třese před svými pány — čímśi horším než byl otrok starověký, který, věřil-li v Boha, mohl míti duši apoštolskou a státi se mučedníkem víry jako onen druh filosofa Justina, jenž byl otrokem Cesarovým. A vidíme, jak atheism odlidštuje člověka tím, že ho olupuje o nejvyšší hodnoty spjaté s jeho přirozeností; znetvořuje ho pro nenávist, která jest satanským opakem lásky, jež učinila Boha člověkem. Slovem, kde byl člověk, zanechává atheismus ssavce: rovnost duchovní ničí a hmotnou rovnost vytvořiti nedovede. (Igino Giordani, *Cattolicità*. „Morcelliana“, Brescia 1938, p. 119—20.)

⁸⁾ Julien Benda, *La trahison des Clercs*. B. Grasset, Paris 1930.

měl by jíti na kořen věci a říci nejen, co klerkové dělají nemají, nýbrž také, co dělají mají: Pouhé vnější odpoutání od věcí světských neznamena ještě duchovní svobodu. Klerkové naší doby se stávají služebníky světa prostě proto, že nepřemohli svět v sobě. Kdo nepřekoná svět v sobě, nemůže stát nad světem. Pouhý útěk od světa nespasí svět ani klerka. V knize *Vzpouřa davů* praví Ortega y Gasset, že není žádoucí, aby filosofové panovali nebo panovníci filosofovali, ale že je žádoucí, aby filosofové filosofovali.⁹⁾ Podobně je žádoucí, aby lidé duchovní žili duchovně. Klerkové se podrobují světu, poněvadž se nechtěli podrobiti Bohu.

4

Člověk duchovní se musí vystříhati dvou bludů: individualismu na straně jedné a kolektivismu na straně druhé. Nesmí býti sám. Ale nesmí také zaniknouti ve společnosti jako kapka v moři. Jest individuem. A jest také osobností. Nemůže náležeti k žádnému společenství tak, aby ztratil svůj osobnostní charakter. Jest pak společenství, jež sjednocuje všechny, kdož Boha milují a Bohu se podrobují a zároveň buduje na vědomí nekonečné ceny každé jednotlivé duše lidské. To společenství jest Církev.

Církev není spolek na způsob jiných spolků, sdružení, klubů, lig, svazů. Obvyklá definice Církve jako společnosti křesťanů nevystihuje její

⁹⁾ José Ortega y Gasset, *Vzpouřa davů*. Orbis, Praha 1933, str. 98.

podstatu, nýbrž jen její stránku viditelnou. Církev jest jednota všech se všemi v Kristu Ježíši. Církev nezaložil Kristus jen jako vnější organizaci, nýbrž také jako společenství duchovní. Tak jako z těla Mariina si vzal tělo hmotné, tak z milionů duší, které se s ním spojují křtem vody, křtem krve nebo křtem žádosti, vytváří si tělo mystické. Nelze nabýti příslušnosti k Církvi jinak než přivtělením ke Kristu. Křest znamená vnoření. Slovo řecké baptizein značí ponořovati. Byli jsme vnořeni v Krista. Stali jsme se údy duchovního těla, jehož hlavou jest Kristus. Církev jest Kristus a my. Církev je druhý Kristus. Církev jest Kristus tajemně s věřícími ztotožněný. Trojím symbolem vyjadřuje svatý Pavel tuto skutečnost: tělovým, stavebním a snubním. Tělovým: Církev jest duchovní tělo, jehož hlavou jest Kristus a jehož údy jsou věřící. (I. Kor. 12, 12.) Stavebním: Církev jest chrám, jehož kamenem úhelným jest Kristus a věřící kameny živými, s ním spojenými. (I. Kor. 3, II. Kor. 5, 16.) Snubním: Církev jest tajemství Kristovy lásky, v němž se Kristus spojuje s věřícími jako ženich s nevěstou. Církev jest nevěsta Kristova. (Ef. 5, 22 sq.)

Svatý Pavel nedefinuje: těká od symbolu k symbolu. Neboť nelze definovati Církev. Pokoušíme-li se definovati Církev tak, že řekneme společnost a nejmenujeme Krista, odlučujeme vlastně věřící od Krista, údy od hlavy, stavbu od kamene úhelního, nevěstu od ženicha.

Církev je společenství ne mechanické, nýbrž organické: Církev nemá členy, nýbrž údy. V tom-

to společenství nejsou duše pouhými částmi celku, nýbrž živoucí jednotou. Na této jednotě se zakládá láska jedněch k druhým: Neste břemena jeden druhého. (Gal. 6, 2.) Radujte se s radujícími se, plačte s plačícími. (Řím. 12, 15.) Na této jednotě se zakládá liturgie jakožto společný úkon všech. Nikdo se nemodlí „sám“ Všichni se modlíme v Kristu a v něm a skrze něho se všemi údy jeho mystického těla. Ten smysl má i plurál Otčenáše. Na této jednotě se zakládá myšlenka křesťanského solidarismu. Smysl sociální činnosti lze pochopiti jen ve světle nauky o mystickém Těle.¹⁰⁾ Tato nauka obsahuje nejhlubší vyvrácení všech bludů o lidské společnosti: individualismu, kolektivismu, humanismu, komunismu, rasismu. Proti individualismu zdůrazňuje, že není samoty v řádu duchovním. Jest jen samota fysická. Hřích individualistického solipsismu záleží v tom, že z osamocení fysického se dělá postoj duchovní a z útěku před lidmi ctnost. Proti kolektivismu: horda, masa, dav není společenství; kolektivismu chybí důvod jednoty - teprve když pochopí lidé, že jsou dítky jednoho a téhož Otce, mohou se navzájem cítiti bratřími a sestrami; a teprve když uvěří, že jsou vykoupeni krví Kristovou, mohou tvořiti pravé společenství, jež není pouhým souhrnem, součtem, nahromaděním, nýbrž organic-kou jednotou. Proti rasismu: „Tu není žida ani pohana, není otroka ani svobodníka, není muže ani ženy, neboť všichni jste jeden v Kristu Ježíši.“ (Gal. 3, 28.) Proti komunistickému interna-

¹⁰⁾ Encyklika Pia XI. *Quadragesimo anno*, čl. 90.

cionalismu: tomuto společenství není národnost věcí lhostejnou, poněvadž přijímá, zdokonaluje a zušlechťuje to, co jest přirozené sjednocujíc různost národů ve vyznávání jména Božího: společenství toto není „mezinárodní“, nýbrž všennárodní a nadnárodní.

Avšak Církev není společenství čirých duchů. A pokud údý Církve jsou živí lidé na zemi, jest i něčím viditelným, poznatelným, zevním a konkrétním.¹¹⁾ Kristus neposlal Petra, aby lovil duchy, nýbrž lidi: „Od toho času budeš lidi loviti.“ (Luk. 5, 10.)

Jako společnost viditelná může Církev býti definována podle Bellarmina: „Společnost lidí spojených vyznáváním téže křesťanské víry a účastí v těchže svátostech, řízená zákonitými duchovními představenými, zejména jediným náměstkem Kristovým na zemi, římským Veleknězem.“ Podle Palmieriho: „Říše Kristova na zemi apoštol-

¹¹⁾ Podstata Církve jest ovládána polárním protikladem jejího prvku neviditelného a viditelného, protikladem říše Boží na nebi a na zemi, společenství svatých a společnosti věřících. Církev jest společenství víry a společnost vyznání: víra jest základem společenství jakožto neviditelného pouta před tváří Boží, vyznání jest základem společnosti jakožto viditelného pouta před lidmi. Církev má vnitřek a vnějšek. Jako myšlenka se projevuje řečí, pojem slovem, náboženství modlitbou, tak se projevuje božský život lidí ve společenství spojených ve vnější stránce Církve. (Toto pojetí poměru společenství a společnosti, jež se nepokouší určovati, co je společenství a co je společnost a prostě označuje společnost jako vnější stránku společenství, zdá se mi pro sociologické a apologetické výklady o Církvi plodnější a zároveň srozumitelnější než všechny dosavadní pokusy o vzájemné vymezení těchto

skou mocí spravovaná.“ Jako viditelná společnost jest Církev ontologicky a právně dokonalá, poněvadž neslouží jiné společnosti majíc svůj vlastní účel i prostředky k němu. Jako říše Kristova šířící se obrozením z vody a Ducha svatého, vedoucí své údy k spáse nadpřirozenými prostředky milosti a pravdy, s Kristem jakožto svojí neviditelnou hlavou spojená a z Krista proud božské síly životní přijímající jest Církev společností svobodnou: a poněvadž tyto vlastnosti její jsou v Písmě ústy Kristovými jasně vysloveny, není dovoleno stavěti ji na roveň s jakýmkoliv zřízením lidským - a každý pokus podříditi ji ve věcech duchovních vládě světské musí býti pokládán za nespravedlnost a útok na božského jejího zakladatele.

Věřící křesťan jest k Církvi v poměru dítěte k matce. „Nemůže míti Boha za Otce, kdo nemá Církev za matku.“ (Svatý Cyprian.) „Náboženská osobnost“ není myslitelná bez Církve. Bez

pojmu.) Církev není snad jen případkově, nýbrž podstatně jak viditelná tak neviditelná. Viditelnost Církve se nezákládá jen na tom, že údové Církve jsou viditelní lidé snad tak jako členové tajného spolku jako lidé jsou i viditelní, kdežto spolek jako takový zůstává v temnu; Církev jest spíše i jako společenství viditelná a tak se stává společností. Stojí nejen před Bohem a věčností, nýbrž i před světem a časem. K plnému pojmu Církve nestačí jen jednota věřících v duchu vytvořená láskou, nýbrž teprve i její jednota v těle vytvořená spojením vnějším. Křesťanstvo není jen jedno srdce a jedna duše, nýbrž i jedno tělo a jedna duše. (Dr. Arnold Rademacher, *Die innere Einheit des Glaubens. Ein theologisches Prolegomenon zur Frage der Kirchenunion*. Peter Hanstein, Bonn 1937, S. 153-4.)

Církve není Evangelia. Bez Církve není kázání. Bez Církve není záruky, že učení Kristovo se hlásá bezbludně. Bez Církve není jistoty, že jsme spojeni s Kristem. Náboženskou osobností může býti jedinec jen v Církvi a skrze Církev. Náboženská osobnost jest osobnost církevní, to jest osobnost žijící a rostoucí z živné půdy Církve. Člověk odcírkevněný je náboženský subjektivista, který jest autoritou sám sobě, tudíž člověk odbojný a v podstatě nenáboženský. Člověk odcírkevněný a odnáboženštěný jest zpravidla jen civilisovaný barbar přes všechny své schlubné řeči o pokroku a vzdělání.

I ti, kteří nechtějí o Církvi slyšeti, dokazují svým protestem proti ní, že jim nepřestala býti skutečností živou, i když se vnitřně i zevně od ní odloučili. Právě že jí nechtějí milovati, musí ji tupiti. Předstírajíce, že by ztratili svou „osobnost“, kdyby se jí podrobili, uplatňují vlastně jen své individualistické instinkty a prozrazují, že nedorostli oné duchovní a mravní výše, které jest třeba k pochopení a prožití duchovního společenství. Chtějí státi o sobě a jíti svou „vlastní“ cestou k Bohu „bez prostředníka“ Tento solipsismus má svůj rub: netečnost a lhostejnost k spáse bratří. A svůj základ: pýchu. A pýcha právě záleží v tom, že člověk nalézá sílu jen v sobě, pýcha odlučuje člověka od určitého společenství a snaží se zároveň zmařiti toto společenství projevujíc se jako síla ničivá.¹²⁾

¹²⁾ Gabriel Marcel, *Le monde cassé*. Desclée de Brouwer, Paris 1936, p. 284.

„Není dobře člověku býti samotnému.“ (Gen. 2, 18.) Sám Tvůrce tak mluví. Osamocení se přiči bytnosti člověka. Člověk sám o sobě jest jen plevou ve větru. Rodí se na svět jako tvor nejbez-mocnější a nejbezbrannější. Celým svým bytím závisí na společnosti. Bez cizí péče se nemůže vyvinouti ani tělesně ani duševně. Za vše, co jest a co má, vděčí kromě Boha nesčetským tisícům těch, kteří pracovali před ním a pro něho. Odmyslí-li si na okamžik vše, co obdržel od společnosti, klesá na úroveň potulného psa. Jeho jediným právem jest právo divocha, který nah bloudí pralesem, zápasí s divokou zvěří a pojídá plody, které se mu podaří urvati jinému divochu. Vše ostatní kromě tohoto „práva“ obdržel od společnosti.

Osamocenost člověka jest čímsi tragickým. Ale zrovna tak tragickým údělem jest závislost člověka na společnosti. Včleniti se do společnosti, přizpůsobiti a podrobiti se jí znamená leckdy nejen zřici se egoismu, ale i komoliti osobnost, popírati vyšší její snahy a omezovati rozlet ducha. Na jedné straně stojí jedinec s nároky na svobodu, na druhé společnost se svým mravním a právním řádem. Na jedné straně duch tvořivý a výbojný, na druhé dav zaostalý a tupý. Na jedné straně svědomí křesťana, na druhé fysické násilí světské moci.

Tragika existence křesťanské jest tím větší, čím hlubší jest vědomí nekonečné ceny lidské duše. Křesťan se nemůže podrobiti společnosti ve všem. Nikdy se nemůže smířiti se soustavami

politickými a hospodářskými, jež nejsou založeny na úctě k lidské osobnosti a jejím věčným hodnotám.¹³⁾

Nemůže se cele podrobiti společnosti. Proto kolektivisté v něm vždycky budou spatřovati tvrdošíjného individualistu. A přece chce, ba musí sloužiti společnosti. A proto individualisté v něm budou vždy viděti kolektivistu. Křesťan není a nemůže býti ani individualistou ani kolektivistou. Křesťanství se nemůže ztotožniti s žádnou krajností a jednostranností. Proto bylo, jest a bude pronásledováno.

