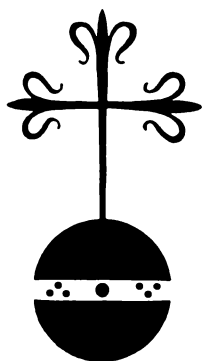


Ř Á D

ROČNÍK II

ŘÁD

revue pro kulturu a život



V Praze / ročník druhý / MCMXXXV

Ř Á D, REVUE PRO KULTURU A ŽIVOT
Majitel a vydavatel Rudolf Voříšek / Odpo-
vědný redaktor Jan Mucha / Ročník druhý
1934-35 / Redigoval František Lazecký s re-
dakčním kruhem / Značku nakreslil Břetislav
Štorm / Obálku navrhl Albert Vyskočil /
Tiskl Jan Mucha ve Velkém Meziříčí

JOSEF KOSTOHRYZ

ELEGIE

dlouhou a bolestnou cestou krve se řine horoucí
ovoce žalu a hlas
dech smutku v popelu zhrzené touhy se nítí
volaje z kořenů nový dychtivý pramen
jímž večer spaluješ průzračné moře dále
vdechnuv jim hvězdnatou nekonečnost
a zhořklé srdce zmážděno blankytem
v hlubokosti pádu překrveno puká
ocelovou hudbou nebes rozřato chrlí svůj krvavý živel
slyš jak plamenem lásky sžehnuto flétnami něhy
se v listoví živlů svých rdí
a zaníceno snoubí se s křehkým růžověním jader
a dštěním radosti nesplnitelné rozoráno
ve věrném čekání kameníc dozrává trpkosti hroznů
slunce své přeskvělé touhy načerpavši pláním
do rudé podstaty vína svých žalů
až po lem ohrdlí a do hlubin zdrojů se nasakuje
nedobernou závratí pokušení
a rozplamím úzkosti a víry šlehá svou žalobu
k tvým hrozbám kvíl spoutaných orlů
a ručeji ruměnců spodobenó k mlžné nedotčené
obloze jitřní
náhle se rozpomíná na křišťálnou a ocelovou
čistotu vlasti hluboko uvnitř se dnící
strunami zákonů v osrdí teskném znějící a snítkami
provinilé bolesti rašící v závrtný pocel
na vlast čistoty jež vládne cherubín nad prostorami
bídy a slávy plamenná čepel
a roztíná a ve veletok písňe je čerpá již zahlceno hyne
a skví se svědectvím a holdem ve hnízdech zmiří

a nadhvězdou tesknotou zdrčeno usedá
 vznášejíc listoví smrtelnosti k nohám tvým oblak
 a přivalem světla shůry se plní a kvílením jak mečem
 dráno jazykem ohně se halí
 až lehne popelem pak hárá prozpěvujíc rozvátou
 větrem štkání
 hořkostí břemene změteno hořekujíc z pavučiny nebes
 v obrovskou říši pekel se sklání
 a propadá nevýslovným květenstvím trnouc
 v nachýlení snů
 a želí svého zdroje v milostných útrobách země počato
 v prach se obrací rozkvétajíc
 lístek za lístkem rozvírajíc nesmírnou závratí strženo
 plápolá nebesům vstříc
 teď zvučí ten vítr z větrných mračen jimiž od jara
 kormoutíš sklizeň
 a sklání a láme stébla mé písň přikrovem mlhy
 a pláče je k nebeské tváři tvé vina
 až úroda z dlaní do země padá a troudu ornice
 vceluje nový žeh žízně a žeň
 ach teď rozsedlina želeti počíná panenské zahrady nebes
 jež ztracena odňata v nedosažitelný sen
 zhrzená jak čeřen a píseň se noří a tane
 v propastech na dně
 a čerpá drásajíc pekelnou lahodu žízně
 až po okraj rovně ji křišťálem milosti plníc
 kvasem slávy boží v bázni a hrůze ji drtí a otvírá
 do krvava mlčení temných
 tak rozsedlina plná běsů a repotem zprahlá uvádajíc
 želeti počne dechu jenž ji miluje zkrvavením temnot
 a propuká bolestivým zrněním žalu se dmouc a v hrkotu
 pramenů z kalu volá spád písň své v těch tmách
 jimiž zkrušuješ království naděje té krve chliptící
 z kořene vyřátého jazyka

a tak naděje pouhý pláč marná vláha vyprahlé země
nad jejím obzorem oblak přeskvoucí něžně
překypění lásky
a bič pramenitý kterým od jara do zimy mrskáš
kormutlivý chorovod vzkypělé prsti
a rozhněván vždy znovu vrháš zpět matce ve tvář
až v sevření srdce znovu k tobě zalká
ach neoslyš smutné rouhání hrdla zející nesmírností
tvé slávy
hle srdce mé křídlo zlomené teď krůpějemi
milostné nádhery darů se rdí
a kymácí v prostore orlího rozletu nad mořem zběsilé
touhy svým pádem burácejíc
a stíženo rájem a spoutáno zemí v hlubinách šarlatu
zpívá ti chorál svým přehořkým sněním
slyš jeho repot hlas navěky mečem stesku v osrdí
ztrpklém tkvící
slyš bolestné svědectví vyrvané z klínu bičovaných zřidel
ovoce prodravší se z hlubokosti zavržených temnot
k ratolestem rukou
v jichž hrsti svraskavé z kořene smrti rvána
vzpíná se modlitba plná žluči a hvězdného vlání
modlitba den co den opakovaná vším stvořením
uvrženým na zem
ze země dechem tvým probuzena v hrudích nám
jásá příslibujíc
mistrovstvím touhy oblačná hudbou své tíže vpadajíc
vznešená v koloběh hvězd nevýslovnou sladkostí
zhubena sklání se padá
a lká podřata žádostí plodů mající lačněti
hladová před vrchovatou čiší míru již odnímáš
ty který víš a znáš
a lká vrhající tvář mou v prach země v niž
s oblaku slyše tvůj hlas své marné volání štkám

POSLEDNÍ VELIKONOCE

»Ještě letos«, pomyslel si Vojtěch a snesl s pudy klapačku, která tam odpočívala od minulé Bílé soboty mezi sušeným pelyňkem a zavařeninou.

Krásná klapačka z ořechového dřeva, do hněda vyleštěná, s temnějšími žilami vnikajícími hluboko dovnitř. Otec ji udělal Vojtěchovi, když šel před lety ponejprv na tuto mužskou výpravu, a přes to vyfukalo kladívko do prkýnka sotva dva nehluboké důlky. Ořechové dřevo je ořechové dřevo!

Cestou na shromaždiště uprostřed návsi uvědomuje si Vojtěch výhody dospělého věku. Jde si pěkně s rukama v kapsách, nástroj má zavěšen za kladívko v přezce vzadu u kalhot, a nemusí se ničeho bát. Je už mezi nejstaršími, oba »kaprálové« jsou jeho dobří známí – ach, teď by se to teprv chodilo klapat!

Vojtěch si s povzdechem vzpomíná na tu první cestu, když se v něm srdce tetelilo strachem, poněvadž neznal nikoho z těch velkých chlapců, kteří přišli z druhého konce vsi, z těch podivných uliček a koutů, kam Vojtěch dosud nikdy nepřišel. Což, kaprálové ještě ušli, dbali na pořádek a na spravedlnost, ale byli tam kluci ukrutní a zlomyslní, jako třeba ten Souček s krkem popíchaným od blech, s tváří jako křížala, který šlapal člověku schválně na paty a tloukl mu klapačkou do hlavy a do zad. Vojtěchovi je to dnes k smíchu, dnes by se mu už nikdo neodvážil šlapat na paty, ale tenkrát mu najednou vyhrkly slzy do očí a doma si s lítostí prohlížel odřené opatky.

To první klapání mu vůbec nejde nějak na rozum. Kudy to tenkrát chodili? Byl tam nějaký potok, přes který ho musil kaprál přenést – byl to Josef Nemerád, loni měl svatbu s Aničkou Sovovou – bylo cítit vůni nových vrbových prutů, a před chalupou Hrachovinových s tím bílým koněm na vratech dělal starý Vrána otýpky. Měl ještě na hlavě rezavou beranici a kluci na něho pokřikovali: »Hej, strejče, ať se vám z ní nerozlezou!« A starý Vrána za nimi hrozil sekerkou.

Kluci věděli, že dělají od Zeleného čtvrtku do Bílé soboty práci důležitou. Starý Vrána byl ty dni sesazen se svého úřadu, zvony byly tiché, a nebyt klapání, nevěděli by lidé, kdy je poledne ani klekání ani tři hodiny. Sli vážně v průvodu dvakrát přes celou ves – po jedné straně dolů, po druhé nahoru – a lidé vycházeli přede dveře, sundávali klobouky a pátrali s dorozumívacím úsměvem mezi

dvojicemi, kde je jejich Franta nebo Josef, ale Franta a Josef brali svou věc doopravdy a minuli práh rodného domu s důstojností plnou sebeovládání.

Na Dolním konci odbočilo několik kluků s jedním kaprálem do postranní uličky, aby také u Kovářů a v Bejčímě věděli, že se mají modlit »Anděl Páně«, a sešli se zase na konci dědiny u sloupu Nejsvětější Trojice, obehnaného železným plůtkem. Čtyři nejstarší chlapi si stoupili do rohů, pověsili klobouky na železné hroty, vzali do každé ruky po jedné klapačce a vykročivše zároveň levou nohou obešli několikrát sloup říkající: »V poli stojí svatý kříž...« Potom si klekli k ostatním na trávník a modlili se »Anděl Páně«. Stávalo se, že nachomejtla-li se k tomu nějaká vážná osoba, pokývala hlavou a řekla: »Ale mleli jste to, kluci, jen co je pravda!«

Ten první rok směl jít Vojtěch na klapání jenom v poledne, protože nebylo jisto, dostal-li by se za soumraku v bezpečí přes ten Hrachovinův potok, a ráno zase bylo příliš brzo vstávat o čtyřech hodinách. Probudil se obvykle, když se shora ozval hromadný suchý hluk, rozléhající se rázně v modravém vzduchu, a poslouchal s lítostí, jak se to blíží až k oknům a pak zase pomalu zaniká. Ale to bylo jen první rok, později ho už nikdo neudržel doma.

Když přišel tentokrát k houfu před kaplí, měl ho už kaprál Hynek Vavrdů zapsaného v notýsku a u jeho jména jednu čárku. Vyzazili křepce po chodníku okolo stavení, který se měkce bořil pod nohama, a zamířili k Dolnímu konci. Vojtěch byl mezi těmi čtyřmi, kteří obcházel s dvěma klapačkami Nejsvětější Trojici, a když došli na zpáteční cestě až do uliček domkářské čtvrti, už se v nich dobře vyznal. Potok u Hrachovinových tekl krotce mezi kamením a bílý kůň na vratech zdvíhal dodnes jednu nohu. Na trávníku před pastouškou vonělo borové chvoji, ale u špalku na otýpky už nesešel starý Vrána, poněvadž loni umřel.

Poledne tonulo v tetelivé modři, prosáklé slunečními paprsky, a pupeny v zahradách prudce vydychovaly. Zato večer ještě přebíhalo po těle lehounké mrazení jako jemná horečka a jarní vůně bloudily osaměle v chladnoucím soumraku. Než došli kluci na Horní konec, bylo už skoro tma a nad Rambouskem se vřezával do oblohy ostrý srpek měsíce. Když přeskakovali potok, zahlédli jeho zlatou skvrnu, jak se zakolísala na hřebeni křišťálové vlny.

Ráno se scházeli za úplné tmy a Hynek Vavrdů jim připisoval čárky při svíčke přilepené na výstupku ve zdi. Bylo jich mnohem méně než včera, protože drobotina zůstala doma, ale zato se cítili jako jeden muž. V poslední chvíli ještě přiběhli opozdilci, vlekouce za sebou tkaničky od střevců, a drkotali se zimomřivě v za-

pjatých kabátech. Zvuk klapáček se rozléhal návsí a odrazil se v koutech dvojí ozvěnou, kterou nebylo slyšet ve dne. Chlapci byli hrdí na svou práci a nepřišlo jim na mysl, že vlastně znázorňují křik židů domáhajících se smrti Páně.

Velký pátek v černé barvě a s »*Ecce lignum...*« zpívaném výš a výš odvrátil pozornost od hlavního oltáře k Božímu hrobu. Vojenští vysloužilci v zelených uniformách a s tetřevími pery na kloboucích stáli na stráži před krabatou jeskyní, v níž odpočívalo Tělo po hrozném »*Eli, Eli...*« Monstrance s bílou hostií tiše zářila mezi květinami, zatím co se setmělou klenbou rozléhaly střídavé zpěvy »*Křížové cesty*«, zakončené drásavým žalozpěvem, v kterém naříkaly větry a vyly vody nad smrtí svého Tvůrce. Večer při východu z kostela udeřil člověku znenadání o tvář teplý vzduch.

Druhý den ráno vstával Vojtěch s mírným třesením do tmy proražené prosvítajícími obdélníky oken, navlékal na sebe ve spěchu šaty složené od večera na židli vedle postele a chápal se klapáčky, jejíž kladívko provázelo polohlasným ťukáním jeho kroky od prahu k vratům.

Chlapci vykonávali to ráno svůj úkol s obzvláštní pozorností. Nemluvili spolu, jenom rytmické nárazy jejich klapáček se odrážely ode zdi domů a zněly přes střechy do polí. Byli si více než jindy vědomi toho, že jsou to dnes staří, kteří si ještě hovějí v postelích, kdežto oni bdí.

Byť se zdála cesta od kaple k Nejsvětější Trojici a nahoru až k bílému koni na vratech sebe zdlouhavější, dojde se tam přece dřív, než se naděješ, a jedno klapnutí bude chtěj nechtěj poslední. Chlapci se dívají trochu smutně na své nástroje, které jsou odsouzeny k mlčení až zas do příštího Zeleného čtvrtku, a ti, kteří klapou letos naposledy, mají tísnivý pocit, že něco nezadržitelně končí a něco neznámého nastává.

Hynku Vavrdovi, který měl jít ještě před prázdninami do učení, uletělo při poslední ráně kladívko, a Vojtěch si s lítostí pomyslí, či teď asi bude jeho krásná ořechová klapáčka, nejhezčí ze všech.

Chlapcům se nechce rozejít, loudají se v hloučku až nazpět ke kapli a tam se zastavují u rybníčka, jehož voda je v této jitrní chvíli tichá a čistá. Vědí, že už takhle nebudou nikdy pohromadě, a jsou plni rozpaků. »*Pojďme se umýt*«, navrhuje najednou Hynek Vavřda, užívaje naposledy své kaprálské autority, a všichni sundávají čepice a sestupují po břížku kluzkém od rosy. Už jsou shybnuti nad vodou, už se ožívá šplouchání mnoha rukou, a najednou bác! něco se zmítá v louži, něco ohromného, co nelze dobře rozeznat uprostřed střikající vody, a chlapci se zmateně dívají jeden na druhého, nevědouce v první chvíli, který z nich chybí.

Než se mohou vzpamatovat, drápe se to nemotorné těleso na břeh, umáčené a zplihlé, s vlasy přilepenými na tvář, s ústy roztaženými v rozpačitém úsměvu: sám »kaprál« Hynek Vavrda!

»Zatočila se mi hlava«, povídá Hynek se smíchem, a už se smějí všichni, smějí se nahlas uprostřed tiché návsi, smějí se z náhlého osvobození a z vděčnosti kamarádovi, že jim takto usnadnil rozloučení. –

Trochu tesknoty však přece zůstalo, Vojtěch ji cítil až do pozdního odpoledne, až do té chvíle, kdy zazněl od Božího hrobu zpěv Triumfu. Potom se průvod hnul za cinkotu zvonků a vlání korouhví ven z kostela a srdce se vzdouvalo tajemnou radostí jako bělostný baldachýn, do kterého se opíral teplý vítr. Hudba, zpěv, rány z hmoždíře a dunění zvonů se mísilo v slavný příboj, ale když se najednou pozdvihl nad hlavami klečícího zástupu bílý kotouč uprostřed sršících paprsků, bylo slyšet s cinkotem zvonků jenom závrtnou píseň skřivánčí nad mladým osením.

ANTONIN PAVLÍN

TŘI BÁSNĚ

I.

Jak létavice – mávne bílým srpem tmou,
nám svistem přesune se nad hlavou,
až prudké trny bolu v oku zalomí,
se zatkne chtivě v dálku za lomy –
jsi prošla náručí mých zraků,
ty ženo bezejmenná,
zas ztrácíš se a hrdě odplouváš
tak lhostejná a v sen můj proměněná...
Teď sám –
a luna něhy tvé se nad mé cesty vrací
– k ní přikován –
jen bídou objímán a věrně milován
jsem sám – –

Na mostech, kudy chodívám,
čekává touha vábící a šerá
a přepadává často, za večera,
slyšíš?

Tak lehce vklouznout pod ty tenké ledy,
když vracíváš se zamlklý a zrazen
a tichou závratí té krásy mrazen
a ony svítí pod tebou svou hypnotickou bledí..

II.

Stád vyplašených rouna bohatá
již přes jařiny táhnou na výsluní
a vítr mladých mračen bílé čluny
modravým bičem přes chlum prohání
a v lesy na obzoru zapásá..
Své krve tulácké já slyšel volání
a stesku, touhy skrytý kvas,
jak každým svalem chvěl a třás'.

Já nemohu již s nahrbeným hřbetem
v tom jitru rozjiskřeném dále jít –
raději se stromem a ptákem, květem
tou zemí přeoranou krve pluhem zeleným
si prudce zavířít..!

III.

Za trpkým deštěm úzkostí,
jímž noci vypleněné prováty –
čarovné kruhy orosených dní
do sedmi barev sepjaty.
A země naší krví napájená
zas novým jitem vybuchuje žhavá

a ve spirále věkovité
do cisterny času padat nepřestává..
Den v spánku zastihl – a zpřísní
jak šedobílá zeď, a po ní dráty.
Smilování hledám v čistém oku písni,
které nenačaty.

CHARLES PÉGUY

NADĚJE

Bylo slavné procesí. Procesí o Božím Těle. S nejsvětější Svátostí
oltární. Proto také kráčely v čele
tři božské ctnosti.

Vizte, praví Bůh, tu maličkou, jak jde.

Jen se na ni podívejte.

Ty druhé, ty dvě druhé jdou jako osoby dospělé, ty její dvě veliké sestry. Ty vědí, kde jsou. Chovají se slušně. Vědí, že jsou v průvodě.

A k tomu v průvodě Božího Těla.

V němž je nesena nejsvětější Svátost oltární.

Vědí, co je to procesí.

A že jsou v procesí, v čele procesí.

Jdou na procesí. Chovají se řádně. Kráčeji jako osoby dospělé.

Vážně. Pořád trochu znavené.

Ale ona, ta není unavena nikdy. Jen se podívejte. Jak jde.

Dvacetkrát předbíhá, jako psík, vrací se, odbíhá, dvacetkrát ujde
tu cestu.

Baví ji věncoví v průvodě.

Hraje si s květy a s listím,

jako by to nebylo věncoví posvátné.

Chtěla by přeskakovat to listoví,

čerstvě nařezané, čerstvě natrhané. Po zemi nastlané.

Nic neslyší. Ani chvíli nepostojí u oltářků.

Pořád by chtěla chodit. Jít dál.

Skákat. Tančit. Je tak šťastná.

Vizte tu maličkou, praví Bůh, jak jde.

Skákala by přes motouz v procesí.

Chodila by, běhala by, skákajíc přes motouz jako o závod.

Tak je šťastná
 (jediná ze všech)
 a tak je si jista, že se nikdy neunaví.
 Děti chodí zrovna tak jak psíci.
 (Ostatně jako psíci si také hrají.)
 Když jde psíček na procházku se svými pány,
 pobíhá sem tam. Odběhne, přiběhne. Předběhne, vrátí se.
 Ujde tu cestu dvacetkrát.
 Tu vzdálenost dvacetkrát.
 Neboť on vlastně nikam nejde.
 To jeho páni kamsi jdou.
 On sám nejde nikam.
 A zajímá ho zrovna jenom proběhnout se.
 Zrovna tak děti. Když někam jdete se svými dětmi,
 něco obstarat,
 nebo když jdete na mši nebo na požehnání se svými dětmi,
 nebo na večerní modlení,
 nebo když mezi mši a požehnáním jdete s dětmi na procházku,
 cupitají před vámi jako psíci. Dopředu, dozadu. Odbíhají, vracejí se.
 Baví se. Poskakují.
 Ujdou tu cestu dvacetkrát.
 Protože vlastně nikam nejdou.
 Nezajímá je někam jít.
 Nejdou nikam.
 To dospělí lidé někam jdou.
 Dospělé osoby, Víra a Lásky.
 To rodiče někam jdou.
 Na mši, na požehnání, na modlení.
 K řece, do lesa.
 Na pole, na dříví, po práci.
 To rodiče se snaží, to oni usilují někam dojít;
 nebo také jdou někam na procházku.
 Ale děti, ty zajímá jenom chůze.
 Odbíhat, přibíhat a skákat. Ošoupávat nohama cestu.
 Nikdy toho nemít dost. A cítit, jak jim zesilují nohy.
 Vypíjejí cestu. Žízň po cestě. Nikdy jí nemají dost.
 Jsou silnější než cesta. Jsou silnější než únava.
 Nikdy jí nemají dost (taková je Naděje). Běží rychleji než cesta.
 Nejdou, neběží, aby někam došly. Docházejí, aby mohly běžet.
 Docházejí, aby mohly jít. Taková je Naděje. Nešetří svými
 kroky. Ani ji nenapadá šetřit čímkoli.
 To dospělí šetří.
 Bohužel musejí. Ale malá Naděje

nešetří nikdy ničím.

To rodiče šetří. Ctnost smutná; žel, že si z ní nedělají ctnost.

Musejí. Jakkoli statná je má dcera Víra,

pevná jako skála, přece musí šetřit.

Jakkoli vroucí je má dcera Láska,

žhoucí jako krásný oheň z dříví,

který zahřívá chudáka v krbu,

chudáka a dítě a hladem umírajícího,

přece musí šetřit.

Jenom to dítě Naděje,

to jediné nešetří nikdy ničím.

Nešetří svými kroky, šibalka, nešetří našimi.

Jak nikdy nešetří květy a listím při slavných procesích

a růžemi a krásnými liliemi

s šíjí nesehnutou,

tak nešetří v tom drobném, v tom dlouhém, v tom krušném prů-

vodě života ničím,

ani svými kroky, ani našimi,

v tom všedním, v tom šedivém, v tom obyčejném průvodě

všech dní

(neboť ne každého dne je Boží Tělo).

Nešetří svými kroky, a ježto k nám se chová stejně jako k sobě,

nešetří ani našimi.

Nešetří sebe; a stejně, zároveň nešetří ani jiných.

Dvacetkrát nás nutí znovu začínati totéž.

Dvacetkrát nás nutí jíti na totéž místo.

A je to zpravidla místo zklamání

(pozemského).

To je jí věru jedno. Je jako dítě. Je dítě.

To je jí věru jedno, že nutí chodit dospělé lidi.

Pozemská moudrost, to pro ni nic není.

Nepočítá jako my.

Počítá, nebo vlastně nepočítá, myslí (ani si to neuvědomujíc) jako dítě.

Jako dítě, které má před sebou celý život.

To je jí věru jedno, že nás nutí chodit.

Je přesvědčena, myslí, že jsme jako ona.

Nedbá našich soužení. Ani naší práce. Myslí,

že před sebou máme celý život.

Jak se mýlí! Jak má pravdu!

Neboť nemáme před sebou celý Život?

Jediný cenný. Celý Život věčný.

A nemá stařec před sebou zrovna tolik života jako dítě v kolébce?

Ne-li víc. Neboť dítěti v kolébce je Život věčný,

jediný cenný, zastřen tím ubohým životem,
který má před sebou. Především. Který je napřed. Tímto ubohým
životem pozemským.

Bude musít tímto životem projít. Bude musít celý tento ubohý
pozemský život prožít,
než dostihne, než dosáhne, aby dosáhlo Života,
jediného života cenného.

Ale stařec, ten je ve výhodě.

Moudře zanechal za sebou tento ubohý život,
který mu zastíral Život věčný.

Teď je ho zbaven. Zanechal za sebou, co bylo před ním.

Vidí jasně. Je pln života. Mezi ním a životem není již nic. Je na
pokraji světa.

Je na samém břehu. Je u cíle. Je na pokraji života věčného.

Právem se říkává, že starci jsou moudří.

Jak právem si tedy ta malá Naděje myslila,
že jsme jako ona.

Ze před sebou máme celý život.

Máme ho zrovna tolik jako ona. Co jí na tom záleží,
že nás nutí dvacetkrát jiti touž cestou.

Má pravdu. Nezáleží na tom

(a že nás nutí dvacetkrát jiti na totéž místo,

které je zpravidla místem zklamání

pozemského) nezáleží na tom

jiti sem nebo tam, jiti někam,

dojít na nějaké místo

pozemské. Záleží jenom na tom, aby se šlo, aby se pořád šlo a
aby se (naopak) nikam nedošlo.

Aby se nepozorovaně šlo v tom drobném průvodě obyčejných dnů,
velikém pro spásu. Dni jdou v procesí

a my jdeme na procesí ve dnech. Záleží na tom,

aby se šlo. Aby se pořád šlo. To je důležité. A jak se jde.

Jakou cestou se jde. Právě na směru cesty záleží. A jak je konána.

Idete dvacetkrát touž pozemskou cestou. Abyste dvacetkrát došli.

A dvacetkrát docházíte, dosahujete, dospíváte

namáhavě, pracně, obtížně,

svízelně

k témuž místu zklamání

pozemského.

A říkáte: »Tahle malá Naděje mě zase ošálila.

Neměl jsem jí důvěřovat. To je již po dvacáté, co mě oklamala.

Moudrost (pozemská) jí není údělem.

Již nikdy jí neuvěřím. (Uvěříte jí zase, budete jí věřit vždy.)

Již nikdy se tak nedám napálit. – Jste vy ale hlupáci!
 Co záleží na místě, na něž jste chtěli jít.
 Na něž jste podle svého domnění šli.
 Nejste přece děti. Věděli jste dobře,
 že místo, k němuž jdete, je místo zklamání
 pozemského. Zas o jedno víc. Tak proč jste tam šli?
 Protože velmi dobře rozumíte, co to kutí ta malá
 Naděje.
 Proč chodíte pořád za tím dítětem zklamání?
 Proč se podrobujete pletichám té maličké?
 Pořád, a po dvacáté ještě ochotněji než po prvé.
 Proč tam jdete tak z vlastní vůle.
 Pořád, a po dvacáté ještě chvatněji než po prvé.
 Protože v nitru velmi dobře víte, kdo ona je.
 Co dělá. A že nás šálí.
 Dvacetkrát.
 Protože ona jediná nás nešálí.
 A že nás zklamává
 dvacetkrát,
 po celý život,
 protože ona jediná nezklamává
 pro Život.
 A tak nás nezklamává ona jediná.
 Neboť to, že nás dvacetkrát nutí jíti touž cestou po zemi, pro
 moudrost lidskou je to dvacet opakování, která se zdvojují,
 která se začínají znovu, která jsou stále totéž,
 která jsou dvacetkrát marná, která se řadí jedno za druhé,
 protože vedla touž cestou
 k témuž místu, protože to byla cesta táž.
 Ale pro moudrost boží
 nic nikdy není nic. Všechno je nové. Všechno je jiné.
 Všechno je rozdílné.
 V očích božích se nic neopakuje.
 Těch dvacet opakování, to, že nás dvacetkrát nutila jíti touž cestou
 a dojíti k témuž místu
 marnosti,
 pro pohled lidský je to totéž místo, je to táž cesta, je to dvacet
 stejných opakování.
 Ale právě to je klam.
 Právě to je klamný výpočet a klamný úsudek,
 protože je to úsudek lidský.
 A zde máte, co nezklame nikdy: Těch dvacet opakování, to není
 opakování téhož. Je-li těch dvacet opakování, dvacet zkoušek

a je-li ta cesta cesta svatosti,
 druhé opakování téže cesty je násobek cesty první,
 a třetí je její ztrojnásobení a dvacáté je její zdvacetinasobení.
 Co záleží na tom, zdali dojdeme sem nebo tam a ustavičně na
 totéž místo,
 které je místem zklamání
 pozemského?
 Jenom na cestě záleží a jakou cestou jdeme a v jakém stavu jí jdeme,
 jak ji konáme.
 Jenom na směru záleží.
 Je-li to cesta svatosti
 v očích božích, cesta zkoušek,
 ten, kdo ji vykonal dvakrát, je dvakrát tak svatý
 v očích božích, a kdo ji vykonal třikrát,
 je třikrát tak svatý, a kdo ji vykonal
 dvacetkrát, je dvacetkrát tak svatý. Tak to počítá Bůh.
 Tak to vidí Bůh.
 Táž cesta po druhé není již táž.
 Všechny dni, říkáte, že všechny vaše dni jsou tytéž
 na zemi, jsou totéž.
 Vycházejíce z týchž rán vedou vás k týmž večerům.
 Ale nevedou vás k týmž večerům věčným.
 Všechny dni, říkáte, se sobě podobají. – Ano, všechny dni pozemské.
 Ale upokojte se, děti, nijak se nepodobají dni poslednímu, tomu,
 který se nepodobá žádnému jinému.
 Všechny dni, říkáte, se opakují. – Nikoliv; řadí se
 k věčnému pokladu dní.
 Každodenní chléb k chlebu včerejšímu.
 Každodenní utrpení
 (i kdyby opakovalo utrpení včerejší)
 k věčnému pokladu utrpení.
 Každodenní modlitba
 (i kdyby opakovala modlitbu včerejší)
 k věčnému pokladu modliteb.
 Každodenní zásluha
 (i kdyby opakovala zásluhu včerejší)
 k věčnému pokladu zásluh.
 Na zemi se všechno opakuje. V téže hmotě.
 Ale na nebi má všechno váhu a všechno se sčítává.
 Každodenní milost
 (i kdyby opakovala milost včerejší)
 se připočítává k věčnému pokladu milostí. A právě proto malá Naděje
 jediná nešetří ničím. Když Ježíš pracoval u svého otce,

den co den konával stejnou práci.

Ani jedinou nepříjemnost neměl
vyjma jednou.

A přece tkáň týchž dnů,

osnova týchž dnů

tvoří, navěky tvoří

podivu hodný Ježíšův život před jeho kazatelstvím,

jeho život soukromý,

jeho život dokonalý, jeho život vzorný.

Ten, který dává za vzor, za nenapodobitelný vzor k napodobení

všem, bez jediné výjimky, jenom některým,

několika málo vyvoleným (a to ještě nad to, nikoli naopak)

ponechávaje k napodobení příklady svého života veřejného,

nedostižné příklady svého Kazatelství

a svého Utrpení a Smrti.

(A svého Vzkříšení.)

Stejně, souhlasně s ním, po jeho příkladu,

na zemi, na našich cestách pozemských naše kroky stírají naše kroky.

Neboť pozemské cesty nemohou uchovat několik vrstev stop.

Ale cesty nebeské navěky uchovávají všechny vrstvy stop,

všechny šlépěje.

Na našich cestách pozemských je jenom jedna hmota, hlína,

naše cesty pozemské jsou vždycky jenom z téže hlíny

a ta hlína slouží po všechen čas a může sloužit jenom jednou
v téže chvíli.

Táž hlína slouží po všechen čas.

Uchovává vždycky jenom jednu vrstvu stop.

Má-li přijmouti vrstvu novou, musí starou obětovat.

Tu předcházející. Vždycky tu předcházející.

Jedna stopa stírá druhou. Krok stírá krok. Šlápěj stírá šlápěj.

Právě proto říkáme, že konáme touž cestu.

Protože táž cesta je cesta, táž cesta z téže hlíny.

Na téže zemi.

Ale cesty nebeské věčně přijímají stopy
nové.

A kdo jde v hodině jedenácté po cestách nebeských (Člověk
jeden měl dva syny)

do práce a kdo se vrací z práce,

vtiskuje do půdy stopu novou,

věčnou,

svou vlastní stopu, a navěky zanechává bez poruchy

stopy všech těch,

kterí tam prošli před ním. Kterí tamtudy prošli od hodiny první.

Ba také – a stejně –
 bez poruchy vlastní stopy toho,
 kdo tam prošel před ním.
 Je to sám zázrak nebe, zázrak všech dní na nebi, kdežto na zemi
 ten, kdo jde druhý, stírá stopy toho, kdo jde před ním.
 Kroky stírají kroky
 v téměř písku.
 Ten, kdo jde vzadu, stírá stopy toho, kdo jde v předu.
 A také my, když konáme,
 když dvacetkrát opakujeme touž cestu,
 když dvacetkrát kráčíme sami za sebou,
 také stíráme stopu svých (vlastních) kroků.
 Svých dřívějších kroků.
 To přece Kristus dělal
 třicet let.
 Pro své napodobení to přece Kristus, to Bůh od nás žádá, od těch,
 kterým se nedostalo žádného poslání vlastního,
 veřejného.
 Ba i od jiných.
 Od nás, kterým se nedostalo žádného poslání vlastního,
 zvláštního,
 veřejného,
 po celý život.
 Ba i od těch, kterým se dostalo poslání vlastního,
 zvláštního,
 veřejného,
 po celý jejich život soukromý, ba i jinde, ba i potom,
 po třicet let jejich života soukromého, ba i v jiný čas,
 neboť i v životě veřejném se dni podobají dnům.
 Vycházejíce z týchž rán ke sklonkům týchž večerů.
 Neboť v každém životě je věru málo dní, které se nepodobají
 dnům všem.
 Ale všechny ty dni jsou důležité. I v životě Kristově, i v životě
 veřejném,
 v kazatelství kolik dní nebylo stejných?
 Kolik kázání nebylo stejných a kolik se jich časně neopakovalo?
 Byl jenom jeden den večere Páně. A jeden den Ukřižování. A jeden
 den Vzkříšení.
 (A bude jenom jeden den Posledního soudu.)
 Po třicet a po tři léta se všechny ostatní dni podobaly jeden druhému.
 Ale všechny ty dni jsou důležité. Neboť na zemi dvacetkrát stíráme
 své vlastní stopy
 a konáme dvacet cest, které se přesně kryjí.

Ale na nebi se nekryjí. Řadí se jedna za druhou. A vytvářejí most,
který nás převede na druhou stranu.
Jediná byla krátká. Jediná cesta. Ale dvacet cest jedna za druhou
(třebaže každá z těch dvaceti je stejná jako ty druhé)
dvacet stačí. Tak tedy, když říkáme, že naděje nás klame
a když se s ní zároveň potají v srdci spolčujeme,
aby nás klamala,
víme v duchu velmi dobře, co to znamená.
A že ten náš tajný spolek s ní,
aby nás klamala,
je v nás Bohu nejpříjemnější.
Nuže, ona se k nám chová jako k sobě samé.
Jak se chová sama k sobě.
Jako bychom byli jako ona.
To jest, jako bychom byli neúnavní.
A nutí nás jiti dvacetkrát touž cestou.
Která není táž.
Jako bychom byli neúnavní.
Děti si na únavu ani nevzpomenou.
Pobíhají jako psíci. Uběhnou cestu dvacetkrát.
A proto dvacetkrát delší, než je třeba.
Co jim to udělá? Dobře vědí, že večer
(ale na to nemyslí)
padnou ospale
do postele nebo dokonce u stolu
a že spánek je konec všeho.
To je to jejich tajemství, to je to tajemství neúnavnosti.
Dětské neúnavnosti.
Neúnavnosti malé Naděje.
A nové čilosti každého rána.
Děti neumějí chodit, ale umějí znamenitě běhat.
Dítě si ani nevzpomene, neví, že večer bude spát.
Že večer bude padat spánkem. A přece právě tento spánek,
pořád přichystaný, pořád připravený k použití, pořád přítomný,
pořád po ruce, jako dobrá reserva,
spánek včerejší i spánek zítřejší, jako dobrá strava života,
jako posila života, jako zásoba života,
nevyčerpatelná. Stále přítomná.
Spánek dnešního rána i spánek dnešního večera
vkládá tu sílu do lýtek.
Ten spánek předtím, ten spánek potom,
právě tento bezedný spánek,
trvalý jako život sám,

přechází z noci do noci, z jedné do druhé, trvá z noci do noci
míjeje dny,
necháváje dny jenom jako dny, jako otvory.
Právě tento spánek, v němž děti pochovávají svou jsoucnost,
uchovává jim, vytváří jim denně ta nová lýtka,
ty svěží šlachy.
A to, co je ve svěžích svalech: ty nové duše.
Ty nové duše, ty svěží duše.
Svěží ráno, svěží v poledne, svěží večer.
Svěží jako rosa.
Ty duše s šíjí nesehnutou. To je to tajemství neúnavnosti.
Spánek. Proč ho lidé neužívají?
Dal jsem toto tajemství každému člověku, praví Bůh. Neprodal
jsem je.
Kdo dobře spí, dobře žije. Kdo spí, modlí se. I ten se modlí,
kdo pracuje. Ale všechno má svůj čas. Spánek i práce.
Spánek a práce jsou bratři. A velmi dobře se spolu snášejí.
A spánek přivádí k práci a práce přivádí k spánku.
Kdo dobře pracuje, ten dobře spí, kdo dobře spí, ten dobře pracuje.

Přeložil J. Zaorálek

FRANZ KAFKA

PŘED ZÁKONEM

Před zákonem stojí hlídač brány. K tomu hlídači přijde muž ze země a prosí o vstup do zákona. Ale hlídač říká, že ho teď nemůže vpustit. Muž uvažuje a ptá se potom, zda tedy bude moci vstoupit později. »Je to možné,« praví hlídač, »teď však ne.« A tu, když je brána k zákonu otevřena jako vždycky a když hlídač poodstoupí, sehne se muž, aby nahlédl branou dovnitř. Hlídač to zpozoruje, zasměje se a praví: »Když tě to tak vábí, zkus to přece, vejít přes můj zákaz. Ale pozor: Já jsem mocný. A jsem jenom nejnižší hlídač. Od sálu k sálu stojí však strážci jeden mocnější než druhý. Už pohled třetího nemohu já snést.« Muž ze země nečekal takových potíží; zákon má být přece, myslí si, každému a vždycky přístup, ale když se teď bedlivěji zadívá na hlídače, na jeho kožich, jeho velký, špičatý nos a dlouhý, řídký, černý tatarský vous, rozhodne se, že přece raději počká, až mu bude dovoleno vstoupit. Hlídač mu dá stoličku a dovolí mu, aby si sedl vedle dveří. Tam sedí dny a roky. Mnohokrát se pokouší, aby byl vpuštěn a

nudí hlídače svými prosbami. Hlídač se s ním dá někdy do hovoru, ptá se ho na domov a jiné věci, ale jsou to jen lhostejné otázky, jaké kladou velcí páni, a na konec mu řekne vždycky znova, že ho ještě nemůže vpustit. Muž, jenž se na svou cestu dobře vystrojil, použije všeho, i toho nejcennějšího, aby strážce podplatil. Ten sice všechno přijme, ale říká při tom: »Beru to jen, aby sis nemyšlil, žeš něco zanedbal.« Po mnoho let pozoruje tak muž hlídače takřka bez ustání. Zapomíná na jiné strážce a tento se mu zdá jedinou překážkou k vstupu do zákona. Proklíná nešťastnou náhodu, v prvních letech bezohledně a nahlas, později, když je už stár, jen bručivě a pro sebe. Zdětinští, a tak, když po dlouholetém studiu hlídače rozpoznal i blechu v jeho kožiše, prosí i tu blechu, aby mu pomohla hlídače přemluvíti. Na konec mu zeslábne zrak a neví, zda je kolem něho opravdu temněji, nebo zda ho jenom klamou oči. Ale rozpoznává dobře teď v temnu záři, která tryská nezničitelně z dveří zákona. Nebude už nyní dlouho živ. Před smrtí se mu soustředí všechny zkušenosti té dlouhé doby v otázku, již dosud strážci nepoložil. Kývne na něj, protože už nemůže vzpřímit své tuhnoucí tělo. Hlídač se k němu musí hluboko sklonit, protože se rozdíl výšek velmi změnil v mužův neprospěch. »Tak co chceš ještě vědět?« ptá se hlídač, »ty nenasyto.« »Všichni přece baží po zákonu,« praví muž, »jak to, že za tak dlouhá léta nikdo si nežádal vstoupit vyjma mne?« Hlídač poznává, že muž je už u konce svých sil, a aby zasáhl ještě jeho mizející sluch, křikne na něj: »Zde by nikdo nemohl být vpuštěn, neboť tento vchod byl určen jenom pro tebe. Jdu teď a zavru ho.«

BERNHARD RANG

FRANZ KAFKA

V dobách povyku a veřejných duší ztratila, zdá se, existenciální forma skrytosti a anonymity svou přirozenou pravdu a skutečnost. Jen s nasazením všech vnitřních sil může dnes jednotlivec uniknouti falešnému nároku veřejnosti a všeobecnosti a za cenu hlubokých a obšťastňujících prožitků, v stále oběti a odřikání žiti svůj život bezprostředně před Bohem a proti světu. Franze Kafku jest jmenovati jako příklad takové, dnes už takřka úplně neznámé, pravdivé a platné anonymity. Onen víc než dvojznačný pojem duchovní a umělecké osobnosti je u něho překonán a smazán ne ve prospěch nějakého ještě nezrozeného kolektivního citění, nýbrž ve jménu na-

prosto závazného a podstatného náboženského poznání a existence. Pokud lze z pozůstalého díla soudit o Kafkově životě, stojíme tu před tajemstvím postavy nezdanlivé hloubky a vskutku přítomné skrytosti.