Církev jest *complexio oppositorum* souhrn protikladů. Jest v ní protiklad vnitřku a vnějšku, milosti a přirozenosti, časnosti a věčnosti, kontemplace a akce, života a tvaru, idey a

¹³⁾ Každé zřízení hospodářské, jež směřuje k obmezení osoby v její skutečnosti, svobodě a odpovědnosti, jest špatné. Každá soustava, která je založena na materialismu, která oklešťuje člověka zbavujíc ho jeho snah duchovních, dopouští se zrady a zaslouží, aby zanikla. Pravá civilisace zdůrazňuje prvenství osobnosti nad jakoukoliv jinou hodnotou nebo jakoukoliv jinou potřebou. Úkolem člověka na zemi není vyráběti a také ne spotřebovávati, a dokonce ne vyráběti více, aby více spotřebovával, a více spotřebovávati, aby více vyráběl. Tento produktivismus, z něhož pochází rozvrat, bída a válka, je výrazem současného materialismu v jeho nejhanebnější podobě. Pravá civilisace jest antiproduktivistická. V nejhlubším základě osobnostní civilisace, z důvodu hluboké jednoty a vzájemné odpovědnosti prvku duchovního a prvku tělesného, tkví právo člověka, aby, ať je kdokoliv, mohl ukojiti své životní potřeby a aby v jejich ukojování nebyl podroben ani otroctví produktivistické sugesce, ani panství nezřízených snah hospodářských. (Daniel Rops, *Éléments de notre destin*. Éditions Spes, Paris 1935, p. 250-1.)

skutečnosti, tradice a vývoje, svobody a zákona, práva a lásky, přísnosti a mírnosti, autority a osobní odpovědnosti. Zdůrazňuje-li se jeden z protikladných prvků, zdá se, jako by chyběl druhý, a je snadné přisuzovati jej Církvi jako celku. Ochabne-li ve vzájemném životním napětí jeden pól, znamená to, že nabývá převahy a výlučné platnosti pól druhý. A to je příčinou, že je vždy snadné útočiti na Církev: mysticisté jí vytýkají vnějškovost, naturalismus, realismus, světskost, juridismus, přísnost a autoritu - realisté jí zazlívají niternost, duchovost, odvrát od světa a jeho zápasů, neživotnost, ztrnulost a nečasovost. To by se po lidsku mohlo nazvati tragickou tvářností Církve, kdyby svojí nesmírnou jednotící silou nespojovala všechny své protiklady, paradoxy a antagonismy v živoucí celek a zákon svého růstu a své plodnosti.

Jakýsi rys tragiky jest i v poměru člověka k Církvi, smíme-li tak mluvit, zejména člověka hledajícího. Vlastní podstata Církve jest duchovní a neviditelná. Člověk hledá Boha a nalézá člověka. Člověk hledá Krista a nalézá Církev - Církev jako něco viditelného, vnějšího, lidského, porušitelného, Církev s její historií, s jejími obřady a zvyky, s jejími zákony a tresty. Nevidí její duši - Krista, vidí její Tělo - lidi, Tělo s vráskami a kazy, neduhy a slabostmi. Jaké tu nebezpečství, že se dá zmásti vnějšími jejími nedostatky, nedovede-li proniknouti k její skutečnosti vnitřní, aby mohl říci: Tvé Tělo je nevzhledné a černé, ale miluji tě pro tvoji Duši, jíž jest Kristus!

VI. Osobnost a stud.

I

Nejčistším a nejryzejším projevem osobnosti jest láska. Láska je hodnocení. Mohlo by se říci bez přílišné nadsázky, že láska jest jakýmsi úkolem spravedlnosti. V touze po lásce se vždycky skrývá i touha po ocenění a uznání. Není možno, abychom milovali, ke komu nemáme úcty. Láska je dcerou vážnosti. V nejhlubším a nejduchovějším smyslu byla a jest láska uctíváním, poněvadž se zakládá na vědomí lidské důstojnosti. Čím živější jest pocit osobní ceny, hodnoty a cti, tím čistší a ryzejší, opravdovější a vyšší tvar lásky. Pravá láska ukládá úctu. Pravá láska je spojena s bázní. Kdo se nebojí snížit osobu milovanou, nemiluje jí.

Ovšem úcta k druhému předpokládá úctu k sobě samému. Nedovede si vážit druhých, kdo si neváží sebe. Mezi bezectnými se může projevit sexuální vášeň, nepravá soudružnost, společenství v nevázanosti, ale ne láska. Kde je pravý osobnostní život, jeví se vždy i vědomí vlastní ceny, smysl pro čest a obava před zneuctěním a ponížením. Pečetí pravého života osobnostního je stud. Stud ono něco, jež nám brání, abychom se nezahazovali. Nechybíme nijak, řekneme-li, že

stud jest jevem lásky. Stud nám brání snižovati se - poněvadž by nás lidé si nevážili a nemohli by nás - milovati. V nejširším smyslu se vztahuje stud na celou osobnost člověka. Stydíme se za každý nedostatek, za každou nedokonalost, za každou chybu, která by mohla býti příčinou, že bychom nemohli býti oceněni, zhodnoceni a milováni.

2

Obecně se myslí, že stud má původ jen v oblasti sexuální. Je pravda, že stud se v oblasti této nejzřetelněji projevuje, ale vyskytuje se také jinde. Moderní sexuální psychologové popírají, že by domovem studu byla pohlavnost.¹⁾

Podstatou studu je obrana. Stud není pouhý pocit zahanbení, nýbrž snaha uchrániti se před zahanbením. (Gen. 3, 7.) Kurt Haase správně zdůrazňuje obrannou stránku studu rozlišováním mezi Schamgefühl (stydnění) a Schamstreben (stoudnost).²⁾ Tak i Sören Kierkegaard právem vytýká ve studu prvek úzkosti.³⁾

¹⁾ Erich W. J. Meyer, *Zum Sinn und Wesen der Geschlechter*, F. Cohen, Bonn 1925, S. 46.

Dr. Rudolf Allers, *Sexualpädagogik. Grundlagen und Grundlinien*, A. Pustet, Salzburg - Leipzig 1934, S. 140.

²⁾ Kurt Haase, *Zur Psychologie und Pädagogik der Scham*, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 6 (1930), S. 415.

³⁾ Sören Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, E. Diederichs, Jena 1923, S. 64.

Typické projevy studu mají ráz obranný: člověk se leká, zahaluje, skrývá si obličej rukama. schovává se, utíká. Stud je postoj obranný.⁴⁾

Co hájí stud? Podle Rudolfa Allerse hájí intimitu osobnosti proti indiskreci.⁵⁾ Indiskrece je nedostatek šetrného rozlišování. Člověk nediskretní nevážně nerozlišuje, kde je upřímnost a otevřenost dovolena, ba přikázána, a kde je na místě skrytost a tajemství. Říká-li se, že „jsou věci, kterých člověk nikomu neříká“, je to ovšem často jen povrchní rčení lidí, kteří se rádi dělají důležitými, ale ve smyslu objektivním je zcela správné.

Co je intimita? Člověk je tvor sociální. Společenství se zakládá na vzájemném sdělování. Jest však nemálo věcí v lidském životě, jež nejsou sdělitelné: především myšlenky, představy a zkušenosti, jež nám samým nejsou jasné a jichž tudíž nedovedeme slovy vyjádřit. A mnoho jest věcí, jež sdělit s jinými nám brání ješitnost. To vše ještě není důvodem intimity. Míti „soukromý život“ zdá se mnohým lidem býti přirozeným právem. Nikoliv: intimita není tajnůstkářství; intimita má svůj základ ne v nějakém apriorním, protispolečenském a solipsistním postoji, nýbrž právě jen ve vědomí životního úkolu: konám-li svou věc a někdo přijde a chce mi ji vzít z ruky, aby ji udělal sám, bráním se. A přijde-li někdo

⁴⁾ Das Schamgefühl ist einer der wirksamsten Abwehrinstinkte angesichts der Bedrohung und Gefährdung der Persönlichkeit. (Theodor Müncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, L. Schwann, Düsseldorf 1934, S. 290.

⁵⁾ R. Allers, Sexualpädagogik, S. 141.

a chce viděti dílo už před jeho dokončením, vzpírám se tomu. V těchto případech mám plné právo na intimitu.

Člověk není nikdy hotov v plném rozsahu svého životního určení. A tuto svoji nehotovost, neúplnost a nedokonalost právem skrývá: tkví tedy kořeny studu ve vědomí vlastní důstojnosti, v nejskrytějších hlubinách osobnosti.

V tomto pojetí lze z hodnocení osobnosti vysvětlovati též stud pohlavní. Pohlavnost je souhrn sil, jež se mají státí výrazem lásky k osobě jiného pohlaví. Avšak láska nikdy není hotová, úplná a celá: je-li láskou pravou, nemá konce. A poněvadž oblast pohlaví má pro člověka význam životní, nedivno, že se v ní stud projevuje nejmnocněji.

To však neznamena umístiti stud jedině v pohlavnosti. Kdo tak činí, zůstává dlužen odpověď na mnohé důležité otázky. Může býti leckdo v určitém ohledu velmi zdrženlivý a uzavřený a v jiném ohledu nestoudný. Leckdo může býti stydlivý ve věcech sexuálních a může se o jiných neméně důvěrných věcech vyjadřovati s otevřeností přímo drzou. Mimo to víme, že stud se objevuje již ve věku, kdy pohlavnost ještě není probuzena. Vykládati stud dětí jako ohlas zákazů týkajících se pohlavních ústrojů nebo vyměšovacích úkonů, jest podle novějších názorů vědeckých zcela neodůvodněné.

Allers upozorňuje, že naprostý nedostatek studu, jaký lze pozorovati u lidí duševně chorých, jest nejzřetelnějším důkazem, že stud je v podsta-

tě zjev sociální.⁶⁾ Pohlavní agresivita duševně chorých je zcela nediferencovaná. Není zde volby: duševně chorý nehledá milovanou osobu, nýbrž projevuje jen ochotu vstoupiti v pohlavní styk s kýmkoliv. Nehledá člověka, nýbrž jen ukojení. A to je vysvětlitelno jen tím, že duševně chorý žije v jiném světě, že je odloučen od společnosti a že žije mimo její řád. Nestoudnost je tedy zjev dissociální, ba dokonce antisociální, podmíněný ztrátou osobnostního života.

V obyčejném životě se projevuje nestoudnost jako zvláštní psychosa, jejímž výrazem jest nudismus, to jest indiskrece obnažování. Pravíme-li psychosa, máme na mysli duševní stav vznikající rozkladem osobnosti, nikoliv přímý náběh k chromyslnosti, ač není bez významu, že jednou ze známek šílenství jest právě obnažování.

Nudismus je indiskrece. Nudista nerozlišuje, kdy je vhodné a rozumné se obnažovati a kdy ne. Prozrazuje vždy nedostatek hlubšího chápání životního smyslu: v tělesné danosti spatřuje vrcholnou hodnotu. Oč jiní teprve usilují - hodnoty rozumové a mravní - on už má ve své tělesnosti. Přiznává se tak nepřímou, že nemá intimity, to jest, že na ničem nepracuje, o nic nebojuje, k ničemu se nevzpírá. Je hotov. A svoji hotovost staví na odiv. Nemorálnost nudismu je především v této spokojenosti se sebou, v této úžasné plochosti a duševní přízemnosti.

Zastánci nudismu rádi prohlašují stud za výsledek výchovy. Toto mínění co nejrozhodněji

⁶⁾ R. Allers, Sexualpädagogik, S. 148.

odmítá Ernst Kretschmer.⁷⁾ Taktéž se odvolávají na mravy tak zvaných přírodních národů a stud vysvětlují vlivem sexuálních tabu vytvořených náboženskými představami.⁸⁾ Taková tvrzení vycházejí zpravidla jen z neznalosti přírodních národů a jejich sexuálního života. „Na čistě přírodní půdě“, prohlašuje J. Müller, „projevuje se ihned vrozená dualita: pohlavní pud a stud. Jako všude, a to již v přírodě neživé, vše se vyvíjí v protikladech, vidíme i zde prvotní polaritu.⁹⁾ W. Schmidt a W. Koppers dokázali, že primitivní národové mají úžasnou výši vnitřní kultury a že pohlavní stud u nich vedl k šatu: „Nikde v prakultuře se neobjevuje žena bez šatu: zde platí pravidlo bez výjimky.“¹⁰⁾ Nazí národové přísluší k nižšímu stupni kultury a to kultury úpadkové. Podle obecného názoru vedl stud k šatu a ne naopak, jak se snaží dokázati na příklad Gerald Heard domnívaje se, že šat jest jen rozšířením sexuální charakteristiky.¹¹⁾

Stud je vrozen člověku.¹²⁾ Může a má býti pěstěn. Křesťanství zušlechtilo přirozený stud.

⁷⁾ E. Kretschmer, *Medizinische Psychologie* 3, Leipzig 1923, S. 132.

⁸⁾ Ralph de Pomerai, *Aphrodite or The Future of Sexual Relationships*, Kegan Paul-Trench-Trubner, London 1932, p. 23 sq.

⁹⁾ Dr. Josef Müller, *Das sexuelle Leben der Völker*, F. Schöningh, Paderborn 1935, S. 13-14.

¹⁰⁾ W. Schmidt und W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Wien 1924, S. 435.

¹¹⁾ Gerald Heard, *Narcissus, an Anatomy of Clothes*, Kegan Paul-Trench-Trubner, London 1931.

¹²⁾ V nejtajnějších hlubinách, kde buňka života našeho a všeorganismus života společnosti k sobě mají nejblíže,

Představa, že tělo je chrámem Ducha svatého, posvěcení těla svátostnými úkony, jež jsou symboly vnitřní milosti, konají se však na těle, nauka o vtělení Syna Božího a o vzkříšení těla nepochybně prohloubily a zduchovnily přirozený stud.

3

Velmi složitým se jeví problém studu v umění. Ten problém by nebyl jasný, kdybychom si neuvědomili, v jaké souvislosti jest stud a pravé, hluboké umění. Jako hodnota objektivní jest každá pravá krása něčím čistým v nejširším smyslu.

Není třeba zvláště mluvit o dílech paumělců, kteří pod rouškou umění pěstují necudnost. Přes všechnu okázalou „intimitu“ prozrazují taková díla naprostý nedostatek intimity a diskrece, jež jsou význačnými vlastnostmi ducha opravdu tvůrčího. Takové umění je nečisté i tehdy, když své postavy částečně zahaluje, ba právě proto, že je zahaluje.

Není však možno popírat, že některá opravdová díla umělecká mohou kromě libosti estetické budit i žádost smyslnou. Tím není řečeno, že tato díla jsou nestoudná již o sobě; jest ale jisto, že jinak je vnímá člověk, který musí bojo-

kde se stýkají nejúže, kde zdánlivě padají poslední hranice mezi mým a tvým, v každém hlubokém a opravdovém ovlivňování vzájemném, v každé lásce, jest tu ještě něco, co jako anděl strážný bdí nad životem naším a nad životem celku: tajemný pocit studu. (Dr. F. X. Novák, Stud. Akord VI. č. 4. 1933.)

vati proti smyslnosti, a jinak člověk, který v oblasti sexuální není příliš citliv.

A konečně je jisto, že jsou díla zobrazující nahé tělo lidské a přece dýší zjasněnou krásou, jež jakoby otevírala brány nebes. Tato krása jest protivou všeho frivolního a nečistého: očišťuje srdce a probouzí v duši touhu po nebeské vlasti, po věčné kráse, a zapaluje ji láskou ke Kristu, nejkrásnějšímu ze synů lidských.¹³⁾ Krucifix je nahý a přece neuráží. Pravá krása umlčuje zpěv sirén. Někteří theoretikové umění v naší době dosti nedůtklivě hájí svéprávnost umělecké tvorby a snaží se zcela ji odloučiti od mravnosti a náboženství. Že se jim to daří v době myšlenkového a mravního rozvratu, nijak nepřekvapuje. Myslíme však, že umění je věc lidská a tudíž jako všechny lidské věci, snahy a činy je podrobena zákonům etickým. Ať se to komu líbí nebo ne, ať si to kdo vykládá jako moralisování nebo ne, máme-li v této úvaze zůstat na výši odpovědnosti, musíme říci několik zásadních vět: Formálně a přímo vyjadřuje umění krásno. Člověk není výlučným předmětem umění. Tělesná krása člověka není prvním a výhradním motivem umělecké tvorby - umění jde hlouběji. Chce-li umělec zpodobiti tělesnou krásu člověka, nesmí ji zpodobovati jako něco samostatného, nýbrž jako něco, co svou přirozeností je určeno ke spojení s duší jakožto podstatnou svou formou.¹⁴⁾

¹³⁾ Dietrich von Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, Kösel & Pustet, München 1934, S. 85.

¹⁴⁾ Die leibliche Schönheit ist eben nicht bloß eine vom Baum gerissene Frucht, die eine Zeitlang Leben und Reiz

Zpodobení pouhé krásy tělesné, byť jakkoliv dokonalé, neznamená ještě vrchol umění. Klasický doklad najdeme v dějinách umění řeckého. Élie Faure se přiznává, že byl potrestán za vládu, kterou na něm vykonávalo toto umění, dokud se mu zdálo absolutnem estetického řádu, takže mu zaclánělo duchovní reality, jež světu přineslo křesťanství. Přesvědčil se později, že „řecké umění je v radikálním protikladu s hlubokým principem samého umění, jímž je vymyšlet si pro sebe vnitřní svět, žijící a opájející se všemohoucím preludem a podávati jeho obraz, který není přesným zobrazením našeho světa vnějšího. Veškeren symbolismus jest mu cizí. A jestliže zkrásňuje přírodu ve své touze po uskutečnitelném absolutnu, tedy jen v úzkém smyslu, jemuž ona ho naučila. Netransponuje, nestylisuje, neschematisuje, ba ani neshrnuje. Jen dokonale vyjadřuje. Dohání fysickou stkvělost života a nic než fysickou až po nejzazší hranice tvarových údajů, jež mu život odhalil. Povídá všechno tak, že nikdy toho nedovedeme říci lépe, ani snad tak dobře, ale nedává tušiti nic.“¹⁵⁾

Jak v životě, tak v umění jest nestoudnost známkou odduchovnění a odosobnění člověka a příznakem kulturního úpadku. Pokud je mravním zlem, není příliš nadějně pronášeti proti ní

offenbart; sie ist vielmehr fortwährend bedingt durch die den Körper informierende Kraft der Seele. Ohne diese ist es mit der Herrlichkeit des Körpers dahin. (Dr. Magnus Künzle, Ethik und Ästhetik, Herder, Freiburg im Br. 1910, S. 292.)

¹⁵⁾ Elie Faure, Dějiny umění, Aventinum, Praha 1927, str. 80.

mravně rozhořčené řeči. Je to příznak. Nestačí léčiti příznak - je třeba léčiti nemoc. A tato nemoc je vskutku ne-moc, slabost, ubohost a nedokonalost člověka, který, jak jest, je tvorem bídícím a při tom tvorem po ocenění toužícím, tvorem neúplným a doplňujícího prvku nezbytně vyžadujícím. Ale jeho bída jest prozářena paprsky lásky, jež jako vzpomínka a předtucha dokonalosti ho povyšuje nad nerozlišenost, zvířecnost a hrubost nižší stránky jeho přirozenosti. A i když ho láska nevysvobozuje cele z kletby prvotní vzpoury a nemůže úplně vyvésti z přítmní tragičného, přece mu otvírá cestu, byť strmou, v oblast, již nepřestal nazývati rájem, i když je z něho vyhnán.

VII. Eros a sexus.

I

Člověk jest přirozeným obrazem Božím. Bůh jest jednota. V Bohu není rozdílu mezi essencí a existencí, potencí a aktem, podstatou a případkem. Bytost lidská nemá této naprosté jednoty, ale směřuje k jednotě. Duše lne k tělu a tělo lne k duši a tak vzniká jednota lidské přirozenosti.¹⁾ Vědění lidské je sjednocení lidských poznatků. Chtění lidské je sjednocení sklonů, tužeb a úmyslů.

Avšak jednota lidské přirozenosti se nikdy neuskutečňuje plně. Jednota je pro člověka povinností, cílem, ideálem. Bytost lidská je totiž složena z protikladů: tělo a duše, rozum a cit, vášně a vůle stojí proti sobě a vytvářejí napětí sil. Erich Przywara nazývá člověka jednotou napětí: *S p a n n u n g s e i n h e i t*.

Napětí je působení sil, které sice stojí proti sobě, ale přesto mají něco společného. V napětí

¹⁾ Tažme se nezvratného přesvědčení, jež máme o svém osobním poměru těla a duše. Na prvním místě tu pozorujeme volání po jednotě. Lidská bytost jest jediná skutečnost, tělo a duše. Tento směr k jednotě jest základní skutečností, jež bývá vždy předpokládána, zřídka však jasně formulována. (A. N. Whitehead, *Nature and Life*, Cambridge, University Press 1934, p. 76-7.)

se musí rozeznávat i dvojí prvek: prvek podobnosti a prvek rozdílnosti. Chybí-li jeden nebo druhý, napětí nevzniká. Člověk jest zapojen do obecné polarizace, která je základním zákonem přírodního dění. Život je výslednicí napětí, plodem dualismu: podstatně látky a tvaru, osobně přírody a ducha, mravně zákonitosti a svobody, rodově prvku mužského a ženského.²⁾

2

Fysiologické rozdíly pohlaví jeví se v celém organickém světě; musíme je však chápati spíše jako určitou tendenci, ne jako přesně ohraničený útvar. Ve smyslu daného nelze mluvit ani o ryzí mužskosti ani o ryzí ženskosti.

Pohlavní rozlišení se projevuje nejen po stránce biofysické, nýbrž i po stránce psychické. Psychická pohlavní tendence se přizpůsobuje tendenci organicko-fysické a to méně u mužů, více u žen - více je zženštilých mužů než zmužštělých žen. Ryzí mužská psyche se nevyskytuje právě tak jako ne ryzí psyche ženská, ačkoliv ryze ženská psyche je spíše myslitelná než psyche ryze mužská.

Podstatný a zásadní rozdíl pohlaví, naznačený v oblasti biofysické a psychické, projevuje se jasně teprve v oblasti mravní. Teprve tam stojí princip mužský a princip ženský zřejmě proti sobě.

²⁾ Dr. Arnold Rademacher, *Religion et Vie*, Bruxelles, Éditions de la Cité Chrétienne 1934, p. 25-38.

Princip ženský se vyznačuje mateřstvím. Mateřství poutá ženu k přírodě. Princip mužský však hrdinstvím směřuje k nadpřírodě. Žena sama jest přírodou, zatím co muž je nanejvýš schopen žíti s přírodou. Žena je blíže kořenům pozemského bytí. Muži jest vlastní vnikati v končiny nadzemské a chápati jejich zákony. Kantův výrok: hvězdné nebe nade mnou - jest typicky mužský.³⁾

Muž a žena jako principy jsou výrazem onoho základního dualismu, jenž rozdvouje celý kosmos. Tyto principy jsou ve svém rodu protikladné a vytvářejí napětí. V jednotu spojují se vzájemně žádostivou láskou, erosem.

Eros je intuitivní hledání rodově žádoucích hodnot zaněcující se krásou tělesnou, objímající však celou osobnost lidskou s duší i tělem a usilující o tvůrčí spojení dvou bytostí lidských.

Eros jest hledání protihodnoty. A už proto jest čímśi tragickým. Nikdy nepodaří se člověku pochopiti, přijmouti a uskutečniti nějakou hodnotu dokonale. Rozpor mezi tím, co jest, a tím, co by mělo býti, nikdy nebude překonán. Ale právě na tomto rozporu spočívá veškerá lidská činnost. Právě proto, že hodnoty se nikdy plně neuskutečňují, neustává člověk hledati je a zápasiti o ně. Této touze nedokonalého po dokonalém, této vůli k hodnotě dává se staré platonské jméno eros. Eros se neuspokojuje hodnotami konečnými, poněvadž konečno jest nedokonalost. Eros je vze-

³⁾ Erich W. J. Meyer, *Zum Sinn und Wesen der Geschlechter*, Friedrich Cohen in Bonn 1925.

stup od nedokonalého k dokonalému. A poněvadž dokonalost není zde na zemi, jeví se eros jako touha nadzemská, všechny hranice překračující. I to je tragické: nemůžeme žítí bez hranic a nemůžeme žítí v hranicích.

Eros naší definice jest hledání hodnoty v člověku. Aurel Kolnai užívá při výkladech o erosu všech možností němčiny: *Wertneigung, Wertziel, Wertwesen, Wertliebe, wirklichkeitseingliedernde Wertsehnsucht des Subjekts.*⁴⁾ Pokud se dá řečí pojmů vyjádřiti, co jest eros, znamená to, že eros spatřuje v člověku nositele a dárce hodnot a nalézá tak i hodnotu vlastní osobnosti.

Eros jest intuitivní hledání hodnoty. Platí sice věta: *nihil volitum nisi praecognitum*, což znamená, že člověk nejprve rozumem poznává dobro a teprve na základě toho poznání se k němu obrací vůle. Avšak eros není čistě rozumovým poznáním hodnoty.⁵⁾

⁴⁾ Aurel Kolnai, *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*. Herder, Freiburg im Br., 1927, S. 138-9.

⁵⁾ J. Hessen pokládá hledání hodnot za *kon citu*, který však jest proniknut prvky kognitivními: Veškero poznání hodnot se zakládá na součinnosti myšlení a cítění. (*Wertphilosophie*. F. Schöningh, Paderborn 1937, S. 106.) L. Hänsel analyzuje hledání hodnot takto: Intelpekt představuje věci, děje a vztahy vnějšího světa a duše, jakož i tvary těch vztahů citu; cit jest jimi dotčen a buďto uchvácen, nadšen nebo odpuzen, zoškliven, to jest reaguje mnohonásobnými způsoby libosti a nelibosti jako lakmusový papír změnou své barvy reaguje na kyseliny a zásady. Reagovati znamená „odpovídati“. Co tu odpověď předchází, totiž poznání základu hodnot, jež vyvolávají

To je slabost erosu. Ale to je také jeho síla. Láska se může nazývat slepou, poněvadž podle své přirozenosti, měreno podle theoretického ideálu, vždy příliš zdůrazňuje, co je kladné, přehlíží však, co je záporné. Může se však také nazývat jasnovidnou, pokud má oko pro hodnoty ukryté hlouběji.