Literární dílo Franze Kafky je dokumentem nepodmíněně náboženské víry, jejíž hlubokou problematiku lze z části vysvětliti autorovým židovstvím. Křesťanu se do ní otvírá přístup jen tehdy, rozpozná-li samu absolutnost tohoto nábožensko-metafysického myšlení. Sami musíme být zaujati a zasaženi úměrně vysokému nároku Kafkova díla. Nemůže tedy jít také o literární hodnocení, o poměřování nějakými měřítky esteticko-literárními. To dílo je mimo literaturu, ba takřka mimo básnictví. Je na hranicích vyslovitelného a uchopitelného, je to výraz hluboké a bezprostřední mezní situace, jež je naprosto závazná a rozhodující pro náboženské bytí člověko-vo. Ale i tak je nemožno opsat podstatu a tvar toho díla objektivně a vyčerpávajícím způsobem. K zvláštní fragmentárnosti a neukončenosti (v docela neromantickém smyslu) Kafkových próz se ještě v dalším vrátíme. Ale je možno mluvit takřka o vnitřní závaznosti a příkazu, abychom se před tím dílem vzdali každého ob- sažnějšího a systematictějšího výkladu, a jen větu za větou se stále obnovovaným úsilím a zájmem odkrývali metafysiku těchto podo- benství a příběhů. Nehledě k tomu, že velká část Kafkova díla není už dnes obecně přístupná, že on sám zničil mnohé a důležité partie a že pečlivě německé souborné vydání není ještě ukončeno (ačkoliv ve Francii už také začali s publikací souboru), nedovoluje totiž sám specifický charakter Kafkovy tvorby žádný vnějškový popis a vý- klad, nýbrž žádá si především pečlivou a uctivou interpretaci textu, výklad téměř slovo za slovem, aby se pochopil imanentní smysl díla. Poněvadž se však v rámci krátkého a jen upozorňujícího článku nelze vyhnout jistým obecnějším soudům a tvrzením, budiž zdůraz- něno, že to všechno jsou jen předběžné a náznakové dohady, jimž nelze přisuzovat nějakou nezvratitelně objektivní platnost. Zřídka kdy je od nás tak důrazně požadováno »samostatné myšlení«, sázka celého našeho já, vskutku osobní uvažování, jež odhazuje všechny šablony a vnější pomůcky, všechno nezávazné mluvení a myšlení jen tak »sem a tam«.

Právě toto opravdové promyšlení, »prožití«, je základní podmín- kou, chceme-li vniknout do Kafkova díla a myšlení, v ten těžko uchopitelný, ale ne nepochopitelný svět. Východisko – i cíl – této tvorby může být poznáno a pochopeno zřetelně, a tu již je také dán rozdíl od všeho, čemu obvykle říkáme básnictví, i v hlubším a pravém smyslu toho slova. V základech Kafkova díla je prazá- žitek náboženský, tušené vědění o pravdě a skutečnosti božského,

pro nás ztracené. »Naše umění je oslepení pravdou: světlo na unikající pitvorné tváři je pravdivé, jiného nic.« Bůh jedině je pravdivý a svět před jeho pravdou couvající, stále nestálý a prchající svět má tu pravdu jen v odlesku jeho světla, jež jedině je pravé. Jsme jako svět a lidé v pouhém zdání, v podvodu nepravdy a lži. Kafkův pesimismus oproti právě té »pitvorné tváři« světa je neúprosný a beznadějný. Ale nepodléhá přesto úplně beznaději svého negativního poznání, ačkoliv i tu jsou pro křesťana zřejmy propasti takového myšlení a nemůže být přehlížena jejich sužující hloubka a moc svodu. Člověk totiž podle Kafkova vidění není pevně a jednoznačně vymezen a určen, nýbrž puklý a otevřený zároveň, stejně ponořen v temnotách i jasu a plný světla, stejně dábelický jako k Bohu obrácený a Boha hledající. Ale strašné je, že člověk jako člověk a v tomto světě nikde pravdě vskutku nečelí, nýbrž chce se neustále před Bohem skrýt a zajistit mnohonásobnými sebeklamy a možnostmi úniku, nechce vidět pravdu a absolutno a úzkostně utkvívá a stále hlouběji se zaplétá v umělém systému klamů, jež si sám tvoří, až utíkáje se do věcí, do mimolidského a nelidského stojí bezprostředně před propastí nicoty, a zbaven pudy a kořenů propadá bez hlubšího podnětu a bez posvátného vznětu právě záhubě. Kafkovo »umění« nechce nic jiného než ukázati a vyjádřiti hrůzu toho stálého zalhávání a přetvářky, té poslední existenciální nejistoty a zlomenosti, té pravlastní náboženské problematiky lidského bytí vůbec. Odtud se také dostává jeho dílu povahy neustálého podobenství. V parabole »O podobenstvích« se praví: »Všechna tato podobenství chtějí vlastně jen říci, že neuchopitelné jest neuchopitelné, a to jsme věděli. Ale to, s čím se každý den namáháme, je něco jiného.« Tedy o člověka jde, o nás, jak tu žijeme, o každodenní skutečnost bytí a zdání, ne o konec konců přece jen marnou snahu o zrcadlení a zpodobení božského. Mediem slova a příběhu, tedy mediem »umění« ještě, chce a pokouší se Kafka jedině o to, jak proraziti vším tím zdáním a klamem a zmocniti se samé pravdy, božské pravdy, i když jen v odrazu toho já, jež před ní prchá. Právě to nevýznamné a nehonosné, to samozřejmé a každodenní, to opravdu prosté a zdánlivě nicotné je mu popudem, aby zde a jen zde zíral světlo poslední bezpodmínečnosti pravdy a božského. Zbaviv každodenní skutečnosti zdání, proniká tak k onomu metafysickému, jež je nám odepřeno nazíratí bezprostředně. Ta snaha je už sama v sobě odsouzena k ztroskotání. Kafka o tom nutném ztroskotání věděl. A poněvadž tu nejde o umění ve vlastním slova smyslu, nýbrž jen o to naprosto nemožné, jak zachytiti tu svatou a nám nesnesitelnou ryzoť a pravdu božského, bude smyslem a cílem této tvorby zjevení příměrem »zázrak«, pravdu Boha těm, kdož se tomu zázrazu neuzavírají, nikoli ve zni-

čení a odkrývání, nýbrž v skrytosti a zahalenosti; v nehonosném, prostém, navyklém a každodenním životě, zbaveném zdání.

I když nesmíme vkládat do Kafkova díla, k němuž se v jednotlivostech hned vrátím, nic z teologického poznání a náboženské víry, co samo neobsahuje, musíme přece zřetelně rozpoznati jeho meze. Samotář a jedinec zaklíná tu kouzelnickou formulí ztracený, nedosažitelný a přece přítomný božský svět. A i toto bezelstné zapřísahání a příměrová výpověď může vésti, místo k víře a opravdu pokornému poznání, k nastolení a utvrzení zdání a tedy nevěry, bezútěšného smutku a neplodného zoufalství. Právě toto nejčestnější a dialekticky hluboké myšlení má v sobě při vši duchovní a vůdcovské mohutnosti také nebezpečí svodu. Také pro Kafku platí slovo Kierkegaardovo: »Osobodit může jen ten, kdo by mohl také svěsti.« Nebezpečný vliv, jež vykonávají právě hlubší náboženští duchové, jako snad sám Kierkegaard nebo Pascal a Dostojevský, spočívá často v tom, že místo aby nás vedli bezprostředně k Bohu, dávají nám zapomenout na sebe, takže znova uhýbáme pravdě a skutečnosti a klameme sebe i svět. Tuto poslední hranici a nebezpečí postihuje Kafka obdivuhodným slovem: »Člověk nesmí nikoho podvést, ani svět o jeho vítězství.«

Přístup k celému dílu, jež Kafka zanechal, není snadný. Jeho »Menší povídky« (Kleinere Erzählungen), jež nesmíme zaměňovat s kabinetním, miniaturní malbu připomínajícím »Drobným uměním« (Kleinkunst), žádají si k opravdovému porozumění tak usilovné a samostatné vnitřní námahy myšlenkové, že je zbytečno se jimi obírat bez průpravy. Ze tří románů vydaných z pozůstalosti je »Amerika« zdánlivě nejsnazší a nejsrozumitelnější – a jistě je to nejjasnější a jistým způsobem nejradostnější Kafkova kniha, dílo obdivuhodného jasu a ryzosti myšlení i řeči. Ale k hlubšímu proniknutí do jeho světa buďtež tu vyzdvíženy především oba fragmentární romány »Zámek« (Das Schloss) a »Soudní pře« (Der Process) jakož i nedávno rovněž z pozůstalosti vydaný svazek »Při stavbě čínské zdi« (Beim Bau der chinesischen Mauer), jenž obsahuje nikdy před tím netištěné povídky a prózy, a posléze ještě dva menší příběhy »Proměna« (Die Verwandlung) a »Rozsudek« (Das Urteil). Poněvadž pak dřívější knihy, jako především »malé povídky«, sebrané pod titulem »Venkovský lékař« (Ein Landarzt), jsou bohužel rozebrány a nedostupny už takřka veřejnosti, musíme se omezit na tento poněkud subjektivní a jen relativně platný výběr.

Povídka »Proměna«^{*)} je zvlášť významná pro jednu stránku Kafkovy tvorby. Jde v té povídce o strašnou proměnu člověka v obrovský hmyz, v obrovského brouka. »Když Řehoř Samsa procitl jednoho

*) Česky vyšlo v Dobrém Dile (Stará Říše na Moravě).

rána z neklidných snů, shledal, že se v lůžku proměnil v obrovský hmyz«, tak začíná ten chmurně tragický příběh. Nejde tu – a to budíž zdůrazněno pro celou Kafkovu tvorbu – nijak o psychologii (natož o psychoanalysu); psychologické, i když je Kafka tak hluboce ovládnut, nehraje tu nejmenší roli. Naopak: jde přímo o úhm celého života, o »proměnu«, vinu a trest v rovině meta-psychické. Iakkoliv mystická se nám bude vždycky zdát tato proměna člověka v hrůzný hmyz, Kafka chce, aby mu bylo rozuměno úplně vážně a střízlivě, ne nezávazně metaforicky, nýbrž tak reálně a skutečně, jako by šlo o skutečnou událost každodenního života. Nejde o básnický obraz, nýbrž o nadempirickou skutečnost našeho pravého vnitřního života. Zvíře v člověku nabývá takové tělesnosti, že je nezastřeně patrné. Neboť lidská existence není jednoznačně vymezená a definitivní, nýbrž propastná, dáblská i andělská, plná překvapení. Předmětem Kafkovy pozornosti není hrůznost zvířecího, zvlášť ta v člověku skrytá, občas nezastřeně propukající pudová zvířecnost o sobě. Nejde tu také o svět samého zvířete, jenž je nám, metafysicky viděno, přece navždy uzavřen. Kafka představil a ztvárnil takové »proměny« ve zvířecí život častěji, nejmocněji a nejhlubokomyslněji jistě ve dvou povídkách z pozůstalosti: »Z hloubání jednoho psa« a »Doupě«. V aspektu zvířecího, zde tedy »psiho« života představuje se nám lidský život hlubším, pouze lidskému zraku nedosažitelným a neuskutečnitelným způsobem. Promítnutím do podoby zvířecí získává básník nejenom nutný odstup a hlubší hledisko, nýbrž i možnost skrytí a zahaliti to vlastní nevyslovitelné, »pravdu«, způsobem opravdu pokorným a nehonosným. Převažuje-li v »Proměně« ještě snad popis toho strašného faktu, soustřeďuje a zvnitřňuje se to v pozdějších »povídkách o zvířatech« do oblastí úplně podstatných a metafysických. Prolomením lidské roviny a její transposicí do roviny zvířecí daří se Kafkovi, i když jen zastřeně a v podobenství, a tedy také jen nedokonale a roztržtěně, překročiti hranice života zdánlivě pevně vázaného, prolomit slupky životních a myšlenkových zvyklostí a empirického nebo pouze psychologického zření a takřka před Bohem, takřka absolutně a svobodně rozpoznati a zpodobiti lidskou existenci v její základní hloubce a prohlédnouti zmatky, šalebné pokusy a bědné systémy lži toho Bohem opuštěného lidského či psiho života. Tak se pohybuje toto vyjadřování ostře na hranici nemožného a nezpodobitelného. Odtud lze také vysvětlovat zvláštním způsobem nepřístupnou, střízlivě tajemnou a hluboko napovídající Kafkovu řeč a tvárnou metodu a lépe pochopiti parabolický smysl jeho zpola symbolických, zpola alegorických, v celku však nerozložitelných, reálných a zároveň mystických próz.

A přece jen věrným výkladem a do jisté míry imanentní in-

terpretací těchto povídek-podobenství, bohatých na výhledy a poznatky a nedořečená tušení, jako právě je tomu u prózy »Z hloubání jednoho psa«, již se budeme zabývat, možno změřit Kafkův základní postoj, jeho zápas o poznání pravdy a o čistý, vykoupený život. Zde se musíme spokojit jen náznaky a prodlít krátce jen na těch místech, kde je zřejmá metafysická transparence. Jako v celém Kafkově díle, je i v »hloubání jednoho psa« náboženskou prazkuseností, o níž především jde, absolutní dálka Boha a jeho neproniknutelné mlčení, jeho »ne-bytí«. V tomto mlčení se odhaluje životní situace člověka vůbec. Nejen mlčení Boha tíží náš život, stejně neproniknutelné je i mlčení lidí před Bohem. Jen někteří je cítí, zdá se, v celé jeho hrůze. O těch se praví: »Jsme ti, jež drtí mlčení, již je chtějí prorazit jako z hladu po vzduchu.« Tak klade Kafka na jednom místě otázku, jak tedy může jednotlivec snést to nesnesitelné mlčení Boha a lidí, již se uzavírají v neproniknutelném mlčení stejně jeho mlčelivé výzvě jako vlastním němým a neustálým dotazům mezi sebou; jak vůbec lze to strašné mlčení snést. A slyšíme tu v hloubi nepůsobivou, jen povrchně útěšnou, takřka beznadějnou odpověď: »Vydržím to asi až do svého přirozeného konce; neklidným otázkám vzdoruje vždy více klid stáří. Zemru asi mlčky, obklopen mlčením, takřka pokojně a hledím tomu odevzdaně vstříc. Obdivuhodně silné srdce a plíce, jež se neopotřebují před časem, byly nám psům dány jako ze zlomyslnosti; vzdorujeme všem otázkám, i vlastním, tvrz mlčení již jsme.« Jistě tohle není svět víry, naděje a lásky, očekávání milosti, svět Kristem vykoupený. Ale i ten musí uznat neúprosnou a nešetřící bezpodmínečnost, s níž je zde v rouše podobenství, beze lsti a bez naděje rozpoznána nahá lidská situace. Tak nemluví skepse ani vykořeněný nihilismus, nýbrž negativní víra někoho opravdu z hloubi k Bohu volajícího, věřícího pochybovače. Opakuje se tu pranáboženský výkřik Lutherův: »Věřím, pomoz nevěře mé,« i když ve zcela jiné rovině a ze zcela jiné situace. Abychom chápali hloubku Kafkova pohledu právě v tomto bodě, musili bychom téměř doslova citovat, co říká v kontextu o podstatě otázek, o falešných a správných, zralých a nezralých, podstatných a povrchních otázkách ze zvláštní perspektivy svého lidsko-psího příměru. Zároveň budiž upozorněno na zvláštní ironii tohoto postupu. Pro jistý stupeň duchovního i náboženského poznání je příznačný tento druh sarkastické ironie, jež nemá co dělat s rouhačstvím nebo dokonce s dialekticko-romantickým hračkařstvím, nýbrž je spřízněn s paradoxním a opravdu dialektickým vyjadřováním, tak vlastním hlubšímu náboženskému myšlení. Meč ducha, jenž neúprosně odděluje a rozlišuje, může být v své britkosti veden jen z opravdové vážnosti víry a pravé dětské pokory. Tak čtème také, co

Kafka říká na příklad o »létajících psech«, o vykořeněných vzdělancích nebo filosofech naší a každé doby, v ničivé britkosti poznání. Oni, »již se oddělili od živné země«, již »nesejí a nežnou a dokonce prý jsou na útraty ostatních psů zvlášť dobře živeni«, nositelé moderní vzdělanosti, bez pudy a bez kořenů, jejichž životní lež poznamenal jednou pro vždy už Kierkegaard tvrdým a neúprosným slovem »žvanění«, jsou tu prototypicky jako nerozpletitelná spleť polovičatého poznání, chabé víry, nezávazného mínění a usuzování, nezodpovědné a prázdné aktivity. A vyznačuje to lživý lidský systém vůbec, když na místo pravého rozumu nastoupil vyschlý racionalismus, na místo organického utváření prázdný formalismus, na místo živého sdělování pouhá slova, na místo opravdové víry tisícínásobná pověra a plochá nevěra. To je svět, jež před sebou Kafka nalézá a jemůž je jako čistý a hluboce věřící člověk bez ochrany vydán až do nejtajnějších vrstev a komor svého srdce a krve. Ale ať jakkoliv beznadějný a zoufalý se nám zdá vždy a dnes zvláště tento svět a jeho doba a tvar, rozhodně je u Kafky, že se neisoluje, že se neutíká na soukromý ostrov svého já a života pro sebe, nýbrž hledá společenství všech, nejen své vrstvy, hlubší společenství uvnitř »lidu«, prostoty a všednosti, lidí práce a služby, o nichž ví, že jsou už blíže pravdě a absolutnu. Jako zavrhuje intelektuálský a vzdělanecký život zdání, tak ví, a nejen ví, nýbrž žádá skutečnou pospolitost všech lidí. »Ale nejenom krev máme společnou, nýbrž i vědění, a nejenom vědění, nýbrž i klíč k němu. Nemám je bez druhých, nemohu je mít bez jejich pomoci.« Důrazněji nemůž být vyjádřena podstata pospolitosti, obcování všech v jednom a poměr údů mezi všemi. A není to mystika, není to v symbolu křesťanské víry, není to řečeno sakrálně, nýbrž jako výsledek poznání, jako myšlenková víra. Ten rozdíl se nesmí přehlížet. Také Kafka baží po vykoupení a smazání naší viny. Ale jeho rod a víra, tkvějící hluboko v židovství, pozměňují v jisté, i když zase osobně vázané mře, stanovisko, s něhož klade a snaží se zodpovědět otázku po vině a vykoupení, věčnou otázku Jobovu, otázku po spravedlnosti Boží, otázku »co je pravda«. Nesmímý je pro něho odstup mezi věčností a člověkem, ztracený a prohaný se mu zdá padlý, před Bohem prchající a nestálý svět stvoření a lidí. Ale stejně bezpodmínečná je také jeho víra v Boha, jeho volání a dožadování se Skutečnosti, opravdového smíru a vykoupení. Teprve naprostá beznaděj a bezvýchodnost, k níž vidí odsouzen lidský život, jež stále znova srovnává s vězením, s vězením však, o němž se praví, že jeho mřežoví je tak daleko, že »zajatec byl vlastně svoboden«, teprve toto poznání dává v neotřesitelné negaci promluvit blahodárnému a posvátnému »ano« pravé a o pravdě svědčící víry.

Ale nejstrašnějším snad prohlášením člověkovým je, že o Bohu mluví a Boha míní, že nábožensky cítí a myslí a že se tímto způsobem vymyká jeho skutečnosti a pravdě, jeho mlčelivému a neúprosnému volání a nároku. Tato nejzjemnělejší forma, jak se postaviti mimo »svět« a při tom se v něm uzavřiti volání Božímu, toto náboženské pojištění proti světu i proti Bohu odkrývá teprve úplnou propastnost a zkaženost člověka, jenž se vytrhl ze svých kořenů. Poměr syna k otci jakož i (v »Jedenácti synech«) otce k synovi má v Kafkových podobenstvích vždycky hluboce náboženský, i když myšlenkově transformovaný význam. Popření božského otcovství je v povídce »Rozsudek« zřejmě v strašné konkrétnosti a neúprosnosti. Opět se to neuchopitelné uchopení božské přítomnosti odehrává v nejvšednějším životě. Je tu syn, jenž pracoval v obchodě svého otce. Když otec zestárl a ztratil ženu, věrnou družku života, syn ho stále více zanedbává, cele se věnuje obchodu a světu, až si už na něj takřka ani nevzpomene. Jednoho dne, když se vrací v nedělně tichou hodinu, potká ho doma, toho otce, o němž myslel, že je nemocen a na pokraji smrti. Ale úlohy se náhle změní: božský majestát otcovství se zjeví v úděsné glorii a strašlivě soudí domýšlivého a zaslepeného, od otce odpadlého syna. Rozsudek zní: »Vlastně's byl ovšem nevinné dítě, ale vlastněji ještě's byl dábel'ský člověk! – A proto věz: Odsuzuji tě teď k smrti utopením!« A syn běží jako šílený opravdu k řece a s výkřikem synovské lásky vydechne svůj život ve vlnách. V bezpříkladné téměř transfiguraci je tu zpodoběn prazločin člověka, odpadlého od Boha, otce, a jeho posvátné a neúprosné odpýkání. Každý psychologický nebo dokonce psychoanalytický) výklad musí jen zmásti a zatemniti jasný pranáboženský smysl a jádro toho starozákonně přísného příběhu, místo aby něco ujasnil. Jen vážná slovní interpretace nám umožní, budiž to znova zdůrazněno, zmocnit se metafysického smyslu Kafkových próz.

Jako zde, je i v obou románech, »Zámek« a »Soudní pře«, středem pozornosti problém viny a milosti, problém Jobův. Jedním z hlavních temat románu o zámku je žhavá touha jedincova po pravé a skutečné pospolitosti, po vysvobození a vykoupení z trýzně izolovaného, v sobě tkvícího života. Geometr K. přijde jednou večer do vesnice, aby zde, jak se domnívá, na žádost zámeckého panstva, jemuž vesnice patří, rozměřil nazítří půdu. Neočekávané překážky, nedorozumění a odpírání mu brání v této domnělé úloze. Všechno teď záleží na tom, aby se dostal do styku se zvláštním, neviditelným zámeckým panstvem a byl přijat do vesnického společenství. Ale

*) Kafka se totiž stal předmětem psychoanalytického rozboru Hellmutha Kaisera (»Franz Kafkas Inferno. Eine psychologische Deutung seiner Straffantasie.« Wien 1931), rozboru, jenž v podstatě redukuje všechno na »Vaterkomplex« (Překladatel.)

všechny pokusy o bližší styk s tajemně mocným světem »vyšších«, zámeckých pánů, končí nezdarem. Pokud hledíme na zámek jako na sídlo milosti, znamenají, teologicky řečeno, právě tyto marné pokusy a namáhání, že nelze člověku násilím a po libosti přivodit a vynutit milost Boží. Neklid a netrpělivost ruší jen a matou vznešený klid božského. Proto právě v netrpělivosti vidí Kafka hřích hlavní, ne-li dokonce jediný. Nejmocněji je zobrazeno a vyloženo toto trpělivě – netrpělivé vyčkávání a žádost o připuštění do říše milosti a zákona v závěrečné kapitole »Soudní pře«, v podobenství o hlídači brány. Právě se tam, že muž ze země přijde k hlídači brány a prosí o vstup do zákona. Ale poněvadž ho hlídač teď ještě nepustí, čeká muž dny a roky přede dveřmi zákona, až zestárne a zdětinští. Když je už téměř slepý a blízek smrti, praví se o něm: »A neví, zda je kolem něho opravdu temněji nebo zda ho jenom klamou oči. Ale rozpoznává dobře teď v temnu záři, která tryská nezničitelně z dveří zákona«. Když se umírající ptá ještě jednou hlídače, proč nikdo kromě něho neprosil o vstup, ačkoliv přece všichni baží po zákonu, vykřikne na něho hlídač: »Zde by nikdo nemohl být vpuštěn, neboť tento vchod byl určen jenom pro tebe. Jdu teď a zavrhu ho.«

Na rozdíl od »Zámku«, sídla milosti, soustřeďuje se Kafka v »Soudní pře« k soudcovské moci božského. I zde se vsunuje do obvyklé, každodenní reality nová, vyšší skutečnost, ale přes neustálý dotyk, ba prostupování obou sfér je bolestnou prazkušností nahého a vinou obtíženého člověka jen absolutní dálka svatosti a božství, pravého a nejvyššího soudce a správce. V »Zámku« se významně praví, že jen ženy a prostí sedláci mají bližší vztah k zámku (jako sídlo milosti). »Mezi sedláky a zámek není rozdílu«, říká se na jednom místě. Ale ani sedláci, kteří se ostatně staví na odpor netrpělivému usilování geometra K., aby jakýmkoliv způsobem navázal styk se zámeckými úředníky, ani ženy, jež se mu blíží, mu nemohou poskytnouti opravdové pomoci v zápase s neviditelnou mocí »zámku«. Vinu a bezmocnost člověkovu nelze zakrýt a odelhat. V »Soudní pře« pak je příběh zvláštního soudního sporu podobenstvím životního procesu vůbec. Člověk je postaven před soud. A není to imaginární ani obyčejný soud, jenž zatkne jednoho rána Josefa K., aniž on (jak se domnívá) spáchal co zlého. Začne zdánlivě nekonečný proces, při němž však nejsou zúčastněné strany zdaleka rovnomocné. Má zajisté také obžalovaný advokáty a pomáhače, pracují pro něho úplatky a prosebné žádosti, přímluvy a vyjednávání, ale v labyrintu toho neviditelného soudu, úplatného a v nižších svých zástupcích veskrz pochybného a nespravedlivého, je jednotlivec ztracen a vyváznutí z přísouzeného trestu nemožné, lidskými prostředky alespoň. Nedotknutelnou posici soudu jest chápat, tak cítí čtenář, jen z abso-

lutnosti a svatosti soudu o sobě, a v podobenství stojí za tímto soudem ona poslední, nejvyšší instance, jež vládne vším životem a vším živoucím a v náboženském názvosloví má jméno poslední soud Boží. Co tu však znamená vinen a nevinen? V rozhovoru obžalovaného s vězeňským duchovním odpovídá tento na mínění Joseta K., že není vinen, jako vůbec žádný člověk nemůže být vinen, když jsme přece všichni lidé, jeden jako druhý, v lapidární a ničivé stručnosti: že tak právě mluví všichni vinníci. A pokračuje, že K. hledá příliš pomoc u jiných, zvláště u žen. A přece – stejně jako u geometra K. v »Zámku« – jen správcovská a soudcovská moc božského může poskytnout provinilci pomoc a milost. Tak se prostupují ve všech Kafkových prázdných sféře skutečnosti, roviny vědomí a stupně zralosti a ukončenosti. Teprve v mezních situacích, v bolestných a nebezpečných přechodech se učíme, když ne poznáváti, přece aspoň tušeně chápat to, co nám bylo dosud nepřístupno. Vždycky však je mezi tím a oním stupněm proměny a životního procesu »takřka nekonečný provoz«, jak se praví v tajemné útěše na konci strašné povídky o rozsudku.

Kafkovo myšlení a tvorba mohou být, jak jsme viděli, uchopeny a prožity v své hloubce jen ze zkušenosti náboženské. Podivuhodné alegoričnosti a symboličnosti a propastné hloubce jeho světa odpovídá jednoznačnost a nevyhnutelnost jeho pramene i posledního cíle. Nevkládnému labyrintu lidského života se všemi jeho vztahy a spleťtostí, zmatky a výpočty odpovídá vyšší řád bezpodmínečné ryzosti, jasu a prostoty. Tisícinásobným míněním a možnostem výkladu čelí nezměnitelně »předepsaný« zákon. »Nemáš dost úcty před Písmem a měníš historii« praví se na začátku rozhovoru o hlídači brány. »Dobře mi rozuměj«, pokračuje vězeňský duchovní, »ukazuji ti jen mínění, jež o tom jsou. Nemusíš dbát příliš na mínění. Písmo jest nezměnitelné a mínění jsou často jen výrazem zoufalství nad tím.« I když Kafka v svém negativním poznání odmítá každou útěchu jako nepůsobivou a jen zastírající, ukazuje právě tato statečná bezútěšnost na opravdovou, i když mlčelivou a nevyslovitelnou přítomnost božského. Koncem všeho se zdá neúprosné a divé naplnění rozsudku. Kde ale vidíme zničení a téměř potupný konec – »Jako pes!« pravil, bylo to, jako by ho měl stud přežít – jako by začínal teď na vyšším stupni nový život. O člověku tu nutno přestat a mlčet. Tím neuzavřeným nasloucháním, jež podmiňuje nutný fragmentární charakter celé Kafkovy tvorby a díla, je dolaženo oně poslední nepřekročitelné hranice vyslovitelného a myslitelného, kde už slovo marně ruší a mate vznešený klid bytí a pravdy a vyúsťuje samo v opravdové mlčení. Jen z této nejzazší posice před Bohem jest také chápat Kafkovu zvláštní tvárnou me-

todu, formu (v hlubším smyslu). Kafka si byl veskrz vědom omezenosti a nepostačitelnosti slova oproti tomu poslednímu a vznešenému. Ke všemu, co je mimo svět smyslů, lze říci »užít právě jen náznakově, nikdy však i jen přibližně srovnatelně, poněvadž, odpovídajíc smyslovému světu, mluví jen o vlastnictví a jeho vztazích«. Tak je u něho forma důležitá a nevýznamná zároveň. Tvar tu není nikdy samoučelem, vždycky jde v podstatně pregnanci o příběh a sdělení. Proto jest v jednotě jeho řeči také přísná a průzračná střízlivost, jež vylučuje všechno jen malířské a dekorativní, všechno smyslově krásné. V protikladu k lyrice nežije tato podstatná próza ze slova, nýbrž veskrz z věty. Vlastní kasuistika a dialektika jeho stylu je v hloubi jistě určena přísným pojmem zákona a připomíná formální mnoho- a jednoznačnou řeč soudní, jakož i mluvní způsob teologické disputace. Udivující ostrost a určitost výrazu budí takřka dojem hladkosti a chladu. A tak prosvětluje podivuhodně průzračný jas a ryzost jeho stylu temnotnou tíhu obsahu a vládne ve všech jeho větách takřka suverénní a božský klid a převaha stvořitele, jež zároveň pohlcuje všechnen neklid a problematiku, všechnu zlomenost stvoření. Logika tu postupuje jinak než ve všedním životě, posice a negace jsou v poměru zaměnitelnosti. V slově i obsahu vládne iracionální logika svědomí, to jest vědění o vině a trestu, omylu a pravdě, minutí se a milosti. Zlomenost lidské existence podmiňuje nutnou zlomenost a zlomkovitost výpovědi a obsahů. A tak to není náhoda, nýbrž nutný smysl, že jsou tyto příběhy a »romány« fragmentární, neukončené, pravým ukončením tkvící v mlčení. Skryté a nehonosně zjevuje se tento hlas v temnu, jak pro sebe tiše a ustavičně mluví, pokorně schýlen k půdě a zemi, nevzhledaje takřka k hvězdám a v své temnotě přece tak hvězdně jasný. Neví se, zda je to modlitba či potlačený výkřik, zpěv či monotonní žaloba, zda je to výzva či nevyčerpatelné úpění, prosba, zapřisahání, dotaz a volání. Jistě to není básnictví v tradičním smyslu, nýbrž skrytý hlas víry a vyznání víry, jež, i když jen v podobenství a závoji umění, řeči a příběhu, nechce být ničím jiným než svědecktví pravdy a její záře, »která nezničitelně tryská z dveří zákona«. Přel. J. Franz

Z POČÁTKŮ HUSITSTVÍ

Revoluce husitská, jako každé podobné hnutí kolektivní, které mělo zřetelný vliv na vytváření nových forem společnosti lidské, připravovala se jen zvolna a měla několik příčin.

Obecně se nyní přijímá, že cestu pohybu husitskému razily síly rozličné povahy. Především tři momenty nelze vyloučiti z povšechné úvahy o vzniku husitství: českoněmecký rozpor, sociální vření a o-pravné snahy náboženské i církevní. Pochopí se snadno, že podrobné zkoumání dějezpysné ukazuje značně relativní hodnotu těchto zkratok, neboť dění historické v úplnosti nelze správně obsáhnouti několika vyabstrahovanými formulkami a terminologií málo říkající (poměry, vlivy, složky atd.). Než k našemu účelu dostačuje uvědomiti si aspoň, že se tyto tři složky skutečně v počátcích revoluce husitské jistým způsobem projevují, jak nás přesvědčuje již běžný pohled do hlavních pramenů k dějinám této doby. Spor však by mohl býti o to, které z těchto složek, postižitelných v zřetelné souběžnosti již od 2. pol. XIV. století, dají při výkladu o vzniku husitství místo přednostní, abychom pochopili a náležitě ocenili povahu bouře husitské. Jinými slovy: byla-li husitská revoluce po výtce hnutím náboženským, národním, nebo sociálním?

Politický a kulturní pokrok západní Evropy, na němž naše země byly k svému prospěchu účastny aktivněji a bezprostředněji od doby lucemburské, zvláště však za Karla IV., ukazoval stejně k těmto možnostem a jak zkušenost z dějin francouzských i anglických učí, dál se vývoj těchto zemí v červánkách doby nové – tak možno plným právem zváti století XIV. – ne bez jisté logické přičinnosti a celkové harmonie, ale je právě zvláštností husitské revoluce, především jejích počátků, že z náboženských a církevních poměrů českých vznikla hrozivá otázka, první v pořadí a naléhavá, která znatelně podbarvila a někdy i docela znetvořila přirozenou nacionální a sociální vůli národa.

Jen tohoto zjevu chceme si všimnouti a také jen po jedné stránce. Mlčky pomíjíme zlořády správy církevní a neevangelický život českého kléru, v jehož líčení libovala si starší historie, vidíc v těchto výstřelcích důvod k pozdvižení laiků proti kněžím. Nebylo to horší než v ostatní Evropě – ale jest pozoruhodné, že u nás hlasy mravokárců, kacéřujících zrod renaissančního člověka, byly častější a méně kompromisní. Snad je v tom něco z ethičnosti českého člověka a jeho náhlých sklonů k podceňování esthetických a pozitivních strán-

nek života, v čemž románští reformátoři soudobí postupovali s mírou. Ať již tomu jakkoliv, jest prokázáno, že se v Čechách od 2. pol. XIV. století rodí nová morálka, kterou někteří přijímají jako modní, jiní (a čtenější) s plnou vážností, naivně a důsledně. Je dojemné sledovati upřímnost, s jakou svědomí, vybičovaná výzvami mravokárců, šíří asketicky pochmurnou náladu mezi lidem obecným, měšťany a šlechtou. Reakce proti emancipujícím tendencím XIV. století, které v západní Evropě vychovávají sebevědomého měšťana a laického inteligenta, nabývá u nás rázu takřka raně-gotického a svým přehnaným spiritualismem brzdí kulturně estetický a osvětový rozmach, nejcennější odkaz z doby Karlovy. Návrat k přísným františkánským ideálům, jež na západě hlásaly některé sekty ještě v tomto století, jest nejpozoruhodnějším rysem v české reformě, její silou i její slabostí. Než stíny večera, které padaly na odumírající svět františkánských horlivců, nebyly by se proměnily v českou reformu, kdyby nebyla vysvitla oslňující zář nového učení. Vlastním zápallem bouře byl zajisté viklefismus, rázně a houževnatě propagovaný několika českými mistry s M. Janem Husem v čele. Úspěch nauky »pátého evangelisty« byl překvapující v Praze i na venkově. Hned po smrti Husově, v letech 1416–1417, drobný člověk jihočeský se uvědoměle hlásí k Husovi a přijímá učení jeho mistra. Jest otázka, jak vysvětliti ono rychlé šíření novot náboženských na českém venkově, na Ústí, Sezemově a v Plzeňsku, novot, které svým radikalismem míří dále, než chtěl Viklef i Hus, a připustíme-li, že svou povahou jsou převážně viklefské, jak vyložití, že novotářství náboženské našlo tak příznivý ohlas a stalo se populární mezi prostým lidem rolnickým a řemeslnickým, který jen pomalu překonává svůj sklon k věcem a ideím ustáleným?

Některé z proticírkevních názorů M. Jana Viklefa byly známy v Čechách již před vystoupením Husovým. Kolem r. 1380 vědělo se mezi českými vzdělanci o jeho eucharistické nauce remanenční, potírající církevní pojetí transsubstanciace. Na fóru akademickém polemisoval s Viklefovou thesí proslulý theolog dominikánský Mikuláš Biceps, ale z různých náznaků možno uzavíratí, že se mu remanenční nauku rozptýliti nepodařilo. Nebyla zajisté izolovanou představou: filosoficky byla včleněna v systém extrémního realismu viklefského, který svou logickou důsledností mohl imponovati inteligenci a později se ukázalo, že jí skutečně imponoval.

Několik let potom, v době velikého poklesu církevní autority za prvních zmatků schismatu, diskutuje se na dvoře královském i v okolí pražského arcibiskupa o církevně politických názorech Viklefových, směřujících proti hierarchii a panování kněžskému. Vzrůstající nálada protiklerikální, podmíněná vnitřními nesnázemi

a projevující se konkrétně úchvaty zboží církevního, sytila se vydatně z revolučního zdroje provenience anglosaské: učení Viklefova i církevní politiky dvora anglického. Než všechno svědčí tomu, že až do sklonku století XIV. byl viklefismus znám jen zlomkovitě v trivální formě vagních hesel protikněžského boje a nebyl studován soustavně. Teprve zásluhou vynikajícího myslitele scholastického M. Stanislava ze Znojma objevuje se nauka mistra anglického na universitě v podobě kvestií ad disputandum a v quodlibetech: nejdříve jeho názory filosofické, pak i theologické. Mezi českými mistry, kteří se stali brzo ve velké většině stoupenci novotného učení, proslul obzvláštní horlivostí a bojovností M. Jan Hus.

Husovo vystoupení bylo rozhodující pro další vývoj církevně politických věcí českých. Říká, se, že se jím dovršuje úsilí reformátorů doby předhusitské. Ve skutečnosti ráz české reformy zápasem Husovým se mění. Pathetický spiritualismus Milíčův a Matěje z Janova, vyvolávající mystickou religiositu mezi lidem, jest překonáván akademickým realismem Viklefovým. Opravné snahy církevní byly formulovány českou inteligencí v duchu Viklefově nalehavěji a přesněji. Nabývají výrazu zcela konkrétního a výhrůžného. Místo neurčitého kvietisticko-mystického horlení proti vládě antikristově ve světě křesťanském, jaké bylo slyšeti v době zápasu Milíčova o »Jerusalém boží«, předkládá se nyní věřícím úplný rejstřík hříchů a nedostatků kléru prelátského i nižšího. Antikrist sedí již na stolci Petrově. Boj stáčí se kolem tří základních problémů: nový viklefsko-husitský výměr církve, predestinace a otázka světského panování kněží. Venkov byl instruován v duchu novotného učení těkavým proletariatem kněžským, který se přirozeně stal nositelem opravy, ošklivující si mnohoobročnictví kněžstva vyššího. Také dočasný pobyt M. Jana Husa na českém jihu přispěje k šíření viklefských myšlenek mezi lidem. Ale všechny tyto nesporně doložené souvislosti, o jejichž váze není možno pochybovati, nedávají nám uspokojivé odpovědi na otázku, kterou jsme si nahoře položili. Viklefismus je systém filosoficko-theologický. Ani jeho zpopularisováním nelze vysvětliti onu náchylnost a sklon k recepci novotářských představ náboženských a církevních mezi prostým lidem a jeho uzpůsobenou vůli k okamžitě a pathetické reakci. Neboť, aby revoluční invektivy Husovy proti kněžím byly s takovým entusiasmem schvalovány, jako se dalo v jižních Čechách, kde stupňované napětí ohlašuje bouři, k tomu bylo třeba »starších základů«. Toto »prius« nelze vyložití vlivem agitace viklefsko-husitské, která právě jen za těchto zvláštních okolností mohla znamenitě prospívati. Ostatně v náboženském hnutí jihočeském razí si brzo cestu názory, které v té podobě nehlásal ani Hus, ani Viklef.

Zaměřováním příčiny a účinku vnikl do této otázky chaos. Nesnáze, které se nutně vynořují, vykládáme-li onu podivuhodnou schopnost lidu k novotářství a k opozičnosti náboženské a jeho připravenost k přijetí cizího viklefismu hlásáním této nauky viklefisty, ihned zmizí, jestliže si všimneme jiného zjevu, známého, ale nedosti respektovaného v úvahách o propagaci myšlenky viklefsko-husitské, že totiž vedle pražského reformního směru, který svým způsobem a do jisté míry zasahuje i do nižších vrstev, jest zde též lidové sektářství, zvláště v jižních Čechách, tradiční nálada, sektářsky opoziční, mezi lidem, která právě umožňuje, že viklefismus se ujme rychleji a trvaleji.

Je to sektářství valdenské. V jižních Čechách bylo známo dávno před Viklesem učení »chudých z Lyonu«, ovšem oné odnože »chudých lombardských«, které prosakovalo krajem německým do Čech. Hnutí prvotní tedy bylo provenience románské a podobovalo se svým cílem i radostnou životností skoro současnému františkánství. Později však utuhne v kacířském prostředí lombardským v pochmurnou frakci »chudých duchem«, kteří přejímají boj Katarů s církví, »velikou nevěstkou apokalyptickou«. Brzká pronásledování se strany církve jenom prohloubí propast mezi »církví zlých« a »vyvolenými božími«, kteří si zařídí svůj ústav spásy. Mají také svou zvláštní filosofii dějin: Valdez, jejich zakladatel, navazuje prý na obec apoštolů a prvních mučedníků. A smysl jejich poslání jest tedy přesvědčiti »věrné«, aby jen u nich hledali spásy, nechtěli-li býti zavrženi věčně. Popírají úctu k svatým, očistec, odmítají trest smrti, přísahu a pod. Hlavní jejich usilování směřuje k vytržení věřících ze světa, z Babylonu. Tane jim na mysli sbor prvotní obce křesťanské, dávno před císařem Konstantinem a papežem Sylvestrem, který přijal od císaře »dar« (světské panování) a tím byl »vltit jed v církev boží«. Od toho okamžiku nebylo již pravé církve až do Valdeza, který »probudiv se ze spánku jako lev«, vydal svědectví světu...

Když se Valdenští počátkem XIII. stol. rozšířili za Alpy do diecése pasovské a v sousedství českých zemí, mají již rozvětvenou organizaci a jistou správu. Mají své kněze (»dokonalé«, starší) a »věřící«. Jejich kněží-misionáři s obdivuhodnou horlivostí získávají věřící, budují »provincie« (misijní oblasti), které včleňují v systém církvi valdenských. Opěrnými body jejich agitace v provinciích jsou »scholae«, sbory, v jednotlivých obcích, kde se několikrát ročně objevují, poučují věřící, křtí jim děti, podávají svátost oltářní (pod obojí) a poskytují útěchu poslední. Vybírají od nich daň církevní (collectae), kterou zasílají do ústředí sekty »pro společné dobré« jejich organizace. Jednou za rok, obyčejně v době velikonoční, koná se na vhod-

ném místě synoda sekty, k níž se dostavují zástupci jednotlivých provincií, aby podali účet ze své činnosti a referovali o stavu sekty v onom kraji.

Od polovice XIII. stol. slyšíme o Valdenských v Čechách, zvláště na jihu země, a existence jejich je dosvědčována rozličně až do revoluce husitské. Avšak zprávy o nich jsou často neurčité (není vždy jisto, běží-li o tuto sektu) a leckdy nepřesné. Není tedy divu, že byly hodnoceny různě a že dosud není úplného souhlasu o významu Valdenských v Čechách před hnutím husitským a v samé revoluci husitské. Porozumění tomuto problému bylo konečně ztěžováno nesprávným postupem, když nebyl řešen v rámci dějin sekty celé a její expanse a když byly opomíjeny i jiné závažné okolnosti, jež by nám mohly osvětliti zjev pronikání valdenského myšlení do českého prostředí i s jiné stránky. Někdy se vplížil do úvahy i živel nevědecký: stranická snaha ukázati, že husitství vyrůstá z kořenů cizích a kacífských, nebo stejně stranická obava, aby originalita husitské ideologie neutrpěla. Palacký na př. ve své znamenité práci o stycích a poměru sekty valdenské k někdejšími sektám v Čechách (1868) snažil se na základě zpráv tehdy známých vylíčiti spravedlivě tento ožehavý předmět a nepochyboval o jistém vlivu valdenství na vznik nauky tábořské. Preger, který užil inkvisičních akt, jím objevených, dovozoval, že Táboři jsou duchovními syny Valdenských. Methoda, kterou dospěl k tomuto resultátu, odstrašuje svou mechanickou jednostranností a naprostým nepochopením složitosti historických jevů na poli duchovním. Loserth ve svém neukázném zaujetí pro Viklefa popřel vliv Valdenských v husitství vůbec, ulehčiv si úlohu přehlížením prehistorie valdenské v Čechách a násilným výkladem některých výroků Viklefových. Goll, v stati právem proslulé, přiblížil se značně skutečnosti, připouštěje v počátcích táborství vliv Valdenských mezi lidem a Viklefův mezi kněžskou inteligencí, ale problém spíše nadhodil, setrváváje v úzkostlivé rezervě, neboť nenacházel bezpečného dokladu o tom, že valdenství se v době předhusitské šířilo také mezi českým lidem. Sedlák i Neumann nepochybovali o souvislosti valdenství s táborstvím (nikoli bez jisté tendence) a posledně jmenovaný snesl i pozoruhodné doklady o tom, že Valdenští jsou na rozhranní XIV. a XV. stol. v Čechách na postupu. Bartoš vychází v podstatě z pojetí Loserthova (ovšem jen, co se týče Valdenských), ale v poslední době se kloní spíše k názoru Gollovu, doznávaje jisté působení Valdenských na tábořskou nauku prostřednictvím valdenského Mikuláše z Drážďan, ale v prehistorii Valdenských v našich zemích nenalézá určitějších svědectví, která by prokazovala větší význam valdenství v náboženském životě Čech předhusitských. Valdenství je prý vůbec náboženstvím

německých kolonistů a není zprávy, že by se uchytilo znatelněji mezi českým lidem. Naproti tomu Chaloupecký i Pekař pokládají za jisté, že valdenství, ode dávna domovem v Čechách, mělo zřetelný ohlas v počátcích husitství a že bez něho nelze vyložit radikálnost prvotního táborství i značné depositum ve věroučném kodexu tábořském, které není proveniencie viklefské.

Když jsme takto podali přehled důležitějších názorů o této obtížné otázce, pokusíme se vystihnouti v hlavních rysech dějiny sekty valdenské v českých zemích až do revoluce husitské a její podíl na vzniku ideologie tábořské.^{*)}

Valdenští se objevují v Čechách po prvé před r. 1257, kdy král Přemysl II. vyjednává z vlastního popudu s papežem Alexandrem IV. o inkvisici, aby »v některých krajích království a panství krále českého a v pomezí Polska« (jak se praví v papežském mandátě, ustanovujícím inkvisitory), byly »vypleněny lišky, které zvrácenými mravy hubí vinici Páně«. Podrobnosti o průběhu této první inkvisice u nás se nedostává, ale zato nelze dosti vyzdvihnouti jednu okolnost, velmi příznačnou, která rázem osvětlí povahu i provenienci kacířství v Čechách: v diecési pasovské, kam se šíří valdenství od r. 1218 z Lombardie, utvoří se rychle ohnisko valdenské propagandy pro zaalpské země německé, takže v letech 1260–1270 zjistí inkvisice, která v tu dobu působí v Dolních i Horních Rakousích řadu obcí zcela kacířských, v bezprostředním sousedství Čech a Moravy. Jeví se nám tedy ono sektářství v Čechách, o jehož vyhubení usiluje tak horlivě Přemysl II., pouhým výběžkem valdenské expanse z diecése pasovské. Není to zjev izolovaný: nauka sektářů valdenských proniká k nám od polovice XIII. stol. kraji německými v logickém souhlasu se směrem propagace chudých lombardských z mateřské země valdenského kacířství středoevropského. A právě, jak vše ukazuje, jsou to v první řadě jižní české a moravské kraje, hořečně kolonizované, ležící v sousedství rakouských obcí valdenských, a nekladoucí překážek národnostních ani jiných, v nichž se realizuje první etapa usilování sektářů valdenských o naše země. Sledujeme-li pak zprávy o kacířích v Čechách z pozdější doby (méně významné necháme stranou), vidíme tuto souvislost ještě zřetelněji, neboť prameny o ní mluví výslovně.

Jest to především inkvisice na panství Oldřicha III. z Jindřichova Hradce, řízená papežským inkvisitorem, dominikánem Havlem z Kosořic v letech 1339–1340, která poskytuje hojně látky k úvahám o záhadě valdenské, rozuměli se tím, jak někdy bývá, otázka, jak se mohlo učení valdenské, hláсанé v německých koloniích, šířiti i mezi lidem

^{*)} Libo-li, srov. mou práci: »Sektářství v Čechách před revolucí husitskou« (Bratislava 1929).

českým. Díky jí – že se totiž zachoval aspoň fragment inkvisičních akt z procesu – není zde vlastně již žádného problému a historie valdenství v Čechách je řešena s úplností a jasností až pozoruhodnou.

Inkvisitor Havel zjistil, že ve vsích Jindřichových, nedávno kolonizovaných, je plno valdenských kacířů. Velký Bednárec byl obcí čistě kacířskou; kromě rychtáře, lazebníka a pastýře byli všichni vesničané ve stycích s »mistry« (t. j. valdenskými kazateli), k jejichž schůzkám chodili i lidé z přespolečných dědin jiných. V Malém Bednárci, v Jarošově a ve Lhotě byly kroužky sektářské; i v samém J. Hradci a v nedaleké moravské Leštnici měli sektáři své »věřící«. Ale stopy vedou i do Znojma, Borovice, Landštejna a j. Jaká byla síla toho hnutí, je vidět na vzpouře zdejších sektářů v r. 1340, kdy pohubili řadu obcí a vypálili i »lepší hrad« páně. Venkovský proletariát na dědinách Oldřichových, pokud nebyl ve své většině sektářský, přidal se k násilnému pohybu kacířů a vtiskl jejich odplatné revoltě rys sociální povahy. Vzpouře byla však dosti brzo potlačena a inkvisitor Havel mohl v bezpečí dokončiti »svaté officium«. Vyslychaní kacířů byli Němci, stejně jako jejich mistři. Hned se uvidí, jak byl by klamným závěr, že učení valdenské nenašlo tedy přístupu do českého živlu a zůstalo omezeno jen na německé kolonisty. Poněvadž se tímto tvrzením leckdy operuje, je třeba se u toho zastaviti. Především je zcela správné a nutné, že se valdenství šíří v Čechách mezi Němci-kolonisty v první řadě, a měli bychom býti spíše překvapeni, kdyby tomu tak nebylo. Je to úplně v logice věci a vývoje. Jihočeské kolonie německé byly po té stránce prostě části misijní oblasti valdenské v sousedních zemích rakouských. Těkaví kazatelé nepřekračovali tudíž »hranic«, jestliže třikrát do roka přicházeli do okolí J. Hradce hlásat učení »chudých Kristových« mezi věřícími, nově získanými. Do našich kolonií bylo zaneseno sektářství také přílivem některých hostů-kacířů, kteří donuceni persekucemi od konce XIII. stol. na straně rakouské, hledali s novými sídly i svobody náboženské. Ukazuje se to – v této inkvisici – na panu Slegerovi, lokátoru ve Lhotě (tedy z pozdního období kolonizačního), u něhož prý bývali často »páni« (t. j. učitelé valdenství). Šíření každého novotářství a tudíž i sektářství osvětluje právě odlišná sociologická povaha kolonií dostatečně; ony nepřekážejí, jak se za to obyčejné má, nýbrž naopak podmiňují a uspišují recepci nových směrů i v sousedství českém a to stejně na poli hospodářském, jako v oblasti duševní. Především v koloniích ve varu výstavby hospodářské, která začíná od počátku, od »zeleného kořene«, bez zatěžujících tradic a pout staré domoviny, na periferii obou národností a kultur, v jejíž měnlivé fysiognomii ztrácí se přehled a kontrola, vytváří se svobodnější prostředí, umožňující volné proudění ideové. To s sebou přináší ko-

nečně emancipující charakter ducha gründerského, jenž se vyznačuje větší aktivitou a pružností duševní, větší průbojností myšlení. Gründerství kolonistů vypěstí v těchto končinách nebyvalý realismus ekonomický, vytříbí citlivost v ohledu právním a povznese sebevědomí individua, rektifikujícího si již poměr mezi poddaným a pánem: jeho předním znakem jest neobyčejně zvědavý a kritický pohled v oblasti duševní vůbec. Duch gründerský je po výtce duch novotářský – v takovém ovzduší daří se různým novotám a také sektářství... Je dále zholo nesprávné mluvit o izolaci valdenských přechodů jen na kolonizované obce německé. Neboť lze zjistiti takřka statisticky, že na rozhraní mezi oběma národnostmi, v onom komplexu starých dědin slovanských a nově kolonizovaných obcí (často starých vsí, vysazených jen na »právě německém«) vznikl postupně plynulý pás obcí více méně dvojjazyčných, v nichž se potýkají a splývají dvě kultury. Cestou podobné spontánní výměny názorů pronikalo v český živel i valdenství. Často vzpomínaná zpráva o inkvisici na Jindřichohradecku zná konečně i dvě Češky, které se stýkaly s kacíři; ačkoliv je to bohužel jen zlomek akt inkvisičních, lze z něj vyčísti, že inkvisice zasáhla i sousední dědiny české. A tak se zdá pravděpodobno, že celý ten problém prosakování valdenského myšlení v český živel z německých a poloněmeckých vesnic lze vysvětliti, jestliže chápeme vznik a expansi valdenství mezi prostým lidem v našich zemích jako průvodní, byť již závěrečný a spíše přepychový projev celé kultury kolonizační; jako jiné vymoženosti této novotářské epochy ztrácejí u nás velmi brzo, díky přízrakovosti a vitálnosti českého lidu, přízvuk svého původu a umocněny probuzenou českou aktivitou stávají se pomalu majetkem celku, tak se ujímají v českém prostředí i novotné ideje a směry.

Nelze zde sledovati kontinuitu sektářství valdenského v českých zemích až na úsvit revoluce husitské. Jest nesporná, ale záleží více na tom, jaká byla povaha těchto tradic mezi lidem. Přirozeně stále trvaly styky s ústředím sekty, nebo aspoň s Valdanskými v zemích rakouských. Ale tito orthodoxní vyznavači valdenští, vědomě hlásající učení valdenské jaksi z professe (nemuseli to býti ovšem jen kazatelé) byli pouze nepatrným zlomkem a také jejich věřících nebylo mnoho. Náboženství německých kolonistů s výlučně sektářským charakterem bylo v českém prostředí překonáno a deformováno, jak se to ukazuje nejlépe v éře raného táborství. Ztratilo své jméno a pregnantní známku svého původu. V oběhu mezi širšími lidovými vrstvami zůstalo několik výrazných článků valdenských, ale již jen anonymně, takže provenience těchto hesel nebyla zcela jasná ani tak zkušeným theologům, jako byli Jakoubek a Příbram, kteří, ačkoliv nepochybně znali nauku valdenskou, nemohli

s dobrým svědomím v pokoutních hlasatelích těchto zásad viděti valdenské sektáře. Obtíž správně definovati takový zjev, často se vyskytující v dějinách ducha, spočíval a spočívá v tom, že nebylo zde již přímé souvislosti mezi čistým učením sekty valdenské a jeho derivátem, který byl již namnoze umocněn vlivy nevaldenskými. Anonymní a odvozené valdenství bylo vyneseno z přítomnosti a podzemí akcí husitskou, paralelním zjevem reformním, kombinuje se s husitstvím, přejímá nové vymoženosti husitské (kalich a přijímání nemluvnat) a vyrostl na prstonárodní hnutí náboženské. Posléze i duch vlastního valdenství, popírající, ale nenásilný, s bolestným znamením trpící křesťanské sekty, zanikl nenávratně, když se ustavil bojovný Tábor s bratrstvy polem pracujícími. Než právě dynamičnost tohoto odvozeného, »zkaženého« valdenství, které dovede velmi účinně, s dokonalou znalostí duše drobného člověka a jeho starostí propagovati několik zápalných hesel proticírkevních, vytržených z věroučného systému valdenského, vytvoří příhodné ovzduší negace a odporu, v němž se vybíjí účinněji kritika husitská, která by jistě bez této psychologické a didaktické průpravy valdenské narážela na neporozumění u lidu obecného.

Sledujeme-li bedlivě zjevy, které provázejí Husova kázání v jižních Čechách, jakož i zvláštní druh útočné religiosity v lidovém pozdvižení zdejším mezi lety 1416–1420, dojdeme k závěru, že se zde prolínají dva proudy různého zřídla: vlastní husitství pražské i sektářská nálada lidová. Produktem tohoto bouřlivého procesu jest proslulé prstonárodní hnutí náboženské v jižních Čechách. Bez zřetele k prehistorii a genesi řečeného zjevu, nebo opomíjením jeho druhé složky proveniencie valdenské jest každý výklad raného táborství neúplný a spíše zkreslující. Tím si také zatarasujeme cestu k správnému pochopení hnutí husitského v nejširším slova smyslu. Neboť, jak »počátkové husitství« ukazují, není jen učením a dílem lidí vzdělaných, uvědoměle a s programem revoltujících proti zlořádům církve, tedy jen hnutím »aristokratickým«. Důležitý podíl mají na něm – mluvím pořád jen o jeho stránce náboženské – i drobní lidé, prostí a neučení, »idiote absque literis«. To jest ona složka »demokratická«, chceme-li, neboť může-li býti hádka o slovo, podstata její jest jasná. A z té jamí bouře jihočeské, v níž rozličně se křižila odbojná hesla odvozeného valdenství (anonymního a již dobře českého) i husitství pražského zrodila se nauka tábořská. Chelčický byl jí zasažen trvale – neboť, změnil-li později Tábor své učení i svou praxi, ačkoliv i potom ostrý zrak rozezná vždy signum indelebile jeho původu – Chelčický zůstal i nadále duchovním bratrem oněch novotářů jihočeských z první éry tábořské, nenásilné a mystické, kdy se zdál přicházeti onen veliký okamžik, v němž měl Kristus sestoupiti a po-

bývati se svými věrnými. Ale zde třeba skončiti, neboť podle našeho proposita bylo úkolem těchto řádků zachytiti jen zcela povšechně nesporný podíl valdenství v počátcích revoluce husitské.

y

HILAIRE BELLOC

EVROPA A VÍRA

Osamocení duše – takové je dílo Reformace. To je hlavní její plod, z něhož vyplývají neodvratně její ostatní následky – nejen ty, jichž nepříjemnost nejvíce bije do očí a jež uvedly v nebezpečí naše tradice a naše štěstí, nýbrž i ty zdánlivě nejvýhodnější, zejména pokud jde o oblast hmotnou.

Nebyla to práce jednoho dne; nic by nebylo pošetilejšího než chtít určit tak přesně datum katastrofy, neboť i když počátky roztržky s autoritou spadají do prvních let šestnáctého století, datuje se nová doba teprve od polovice století sedmnáctého. Vystoupení moderní Evropy, jejího nového rozdělení a jejích nových osudů předchází ve skutečnosti dlouhé mezidobí plné zmatku, kdy se všechno mohlo zdáti nerozhodnuto, kdy nebylo vidět nic určitého, nic definitivního. Po sto a více let byl konflikt neustále pojímán ekumenicky, jako něco, co ohrožovalo celé těleso Evropy. Všeobecné pozdvižení, vzpoura, jež vypukla na Západě na začátku století – přesněji vzato v roce 1517 – čelila celku naší civilisace; všude a po celé tři generace vzbouzela tytéž diskuse, tytéž reakce a tentýž odpor. Žádný z těch mladých lidí, kteří viděli vypuknutí bouře, nebyl nikdy ani v svém nejpokročilejším věku schopen postřehnouti vykojení, jímž ohrožovala Evropu; žádný z nich jí neprožil více než polovinu.

Aby do toho bylo jasně vidět, je nutno počkati až do prvních let následujícího století; reformátoři a jejich protivníci, Néri a Loyola, již nežijí; Alžběta Anglická a Jindřich IV. Francouzský je následovali do hrobu; Richelieu vládne Francií, zatím co v Anglii se ustaluje aristokratický parlament. Takto a jen takto se náhle účinky Reformace objeví zrakům všech: připravila země veskrze křesťanské o jejich tradice a dodala všemu tomu, co ovládla, onen ráz protestantismu, jehož pečeť měla pak býti tak silně vtisnuta příštím věkům.

Kolem počátku třicetileté války lze míti tyto výsledky za zajištěny; Anglie na příklad je vyložene protestantskou až v letech 1620–1630; to je také zároveň doba, v níž francouzské reformo-

vané církve, jakkoli dosud zaneprázdněné politickými boji, dostávají svou definitivní ústavu. Také v Nizozemí se oligarchie holandských kupců zbavila císařského jha; severoněmecká knížectví, Ženeva a rozličné jiné horské státečky neodvolatelně přešly k Reformaci. A stejně také jí neodvolatelně unikly Francie, Čechy, Podunají, Polsko, Itálie a celá jižní Evropa.

Boj ovšem ještě není ani zdaleka rozhodnut; německý sever vděčí jen francouzské politice za to, že neupadne znovu do moci císařovny; anglické občanské války mají nepřímo za následek podvrácení monarchie; a poslední války proti Stuartům i všeobecná koalice proti Ludvíkovi XIV. jsou vzdálenými dozvuky tohoto dramatu.

Ale rozuzlení tohoto dramatu bylo od té chvíle definitivně určeno a první desetiletí sedmnáctého století znamená vlastní zrození moderní Evropy a východisko velikého díla, jež od té doby postupovalo nepřetržitě v dvojím plánu, duchovním a časném – při čemž ten druhý určoval první. Chvilé sklízne ještě nenadešla, neboť jeho osud se ještě zcela nenaplnil; ale ta chvíle již není daleka.

Hlavní rysy tohoto vývoje, který zabírá celá tři století, jsou tyto:

1. Rychlé zdokonalování přírodních věd a všech věd, které se k nim připínají.

2. Objevení režimu, pro nějž se ujal název kapitalistický – nejprve ve světě protestantském, z něhož se částečně rozšířil i do katolického; jinak řečeno, zabránil výrobních prostředků menšinou, která jich využívá k vykořisťování většiny.

3. Porušení principu autority, který se od té doby zaměňuje s násilím.

4. Převážné, ne-li naprosté převládnutí přesvědčení, že obohacení vědeckého poznání přinese sebou všeobecný blahobyt.

5. Neustálé šíření skepticismu, ať už otevřeného nebo maskovaného různými tradičními formami, který se od té doby stal východiskem pro ducha radikální negace a který skončil v poslední analýze tím, že rozleptal nejen všechny lidské instituce, nýbrž i samotné kategorie poznávajícího rozumu a matematická axiomata.

6. A ovšem i pokrok zoufalství, odpovídající přiměřeně každému z těchto jednotlivých pokroků.

Nestranný pozorovatel, jemuž by byla dána možnost obsáhnouti s dostatečným časovým odstupem toto období, rozeznal by v něm na prvním místě podivuhodný současný rozvoj dvou věcí, mezi nimiž není žádného logického pojítka: na jedné straně vědy a blahobytu, na druhé straně lidské bídy. Mimo to by shledal, že čím více se vývoj vyhraňoval, nebo lépe čím více se porušení pro-

hlubovalo, tím více jím byla ohrožena samotná existence Evropy. Věda nabyla konečně takové moci, utlačování chudých se stalo tak krutým a svobodné badání se zvrtilo v tak nebezpečná bláznovství, že se nakonec vynořila otázka, jaké dotud v Historii nebylo: »Není snad Evropa předurčena, aby podlehla ne snad útokům nepřátel, nýbrž svým vlastním vnitřním zraněním?«

Proti této hrozné otázce, jež je vyvrcholením tolikého zla, se rýsuje jediné pravidlo našeho současného života: »Evropa se vrátí k Víře nebo zahyne.«

Řekl jsem, že prvotním následkem Reformace jest osamocení duše, pravda to, z níž plynou četnější důsledky, než se jeví na první pohled. Osamocení duše v sobě zahrnuje ztrátu kolektivní soudržnosti, náležité rovnováhy, vyplývající ze společné zkušenosti, z veřejných jistot a obecné vůle. Osamocení duše, toť podle samotné definice její neštěstí. Jestliže však toto rozpouštědlo utvrzuje jedince v jeho žalostném stavu a pohružuje ho do něho tím hlouběji, ve společnosti samé působí ještě jiné spousty.

Přede vším jiným – a to je zde hlavní věc – v ní uvolňuje dravý proud energie. Ve hmotném i sociálním prostředí uvolňuje každé porušení rovnováhy nějakého systému podivuhodnou zásobu latentních sil, jež pak již neslouží k uchování soudržnosti celku, nýbrž rozptylují jej prudce ve fragmentech všemi směry – tedy exploduje.

Proto dala Reformace elán k celé řadě hmotných vymožeností, ale stalo se tak nazdařbůh, podle různých se směrnic a takovým způsobem, že se katastrofa stala nevyhnutelnou.

A tak shledáme, že se duše po svém osamocení viděla nucena k trpkým úchylkám. Nicota ji nedovedla uspokojit. Oslepte ji a ona začne tápat; nevnímá-li celým souborem smyslů, bude užívat těch, které jí zbudou. To nám vysvětluje, proč se muselo vidět, jak se zvedají na troskách společného náboženství a společného pouta různé modly jedna za druhou, některé vznešené, jiné nízké, ale všechny pomíjivé. Nejvyšší a nejtrvalejší z nich byla ona reakce k sociálnímu životu ve formě kultu národnosti, již jest patriotismus.

Na jednom konci žebříku najdeme různá podivná tabu – tu vyzývání jakéhosi zuřivého, krvavého, hrůzoplného božstva, tu zase zvláštní zachovávání rituálu nicoty, prováděného jednou týdně. Jinde zase nesmyslné lpění na nějaké tištěné knize. Jinde se zase stíhají protichůdné doktriny, z nichž jedna tvrdí, že lidský rozum plně uspokojuje všechny naše potřeby a že není žádného tajemství,

kdežto druhá, neméně výstřední, chce upříti témuž rozumu právo jakéhokoli usuzování i v jeho vlastní oblasti. Obě tyto teorie mají přes svou protichůdnost společný kořen. Racionalismus osmnáctého století, prodloužený materialismem století následujícího, vyšel z téže nutnosti jako irracionální pochybování Kantovo, promísené tolika nechutnostmi a zbržděné v galimatyáš od metafysiků, kteří přišli dokonce na nápad, aby popírali i kontradikci a samotné bytí. Neboť opuštěná duše se snaží sestrojiti si sama ze sebe nějaký systém, podobně jako při noční můře nejprve cítí, jako by se dusila, a v následujícím okamžiku se již zmítá v propasti nekonečných prostor.

Mohlo by se zdát, že v tomto ohledu již účinky Reformace zmizely a že toto hnutí, rozvinuvší se v největší síle tam, kde převládá protestantský duch, a slaběji v zemích, zůstávajících ve Víře, dosahuje konečně svého cíle uprostřed všeobecné negace a všeobecné výzvy, vzdorující každému zákonu a každému požadavku. Ježto však člověk není takový, aby došel míru v anarchii, nasvědčuje všechno tomu, že se již brzy octneme o době, kdy se vyšinutá duše uchýlí k těm nejpodivnějším kultům – k magii a nekromancii.

To je možné; zrovna tak jako je možné, že konečný rozsudek bude v té velké při pronesen dříve, než budou moci tyto nové nemoci nadělat větší škody. Buď jak buď, teď jsme ve stadiu naprosté negace. Ale je nutno opakovat, že dílo zkázy nepostupovalo stejně ve všech společnostech; není pochyby, že aspoň v jedné polovině evropského tělesa jsou vrstvy duchovního zdraví dosud nedotčeny; to je tam, kde katolická církev dosud ať už z blízka nebo z dálky uplatňuje účinně svou autoritu buď přímým vlivem nebo udržováním jisté části svých tradic.

Proces, jež nám bude teď sledovati, je zdánlivě paradoxně výsledkem téhož osamocení duše; míním tím vědecký pokrok. Společnost, která dosáhla vysokého stupně duchovní organizace, bude nakloněna klást si otázky a řešiti je mnohem menší měrou než osamocené individuum; člověk, jehož premisy jsou odvozeny z filosofie postavené nade vší pochybu, bude cítit osten zvědavosti méně silně než ten, kdo ztratil svého vůdce. Tak se stalo, že před tisíci lety, tedy v době, kdy poslední vlna evangelisace byla ještě v plné své síle, napsal jistý velmi vynikající muž o přírodních vědách tato slova: »Takovými hříčkami jsem promrhal své mládí.« A jiný napsal zase, mluvě o božské vědě: »Všechno ostatní je dým.«

Ale tam, kde chybí Víra, není jiné útěchy než ve věcech dokazatelných.

Lidský duch může pojmouti pravdu pod třemi zornými úhly: pod zorným úhlem Vědy, když přijímá nějakou výpověď jako experimentálně dokázanou, vylučuje v důsledku toho možnost o-

paku; pod zorným úhlem Mínění, když ji pokládá za pravděpodobnou, to jest nedokonale dokázanou, a nepopírá možnost opaku; a konečně pod zorným úhlem Víry, když duch přijímá nějaké tvrzení bez důkazu a přesto odmítá připustit, že jeho opak je možný; taková je na příklad víra všech lidí zdravého rozumu v existenci vnějšího světa a druhých lidí.

Vylučte víru a bude jasno, že mínění nemá žádných vyhlídek proti svému soupeři; vědecká zkušenost ji přemůže bez boje. A jedním z rysů moderní nedostatečnosti je právě to, že nedovede dojiti jistoty leč na podkladě důkazu, takže se rozpakuje uznat i vlastní principy, nedovede-li je dokázati.

Zkrátka, my všichni víme, jaké místo zaujímala po celá tři století tato vašeň pro vědecké výzkumy, tato ztravující potřeba osamoceně duše obrnit se hmatatelnými důkazy; a také víme, jaké podivuhodné to mělo výsledky. Není mezi nimi do dnešní doby jediného, který by byl přispěl ke štěstí lidstva; není mezi nimi jediného, jehož by člověk nebyl použil ke zmnožení lidského neštěstí. Tato tragedie se neobejde ani bez jistého rysu komiky: toho věčného úžasu vynálezců, když se shledá, ó dive, že prostý fakt objevu nestačí k vytvoření radosti a že toho nejkrásnějšího vynálezu na světě, běda, může býti zneužito! A ještě horší je, že se s naprostým nedostatkem logiky dávají vždy znovu do práce, doufajíce, že se jim dostane od vědy nových léků.

Při tom je tento vědecký a mechanický pokrok pro civilisovaného člověka něčím tak přirozeným, že by se byl objevil za každých okolností i v Evropě, která by zůstala sjednocena – sice mnohem pomaleji, ale o nic méně jistě. Avšak zničení evropské jednoty zavedlo toto hnutí osudně na scestí v téže chvíli, kdy mu dalo impuls osudně zrychlený.

Renesance, tento ušlechtilý a mohutný projev evropského ducha, předchází Reformaci, která je jen jejím zvrácením a její parodií. Brány vědy se již otevíraly dokořán ve chvíli, kdy duše, která jimi měla projíti, shledala, že byla ponechána sama sobě. A jestliže v této oblasti náš smělý podnik hanebně selhal, není vina na prameni tohoto úsilí, nýbrž na těch, kdo změnili jeho směr. Bylo by rouháním podceňovati pokroky vědy; je třeba být stejně zbabělým jako pošetilým, aby se jich člověk bál pro jejich možné následky. Nejde vůbec o špatné následky, jde o špatné použití, to jest o špatnou filosofii.

Tato mocná touha po poznání, vyvolaná v duši jejím osamocením, je provázena zjevem zdánlivě protikladným, ale ve skutečnosti komplementárním – totiž podrobením vnější autoritě, zbavené jakéhokoli podkladu. Odehrál se tu dosti zajímavý vývoj, jemuž

dosud byla věnována malá pozornost, ale jenž nemůže nevzbudit živé zaujetí, jakmile si všimneme blíže moderního světa. Pod přímým vlivem skepticismu se naši vrstevníci dostali až k uctívání kterékoli veličiny nebo tiskoviny, jež jej vyjadřují, do té míry, že jim přikládají atributy neomylnosti, o níž se nesmí pochybovat, nechce-li člověk platit za blázna. Nebo přesněji, každá důležitá věc, ať v politice, financích nebo soudnictví, je dělí na dvě skupiny: na malý počet těch, kteří se vyznají, a celý dav těch, kteří jen přijímají, aniž podrobují kritice hledisko, které je vždycky neúplné a obyčejně falešné, jež noviny jen papouškují a knihy vulgarisují. Tento zvláštní rys světa, který se obrátil zády k rozumu v těžce chvíli jako ke katolicismu, má nemalé důsledky; neboť právě kolem této otrocké formy sugesce budou v budoucnosti vybojovány velké bitvy mezi řádem a chaosem.

Konečně Reformace také zplodila zjev, jež jsme si zvykli nazývat kapitalismem a který způsobil tolikera a tak obecná zla, že je mnoho těch, kteří jej neprávem považují za hlavní překážku zřízení spravedlivé společnosti a zmírnění zel, která nás svírají den ze dne stále více a více.

Nuže, tento »kapitalismus« vzešel ve všem všudy z osamocení duše. Toto osamocení připustilo bezuzdnou konkurenci; otevřelo dokořán dráhu lsti stejně jako talentu; dalo chtivosti neomezenou volnost. Na jiné straně zase zničilo společenská pouta, jež udržovala hospodářskou rovnováhu společnosti. Bylo vidět, jak se pod jeho vlivem vytváří nejprve v Anglii, pak u nejčilejších protestantských národů a konečně s nestejnými osudy v celém ostatním křesťanstvu režim, v němž několik privilegovaných mělo v moci zemi a pracovní prostředky, kdežto vyvlastněný lid v něm byl odkázán na bídné živobytí, poskytované mu vládnoucími jednotlivci, kteří měli pramalý ohled na lidský život. Nakonec vložili majetní ruku i na stát a všechna jeho ústrojí; odtud ohromné státní dluhy, jež charakterisují tento systém; odtud také značný hospodářský vliv, jež vykonávají na vzdálený vasalský průmysl skupiny cizích finančníků a jehož je používáno k vykořisťování nejen vzpurných kolonií, nýbrž i výrobců, pracujících dobrovolně za hranicemi.

Za takového stavu nutně musí zmizet jakýkoli zdravý názor na vlastnictví, a je jen přirozeno, že požadavky utlačovaných se v tom projevují naprostým popřením samotného práva na vlastnictví. I zde tedy zase nalézáme dvě protichůdné doktriny naroubované na tomtéž kmeni. I kapitalismus i ideální systém, nelidský

a neuskutečnitelný, jemuž se říká socialismus, pocházejí z téhož duchovního typu a uplatňují se na témž typu společnosti v rozkladu.

Proti nim a jim v cestu se staví společnost selská, která se udržuje v celé Evropě soubytně s tím, co zbývá z autority Církve. Neboť selská společnost neznámá společnost, v níž je každý sedlákem, nýbrž společnost, v níž moderní průmyslový kapitalismus postupuje místo zemědělství, v níž samo zemědělství je v rukou pracovníků, kteří jsou majiteli svých nástrojů a své půdy – statkářů, nájemců nebo drobných vlastníků. A jako každá zdravá doktrína, nachází i toto učení nejpevnější oporu u katolické církve – jakkoli se týká jen časného řádu.

*

Takový je běh věcí. Docházíme konečně k posledním důsledkům dávnej katastrofy, ke společnosti ve stadiu, které si samo připravuje zkázu, a k mravnímu rozkladu, duchovnímu zmatku takového stupně, že již není politické jednoty. Lidé všech směrů cítí, že pokračovati na této nekonečné a neustále zatmělé cestě znamená zvětšovati nesmazatelný dluh. Všechny naděje na řešení mizejí; rozličné formy našeho poznání se stále více rozcházejí. Autorita, samotný princip života, ztrácí svůj smysl a ona velkolepá stavba naší civilisace, jejímiž jsme dědici, jež nám byla svěřena v ochranu, kolísá a hrozí zřícením. Již se rysují na zdech trhliny. Každou chvíli se může probořiti. A snad ještě naše oči uzří její zkázu. Zkázu nenadálou, ale rozhodně zkázu definitivní.

V tomto rozhodném okamžiku nám zbývá historická pravda: toto evropské sídlo, sídlo našich otců, vybudované na ušlechtilých základech klasické antiky, bylo vystavěno, má smysl a existuje a bude existovati jen skrze katolickou církev.

Evropa se vrátí k Víře nebo zahyne. Víra, toť Evropa, toť Víra.

Přel. T. Vodička

EDGAR DACQUÉ

ÚNAVA Z VĚDY

V poslední době, kdy po prohrané válce a politicko-hospodářské krizi lidské duše mnohonásobně zbloudily v podstatných problémech našeho bytí a kultury, zdánlivě tak pevně zabezpečené, býval někdy také pronášen zatracující ortel nad naší tak vyspělou vědou. Nastalo závodění duchů a v tomto boji, v němž se lidé snažili sčítovati se

základy vši lidské činnosti a všeho lidského vědění, padlo příležitostně slovo »únava z vědy«. Co to znamená? Unaven, ochablý, otupělý, žiznivý je člověk tam, kde volil nesprávnou cestu nebo nesprávný cíl; kde nenašel pramene, z něhož by mohl pít, jenž by osvěžil a posílil jeho krev k další pouti. Únava z vědy? Unavila nás věda, vědecké poznání, protože v nás snad vzbudila naději, protože nám snad slibovala cíl, jehož jsme nedosáhli, cestu, na níž jsme zbloudili nebo na níž jsme podlehlí žizni a únavě dříve, než jsme došli ke konci? Vedla nás přece k úžasným poznatkům, tak nepochybným, že je sotva kdo bude chtít popírat. Každým vláknem svého ducha a srdce bojuje člověk o poznání. A nepřichází mu zde právě dnes věda na pomoc v míře nebývalé? Vždyť je sama nejsilnějším výrazem tohoto zápasu o poznání. Což nám nic nedala? Nezahrnuje nás snad denně novými dary? Nepřináší nám žádné nové poznání?

Položme si jednou otázku: Co to vlastně znamená »bojovat o poznání«? Znamená to: toužiti po podstatném. Když usilujeme o poznání přírody, hledáme to podstatné v přírodě a jejích jevech, abychom se právě tím sami pevněji zapojili v tuto přírodu, v toto bytí. Věda nám to tedy nedává? Což se snad nakonec nezabývá podstatným, nýbrž snad jen nepodstatným, podřadným? A co je to tedy vlastně »podstatné« v protikladu k »nepodstatnému«? Skutečné a podstatné je to, co nás váže k nějakému vyššímu živému celku nebo zapojuje v nějaký vyšší živý celek a vzhledem k čemu se jednotlivá vidění a zážitky vnímají a chápou jako část nebo jednotlivý výraz; když tedy poznáváme, jaký vnitřní, vyšší význam mají jednotlivé věci v tomto celku a my sami v tomto celku. Nezná snad naše vědecké myšlení a badání tuto podstatnou celistvost? Či snad si to neklade za cíl, ačkoli o tom ví, a proto se chybí cíle a nechává nás umírat žizní? Toť ona nesnadná, rozhodující otázka.

Každé lidské úsilí o poznání, každé hledání pravdy a pronikání za pravdou, ať už rozumem nebo srdcem, stále vplývá a musí stále vplývat zpět do oné živoucí celosti bytí a tím i našeho lidství. Myslí-li snad kdo, že »odtažené«, tedy snad nějaké čistě vědecké poznání je samo sebou něčím zralejším, vyšším než nejnaivnější zážitek pravého, celého člověka, jež má z každého zvířete, z každé květiny, z každého lesa a jímž naplňuje smysly a srdce, pak je to přepjatá, životu nepřátelská jednostrannost a omyl ducha, který se od-cizuje životu. Neboť každý z těchto způsobů poznávání znamená jen jednu složku v určité vyšší souvislosti, v určitém vyšším celku, v němž stojíme, v němž jsme vkořeněni sami; ale právě v tomto vyšším celku má také každý své oprávněné místo. Opravdové poznání přírody by tedy mohlo znamenat jen tolik, abychom ji prožívali nějak v jejím posledním, nejvyšším vztahu k poslednímu nej-

vyššímu a v posledním nejvyšším celku, ale také abychom sami se svou lidskostí byli v tomto posledním nejvyšším celku v poměru vázanosti a abychom z něho účtovali s bytím. Neboť poznání na-prosto není pouhou oproštěnou duševní činností, nýbrž je to za-měření k poslední skutečnosti.