Otto Weininger nazývá eros promítáním (Projektionsphänomen), hrdinným úsilím stvořiti hodnoty tam, kde hodnot není.⁶⁾ To je jednostranné: předpokládá, že eros se vždycky mýlí, znamenalo by buď popírati možnost výchovy k zájmu o hodnoty anebo popírati existenci hodnot vůbec.

Eros se zaněcuje krásou tělesnou. Že krása smyslová mocněji a neprostředněji nás uchvacuje, v tom jest nebezpečenství erosu. Že tělo není vždy dokonalým zrcadlem duše, v tom je tragika erosu. Erosem se blížíme k hodnotám v záření smrtelné krásy.

reakci citu, jako upotřebitelnost, vzácnost, vznešenost, soulaď, přirozenost, dokonalost, není věcí citu, nýbrž intelektu. Cítění není zjišťování. Avšak poznání onoho tajemného předmětu, jež zveme „hodnotou“ a který „spocívá“ na předmětech, nepředchází „odpověď“, nestojí „mezi“ a není prvním úkonem citu, nýbrž uskutečňuje se třetím a to opět intelektuelním aktem. Intelekt uvádí reakci citu ve vztah k předmětu, který představil a tento intelektem postřehnutý vztah, hodnotnost předmětu před cítícím subjektem obsahuje to, co nazýváme „hodnotou“. (Wertlehre und Wertfragen, Hochland 1931/32, S. 269.)

⁶⁾ Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter*, W. Braumüller, Wien-Leipzig 1922, S. 320.

Eros objímá duši i tělo. Chápe tělo jako výraz či symbol duše. To ovšem nestačí, aby byl eros nazýván láskou dokonalou či snad svatou. Ale může se jí státi.

Eros je touha po spojení tvůrčím. Eros sám o sobě je sice též hodnotou, ale neúplnou. Není hodnotou naprostou, ale hledá hodnotu, aby dospěl k hodnotě. Směřuje k hodnotě ne přímo, nýbrž prostřednictvím osoby, která jest nositelkou hodnoty. A jako sexus užívá osoby, aby našel rozkoš nebo tělesné dítě, tak eros jako hodnota mravní užívá osoby, aby našel hodnotu čili dítě duchovní.

Sexus jest nejdůležitějším a nejmocnějším, přírodním výrazem erosu. Hlavní známkou sexu jest pohlavní přitažlivost v oblasti tělesně-smyslové. Tato přitažlivost jeví se různými stupni vzrušení a vrcholí se v pohlavním konu.

V tomto konu jeví se sexus jako síla animální a odosobňující. Iracionalitu sexu vykládá si Kolnai přechodem z poměru nepohlavního k pohlavnímu, z obvyklého k neobvyklému. Tento transgres je vstupem do neznáma, skokem do tmy.⁷⁾

Odosobňující tendenci sexu lze viděti především ve skutečnosti, že pohlavní kon vrcholí se ve stavu, kdy sebevláda je nemožna. Má-li se uskutečnit cíl přírody, je třeba, aby byl zlomen

⁷⁾ Aurel Kolnai, *Sexualethik. Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral*, F. Schöningh, Paderborn 1930, S. 95.

jakýkoliv odpor člověka. Směřuje tedy sexus k zániku osobnosti. Kdežto duše se mohou navzájem proniknouti a osobnost ve své samostatnosti zůstává nedotčena přátelství, duchovní láska, náboženská mystika ve svých ne právě pantheistických útvarech - jest v tělesném spojení, jak pohlavní kon je představuje, a v sexu vůbec, náběh k ztrátě osobnosti, k společnému zániku v neosobním, hmotném proudu života.⁸⁾

V tomto proudu, jak dále vykládá Kolnai, člověk se přelévá v člověka, mužství v ženství, starý život v nový. A právě v přechodu ze starého života v nový chce Kolnai viděti klíč: onen vystupňovaný pocit života v pohlavním konu, přecházející v relativní smrt, určené k tomu, aby přeneslo život na novou osobní bytost a bylo základem nového osobnostního života, značí asi v nejhlubším svém významu zrušení hranic a zřícení všeho, co je navzájem odděleno: Grenzaufhebung und Zusammenschüttung von Getrenntheiten.⁹⁾

Analogii soulože a smrti připomíná Meyer.¹⁰⁾ U mnohých živočichů jest dokonce příčinný vztah mezi aktivním plozením a smrtí. V sexu jest člověk nikoliv vládcem, nýbrž služebníkem života. Stává se funkcí, nástrojem, prostředkem k dosažení účelu přírody. A jsa sám nástrojem činí si i druhou bytost lidskou nástrojem - buď k zplození dítěte nebo k ukojení tělesné žádosti.

⁸⁾ Ibid. S. 66.

⁹⁾ Ibid. S. 87.

¹⁰⁾ Zum Sinn und Wesen der Geschlechter, S. 105.

Pohlavní kon jest jen přechod. Sexus sám nevytváří jednoty.¹¹⁾

Sexus sám nespojuje, co jest odděleno. Proti-kladné principy, mužský a ženský, může spojit jen eros, poněvadž je hledáním hodnot. Jen hodnoty přitahují a jen hodnoty spojují. Sexus se nesmí osamostatňovati. Jest požadavkem vyšší mravnosti, aby všechny stupně sexu byly podrobeny erosu. Teprve eros dává sexu smysl.¹²⁾

Ethos sexu záleží ve snaze včleniti tělesnou žádost v personální jednotu, podříditi ji osobní

¹¹⁾ Po prchavém nástinu spojení v pohlavním konu následuje vždy reakce, ústup a odluka. Odloučení po pohlavním úkonu jest vždy větší než bylo před ním.

Tělo a tělo zůstává odděleno. I v nejdiferencovanějším sexuálním aktu jest obsažena určitá nedostatečnost a chorobnost. Pohlavní spojení by musilo trvati věčně, nikdy nepřestati, nesměl by po něm následovati ani ústup ani reakce, musil by pronikati všechny buňky lidské bytosti, musil by býti hluboký a nekonečný. Místo toho vydává pohlavní úkon člověka v moc nepravé nekonečnosti pohlavního pudu, který jest neukojitelný a nezná mezí.

Přirozený pohlavní život je vždy tragický a osobnosti nepřátelský. Osobnost se stává hříčkou sexuálního genia a ironie sexuálního genia věčně provází sexuální akt. Tento akt jest neosobní. Není v něm nic osobnostního, ba ani nic lidského. V sexuálním aktu jest osobnost vždy pod vládou neosobního sexuálního živlu. Mystický cíl osobního spojení v jedno tělo jest nedosažitelný a v neosobním živlu neuskutečnitelný. (Nikolaj Berdiajew, *Der Sinn des Schaffens*, J. C. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1927, S. 202-3.)

¹²⁾ Jestliže osamostatňuji smyslovou oblast a nespatřuji její poslední úkol v lásce, padělám její poslední smysl a přehlížím tajemství, jež tu jest. (Dietrich von Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, Kösel & Pustet, München 1933, S. 30.)

lásce. A ethos erosu znamená úsilí založiti osobní lásku na správném postřehu hodnot.

Sexus i eros musí se podrobiti osobnosti. Osobnost pak Bohu.¹³⁾

Láska může přetvořiti a zjasniti sexuální oblast, jen když vědomě a výslovně tkví v Bohu. Jinak utone ve vlnobití vitálního živlu. Sexus sám o sobě, sexus jako funkce i sklon jest vystaven nezřízené žádostivosti, která podle křesťanského pojetí jest následkem prvotního hříchu. Vnucuje se tudíž námět, jímž jest doplniti názor Weiningrův, že koitus jest proviněním proti ideí

¹³⁾ Plná aktualisace smyslové oblasti představuje jakési sebeponížení a odklon od řádu Bohem chtěného, není-li ten úkon vřazen ve vnitřní řád ještě mocnějším a zároveň zcela v Bohu kotvicím zážitkem, který jej přetvořuje v sankcionovaný a zákonný výraz. (Ibid. S. 95.)

I láska manželská mohla by se zvrhnouti v nejhorší sebestoputu, kdyby člověk zapomínal, že nad milovanou osobou jest Bůh, ba i tehdy, kdyby se milované osobě oddal bez mezí mimo Boha. Jen Bohu jedinému smíme se opravdu bezmezně oddati a můžeme se mu oddati a sebe neztratiti; zde platí dokonce: Kdo ztratí duši svou, nalezne ji. Avšak v Bohu smí se člověk oddati i jiným tvorům, jen musí toto oddání býti vklíněno v oddání Bohu, musí býti tímto oddáním utvářeno; pak mizí jakákoliv zvůle, jakákoliv lehkomyšlnost, jakékoliv nasazování na okamžik, jakékoliv opouštění objektivního řádu dober, jakýkoliv vnitřní ne-řád. Jen dotud zůstává vše na pravém místě, pokud člověk zůstává v Bohu. Ve chvíli, kdy nejsme Bohu přede vším oddáni a kdy Boha aspoň nad-aktuálně nade vše neceníme, jest vnitřní řád porušen a my pudově hledíme uniknouti jeho tváři. To nabývá zvláštního významu při mocném vzrušení, nejvyššího dramatismu a nejvyššího oddání. Zde musí oddanost Bohu býti dokonce aktuální, nemá-li nastati naznačený rozpad řádu a nemožnost setrvati před tváří Boží. (Ibid. 105-6.)

člověčenství.¹⁴⁾ Ve smyslu objektivním není koitus proviněním proti ideí člověčenství. Roštěž a množtež se! To patří k ideí člověka. Avšak ve smyslu subjektivním, p r o p t e r a d i u n c t a, vzhledem k nezřízené žádostivosti, která provází sexuální život a která jest následkem prvotní viny, jest koitus v rozporu s ideou člověčenství, máme-li na mysli člověka jako ideu neporušené harmonie všech složek lidského komposita. Dědičný hřích sice nepochází z plození, ale plozením se převádí. Příčina hřichu dědičného jest toliko v hřichu Adamově. Pohlavní kon jest jen nevlastně příčinou, vlastně jen podmínkou přenesení dědičného hřichu na nového člověka po Adamovi. Pohlavní rozkoš s ním spojená však vůbec nemá přímé souvislosti s hřichem přirozenosti čili dědičným.

Sexus odosobněný jest činitelem rozvratným v životě člověka a tudíž může býti chápán jako ohlas prvotní viny. Podstatou viny té bylo odmítnutí Boha, pohrdnutí nadpřirozeným životem v Bóhu. Člověk chtěl býti člověkem pouze přirozeným. A trestem byla ztráta Boha, nahota, stud, pot, strach a prach. Rozpor mezi člověkem a Bohem zavinil rozpor mezi tělem a duší. Člověk se přestal podobati Bohu. A tělo se přestalo podobati duši. Tragedie prvotního hřichu jest v tom, že jím člověk přestal býti dokonalým obrazem Božím. A tragedie erosu jest v tom, že tělo není dokonalým obrazem vykoupené duše.

¹⁴⁾ Geschlecht und Charakter, S. 459.

Eros vykládaný jako touha po jednotě a harmonii lidské bytosti je ozvěnou původní intence Tvůrcovy, vzpomínkou na ztracený ráj. A není jen vzpomínkou. Jest i hledáním. To, co bylo, mělo by býti. Eros je víra, že v krásném těle přebývá krásná duše. Eros je tucha, že člověk je vyvolen, aby byl příbytkem něčeho velikého a krásného. Tucha, že tělo jest chrám, který jest určen k přebývání lásky Boží v duši.

VIII. Muž a žena.

I

Eros a sexus mají konečný svůj smysl v manželství. Manželství jest erotickým a sexuálním společenstvím muže a ženy; při tom však jest i nerozlučným společenstvím všeho života. Společenství neznamená sloučení a dokonce ne ztotožnění. Manželství jest společenství antinomické. Muž a žena jsou dva protikladné póly. Spojení muže a ženy neznamená zánik osobnosti. Muž nezaniká v ženě a žena nezaniká v muži. Naprosté „splynutí“ dvou bytostí lidských v manželství jest pouhé okrasné rčení, prázdná iluze. I v nejdokonalejší jednotě lásky zůstávají muž a žena dvěma samostatnými bytostmi. Všechny řeči o „jednom srdci a jedné duši“ jsou jen metafory: znamenají svornost a shodu v myšlení, cítění a jednání, ne však jednotu bytí.

Význačnou vlastností erosu jest ovšem touha po sjednocení: tato touha představuje vyšší, diferencovaný vztah, hodnotivou a výběrovou tendenci proti všem neurčitostem a nelišnostem oblasti číře sexuální.¹⁾ Soustředění lásky na jednu a tutéž osobu jest výkvětem erosu.

¹⁾ Největší pohlavní diferenciacie se neprojevuje viditelně, nýbrž v hloubce. Bylo by přesnější říci, že speci-

Pravá láska směřuje k věrnosti. Ani zastánci pohlavní volnosti to nemohou popřít.²⁾

Soustředění lásky na jednu osobu již samo vede k ideí manželství jakožto nerozlučného svazku mezi jedním mužem a jednou ženou. Manželství jako tělesně duchovní společenství lásky založené na vytušení hodnot milované osoby a uchopující tyto hodnoty silou stále rostoucí, trvající mocí vzájemného vcítění a prolnutí, je myslitelné jen jako naprostá monogamie.³⁾ Nerozlučnost man-

fická pohlavnost není činitelem kvantitativním, nýbrž spíše kvalitativním. Dva soupeřící Don Juanové se snaží nám dokázati, který z nich jest mužnější. A jak nám to dokazují? Prostě tak, že napíší na papír seznam žen, jichž lásky dobyli. Takový jest pojem mužnosti kvantitativní, jejímž nejryzejším představitelem jest vítěz tohoto závodu, sám Don Juan Tenorio. Avšak opakujme, hodnota mužnosti jest spíše jakostní než mnohostní. Proto dokonalý muž nevyznačuje se množstvím milostných dobrodružství, nýbrž často jen jedinou láskou, ale tato láska jest mimořádně hluboká a bohatá odstíny citu a vášně. Symbolisují tento typ muže postavou Othella, který jest dokonalou protivou Dona Juana. (Gregorio Marañon, *Le problème des sexes*. Les éditions Denoël et Steele, Paris 1937, p. 189-90.)

²⁾ Co naši praotcové nazývali vilností, nazývá nové pokolení raději volnou láskou. To je podvod. Může existovati volná vášně, ale nikdy volná láska, neboť ve chvíli, kdy láska vstupuje mezi lidi, kuje si své vlastní citové, duševní a duchovní okovy. (Ralph de Pomerai, *Aphrodite or The Future of Sexual Relationships*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1932, p. 69.)

³⁾ Na nižším stupni, jak vykládá J. A. Hadfield, byli lidé i zvířata polygamní, poněvadž tehdy usilovala příroda o největší rozšíření (kvantitu); na vyšších stupních

želství nezakládá se pouze na účelu manželsví, jímž jest zrození a výchova potomstva, a vzájemná pomoc, nýbrž zakládá se především na lásce samé, jež se utvrzuje věrností. Není tudíž nerozlučnost manželství pouhým výtvozem zvyku ani pouhým požadavkem zákonodárství církevního nebo státního: kdyby toto zákonodárství nemělo podklad v samé podstatě lásky manželské, bylo by naprosto nesmyslné, nepřirozené a nemravné.

Individuální soustředění erosu vyznívající v trvalý vztah lásky není ještě manželstvím, nýbrž

se zdůrazňuje kvalita, ne kvantita; podmínkou kvality jest prostředí rodinné. Říká-li se, že člověk jest od přírody polygamní, jest to pravda, ale také jest pravda, že člověk jest od přírody monogamní. Polygamie reprezentuje dřívější stupeň vývoje, monogamie stupeň pozdější. Absolutní promiskuita není nikde, ani mezi zvířaty. Sexuální vývoj jedince jest korelátem vývoje rasy. V prvním období vývoje má jinoch hned tu, hned onu lásku; později nastává fixace. Don Juan, zástěrkář, je vlastně člověk, který se ve svém sexuálním vývoji opozdil — a tak se i ženy na něj dívají. Problém volné lásky není tedy v konfliktu mezi instinktem a mravností, nýbrž v konfliktu mezi dřívější a pozdější fází vývojovou. Člověk polygamní nežije tedy podle přírody: dovolává-li se někdo přírody, musí se dovolávati přírody celé, ne pouze přírody nižší. (*Psychology and Morals*, Methuen & Co., London 1934, p. 105-8.)

Tento jinak duchaplný výklad Hadfieldův má snad své vady. Říká-li Hadfield, že člověk je tvor polygamní i monogamní, je v tom předpoklad, že původním útvarem sexuálního života byla polygamie. Tento předpoklad spočívá na domněnce, že prvotní lidstvo žilo v pohlavní promiskuitě. Tuto domněnku zastával Bachofen, G. Mc Lennan, Morgan. Novější anthropologové, zvláště Starcke, Westermarck, Crawley, Andrew Lang a N. W. Thomas

pouhým jeho nástinem. Je třeba rozlišovati lásku snoubeneckou a lásku manželskou.

Manželství jest více než eros. Manželství jest více než sexus. Manželství není jen společenství erotické, nýbrž společenství osobní, to jest společenství všech oblastí a stránek lidského soužití. Pohlaví jest jen jednou z těch stránek. Proto pojem manželství se neurčuje ani nevyčerpává pohlavím. Jest možno mluvit o dokonalém manželství, i když se společenství pohlavní v něm plně neuskutečňuje, nýbrž zůstává jen zásadní možností. Proto také manželství založené výhradně na sexuální přitažlivosti nese již v sobě zárodky rozkladu.

Manželství není jen společenství lásky. Jest to společenství života. „Není dobře býti člověku samotnému.“ Tak mluví Tvůrce hodlaje stvořiti ženu. Míní a jmenuje člověka, ne jen neúplného

zavrhují úplně myšlenku původní promiskuity ať úplné či částečné ve formě polygamie. (Albert Muntz, *Cultural Anthropology*, The Bruce Publishing Company. New York-Milwaukee-Chicago 1934, p. 124.) Všechny dřívější řeči o skupinovém manželství, o sexuálním komunismu, o sexuálním pohostinství, o kolektivních stycích pohlavních se jeví ve světle moderního badání jako libovolné dohady. Co se Hadfieldovi zdá býti vývojem od polygamie k monogamii, je spíše návrat od polygamie (vzniklé znetvořením) k monogamii. Pravdu má ovšem, dívá-li se na polygamii jako na nižší útvar společenský. Nižší však zde neznamená původní. Je-li v člověku současně dřívější a pozdější, záleží na tom, věříme-li, že vývoj jedince je obdobou vývoje rasy. Jisté však je, že je v člověku současně nižší a vyšší. Nejde tu o historickou následnost, nýbrž o metafysickou nadřazenost.

tvora pohlavního, stvořilť v člověku tvora společenského, ne individuum rodu, nýbrž bytost osobní.

2

Společenství manželské jest prativarem všeho společenství, jakož bylo na počátku. Způsobilst k manželství se tudíž nezakládá na pouhé schopnosti k pohlavnímu životu, nýbrž na schopnosti k službě: jinými slovy - ne pouze na schopnosti biologické, nýbrž na schopnosti mravní.

Vzájemná služba není tu míněna jako služba člověka člověku, služba z pohnutek výhradně lidských, nýbrž jako služba Bohu. Proto také, jak Undsetová správně poznamenává, není možno, aby muž zachoval věrnost ženě jedině pro ženu nebo žena aby zachovala věrnost muži jedině pro muže, neboť nikdy lidé nezachovávali věrnosti, když neměli pro svou věrnost nadlidského cíle.⁴⁾

Služba v nejvyšším smyslu jest ochota k oběti. Eros je hledání hodnoty. Hodnot však nelze nalézt bez oběti. Manželství neznamena a nemůže znamenati jen radosti. Už z toho důvodu musí manželství býti založeno na náboženství. Jen víra v Boha, hodnotu nejvyšší, dává sílu k oběti.

Je-li řeč o službě, vylučuje se vláda. Nemá smyslu příti se, jsou-li muži lepší než ženy či ženy lepší než muži - tak jako nemá smyslu příti

⁴⁾ Křesťanství a novopohanství II., Akord VI. 7., str. 289.

se, je-li barva červená krásnější než modrá. Fysiologicky a psychicky jest žena jiná než muž, toť vše. Není vyloučeno, že všechny naše představy o podstatě ženy jsou šílené konstrukce mužského smýšlení, naší barvoslepé mužské kultury. Allers správně tvrdí, že vzájemné hodnocení pohlaví je už proto nemožné, že nikdo z nás nemůže opustiti stanovisko dané vlastním pohlavím.⁵⁾

Veliké obezřetnosti je třeba, mluví-li se o rovnoprávnosti pohlaví. Polarita pohlaví mužského a ženského jest metafysický princip tvořící základ pro trvání lidské společnosti. A již v tom principu samém jest obsažena idea rovnosti, poněvadž ani jedno ani druhé pohlaví není nezávislé. Zmatek, který se dnes projevuje v rozpravách o rovnosti, zavinili podle mínění Oskara A. H. Schmitze ti, kdož si nebyli dosti jisti, že jsou rovni, jinými slovy ženy, které si už nedůvěřovaly jako ženy, které však podlehly kouzelnému vlivu mužství a bolestně zatoužily dokázati, že jsou schopny všech výkonů mužských jsouce právě přesvědčeny, že to, co je ženské, nikdy nemůže míti takovou cenu jako to, co jest mužské.⁶⁾

Muž má primát. Proto muž sluje hlavou rodiny. V tom však není podcenění ženy. Je-li muž hlavou, jest žena srdcem rodiny. (Encyklika *C a s t i c o n n u b i i*.)

⁵⁾ Dr. Rudolf Allers, *Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters*, Herder, Freiburg im Br. 1930, S. 196.

⁶⁾ *Die Wertfrage zwischen den Geschlechtern*, Zeitschrift für Menschenkunde, Mai 1926.

Stejná práva mohou míti jen bytosti se stejnými silami a schopnostmi. Usilují-li ženy ve všem se vyrovnati mužům, je to poblouzení: odcizují se vlastnímu a přirozenému určení. Jejich zrovno-právnění jest jen groteskním plagiátem a směšnou kopií mužství. A ovšem, čím více napodobují muže, tím více se stávají nejen služkami, nýbrž i otrokyněmi a opicemi mužů.⁷⁾

Pravým cílem ženského hnutí nemůže býti napodobování mužů a všech jejich vlastností, které jim dopomohly k nadvládě, nýbrž probuzení a rozvinutí všech bytostných sil a hodnot, jež jen ženě jsou vlastní, slovem objevení ženy. Žena nesmí prchatí před pohlavím a báti se ženství.

3

Manželství je společenství osobní a mravní. To znamená společenství rozumné a svobodné.

Praví-li se, že manželství je společenství rozumné, není tím řečeno, že by láska byla jen výslednicí určitého kalkulu a že by se zakládala na rozpočtu výhod a nevýhod. Tak si představují manželství někteří sociologové, eugenikové a politikové. Dokonce zamýšlejí vydati jakési zákony, podle nichž se mají lidé milovati. Většinou se domnívají, že dědičnost je hlavní či dokonce jedinou složkou ve vývoji jedince, věří, že když některé nemoci jsou dědičné, že jest dědičné i

⁷⁾ Erich W. J. Meyer, *Zum Sinn und Wesen der Geschlechter*, F. Cohen, Bonn 1925, S. 145.

zdraví, myslí, že zdraví je vlastnost a zapomínají, že jest to soulad vlastností, a konečně tím vším podceňují veškeré působení výchovné - příliš, jak se zdá, posedlí pověrou eudaimonismu a determinismu.⁸⁾

Úkol eugeniků jest, jak správně řekl Max Scheler, jen nepřímý a zábranný, nikoliv přímý a kladný.

Praví-li se, že manželství je společenství svobodné, neznamená to nespoutané, nevázané či rozlučitelné. Manželství je společenství svobodného muže a svobodné ženy - společenství založené na svobodném rozhodnutí. Jinak bylo by panstvím na straně jedné a otroctvím na straně druhé. Panstvím a poddanstvím společenským, sexuálním a hospodářským.

Charakter nesvobody má manželsví všude tam, kde není správného pojetí lidské osobnosti a kde idea manželství se trhá a zdůrazňuje se z ní jen část.

⁸⁾ Jedno je úplně jasné: lidstvu byl dosud svazek mezi mužem a ženou svatý a také jeho vliv, kterým působil na děti, byl tak nevypočitatelný, že vždycky více se tomu obdivovali a toho hájili, kdo dodržel své slovo a svou čest, než kdo se zajistil. Nepochybně doufali, že ani děti nebudou o nic horší, než kdyby byly dětmi zbabělců a pokrytců; ale to nebyla jejich hlavní myšlenka a vlastní popud jejich jednání. Slovem můžeme říci, že ač mnohé morální systémy omezily vliv pohlaví skorem tak přísně jako eugenika, přece vždycky měly jakýsi rys vzájemné věrnosti pohlaví a ostatní ponechaly Bohu. Zavede-li se ethika, kde věrnost a nevěra se mění podle výpočtů dědičnosti, bude to taková podivná revoluce, jaké zde ještě nikdy nebylo. (G. K. Chesterton, *Eugenika*, L. Kuncíř, Praha 1928, str. 12-13.)

Zasnubují-li v Číně a Indii rodiče již nedospělé děti a nutí je předčasně k manželství, je to tím, že se na manželství pohlíží jen jako na pokračování rodu⁹⁾ a zajištění kultu předků. Vypůjčuje-li se žena na zálohu jako v Kongu nebo kupuje-li se jako v Kameruně, je to tím, že se na manželství pohlíží jen jako na společenství hospodářské.¹⁰⁾ Požadují-li ethikové v zemích anglosaských, aby manželství bylo zcela volným přátelstvím závislým na trvání vzájemné přitažlivosti, je to tím, že považují manželství jen za společenství sexuální.

V tomto zdůraznění části na úkor celku jest především útok na osobnost a její svobodu. V tomto částkovém pojetí manželství nemůže býti ničím jiným než otroctvím.

Slib manželský má především ten význam, že je živoucím protikladem otrockého stavu. Slibuje-li žena věrnost a poddanost muži, dokazuje tím, že není jeho otrokyní. Tak jako za doby feudální vasal vkládal ruce do rukou svého pána: tím, že přísahal, že bude jeho poddaným, dokazoval, že není jeho majetkem.¹¹⁾ A je-li přípustno žádati na muži, aby konal povinnost k obci,

⁹⁾ Dosti nebezpečně se blíží tomuto chápání eugenik H. Muckermann, když pokládá manželství za článek v řetěze spojujícím minulost a budoucnost. (Die Lehre von der Entwicklung und Vererbung und das Christentum, F. Dümmler, Berlin u. Bonn 1934, S. 21.)

¹⁰⁾ Mariage et famille aux Missions. Comptes rendus de la douzième semaine de missiologie de Louvain, Éditions du Museum Lessianum, Louvain 1934, p. 120-148.