Avšak poslední nejvyšší závislost, poslední nejvyšší celek sku-tečnosti, jež může náš duch vytušit, je věčné Božství jako živoucí tvořivost. Mohlo by se ovšem říci, jak se to také stalo ve velkých filosofických soustavách a epochách: Božství, Stvořitel – to nejsou žádné skutečnosti a objekty poznání; nemáme orgánu, jímž bychom je zachytili a změřili; nám je samotná příroda, vesmír jako celek tím věčným Bohem a nemá smyslu chtít něco klást a hledat ještě za to a nad tím. To je vážná námitka, kterou lze arci odůvodniti vnější zkušeností. Když však lidský duch myslí a mluví takovým způsobem, pak nevidí cestu k vnitřní živoucí celosti. A věři-li tomu opravdu, pak si musí ujasnit, že pak nemůže poznávati podstatné. Neboť poznání a poznávání znamená právě vidět a prožívat věci, přírodu, bytí ve vyšší a nejvyšší celosti. Je-li sama příroda, sám ves-mír tímto nejvyšším celkem – dobrá, pak se však přiznáváme k své neschopnosti zvědět o něm něco podstatného, něco, co by mělo cenu a význam v nějakém hlubším živoucím a osvobozujícím smyslu. Pak už nebudeme mluvit o cestě k vyššímu lidství; nezbude nám než spokojiti se přesvědčením, že naše poznání nedospěje k ničemu jinému než k věčnému mechanickému koloběhu přírody – kolo-běhu, jenž, vzato obsahově, vychází docela naprázdno. Potom však budeme stavět i vlastní naše žití a bytí na čistě mechanistické »tech-nice«, budeme si podle toho počínat a oddáme se v tupé resignaci bezútěšné pustotě ducha sice neustále činného, ale v podstatě ni-hilistického, bezradného před otázkou věčnosti.

Jakže? Není právě tato věc příznakem a bolestí věku, v němž žijeme: že už se bere zřetel jen k mechanismu a k odpoutané du-chovosti a že právě ony se projevují skutkem, myšlením a koná-ním, v němž není cítěn, viděn, kladen žádný vyšší celek, ale v němž člověk jen z vnějšku do nekonečna hromadí vědění a statky tohoto světa, zná jen potřeby, jež stupňuje a ukájí pomocí hospodářství a vědy, jež nás vedou bezprostředně do prázdnoty duše a ducha, jež nás naplňují jen únavou a vyprahlostí? Proti tomu stavíme vyznání, plynoucí z nejhlubších, nejprvotnějších základů lidského bytí a lid-ského srdce: Pravdivé poznání může znamenat jen tolik jako chá-pati jsoucno, přírodu v jejím posledním, nejvyšším živoucím vztahu, který směřuje nad ni. Chápati takto pravdivě přírodu znamená také zároveň bytí opravdově zbožný z hloubi duše. To víme nezadatelně z vlastního nitra. Existuje hledání pravdy a vědění o cestě a cíli,

jež nás nesvede na scestí ani nás nevysuší únavou a žízní, jež čerpá svou přesvědčivost z nejvnitřnějšího prazákladu samotného našeho života. Tam leží pramen.

Kdybychom byli dokonalé bytosti, jež neustále trvají ve svrchovaném poznání, pak by už vůbec nešlo o kladení otázek a poznávání v obvyklém smyslu, nýbrž Bůh sám by pak měl v nás místo a naplňoval by nás, a pak by už nebylo ani řeči o kladení otázek a vědění či nevědění. Žili a prožívali bychom jen v Bohu. Jako smrtelní lidé toho nedosahujeme. Jsme tedy odkázáni na sebeomezení, sebeuskrovnění našeho ducha, který je si vědom, že je jimi vázán. Představa o vyšším posledním celku, k němuž míříme, bude vždy podmíněná a nedostačující. Každé lidské badání a každá věda, každé uvědomělé poznání musí zůstat fragmentem a stejně je tomu i se způsobem, jakým je vyjadřujeme. Vidíme jakoby v temném zrcadle, a teprve když přijde poslední zjevení, vidíme tvář v tvář. Jistý zbožný muž to kdysi vyjádřil takto: Chceme-li v svém omezeném, konečném lidství hledati a poznávati, musíme, abychom nabyli stanoviska, spustiti se zřetele Boha, všudypřítomný, všepřonikající živoucí princip, z něhož všechno v každém okamžiku vždy znova ožívá a jest, a musíme si počínati tak, jako by všechno bylo bez něho. Neboť kdybychom byli naplněni jeho všudypřítomností, nenapadlo by nás vůbec, abychom něco vyňali z této nejvyšší, poslední podstatnosti a chtěli o tom něco vypovídat. Provádíme-li tedy vědomé badání, musíme se chovati, jako by nebylo Boha. Proto je každá věda v podstatě pokusem o bohaprostý obraz světa a přírody. Zabýváme-li se tedy vědou, máme nesmírnou odpovědnost za lidské duše, i za své vlastní, a měli bychom si každou chvíli připomínati, že nesmíme přijímati žádný poznatek naší rozumové vědy jako nějakou nepodmíněnou hodnotu; žádné vědecké souzení není nepodmíněným hodnocením – jinak se ztrácíme v temnotách bezbožnosti a odpadlictví, dostáváme se daleko od cíle do pouště, v níž prahneme žízní. Běda, zbloudí-li takto některá doba; a naše doba to učinila.

Když tedy usilujeme o pravé poznání, které by nás osvobodilo a vedlo k živoucímu jádru našeho lidství, nemůže toho dosáhnouti duch, který si neklade mezí, který se uvolnil z všeobší, nejvyšší podstatnosti, nýbrž musíme míti vůdce k svému cíli z nitra, z onoho věčně-všudypřítomného. Chceme-li procitovati a chápati nikoli jen mrtvé mechanismy, nýbrž sám vnitřní život přírody, abychom se v něm shledali hodni svého lidství, pak volíme cestu prožívání, jež vychází z nejvyšší životno-podstatnosti. Každé prožívání je však setkání s nějakým jiným životem. Pravé poznávání podstatného je tedy vnitřním setkáváním, v němž se nám vnější

předměty jeví jako bezprostřední symboly tvořící Prapříčiny, poslední nejvyšší tvořivé celosti. Všechno pomíjivé je pouhým podobenstvím, tedy i naše příroda, tedy i naše bytí v této přírodě a s touto přírodou, k níž náležíme, jejíž podstatnou součástí sami jsme. Celá příroda, všechny zpřirodnělé věci jsou projevem stále přítomné celosti. Proto nemůže být příroda v samé podstatě nikdy něčím mrtvým ani pouhým nějakým mechanickým ústrojím, ani něčím složeným nebo pouhou sumací jednotlivin, a to ani tam, kde si to myslí náš rozum, ztrácející živé vnitřní vycifování. Všechno, co vidíme a spatřujeme a cítíme a poznáváme v této přírodě, v tomto vesmíru – zahrnujíc v to i nás samotné – je živým symbolem podstaty z nítra se realisující. Příroda je zjeveným a přece našemu bdělému vědomí zakrytým duchem; příroda má život, příroda má duši. Tak máme k nitřnosti, k podstatnosti přírody přístup skrze naši vlastní nitřnost, skrze naši vlastní duši. Pozorujeme-li věci jen z vnějšku, tak říkajíc jako něco jen vnějšího, svým bezduchým, rozkládajícím rozumem, zůstane nám sice v rukou nekonečně mnoho rozloženého, tedy jednotlivého, a my je budeme moci podle libosti hromadit a skládati ve věc; při tom však nikdy nedosáhneme té vlastní moudrosti, která k nám promlouvá z vnitřního světa, jejíž sami neseme v sobě; naše dílo nebude nikdy živé.

Ježto bytí plyne z věčně nevystižitelného Božství a je konec konců právě proto samo nevystižitelné, právě proto také bývá hloubka, do níž až pronikáme svým poznáním, docela rozdílná. Tak se stává, že tytéž věci a události odpovídají každému z jiné hloubky. Vždycky zůstávají v každém poznání oblasti, jež jsou zase uzavřeny, jež naprosto nejsou každému přístupny stejným způsobem a ve stejné hloubce; u jedné a téže věci existují pro jednoho zjevení života tam, kde druhý vidí jen mrtvé mechanismy. Jsou nám známy ony středověké hry, předvádějící příběhy ze života, na nichž měl býti ukázán smysl a obsah lidského bytí. Taková divadelní představení se odehrávala zároveň ve třech poschodích nad sebou: v prostředním vystupovali lidé sami mezi sebou ve všedním životě; ve spodním vystupovaly tytéž lidské duše, ale ve společnosti temných duchů, démonů a zatracenců; v horním se k nim družily světlé bytosti, andělé a spasení. Před domem stojí diváci a na jejich řeči je poznat, v kterém poschodí vidí každý z nich se odehrávat celou věc. Jedna a táž skutečnost vnějšího života dostává tak současně smysl v trojím směru; ukazuje se, do jaké míry je každodenní všední bytí spojeno s oním světem a jak se zrcadlí v osvobozené světlé vyšší říši a v temné, spoutané nižší říši. Ale i podle povahy diváků zjevovala takto tato hra vnitřní smysl toho, co člověk chce, koná a poznává, a jak poznává; zjevuje samotného člověka, jaký jest.

Tak se jeví člověk a jeho osoba pronikavému pohledu jako to, čím jsou, podle druhu svého poznání. Neboť právě v druhu a rázu svého poznání a toho, co pokládá za pravé poznání, se každá duše obnažuje a ukazuje, čím ve skutečnosti a pravdě jest a co chce. Tak se stává každý druh poznání soudem nad samotným poznávajícím člověkem a ukazuje, v jakém stupni se osvědčuje před všeobsáhlou, živě podstatnou celostí. Věci tohoto světa se zrcadlí současně v různých sférách. Podle toho, jak jsme vnitřně povoláni a jak jsme se stali schopnými nahlížeti do oné časnosti nadřazené sféry, žiti v ní a dýchat v ní, jeví se nám právě v ní také život a dech věcí. Při tom však, nazíráno z vnějšku, jsme sami v téže předmětné skutečnosti; její vnitřní význam je však různý, neboť vnitřní nazírání a prožívání a žiti je různě rozvito. Nemá tedy také smyslu přiti se mezi sebou o posledních životních vztazích, nestojíme-li spolu v téže vnitřní sféře, nevidíme-li věci společně a nemůžeme-li spolu mluvití tímž druhem řeči. Neboť táž věc, totéž slovo obsahuje a odhaluje pokaždé jinou podstatnost. Rozhodující však jest, že sice vyšší sféra může prohlédati a chápati nižší, ale nikoli naopak.

Právě v tomto faktu tkví to, že původně byla každá věda a každé badání, každé úsilí o poznání kněžsky vázáno a že se mu vyučovalo jen v mystériích s přísným školením ducha a srdce, vnitřního člověka – formy to, vzhledem k nimž jsou naše dnešní vědecká školení a zasvěcování – jichž může nabýti každý uvolněný intelekt – pouhým falešným, právě intelektuálně odduševněným kartáčovým otiskem. Neboť v oné kněžské vázanosti se dovolávali celého člověka, dožadovali se rozhodně jeho nejvnitřnější hodnoty a nikoli jen obecného intelektu, který se dovede oddat čemukoli, podle toho, jakou z toho má rozkoš nebo zisk. Týž zbožný muž, o němž jsem již mluvil, označoval za nejhorší znamení naší doby to, že se dnes může každý zchátralý duch vytasit s nějakou rozkladnou, rozvratnou ideou, dát jí od duchovnělý výraz a hodit ji mezi lid – a přece znamená duch něco tak hrozně odpovědného, tak smrtelně rozhodujícího. A předchozí doby také poháněly ducha před vážný a často krvavý soud; tehdy musil člověk ručit životem za to, čemu učil na veřejnosti nebo ve škole. Neboť tehdy se vědělo, že duch může zničit národ.

Příroda je zjevení nadpřirozené tvůrčí vůle a tvůrčího bytí. Takto poznávána, jeví se čista a neporušena ve stavu věčně čistých pravzorů bytí. Ale příroda je zároveň zjevením stavu a životní vůle docela jiného druhu, jež nám staré náboženské vědění a vykládání,

nazírající ještě pravdu a bytí z nitra, zjevuje jako porušení ráje, jehož se dopustil člověk, oddav se odvracivému, sebe sama na Boha povyšujícímu duchu. Člověk stojí v tomto bytí, v tomto životě, v této přírodě, obdařen božským světlem, bolestně prahna po věčném domovu, do něhož se nesmí vrátiti. Je připoután k odvrácenému duchu, jenž se neustále dovolává jeho sil a schopností a pudí a pobízí ho, aby se zdokonalil sám ze sebe, aby se sám zbožštil, obraceje věčné božské světlo jen k svébytnosti a svévolnosti. Duševně duchovní jakož i přírodní výraz tohoto přírodního a lidského stavu je démonie. Existuje démonie ducha a démonie srdce a démonie neuvědomělé přírody. A každá forma, každá podstatnost, jež setrvává v svébytnosti, uvolňuje se z poslední celosti, usiluje o vlastní projev a tím sebenaplnění, je démonií, ať už se navenek projevuje klidně nebo s propukající vášnivostí. Jsou tedy i ty nejmohutnější výtvoř lidského ducha a jeho poznání démonií a uplatňují se jako pomahači odvráceného, popírajícího, sebe sama na Boha vyvyšujícího ducha, nepopřávají-li člověk sluchu věčnému slovu a věčné hodnotě, jež spočívají v jeho nitru.

Tak žije a bytuje v člověku a v jeho poznání obojí: světlo shora v jeho duchu, obráceném k Božimu obličejí, a duch, odkloněný od Boží tváře, odvracející se, sám sobě dávající světlo, luciferský – pravé světlo a falešné světlo, pravá příroda a falešná příroda. Proto žije a poznává a jedná člověk vždycky ve všech stupních, jež sahají od shora dolů. Hrozná a nesnadno proniknutelná však jest, že falešné, pokušitelské, odvracující světlo může přijmouti a přijímá masku pravého, spásného, vykupitelského světla a tak může zavést člověka právě při jeho vznešeném snažení po pravém poznání do propasti. A člověk se pak domnívá, že se vznáší ve vykoupení a osvobození skrze svého ducha. A dochází k tomu větší nevědomky, protože máme vnitřní zrak zakrytý závojem.

V této sféře pohledu musí člověk stát v pospolitosti, chce-li míti neomylný základ pro to, co se odehrává v našem lidství a v jeho úsilí o poznání a v konečném účinku tohoto poznání na život. Tím se octneme v onom poschodí domu, z něhož můžeme pronikati všemi stupni a ostatními patry domu a chápati, pokud je to možno, to, co se odehrává ve všech oblastech našeho lidství. Duchu, který je vázán shora a obrácen k věčné Tváři, který není již rušen sebou samým, který vidí posvátnost ve všem bytí a ve všem stvoření – takovému duchu se jeví příroda v nadsvětlním praobrazu. Nese odpovědnost před Bohem, nevyhýbaje se jeho pohledu. Avšak v odvrácení a odpoutávání, v sebezbožnění ducha, soustřeďujícím vlastní světlo na sebe sama, je skutečnost stvoření porušována a tím se stává poznání a jeho konečný účinek zdrojem ničivosti.

Člověk je rozpolcen mezi obojím. Nesmírné světlo a nesmírná noc spočívají zároveň v přírodě a nad přírodou, v celém bytí a nad celým bytím – i nad naším. Hádankou je nám stvoření a naše existence a život – hádankou, která sahá do nepaměti, pokud jsme schopni vysledovati dějiny lidstva, až do těch dob, jež přesahují všechnu historickou tradici a jež jsou jen mdlé ozařovány temnými pověstmi a myty a zbytky záhadných mysterií; hádankou, nad níž člověk uvažoval, hned povznášen paprskem nejvniřnějšího zjevení, hned zase srážen a drcen, aby ji nikdy nepronikl docela, ježto světlo shora je vždy znovu přerýváno noční mráкотou – tento vznešeně velkolepý, na čistém pravzoru spočívající a přece vždy znovu strašlivě rozervávaný hádankovitý svět, v němž je všechno zjevo-
váním věčných idejí a přece zase všechno končí v smrti a rozvratu; také toto lidské bytí, v němž každé lidské dílo a každý lidský tvar a utváření jde i v samém svém vzepětí k světlu vstříc jen pádu a zániku; v němž ani pravý veliký hrdina nedochází naplnění svého chtění a snažení, nýbrž v němž je podstatou a naplněním života sám šířavý boj a v němž se pravá velikost osvědčuje teprve v tragickém zániku. V svém žití a poznávání spěje člověk za naplněním, jež tuší a o němž jeho nejhlubší nitro neochvějně ví; a při tom vidí sebe, svého ducha, své tělo, své celé bytí a myšlení a konání vždy znovu připoutáno k noci a smrti – ztracený ráj.

Tak chce tedy člověk tam, kde baží po čistém, bezprostředně živém zírání na vnitřní praobrazové žití a bytí, poznávatí všemi prostředky svého odpoutaného ducha; chce vědětí a prohlédati, co je s ním, se světem, s vesmírem; chce získati cíl a směr, mítí kompas pro jízdu lodi svého života. A tak se obrací k svému intelektu a buduje si jím podivuhodně uspořádanou, plánovitě postupující vědu; chápe se všeho svým chápajícím rozumem. A doufá, že tato věda mu dá světlo. Ona mu tedy teď rozkládá věci, pokud to jen jde, aby viděl a poznal všechno až v samém nitru. Zachází v tomto rozkládání stále dál; vynalézá prostředky, jimiž by mohl vidětí stále jemnější součástky; proniká stále kupředu do té nejdrobnější hmotnosti; konečně jsou mu hmoty složeny z těch posledních nejmenších hmotných jednotek. Ježto však příroda je pro rozum vycházející z vnějšku nekonečná jak směrem k vzrůstající tak směrem k zmenšující se velikosti, dospěje ten rozum brzy k poznání, že i ty poslední nejmenší částěčky musejí být svrchovaně složité. A tak se dostává ze zdánlivě jednoduchého bezprostředně zase do nekonečně složitého. A zrcadlí jen svého vlastního vyprázdněného ducha. Proto vidí neustále jen a jen oběh, mechaniku, mrtvou hmotnost.

Tak rozkládá rozum i světlo a ukazuje, že to, co nazýváme naivně barvami, jsou rozmanité vibrace blíže neurčitelné látky, jež však při tom není vlastně žádnou látkou – vlny, jež zasahují naše oko. Světlo je rozloženo ve vlny, jež dráždí mechanicky náš oční nerv. Nebo se shledává při dalším zkoumání a protože pojmy a představy jsou stále paradoxnější a neodpovídají již skutečnosti prožívání, že světlo se vlastně ani neskládá z vln, nýbrž z nejmenších množství hmoty, jež zasahují naše oko určitou ohromnou rychlostí. Tyto metody badání se někdy přenášejí i na živoucí. Rozkládají se organická těla, rostlina, zvíře, člověk, ve své součástky; prozkoumává se proces života a nachází se všude mechanický pud a chemické pochody – a žádná duše. Založí se na tom věda o léčení, učení o životě, život se rozkládá a zase skládá. Nejinak je tomu se zkoumáním vesmíru. Duch bez duše si stvořil pojem prostoru, jímž chce změnit vesmír přímočaře všemi směry; představuje si prostor, jako by byl sám o sobě, i kdyby byl absolutně prázdný. Zrovna tak je tomu u něho s časem. Domnívá se, že čas uplývá do nekonečna. A zastaví-li se na okamžik, vynoří se ihned za ním nový nekonečný čas jeden za druhým, takže kdyby se měl čas a prostor důsledně promyšlet, musil by se duch brzy zbláznit ze samé nekonečnosti a prázdnoty. Nebo člověk pozoruje, že přece jen existují jakési vnitřní souvislosti a že člověk má k přírodě jakýsi vztah neprostorový, nečasový, mechanicky nezachytitelný. Ihned se vrhne na vnější projevy tohoto vztahu a analyzuje je stejným způsobem jako hmotu. A snad z toho vznikne i nějaká pedagogika. A člověk jde za tímto duchem – nejen jednotlivec se svou školou, nýbrž i celé národy ho následují, ať už vědomě nebo nevědomky, zařizují podle toho svůj život, své hospodářství, své vztahy k jiným národům, a upravují všechno podle těchto norem. A tak už nevíme a necítíme nic o nějakém vzájemném účinku a vnitřním vkořenění ve vyšší živoucí podstatné celosti a člověk je konečně vyvržen jako ryba na pustou souš, kde hyne žízni. Odehrává se to stejným způsobem ve všech oblastech bytí, neboť přece člověk to je, který to vše koná.

Nebudiž tomu špatně rozuměno: to vše není snad vědomým úmyslem vědy jako takové, ale ráz a způsob, jak myslí a jak získává a hodnotí své poznatky nebo to, co za ně pokládá, jsou i v plnosti její duchovní síly výrazem onoho citění a prožívání světa, jež ovládlo už před několika stoletími západ a jež našlo svůj výraz v jednostranně intelektuální, nakonec až do extrému dovedené činnosti ve všech oborech našeho myšlení a jednání, dokonce až i ve sféře náboženské; a toto citění a prožívání bylo rozkladné a působilo rozkladně jen proto, že prohlásilo sebe samo za poslední nejvyšší určující instanci. Samotná mechanistická věda není snad tvůr-

cem tohoto ducha, nýbrž je naopak sama jím puzena a určována. Neboť ta která věda je vždycky výrazem metafysické nálady své doby. Ale naopak zase právě tento duch bere svou výživu z výsledků své vědy. *

Kdyby se ovšem byla omezila na svůj nejvlastnější obor; kdyby si byla zůstala vědoma, že je metodou pro určitý okruh těsně ohraničeného zkoumání; kdyby byla chápala, že takto má a smí mít jen relativní hodnotu, hodnotu, jež může a také má mít svůj smysl jen ve světle vyšších hodnot – pak by se ovšem nebyla stala nástrojem rozkladu všech životních hodnot, nebylo by jí bývalo možno zlobně zneužít. Takto však se učinil odpoutaný duch sebe-naplnitelsky svrchovaným; oprostil se ode všeho, co ho poutalo k vyšším hodnotám onoho věčného, jež jím shora vládlo a začleňovalo jej; učinil se sám z nástroje korunou, ze sluhy pánem. Opouští skutečně ráj a míní vážně, že už nebude odpovědnosti před Bohem, když se postaví sám na sebe a bude si sám všechno dávat. Tak jde zaslepeně, bez překážky a bez pout svou cestou; šíří světlo, světlo, světlo čistého rozumu: doba osvícenství, světloňošství – a při tom je šířán žízň. Za našich dnů to končí primátem hmoty a hmotného hospodářství nad živým člověkem. Zbohatli jsme na »techniku« ve všech oblastech života, abychom se tím ochudili na duši. Není již tvoření ze světa praobraznosti, z duševnosti; člověk je znaven a nenalézá pramene.

Tak vyplývá všechno zlo pouze a jedině z toho, že pěstujeme způsob myšlení, jenž by musel býti a zůstati kněžsky vázán věčnými normami. Má-li nastati obroda pravého a pravdivého němectví, může vzejíti jen z toho, že bychom se vši vážností a nejúsilnější vůlí postavili znovu věčné hodnoty nade všechno ostatní a snažili se je uskutečnit ať už ve vědě a filosofii nebo v umění a výchově, v hospodářství a řemesle. Sociální otázka by nikdy nebyla dostala tu hroznou formu, jaké nakonec nabyla u všech kulturních národů, kdybychom se byli uchránili a mohli uchrániti nastolení jen racionálního, jen mechanicky poznávajícího ducha; kdyby nám bylo věčné slovo a přikázání, jež nám je zjevováno z hlubšího nitra našeho lidství, zůstalo rozhodujícím měřítkem pro všechny věci. Takto se však světloňošský, luciferský duch zmocnil lidských svobod a bezohledně jich použil a zneužil tak, že vedly ke zkáze, pronikající stále hlouběji.

Nutným výsledkem tedy musilo být zničení a rozklad posledních, každému čistému lidství nedotknutelných statků. Je to stejně groteskní jako mohutný pokus, když se lidský duch, odcizený nejvnitřnějšímu zdroji života, pokouší zakotviti takto v životě a přírodě a zpětně zase nakládati s přírodou i životem tak, jako by to mohl

být mechanismus a jako by mohl býti takto používán. Je to onen mohutný myšlenkový pokus, který se dnes stal světovým názorem a vůlí k utváření světa a který přes všechny mohutné vnější výsledky, jež sahají od letadel až k jedovatým plynům, může nakonec zplodit jen prázdnotu, hrůzu a nevraživost a také v nich skončit.

*

Mluvili jsme o naší vědě jako o výrazu určitého životního pocitu, který nás nutí k mechanisticko-racionálnímu zklamání. Dívali jsme se na to jako na výraz již dlouho vládnoucího ducha doby. Nuže, je pozoruhodné, jak se náhle uprostřed tohoto myšlení hlásí ke slovu nové poznání, objevující se právě tam, kde by to člověk nejméně očekával. Kdežto na příklad v biologii, která má přece zdánlivě co dělat se samotným životem, plyne stále ještě velký materialisticko-mechanistický proud, začíná pojednou v oně části vědy, která se zabývá stejně domněle mrtvou hmotou, ve fyzice, svítati poznání, jež se konečně formuluje v jasně podaném přiznání: to, co jsme pokládali za mechanicky pohybované, samo o sobě mrtvé, složené z posledních nejmenších, čistě hmotných částíček, a na čem jsme zakládali svůj světový názor a své výpočty, ukazuje se jako útvar, jako substance, která se již nechová a nedá pojímat mechanicky-kvantitativně, ale která obsahuje pochody, které vůbec neprobíhají jen podle mechanického zákona kauzality, nýbrž jsou nevypočitatelné, elementární, iracionální. Tu se ocitá rozkládající a skládající ratio před něčím podstatně novým, co se už nedá pojmut právě touto jeho myšlenkovou metodou.

Tímto výsledkem však zahájila naše moderní přírodní věda, ať už o tom ví a chce to či nikoli, docela novou, odlišnou epochu badání – epochu »organického« obrazu světa. V okamžiku, kdy člověk musí z nějakého věcného, zkušenostně daného důvodu upustiti od přísně mechanické kauzality a uznati, že nejvnitřnější nejmenší dění ve hmotě již není mechanické a racionální, dostává se člověk k živé monadě. Tak vede sám sebe tento jen vykládající a skládající duch, jenž všechno zmechanisoval, ze své vlastní sféry zase ven k »živoucímu«. Život je však něco podstatně protikladného pouhé mechaničnosti, pouze mechanickému pojímání. A tím jest započata nová epocha vědeckého i přírodně filosofického myšlení, při čemž jest lhostejno, jak rychle to bude či nebude pochopeno a uznáno ve všech svých teoretických i praktických důsledcích. Vidíme-li, jak se již v jiných oblastech bytí prosazuje odklon od mechanistického pojetí světa, můžeme právem říci: rozvinul se nový pocit světa a života a najde také svůj výraz ve vědách, jež vždy vyrůstají z metafysické myšlenkové struktury své doby. Jakmile začneme zase u-

znávat přírodu a »hrubou« hmotu vůbec za něco živého, plyne z toho i nové posuzování zdánlivě mechanicky vnějších pochodů v této přírodě – a to znamená první krok k obrodě magického chápání přírody a magického přírodního badání.

Magické pojetí přírody a bytí znamená v protikladu k racionálně-mechanickému, že postřehuje živoucnost přírody i tam, kde rozkládající, čistě z vnějšku postupující rozum vidí jen hmotnou tělesnost, tedy něco »mrtvého«. Jsou-li nejvnitřnější poslední pochody uvnitř struktury hmoty iracionální, tedy potenciálně živoucí, pak všechno dění, i to zdánlivě hrubé materiální, jako na příklad padání kamení po svahu, musí být bezpodmínečně ovlivněno živoucími silami – jakým způsobem, to ještě zbývá odhaliti. Jen si nesmíme tento »život« představovat nějak organismicky – jako by snad ve věcech a v samotné hmotě vězelo nějaké utvářející živoucnost, jež by odtud řídilo a účinkovalo. Lze to ovšem takto obrazně znázornit, jako když na obraze, znázorňujícím vnitřní ústrojí a výměnu látek v lidském těle s jeho nervovými centry a drahami, vidíme skřítky rozdělovat různé látky a svádět je do náležitých kanálů. Vždyť ve skutečnosti mělo magické přírodní badání odjakživa co dělat s takovými názornými představami. Nehledíme-li však k tomuto animistickému způsobu myšlení a představování, znamená »magické pojetí přírody«, vědění o vnitřní životnosti i zdánlivě mrtvé hmoty.

Pokud jen můžeme nahlédnout zpět do historie, mělo lidské myšlení a úsilí o poznání odedávna dva protikladné póly: racionální rozum, který se snaží všechno zmechanisovat, a magické poznávání, jež uvádí do životního okruhu přírody v celku. Časem se zdánlivě úplně vylučují; časem se oddělují a jeden jde za druhým; někdy se snad mohou dostat i do jakéhosi souladu. Tyto změny snad pocházejí z toho, že byly mladé a staré národy, mladé a staré kultury. V mládí jsou všechny národní duše magicky založeny; potom se rozvine intelekt a začne se stále více uvolňovat z přírodně živoucích pout. Dnes, jak se zdá, není na světě žádné veskrze prvobytné národnosti a právě proto také není žádného pravého magického poznání přírody a žádného podobného poměru k přírodě; a proto také není pravé pohánské vázanosti na přírodní síly. Zdá se však, když se snažíme vniknouti hlouběji do pradějin lidstva, že toto velké dějinné vystřídání obou duchovních postojů, magického a intelektuálního, neplatilo jen pro jednotlivé národy a kultury, nýbrž i pro lidstvo jako celek, a že intelektuální postoj začal v průběhu eónů stále více převládat i přesto, že v každém mladém národě bylo magické vždy silnějším momentem v životním pocitu i v tom kterém poznání. Nazval jsem tento prastarý magicko-přirozený du-

ševní a duchový stav lidstva »přirodozřením« a rozumím tím ono vědění a chování, jež se nám objevuje v pověstech, mytech a pohádkách a skrze něž tehdejší lidské bytosti, žijící v ranných geologických dobách a obdařené snad i jinými orgány, byly účastny bezprostředního živého spojení s přírodní duší a podle toho zařizovaly svůj život. Byli takto schopni znáti a konati věci, jež se nám, viděno intelektuálně, jeví jako magické, to jest v čistě skutečným smyslu pohádkovitě.

Jako v pohádce se odehrává právě to, co vystupuje a probíhá tak, že to nemůže býti sledováno a tudíž ani pochopeno z vnějšku naším rozumovým pohledem a jeho zkušeností, co však je od nás přesto v nějakém smyslu zřetelně pocítováno jako skutečnost. Pohádkové nebo magické záleží v používání přírodních sil a jejich ovládnutí, jež vychází z životně dané, polarisující souvislosti člověka a jeho duše s vnitřním životem, s přírodní duší ve věcech a v samotné hmotě, při čemž jsou osvědčovány schopnosti a síly, jež nemohou být ani viděny, ani uchopeny ani ovládnuty naším rozumem, přistupujícím jen z vnějšku a tudíž jen mechanicky rozkládajícím, což znamená potlačování života. Existují tedy jisté schopnosti a zkušenosti z přírodní sféry nám prozatím nepřístupné; existuje přírodní věda docela určitého druhu, jež se projevuje příkladně v pohádkách a jež se právě získává nikoli naší racionálně-mechanistickou, nýbrž přirodozřivou cestou. Při tom je vždy jasně a prostě líčeno, že ve věcech je »život« a že věci mají jakýmsi zcela bezprostředním způsobem k lidské duši polarisačně živý vztah. Jakmile pak děje, uvedené tím v pohyb, vedou k vnějšmu účinku, projevu, vystupuje tento takovým způsobem, že se to jeví v našem racionálním zkušenostním světě přímo jako pohádka, totiž jako kouzlo nebo závazek, a také jím v tomto smyslu skutečně jest. To, co je v nám známém, námi vždy uvědoměle prožívaném přírodním a životním okruhu samozřejmé a přirozené, je tedy tak říkajíc zakrýváno, pohlcováno, proráženo zkušenostním a životním okruhem, který je uchopován jinou cestou. Znáti, přirozeně znáti tuto sféru, tento životní okruh, a býti v něm znamená míti magické vědění a moci žiti a jednati magickým způsobem.

Věřím na příklad, že velké množství kulturních statků, dochovaných z pradávných dob, o nichž nám vyprávějí už staré ságy, tedy různé druhy obilí, zahradní ovoce, domácí zvířata, ovčácký pes, znalost léčivých bylin a zvláštních léčivých sil, živoucí symbolika kdysi pravé, teď všeobecně v nevážnost uvedené astrologie, účinek magického zpěvu na přírodu a mnohé jiné věci se dostaly nejstaršímu člověku a byly jím získány jen přirodně magickou cestou. Vždyť se nám neustále vypráví, jak ten či onen bůh – to jest

ta či ona přírodní síla, poznaná v živoucně duševním zírání a uvedená v činnost – dal takové věci člověku darem. A přece jsme přes všechny svůj intelekt, přes všechnu tak vysoce vyvinutou vědu neschopni vytvořit právě takové živoucí přírodní a kulturní statky. To nám dává představu o magickém přírodním poznání, přirozeně působícím v lidském životě.

Nesmí se však myslet, že toto magické je snad nějakým vyšším zjevením a že činí člověka volnějším, čistším, božštějším než jasné myšlení podle rozumu. Je sice při tom zaujímana jeho duše a je to životní poznání, jež proniká hlouběji do přírody; avšak to, co je pro člověka v poslední instanci vykupujícím, vítězícím, lze čistě magicky získati zrovna tak málo jako čistě intelektuálně. Spíše zavádí magického člověka, který se vymknul nebo vymyká vyššímu poutu, přímo do nejhroznější démonie. Mění se pak v démonicky žádostivé zaklínání, kouzelnické chování a jednání a účinkuje na duši zhoubně, nejsouc vázáno vnitřním posvěcením, o nic jinak než rozkládající intelekt. Kdyby se zvláště náš dnešní tak uvědoměle dozrálý duch mohl zmocniti těchto věcí, nezůstalo by magické již v přirozeném stavu jako u přírodozřivých pralidí, nýbrž bylo by podrobno rafinované duchovosti, která by zacházela s takovou vymožeností hůře a panovačněji, než jak to kdy prožíval naivně bázlivý, neustále k nově pokoře připravený přírodní člověk. Aniž bychom se tedy pozvedli poznáním živoucího v přírodě a magií k cíli od věčnosti nám vztyčenému, upadli bychom naopak teprve v tu pravou nejhroznější porobu, spojivše magii s naším chladným rozumovým duchovním světlem.

Přeložil T. Vodička

WALTER SIMON

STAV A TŘÍDA

(Hospodářství jako kulturní úkol)

Nijak nepřeháníme, řekneme-li, že je dnes hospodářství v centru veřejného i soukromého života. Tak tomu vždycky nebylo. Naopak! Obvykle – i po mnohá staletí naší kultury – byl životním centrem Bůh a náboženství. K dnešnímu stavu se došlo průběhem několika století. Nadvláda hospodářství je protipřirozená. Je však faktem. Chceme-li dospět k přirozenému řádu světa s Bohem jako nejvyšší hodnotou a centrem, musíme vyjít od toho faktu; musíme pátrat po příčinách, jež jej přivodily; pak teprve můžeme doufat, že najdeme prostředky k novému uplatnění přirozeného řádu v různých ži-

votních oblastech. Příčin, jež vedly k tomu protipřirozenému jevu, k tomu »převrácení všech hodnot«, je mnoho. Můžeme však jejich výsledné dílo postihnout jedním slovem: obrat v hospodářském přesvědčení! Chceme ten obrat krátce vysledovati v jeho dějinném vznikaní, při čemž se nám objasní i leccos důležitého o hospodářských poměrech a sociálním učenění.

Pasivní hospodářské přesvědčení středověké

Vázané hospodářství středověké – od něhož tu vyjdeme – tedy na venkově feudální systém s jeho vázaností k půdě, nevolnictvím, dědičným poddanstvím, vrchnostenskou pravomocí soudní a ostatní svrchovaností (vojenská služba), ale i stavovský řád v městech s jeho mnoha cechy, to všechno kofenilo v pasivním hospodářském přesvědčení. To znamená, že se tehdejší lidé nestavěli k hospodářství aktivně, nýbrž pasivně. Když jim jejich pracovní výkon zaručoval životní zaopatření tradičně přiměřené jejich stavu, nebylo důvodu, proč by o hospodářství nějak zvlášť hloubali. Hospodářství šlo svou navykou cestou a lidé též. Hospodářská práce vázala mnoho sil k docílení žádoucího hospodářského výkonu. Ale přesto jich zbývalo dosti k práci kulturní, k náboženskému a mravnímu zdokonalování. Toto vázané hospodářství středověké bylo tedy nejryzejším hospodářstvím úhradovým. Množství vyrobených produktů (sociální produkt) a potřeba byly stabilní a právě proto mohla vládnout v hospodářství trvalá rovnováha. I neúroda, mor, válka a požární katastrofy mohly způsobit jen přechodné poruchy, stejně jako mohlo znehodnocení peněz a lupičství postihnouti jen jednotlivce a jen nepřímo i celou veřejnost, pokud nebyla samozásobitelkou. Byli jistě i tenkrát lidé, kteří chtěli nad svou stavovskou potřebu, kteří chtěli »snadno« vydělat a měli tedy aktivní hospodářské přesvědčení – vzpomeňme četných žalob na žádostivost peněz – ale byli to přece jen – snad četní – jednotlivci. Duch hospodářství v národním spojení tím nebyl dotčen.

Pasivní hospodářské přesvědčení jako známka ducha hospodářství začíná se pomalu rozkládati koncem středověku. Křížáckými výpravami dostal se západ do užšího styku s orientálním hospodářstvím, jež bylo tenkrát na vyšším stupni než evropské, zvlášť pokud jde o řemeslnou zručnost. Z orientu přicházelo do Evropy mnoho nového zboží (produkty zušlechťeného chovu drobného zvířectva, purpurové látky, koření, léčiva, drogy, indická bavlněná tkaniva atd.) a probouzelo tu nové potřeby. Tak vyrostl evropský obchod s Orientem a brzo i s Indií. S obchodem vzrůstala plavba po moři a provoz vůbec. Organisovaly se trhy, vznikaly smě-

nárny a banky a posléze – nejdříve v textilu – skladový systém při němž mistr nevyrábí už přímo pro zákazníka, nýbrž pro obchodníka, jenž je jakýmsi jeho skladníkem.

Nové formy obchodu, jež se nedaly sevřít do přísných cechovních řádů, působily na cechy rozkladné, ale hospodářského přesvědčení se v celku nedotkly. Aktivní duch se sice rozšířil mezi obchodnictvem, ale omezoval se opět jen na jednotlivce a pasivní přesvědčení vládlo v hospodářství dál. Byla by se tedy bezpochyby vrátila zas stabilní rovnováha, bylo by se zamezilo rozšíření skladového systému, kdyby se pohybu, jednou v hospodářství započatému, nebylo dostalo mocného a rozhodujícího popudu se strany duchovní.

Reformace a kapitalistický duch

Tento popud přišel z reformace. Už Lutherova věta, že jen víra činí blaženým, osvobozovala od závaznosti k dobrodiním, ke caritas. Zatím co je rozdělování přebytku, toho, čeho se dostává člověku nad jeho stavovský životní standard, podle katolického pojetí mravní povinností, je Lutherovi dávání z přebytku dobrovolným činem. Už toto duchovní stanovisko může vést k zostření sociálního napětí, poněvadž umožňuje bohatci rychlejší vzrůst jeho bohatství (dává teď chudým méně než dříve) a u chudého se stejnou měrou rozmáhá bída, když jsou prameny aritatis skoupější. Mimo to se vynořuje v protestantismu silný proud proti nádhře a slavnému ceremonielu katolické církve, jenž se brzo obrací i v soukromém životě proti každému požitku a žádá omezení spotřeby. Tato hnutí byla pak nadměrně stupňována v kalvinismu a puritanismu. Podle Kalvínovy nauky o predestinaci je osud každého člověka od věčnosti předem určen. Je pevně dáno, zda je osudem člověkovým nebe či peklo. Ale člověk může na výsledku své pozemské činnosti poznat, zda patří k vyvoleným či zavrženým. Práce, úspěšná práce jako záruka věčné blaženosti se tak stává samoučelem. Je potřeba pracovat a vydělávat, ne pro požitek, nýbrž pro práci. A kromě toho působí dál i požadavek puritánského odříkání.