¹¹⁾ K. G. K. Chesterton, Pověra rozvodu, V. Petr, Praha 1926, str. 53.

kterou neutvořil, jest aspoň stejně oprávněno žádati, aby konal povinnost k obci, kterou utvořil sám.¹²⁾

Každý slib, i slib méně významný než je slib manželský, znamená určité risiko, poněvadž se týká budoucnosti. Manželství je společenství života. A život přináší věci dobré i zlé, věci předvídatelné i nepředvídatelné. Slib manželský je projevem ochoty přijmouti všechny tyto věci. Slib manželský předpokládá odvahu k dobrodružství. Bez této odvahy nemůže býti manželství společenstvím života, nýbrž jen společenstvím věcí, jež nevyžadují oběti a statečnosti.

Manželský slib znamená, že manželé se mají milovati bez ohledu na změny způsobené stářím, nemocí, úrazem, bídou mravní i hmotnou. Této povinnosti ovšem neberou na sebe milenci před vyslovením slibu manželského, tím méně pak lidé, kteří na slib ten vůbec nepomýšlejí. Proto lze tvrditi, že pravá láska se zjevuje teprve manželstvím.

Metafysickou podstatou manželství jest touha po věčné jednotě. Tato touha se nenaplní pouhým zdáním nebo pouhým náznakem jednoty. Touto touhou se dotýká člověk věčnosti. A proto všechno dění v čase čili všechny situace musí se jí podrobiti.¹³⁾

¹²⁾ Ibid., str. 18.

¹³⁾ Hluboký a pronikavý pohled vrhá na manželství Max Picard ve své knize *Die Flucht vor Gott*, v níž zobrazuje celý dnešní život jako útěk před Bohem:

Vnější setkání muže a ženy ve zmatku útěku, vnější situace mezi dvěma lidmi se prohlašuje za manželství, ale i to jen pro okamžik situace, vyžaduje-li toho nějaká

Ani přirozené manželství se nedovršuje v pouhé přirozenosti. Kromě vzájemné pomoci jest účelem manželství zrození a výchova dítek. A v tom smyslu jest manželství službou Tvůrci, účastí na díle stvoření. A již z toho důvodu jest něčím posvátným, *res sacra*, a vyniká nad pouhou přirozeností.

Posvátný charakter manželství se projevuje ještě zřetelněji v manželství křesťanském. Manželství křesťanské jest životní spojení dvou údů mystického Těla Kristova. Přirozený kon plození

okolnost útěku. To není jako ve světě víry, kde manželství určuje situaci; zde určuje situace manželství, manželství vůbec zde není před situací, a že muž a žena jsou spolu, poznávají teprve ze situace. Hlukem a prudkostí se pokoušejí lidé dáti situaci vzhled, jako by manželství bylo zde jen pro ni, a rozcházejí se ne proto, že manželství toho vyžaduje, nýbrž proto, že v této situaci není už co říci, nečekají na styk v proměněném novém manželství, nýbrž na setkání v nové situaci, a mezi tím není klid, nýbrž příprava na novou situaci. Celé manželství se rozpadá na situace a ony vyznačují manželství, jinak už nic z něho nezbyvá a to stačí na útěku. Manželství se čítá na situace a ne na léta a lidé na sebe vzpomínají ne jako muž a žena, nýbrž jako spoluhráči situací. Ve světě víry se manželství neprohlašuje na okamžik. V něm jest jen jedna situace, totiž situace věčnosti a proti ní nemůže vzniknouti žádná situace jiná. Manželství je trvale zde před člověkem; skrze člověka se stává manželství viditelným v čase, tolik věčnosti jest v manželství, že v něm všechen čas člověka nedosáhne věčnosti, muž a žena žijí z trvání, které jest dáno manželstvím, dříve než byli sami. To je blaženost manželství, že člověk v jeho trvání vycitňuje věčnost. (Max Picard, *Die Flucht vor Gott*, E. Rentsch, Erlenbach-Zürich-Leipzig 1934, S. 68-9.)

nových lidí stává se pro údy Těla Kristova službou právě tomuto Tělu. Údové Kristu přivtělení mohou vstoupiti v manželství právě jen jako údové Těla Kristova a tedy v tom smyslu, který Kristus manželství dal a za tím účelem, který Kristus mu stanovil. A ten účel jest nejen přiváděti na svět nové lidi jako v manželství přirozeném, nýbrž přiváděti na svět budoucí křesťany, kteří by už na počátku své existence byli ve styku s mystickým Tělem, kteří by přijali křest a byli vychováni pro Krista a zalidnili království Boží. A tak je manželství v nejvnitřnějším a nejúžším vztaku k Církvi Kristově, je svátostí velikou vzhledem ke Kristu a Církvi. (Ef. 5, 32.)

Svatému Pavlu jest spojení muže a ženy obrazem spojení Krista a Církve. Muž jest hlava ženy jako Kristus jest hlava Církve. Muž má milovati manželku jakož i Kristus miloval Církev. Žena má poddána býti muži jako Církev poddána jest Kristu. (Ef. 5, 21-31.) V lásce muže a ženy v manželství obráží se láska Kristova k Církvi. Manželství jest živé a viditelné znázornění společenství Krista a Církve.

Manželství křesťanů jest tudíž svou podstatou něčím nadpřirozeným, organickou jednotou v mystickém svazku Krista a Církve, jednotou, která jest tímto svazkem proniknuta a nesena. A poněvadž manželé se spojují jako údy mystického Těla k zvláštnímu cíli, sílí je Kristus, hlava mystického Těla zvláštní svátostnou milostí. Této milosti se jim dostává přímo a neprostředně na základě milosti křestní, bez prostřednictví kněžského.

Jakožto obraz spojení Krista a Církve má manželství křesťanské zvláštní vztah ke kříži Kristovu. Církev je sbor vykoupených. Církev se zrodila na kříži, kde Kristus prolil svou krev. Církev se zrodila takřka z otevřeného boku Kristova: *Ex corde scisso Ecclesia Christo jugata nascitur* - zpívá se v nešporách svátku Božského Srdce. Četné homilie Otců rozvádějí myšlenku zrození Církve z boku Kristova, z vody a krve (křest a vykoupění). Laurentius Justinianus naznačuje paralelu: „Jako Eva stvořená z boku spícího Adama stala se matkou všech, tak i z boku „duchovního Adama“, Krista, když zesnul na kříži, krví a vodou se zrodila Církev jako jeho krásná nevěsta“ (*In festo lect. 4.*) Úcta k Srdci Páně jako zdroji lásky k lidem nabývá zvláštní hloubky právě ve vztahu k mystickému Tělu. Láska muže a ženy v manželství jest odleskem lásky Srdce Ježíšova, lásky Vykupitele k Církvi.

Láska Kristova vyvrcholila na kříži v hrozném ponížení Syna Božího. Proto manželství jest v tajemném a hlubokém vztahu k mysteriu kříže. Jednota Krista a Církve se zrodila na kříži. Jest tedy i manželství v pravém slova smyslu křížem, to jest místem, kde podstatně a příznačně jest odhalen a vztyčen kříž jakožto znamení potupy, slabosti, zlořečení, vyobcování, pokoření a bláznovství. (I. Kor. 1, 18-30; Gal. 3, 13; Žid. 13, 12-13.)

Na tomto tajemství kříže, jak upozornil nedávno Erich Przywara, se tříští poslední nápor „psychologie“ manželství; nápor rozumnosti, slušnosti a lidskosti všech důvodů přirozené

lásky: „Všechny obtíže manželství nejen nesvědčí proti manželství, nýbrž i daleko více dokazují konkrétní božský účel manželství. Odklizení těchto obtíží, i kdyby bylo co nejúplnější, nemůže mít poslední svůj smysl v „ideálním řešení“, nýbrž ve slovech svatého Pavla: „Vyplňuji na svém těle to, co zůstává z útrap Kristových pro jeho tělo, které je Církev“ (Kol. 1, 24.) Tak je stav kříže vlastní znamení stavu milosti v manželství a proto stav „prázdná, nicoty, zmaření“ (Fil. 2, 7) kříže jest jeho specifický, vlastní stav milosti. A proto konečná známka zdraví nebo neurosy v manželství jest upřímnost ke kříži nebo prolhané idealisování. Pouze theologie kříže je „*r o c h e r d e b r o n z e*“, nerozborná skála nerozlučitelného, jednotného manželství, v němž nejlépe lze uskutečniti nejvyšší (duchový) smysl pravé lásky. .. Ježto nesmírná Božská Velebnost svou slávu a povýšenost nade vším zjevuje a působí tím, že Syn Boží přijal v potupném ponížení úkol služebníka (Fil. 2, 7-11), jest mohutněti, povznášeti se pokorně poníženou službou základním zákonem pro všechno „osobní“ a právě pro osobní v manželství, které stojí v tajemství kříže: kdo bude chtít svůj život zachovat, ztratí jej, a kdo jej ztratí, na živě zachová jej (Luk. 17, 33); kdo nalezne život svůj, ztratí jej, a kdo ztratí život svůj pro mne, nalezne jej (Mat. 10, 39); kdo miluje život svůj, ztratí jej, a kdo nenávidí život svůj na tomto světě, k životu věčnému zachová jej (Jan 12, 25).¹⁴⁾

¹⁴⁾ Erich Przywara, Psychologie nebo theologie manželství? Filosof. revue IX.-3., Olomouc 1937, str. 116.

IX. Člověk a smrt.

I

Není možno správně mysliti o člověku a nemíti na zřeteli jeho smrtelnost: „Prach jsi a v prach se obrátíš“. (Gen. 3, 19.)

Skutečnost smrti je nepochybná. Mínění se rozcházejí jen ve výkladu smrti. Biologu jest smrt ukončením oxydačních procesů, chemiku počátkem mineralisace těla, psychologu zánikem vědomí, theologu odlukou duše od těla, básníku spuštěním opony, romantiku snem, cyniku posledním žertem života.

Každý má právo na svou perspektivu. Ale nikdo nemá práva říkati, že jeho perspektiva jest jediné správná perspektiva. Součet pravd perspektivních dává pravdu absolutní - povídá nám Ortega y Gasset. Ale není to pravda. Pravda absolutní není mechanickým součtem pravd perspektivních. Pravda součtová musí býti vyjádřena tak, aby bylo patrné, že je to součet a úhrn několika různých hledisk. Co je pravda s hledisk různých, nelze převést na hledisko jediné. Pravdy můžeme sčítati, ale nemůžeme sčítati hlediska. Sčítání hledisk je právě perspektivismus.

Vyslechneme-li deset filosofů smrti, z nichž každý má své hledisko, můžeme se těm hledis-

kům podivovati, chceme-li, ale nemůžeme z nich zmoudřeti. A máme-li filosofy smrti, neznamená to, že máme filosofii smrti.

A hodláme-li přesto říci něco aspoň o jednom z filosofů smrti, jest to proto, že jest to filosof, jemuž jistota smrti jest jistotou jedinou a poslední. Tento filosof jest Martin Heidegger.

Základní otázkou Heideggrovou jest, co je člověk.¹⁾ Odpovídá na ni na podkladě rozlišení mezi Sein (bývání) a Dasein (tu bývání). Sein nelze definovati. Sein je prostě bytí. Dasein jest bytí vlastní člověku, jež kromě jiných možností má možnost tázati se. Sein samo, k němuž Dasein může míti ten neb onen poměr, a vždycky nějaký poměr má, nazývá Heidegger existencí.

Základní skutečností člověka jest, že jest uvržen do vezdejšnosti. To však nepoznává rozumovou úvahou, nýbrž neprostředně, a to skrze „Befindlichkeit“, totiž „náladu“, „duševní rozpoložení“. Tou „náladou“ nerozumí Heidegger nic „náladového“. Právě když člověk není „při náladě“, když život ho děsí nebo znechucuje, prožívá základní „náladu“ svého vezdejšího bytí. „Befindlichkeit“ (mání) zjevuje Daseinu jeho uvrženost. Takovou neprostřední „náladou“ poznává člověk, že jest a že býti má. Ozřejmuje se mu však jen holé „že jest“: odkud a kam, zůstává temno.

V takové „náladě“ cítí se člověk „uvrženým“: Dasein, ač je vnořeno v bytí a jím proniknuto,

¹⁾ Martin Heidegger, Sein und Zeit. 4. Aufl., Max Niemeyer, Halle a. d. S. 1935.

jest jako svobodná možnost bytí uvrženo pod bytí. Uvrženost (Geworfenheit) nezbytně náleží k Daseinu. V uvrženosti jest tíha a tma našeho lidského života. „Dasein se zjevilo jako břímě; proč, neví se. A Dasein nemůže nic takového vědět, poněvadž poznávací schopnosti mají příliš krátký dosah proti původním pocitům nálad, v nichž jest Dasein uvedeno před své Sein jako Da.“

Heidegger se vyhýbá každé odpovědi, jež by převyšovala odpovědi, jaké si může dát člověk sám na základě pouhého svého vědomí. To jest vlastností Daseinu: „Tento charakter Daseinu, bytí zahaleného ve své odkud a kam, ale tím odhalenějšího v sobě samém, toto „že jest“, nazýváme uvržeností tohoto bytí ve své zde.“

V této uvrženosti poznává člověk, že jest vždycky zde, že jest zde tak a ne jinak. Cítí nutnost, břemeno svého bytí zde. Dasein se vynořuje z nicoty, nic neví o uvrhovateli, který je podrobil tomuto zde. Neví, odkud, kam a proč jest uvrženo.

Potácí-li se člověk v takových tmách, přepadá ho úzkost. Úzkost je základní „náladou“ člověka: v ní prožívá své postavení ve světě, své „In-der-Welt-Sein“. Úzkost se liší od strachu. Strach jest obava před něčím známým. Úzkost jest obava před neznámým. „V úzkosti stojí člověk před nicotou možné nemožnosti své existence.“

Úzkost je dvojího druhu: „úzkost před něčím“ a „úzkost o něco“. Úzkost, jak ji zakouší Dasein, jest nejen „úzkost před“, nýbrž i „úzkost o“ a ukazuje, že konečnost jest v Daseinu ne určitou

vlastností, nýbrž ustavičným, byť většinou skrytým chvěním všeho existujícího.

Úzkost jest nepřekonatelná, neboť člověk, myslí-li na svoji budoucnost, poznává, že je v ní nesmírné množství možností. Budoucnost jest nejistota a tma. Člověk může činit plány pro budoucnost, ale konec konců netvoří svoji budoucnost, nýbrž se jí podrobuje.

Existence člověka má dvojí hranici: jedna jest narození a druhá je smrt. Smrt jest jedinou jistotou a tudíž i vyhledávanou možností pro Dasein. Každé Dasein musí umřít. Smrt, byť byla daleko, náleží k podstatě člověka. Smrt jakožto konec není však ukončením bytí zde, nýbrž jest bytí ke konci tohoto jsoucna. Smrt je druh bytí, jež bere na sebe Dasein, jakmile jest.²⁾ Ve smrti přichází Dasein k sobě, k své nejvlastnější podstatě, neboť Dasein je „bytí k smrti“, *Sein zum Tode*.³⁾

Z noci předporodní vychází člověk a do noci posmrtné vstupuje. Úzkost a svědomí nutí člověka, aby nepřehlédl tento východ z nicoty a toto bytí k smrti. Svědomí jest hlas, který člověka volá k němu samému.

²⁾ Das Sterben ist keine Begebenheit, sondern ein existenziell zu verstehendes Phänomen. (Ibid., S. 240.) Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. (Ibid., S. 245.) Die existenziale Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens. (Ibid., S. 247.) Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor. (Ibid., S. 250.)

³⁾ Tento výraz jest obměnou Kierkegaardovy „Nemoci k smrti“. Kierkegaard jej převzal z Jana 11, 3.

V této „pomezne situaci“ vynoření z nicoty a bytí k smrti nemůže člověk vydržeti a snaží se uniknouti do bezmyšlenkovitosti, všednosti a neosobnosti, do „das Man“. „Das Man“ jest „bez náládová“ všednost. Das Man brání, aby člověk nepodlehł úzkosti, ale také aby nenalezl sílu proti úzkosti ze smrti.⁴⁾ To je „ztracenost v das Man“. Z této ztracenosti se Dasein vzpamatovává svědomím. Svědomí volá člověka k sobě samému, k nejvlastnější jeho podstatě.⁵⁾ A tato podstata jest vina.⁶⁾ Vina ne ve smyslu ethickém, nýbrž metafysickém. Dasein jest svou podstatou vinno, poněvadž jeho existenciálem jest nicota. Tím, že člověk může vyběřiti ze své ztracenosti, tím, že má tuto svobodu, jest vinen. Tím, že se rozhoduje pro jednu z nescíslných možností, ničí všechny ostatní. I jeho rozhodování jest zatíženo nicotou.

Není jiné cesty pro člověka než rozhodnouti se pro své bytí, jež jest nicotou, jež je starostí, jež je smrtí.⁷⁾ Tímto rozhodnutím, touto rozhodností

⁴⁾ Man sagt: der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht. Mit diesem: „aber...“ spricht das Man dem Tod die Gewißheit ab. (Ibid., S. 258.)

⁵⁾ Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins auf aus der Verlorenheit in das Man. (Ibid., S. 274.)

⁶⁾ Alle Gewissenserfahrungen und — auslegungen sind darin einig, daß die „Stimme“ des Gewissens irgendwie von „Schuld“ spricht. (Ibid., S. 280.) Das Dasein ist als solches schuldig. (Ibid., S. 285.)

⁷⁾ Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit ist. Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz, d. h. als schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins. Der Tod wird dem Dasein nicht bei seinem „Ende“ angestückt,

(Entschlossenheit) se člověk staví kladně k svému Dasein, jak jest mu uloženo. Říká svému životu ano a bere jej heroicky, bez nedovoleného zastírání a bez laciného utěšování na sebe. Existence člověka jest existence tragická. Hledati útěchu ve světě nadsmyslovém jest známkou vnitřní slabosti a zbabělým sebeklamem. Člověk se musí přiznati sám k sobě, jak jest, míti odvahu býti člověkem i před tváří smrti, k níž jest odsouzen. V tom jest jediné možné vykoupení, vše ostatní jest iluze.⁸⁾

Takto mysliti znamená vědomě setrvati v mezích lidské konečnosti a časnosti. Jistota smrti jest jediná jistota. Jistota smrti jest větší než jistota Boha. Není Boha. Jest jen nicota. - Správně byla filosofie Heideggrova nazvána theologií nicoty, atheologií, theologií bez Boha. Sein jest Dasein. Dasein jest Geworfenheit. Geworfenheit jest Zeitlichkeit. Zeitlichkeit jest Sein zum Tode. Sein zum Tode jest nicota.⁹⁾ To jest filosofie

sondern als Sorge ist das Dasein der geworfene (d. h. nichtige), Grund seines Todes. Die das Sein des Daseins ursprünglich durchherrschende Nichtigkeit enthüllt sich ihm selbst im eigentlichen Sein zum Tode. Das Vorlaufen macht das Schuldigsein erst aus dem Grunde des ganzen Seins des Daseins offenbar. Die Sorge birgt Tod und Schuld gleichursprünglich in sich. Die vorlaufende Entschlossenheit versteht erst das Schuldigseinkönnen eigentlich und ganz, d. h. ursprünglich. (Ibid., S. 306.)

⁸⁾ Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod? táže se Heidegger. (Ibid., S. 313.)

⁹⁾ Tato filosofie se nám podává jako „theologie“, v níž chybí „theos“. Často máme dojem napodobení, jen s obráceným předznamenáním. Protitheologie? Proti každému

Heideggrova. A můžeme se jen tázati: je-li uvrženost do světa a úzkost před nicotou základním jevem lidské existence, proč to člověk nepoznal již dříve? Či teprve nyní dozrál pro takové poznání? Proč ta stará a známá pravda, že člověk musí umřít, působí v podání Heideggrově tak drtivě?

Jest jisto, že nikdy nebyla otázka po smyslu lidské existence tak naléhavá, jako nyní. Člověk chce vědět, proč žije. Heidegger odpovídá, že tato otázka nemá smyslu, jak se obyčejně klade: smysl člověka je smrt a nicota. Jakého heroismu by bylo třeba, aby člověk uvědomující si toto své určení k nicotě přesto nesl tíhu života!¹⁰⁾

Či znamená odpověď Heideggrova, že na otázku, jaký je smysl lidské existence, jest možná jen odpověď náboženská? Nemá být naznačeno, že odpověď, kterou si člověk najde sám, jest odpověď nelidská a nesmyslná? Neukazuje tento „heroismus konečnosti“ a tento „titanský finitis-

konečnému tvrzení této filosofie by bylo možno postavit větu staré filosofie nebo i větu staré theologie a stačilo by k vyslovení těch vět změnit jen předznamenání vět této filosofie. Stačilo by nahradit děsivou a bezmocnou nicotu všemocným „Bůh“ a měli bychom základní thesi všeho lidského, věřícího a křesťanského myšlení. Ex nihilo omne ens qua ens fit: a Deo (ex nihilo) omne ens qua ens fit. (Alfred Delp S. J., *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*. Herder, Freiburg im. Br., 1935, S. 103.)

¹⁰⁾ Co vábí k Heideggrovi srdce mladých lidí, jest okolnost, že hlásá sílu a rozhodnost k zdolání úpadku a rozkladu. To mu otevřelo duše lidí, kteří musí žít v chaotické době a kteří stojí před zoufalými úkoly a kteří vždy opět musí býti svědky zániků a zániků beze cti. Tragika

mus“ přece jen k řešení náboženskému? Může člověk obstát, je-li tak ztracen, tak uvržen a tak sám? Správně vytušil M. Pfliegler, že po Heideggrovi má smysl jen jedna otázka: buď anebo - víra nebo zoufalství. V tom je prozřetelnostní význam Heideggrovy ontologie: člověk nemůže už váhati: musí se rozhodnouti.¹¹⁾

Tragický pocit života byl dosud nabízen člověku příliš lacino. Nyní se mu dává ve vší hrůze. Filosofie smrti jest filosofie bez útěchy. V jejím světle či spíše v její tmě stojí člověk sám a nah s kyjem odhodlání v ruce proti ranám osudu. Ale ani v tomto odhodlání není síly a útěchy. Entschlossenheit, heroismus nicoty není v podstatě nic jiného než popření konečnosti, která byla před tím zdůrazňována s takovým pathosem. Není útěchy. Jest jen prázdno, nic, tma a smrt.

Snad tento děs z prázdna, i když jeho předpoklady jsou nesprávné, bude zásluhou Heideggrovou před Bohem, ať to chtěl nebo ne, ať to říká nebo zamlčuje. To, co říká, i to, co zamlčuje, otřásá dnes lidmi: snad proto, že to říká jinak než to říkali staří filosofové a theologové; snad

tohoto ethosu našich dní jest v tom, že toto odhodlání k životu jest konec konců jen velikým klamem. Že jest bez základu a bez obsahu. A konečně i beze smyslu. Odhodlání — výzva a vypětí všech posledních sil — k něčemu ke konečnému, neodvolatelnému zániku: tragičtěji nebyla dosud zklamána žádná vůle k životu a tragičtější odpověď nebyla dosud dána na žádnou otázku po smyslu bytí. (Ibid., S. 83.)

¹¹⁾ Michael Pfliegler, *Vor der Entscheidung. Überlegungen zur seelischen Bedrohtheit des heutigen Menschen*. A. Pustet, Salzburg-Leipzig 1937, S. 75.

proto, že pohrdl starými slovy a vytvořil si novou, těžko srozumitelnou řeč. A ku podivu, této řeči lidé porozuměli.

2

Člověk neumírá jako jiné bytosti. Jest v něm něco, co se vzpírá smrti a co se nedá vysvětliti jen jako pouhý projev pudu po sebezáchově. V lecčems se může člověk cítiti rovným ostatním tvorům na zemi: ale ve smrti rozhodně ne. Jest v něm něco, co se přiči takovému srovnání a co zároveň činí smrt jeho strašnější než je smrt tvorů ostatních. Neboť člověk není jen kouskem světa, „živočichem“, jest i bytostí duchovou, jest osobností a jest si toho vědom. Avšak může duch umříti?

Původní určení člověka jest věčné: poznání a milování věčného Boha. Před Bohem jest bytí člověka nikoliv bytí k smrti, nýbrž bytí k životu. Smrt jest něco tomuto prvotnímu určení cizího, nepřátelského: smrt jest vetřelkyně.

Základní idea člověka jest idea bytosti ne osamocené, nýbrž bytosti určené k společenství, a to nejen k společenství s člověkem, nýbrž i k společenství s Bohem. Člověk jest bytost dialogická. Řeč jest nejhlubším důkazem proti těm, kdož odlučují člověka od člověka. A modlitba jest nejhlubším důkazem proti těm, kdož odlučují člověka od Boha. Bytí osamocené, bytí člověka odloučeného od Boha, jest ovšem bytí k smrti. Odluka duše od Boha, duchovní osamění, jež nazý-

váme hříchem, vpravdě není nic jiného než duchovní smrt. A smrt tělesná jest následek i obraz smrti duchovní. „Odplata hříchu jest smrt.“ (Řím. 6, 23.)

Úzkost jest osten hříchu. Bez tohoto ostnu by byla smrt snad něčím „přirozeným“. Nevíme. Víme jen, že jako hříšníci ten osten cítíme a že právě proto jest smrt člověka něčím hrozným, hroznějším než smrt kteréhokoliv jiného tvora. A v této úzkosti se skrývá ještě úzkost jiná: úzkost bytí relativního před Bytím absolutním, úzkost bytí stvořeného před Bytím nestvořeným.

Zlé svědomí a úzkost před smrtí nerozlučně spolu souvisí. Křesťanské pojetí smrti jest právě naplněno hlubokým vědomím odpovědnosti. Smrt není jen dějem fysickým, nýbrž i dějem metafysickým, v němž se zjevuje konečný poměr lidské osobnosti k Tvůrci. Ale nezjevuje se tím, co bychom nazvali „tváří“ smrti, nýbrž jest něčím zcela vnitřním. „Tvář“ smrti je vždy tragická, i když umírá světec. Pokoušejí-li se někteří filosofové a theologové hádati z „tváře“ smrti na vlastní poměr duše k Bohu, nelze jich neodmítnouti, byť se tvářili sebe mudrčtěji a sebe nábožněji.

Jeden z nich, nám jinak neznámý abbé Pluot, četl kdysi Lactantiův traktát *De mortibus persecutorum*. „Když jsme tu četbu skončili, byli jsme rozhodnuti. Ačkoliv nemáme pero křesťanského Cicerona, umínili jsme si, že budeme pokračovati v jeho práci, abychom připomněli veliké naučení dějin, podnět k bázni pro jedny, podnět k útěše, síle a naději pro druhé.“

Tak píše abbé Pluot v předmluvě ke své knize *Smrt pronásledovatelů Církve od počátků křesťanství až na naše dny.*¹²⁾ Půl knihy jest opakování, druhá půle napodobení Lactantia. Bídňou smrtí umřeli především císařové prvních tří století po Kristu od Nerona po Diokleciána, dále všichni heretičtí vladaři od Konstantia až po Konstantina Kopronyma. Bůh se pomstil na všech nepřátelích Církve věku středního od Aistulfa, krále langobardského, až po Ludvíka Bavora. A v témž starozákonním hněvu potřel všechny novodobé pronásledovatele Církve od reformátorů století šestnáctého až po Garibaldiho a Gambettu.