Toto nové duchovní stanovisko, vyznačující především protestantské země, vytváří pomalu kapitalistického ducha; z přirozené snahy po výdělku, jejímž cílem je přiměřená spotřeba, dává vznik stupňované ziskuchtivosti, jejímž cílem je stále nový zisk. Jinými slovy: nové duchovní stanovisko pobízí k většímu pracovnímu výkonu, žádá více produktů, ale tato větší produkce nesmí být obrácena k větší spotřebě, nýbrž tvoří nový výdělečný prostředek, nový kapitál, jenž musí být zase výnosně investován. Tento nový, kapi-

talistický duch vede k stále důraznější realizaci skladového systému, započatého v obchodním provozu; jednotlivý mistr závisí stále víc na skladníku, jenž mu na konec dodává surový materiál, určí jakost a diktuje mzdu. Tak převládne mezi podnikateli, mezi obchodníky aktivní hospodářské přesvědčení. Stojí sice v centru jejich života ještě »Bůh«, ale hospodářská činnost si žádá stále více sil. Přirozená snaha po výdělku má svůj konec, poněvadž ho má i stavu přiměřená spotřeba; stupňovaná ziskuchtivost je bez konce, poněvadž se výdělek bez konce řadí k výdělku, kapitál může být bez míry akumulován. Čím důrazněji se může v jednotlivci uplatnit touha po zisku, tím více sil si žádá, tím víc se stává faktickým centrem života a Bůh je za ně už jen pokládán. Následuje se arci ještě božích a církevních příkázání, otrocky přesně se jich následuje, ale víra už není živá, stala se povinností. Dbá se ztmule všech příkazů a právě na základě toho se věří, že je učiněno zadost vši závaznosti. Víc už nelze Bohu dát. Stupňovaný pracovní výkon si žádá ostatně příliš času a síly.

Kapitalismus a technika

Přechod k systému skladů znamená novou organizaci. Ale výrobní technika tím není ještě dotčena. I v prvních továrnách vznikající manifaktury se pracuje ještě starým, rukodílným způsobem. Popud k nové výrobní technice přichází opět s duchovní strany. Také zde má reformace rozhodující slovo. Ve vrcholné scholastice dospěla katolická filosofie takových duchovních výší, jakých snad nebylo dosaženo nikdy před tím; ale čistá přírodověda, již věrně pěstoval ještě Albert Veliký, zakrněla. A také když scholastika překročila svůj vrchol a přešla pomalu v neplodnou kasuistiku a poemový krasopis, bylo poznávání přírody potlačováno. Ale touha po tomto poznání nemůže být potlačena na trvalo. Pod povrchem oficiální vědy doutnalo přírodovědecké badání dále. A po reformaci přírodověda vyrazila, spojila se s antikisujícími filosofickými proudy a vytvořila si v renesanci svůj nový vlastní výraz, založený, poprvé v západní Evropě, ne na objektivní kultuře náboženské, nýbrž na subjektivní osobnosti. Renesance chtěla poznání přírody, přírodní vědu, ta pak v spojení s novým hospodářským přesvědčením vytvořila techniku.

V technice, v technickém pokroku našlo kapitalistické přesvědčení příslušný nástroj, jenž rozbouřil obrovské vlny hospodářských evolucí, jenž hnál v sedmimílových botách ranný kapitalismus ke kapitalismu vrcholnému. Trvalé změny v produkční technice netušené vystupňovaly produktivitu lidské práce. Dnes zpracuje mo-

derní stav za 8 hodin tolik, co 45.000 hospodyň na přeslicích za mnohem delší pracovní dobu. Práce, již dnes koná pára a elektřina, odpovídá výkonu asi 500 milionů mužských dělníků. Technický pokrok však také na trvalo nově organizoval hospodářskou práci, jež se stále výlučněji soustřeďuje k uzavřenému podniku, továrně. Technický pokrok hromadí pracující massy do měst a dá tak vzniknout proletariátu, »čtvrtému stavu«. Snižuje výrobní náklad na produkt a vede tak k massové spotřebě. Úplně rozděluje kapitál a práci, zbavuje dělníka půdy a domova, vykořeňuje ho. A posléze vnese aktivní hospodářské přesvědčení i do dělnických mass. To se zde ovšem neprojevuje jako chtivost zisku, nýbrž jako vyšší stav potřeb, jenž žádá větší množství statků k svému ukojení. Aktivní hospodářské přesvědčení dělnictva je vyslovenou touhou po požitku. Pokud ještě vládlo mezi nimi pasivní hospodářské přesvědčení, nechali se bez patrnějšího odporu vykořisťovat. Nechali si zvýšit pracovní dobu proti středověké asi jedenáctihodinové na 16 až 18 hodin v 18. století. Nechali si stlačit svůj životní standard, ačkoliv všeobecný blahobyt stoupal. Teprve když se objevil stroj a vytlačoval je z pracovních míst, když stroj umožnil lacinou práci žen a dětí a stlačoval tak mzdu dospělým mužům, když tedy k bídnému životnímu standardu přistoupila bezútešná existenční nejistota, tu teprve se dělníci vzbouřili, ničili stroje, žádali volnost sdružování. Neboť francouzská revoluce přinesla se svou »svobodou« dělníkům zákaz sdružování. Bojovali heroický boj. Teprve když viděli výsledky, když byla pracovní doba zákonem zkrácena, když byla omezena a chráněna práce žen a dětí (poněvadž odvody vykazovaly stále méně »schopných« mezi dělnictvem), když byla konečně vybojována i svoboda sdružování, teprve pak, teprve tedy v poslední třetině 19. století žádají dělníci vyšší životní standard pro své stoupající potřeby, vyšší mzdu.

Je ostatně příznačné, že v katolických zemích, i v katolickém jižním Německu pronikal kapitalismus tíže než v protestantských. Klasickou zemí industrialice je Anglie a je příznačné, že průvodní zjevy, přeměna množství pachtýřských pozemků v pastviska, jež měla za následek vypuzení tisíců selských rodin, byly zvlášť strašné po sekularisaci církevních statků, jež byly před tím hustě osídleny, jak uznává sám Marx. I sudetsko-německý průmysl byl vybudován téměř výhradně říšskoněmeckými protestanty ze Saska, Hannover-ska atd., sudetsko-německý velkoobchod (uhlí) převážně Židy. Katolicismus tedy vzdoroval nejdéle přebujení přirozené touhy po zisku. Dnes však žije i v katolicích kapitalistický duch, aktivní hospodářské přesvědčení, jež je patrné jako boj o zisk pro zisk a stoupající úroveň potřeb. Na jedné straně chce touha po zisku užít vět-

šího produktu především k novému zisku, na druhé ho chce stoupající stav potřeb spotřebovat. Zde je kořen sociálně-psychologického protikladu mezi kapitálem a prací.

Kapitalismus a sociální řád (stav a třída)

Vzrůst vrcholně kapitalistického hospodaření, jež jsme načrtli, rozbil s dřívějším hospodářským řádem i řád sociální. Pevná vázanost středověkého hospodářství v ceších byla možná a účelná jen ve statickém hospodářství, v němž se sociální produkt, výrobní technika a potřeba téměř nemění. Když se vynořil kapitalismus se svou imanentní dynamikou, nemohl jej tento na stabilitě zbudovaný řád obsáhnouti. A tak jím byl rozbit, s konečnou platností ve francouzské revoluci, jež bojovala především o občanskou svobodu a přinesla brzo všeobecnou svobodu podnikání. Statické cechovní hospodářství chtělo každému zajistit takovou živnou prostoru, jež by mu umožnila stavovsky důstojný život. Pokud bylo hospodářství statické, dařilo se to. Když se však obchod cechům vymkl, když se ohlásil nový duch, musil cech jako hospodářská forma selhat. Existenční zajištění naráží v dynamickém hospodářství na veliké potíže, žádá si při nejmenším nových metod. Cech už na ty úkoly nestačí. Musí selhat už proto, že nemůže obsáhnouti novou vrstvu výdělečně činnou, dělníky. Nástup proletariátu přivodil fakticky nové rozčlenění společnosti. Dřívější »stav« v sobě zahrnoval všechny účastníky hospodářské práce, pokud náleželi k stejnému výrobnímu odvětví: zaměstnavatele (mistry), pachtýře, pomocníky, učedníky. Dělník, proletář, neměl však účast v žádném »stavu«. Neboť jeho partner, podnikatel, mohl vzrůst jen tím, že rozbil těsná pouta stavu. Ale podnikatel měl iniciativu a kapitál. Tím se mohl starat o sebe a existenci své rodiny a také to dělal, bez jakéhokoli ohledu na druhé. Bez ohledu na ještě stávající cechy, bez ohledu na své spolupracovníky v hospodářské výrobě, na proletáře. Ukázali jsme už, jak proletáři teprve v svrchované nouzi, když jim odkud nepřicházela účinná pomoc, sáhli k svépomoci, jak se po prvních úspěších v solidárně vedeném obranném boji seskupili na obranu svých společných, nejhlubší bídou ověřených hospodářských zájmů. Tak se stali »třídou«. Ale nejenom dělníci se vyvinuli v »třidu«, i zaměstnavatelé se sdružili jen z hospodářských zájmů, stali se rovněž »třídou«. Pro třídu je příznačné, že lidé, kteří ji tvoří, se cítí spřízněni jen pudovými hospodářskými zájmy; všechny vyšší, nehospodářské svazky nacionální, kulturní, náboženské tu nepřicházejí téměř v úvahu, takže hospodářský protihráč je hodnocen také jen jako zástupce protichůdných zájmů v hospodářské oblasti, ne jako

člověk, s nímž jsme snad spojeni mnoha jinými vztahy. V třídním boji jde jen o hospodářské zájmy, takže musí být takový boj mnohem ostřejší než v stavovsky členěném společenském tělese; takže třídní boj, jenž se snaží prosadit hospodářské zájmy svých členů co nejostřeji, musí se stát brzo bojem o moc, především i o moc politickou, jež dává stupňovanou moc nad hospodářstvím. Tak se stává liberalistický stát, ponocenský stát, jenž úzkostně brání každému zásahu do hospodářství, symbolem třídního státu kapitalistů a je proto ostře potírán třídou dělnickou a hájen třídou kapitalistickou, kdežto socialistický stát se stává ideálem dělnictva, jež se ho snaží právě tak silně uskutečnit, jako chtějí kapitalisté jeho uskutečnění zabránit. Teď budeme rozuměti Gustavu Gundlachovi S. J., jenž definuje třídu (v Staatslexikon der Görresgesellschaft) jako »organisovanou vnitrostátní velkoscupinu, jež má za cíl potírat jako škodlivé či hájiti jako prospěšné určité utváření veřejného blahobytu bojem s jinou, stejně utvářenou velkoscupinou«. Třída není tedy jen dějinným faktem, nýbrž je i s křesťanského hlediska účelná, ba nutná, neboť ona právě je sociologickou formou každé doby dynamického hospodářství. Neboť stále změny v hospodářském provozu budou vždy znova tvořit nové zájmové protivy. A musí být možno a dovoleno vědomě ovlivňovati další pohyb v hospodářském uspořádání, aby bylo zabráněno další bídě celé třídy. Třídní boj jest tedy označiti i s hlediska katolické mravouky jako dovolený, poněvadž staví na přirozeném právu, právu nutné obrany. Ovšem třídní boj v křesťanském smyslu, jenž zakládá na nutné obraně, nesmí jít nad ni. I v obranném boji musí být dbáno mimohospodářských vztahů mezi lidmi a boj o novou formaci veřejného blahobytu musí podržeti její obecný cíl: prospět všem ve smyslu rozdělicí a vyrovnávací spravedlnosti, musí v š e m třídám národního hospodářství umožniti spolupráci na veřejném blahobytu a ukojení oprávněných přání, musí tedy za požadovanou novou formaci zhlédát stálý, trvalý řád, a tím je jenom řád stavovský. Neboť »stav« definuje Gundlach S. J. na téměř místě jako »na podkladě stejného nebo podobného povolání organisovanou a s jinými stejně utvářenými odborovými svazy spolupracující velkoscupinu s cílem, a tedy i bezprostředním státním účelem, uskutečnit veřejný blahobyt způsobem určitým a trvalým«.

Katolicismus a třídní boj

I když se tedy jako katolíci stavíme k třídnímu boji kladně, nesmíme ho přece zabsolutňovati. I třídní boj musí být veden s cílem stavovským. A cílem katolického třídního boje nemůže být jednostranný třídní stát. Jako odmítáme ponocenský stát jako třídní stát

kapitalistů, stejně odmítáme diktaturu proletariátu jako třídní stav dělníků. Viděli jsme: stav je sociologická skupina vertikálního členění. Národní hospodářství se jeví rozděleno ve skupiny, v odborová odvětví, jímž říkáme stavy. Každý stav zahrnuje všechny příslušníky téhož odborového odvětví. Tak branný stav na př. generály, důstojníky, poddůstojníky a vojáky, selský stav vlastníky půdy, pachtyře i zemědělské dělníky; městský stav mistry a pomocníky; stejně zahrnují duchovenstvo a šlechta jako stavy všechny příslušníky, ať jakékoliv hodnosti. Třída je naproti tomu budována horizontálně. Zahrnuje všechny dělníky, ať jsou činní v kterémkoliv odboru, jako třídu dělníků. A obdobně i všechny zaměstnavatele. Rozčlenění v třídy je nutné v dobách dynamického hospodářství, poněvadž tu vznikají, příp. obrovsky rostou celá odborová odvětví, jež ovšem mohou také stejně rychle upadnout. Co by se však stalo s dělníky odboru, jenž v důsledku technického pokroku potřebuje stále méně pracovních sil? Dostalo by se jim v stavu i jen nutné opory jejich hospodářských zájmů? A kdy a jak by byli přijati do stavu nového? Technický pokrok předpokládá pohyblivost lidí i kapitálu uvnitř odborového odvětví. Stavovský řád tuto pohyblivost nedovoluje, třídní členění ano. Ale i v plně dynamickém hospodářství, jako je naše dnešní, nelze se vyhnout stavovským útvarům. Tak mají v sobě odborová sdružení uvnitř »třídy«, na př. svaz textilních dělníků, svaz stavebních dělníků, svaz zaměstnavatelů pro kovoprůmysl atd., náznaky stavovského členění uvnitř útvaru třídního. I tarifní smlouvy, ustavované nyní už podle odborů, ale v podstatě ještě smlouvy třídní, mohou rozvojem na tarifní společenstva postulovat formaci stavovskou.

Závěr

Můžeme tedy shrnout: stavovský řád odpovídal jen statickému hospodářství, jaké vládlo ve středověku. Dynamické hospodářství kapitalismu jej musilo rozbít. Vytvořilo si své hospodářské skupiny, třídy, odpovídající jeho dynamice. Ale čím důrazněji musí být kapitalismus regulován, tím je nezbytnější zakládati v třídách odborové skupiny, jež by se mohly jednou rozvinouti vně hranice třídy v útvary stavovské. Ale toto rozvinutí předpokládá obrat v hospodářském přesvědčení, odbourání kapitalistického ducha a tím i regulaci, to jest zmírnění technického pokroku, to jest dále zaměření k zvolna se opět ohlašujícímu statickému hospodářství. Teprve až přejde dnešní dynamické hospodářství v novou statiku, až tedy bude kapitalismus definitivně zdolán, teprve pak zaujme stav v společenském členění tu vládnoucí roli, již má dnes třída – ale i potom

budou jistě dál existovat třídní útvary, jako dnes náznaky členění stavovského.

I když se však domníváme rozpoznávat tendence, jež vedou k pomalému překonání kapitalismu, nesmíme přece zapomínat, že všechny tyto tendence, rozpoznané ve vnějším dění, mohou vést ke zdolání kapitalismu v novém stavovském řádu jen tenkrát, když jsou provázeny příslušným obratem hospodářského přesvědčení jako duchovním korelátům hospodaření, nebo takový obrat postulují. I k tomu jsou tu bezpochyby náznaky. Ale pokud trvá dynamické hospodářství, potřebujeme a chceme aktivní přesvědčení. Právě dynamika nutí naše myšlenky vždy znovu kroužit kolem hospodářství, kolem zisku. Dynamika tvoří nové potřeby, jež si žádají ukojení, jež tedy plní naše vědomí snahou dobýt nový důchod k ukojení těchto zbytných potřeb, resp. v dobách klesající cenové úrovně zabránit snížení dosavadního důchodu, jenž umožňuje ukojení zbytných potřeb. Ale nejen nová potřeba požitků si žádá nové ukojení. Rostou i potřeby poznání a zatěžují důchod. Tak si žádá moderní hygiena bydlení, péče o kojence, výchova dětí, odborné vzdělání, stále vzrůstajících peněžitých výloh. K těmto starostem z hospodářské a kulturní dynamiky přistupují starosti z přechodné nepříznivé poměrů, jichž není nikdo ušetřen: nemoci, neštěstí. A posléze k tomu ještě přistupuje vzrůstající existenční nejistota. Čím silnější je technický pokrok, tím větší massy dělníků jsou zbavovány práce novými stroji, tím nepravděpodobnější je, že by se mohl dělník nebo zřízenec i při největší pili udržeti po celý život na jednom pracovním místě, že by se mohl cítit zaopatřen. Každý téměř je ohrožován nezaměstnaností a často nezaměstnán. Aby dostal novou práci, musí propuštěný dělník měnit nejen pracovní místo, nýbrž i obor. Tato existenční nejistota v dvojí formě, nejistota zaměstnání a nejistota o boru, je jistě nejtěžším břemenem hospodářským i mravním, a nepostihuje jenom dělníka – třebaž toho nejtíží – nýbrž i zřízence, řemeslníka, podnikatele a v poslední době i sedláka. Má-li se zdařit překonání a tedy i počáteční regulace kapitalismu, což je spojeno s pomalým omezováním aktivního hospodářského přesvědčení, bude jistě tato změna přesvědčení nejčastěji vynucena vzrůstající existenční nejistotou, neboť většina lidí je jistě ochotna omeziti ukojení svého vzrůstajícího stavu potřeb, dostane-li se jim za to jisté míry existenčního zajištění. Dnešní zprostředkování práce, podpory a pojištění v nezaměstnanosti a péče o chudé nedává ještě toto minimum existenční jistoty ani co do rozsahu ani co do formy.

Snad má těžká krise, v níž všichni úpíme, i ten smysl, aby za každou cenu udržela touhu po existenčním zajištění v takové míře, že si to vynutí zlomení aktivního hospodářského přesvědčení.

Nenastane-li to, zůstane-li staré hospodářské přesvědčení přes všechny vnější regulace, bude ziskuchtivost podnikatelů stále růsti, bude plnit lidi do posledního hnutí, stane se démonem, jenž štví lidi bez pohovy a bez oddechu, štví a žene jako stíny; bude stejně bezmezný růst i touha po požitku u spotřebitelů, bude hnát stejně démonicky masy lidí do fanatického boje o větší účast na produktu; pak se stane boj mezi kapitálem a prací lidskou tragedií, jež může skončit jen mravním a hospodářským úpadkem, jen pádem a zánikem všech... A opět než se hledají prostředky vnější: Bůh by byl ušetřil Sodomu a Gomorrh, kdyby tam bylo žilo i jen pět spravedlivých. A kdyby dnešní lidé dobré vůle, kteří poznávají bídu doby a směr jejího běhu, kdyby i jen všichni katolíci byli spravedliví, chtěli žít spravedlivě, mohla by i menšina spravedlivých odvrátit démonii hospodářství, zabránit mravnímu úpadku. Přel. J. Franz

STANISLAV BEROUNSKÝ

AGRÁRNÍ A PRŮMYSLOVÝ STÁT

Alle Exportindustrie ist ihrer Natur nach prekär, und in diesen immer prekären Zustand treibt der Industriestaat hinein.

Eine Nation darf Industriestaat nur werden, wenn sie der Dauer ihres auswärtigen Handels sicher ist.

K. Oldenberg, Deutschland als Industriestaat.
1897, str. 5, 6.

Devatenácté století se svým rozmachem techniky, velkolepými úspěchy organizačními, zintenzivněním mezinárodní výměny statků, rostoucí životní úrovní všech společenských vrstev zdálo se dávat za pravdu lidem věřícím v nepřetržitý pokrok lidského rodu. Naděje do budoucnosti byly nejrůznovější. Kapitalisté byli přesvědčeni, že jejich zisky dále porostou, socialisté věřili, že čím více se bude rozvíjet kapitalistický řád, tím dříve se uskuteční socialismus, který roste z kapitalismu jako strom ze semene. Avšak zároveň už přibývá těch, kteří se nedívají na budoucnost průmyslového kapitalismu takto optimisticky, kteří vidí také rub věci. Jestliže na začátku devatenáctého století odpůrci počínajícího kapitalismu nemohoucne a vedeni spíše citem než rozumem se pokoušeli otáčet kolem dějin nazpět, koncem devatenáctého století překotný vývoj průmyslového kapitalismu v západní a střední Evropě, tak vítaný liberály i soci-

alisty, probouzí kritiku, jež realisticky vycházejíc z fakt a ze zkušenosti už poznávši výhody i nevýhody nového řádu, jest mnohem nebezpečnější než romantická přání a mravoučná kázání.

Od polovice minulého století rozbíjí postupující kapitalismus organickou, agrárně-průmyslovou skladbu evropských států a vytváří za pomoci silnější dělby práce, pokroku transportní techniky a odbouráváním agrární ochrany dvě kategorie států: státy průmyslové v západní a později i ve střední Evropě a státy agrární a surovinové na východě. Takto diferencovaná národní hospodářství jsou pak navzájem mezi sebou spojena směnou, která za vlády svobodné soutěže má být stejně výhodná pro oba partnery; tvrdí se, že právě tak jako je uvnitř jednotlivých národních hospodářství nejvýhodnější vláda svobodné soutěže, neboť automaticky řídí výrobu ve shodě s potřebou, určuje nejlepší jakost a nejvýhodnější ceny, právě tak přináší všeobecný prospěch tato zásada aplikovaná na světový obchod. Každé národní hospodářství se má věnovat jen těm úkolům, které odpovídají jeho přírodním podmínkám a přirozeným schopnostem jeho lidu. Nejlépe osvětluje tuto zásadu mezinárodní dělby práce Smithův klasický příklad s portugalským vínem a anglickými textiliemi. V Portugalsku lze víno vyrobit za x hodin práce, v Anglii za $2x$ hodin. Sukno vyrobí Anglie za x hodin, Portugalsko za $2x$ hodin. Bylo by tedy nesmyslné, aby Portugalci stavěli textilní továrny a Angličané zakládali vinice, když už jednou lidský důvtip objevil směnu. Pro Portugalsko bude výhodnější, smění-li své víno za anglické sukno, pro Anglii, smění-li své textilie za portugalské víno a směna bude stejně výhodná pro obě strany. Čistě z hospodářských důvodů se musí přejít k volnému obchodu, který dá Angličanům laciné víno a Portugalcům laciné textilie.

Víme-li dnes, že ono apodiktické tvrzení o rovném prospěchu ze směny mezi agrárním a průmyslovým státem nelze brát zrovna na lékařnické vášky a že není jisto, šlo-li při vytváření tohoto ekonomického dogmatu o naivní sebeklam či spíše o obmysl jeho horlivých hlasatelů, ptáme se, jaké konkrétní výhody očekávali stoupenci volné mezinárodní směny od zrychlené industrialisace západní Evropy. Věřili, že stoupne produktivita hospodářství, nahromadí se více bohatství a zvětší se blahobyť všech vrstev a konečně, že vzroste populační kapacita zindustrialisovaného státu. Tyto vidiny mocného státu průmyslového určovaly myšlení a jednání takřka všech veřejně činných lidí, i těch, kteří nevycházeli přímo z liberální ideologie. Tak na př. u nás, kde politický konservatismus nešel ruku v ruce s konservativismem hospodářským, Palacký vidí vlasteneckou povinnost v nabádání národa k účasti co nejintenzivnější na světovém obchodu a k industrialisaci plnou parou: »Čas jest, aby povzbudil

se znova národ náš a orientoval se v duchu věku nového, aby povznesl zrak svůj nad ouzké meze své otčiny; a nepřestává být vlastencem věrným, aby spolu stal se světoobčanem bedlivým a opatrným. Musíme i my oučastniti se v obchodu světovém, a kořistiti pro sebe z pokroku všeobecného; musíme opustiti ne starou víru a poctivost svou, ale starý a zarytý onen zvyk šlendriánský, onu dávnou ochabělost a zahálku, která jest příčinou chudoby a malomyslnosti naší; musíme nastoupiti cesty nové a zotaviti se průmyslem všichni, netoliko fabrikanti, kupci a řemeslníci, ale i selští hospodáři, učenci a ouředníci.« A stejně tak hodnotili industrialisaci pozdější vůdcové českého konservatismu, Rieger a Bráf.

Avšak byli i jiní, kteří postřehli také rub věci. Už Malthus, jediný z klasiků, který dovedl vidět společenský celek a jeho dynamiku a ne toliko jeho jednotlivé izolované částice, poznal problém agrárního a průmyslového státu ku podivu jasně. Ve své *Essay on population*, v třetí knize, zabývá se ve třech kapitolách státem agrárním, státem průmyslovým (Malthus píše »of the commercial system«) a státem agrárně průmyslovým. V této knize jsou po prvé vysvětleny nevýhody jednostranně vyvinutého hospodářství, nevýhody jak státu jen agrárního, tak i státu jen průmyslového, (tohoto zvláště) a poukázáno na přednosti státu agrárně průmyslového, kde rovnováha zemědělství a průmyslu zaručuje jistou stálost společenských poměrů. Malthus dokazuje, že »země, která si musí opatřovat jak suroviny pro své továrny tak i výživné prostředky pro své obyvatelstvo, je skoro zcela závislá ve vzrůstu svého bohatství a obyvatelstva na vzrůstu bohatství a poptávky těch zemí, s nimiž obchoduje« a že budoucí industrialisace agrárních států nutně bude mít za následek zmenšení objemu vývozu starých států průmyslových.

Tyto podstatné námitky, jež se zdají nám, kteří máme málo závidění hodnou příležitost sami prožívat konce kapitalistické industrialisace, logicky vyplývají z věci samé, nebyly uznávány celé století. Je to konečně pochopitelné, neboť dýchal se tehdy ve světě jiný vzduch než dnes. Průmyslový kapitalismus, který tenkrát teprv vyrůstal ze svých dětských střevíčků a měl odvahu dobýt celý svět, ten průmyslový kapitalismus, který vzbuzoval tak veliké naděje a který je také plnil, nedopřál sluchu pesimistickému líčení své budoucnosti. Celé devatenácté století je jediným řetězem jeho vítězství; zdá se, že trvalé úspěchy budou definitivním vyvrácením chmurných proroctví kritiků nového společenského systému. Avšak velká diskuse o agrárním a průmyslovém státu měla teprv přijít.

V devatenáctém století mohl si každý výrobce a obchodník vším právem říci: »Mým polem je celý svět.« Liberalistická ideologie vydobyla autonomii pro oblast hospodářství, rozbořila všechny

zábrany volného mezinárodního styku; i když některý stát se začal uzavírat dovozu cizího zboží, vždy zde ještě bylo co dobývat. Průmyslový kapitalismus odkrýval nové země, financoval jejich poptávku a vyvážel vesele dál. Avšak tento obchod se mohl dít jen za předpokladu, že zde bude několik málo průmyslových států, které budou vyvážet své výrobky do celého světa, že rozdělení světa na státy průmyslové a státy surovinové bude stabilisováno – jak to mělo být logickým důsledkem liberalistické nauky o komparativních výhodách mezinárodní směny; vždyť vlastním smyslem této nauky bylo právě donutit agrární a surovinové státy přijetím jejich zásad, aby navždy zůstaly na stejném stupni vývoje a uchovat tak průmyslový monopol několika málo průmyslových států, které měly tu výhodu, že přišly dřív. Avšak objevují se pochybnosti o účelnosti této nauky pro surovinové státy. »I když se předpokládá, že specialisace v celém světě vede k celkovému prospěchu pro lidstvo«, praví Sombart, »zůstává otázka: znamená dosažení největšího výnosu na světě zároveň dosažení maximálního sociálního produktu pro každé národní hospodářství?« Od konce devatenáctého století postupuje snaha agrárních států vybudovat si vlastní průmysl a dosáhnouti nezávislosti na dovozu cizích výrobků. Tento hospodářský nacionalismus je živěný poznáním, že v průmyslovém státě stoupá produktivita hospodářství, zatím co agrární stát je odsouzen věčně živořit na nízkém stupni blahobytu a být neustále vykořisťován kvetoucími státy průmyslovými. Příklad Německa, kterému se od dob Listových úspěšně podařilo oťrásti pomocí ochranných cel anglickým průmyslovým monopolem, je napodobován – a je to právě Německo, kde zatím v průmyslu předčili svého mistra, které je ohrožováno probuzeným hospodářským nacionalismem surovinových států; a tu také znovu se začínají vážit výhody a nevýhody průmyslového a agrárního státu.

Diskuse, která se koncem devatenáctého a začátkem dvacátého století vedla o cestách příští německé hospodářské a obchodní politiky, byla neobyčejně obšírná a odpůrci se namnoze potírali s vášnivostí nezvyklou ve vědeckých sporech. Na obou frontách stála slavná jména. Pro stát agrárně průmyslový bojovali Oldenberg, Adolf Wagner, Sering, Pohle, koncepci státu průmyslového hájil Brentano, Dietzel, Arndt, Lotz, Helfferich. V celku můžeme říci, že odpůrci průmyslového státu obnovili a rozšířili staré výtky Malthusovy. Průmyslovému státu se vytýká závislost na poptávce agrárních států, počítá se v budoucnosti s úplným zhroucením vývozu, protože surovinové státy si dříve či později vybudují vlastní průmysl, předvídá se z tohoto příštího vývoje krise celého hospodářství, očekává se úpadek vlastního zemědělství, ukazuje se na nedostatek potravin v případě

válečné blokády, varuje se před ohrožením sociálního míru v důsledku zvětšení třídních protiv, upozorňuje se na změny sociální skladby, málo vítané z hlediska národní biologie.

Uhrnem se vytyká průmyslovému systému, že vede k naprosté labilitě hospodářských a společenských poměrů ve státě. Vlastní osnovatel vědecké diskuse o problému agrárního a průmyslového státu, Oldenberg užil k lepšímu znázornění věci tohoto obrazu: »Národní hospodářství bylo srovnáno s budovou o jednom poschodí; silný přízemek je zemědělství, jež nese na svých bedrech průmyslovou horní stavbu, hořejší poschodí. Pokud je k dispozici nezastavená půda, může být přízemek rozšířen až po její hranice a rozšířené přízemí může nésti přiměřeně rozšířené průmyslové poschodí. Dále než sahá zemědělská spodní stavba, nemůže přirozeně být průmyslové poschodí rozšiřováno, leda že by jeho obyvatelstvo žilo z cizozemské výživy a vyměňovalo své fabrikáty za tuto cizozemskou výživu, že by se tedy toto poschodí stalo vývozním průmyslem, který pracuje pro cizinu a žije z ciziny. Průmyslové poschodí se potom rozrůstá svými stěnami do vzduchu a přes hranice země, přes cizí půdu, uměle podpíráno pilíři zahraničního obchodu, pilíři, které stojí na cizí půdě, z níž dostává svou výživu. V okamžiku, kdy takovýto vývozní průmysl se počne vyvíjet a začíná tak vývoj k průmyslovému státu, posune se těžiště národohospodářského tělesa ven; toto těleso se sice může udržet pomocí umělých pilířů, avšak tyto pilíře na cizí půdě stojí jen tak dlouho, pokud je majitel cizí půdy nechá stát. Když chce jednoho dne upotřebit vlastní půdy, přečnívající poschodí se zřítí s pilíři.«

Naproti tomu stoupenci průmyslového systému ukazovali na větší produktivitu průmyslového státu, na vzrůst populační kapacity a z něho vyplývající rozmach národní moci, na stoupající mzdy. Námitky, které uváděli stoupenci koncepce agrárně průmyslového státu jsou potírány s bravurou, jež – jak dnes nutno říci – musí namnoze vzbudit podezření, kritické argumenty jsou znevažovány způsobem, jenž dnes překvapuje a pro uhájení vlastního stanoviska neváhá se užít průhledných sofismat. Probíráme-li se dnes, v době těžké krise průmyslového kapitalismu, argumenty, kterými ještě před deseti lety Dietzel dokazoval zdánlivě samozřejmě přednosti průmyslového státu a kterými vyvracel námitky odpůrců, těžko chápeme, jak bylo možno držeti věci neudržitelné. Byl-li na příklad proti průmyslovému státu uváděn tak zvaný krisový argument, jímž se dokazovalo, že závislostí průmyslového státu na cizích národních hospodářstvích se zvětšuje riziko krisy a tím že se ohrožuje důchod z mezd, což v průmyslovém státě znamená důchod největší části národa, dokazuje Dietzel docela klidně, že národní hospodářství agrárního státu právě pro-

to (!), že je mimo světové hospodářství, je mnohem více vystaveno konjunkturním přeměnám, protože je tu úzká závislost na výsledku národních žní, které kolísají více než žně světové. Proti námitce, že postupnou industrialisací agrárních států se bude zmenšovat volumen zahraničního obchodu se uvádí, že industrialisace agrárních států neznamena ještě likvidaci industrialisace vývozních států, že bude jen pokračovat specialisace vývozního průmyslu; průmyslové státy nejen že nebudou musit počítat s omezením vývozu, nýbrž naopak bude stoupat obchod s novými státy průmyslovými. Proti argumentu, že při postupující industrialisaci nebudou moci někdejší agrární státy vyvážet dostatek zemědělských plodin se uvádí, že vždy ještě budou velké možnosti dovozu odjinud. Nebezpečí, plynoucí z prohloubení propasti mezi majetkem a prací, nebezpečí z postupujícího útěku z venkova a z urbanisace se znevažuje poukazováním na stoupající dělnické mzdy. Příznačný pro krátkozrakost stoupenců průmyslového státu je jejich názor na otázku reagrarisace. Tak Dietzel sice soudí, že „je zcela možné, že jednou v budoucnosti musí nastat »retour à la terre«, tehdy, až ustane dovoz výživných prostředků a materiálů ze surovinových států. Avšak čím více je tato chmurná nutnost vzdálena od průmyslových států, tím lépe“. Dietzel vůbec neuvažuje o možnosti reagrarisace tehdy, když průmyslový stát nebude mít už možnost vývozu proto, že jeho dosavadní odběratelé zastaví dovoz, když bude nucen rozšířit svou agrární základnu, aby uživil lidi vyřazené z exportního průmyslu. Vždyť právě nynější reagrarisační snahy západoevropských států mají vlastní příčinu v tom, že tyto státy vidí trvalou nutnost v zřeknutí se velké části svého vývozu, který šel do států, jež dnes buď nechťejí nebo nemohou jeho výrobky odebírat.

Bilance vědeckého sporu o příští směrnice německé hospodářské politiky byla však příznivá stoupencům průmyslové koncepce. Přes to, že v budově kapitalistického hospodářství se už objevovaly hrozivé trhliny, že hospodářské krise byly častější a intenzivnější, přece jen celkový směr vývoje kapitalistického hospodářství šel stále vzhůru. Mezinárodní obchodní styky se dále prohlubovaly, výhody z průmyslového vývozu byly stále očividnější. Tato atmosféra přirozeně působila na hodnocení výsledku diskuse a není divu, že praktická hospodářská politika raději pokračovala na slibných cestách, jež jí doporučovali stoupenci průmyslového státu než aby na sebe dala působiti pesimistickými představami stoupenců státu agrárně průmyslového a brzdila tempo industrialisace.

Radikálně se však změnilы poměry od světové války. Průmyslový monopol západní Evropy a Severní Ameriky je ohrožen, nastává perioda průmyslové decentralisace. Na kolbiště světového ob-

chodu vystupují noví činitelé: Japonsko, Čína, Indie, Brazílie, Austrálie, Jižní Afrika, Rusko budují si vlastní průmysl. Na světovém trhu, o který se dělilo před válkou několik málo států, svádí teď boj stále více konkurentů.

Stoupenci jednostranného státu průmyslového se utěšovali, že průmysl nelze »vydupat ze země« – avšak válečná a poválečná industrialisace někdejších agrárních států dokazuje, že dnes možno zařítit průmysl, zvláště průmysl vyrábějící statky hromadné spotřeby, v mnohem rychlejším tempu než mohli očekávat průkopníci tohoto vývoje, tak klidni v jistotě, že cesta k průmyslově exportnímu státu, již oni kdysi nastoupili, zůstane na dlouhou dobu uzavřena jiným. Dnes však musí počítat s ostrou konkurencí nových exportních států – které mají proti nim celou řadu výhod: pracují s modernějším technickým zařízením, s dokonalejší podnikovou organizací, mají levnější lidskou práci, velmi často výhodnější geografické položení a skoro vždy náskok sociálního a měnového dumpingu. Vývoj jednotlivých evropských národních hospodářství jde od států agrárních k státům průmyslovým a odtud vždy vede »cesta zpět«. V šestnáctém, sedmnáctém, osmnáctém století největší blahobyť v Evropě je v Holandsku, ve státě s neobyčejně vyvinutým mezinárodním obchodem a průmyslem. Avšak v osmnáctém století musí Holandsko předat svůj primát Anglii, jež je koncem devatenáctého století stále více donucována postoupit jej Německu. Světová válka přenesla těžiisko zprůmyslovění do Spojených států severoamerických a v poslední době je to Japonsko, jež přebírá vedení, aby je po několika desetiletí postoupilo nějakému jinému státu. V historii všech těchto zprůmyslověných zemí můžeme zřetelně vysledovat tyto vývojové fáze: na začátku vývoje období státu agrárního, po výtce samozásobitelského, pak období státu průmyslového, nutně odkázaného na dovoz surovin a výživných prostředků a na vývoz průmyslových výrobků a na konec, poněvadž nový, mladší a silnější konkurent vystoupil na jeviště světového obchodu, nezbytnou retrogradní fázi – snahu znovu si vybudovat vlastní surovinovou a agrární základnu. Konkrétně to znamená: reagrarisovat. Reagrarisovat bylo nuceno Holandsko od počátku devatenáctého století, cestu k reagrarisaci nastoupila Anglie už před světovou válkou a po světové válce v ní záměrně pokračuje, nynější Německo, které za války se zindustrialisovalo v míře nebývalé a po válce pod tlakem reparačních závazků přivedlo svou industrialisaci na nejvyšší možný stupeň, dnes systematicky reagrarisuje.

Je konec specialisace ve světovém hospodářství. Jsou rozrušeny oba předpoklady mezinárodních hospodářských styků: interdependence a penetrace jednotlivých hospodářství. Interdependenci rozumí

Manoilescu^{*)} vzájemnou závislost jednotlivých národních hospodářství, penetrací vzájemné pronikání se jednotlivých národních hospodářství za režimu volné mezinárodní směny. Poválečný vývoj stále více vede k uvolňování někdejší vzájemné závislosti mezi agrárními a průmyslovými státy. Agrární státy se industrialisují a dosahují tak největší míry hospodářské neodvislosti, i když budou nuceny nadále kupovat některé průmyslové výrobky (především výrobní statky) z ciziny. Jinak je tomu u států průmyslových, jež jsou stále odkázány na dovoz surovin a výživných prostředků, avšak nenalézají už odbyt pro své průmyslové výrobky. Cesta k industrialisaci je mnohem snadnější než cesta zpět.

Soudíme, že při budoucí orientaci naší obchodní politiky bude musit jít místo o směr navenek o směr dovnitř. Prof. Loewenstein, který rostl z hospodářského liberalismu, napsal těsně před svou smrtí – v témže časopise, který dvě léta po otisknutí jeho článku spatřuje svou úlohu v obhajobě panikařské these, že naše národní hospodářství bez exportního průmyslu vůbec není schopno života – že domácí konsum uhrazuje výrobě největší část nákladu i zisku a dodává exportu expansivnosti, že on jest páteří výroby. Jest tedy prý jistou anomálií, je-li blahobyť země určován převážně možností vývozu. Myslím, že není nikoho, kdo by po trpkých zkušenostech, jež právě prožíváme, tato moudrá slova nepodepsal. Jen tehdy, když hospodářství národa je postaveno na sobě samém, když organicky roste z vlastní půdy, když si – abychom užili obrazu Oldenbergova – postaví průmyslové poschodí jen v těch rozměrech, jaké dovoluje agrární přízemek a zřekne se problematické výhody zvětšeného průmyslového poschodí podpíraného labilními pilíři průmyslového vývozu, jen tehdy spočívá na trvalých a jistých základech. Národní hospodářství, závislé na cizích hospodářských poměrech a cílech, pocítí každou krizi; nesnáze, které dnes prožívají vývozní státy, plně potvrzují správnost t. zv. krisového argumentu odpůrců průmyslového státu. Nechceme nikterak, aby katechismem naší obchodní politiky se stal Fichteův Der geschlossene Handelsstaat, neříkáme nikterak, že by se mělo národní hospodářství naprosto zautarkisovat, jaksi se vyjmout ze světového hospodářství, nýbrž jen, že národní hospodářství se smí včlenit do světového hospodářství jen potud, pokud by v bližší či vzdálenější budoucnosti neohrozilo svou rovnováhu, jen tehdy, když dosáhlo nejvyšší organisovanosti a proportionality všech svých odvětví. To ovšem předpokládá více hospodářské prozíravosti, více ohledu nejen na přítomnost, ale především na budoucnost. Individualistický kapitalismus chce využítkovat po-

^{*)} Mihail Manoilescu: Die Zersplitterung und Wiederergänzung der Weltwirtschaft. Weltwirtschaftliches Archiv, 1933.

kud možno hned všechny své hospodářské příležitosti; svou podstatou jest orientován jen k přítomnosti, jest zlomen mezi minulostí a přítomností, zlomen mezi přítomností a budoucností. Dobrá hospodářská politika musí především vyjít ze skutečnosti, že národ žije v generacích, a že politika, která dnes zaručuje nejvyšší výrobnost, největší zisky a nejdokonalejší ukojování potřeb, nemusí ještě zaručovat a obyčejně nezaručuje totéž pro budoucnost.