Kdyby *persecutores* měli dosti ducha, dali by napsati knihu, ve které by byla vyličená smrt papežů, misionářů a světců. A ukázalo by se, že bídňě nezahynul jen Nero, ale i Petr. Arius ovšem umřel ošklivě: puklo mu břicho, když ho slavně vítala Byzanc. Avšak měl nějaké pohodlí obhájce orthodoxie Athanasios, který žil léta jako vyhnanec v poušti Libyské a skrýval se v hrobce otcově? Je hrozné, musí-li císař německý Jindřich IV. prodati boty, aby měl na chléb: jest však méně hrozné, umírá-li Řehoř VII. v Salernu jako štvanec, ač miloval spravedlnost a nenáviděl nepravost? Bedřich II., který oloupil Církev, byl uškrcen vlastním synem. To jistě není nic závidění hodného. Ale není možno posta-

¹²⁾ La mort des persécuteurs de l'Église et de la Papauté depuis l'origine du christianisme jusqu'à nos jours. P. Lethielleux, Paris.

viti proti němu svatého Ludvíka, který umřel morem na křížové výpravě? Je pravda, že Luther, nepřítel postu a odříkání, umřel přejedním. Což neumírá téměř současně s ním svatý František Xaverský v chatrči z klestí na pustých březích Sančanu? Alžběta Anglická ovšem neumírala s chutí. Ale věrný syn Církve Filip Španělský za živa hnil v Escorialu. Voltaire umřel v zoufalství. Pius VI. snad zemřel ve slávě na loži vystlaném růžemi? Ale nelze proti paralyse Nietzscheově postavit rakovinu Huysmansovu? A proti klidu Renanovu pochybnosti svaté Terezie Ježíškovy?

Dvě věci musíme přísně rozlišovati: tvář smrti a smysl smrti. Co je tvář smrti? Ztráta vědomí, úzkost, zoufalství po stránce duševní. Bolest, křeč, škleb, ochablost, rozklad po stránce tělesné. Tvář smrti není vždy stejně hrozná. Co je smysl smrti? To je způsob, jak chápeme smrt člověka. To je vztah smrti k životu, vysvětlení a hodnocení smrti, souhlas náš či nesouhlas, soucit či nescit s koncem člověka. Mluvíme tedy o smrti zasloužené a nezasloužené, důstojné a nedůstojné, předčasné a pozdní, krásné a ohavné.

Tvář smrti neurčuje smysl smrti. Krásná smrt jest smrt v milosti Boží. Ohavná je smrt nekající. Avšak víme, která smrt je kající a která nekající? I hříšník, který umírá bez vnějších známek kajícího, může se nitrně obrátiti k Bohu, a to i v posledním okamžiku. Ve své úvaze o poslední milosti připomíná P. Glorieux, co vše je možno v okamžiku: vtělení; přepodstatnění;

ospravedlnění ve křtu nebo ve státosti pokání.¹³⁾ Je pravda, smrtí se končí čas zásluhy a počíná se čas odplaty. Když stačí okamžik, proč by nebylo možné obrácení v okamžiku posledním? K tomu poznamenává Adhémar d'Alès, že rozhodnutí o spáse nespadá nutně v jedno s okamžikem smrti — může býti rozhodnuto již dříve, a že psychologické podmínky takového rozhodnutí jsou podmínky života, jenž se končí, ne však života, jenž se počíná.¹⁴⁾

To je pole velikých nejistot. Obrátil se v posledním okamžiku Renan, který patrně chtěl umřít nekajícně, když ve své závěti předem odvolal, za neplatný, nejsoucí a nestavší se prohlásil každý kon víry a jakýkoliv projev lítosti, který by mu mohl uklouznouti v zoufalství agonie? Umřela kajícně Jacqueline de Blémur, která naopak prohlásila, že předem odvolává, ruší a anuluje každý projev beznaděje, slabosti ducha a strachu před soudem Božím?¹⁵⁾

I kdyby se Renan na smrtelném loži obrátil k Bohu a Církvi neřeklo-li by se, že to učinil v zatemnění mysli nebo v pocitu hrozných bolestí? A i kdyby z úst matky Blémurové vyšlo v hodinu smrti slovo rouhavé, zdali bychom ne-

¹³⁾ P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières*. Nouvelle Revue théologique, déc. 1932, p. 865-92.

¹⁴⁾ Adhémar d'Alès, *La lucidité des morts*. Études, févr. 1933, p. 314-17.

¹⁵⁾ Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IX., p. 375, Bloud et Gay, Paris 1932.

poukazovali na její život plný pokory a lásky k Bohu?

3

Původní bytí člověka jest bytí k životu, bytí k společenství s Bohem. Hříchem se odvrátil člověk od Boha, byl „uvržen“ v samotu a jeho bytí se stalo bytím k smrti.

Avšak člověk se navrácí k Bohu v Kristu Ježíši. Obnova společenství lidského s Bohem v Kristu jest obnovou bytí k životu. Kristus jest veliký převracovač: převrátil, co bylo převráceno - vrátil lidské existenci původní určení: bytí k životu. Proto se stal člověkem. Státí se člověkem však znamená vzítí na sebe i bytí k smrti, znamená umřítí. To je význam kříže Kristova. „Zdali nemusil to Kristus trpěti a tak vejíti do slávy své?“ (Luk. 24, 26.) Skrze smrt vstupuje Kristus do své slávy. S ním a v něm k novému životu povstávají i ti, kdož věří v něho: „Já jsem vzkříšení a život; kdo věří ve mne, byť i umřel, živ bude.“ (Jan 11, 25.)

I ten, kdo věří v něho, musí umřítí. Celý člověk musí umřítí. Tělo tělesně a duch duchovně. Umřítí duchovně znamená žítí Kristu. Umřítí hříchu znamená žítí spravedlnosti. Neboť osten smrti je hřích. A Kristus zvítězil nad světem, nad ďáblem, nad hříchem. Nic už neodděluje člověka od Boha. Je-li přemožen hřích, jest přemožena i smrt.

Smrt je zbavena hrůzy. A nejen to: smrt se stává čímsi žádoucím, poněvadž přebývání v těle jest jediné, co odděluje od Boha duši, jež ho miluje: „Chceme raději býti v cizině od těla a dlíti doma u Pána.“ (2 Kor. 5, 8.) Smrt je vstupem do věčného společenství s Bohem. Tak vzdychá svatá Terezie:

„Živa jsem aniž v sobě žiji,
a v tak výsostný život doufám,
že neumírám, protože neumírám.
Ono božské spojení
s láskou, v níž žiji,
činí z Boha mého zajatce
a svobodným činí mé srdce:
však takovou vášeň ve mně budí,
vidím-li Boha svým zajatcem,
že umírám, protože neumírám.“

Život křesťana jest bytím k smrti v Kristu. Život křesťanský se zakládá na duchovním přivtělení ke Kristu. Křtem se vnořuje člověk v Krista a stává se údem mystického Těla, jehož hlavou jest Kristus. Toto přivtělení neznamená však jen nějakou novou vlastnost: nýbrž jest novým, nadpřirozeným bytím, tak že starý člověk umírá a nový se rodí. Křest je tedy mystická smrt a mystické znovuzrození. Křesťan je člověk, který ve křtu „spolu zemřel s Kristem“, byl „pokřtěn v jeho smrt“, „spolu s Kristem pohřben“, ale ne aby byl mrtev, nýbrž aby s Kristem vzkříšeným obdržel nový život. (Řím. 6, 3-4.)

Asketický život křesťana jest umírání starého člověka a přetváření v nového v Kristu. Křesťan

jest napodobitel Krista, a to nejen v životě, nýbrž i v smrti. Smrt jest poslední zničení starého, tělesného člověka, pád poslední překážky sjednocení s Bohem.

A byla-li tělesná smrt Kristova obětí, přijímá i křesťan svou smrt jako poslední oběť a smrt takto přijatá se stává nejvyšším asketickým úkonem obětním. Tímto úkonem nabývá křesťan účasti na oběti kříže, a to na základě křestního charakteru, jenž není ničím jiným než podílem na kněžství Kristově. A přijímá-li křesťan smrt s úplnou odevzdaností do vůle Otce nebeského, dovršuje se tak jeho připodobnění Kristu poslušnému až k smrti: křesťan umírá s Kristem, a to ne již jen mysticky, nýbrž reálně a tělesně. A tak jest mu smrt bytím k životu a největším ziskem: s Kristem vstupuje do slávy Otce.

O B S A H

I. ČLOVĚK TRAGICKÝ	II
II. ČLOVĚK V ROZPORU	2I
III. ČLOVĚK A BŮH	35
IV ČLOVĚK A PŘÍRODA	49
V. JEDEN A VŠICHNI	62
VI. OSOBNOST A STUD	79
VII. EROS A SEXUS	89
VIII. MUŽ A ŽENA	100
IX. ČLOVĚK A SMRT	II4

Dominik Pecka

T V Á Ř Č L O V Ě K A

Edice Akordu svazek devatenáctý,
vydal Moravan, spolek katolických
akademiků v Brně, jako čtvrté číslo
řady Duchovní orientace, kterou řídí
Dominik Pecka. Písmem Mediaeval
garmond vytiskla tiskárna „Typos“
v Brně L. P. 1939.

Nrus 2587. Ex Consistorio Episco-
pali Brunae die 9. Martii 1939. Nihil
obstat. *Msgre Carolus Večeřa*, censor
ex officio. Imprimatur. † *Josephus*,
Episcopus.

D o m i n i k P e c k a

T V Á Ř Č L O V Ě K A

Ve středu soudobého usilování filosofického jest otázka, co jest člověk. Táže-li se moderní člověk po smyslu své existence s naléhavostí dříve neznámou, jest to tím, že moderní filosofie odpoutavší se od theologie a zbavená vyšších světél nejen že se stává nezpůsobilou odpověděti na tu otázku plně a pochopiti celého člověka, nýbrž, co horšího jest, stává se neschopnou tu otázku správně položití. Již ve své první anthropologické knížce *S m y s l č l o v ě k a* postavil se Dominik Pecka odmítavě ke všem pokusům o vysvětlení člověka zdola, z nižších vrstev bytí, a zároveň ukázal, že na otázku, jaký jest smysl lidské existence, jest možna jen odpověď náboženská: člověk jest obraz Boží. Odtud vede již cesta k otázce druhé, na kterou hledá Pecka odpověď v knize *T v á ř č l o v ě k a*, totiž k otázce, jaký jest člověk. Ani tato otázka není dobře řešitelná v mezích pouhého poznání přirozeného, nemá-li filosof zůstatí slep k nejvyšší skutečnosti v člověku - touze po Absolutnu a viděti v člověku jen bytost číře protikladnou, rozpolcenou, antinomickou, paradoxní a tragickou, marně bojující o překonání svých rozporů. Pravda jest, že člověk jest bytostí jednotnou i nejednotnou zároveň. Nejednotnou, pokud jest zapojen do obecné polarity, která jest základním zákonem přírodního dění a pokud se v něm rozvíjí životní napětí látky a tvaru, přírody a ducha, mravní zákonitosti a svobody, prvku mužského a ženského. Jednotnou, pokud se v něm projevuje touha po harmonii mající základ v bytostné a přirozené, ne snad jen mravní jednotě lidského komposita. Nejdůležitějším kladem knihy Peckovy jest důkaz, že právě jen ve vědomí a pocitu vnitřní jednoty může člověk vyjítí z přítmi tragična a naléztí pravý poměr k Bohu, přírodě, společnosti, ba i k sobě samému, poznati své pravé určení a svou důstojnost v nejhlubších projevech své osobnosti, ve vyšší lásce i mysteriu smrti.

Cena 12.- K, vázaná 23.- K.

akord

BRNO, Klácelova 2.

Text pokračuje na zadní záložce.

A K O R D,

měsíčník pro umění a život

Brno - Praha, vychází v rozsahu 40 stránek každého čísla, v arších velikosti 150×200. Předplatné 25.— K, studenti 15.— K.

Vydává nakladatelství Akord, Moravan S. K. A., Brno, Klácelova č. 2.

EDICE AKORDU:

Překlady ze Starého zákona dra J. Hegera:

Velepíseň, III. vydání K 21.—

Ijjob K 15.—

JEŠACJAHU, Isaiáš K 25.—

Jirme - jahu, Nářky K 12.—

Žalmy K 38.—

J. Maritain: Náboženství a kultura K 9.50

Dominik Pecka: Smysl člověka K 9.50

Eduard Winter: Bolzano a jeho kruh K 29.—

Metoděj Habáň: Sexuální problém K 14.—

Vladimír Denkstein: Chrámová stavba kláštera Králové na Starém Brně K 10.—

Albert Kutal: Pieta z kostela sv. Tomáše v Brně K 10.—

Alja Rachmanová: Továrna na nového člověka, román K 36.—
vázaná K 47.—

Felix Timmermans: Farář na kvetoucí vinici, román K 22.—
vázaná K 33.—

Jan Dokulil: Křížové dni, básně K 16.—

Hymny, překlad J. Dokulila K 22.—

J. Newman: Maria v litaniích
překlad J. Dokulila K 16.—

Jan Strakoš: Boh. Balbín K 2.50

Bohdan Chudoba: O dějinách
a pokroku v tisku