Pro evropské státy s hypertrofií průmyslu nezbyvá dnes jiné východisko než cesta zpět a naše republika patří do kategorie těchto států. Mnohým se to bude zdát reakční a neveselý prostředek, jak se dostat z nynějších nesnází. Avšak reagrarisace a autarkisace našeho hospodářství jest nutností, nejde snad o nějaký donquijotský ideál hospodářské politiky, k němuž se má směřovat. Ferdinand Fried razil případný termín: Zwang zur Autarkie; je to vskutku donucení k autarkii, protože není a nebude kam vyvážet. Státy, do nichž se vyváželo, buď nemohou dovésti žádné cizí zboží, protože nemají, čím by je zaplatily, nebo je nechťejí dovésti, protože záměrně budují vlastní průmysl. Když jsme převzali po starém Rakousku největší část průmyslu, domnívala se většina lidí, že dědíme nezničitelné zdroje stálého blahobytu; dnes vidíme, že šlo spíše o danajský dar. Naše populační a závodová statistika ukazuje, jak hrozivě u nás od války pokročila industrialisace. Naš útek z venkova, který má příčinu v menší pracovní kapacitě zemědělství, v menší rentabilitě zemědělské výroby, postupující urbanisace naší národní společnosti, stálý úbytek samostatných existencí v národě, statisíce nezaměstnaných, kteří se už nikdy nebudou moci vrátit do továren, jež musili opustit, to jest bilance vývoje, proti němuž už po léta náš přední populacionista, doc. Boháč vede záslužný, ale dosud marný boj.

Čím dříve si uvědomíme strukturální změny ve světovém hospodářství, čím dříve budeme počítat s trvale zmenšenými vývozními možnostmi a vyvodíme z tohoto poznání praktické důsledky v hospodářské politice, tím lépe pro nás. I v hospodářské politice platí: Volentem fata ducunt, nolentem trahunt! Přání, aby se zvýšil vývoz, jsou sice krásná přání, ale mělo by se nejprve ukázat, kam a co se dá ještě vyvážet. Vývoz nesmí být předpokladem existence národního hospodářství, nýbrž jejím doplňkem, něčím, co zvyšuje plnost a mnohostrannost hospodářského života, něčím, čeho sice netřeba se dobrovolně zříkat, ale bez čeho v nutných případech přece jen se dá žít.

K STÁTNÍ FILOSOFII PROTIREVOLUCE

(De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)

Německým romantikům jest vlastní jedna originelní představa: věčná rozmluva; Novalis a Adam Müller se v ní pohybují jako ve vlastním realizování jejich ducha. Katoličtí státní filosofové, jež v Německu nazývají romantiky, protože byli konservativní nebo reakční a idealisovali středověké poměry, de Maistre, Bonald a Donoso Cortés, byli by arci pokládali věčnou rozmluvu spíše za fantastický výtvor děsné komiky. Neboť jest to vědomí, že doba vyžaduje rozhodnutí, jež vyznačuje jejich protirevoluční státní filosofii a s energií, která se vystupňuje mezi oběma revolucemi z r. 1789 a 1848 k nejzazšímu extrému, vstupuje do středu jejich myšlení pojem rozhodnutí. Všude, kde se katolická filosofie 19. století projevuje v duchovní aktualitě, vyslovila v nějaké formě myšlenku, že se dere dopředu velká alternativa, jež nepřipustí už žádné prostředkování. No medium, praví Newman, between catholicity and atheism. Všechny formulují veliké buď – anebo, jehož rigorosnost zní spíše diktaturou než věčnou rozmluvou.

Pojmy jako tradice a zvyklost a poznáním pomalého dějinného růstu bojovala restaurace proti aktivistickému duchu revoluce. Tyto ideje mohly vésti k úplné negaci přirozeného rozumu a k absolutní morální pasivnosti, která považuje za špatné, být vůbec činným. Theologicky byl tradicionalismus vyvrácen J. Lupusem a P. Chastelem, tímto ostatně především s odkazem na »sentimentalisme allemand«, jenž prý je pramenem takovýchto omylů. V posledních výsledcích skutečně znamenal extrémní tradicionalismus irracionalistické odmítání každého intelektuálně uvědomělého rozhodování. Přes to je Bonald, zakladatel tradicionalismu, na hony vzdálen myšlenky věčného od sebe a ze sebe se vyvíjejícího vznikání. Jeho duch má ovšem jinou strukturu než duch de Maistrův nebo dokonce Donoso Cortésův; často je vskutku překvapivě německý. Nikdy však víra v tradici se nestane u něho něčím jako je Schellingova přírodní filosofie, Adama Müllera směřování protiv nebo Hegelova víra v dějiny. Tradice jest mu jedinou možností, jak se dostat k obsahu, jež může akceptovat metafysická víra lidí, neboť rozum jednotlivce je příliš slabý a ubohý, než aby sám ze sebe mohl poznat pravdu. Jaká protiva se jeví ke každému z oněch tří

Němců v hrozném obraze, který má představovat cestu lidstva dějinami: stádo slepých, vedených slepým, který hůlkou ohledává cestu! V pravdě také obsahují antithese a distinkce, jež tak miluje a jež mu vynesly název scholastika, morální disjunkce, rozhodně ne polarity schellingovské přírodní filosofie, jež mají »indiferentní bod«, nebo jen dialektické negace dějinného procesu. »Je me trouve constamment entre deux abîmes, je marche toujours entre l' être et le néant.« Jsou to protivy dobra a zla, Boha a ďábla, mezi nimiž jest na život a na smrt ono buď – anebo, jež nezná žádnou synthesu a žádné »vyšší třetí«.

De Maistre mluví s obzvláštní zálibou o suverenitě, jež u něho v podstatě znamená rozhodnutí. Hodnota státu je v tom, že dává rozhodnutí, hodnota církve, že jest posledním rozhodnutím, od něhož už není odvolání. Infalibilita jest mu podstatou konečného rozhodnutí a neomylnost duchovního řádu je podstatně stejná se suverenitou duchovního řádu; obě slova neomylnost a suverenita jsou »parfaitement synonymes« (du Pape, ch. 1). Každá suverenita jedná, jako by byla neomylná, každá vláda je absolutní – věta to, již by doslova stejně mohl vysloviti anarchista, byť i ze zcela jiného úmyslu. Nejjasnější antithese, jež vůbec vystupuje v celých dějinách politické ideje, je v této větě. Všechna anarchistická učení, od Babeuta po Bakunina, Kropotkina a Otto Grosse, se točí kolem jednoho axiomatu: le peuple est bon et le magistrat corruptible. De Maistre naproti tomu prohlašuje právě naopak vrchnost jako takovou za dobrou, jen když tu je: tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi. Důvod je v tom, že v pouhé existenci vrchnostenské autority jest rozhodnutí a rozhodnutí zase jako takové je cenné, protože právě v nejdůležitějších věcech je důležitější, že bylo rozhodnuto než jak bylo rozhodnuto. »Notre intérêt n'est point qu'une question soit décidée de telle ou telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel.« V praxi jest mu totožné: nebýti podroben žádnému omylu a nemoci být obžalován ze žádného omylu; podstatně je, že žádná vyšší instance nepřezkušuje rozhodnutí.

Stejně jako je revoluční radikalismus v proletářské revoluci z r. 1848 nekonečně hlubší a důslednější než v revoluci třetího stavu z r. 1789, právě tak se také ve státně filosofickém myšlení protirevoluce vystupňovala intenzita rozhodnutí. Jenom tak může být pochopen vývoj od de Maistra k Donoso Cortésovi – od legitimacy k diktatuře. Na stoupajícím významu axiomatických thesís o přirozenosti lidí se manifestuje toto stupňování. Každá politická idea zaujímá nějakým způsobem stanovisko k »přirozenosti« člověka a předpokládá, že je buď »od přírody dobrý« nebo »od přírody špatný«. Pedagogickými nebo ekonomickými vysvětlivkami možno se otázce

vyhnout jen zdánlivě. Pro racionalismus osvícenství byl člověk od přírody hloupý a hrubý, ale bylo ho možno vychovati. Tak se ospravedlňoval jeho ideál »legálního despotismu« z pedagogických důvodů: nevzdělané lidstvo bude vychováno législateurem (který je podle Rousseauovy *Contrat social* s to »de changer la nature de l'homme«), nebo zpurná přirozenost bude přemožena Fichteovým »Zwingerherrem« a stát se stane, jak Fichte praví s naivní brutalitou, »továrnou na vzdělání«. Marxistický socialismus pokládá otázku po povaze člověka proto za vedlejší a zbytečnou, poněvadž věří, že změni s ekonomickými a sociálními podmínkami také lidi. Naproti tomu pro vědomě atheistické anarchisty je člověk rozhodně dobrý a všechno špatné je následek theologického myšlení a jeho derivátů, k nimž patří všechny představy o autoritě, státu a vrchnosti. V *Contrat social*, s jejímiž státně theoretickými konstrukcemi se de Maistre a Bonald hlavně zabývají, ještě vůbec není člověk od přírody dobrý; teprve v pozdějších Rousseauových románech se rozvinuje, jak znamenitě dokázal Seillière, proslulá »rousseauovská« these o dobrém člověku. Naproti tomu stál Donoso Cortés proti Proudhonovi, jehož antitheologický anarchismus byl by musel konsekventně vycházeti z onoho axiomatu, zatím co katolický křesťan vycházel z dogmatu dědičného hříchu. Ovšem polemicky jej radikalisoval k učení o absolutní hříšnosti a zavržitelnosti lidské přirozenosti. Neboť tridentinské dogma o dědičném hříchu není prostě radikální. Nemluví, v opaku k lutherskému pojetí, o nehodnosti, nýbrž o znetvoření, zakalení, zranění, a rozhodně ponechává možnost sklonu k přirozeně dobrému. Abbé Gaduel, který kritisoval Donoso Cortésa z dogmatického stanoviska, měl proto pravdu, když zvedl dogmatickou pochybnost proti přirozené špatnosti a nehodnosti člověka. Přece však bylo po pravdě křivdou přehlížeti, že Cortésovi šlo o náboženské a politické rozhodnutí nesmírné aktuality, nikoliv o vypracování dogmatu. Když mluví o přirozené špatnosti člověka, tu se obrací polemicky proti atheistickému anarchismu a jeho axiomu o dobrém člověku; míní *ἀγαθὸς* a nikoliv *δογματικὸς*. Přes to, že se zdá, že se tu shoduje s lutherským dogmatem, přece jen má jiný postoj než lutherán, který se sklání před každou vrchností; také tu si podržuje sebevědomou velikost duchovního potomka velkého inkvizitora.

Ovšem, co říká o přirozené zavržitelnosti a nízkosti člověka, jest strašnější než vše, co kdysi uvedla absolutistická státní filosofie k odůvodnění svého přísného režimu. Také de Maistre mohl se děsiti špatnosti lidí, a jeho výroky o přirozenosti člověka mají sílu, která vyvěrá z morálky bez ilusí a z vlastních psychologických zkušeností. Právě tak málo se klame Bonald o fundamentálně špatných instinktech člověka a nevyhladitelnou »vůli k moci« poznal

stejně dobře jako nějaká moderní psychologie. Avšak to vše mizí vedle výbuchů Donosových. Jeho pohrdání lidmi nezná už žádných mezí; jejich slepý rozum, jejich slabošská vůle, směšný elán jejich tělesných žádostí mu připadají tak ubohé, že mu nestačí všechna slova všech lidských řečí, aby vyjádřil veškerou nízkost tohoto stvoření. Kdyby se Bůh nebyl stal člověkem – plaz, jež má noha rozšlapává, byl by méně opovržení hodný než člověk; el reptil que piso con mis piés, seria á mis ojos menos despreciable que el hombre. Stupidita mass vyvolává v něm stejný úžas jako pitomá ješitnost jejich vůdců. Jeho vědomí hříchu je universální, hroznější než vědomí hříchu u nějakého puritána. Zádný ruský anarchista nevy-slovil své tvrzení »člověk je dobrý«, s takovým elementárním předsvědčením, jako španělský katolík odpověd: Odkud ví, že je dobrý, když mu to Bůh neřekl? De donde sabe que es noble si Dios no se lo ha dicho? Zoufalství tohoto muže, zejména v dopisech jeho příteli, hraběti Raczynskému, jest často blízko šílenství; podle jeho filosofie dějin jest vítězství zla samozřejmé a jenom zázrak boží je odvrací; obrazy, v nichž se objektivuje jeho dojem z lidských dějin, jsou plny hrůzy a děsu; lidé se slepě potácejí labyrintem, jehož vchod, východ a strukturu žádný nezná, a to nazýváme dějinami (Obras V, p. 192); lidstvo je loď, jež jest bez cíle puštěna na moře, se vzbouřeneckou, hrubou, násilně rekrutovanou posádkou, která povykuje a tančí, až boží hněv svrhne rebelantskou sběh do moře, aby zase nastalo mlčení (IV, 102). Avšak typický obraz je jiný: krvavá rozhodná bitva, jež dnes vzplála mezi katolicismem a ateistickým socialismem.

Podle Donosa jest v podstatě měšťáckého liberalismu, že se v tomto boji nerozhodne, nýbrž že se místo něho pokusí navázati diskusi. Definuje buržoasii přímo jako »diskutující třídu«, una clase discutidora. Tím je posouzena, neboť z toho plyne, že se chce vyhnouti rozhodnutí. Třída, která vkládá všechnu politickou aktivitu do řečí, do tisku a do parlamentu, nedorostla doby sociálních bojů. Všude se poznává vnitřní nejistota a polovičatost této liberální buržoasie červencového království. Její liberální konstitucionalismus se pokouší paralysovati krále parlamentem, avšak přece jej ponechati na trůně, tedy stejná nedůslednost, jaké se dopouští deismus, když vylučuje Boha ze světa, avšak přece jen lpí na jeho existenci (zde přejímá Donoso od Bonalda nesmírně plodnou paralelu metafysiky a státní theorie). Liberální buržoasie chce tedy Boha, avšak nesmí se státi aktivním; chce monarchu, avšak má býti bezmocným; požaduje svobodu a rovnost a přesto usiluje o omezení volebního práva na majetnické třídy, aby zajistila vzdělání a majetku potřebný vliv na zákonodárství, jakoby vzdělání a ma-

jetek dávaly právo potlačovati chudé a nevzdělané lidi; odstraňuje aristokracii krve a rodu a připouští přece nestydaté panství peněžní aristokracie, nejbližší a nejsprostší formu aristokracie; nechce ani suverenitu krále ani suverenitu lidu. Co tedy vlastně chce?

Podivuhodné rozpory tohoto liberalismu nebyly nápadné jen reakcionářům jako byl Donoso a F. J. Stahl a revolucionářům jako byl Marx a Engels. Dokonce však se stal řídký případ, že jednou můžeme při konkrétní politické skutkové podstatě konfrontovati měšťanského německého učenice hegelovského vzdělání se španělským katolíkem, protože oba – přirozeně bez vzájemného ovlivňování – zjistili stejné nedůslednosti, aby pak jejich různým hodnocením se dostali k opačným vysvětlením krásné typické jasnosti. Lorenz von Stein důkladně mluví ve svých »Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich« o liberálech: chtějí monarchu, tedy osobní státní moc, samostatnou vůli a samostatný čin, avšak udělají z krále pouhý exekutivní orgán a každý jeho akt učiní závislým na souhlasu ministerstva; tedy vylučují zase právě onen osobní moment; chtějí krále, který stojí nad stranami, který by tedy také musil státi nad národním zastupitelstvem a zároveň určují, že král nesmí nic jiného dělat než vykonávat vůli tohoto zastupitelstva; prohlašují osobu královu za nedotknutelnou, a přece jen mu dají přísahati na ústavu; jest tedy porušení ústavy možno, avšak nikoliv stíhatelné. »Žádný lidský ostrovtip není dosti bystrý, aby pojmově rozřešil tento rozpor,« praví Stein. U takové strany jako je liberální, jež se pyšní právě svým racionalismem, musí to být dvojnásob podivné. Pruský konservativce F. J. Stahl, který ve svých přednáškách »o současných stranách ve státě a v církvi« rovněž pojednává o mnohých rozporech konstitučního liberalismu, má velmi jednoduché vysvětlení: nenávisť proti království a aristokracii žene liberálního buržou nalevo; úzkost o jeho majetek ohrožený radikální demokracií a socialismem žene jej zase napravo k mocnému království, jehož vojsko jej může chránit; tak kolísá mezi svými oběma nepřáteli a rád by je oba podvedl. Zcela jiné je vysvětlení Steino-vo. Odpovídá s odkazem na »život« a poznává právě v mnohých rozporech plnost života. »Neřešitelné vzájemné prolínání nepřátelských elementů, to jest »právě pravý charakter všeho živoucího«; každé bytí skrývá v sobě svůj opak; »pulsující život spočívá právě v neustálém pronikání se opačných sil; a ve skutečnosti jsou teprve tehdy opačné, když se vyjmou ze života«. Potom srovnává vzájemné pronikání protiv s procesem organické přírody a osobního života a praví o státě, že i on má osobní život. Patří k podstatě života, pomalu ze sebe sama vytvářeti vždy nové protivy a vždy nové harmonie atd. atd.

Takového »organického« myšlení nebyl schopen ani de Maistre ani Donoso Cortés. De Maistre to dokázal svým totálním neporoz-

uměním Schellingově životní filosofii; Donoso byl jat zděšením, když v Berlíně v roce 1849 viděl hegelianství do obličej. Oba byli diplomaty a politiky velké zkušenosti a praxe a uzavřeli dost rozumných kompromisů. Avšak systematický a metafysický kompromis jim byl nepochopitelný. V rozhodném bodě rozhodnutí suspendovat, tím, že se popře, že tu je vůbec co k rozhodnutí, musilo se jim jevit jako zvláštní pantheistické změtení. Onen liberalismus se svými nedůslednostmi a kompromisy žije pro Cortésa jen v krátkém mezidobí, v němž je možno na otázku: Kristus či Barabáš, odpovědět návrhem na odročení nebo dosazením vyšetřovací komise. Takové jednání není náhodné, nýbrž jest založeno v liberální metafysice. Buržoasie je třída svobody slova a tisku a nedochází právě k těmto svobodám z nějakého libovolného psychologického a ekonomického stavu, z obchodnického myšlení nebo podobně. Vědělo se dávno, že idea liberálních práv svobody pochází ze severoamerických států. Když v novější době Georg Jellinek demonstroval severoamerický původ těchto svobod, byla to these, jež stěží mohla překvapit katolického státního filosofa (ostatně stejně tak málo jako Karla Marxe, autora článku o židovské otázce). Také ekonomické postuláty svobody obchodu a živnosti jsou pro rozhodná ideově dějinná zkoumání jenom deriváty metafysického jádra. Donoso vidí ve své radikální duchovosti vždy jen theologii odporce. Vůbec »netheologisuje«; žádné mnohoznačné, mystické kombinace a analogie, žádný orfický orákl; v dopisech o aktuálních politických otázkách je střízlivý, často krutý nedostatek ilusí a žádný záchvat donquijoterií; v systematických myšlenkových pochodech pokus dospětí koncise ke dobré dogmatické theologie. Proto je jeho intuice v duchovních věcech často frapantní. Definice buržoasie jakožto »clasa discutidora« a poznání, že její náboženství je v svobodě slova a tisku, jsou toho dokladem. Nepokládám to za poslední slovo o celém liberalismu, avšak rozhodně za úžasné aperçu o kontinentálním liberalismu. Na příklad před systémem takového Condorceta – jehož typický význam poznal a trefně vyličil Wolzendorff, snad z příbuzného ducha – musíme přece opravdu věřit, že ideál politického života tkví v tom, že nejenom zákonodárná korporace, nýbrž všechno obyvatelstvo diskutuje, že lidská společnost se mění v nesmírný klub a pravda že se tak sama podává hlasováním. Donoso to považuje jen za metodu, jak obejít odpovědnost a jak dát svobodě slova a tisku přílišně zdůrazňovanou důležitost, aby se nakonec nebylo třeba rozhodovati. Stejně jako v každé politické jednotlivosti liberalismus diskutuje a transiguje, právě tak rád by v diskusi rozředil metafysickou pravdu. Jeho podstatou je vyjednávání, vyčkávací polovičatost, s nadějí, že bude možno proměnit definitivní

vypořádání, krvavou rozhodnou bitvu v parlamentární debatu a že se toto vypořádání dá suspendovat věčnou diskusí.

Diktatura je opakem diskuse. Patří k decisionismu Cortésova duchového utváření, že bere hned extrémní případ, že očekává poslední soud. Proto pohrdá liberály, zatím co respektuje atheisticko-anarchistický socialismus jako svého smrtelného nepřítele a připisuje mu diabolickou velikost. Proudhon se tomu posmíval a s narážkou na inkvisici, jako by se již cítil na hranici, volal na Donosa: allume! (Dodatek k pozdějším vydáním *Confessions d' un Révolutionnaire*.) Avšak satanismus této doby přece jen nebyl žádnou náhodnou paradoxí, nýbrž silným, intelektuálním principem. Jeho literárním výrazem je povýšení Satana na trůn, »Père adoptif de ceux qu' en sa noire colère, Du paradis terrestre a chassés Dieu le père,« a bratrovraha Kaina, zatím co Abel je buržoa, »chauffant son ventre à son foyer patriarcal«.

Race de Cain, au ciel monte

Et sur la terre jette Dieu! (Baudelaire)

Jenže se tato posice nedá držet, protože obsahuje především záměnu rolí Boha a ďábla. Také je Proudhon ve srovnání s pozdějšími anarchisty moralistickým maloměšťákem, který se přidržuje autority otce rodiny a monogamního rodinného principu. Teprve Bakunin dává boji proti theologii celou konsekvenci absolutního naturalismu. Sice chce také »šířit Satana« a pokládá to – v protivě ke Karlu Marxovi, který opovrhoval každým náboženstvím – za jedinou skutečnou revoluci. Avšak jeho intelektuální význam spočívá přece jen v jeho představě života, který si mocí své přirozené správnosti tvoří správné formy od sebe a ze sebe. Pro něj proto není nic negativního a špatného než theologické učení o Bohu a hříchu, jež člověka označuje jako zlosyna, aby mělo záminku pro svou panovačnost a vládychtivost. Všechna morální hodnocení vedou k theologii a k autoritě, která uměle oktrojuje přirozené a immanentní pravdě a kráse lidského života cizí, z vnějška přicházející normu a jejímiž prameny jsou lakota a panovačnost a jejímž výsledkem je všeobecná korupce, jak těch, kteří moc vykonávají, tak i těch, nad nimiž se vykonává. Když dnes anarchisté spatřují vlastní hříšný stav v rodině, spočívající na otcovské moci a monogamii a hlásají návrat k matriarchátu, domněle to původnímu rajskému stavu, pak se v tom projevuje silnější vědomí nehlubších souvislostí než v onom výsměchu Proudhonově. Takovéto poslední konsekvence jako rozrušení rodiny spočívající na otcovské moci, má Donoso Cortés neustále před očima, protože vidí, že s theologickým mizí morální, s morálním politická idea a že každé morální a politické rozhodnutí se paralyzuje v rajské pozemskosti bezprostředního, přirozeného života a bezproblemové tělesnosti.

Dnes není nic modernějšího než boj proti politickému. Američtí finančníci, průmysloví technici, marxističtí socialisté a anarcho-syndikalističtí revolucionáři se sjednocují v požadavku, že musí být odstraněna nevěčná vláda politiky nad věcností hospodářského života. Nadále mají být už jen organizačně-technické a ekonomicko-sociologické úlohy, avšak žádné politické problémy. Dnes vládnoucí způsob ekonomicko-technického myšlení není už vůbec s to percipovati politickou ideu. Moderní stát, zdá se, stal se skutečně tím, co v něm spatřoval Max Weber: velkým podnikem. Všeobecně se pochopí politická idea teprve tehdy, když se podaří dokázati jistému okruhu osob, který má na ní pravděpodobný ekonomický zájem, že si ji může posloužiti ke svému prospěchu. Jestliže tu mizí politické v ekonomickém nebo technicko-organizačním, pak na druhé straně se rozpadá ve věčné rozmluvě kulturně a dějinně filosofických všeobecností, které esthetickými charakteristikami zabarvují epochu jako klasickou, romantickou nebo barokní. V obém se obešlo jádro politické ideje, totiž její nárok na morální rozhodnutí. Aktuální význam oněch protirevolučních státních filosofů jest však v konsekvenci, s níž se rozhodují. Tak silně stupňují moment decise, že na konec potlačí myšlenku legitimacy, z níž vyšli. Jakmile Donoso Cortés poznal, že je konec období monarchie, protože už nejsou žádní králové, a žádný už by neměl odvahu státi se jinak králem než z vůle lidu, dovedl svůj decisionismus do konce, to jest, požadoval politickou diktaturu. Už z citovaných výroků de Maistrových plynula redukce státu na moment rozhodnutí, konsekventně na čisté nezdůvodňované, neospravedlňující se, tedy z ničeho vytvořené absolutní rozhodnutí.

To však je v podstatě diktatura, nikoliv legitimita. Donoso byl přesvědčen, že přišel okamžik posledního boje; na radikálně špatné může platit jen diktatura a legitimistická myšlenka nástupnictví stane se v takovém okamžiku prázdnotou umíněností lidí, chtějících mít za každou cenu pravdu. Tak mohly proti sobě vystoupiti protivy autority a anarchie v absolutní rozhodnosti a vytvořiti svrchu zmíněnou jasnou antithesi: jestliže de Maistre praví, že každá vláda je nutně absolutní, pak praví anarchista doslova totéž; jenže z toho vyvozuje, pomocí svého axiomatu o dobrém člověku a korupční vládě opačný praktický závěr, že totiž právě proto musí být každá vláda potírána, protože každá vláda je diktaturou. Každé osobování si rozhodnutí musí být pro anarchistu špatné, protože správné se podává samo ze sebe, neruší-li se jen immanence života takovýmto osobováním si rozhodnutí. Ovšem, tato radikální antithese jej nutí, aby se sám určitě rozhodnul proti decisi; a u největšího anarchisty 19. století, Bakunina, dochází k podivné paradoxii, že se musil stát theologem antitheologického a v praxi diktátorem antidiktatury.

LISTY Z ČESKOSLOVENSKA

ZE SJEZDU INZENÝRŮ LIDSKÉ DUŠE

(Specrétortáž od našeho zvláštního studkora)

Moskva 23. srpna 1934.

Vikentij Sjurrealistovič, jak srdečně a přátelsky zde nazývají massy delegáta proletářských spisovatelů Československa (sekce surrealistická) – Vítězslava Nezvala (takové důvěrnosti s massami se těší vedle Nezvala toliko Maxim Gorkij – nazývaný prostě a srdečně Alexej Maximovič), – se dostal k projevu na sjezdě teprve třetího dne po kratším čekání ve frontě, se vykládá v měšťáckém tisku na př. Nár. listech jako příznak nouze v SSSR, ačkoli třídně uvědomělá veřejnost chápe, že všechny t. zv. fronty (rusky ogonky) jsou prostě projevem silné vitality sebevědomých obyvatelů SSSR.

S počátku se totiž soudr. Vikentiji stala menší záměna, protože jakmile se objevil na moskevských ulicích, byl šmahem fotografován a Inturist (t. j. sovětská cestovní kancelář) rozdával fotografie jeho usměvavé, dobrosrdečné tváře i dobře pěstěného sportovního těla zahraničním novinářům na ukázkou, jak vyhlíží jednak úderník z kolchozu Grandgigant, jednak dobře živěné bezprizorné děcko moskevských ulic. Taková záměna ovšem v 160milionovém státě a při usku-tečňování socialismu na celé šestině zeměkoule je snadná a účast Nezvalovu na sjezdu nikterak neohrozila. Záměna se pak vysvětlila v interviewu s redaktorem »Krokodila«, v němž vyšlo na jevo, že Vítězslav Nezval je surrealistický básník. Tento interview byl pak zajímavý i tím, že soudruh Vikentij prohlásil, že ještě se ani neohřav, byl úplně zpit socialistickou atmosférou a úžasným aromatem socialistické výstavby. Shodli se s redaktorem »Krokodila« na tom, že proces přerodu člověka budujícího socialismus je prostě něco tak úžasného, že buržoasní Evropa bledne závistí, majíc za hrdiny svých románů pouhé dobrodruhy, lupiče a detektivy. »Co může idiotská Evropa v pygmalionském šatě, prožraná křesťanským sadismem svěřujíc Inturistu své nejtalentovanější spisovatele, jako je Bloch, Kohn, Gofmejstěr, Weisskopf a Weil, postavit proti těmto velkým proletářským spisovatelům, kteří upírají své zraky k sovětskému Svazu a sní o dalekých perspektivách své budoucnosti?« Škoda je,« pravil důvěrně soudruh Vikentij, »že se nemohl dostavit soudruh Teige v úboru malého Nerona, protože musel od té bur-

žaoasní pakáže vybírat činži ze svých domů. S těma barákama je, víte, kladivo a srp.«¹

Sjezd sám už předem skončil s bouřlivým úspěchem. Stalin razil čestné a odpovědné označení spisovatele jako »inženýra lidské duše«. Nehledíc k tomu, že duše tím po prvé vstupuje do frazeologie marx-leninsko-stalinské, dostává se tím dialektické satisfakce našemu surrealismusu, a Stalin v tomto označení geniálně spojil historický materialismus s jasnovidectvím, fetišismem, magií, delirantními projevy, telepatií, projevy šílenství atd., tak jak vlastně žádá surrealismus. Stalin v sobě nezapřel své mužické podvědomí a rozpomněl se na staré proletářské »jebem tvoju dušu«.

Svůj sjezdový projev zahájil Vikentij Sjurrealistovič s rozto milcstí pozciného hosta: »My charašo znajem vašu literaturu,« a pokračoval pak lámanou němčinou: »Co už jsme se ji napřekládali! Podmínky literární tvorby jsou ovšem jiné v socialistickém státě než v státě buržoasním. Vy tu holt máte jinou realitu. U nás nadšení marxisté jsou nadšenými surrealisty.« A citoval dále ze surrealistického manifestu: »Revoluční Evropou pobíhá strašidlo... surrealismu. Vykrmeno penězi kapitalistických nakladatelů, má rozdrtití revoluční proletariát, zatančit kankán imperialistických válek, dát lidstvu injekci idiota a nastolit předhistorii...« atd. (Nebudu citovati dále tento manifest, který všichni znáte, a který tu v Moskvě nemám ostatně v přesném znění po ruce.) Obsah jeho projevu byl pak asi tento: Čím více těchto injekcí dá surrealistický spisovatel buržoovi, a čím více buržou oblíbí komplexy a Broukovými vaginami, tím spíše vítězný proletariát srazí Strašidlo k zemi. Jsme surrealisté – vy socrealisté... toť vše.

Po Vikentijově projevu se vhrnuly do sjezdového sálu delegace sovětských závodů, dolů a hutí, kolchozů, mládeže, rudoarmějců a kombinátů. To přicházejí živé postavy románů, povídek a dramat o novém člověku, a vyjadřují své ocenění, svůj soud, svou dialektickou kritiku literatury. Přinášejí na sjezd produkty své práce: košíčky zeleniny, másla, vajec, brambor, lnu a pšenice. »Tato zelenina« jak výstižně podotkl soudruh Lingart v Tvorbě, »tento len, toto obilí se rodí nejen z jejich práce, nýbrž zároveň i z oné mohutné síly, která vane ze všeho obsahu sovětské literatury.« (Zda-li si vzpomněl soudr. Vikentij, co vane z literatury surrealistické?) Všechny delegace si pochvalovaly, že už o sobě mají sestrojeny od inženýrů lidské duše specromány. Jen k Vikentijovi přistoupila skupina revolucí otužilých žen, jako by je z reality vykrojil, a oslovuje ho:

¹) Soudr. Vikentij je od jisté doby pozorný i své řeči a dbá, aby v nich nebylo ani stop po buržoasní nebo křesťanské terminologii. Je potěšitelné, že neuzivá slova »kříž«, máme-li pěkné a jadrné proletářské »kladivo a srp«.

»Jsme domovnice – údernice, soudruhu Vikentiji. Známe tvých čtyřicet kilo básní, ale nejsme s nimi zcela spokojeny. Podrobily jsme je přísné bolševické kritice a radíme ti, abys už nechal té puberty a jiných duchovních disposic. Chceme, abys do skončení druhé literární pětiletky zkonstruoval i o nás specromán. Dost už jste se nás, vy surrealisti, navykořisťovali... nuže, oslav taky!

Tento okamžik zanechal v soudruhu Vikentijovi hluboký dojem. Zardělý ctí, které se mu dostalo, pravil ke mně o tom v soukromém rozhovoru: »Ta sláva, soudruhu! Tento čestný úkol mne zařadil do jednotné fronty literárních konstruktérů a dialektických fetišistů – a se mnou všechny surrealisty! Konečně jsme doštudovali – jsme inženýři – inženýři lidské duše... Josefe Staline, Ing. I. d. ... Ing. I. d. ... Bdím či sním? Je to skutečnost či levitace? Nyní plně chápu přiznání jednoho z mých přátel, že jeho kniha »Do jednadvacátého století přestupovat! (Horké párky! Pitná voda!)< je překonána!«

VZDOROSLAVÍCEK

V A R I A

DYNAMICKÉ HOSPODÁŘSTVÍ.

Zjev konjunkturních cyklů nezapadá dobře do panujících systémů národního hospodářství. V klasické teorii národního hospodářství byla v principu volnosti spatřována záruka harmonie hospodářství a umělé porušení volnosti hry hospodářských sil se pokládalo za příčinu poruch. K vyložení konjunkturního cyklu je třeba jiného, t. zv. dynamického pojetí hospodářství, je třeba do zkoumání zahrnout i m o m e n t č a s u a sil, které se v čase trvale mění. Konjunkturní cyklus je považován dosud za zjev abnormální nebo pathologický, se stanoviska dynamického pojetí hospodářství však je zjevem normálním, vycházejícím přímo z podstaty hospodářské dynamiky. Proto nauka o konjunkturách, jak říká Wagemann, je spíše hospodářskou fysiologií než pathologií.

Ačkoliv od vydání první soustavné práce Mitchellovy o konjunkturách uplynulo již přes dvacet let a světová odborná literatura vykazuje již mnoho podstatných prací o zkoumání konjunktury, přece naše národohospodářská věda s výjimkou několika monografií se zabývá konjunkturou se stanoviska soustavného poznání dynamického hospodářství jen takřka výjimečně. Chybí nám původní práce statistické a ani terminologie u nás ještě nezdolala. Jaký chaos, nejasnost pojmů a jevů panuje v praxi, viděli jsme při t. zv. »lčení hospodářské krise«.

Pozoruhodnou práci zdejšího původu je Waltera Simona »Arbeitsmarkt und Konjunktur« (Brno, Rohrer 1932), zabývající se teoretickým pojetím dynamického hospodářství a metodou jeho zkoumání, při čemž dynamické hospodářství je demonstrováno hlavně na pracovním trhu.

Z dob klasického liberalismu A. Smitha a D. Ricarda přejala národohospodářská teorie převahu deduktivního badání, kterým však nebylo možno zkonstruovat ani uspokojivou teorii mezd, ani vyložit konjunkturální cykly. Do hospodářské

teorie proniká stále více moment času a je stále více nutno čerpati z empirické skutečnosti, čímž abstraktní teorie přestává být abstraktní. Někteří autoři se snažili zkonstruovat t. zv. dynamický systém národního hospodářství na rozdíl od statického systému. Hlavními znaky tohoto statického systému je jeho uzavřenost před jevy mimoekonomickými a interdependence na sobě funkcionálně závislých strukturních prvků, čili dat podle terminologie Wagemannovy. Simon tu polemizuje s Löwem, který pokládá dynamický systém za »otevřený a nezávislý«, podléhající vlivům mimoekonomickým jako nezávisle proměnným, čím se snaží vyložit dynamičnost hospodářství z vlivů mimoekonomických. Simon naproti tomu si dává úkol vyložit dynamičnost hospodářství ze systému uzavřeného, interdependentního, tedy z hospodářských prvků závisle proměnných.

K tomu je třeba ujasnit si metody. Simon liší »čistou« a »realistickou« teorii národního hospodářství. Čistá teorie je logický systém pojmů ve kterém se dedukuje, který nemá co činit s kausálními vztahy a který nepotřebuje statistického ověření. Realistická teorie sleduje typický hospodářský oběh v čase, staví na kausalitách a může být statisticky ověřena. Simon ji dělí na statické a dynamické cirkulace podle toho, chybí-li, nebo působí-li technický pokrok. Variační metody čisté teorie (*ceteris paribus*) je možno užít v realistické teorii jen jako myšlenkového experimentu. V čisté teorii je hospodářství pouhým stavem, obrazem hospodářského řádu v určitém okamžiku, v realistické teorii je procesem. Funkcionální závislosti, významné v čisté teorii, nedají se v realistické teorii a vůbec v sociálním životě prokázat. Zde je nutno pracovat se vztahy korrelativními, jejichž výrazem jsou tendence.

Pro výklad rozdílu mezi hospodářskou statikou a dynamikou je důležitý pojem rovnováhy (*Gleichgewicht*, *balance*), jejíž název byl vzat z analogie s mechanikou celkem nevhodně, neboť rovnováha v hospodářství nemůže být stavem. Pro čistou teorii znamená rovnováha »uskutečnění zákonitých proporcí dat«, avšak v dynamickém hospodářství i proporce rovnováhy jsou proměnlivé následkem stálých změn konstelace dat.*) Rovnováha v dynamickém hospodářství je tedy proměnlivá, labilní, klouzavá (*gleitendes Gleichgewicht*) která se projevuje tendencí k rovnováze.

Simon popisuje tři typy hospodářství podle stupně dynamičnosti, při čemž vylučuje všechny nepravidelné vlivy: hospodářství staticko-stacionární, staticko-ne-stacionární a dynamické.

V hospodářství staticko-stacionárním není pravidelných změn strukturních prvků. Kupní síla odpovídá sociálnímu důchodu, kvantitativní vztahy na trzích jsou stabilní. V mezích sezonních variací výroba rovná se spotřebě. V staticko-nestacionárním hospodářství přibyla nezávislá proměnná: vzrůst počtu obyvatelstva. Poměr závisle proměnných (strukturních prvků) se nemění, poměr mezi výrobou a spotřebou zůstává stejný, kupní síla jednotlivců, t. j. životní standart se nemění. Proto je to také hospodářství statické. Vzdávající obyvatelstvo se zařazuje do hospodářství tlakem na reálné mzdy. Výrobní aparát musí vzrůstat a proto poměr mezi mzdou a ziskem se musí změnit ve prospěch zisku. Podíl úspor na celkovém sociálním důchodu musí stoupnout.

V dynamickém hospodářství je další proměnou technický a organizační pokrok, který zvyšuje výrobu na jednotku práce a kapitálu a kterým se životní standart zvyšuje vzdor stoupajícímu počtu obyvatelstva. Aby mohl vyložit normální hospodářský oběh bez pomoci nepravidelných dat, liší Simon dva druhy technického po-

*) To je teoretické odůvodnění disparity dat, tedy také na př. disparity cen zemědělských a průmyslových. V dynamickém hospodářství není možno vrátit se úplně v předešlý stav.

roku: epochální, nepravidelný, nepředvídaný, působící poruchy většího rozsahu a pravidelný pokrok, do určité míry hromadný, působící zlepšování menšího rozsahu, který se uplatňuje bez poruch, kterému se však hospodářství musí přizpůsobit stejně jako pravidelnému vzrůstu počtu obyvatelstva.

Pracovní trh je jeden z hlavních strukturálních prvků, má však odlišné vlastnosti a je v úzkém vztahu k uskutečňování technického pokroku. Nabídka na pracovním trhu je dána, jen poptávka se mění. Změny mezd neovlivňují situaci na pracovním trhu. V dynamickém hospodářství mzda sprostředkuje rovnováhu na pracovním trhu; musí připustit zavedení jen tolika prací spočívajících strojů, aby nabídka na pracovním trhu odpovídala poptávce. Ve své reální kupní síle musí jít rovnoběžně s trendem hospodářského rozvoje, má-li při tom býti zachována rovnováha dynamického hospodářství. Nemůže trvale ani všeobecně hodnotu rovnováhy překročit ani pod ni klesnouti, jinak vede k nezaměstnanosti a krizi.

Konjunkturální cykly se mohou objevit jen v hospodářství dynamickém, kde je bankovní systém poskytující nekrytý úvěr. Příčinou cyklu je právě hospodářská dynamika. V dané hospodářské skutečnosti neprochází hospodářský rozvoj ve formě stálého vzrůstu, nýbrž ve formě cyklických vln zřetelně ukazujících dlouhodobou stoupavou tendenci (trend). I po vyloučení mimořádných a mimoekonomických vlivů zůstává zřetelný normální konjunkturální cyklus. Počátek cyklu nutno hledati v obnově investic. Technický pokrok nutí podnikatele k předčasné obnově výrobního aparátu. Stroje i jiné investice se obnovují dříve, než jsou úplně opotřebovány. Obnova investic se časově soustředí, neboť každý výrobce se snaží z důvodů konkurenčních dosáhnouti aspoň obecného stupně racionalisace zařízení. Toto časové soustředění poptávky po výrobních prostředcích není stálým pohybem a musí býti financováno nekrytým úvěrem. Výrobní odvětví je pak brzy obnovou výrobních prostředků úplně nasyceno. Časové soustředění výroby produkčních prostředků přechází pak i na mzdy a přes ně na výrobu spotřebních statků. Stálý technický pokrok tedy působí nestálou poptávku po výrobních statcích a proto výrobní kapacita může býti zvyšována jen skokem. Zvyšování výrobní kapacity při vzestupu konjunktury překročuje vždy z technických důvodů t. zv. kapacitu rovnováhy (odpovídající spotřebě), neboť se investuje na větší než skutečnou potřebu. Když výrobní kapacita racionalizovaných podniků překročila meze možného konsumu, nastane přelom – poklesne poptávka po výrobních prostředcích, nejprve nastanou přesuny dělnictva, později propouštění a nezaměstnanost a deprese přechází i do výroby spotřebních statků.

Úkol Simonův, vyložiti dynamické hospodářství z uzavřeného a interdependentního systému se mu podařil tím, že rozložil technický pokrok na stálý a nepravidelný. Stálý technický pokrok je závisle proměnnou hospodářskou veličinou, neboť je vázán na pracovní trh a mzdy a tím i na ostatní data.

Na souvislost investic se mzdami a s kupní silou bývá zřídka poukazováno. Simon ukazuje dosti přesvědčivě, jak snaha po vysokých mzdách vede nepřímou k nezaměstnanosti. Vysoká kupní síla a přemrštěné investice se nedají spolu dobře srovnat. Na význam t. zv. vadných a zbytečných investic poukázal již u nás M. Bittermann. Čím dříve je nutno investice obnovovati a čím méně je jich využito (celé podniky jsou brzy po »zracionalisování« zavírány), tím větší je jejich tíha v hospodářství. Musejí býti odpisovány ze zisků nebo z úspor, vždy však na úkor kupní síly. Úvěr na ně poskytnutý je nekrytý, případně se stává nedobytným a v našich konkrétních poměrech bývá sanován státem. Politika usilující o zvyšování životní úrovně musí

vycházet od tvoření kapitálu a od obnovy výrobních prostředků. Má-li být v přetomném hospodářském řádu začato s nějakým plánováním za účelem předejiti potíží v depresi, musí se taková akce týkati v první řadě výrobních prostředků. To je podstatná přednost ruského plánování před plány ostatních zemí a kartelů, které jen omezují výrobu při vysoké výrobní kapacitě a existující již investice znehodnocují. Velmi populární učení o vysoké kupní síle, u nás horlivě propagované liberálními socialisty, buduje na teoreticky vadných základech a musí bezvýsledně skončit v bludném kruhu. Právě zde se projevuje nedostatek dynamičnosti takových učen.

Simon sám přiznává, že teorie dynamického hospodářství potřebuje ještě mnohem důkladnější zpracování, neboť se jedná o daleko komplikovanější jevy než v hospodářství statickém. Naskytá se ovšem otázka o oprávněnosti vylučování oněch vlivů mimoekonomických a nepravidelných. Hospodářství konečně podléhá i jiným vlivům pravidelným a tyto jsou nazpět zase ovlivňovány jevy hospodářskými stejně jako t. zv. stálý technický pokrok. Hospodářství nelze příliš izolovati od ostatního života, tím bychom se znova dopouštěli chyb, které jsou právem vytýkány abstraktní teorii. Tím, že byl konjunkturální cyklus vyložen ze systému »uzavřeného« není více řečeno, než že na stálý technický a organizační pokrok působí také ostatní závisle proměnná data, jejichž vliv můžeme ostatně nalézt i na jiných »nezávisle proměnných«.

VOJTĚCH NIGRŮN

ZEMĚDĚLSKÝ PLÁN

Naše zemědělství si nemohlo naříkat na malou organizační sílu nebo na málo vyvinutou zemědělskou vědu. Obojího se mu dostalo v hojně míře. V politickém směru mělo a má naše zemědělství takovou sílu, že bez jeho organizace nemohl být řešen žádný problém agrární politiky a jeho organizace se stala mnohdy vzorem jiným národům. Vědecká úroveň našeho zemědělství pak často vynikala i na mezinárodním fóru.

A přece naše zemědělství se dostalo do situace relativně mnohdy svízelnější než v jiných státech. Nehledíc k světovému charakteru zemědělské krise bylo by nutno v rozboru kořenů naší krise poukázati i na specifickou neschopnost a neorientovanost agrární politiky a vědy, založené na špatných předpokladech.^{*)}

Zatím co v zemích, v nichž organizační síla zemědělství nehrála vůbec žádnou roli (na př. v Rusku, v Itálii, v Německu), se provádějí již několik let pokusy postavit zemědělství na jiné základy či vůbec na nějaký základ, který mu má dати přesně vymezenou funkci v novém společenském a hospodářském řádu, když v kapitalistické anarchii ztrácelo své přirozené poslání v státním i národním hospodaření, u nás teprve v r. 1934 přichází vrcholná vědecká instituce »Zemědělská akademie« s prvním pokusem – a to ještě parciálním a neúplným – jak v daných poměrech zachrániti cenovou rentabilitu tří hlavních produktů: žita, ječmene a ova. Osevní plocha těchto tří přebytečných plodin má být tedy snížena o 200.000 ha (žito o 100.000 ha, ječmene o 40.000 ha a ova o 60.000 ha) proti celkové osevní ploše z r. 1933. Tato osevní plocha má pak být věnována pěstování píce a jiných náhradních plodin podle regionálních potřeb a možností (na př. kukuřice, olejnin, text. rostlin a j.).

^{*)} Na tuto neorientovanost a špatné předpoklady jsem poukázal v článku »Tři směry agrární ideologie« v 8. čísle prvního ročníku »Řádu«. (Upozorňuji, že »Zeměd. plán« jsem psal v dubnu.)

Bezprostředním podnětem zemědělského plánu byla vlastně cenová politika posledních pěti let. Přes stále klesající ceny roste však osevní plocha ztrátových plodin, takže rozdíl cen z doby konjunktury (1924–1928) a cen z doby kritické (1928–1932) je až 30% (u pšenice): 212·58 Kč proti 148·83, u žita pak 38·6% – 191·56 proti 117·70 Kč, u ječmene dokonce 40% – 193·61 proti 128·41 Kč (oves klesá o 36% – 167·15 proti 106·68 Kč). Prostředky cel, dovozních listů, povolovacího řízení a devisních opatření klesání cen nezadržely. Naproti tomu osevní plocha a výnos stoupá.

Stoupající dovoz krmiv pak udává v cenové politice jediný a samozřejmý prostředek na větší rentabilitu zemědělské výroby v svém kruhu vnitřně vázané od výroby rostlinné k výrobě živočišné. Nepomáhaly-li cla, dovozní listy atd. byl samozřejmý stejně jako za daných poměrů nejdůležitější postup: nahradit přebytkovou osevní plochu obilní zvětšením plochy motýlkových rostlin případně jiných náhradních plodin.

Hospodářství období kapitalistického zná cesty jak se zbavovat přebytků. Je-li překvapeno odbytovou krizí, zbavuje se přebytků ničením. Později pak se „přeorientuje“. Zemědělství, na které se v tomto období přenášejí stejné prostředky jako v průmyslu, zemědělství, které se industrializuje a činí rentabilnější v svém vrozeném a daném postavení méněcennějšího činitele a hospodářského partnera, přejímá přirozeně stejné léky, jevící se ovšem krutějšími a bezohlednějšími v celkovém sociálním rázu doby i v svém organickém rázu. I u nás se zkoušely tyto sociálně kruté prostředky kapitalistického léčení: denaturace. Avšak ani u nás tento lék neléčil. Tento hřích by potřeboval drastičtější výstrahy než je sen o sedmi letech tučných a sedmi hladových, která nebyla připravována rozumovou vládou předvidavých a odvážných státníků. A přeci nezapomínejme na hladová léta.

Ceny tedy klesaly dále. Srovnávání pěti let nutí zemědělské vědce k přemýšlení a k srovnávání. A tu – ani mnoho nevzpomínajíce na mnohem větší a dosažitelnější změny zemědělství od t. zv. osvobození selského stavu a od t. zv. průmyslové revoluce XIX. stol. – obrací své pohledy na sovětské plánování, které chce naplnit diagnosu Marxovu o zcelování zemědělské půdy, na Mussoliniho autarkické úsilí v *battaglia del grano* a na německý zdůrazněný význam zemědělství.

Aby nám bylo předem rozuměno: nemluvíme tu proti plánu Zeměd. akad. Naopak! Jaký by to byl hřích jakkoli nevítat jiskřičku pomoci našemu zemědělství. Vyslovujeme jen některé pochybnosti o správném postavení problému.

Zemědělský plán, nemá-li se jednou státi pouhým do haraburdí provisorních cest hospodářského chaosu odloženým provisoriem jako byly na př. dovozní listy a j., nemůže se opíratí cele toliko o obilní přebytky z let 1932 a 1933 a hledatí jen cenovou rentabilitu rostlinné produkce.

V zemědělské výrobě se staly dalekosáhlejší a historičtější změny než ty, které uvádí plán Z. A., ať v intenzitě výroby od r. 1919, ať v osevních plochách. Dnešní zemědělská mizerie nemá jen kořínky poválečného rozrušení, má kořeny technické i ideové pochybenosti celého XIX. století. V groteskní situaci, kdy t. zv. zemědělský pokrok se stává vlastně brzdou pokroku ve vlastním svém pojmu (srv. na př. krizi v zpracování mléka, kde se div že neuvažuje o opuštění pasteurisace), naše zemědělská věda nepodává řádné zhodnocení zemědělské techniky v produkci ani distribuci neznajíc celý komplex, který až sem zavedl nejen výrobu, nýbrž i (a snad především) výrobce. Tomuto východisku ze základu je vlastně věnováno jen několik

vět ministra Hodži, které však zdůrazňují toliko, že plánování nemusí být požadavkem teorie socialistické a že plán je překonáním liberalismu.

Mussolini obilní problém Itálie nazval bitvou. Nešlo tedy jen o malý manévr. V sov. Rusku je zemědělská výroba plánována v dosahu bytí či nebytí režimu. Ide tedy o opatření dalekosáhlejší, než aby byla osvětlována situace několika let a hledána cesta úzká, podružná a příliš krátká.

Zredukujeme-li si celý plán Z. A. na jeho zkušenostní předpoklad, vyjde nám poznání, že v těch několika letech, s kterými plán počítá, se rozšířila osevní plocha obilnin a jejich výnos byl ještě více zintenzivněn. Ide-li plánu jen o to, ztláčit tuto plochu na nedávnou starou míru, pak nejde o nic dalekosáhlejšího, jde jen o provisorii, srovnání, jaká se provádí čas od času. Nejde jim však o záchranu zemědělství a sedláka, o záchranu celého hospodářství, v němž – dovolujeme si tak tvrdit – je zemědělství cennější a potřebnější složkou. Kdyby bylo na to kdy, rádi bychom ukázali srovnáním statistických čísel na ohromnou změnu, která se stala v zemědělství od osvobození selského stavu, v poměru ploch intenzivně a extenzivně pěstovaných plodin a kultur ve vývoji, v poměru plochy cukrovky, obilní, textilních rostlin, olejnin, pohanky atd. Srovnali bychom data o venkovské populaci, o rozdělení pozemkového majetku. A pak bychom zemědělské vědě předkládali otázky: proč došlo k těmto změnám v osevních plochách během 80 let? Jaké důsledky z toho plynou pro dnešní situaci? Spočívá tedy dnešní zemědělská krize jen ve změně osevní plochy několika posledních let? Přijdou-li k určitým závěrům, jakou cestu doporučují? Neptali bychom se po možnosti pěstování soji v Československu nebo dokonce o pěstování bavlníku na základě ruských pokusů. Ze základu je třeba odmítnout neporozumění rozdílu mezi průmyslovou a zemědělskou výrobou, mezi výrobou mechanickou a organickou, mezi lidmi těkavými a zakořeněnými, srostlými se svým povoláním. Cukrovkový experiment nás stál už značné ztráty a to proto, že byl cele založen na předpokladech kapitalistické průmyslové výroby. Plán na záchranu zemědělství nesmí být plánem ex analogia průmyslu.

Zeměd. plán musí být především plánem celým. Nikoliv na rok nebo na pět let. Musí mít cíl, aby věděl oč běží vůbec, musí to být plán na záchranu celého zemědělství, celého sedláka a všech sedláků.*)

Naše zeměd. věda se mohla o leccěms poučit u předchůdců, kteří už dávno před dnešním plánem věděli, že kořen věci je hlouběji a v širším komplexu. Holečkův návrh (ku podivu vydala jej Akademie) zněl na zřízení Selské rady, která by zachraňovala nejen chléb, ale i selskou důstojnost, která odevždy držela zemědělství v jisté rovině. Šťastného myšlenky o selském fideikomisu a rentabilitě chlebovin stály by i dnes ještě za to, aby se staly východiskem pro zemědělský plán. Ovšem pak by se nemohlo mluvit o plánu kombinovaném, provisorním a krátkodobém. J. H.

DOBRODINI KAPITALISMU

Naše národní hospodářství jest obchodní společnost, kterou národ, celek uzavřel s kapitálem. A není pochyby, že si národ nemohl vybrat lepšího a chytřejšího, prohnanejšího společníka. Dostává se mu v určité míře podílu na úspěších

*) Jiná otázka pak ještě je provedení plánu. Předpokladem provedení je moc, která by se toho ujal. A zatím již dnes stojí proti sobě dvě skupiny v samotné agrární straně, která by měl být profektorkou: Zemědělská akademie, která návrh podává a Zemědělská jednota, která jej odmítá. Plán (i tento parciální) kompromisu nesnese. Bude-li proveden kompromisně, co z něho zbude? Jaký to potom bude plán?

kapitálu, pokud sám je pro kapitál nepostradatelný. Prospívá-li kapitál, mají massy zaměstnání a výdělek, a je také opatřen konsument. To víme dostatečně z manchestrovského učení. Ve využitkování hospodářských sil a příležitosti je v celku kapitál nepřekonatelný. Avšak jedné hospodářské kvality se mu nedostává, na ni si nemůže činit žádný nárok: na hospodářskou prozíravost, na péči o budoucnost. Ne, že by kapitál sám byl k tomu neschopný; avšak stačí se jen poohlédnouti po kapitálovém trhu: smysl pro budoucnost, ani pro poměrně blízkou budoucnost se tu nepěstuje, nýbrž se systematicky dusí. Kapitál je příliš bezdechý, než aby myslel víc dopředu než na pozítřek. Žije v okamžiku a ztravuje se v okamžiku. Žije z okamžitého prospěchu a uspokojuje se v něm. Neboť kapitál je pohyblivý, přenosný. Nezdaří-li se nějaká kapitálová investice, doufá se v její dočasnou likvidaci, aby do toho spadnul někdo jiný. Zde je vše založeno na tom, že se ptáme jen po dnešku a zítřku a že přenecháváme budoucnost jí samé. A přece máme svěřiti kapitálu naši národohospodářskou budoucnost. A přece jest kapitál obvyklým rádcem každé národohospodářské politiky; a přece stát zasahuje jen v jednotlivostech do svobodné kapitalistické soustavy.

Odvoláváme se jen na zkušenost a na úspěchy, na výkony kapitalismu. A odvoláváme se na to, že se obvykle pocituje nastoupená cesta, kapitalistická cesta, jako hospodářský pokrok; že se v nejšířších kruzích nesoudí nic jiného než že žijeme v pokroku, nehledíc třeba na sociální otázku, jež ovšem musí být řešena.

Skutečně jest tomu tak. Jsme zvyklí, nikoliv bez jistého nádechu extase, mluvíti o velikosti našeho hospodářského století, o »opojných«, »záviatných«¹ cifrách, o »stěží uvěřitelných«² cifrách, jež vyjadřují vzestup národního bohatství; o mocných produktivních silách nově stvořených, o zlevnělé produkci, o zvýšeném důchodu, o zvýšeném konsumu, skoro jako bychom se váleli ve všeobecné blaženosti. 5 liber kávy ročně na hlavu spotřebujeme místo 2 liber před 50 lety; a 160 gramů kakaa místo 10 gramů! A bavlněné látky zlevnily několiknásobně proti minulému století. Výživa ovšem nikoliv a bydlení je spíše dražší a horší. A i když už to jednou zní poněkud komicky, když vychalujeme v materialistickém zanícení velkolepý vzrůst spotřeby cylindrů a deštníků jako měřítko kulturního pokroku, přece jen stojí při tom v pozadí vážný pocit: obdivné uznání toho, co vykonal vynalézací technický duch a obchodnická obratnost, co vykonala odvaha, šikovnost a vytrvalá práce. A čísla přece imponují. A podle posvěcené staré zvyklosti zabočí myšlenka do kapitalistického způsobu uvažování a těší se z kapitalistického, peněžně hospodářského pokroku, ulpíváme čistě manchestrovsky na peněžním výrazu věci, a s uspokojením přijímáme zprávu o každé stovce milionů, o níž zase vzrostl náš zahraniční obchod – jako by tím uvnitř národa vzrůstalo také lidské štěstí.

K. OLDENBERG

LANCKNECHTOVY »FRAGMENTY«

V knihách »Řádu«³ vyšel s předmluvou prof. Jos. Pekaře výbor a překlad ze spisů a rukopisných poznámek mého prastrýce Bedřicha Schwarzenberga. Byl synem maršála z válek napoleonských a bratrem mého pra-praděda, jímž nastává definitivní účast naší rodiny na bojích českého národa. Jeho názory nejsou bez zajímavosti pro poznání doby, kdy absolutistické Rakousko představo-

valo německou pokrokovost a české státní právo naopak národní reakci. Tento voják, který sloužil jako dobrovolce pod bílým praporem v Alžíru a ve vojstě španělského Karla V. proti liberální straně Kristinů, jejichž potomky již dějinná Nemesis přivedla k obratu, nemohl necítit s tímto zápasem své vlasti. Proto jeho spisy, které podpisoval označením Landsknecht, jsou pro vznik české politiky psychologickým pramenem zvláštního rázu. Ukazují, jak tento legitimista, sužovaný Bachovou policejní érou, předvídal převraty čekající Evropu.

K S.

NENÍ JIŽ VLASTI

Uznáván je jen stát. Jeho příslušníci se rozpadají na služebníky státní a na poplatníky. Slovo služebníci není zcela správné, neboť vlastně jsou pány; co jsou druzí, zda služebníci či nevolníci, není dobře znát. V každém případě jsou tak zvaní státní služebníci ve státě věcí hlavní, a jen pro ně je podmíněno bytí i takových předmětů, na něž své správní schopnosti vztahují!

24. června 1853.

PO ZMATKU VŠEOBECNÉM

Paradoxa. Až profesoři, reformátoři, doktoři, kantoři, advokáti, byrokrati, ablegáti, delegáti, poslanci a psavci vše převrátí a natropí zmatek všeobecný, zbudou dva prvotní útvary, jež se zakládají na hlubokých složkách lidské soustavy.

Člověk, dokud je myslící bytostí, potřebuje Boha a bohoslužbu – odtud kněží. Člověk, dokud je masožravou, zlou opicí, bude vždy soustavně vraždit, – odtud vojáci. Tudíž stav kněžský a vojenský na věky. – Ze změti společenské zkázy se proto vyvine vždy zase vláda theokratická nebo vojenská.

Únor 1844.

POČÁTEK NAŠÍ DOBY

Či snad žijeme na počátku doby, jež lidi jako je Garibaldi a Walker*) co rozené, ač nepomazané imperátory staví nad pouze korunované!? Snad jedni jsou již všemi, druzí pak jen jedinou masť mazání? –

29. září 1860.

JE ÚREDNÍK

Jakýsi magistrátní úředník – (mandarin poslední třídy) – stěžoval si do účinků katolických misí, a chtěl škodlivý vliv jejich označiti tím, že prý sedláci se dokonce Pána Boha bojí víc než slavného krajského úřadu a že k němu budou mít více úcty než ke guberniu. – Znamení doby!

Ve Vídni 1844.

K POTĚŠENÍ ĎÁBLOU

Půjde-li to dál touhle cestou, zamorduje Čech Němce, – Maďar Čecha, – Slovák a Srb Maďara, mšťták zabije pány, – proletář mšťtáka, – sedlák zahubí statkáře, – husita zardousí katolíka, a všichni dohromady žida, – bezbožníci vyvraždí křesťana, a ďábel Asmoděj, jenž je všechny, a to zosťenou rychlostí, popohání do vlastní záhuby, – z toho bude mít své potěšení.

4. září 1851.

*) Dobrodruh, jenž rozničil několikéré boje ve Sítě dni Americe.

POZNÁMKY

RÁD. První ročník »Řádu« byl svými vrstevníky (až na několik výjimek) poznamenán mlčením a mlčením bude patrně odbyt i ročník druhý jako všechno, co dnes nevlastní dost šeků nebo nemá takového vlivu, aby rozvázalo potupné jazyky žurnálů. Je mlčení plně žádoucnosti, mlčení nemohoucí a mlčení úmyslné. Byli jsme trestáni oběma posledními, nicméně, nedělali jsme si pranic z takového rozsudku. Víme, že jsou připraveny jiné tresty pro to, co dnes ještě má odvahu vstoupit do služeb Života. A my nevidíme jiné cesty a také nikomu jinému nesloužíme.

Z toho, co bylo doposud otiskáno v »Řádu« a též z tohoto čísla je jeho přátelům i odpůrcům jasno, v které soustavě krystalisoval a na jaké půdě stojí. Zde jen několik slov, aby se nezaměňovaly věci a pojmy a nebyly nám podkládány záměry, jichž nemáme.

Především je třeba, aby se pamatovalo na to, že nejsme poddani žádné politické strany ani žádného literárního či jiného směru. Milujeme především Svo-bodu a Spravedlnost, neboť jedna bez druhé je jako strom bez kořenů i koruny. Pokud jsme soudili některé zjevy a věci, soudili jsme je z nich samých, přihlíže-jíce k tomu, jak zapadají do celého Řádu. Stejně i příště podle svého nejlepšího svědomí budeme klásti věci a ideje na váhy spravedlnosti a bedlivě sledovat, kam se vychýlí rameno tíhy a hodnoty. Víme, že toto vážení v oblasti ducha u nás mnoho přátel nenajde; hůře však je, že nenajde ani mnoho odpůrců, takových totiž, kteří by se nedrželi sukni své politické strany a odvážili se opustit proslulý český »ráj prostřednosti« přirážejíce s dostatečnou odvahou a navždy jeho dveře. Naším úsilím bude hluboko přeorat utvrdlou kůru této letargické země, aby z průrev a brázd mohly vyhnati svéží a skvělé květy, které dosud nejsou udušeny pod vrst-vami neplodného nánosů. Postavení »Řádu« je tedy postavením ve střehu proti všem moderním pověrám a falešným idejím, pod nimiž se rozkládá prázdnota a ssuť, ale které jsou přesto denně v různých podobách předkládány lidu a jím dů-věřivě přijímány jakožto mince dobré hodnoty.

Nejsme tak naivní, abychom neviděli, že ani jediná vteřina se nevrátí zpět, ale jsou jisté zákony, jimž se podřizuje i čas. Jde nám o to, aby se tyto zákony a principy uznaly a aby se podle nich věci a záležitosti v čase uspořádávaly. Tyto zákony a principy shodují se nám s Moudrostí, která všechno řídí, uspořádá-vání věcí a záležitostí je pak totožné s Mocí. Moudrost stojí nad Mocí, která má svůj úřad vykonávat podle jejích pokynů a nečiní-li tak, zastává svůj úřad špatně. Každý ostatně má dosti příležitosti a času, aby v každém okamžiku a sám na sobě pocítil, že chtíc nechťíc je poslušen Zákona. Ovšem, od poslušnosti Zákona k jeho uznání, t. j. osvobození se, je daleko. A k tomuto osvobození se »Řád« pracuje.

Bylo o nás řečeno, že jsme katolíci a tímto jsme měli být vyřízeni. Je nám cíti hlásit se ke křesťanské tradici, která je tak mocná, že i ti, kteří křesťanství od-mítají nebo proti němu bojují podtínajíce tak svůj kořen, žijí vlastně stále z jeho zásob a budou se vždy k němu vracet, nechťejí-li zahynout. Křesťanství má život tak tuhý, že může býti vyhlazeno pouze s tou podmínkou, že bude vyhuben ve-škerý život. Ti, kteří proti němu bojují, nechápou, jak hluboká je souvislost mezi křesťanstvím a samotnými biologickými podmínkami; je to květ, který se zvedl ze

samých kořenů bytí a rozvíjí se a skví. Je jako »veliká paměť přecházející s pokolení na pokolení«, paměť nesmazatelná a nevyhladitelná. Nejde nám než o přispění k obnově této paměti, Paměti, která uspořádává všechny věci a hodnoty podle toho, kam byly původně postaveny, t. j. kde mají místo v Řádu, v němž všechny Vody se zvedají a hrají po zákonu jediného Rytmu. fl

POESIE ČESKÉHO BAROKA. V poslední době vyšly dva důležité příspěvky k poznání krásné literatury českého baroka. Je to Kalistův výbor z barokních legend (Zd. Kalista: Z legend českého baroka, Edice Krystal sv. 17) a báseň Bedřicha Bridelova *Co Bůh? Člověk?* vydaná péčí prof. Vašici u B. Durycha v Přerově. Je zajímavé srovnání mezi těmito dvěma edicemi, neboť v nich máme typické doklady pro obě hranice duchovního rozpětí barokní poesie: na jedné straně prosté, lidové legendy bez individuálních literárních ambicí, na druhé straně dílo vysokého umění, jež po formální i významové stránce tvoří vrchol toho, co známe z české původní slovesné tvorby tohoto období.

Co spojuje obě tyto slovesné formy, je ona bezprostřednost polarit mezi člověkem a Bohem, mezi přirozeným a nadpřirozeným řádem, která je podstatným rysem baroka a kterou najdeme zřetelně projevenou i v těchto prostých příbězích o sv. Isidoru, sv. Agatě, sv. Rozalii atd. – zejména však v legendě o »Životě a mučednictví sv. panny Teodory a Didyma vojáka«, jež je po této stránce z přítomného výboru nejtýpističtější. V těchto skládáních se totiž projevuje zmíněný rys právě onou bohatou svěžestí a konkrétností životního rámce, do něhož jsou zasazovány životy svatých – konkrétností, z níž vysoký duchovní smysl naprosto nevylučuje sebe všednější a sebe drastičtější momenty, i když ze zdánlivě nesnášejí s námětem; a proto má tato často až drásavá bezprostřednost tak důležité místo ve výrazu barokního ducha. Česká literární věda se až dosud spokojila tím, že v tom viděla – v čistě protestantském duchu – nechutnou vulgarisaci náboženství; dnes však již není duch českého baroka tak neznám a nepochopen, aby se mohly zavírat oči před faktem, že tu jde namísto o vulgárnost o čistý a jasný doklad, s jakou bezprostředností se protireformační »temné« katolictví zmocňovalo života a pronikalo jej až do samotných kořenů a jak živá a přirozeně reálně citěná byla ona forma náboženského života, která se projevovala v čtení světců.

To se nám objeví tím jasněji při čtení Bridelovy básně; neboť to, co je v legendách často jen v náznaku, je zde vyhraněno ideově i formálně ve svrchované zřetelnosti. Poesie se tu zastavuje na samém prahu mystického žití; antitesa Boha a člověka, božské dokonalosti a lidské nicotnosti je dovedena k posledním možnostem výrazu a vyčerpává všechnu rozmanitost daného materiálu – vždyť jí jest od počátku do konce nesená a budovaná celá tato úžasná báseň. Od úvodních veršů: »Co Bůh? Člověk? / Kdokolivěk? / Co já? Co ty? / Bože svatý? / Já hřích, pych, lest / Tys sláva, čest / Já hněs, vřed, puch / Tys čistý duch« – přes onu strofu, v níž se nejzřetelněji vyhraňuje barokní »nihilismus«: »Ó Bože můj, ach co jsem? / Zdali se mně jen něco zdá, / že jsem? jsem-li? neb co jsem? / Nevím, jsem-li, čili se zdá / jsem, jsem než od samého, / jsem, Bože jsem, než od tebe / ne od sebe samého, / od tebe, jenž's stvořil nebe« – až k těm křísťalovým veršům, v nichž se sladkost Boží přítomnosti zrcadlí v rozmanitosti paradoxních obrazů: »Růže jsi, než bez trní / studně, nemaje začátku, / konec poslední, první, / jakož bylo od počátku / láska bez čepování, / víno čisté bez kvasu, / pres jsi bez

presování, / kniha, než bez slov, bez hlasu. / Háj jsi bez zastínění, / zlato ryzí bez ouhony, / krása jsi bez líčení / trůn slavný ne bez zápony / nebe jsi, než bez noci, / moře jsi bez vlnobití, / zdraví jsi bez nemoci, / smích jsi, nemůžeš kvíliti – : všude je to týž dvojí protiklad, člověk, »stín pravdy zatmělý«, a Bůh, »slunce bez východu«; lidský duch, plný prázdnoty, »červ ničemný a podnož smrti,« a Boží láska, »stanoviště radosti« a »slávy největší palác«; ale s jakým bohatstvím a jakou hloubkou výrazu je to vše zde ztvárněno! A nejde tu jen o to, že tu nenajdete zbytečného verše a že každá strofa by se dala rozvinout v celou poesii, jde o něco hlubšího, cc souvisí se samotným základním ustrojením poesie: fakt, že toto vidění světa, člověka a Boha je ve všech svých variacích viděním, jemůž se nevyhne žádný básník, který má vyšší aspirace než zpívat »wie der Vogel singt«. Neboť v něm je obsažen základní opěrný bod pro každou poesii, ale především pro lyriku vzhledem k její niternosti: vědomí transcendence poesie. To je básnický smysl onoho »zda-li se mně jen něco zdá, že jsem! jsem-li! neb co jsem?«. A ještě jasněji to vynikne na oněch verších Angela Silesia, jež tak vhodně k této pasáži uvádí vydavatel v Poznámkách: »Man weiss nicht, was man ist. Ich weiss nicht, was ich bin; ich bin nicht, was ich weiss«. To je ono pravé východisko, křesťanské východisko proti falešnému antickému »gnothi seauton«: východisko platné především pro poesii a především pro lyriku. Což se zase nejlépe ukazuje na vlastní české poesii. pokud má pravý zvuk, od Máchy až po Zahradníčka – a zejména dnes, po Zahradníčkových Jeřáběch, si to uvědomujeme tím plněji. Zavedlo by nás příliš daleko, kdybychom chtěli dokumentovat, jak se tyto strukturální, i když ne genetické souvislosti odrážejí i ve formálních znacích na příklad Máchova verše, avšak obecné zkušenosti s českou poesii, stále více uvědomované, nám dovolují konstatovat nakonec nad Bridelovou básní to, o čem se dosud nechtělo tak tvrději vědět: že nikoli osvícenské buditelství, nýbrž barokní tradice a barokní tvorba měly být tím pravým východiskem pro českou poesii – a že její nezdary a výboje jsou určovány převážně právě tím, nakolik se přibližovala nebo vzdalovala duši baroka.

tv

BELLOCŮV KARDINÁL RICHELIEU. Praha, Melantrich 1933. Přeložil Timotheus Vodička. Belloc není příliš znám českému čtenáři – s našeho hlediska se ostatně zdá, že ustupuje do stínu před slavnějšími jmény svých domácích vrstevníků. Ale to jest jen věcí orientace; lépe zpravený svět románský již dříve ocenil zvláštní druh Bellocova křesťanského realismu a scholasticky diskursivní metodu jeho filosofických a historických výkladů. Po pokusech Dobrého Díla (Čtyři pocestní) je k nám uváděna v pěkné úpravě a v dobrém překladu, ne-li nejlepší, tedy jistě nejpoutavější kniha Bellocova, v níž se zaskvěly všechny charakteristické vlastnosti jeho vypravovatelského umění. Po rozčarování z »románových biografií« Ludwigových, Mauroisových a j. bude vybíravější čtenář tentokrát odškodněn jadrnou četbou, v níž se harmonicky slučuje poučení a pobavení, vkus umělce i rozhled historika. Ovšem thema takové povahy vyžaduje obojího v plné míře. Geniální budovatel francouzského moderního státu a jeho mocenského postavení, typický představitel jasného myšlení francouzského jest přesto osobnost po nejedné stránce problematická. Sledujeme a zhruba chápeme plány státníkovy, jak se nám zračí v jeho skutcích, ale méně již se nám daří nahlédnouti za oponu dějinného divadla, abychom našli vysvětlení některých zarážejících rozporů v jeho čin-

nosti, které se nám jeví, ať již právem, nebo neprávem, jako takové (Richelieuova církevní politika a j.). Belloc se pokouší i zde o řešení a dochází k resultátu, který je v souhlasu s jeho apriorní katolickou koncepcí dějin. Tak hlavně v první části dila: »Povaha činnosti«. Pouhý historik ovšem nebude moci přijmouti všechny vývody Bellocovy, jimž nelze upřítí pronikavosti a úsilovné práce duševní. Nejvíce zde upoutá první kapitola »Richelieu jako zakladatel moderní Evropy«; je to zároveň prolegomenon i závěr celého spisu. »On (t. j. Richelieu) to byl, kdo svou bezprostřední vůlí provedl uspořádání Evropy sedmnáctého století, ale také proti své vůli, Evropy dnešní. Skrze něho se utvářela moderní Evropa; až se konečně dvě stě let po Richelieuovi objevil Bismarck, génius téhož rodu, aby upevnil její rozdělení, a aby učinil schisma naší kultury zdánlivě nenapravitelným.« Schismatem tím rozumí Belloc antagonismus katolictví a protestanství i jejich kultur... Kapitola druhá »Richelieu a Bismarck« a čtvrtá Osobnost a povaha« uchvátí mistrným uměním charakterisačním. V druhé části knihy »Průběh činnosti« vypráví v sedmi kapitolách o hlavních politických i vojenských podnicích Richelieuových. Nadpisy kapitol (Veldlin, La Rochelle, Den zklamáných, Gustav Adolf a j.) markantně vytýčují nejdůležitější etapy nezadržitelného rozmachu této jedinečné osobnosti politické. Zde se také ukazuje, jak dobře je Belloc obeznámen s literaturou o Richelieuovi. Mimo jiné cituje výslovně základní dílo Hanotauxovo, z něhož těží hlavně ve vypravování o mládí kardinálově. Často přihlédá k pramenům a někdy sahá docela i k materiálu dosud nepublikovanému. I jinak projevuje Belloc vrozený smysl historický a jeho bystré postřehy situací historicky důležitých mohou zaujmouti i dějepisce, speciálně vzdělaného v tomto období. Spis dobrý a užitečný. R. H.

JINDŘICH VODÁK ZACHRAŇUJE KATOLICKOU LITERATURU. Literární pensista Jindřich Vodák ředí sebou už dlouhou řadu let českou literaturu, takže jeho přísada se nemusí v českém literárním menu ani zvláště zdůrazňovat. Ale „jeden za všechny, všichni za jednoho“ říkává se i ve zbytečných potyčkách. – Tak za všechny i za jediného pana Vodáka malou poznámku. V kulturní rubrice Čes. Slova z 12. září 1934 servíruje referát o Herderově sborníku »Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart«*) a velmi se diví, že v pojednání o katolickém Španělsku se mluví i o Unamunovi nebo že někteří autoři přehledů zaznamenávají »zhoršení a odvraty in neprospěch katolických hesel«. Nebudeme mluvit o tom, že některý duch dovede apercipovat »vůni doby« jen podle hlasů odevzdáných o volbách politickým stranám, ale spíše o tom, že p. Vodákovi je asi ještě stále vzpříčen ten toporný lineál, kterým lze naměřit stejně husitským bouřím jako ruské revoluci a kde se mu středověký mnich promění v dnešního žurnalistu a Církev v politickou partaj. Zpráva Strakošova se však lineálu Vodákově vymyká. J. Vodák lituje, že v takové knize o katolických spisovatelích (která jde do ciziny, podotýkáme sami) se nemluví o Karlu Čápkovi, o Macharovi (docela vážně), Janu Rokytni a Bohumilu Zahradníku-Brodském (i když prý je v církvi československé!) a je tam jen »několik pouhých zpečetěných jmen jako Deml, Durych, Čep, Zahradníček a hromádka drobných přidavačů, jež nemá zatím valného významu.« To vskutku Strakoš velmi chybil. Ale neztrácejme čas – je náprava možná? Ano. Zdá se, že by

*) Díky příležitosti p. Vodáka doporučujeme čtenářům, aby si tento sborník opatřili. Podá jim znamenitou orientaci a v některých člancích (na př. Valery-Radofa o Francii, nebo v analysách katolictví v Německu, Španělsku) hlubokého poučení o katolictví. Vydal jej Herder Verlag, Freiburg im Breisgau.

tu mělo zakročit ministerstvo zahraničí, neboť jak se to tu dělá propaganda Československu a obvyklé exportní artikly chybí?! Nápravu by bylo lze zjednatí také, kdyby p. J. Vodák byl pověřen vysledovat a vymezit tu pořádnou katolickou literaturu, jak mu zavání z děl B. Zahradníka-Brodského (proč ne i Vrby, Viléma Neubauera a ostatních Vodákových favoritů?). V rozpoznávání je on přece znamenitý odborník, jak víme z kulturní rubriky Čes. Slova, kde s odvahou záviděníhodnou srovnává a vyzvedává Mílu Pachnerovou nad Vladislava Vančuru. A pak, škoda, že Brodský není Unamuno! Byl by spokojen i Jindřich Vodák, řečený »Anděl kapitální«^{*)} vzd.

KDY FERDINAND PEROUTKA POTŘEBUJE KATOLÍKY. Divně se obrací smysl českých dějin. Katolíci z národa vyloučení a odkázání na milost portýrů Volné myšlenky, přicházejí náhle ke cti a v národě se s nimi »počítá«. I »Přítomnost«^{*)} jim dává příležitost se uplatnit, jsou vítáni ve společenských klubech, ve vládě, v) v žurnálech, dovoluje se jim diskuse v uzavřených místnostech i ve volné přírodě. Jen tu a tam se tomu u lidí prozíravých a nezádatelných říká, že »reakce je na postupu«. Tedy i »Přítomnost«^{*)} si občas opatří pěkné a výstižné úvahy o katolických právech a povinnostech, o Církvi v Německu a pod. Obstarává to tam ponejvíce dr. Alfred Fuchs.

Když v nedávných číslech »Přítomnosti«^{*)} rozebíral situaci katolíků za režimu Hitlerova, který si chtěl na podporu své činnosti poříditi také nějaké národní náboženství, pochopitelně se ohradili proti takové nepochopitelné invasi katolíků do Přítomnosti neuhnanutelní čtenáři a vytýkali Peroutkovi, co si to začíná s věcmi už dávno odbytými a dnes dokonce směšnými. Jakýsi »prostý český železničář«^{*)} tu nechápe, že po všem, co římská církev nadrobila českému národu, dělnému lidu a všem občanům v moderních školách vychovaným (máme-li věřit tomu, čemu nás tu učili, píše zcela správně onen pohoršenec), může dnes ještě někdo věřit takovým věcem? Mnohem prý nepochopitelnější je, že inteligence může být ještě katolická, na př. takový Durych (kterého by železničář patrně akceptoval jako velkého umělce).

Peroutka se těchto výtek nelek. Má na takové případy zajímavou morálku (běda, kdyby takovou měl katolík!). Chlácholí železničáře, že katolická dogmata jsou i pro něho samého nemoderní a nepřijatelná, ale že doba je zlá. Je krise a pro tu se odkládá kulturní boj na příznivější počasí. Dnes potřebujeme prý katolíků, abychom se vůbec udrželi, ale krise přejde, zase bude ráj a pak teprve vykonáme to, po čem prahne prostý český železničář. Jak je nám ho líto – železničáře – jak k tomu přijde, aby čekal tak dlouho na sen svého rozumného života. Je nebezpečí, že se mu zatím z hlavy vykouří vše, čemu se naučil v české škole (může-li jí věřit!) a pro »Přítomnost«^{*)} hrozí nebezpečí, že bude-li krise dlouho trvat, železničář-abonent buď umře nepomstěn anebo otráven vypoví předplatné »Přítomnosti«. Ať si tedy Ferdinand Peroutka volá: »Nemohu bez tebe, Alfréde, žít!«^{*)} –ros–

PROBLÉM BAŤA A ČESKÝ TISK. Čtenáři nedělních novin, kteří se prokoušali zajímavostmi čísla od úvodníku až po inserty, našli na poslední straně plachtový inserát fy Baťa, jeden z těch typických manifestů, jakými Baťa bojuje o své zákaz-níky a dělá veřejné mínění. Tentokrát se vytáhlo do boje proti připravovanému zákonu o zrušení správkáren; ratio legis tohoto zákona mělo být, tušíme, toto: umožnit aspoň trochu snesitelnou situaci těm několika tisícům ševců, které ještě

*) Jak ukazuje F. Peroutka v »Budování státu«.

massová výroba nezruinovala docela a dát politickým stranám možnost poukázat v blízkém volebním zápase na jakýs takýs úspěch na poli středostavovské politiky. Baťův protiútok je typickou obranou velkokapitalisty v demokratické republice: koupí se tisk. Demokratický tisk bojuje za svého klienta dvojitým způsobem: jednak otiskne ve vši počestnosti celostránkové inseráty (jež mají získat tu ohromnou část čtenářů, kteří nemyslí a kteří tím snadněji nalitnou na jakýkoliv inserát, čím větší jsou jeho rozměry), jednak se pašují do redakční části »objektivní« články, reportáže, zprávy, fotografie (jež mají působit na vzdělanější čtenáře). Chápeme, bojuje-li za Baťů tisk t. zv. kapitalistický; má pro to své důvody obchodní a nad to i ideologické. Hůře však, bojuje-li za Baťů tisk malého českého člověka, toho člověka, kterému Baťa bere chléb. Našli jsme Baťovy inseráty i v Právu lidu. Nalézáme teď v novinách fotografie, které nám ukazují, jak ve Zlíně desetitisíce Baťových »spolupracovníků« protestují proti zákonu o zrušení správkáren; a nalézáme k těmto fotografiím doprovod spokojeného konstatování, že v Baťových prodejnách už podepsalo půl druhého milionu konsumentů podpisové archy proti tomuto zákonu. Tisk malého českého člověka! Tisk hřmící hesly proti vládě kapitálu! Co tomu říkají ti ševci, kteří tento tisk čtou, kteří dávají své hlasy stranám, jež takový tisk vydávají? Ti prostí řemeslníci, ti poctiví dělníci, kteří dělají dobrou práci, za niž dostanou jen tolik, aby se ještě udrželi při životě? Ti dělníci, kterým i tato chudá příležitost k živobytí má být vzata.

Tento případ je jeden z mnohých, jež dokazují bytostnou spojitost kapitalismu s demokracií. Listy německé i rakouské sociální demokracie oplývaly inseráty kapitalistických firem, a to i těch, které nevyráběly jen prostředky massové spotřeby. I těch, které prodávaly šestiválcové automobily, persiánové kožichy a luxusní mydla. A tyto listy už nevycházejí. Přes tyto inseráty či snad právě pro tyto inseráty? sb

FRANTIŠKU KUTNAROVÍ Z BRÁZDY O ŽÁDNĚ CESTĚ K AGRÁRNÍ IDEOLOGII. V třetím čísle časopisu »Brázda«, který je tribunou do leva orientované skupiny agrární inteligence (s jakým apетitem je také vychutnáváno číslo co číslo Národním osvobozením, Právem lidu a pod.), byl vyslán František Kutnar, aby odmítl metodu, rozbor i závěry mého článku »Tři cesty k agrární ideologii«. Protože Kutnar své námitky zkrusoval, aby si usnadnil nesouhlas a uvedl mne do nejhoršího dnes oceňovaní najednou nepohodlných osob, prosím čtenáře Řádu, aby mi dovolili ukázat, že existuje ještě jedna cesta k agrární ideologii, a to žádná.

Proti Kutnarově polemice bych chtěl vznést především, že můj článek četl velmi nepozorně, nevěřím-li v jeho zlou vůli. Vytká mi, že Holečkova filosofie není v agrární ideologii a hnutí tak významná, jak bych chtěl. Zatím jsem na str. 468. napsal, že »Holeček se nikdy nedostal do vlivné blízkosti hnutí, byl redaktorem měšťáckých Nár. listů a spisy málo pronikl do selských vrstev, a tak dva hlavní dárce myšlenky (t. j. Šťastný a Holeček) se nedostali do čínorodého procesu«. Kutnar mi dále vytká, že obsah agrární ideologie Šťastného jsem postavil jenom na dvou brožurách: O doplnění našeho národního programu a Polit. strany u nás a jinde zatím, co jsem z těchto brožur vykládal jen ateismus Šťastného a počátky jeho politické myšlenky a k výkladu o agrárním programu jsem citoval (pokud jsem nevykládal bez citace) dva ročníky Selských novin a spisek O normálních cenách chlebovin. Dokazoval jsem však, že agrární program Šťastného se nezbavil již předpokladů z jeho liberalistické éry a zarážím se nad primitivností Kutnarovy

námítky, že selští ideologové byli sice společenskými liberalisty, nikoliv však hospodářskými, což jest asi takový poznatek, jakoby beznohý utekl a materialista zůstal idealistou. Stavěl jsem do kontrastu selství Štastného a selství Holečkovo a pokoušel jsem se z jejich myšlenek sestavit celistvý relief, pokud na to v článku místo stačilo. I k okolnostem a poměrům, v nichž tito myslitelé žili, jsem přihlížel a zasadil jsem právě tři ideologie do rámce nejdůležitějších dob v stoletém vývoji českého rolnictva: osvobození selského stavu, krise z konce XIX. století a světové války. Štastný založil agrární stranu z odporu proti liberalismu, avšak tento odpor vyplýval z jeho temperamentu, neboť liberalistický základ mu zůstal. (Nebudu to znovu vykládat. V článku je to jasné.) Jeho neliberálních požadavků selského fideikomisu, státního zásahu, celní ochrany atd. si velmi vážím, jistě daleko víc než kruh »Brázdy«, nešlo mi však o výklad podrobností, nýbrž o výklad celků.

To by bylo asi jen shovívavé upozornění Kutnarovi, že nečetl článek celý a že mu šlo asi o jiné věci. Aby se mu totiž odmítnutí usnadnilo, nasadil na mě značky »katolického dogmatisty«, »apriorně zaujatého«, »spatřujícího ve stavovském zřízení státním nejlepši formu státní« (rád bych věděl, kde jsem se vyslovil pro stavovské zřízení?), »jesuitské míchání věcí božských a lidských« atd. Slabé argumenty! Ani nechci návrat středověku, jak by mi rád podstrčil Kutnar, (taky jsem to nikde v článku nenapsal!), ale trvám na tom, že dokud bude trvat evropská společnost, budou trvat i jisté řády, v nichž má každá vrstva společenská své určité funkce. V této struktuře pak zemědělství a sedlák vždy potřebuje ochrany, jednak z povahy své práce a jednak pro svůj význam v hospodářství a pro funkční prvenství v národě. A řekl jsem, že dnes má být stát dobrou a pečlivou vrchností selského stavu. A běda tomu státu, který jí nebude!

Proč byla napsána poznámka Kutnarova? Aby mě vyvedla z omylu? Patrně nikoliv, když se sama do omylů dostala. Aby proti jedinému mému záměru – zajistit selství důstojnou a spravedlivou ochranu a řád – postavila jinou konkrétní a jasnou cestu? Nic takového jsem v ní nenašel ani v časopise Brázda, který vychází už tolik let. Když jsem o A. Štastném psal před lety v Přítomnosti totéž, nikdo se neozval z kruhu Kutnarova. Dnes z toho ovšem nadělali jesuitskou zaujatost. Dnes mně najednou dokazují, (ani nevím proč?) že »Bůh a to v křesťansky čisté podobě, je častějším hostem v srdcích a živote našich rolníků, že se svou obětavostí, láskou a vírou tvoří podstatnější část jejich bytosti než tam, kde v klauzuře měst...« Klausuře měst? Kolik z Vás kolem Brázdy se vymanilo z klauzury měst, ačkoliv jste mohli jen slovem vyslovit svá přání a jít blíž k všim, o nichž jen tak planě horujete a bylo by Vás tam víc potřebí než v Praze. Proč i Ty, Františku Kutnare, dáváš přednost Praze před Turnovem nebo Jičínem, blízkým Tvé rodné vsi? Víc by Vás tam bylo třeba, abyste ukazovali cestu selskému stavu než v městě nevědět o žádné cestě k agrární ideologii a honit bezobsažné fráze o »podchyčení a řešení« vesnice.

Jan Herdl.

VEČER NA VESNICI

Už malá slunce pampelišek zhasla po trávě.
Tvář šera balzamická v okna hledí modravě.
Ze stájí cinkot řetězů se dvorem rozlehne.
Genius ticha zkonejšil už lomoz dne.
K obrazu na vodě hovoří jabloň řečí přímou.
Dokonáno. V náručí matek nemluvnátka dřímou
a všechno tajně odpovídá tmám...

Noc k ránu pracující potem rosy svítí,
hodiny odbíjejí, slyšíš věky j ti.
Nestejně určen čas, přečká strom hospodáře,
však rychleji než on tu přešly věrné tváře
koní a psů, již sloužili nám.

A já? Můj květe jabloňový, nevím, snad už záhy,
jako když zrnkem posledním se skloní miska váhy,
jako když hvězda splyne s obrazem svým v kaluži,
jako když pravá nádoba se najde k víku,
nebudu více jísti ze své vinice a svého fíku,
pít z cisteren tvých, země, zatnu pěst.
I řeknou přátelé, hle zesnul jest.

Však zatím hvězdných úžehů mne chráníž vlhlost lidská!
Patřiti lásce tváří v tvář, o smrti, smrti blízká,
 nahý jak pramen vytrysknuvší přivyk jsem.
– Psi štěkot ticho neskonale trhá, hučí zem.
Vprostřed vesmíru koktajícího mé slovo jasné
zastaví slunce v pohybu, květ, dokud neuhasne.
Věc každou jménem pravým nazvu, hlasem svým
mlčení hvězdná vyvážím.

PO ŽNÍCH

Kraj všečen ostříhán a holý jako dlaň,
nebesa proudy ohně vylévají naň.
Kožichu stébel zbavena a k obzoru až pustá
se táhnou pole rezavá a prázdno jejich vzrůstá
dnem každíčkým, však nic už letos nestane se
v té vodorovnosti, jež pečel slunce nese.
A život našlapující si zšíroka
zas kruh svůj uzavírá jednou do roka.

Zas k noci vše se obrátí a zdřímne v Pánu,
čekání tíživé se skloní k mému lánu.
Však nyní oblečen v své krve stravující šat
poslední stéblo zprahlých mezi cítím plápolat.
I síra v květech třezalek se hořce k nebi vznímá,
žízeň se rozpálila proti mně a před ukrutenstvím
smolného deště paprsků se všečen v sobě chvím.

Brambořišť zeleň brčálová ze sil posledních
naději ke kořenům poutá na dně lích,
a srdce strádajíc si dává stejnou práci
a srdce vznícené krev k místům ohroženým vrací,
jsouc v zbroji pravdy hotovo vždy proti frontám dvěma,
jsouc v nebezpečí zde, leč k úniku se nemá.

Vozové hradby oblaků rachotí denně jinam,
já dechem ohnivým zde všechno v sebe spínám.
Jedinou jiskérkou by vzplály smolné lesy,
však ty se neděšíš pekelnou výhní proniknut –
z paprsků diamantových si spleta prut
jak svatý Prokop v pluh zapřáhneš běsy.

KVĚTNÁ NEDĚLE

Zvonění sýkorek se z korun stromů hlásí,
v hájích se rozehrály sladké koncerty,
daleký vítr cestou znaven uléhá si,
procitlý motýl chvěje se jak rty.

Svislostí jehnědí nesmírně dojat vzhůru
prostorem obnažených větví popatříš,
z propasti sírnaté až do andělských kůrů
jde tebou cesta každá jako kříž.

Obrazů hrůzou obrněných krev si žádá,
příkrostiti nedostupné srdce vzplanuvší,
strom náruč rozevřel a věčnost mladá
z pupenců porozvitých v tebe zarsí.

Rameno ohnivé do výše vodu váží,
stín dlaně Hospodinovy se v pršce mih,
kupí se oblaka nad lesů černou stráží,
jak anděl vcházíš do všech skutků svých.

Kladivo sluneční už první květy kuje,
krev v spáncích prudce tepe do souzvuku s ním,
něha jak děťátko, jímž bouře pohupuje,
vykřikne k tobě mízy vzlyknutím.

VĚNOVÁNÍ

I léta nádhera tuhnoucí v klasu zralém,
i na terasách noci hvězdný Jerusálém,
hvozdů chorály mohutné i ticho v nebesích
líbeznost vaši chválí v hlasech svých.

Pro kouzlo rukou poutající lehce
i bludným balvanům se od vás nechce, nechce,
a růže ohnivě i modré kosatce
tulí se k vám umírajíce přesladce.

Mé smysly dokořán a z dálky nedozírné
do výhně krve duje v trýzni sírné –
jak o lilii opřen o vás vím,
co odpovědět hlasům podsvětním.

GEORG BRITTING

VELKÁ VODA

Ve vánočním týdnu přišla nečekaně obleva. Zelená voda Dunaje stoupala, barvila se do žlutava jako hlína, pak skoro do hněda jako káva, valila se v černavých vírech, stoupala a stoupala. Kmeny stromů a loďky, jež se utrhly s řetězů, pluly dolů po proudu, točice se ve vírech. Připlouvaly vytržené, rozstřapané keře, ve vlasové spleti kořenů visely ještě spleené hroudy hlíny a bílé svítící oblázky, a na plovoucím ostrově z travin a nabobtnalého rákosí seděl velký zajíc, mrznoucí, udivený, jak se dostal na tu úžasně rychlou plavbu. S pleskajícíma rukama se převalila řeka přes břehy a vrhala do sklepů bahno a vodu, a brzy jezdily s pleskotem ulicemi malého města čluny.

Kousek za branami stály u Dunaje vedle sebe dva nízké domy. Za svítání se Jakub probudil, mrazilo ho to ve vlhkém plátně, a když se posadil v posteli ve svém přízemním pokoji, viděl, jak se na podlaze zrcadlí voda. Vyskočil z postele, voda mu omývala kotníky, stoupl si před lože své ženy, třásl jí, až se probudila, a poručil ustrašené, aby šla hned do města k svým rodičům. Sám prý ještě chce vzít k sobě důležité papíry, peníze, šperky a podobné věci, dát část nábytku na půdu a přijít pak za ní, a ovšem před tím také dát vědět o mokré návštěvě svému sousedu Jindřichovi. Žena šla, s vykasanými sukněmi, opatrně se brodíc vodou, a Jakub se za ní díval, až zmizela ve vlnající mlze. Pak šel zaplavenou zahradou, až ke kolenům mu již dosahovala voda, ke svému člunu, jenž byl přivázán ke kolu, který už jen vrškem vyčníval ze záplavy. Posadil

se na lavici k veslům, zapálil si dýmku a díval se lhostejně na neustálé stoupání řeky. V Jindřichově domě se nic nehnuło, bylo slyšet jen tiché šumění, daleko široko byla jen mlha a hladina vody, a jako ostrovy se tměly oba domy.

Když řeka vystoupila až k oknům prvního poschodí Jindřichova domu, zavezl Jakub svůj člun několika údery vesel ke zdi a zabouchal na okenice. Jindřich spáč, vždycky spí tak dlouho, sukničkář, nadával Jakub, Jindřich líný, Jindřich krásný, se podíval vyplašeně z okna, viděl vodu, vodu žlutou a zpěněnou, a viděl Jakubův záchranu přinášející člun a ani se tolik nelekl, obyvatelé břehů jsou vždy připraveni na takové věci, a proti škodě je ostatně pojištěn, zakýval a zmizel, rychle se oblékl a opět se objevil u okna a zakřičel na Jakuba: »Sem!« a již byl jednou nohou přes pažení, hotov, že nastoupí. Ale Jakub se vůbec neměl k tomu, aby jej vzal k sobě, nýbrž přivázał člun k blízkému stromu, jenž sahal suchými větvemi k nebi. Pak začal se založenýma rukama domlouvat Jindřichovi, aby se přiznal, že ho podváděl s Elsou, jeho ženou. »Co?« křičel Jindřich, »cože jsem udělal?« smál se Jindřich a jiskřil svýma malýma černýma očima. Ani slova pravdy prý není na tom obvinění, jak jen mohl on, Jakub, uvěřit takovým hloupým řečem. Ze je vzorem všech ctností, Elsa, jeho žena, jež ho nikdy nezradila ani slabikou, ani pohledem, a naléhal, »Jeď sem s člunem a nech mne vstoupit, ty žárlivý blázne!« a »hahaha« smál se zvučně a srdečně Jindřich chycený do pastí.

Jakub se jen usmíval, dotěrná voda stoupala, už tekla okny do prvního poschodí, takže bylo třeba, aby Jindřich vystoupil o schod výše, chtěl-li pokračovat ve své rozmluvě s Jakubem, a to chtěl, na mou věru. Jakub právě ovinoval řetěz člunu o vrcholek stromu, jenž, mokrý, se sténáním se ohýbal, když Jindřich se zase opřel o okno a začal opět ujišťovat, jak vůbec nechápe, že na něj mohlo vzniknout takové čertovské podezření, na něho, jenž se nikdy nedotkl nějak nepoctivě paní Elsy. Stále mluvil, s jiskřivýma očima a stále a stále si rozčileně jezdil rukama do vlasů, až na něho Jakub zavolal strašným hlasem, že byl vždycky lhář, ale aby aspoň teď, v tváři v tvář smrti řekl pravdu! Že on, manžel, zde počká v člunu, až se utopí, jiného si ani nezasluhuje, a myslí-li si, cizoložník, že se pokusí uplavat, tu, tu že má pořádné veslo, a tím mu dá pak přes hlavu, kterou při plavání bude přece chtít držet nad vodou.

Mlha zhoustla, převalovala se jako oblaka kouře, nebylo vidět město, jež bylo blízko s mohutnými domy a věžemi, a hnědý tok se valil, huče a mluvě něco nesrozumitelného. Bude-li voda stoupat

se stejnou rychlostí dále, dosáhne brzy druhého poschodí domu, a třetího nebylo, pak už byla jenom střecha. Jindřich krásný, Jindřich v úzkostech, mluvil pořád dále, že je ovšem pravda, že se díval na Elsu přátelskýma očima, a jednou, řekl, že ji dal úkradkem, a jak toho teď lituje, jednou že ji dal dokonce polibek, že to nechce popírat, vůbec ne. Ale, pokusil se žertovat, to přece není takový zločin, a že na každého jednou přijde slabá chvíle, a to mu nesmí mít Jakub tak za zlé, a aby ho už vzal do člunu, pro Boha nebo ve jménu tří ďáblů, a zavezl ho do města, hned a rychle.

Jakub se usmíval dál svým děsným usměvem. »Proklatě! proklatě!« křičel Jindřich a tloukl pěstí do okenního prkna a plival do vody, a že tedy, když už to chce vědět, dobře, ano, jednou, jedinkrát, ne víc než jedinkrát ho podvedl s Elsou. Ženy, vždyť to také ví, jsou vždy chtivé cizího mužského těla, a ženy, řekl, jsou jako děti, jež ode všeho chtějí mít, je to takové, to není třeba brát tak vážně, ale samozřejmě, dodal, že on, Jindřich, jenž byl odjakživa přítelem Jakubovým, dobrým přítelem, že on ovšem mohl být i rozvážnější a pevnější, a že se stydí, že se teď má přiznávat k takovým věcem.

Jakub vyslechl zpověď s klidem, úsměv nezmizel z jeho obličej, pohrával si vesly a houpal se v člunu a neříkal nic, a neříkal docela nic, a to přimělo Jindřicha, aby pokračoval ve svém vyznání a řekl přímo, že to bylo častěji než jednou, ano pokušení, řekl, takové to bývá, ale tak často, jak si myslí Jakub, tak často, že to opravdu nebylo.

Jakub vstal v houpavém člunu, jako vstává soudce, vyhláší-li rozsudek, a chladným hlasem soudce řekl Jindřichovi, že teď zemře, a aby se vzdal vší naděje, a že brzy bude voda dost vysoko, a že chce zůstat a přihlížet. A opět si sedl, nevšímal si už odsouzenec, díval se kamsi do dálky, díval se, jak vlny dorážejí na před lodi, jak se před zdvíhá a klesá, stále a stále, a vůbec už neposlouchal zuřivce na okně, jako kdyby již dávno byl na něho zapomněl.

Až ten konečně zamlkl a ticho přinutilo Jakuba, že vzhledl k muži na okně, a tu si mlčící muži dlouho hleděli do očí, a Jindřich četl v pohledu svého soudce, že proti rozsudku není odvolání, a odešel od okna do domu, zmizel v domě.

Přeložil L. Gregor

Z »ŽIVOTA MNIŠSKÉHO«

(Kniha hodinek)

Tu chýlí se chvíle ta nad čelem mým
a zvonivě jasně mě tne :
mé smysly se zachvějí. Cítím: teď smím –
i chápu se tvárného dne.

Nic nebylo hotovo, než já to zřel,
vše dění kryl mráкотný stín.
Mé zraky jsou zralé, a vše, co jsem chtěl,
krokem nevěsty přichází na pokyn.

Nic není mi malé, a já to mám rád,
na zlato barvou nanáším
a ve výši držím, a někomu snad
duši tím povznáším.

✱

Vždy v rostoucích kruzích já žiji své žití;
ty nad věcmi táhnou se jako dým.
Byť poslední neměl se podařiti,
přece se o něj pokusím.

Kol Boha tak kroužím, kol pradávné věže
v tom kroužení staletém;
a nevím: zda sokol, bouř bez otěže
či mohutný chorál to jsem.

✱

Tam na jihu, kde vavřín zdobí bránu,
klášterů, o mnoha svých bratřích vím;

i vím, jak lidsky oni chápou Pannu,
sním o každém z těch mladých Tizianů,
jímž řěaví Bůh proudem plamenným.

Když v sebe sám však chci se zahleděti:
můj Bůh je temný a jak u kořenů
ta tma, v níž ony mlčelivě ssají.
Jen z jejich tepla do výšky že ženu,
víc nevím nic, neb všechny moje sněti
hluboko spí a jenom větrem vlají.

SONETY ORFEOVI

II. 16.

Stále námi drásán při závratí,
místem je ten bůh, jež léčí nás.
Zarputilci, chceme jenom znáti,
ale on je sdílnost a sám jas.

Ba i čisté, svaté žertvy plání
nevpustí on jinak k sadům svým,
než že k cíli podle svého zdání
usměřňuje její dým.

Pouze mrtví smějí pít
z pramene zde námi slyšeného,
bůh když jim, těm mrtvým, mlčky kyne.

Pro nás jen ty hřmoty nehostinné.
Jehně z pudu pak víc ztišeného
rolničku si žádá slyšet znít.

II. 21.

Zahrady zpívej, mé srdce, jichž neznáš; ty sady jak vázu
vylitou do skla, tak plné jasu, kam nepříjdeš snad.
Vody a růže tam z Ispahanu či ze Sirazu
blaženě zpívej a veleb jak nikdo dosavad.

Ukaž, mé srdce, že nikdy jich nepohřešuješ.
Pro tebe že jsou ty jejich smokve dozrávající.
A s jejich vzduchem, jenž za květu ve vidlici
dvou haluzí jako by v podobu houstl, že obcuješ.

Vymyť ten omyl, že jest vůbec jaké postrádání
pro toho, kdo se již rozhodl: býti!
Hedvábné vlákno, přišlo's až do středu tkání.

Ať s kterýmkoli z těch obrazů vnitřně jsi jednotno, – přec
(a buď to jen chvilka ze strastiplného žití)
pociťuj, že se tu míní ten celý, ten slavný koberec.

II. 24.

Ó slasti vždy nová, již plní nás pórnatý jíl!
Kdo pomáhal řadě těch prvních pionýrů?
A přesto vznikala města v zátokách míru,
voda a olej přesto se do džbánů lil.

Bohy, ty v odvážných plánech jsme rozvrhovali,
které nám nevlídný osud náš rozbíjí zas.
Ale jsou nesmrtelní. Musíme, malí,
naslouchat tomu, kdo nakonec vyslyší nás.

My však, rod v tisíciletích: matky a otci,
dítěte příštího plni vždy více a víc,
by jednou nás předstihlo zdarem a zkrušilo mocí.

My, odvážlivci, což máme my čas!
A jenom ta smrt, ta ví, vše zatajújíc,
co jsme a čeho vždy získává, půjčujíc nás.

Přeložil Václav Renč

CHARLES PÉGUY

POKÁNÍ

Tak co je to pokání, mé dítě, co to tedy je v pokání? Jaká tedy je ta tajná ctnost (síla) pokání.

Toť zvláštní, milé dítě, toť podivné, toť znepokojující.

Co to tedy je tak neobyčejného v pokání.

Jak je to znepokojující.

Jaká je ta síla, to tajemství, co to tedy musí být tak neobyčejného

v pokání,

že ten hříšník,

že jeden platí za sto, nebo vlastně za devadesát devět

(přesně počítáno),

že ten hříšník platí zrovna tolik,

že ten hříšník, ten jediný hříšník konající pokání, platí tolik, těší tolik, dělá tolik radosti na nebesích jako devadesát devět spravedlivých, kterým pokání netřeba.

A že ta zbloudilá ovce dělá zrovna tolik radosti pastýři,

dobrému pastýři,

že jich nechává v pustině, in deserto, na místě opuštěném, devadesát devět, které nezbloudily.

V čem, jaké tedy je to tajemství,

jak to, že jeden může platit za devadesát devět.

Což nejsme všichni děti boží? Stejně, jeden jako druhý.

V čem, jak a proč se jedna ovce rovná ovcím devadesáti devíti.

A hlavně proč zrovna ta, která zbloudila, která vzala za své, rovná se zrovna devadesáti devíti jiným, devadesáti devíti nezbloudilým.

Proč, jaké tajemství je to, jaká záhada je to, toť podezřelé, jak, proč, v čem by se jedna duše měla rovnat duším devadesáti devíti, to je trochu silné.

To je přece jen trochu silné, když se to tak vezme kolem a kolem.

Co je to za chytráctví.

Zrovna ta duše, která se ztratila, která vzala za své, platí zrovna tolik, dělá na nebesích radosti zrovna tolik jako těch devadesát devět jiných.

Jako těch devadesát devět, které nezbloudily.

Nikdy.

Které se neztratily, které nezhybnuly.

Nikdy.

Které zůstaly pevné.

To je nespravedlivé. Co je to za výmysl, tento nový výmysl.

To je nespravedlivé. Je zde duše (a zrovna ta, která se ztratila), která platí, která čítá, která těší zrovna tak, jako těch devadesát devět nešťastných, které zůstaly neochvějně.

Proč; v čem; jak. Je zde člověk, který na váze boží váží zrovna tolik, kolik devadesát devět.

Který váží zrovna tolik. Který váží možná víc. Potají. Člověk nikdy neví. Věřu se obávám. Potají se vtírá dojem, že váží víc, když čteme toto podobenství.

Tak tedy zde je hříšník, řekněme, který váží aspoň tolik jako devadesát devět spravedlivých.

Který váží možná i víc. Člověk nikdy neví. Jakmile jednou vkročil do nepravosti.

Už neví, kam jde.

Řekněme to slovo, hle člověk nevěrný, musí se to říci, nesmíme se báti toho slova.

Který platí víc než sto, než devadesát devět věrných. Jaké mysterium je to.

Jaká tedy asi je ta neobyčejná síla pokání.

Která prý stokrát vyvažuje i věrnost.

Netřeba nám nic povídat. Velmi dobře víme, co je to pokání.

Člověk, konající pokání, je pán, který není zrovna hrdý na sebe.

Který není zrovna hrdý na své skutky.

Protože to, co dělá, musí se to říci, to je hřích.

Člověk, konající pokání, je pán, který se stydí za sebe a za svůj hřích.

Za to, co udělal.

Který by se rád viděl pod zemí.

Který by hlavně chtěl, aby to nebyl udělal.

Nikdy.

Skrýt se, prchnouti před tváří boží.

A co znamená také ta drachma, která platí za devět drachem sama jediná.

Co ta tu chce.

A přece právě ho a nikoho jiného, právě tu ovci, právě toho
hříšníka, právě toho kajícího, právě tu duši

Bůh, Ježíš přináší na ramenou, opustiv ty ostatní.

Totíž, chci říci, nechav je (jenom) na ten čas samy sobě.

Pokání, víme to, to už není tak skvělá věc.

To není tak oslnivé.

(Je pravda, že Bůh nikdy neopouští nikoho.)

Je to pocit zahanbující, chci říci pocit hanby.

Hanby zákonné a náležité.

Je to zkrátka skutek zahanbující.

Pokání, to už není žádné chytráctví. Tak co.

Ten člověk, konající pokání, se nejen rovná jinému, nejen že
se rovná spravedlivému, a už to by bylo trochu příkré.

Ale rovná se devadesáti devíti, rovná se stu, rovná se celému
stádu.

Abych tak řekl.

Cítíme, že, kdyby bylo třeba, rovnal by se počtu ještě většímu
a že by byl milován ještě víc

v tajnosti srdce.

V tajnosti věčného srdce. Tak co.

Dítě, milé dítě, ty víš co. Toť právě to.

To, že zhynula; a že byla nalezena.

To, že umřela; a že zase ožila.

To, že umřela a že se zase probudila.

Ježto všechno je třeba bráti do písmene, milé dítě,
doslova tak, jak Kristus umřel a vstal z mrtvých.
tak ta ovce byla ztracena, tak ta ovce umřela,
tak ta duše umřela a z vlastní smrti vstala z mrtvých.

Rozechvěla i srdce boží.

Chvěním obavy a chvěním naděje.

Dokonce i chvěním strachu.

Chvěním znepokojení
smrtného.

A potom, a tak, a také

toho, co je spojeno s obavou, strachem, znepokojením.

Toho, co následuje obavu, strach, znepokojení.

Toho, co kráčí s nimi, toho, co je spojeno s obavou, se stra-
chem, se znepokojením

svazkem nerozlučným, svazkem nerozpojným,

časným, věčným, poutem nerozpojným,

rozechvěla srdce boží

✓
dokonce i chvěním naděje.
Vložila i do srdce božího božskou Nadějí.
Hle, milé dítě, jaké tajemství. Hle jaké mysterium.
Hle, jaká velikost (ztajená), jak neuvěřitelné zřídlo velikosti je
v tom pokání.

V tom zahanbujiícím pokání. Tajně, veřejně zahanbujiícím a ve
skutečnosti
možná nejslavnějším ve všem. Neboť pokání člověka
je korunování naděje boží.

To zahanbujiící pokání, stydící se za sebe a nevědoucí, kam
se skryt,

kam skryti svou hlavu, stydící se, svou hlavu, červenou od
hanby, rudou od hanby,

svou hlavu, posypanou popelem a hlinou

na znamení hanby a lítosti,

kam skryti svou hanbu a svou lítost.

Ale Bůh se za ni nijak nestydí.

Neboť očekávání toho pokání,

úzkostné čekání, naděje v to pokání

rozezvučela naději v srdci božím,

vzbudila nový cit,

téměř neznámý, jakoby neznámý, vím dobře, co chci říci,

vykřesala, rozbušila cit jakoby neznámý v samém srdci božím,
v srdci jakoby novém.

Boha jakoby nového. Rozumím si, vím, co chci říci.

Boha věčně nového.

A to pokání samo

bylo pro něho, v něm, korunováním naděje.

Neboť všechny ostatní Bůh je miluje v lásce.

Ale tu ovečku, tu Ježíš miloval v naději.

A všechny ostatní, jednoho vedle druhého Bůh nás miluje v mi-
losrdenství.

Ale hříšníka, byl jednou den, kdy ho Bůh miloval v naději.

Všechno je třeba brátí do písmene, milé dítě.

Bůh miloval, Bůh od něho očekával.

Bůh, jenž je vše, měl v co doufat, od něho, od toho hříšníka!
Od toho nic. Od nás. Byl přiveden k tomu, přivedl se k tomu, do
toho postavení, že měl v co doufat, že měl co očekávat od toho
bídneho hříšníka.

Taková je síla živé naděje, mé dítě,
síla života, slib, život, síla života a slib, pramenící v srdci naděje
a znovu tryskající v samém pokání,
v bídném pokání.

Jako jedinečná síla mízy v srdci nějakého dubu.

Všichni jsme děti boží, milé dítě, stejně; jeden jako druhý.

Všechno je třeba brátí do písmene, milé dítě,
doslova ta duše, která rozezvučela naději boží, která korunovala
naději boží

jako Ježíš jsouc mrtva (mrtvější než Ježíš) z vlastní smrti vstala
z mrtvých.

(Mrtvější než Ježíš, neskonale mrtvější, navěky mrtvější, neboť
byla mrtva smrtí věčnou).

Jako Ježíš vstala z mrtvých.

A stejně jak o velikonocích všemi zvony vyzváníme na oslavu
Ježíšova zmrtvýchvstání,

Kristus vstal z mrtvých!

stejně Bůh za každou duši, která se zachrání, vyzvání pro nás
velikonoce věčné.

A říká: Vždyť jsem to povídal.

Zvláštní záměna úloh, zvláštní obrat, svět naruby.

Síla naděje.

Všechny city, kterými jsme povinováni Bohu,

Bůh sám je začal pociťovat k nám.

On sám se přivedl k tomu, do toho postavení, on sám k tomu
byl přiveden, svolil, aby tam byl přiveden, k tomu, do toho posta-
vení, že je začal pociťovat k nám.

Zvláštní síla naděje, podivné tajemství, není to ctnost (síla) jako
ty ostatní, je to ctnost proti těm ostatním.

Staví se proti všem ostatním. Obrací se zády, abych tak řekl,
k těm ostatním, ke všem ostatním,

a vzdoruje jim. Všem ctnostem. Všem tajemstvím.

Pluje, abych tak řekl, proti nim, pluje proti proudu.

Pluje proti proudu těch ostatních.

Není ani trochu otrocká; to dítě má tvrdou hlavu.

Odmlouvá, abych tak řekl, svým sestrám; všem ctnostem, všem
tajemstvím.

Když plují dolů, ona pluje nahoru (to je počínání velmi správné),

když všechno pluje po proudu, ona jediná pluje proti proudu
a tím je zdvojuje, zesateronásobuje, rozmnožuje do nekonečna.

To ona udělala ten převrat, ten obrat největší ze všeho,
(možná že je to největší její skutek)
(kdo by to byl tušil, že taková moc, že svrchovaná moc byla
dána té malé

Naději)

ten převrat, že všechno, co jsme povinni dělat pro Boha,
Bůh sám nás předchází, Bůh sám to první dělá pro nás.
Všechno, co jsme mu povinni říkat, dělat, dělat vůči němu.
A všechno, co jsme povinni pociťovat k Bohu,
Bůh sám to první pociťuje k nám.

Ten, kdo miluje, se právě tím uvádí,
jenom tím, od té chvíle, do závislosti,
ten, kdo miluje, upadá do otroctví toho, kdo je milován.
Je to obyčej, je to obecný zákon.
Je to osudové.

Ten, kdo miluje, upadá, uvádí se do otroctví, do jáma otroctví.
Závisí na tom, koho miluje.

A přece právě tuto situaci, milé dítě, si Bůh vytvořil tím, že
nás miluje.

Bůh ráčil doufat v nás, protože od nás laskavě něco doufal, čekal.
Situace žalostná, odplata (v odplatu) za jakou lásku,
záruka, výkupné jaké lásky.

Podivná odplata. A byla v podmínce, v samém řádu, v povaze
té lásky.

Přivedl se do toho podivného postavení, obráceného, do té ža-
lostné situace, že on něco čeká od nás, od nejbídnějšího hříšníka.
Ze on něco doufá od nejbídnějšího hříšníka.

Ze on tím závisí na nejbídnějším hříšníku.

A na nás.

Tam se dal zavést svou velikou láskou, tam se přivedl, tam
byl přiveden, tak zkrátka se dal přivést.

Tam dospěl, tam je.

Tam, kde jsme povinni býti my, přivedl sebe.

K tomu, do toho postavení.

Ze se musí bát, doufat, zkrátka očekávat něco od posledního
z lidí.

Ze je v rukou posledního z hříšníků.

(Ale což tělo Ježíšovo není v každém kostele v rukou posled-
ního z hříšníků.

Vydáno na milost a nemilost posledního z žoldněřů.)
 Že se od nás musí obávat všeho.
 (Že by se měl obávat, už to je příliš, už to je vše),
 (i kdyby jen sebe méně, a zde je to vše)
 (i kdyby jen sebe méně, kdyby to nebylo téměř nic, takřka nic)
 taková je situace, do níž se Bůh mocí naděje,
 aby naději bezděky pomáhal,
 dal přivést
 před hřištníkem.
 Bojí se o něho, protože se bojí za něho.
 Rozumíš, říkám: Bůh se bojí o hřištníka, protože se bojí za
 hřištníka.
 Když se za někoho bojíme, bojíme se o něho.
 Právě pod tento obecný zákon Bůh svolil postavit se.
 A podrobit se mu.
 Té obecné úrovni.
 Strpěl, aby byl postaven pod tento obecný zákon.
 Musí čekat, co se hřištníkovi uráčí.
 Přivedl se do toho postavení.
 Musí doufat v hřištníka, v nás.
 Musí, je to nesmyslné, musí doufat, že se zachráníme.
 Nic nemůže dělat bez nás.
 Musí poslouchat naše nápady.
 Musí čekat, že panu hřištníkovi se uráčí mysliti trochu na svou
 spásu.
 Takovou situaci si Bůh vytvořil.
 Ten, kdo miluje, upadá do otroctví toho, kdo je milován.
 Právě tím.
 Ten, kdo miluje, upadá do otroctví toho, koho miluje.
 Bůh se nechtěl vyhnouti tomuto obecnému zákonu.
 A pro svou lásku upadl do otroctví hřištníkovy.

 Obrácené tvůrčí dílo, to je tvůrčí dílo naruby.
 Stvořitel je teď závislý na svém tvor.
 Ten, který je vše, se přivedl, strpěl, aby byl přiveden, dovolil,
 aby byl přiveden na tu úroveň.
 Ten, který je vše, závisí na tom, očekává, doufá od toho, který
 nemůže nic,
 a který může všechno, bohužel, neboť všechno mu bylo o-
 devzdáno,
 všechno mu bylo svěřeno,
 všechno mu bylo dáno,
 všechno mu bylo odevzdáno, do rukou, do jeho hřištních rukou,

v důvěře,
v naději,
všechno mu bylo dovoleno.
V naprosté důvěře.

Byla mu odevzdána, byla mu dovolena jeho vlastní spása, Kristovo tělo, naděje boží.

Bůh se přivedl do takového postavení. Stejně jak nejbídnější tvor svobodně mohl

svobodně políčkovati Ježíšovu tvář,
tak poslední z tvorů může z Boha učiniti lháře
nebo bytost pravdomluvnou.

Hrozný odevzdání.

Hrozná výsada, hrozná odpovědnost.

Stejně jak Ježíš na věky věků odevzdal své tělo
v nuzných kostelích

svévůli posledního z žoldnéřů,
tak Bůh na věky věků odevzdal svou naději
svévůli posledního z hříšníků.

Jako se oběť vydává v ruce katovy,

tak Ježíš se vydal v ruce naše.

Jako se oběť vydává katovi,

tak Ježíš se vydal nám.

A jako se vězeň vydává žalárníkovi,

tak Bůh se vydal nám.

Tak jako nejhorší bídík mohl políčkovat Ježíše,

a musilo tak být,

tak nejhorší hříšník, nejnešťastnější hlupák,

nejbídnější hříšník může zvrátit, může splnit

naději boží;

nejbídnější hříšník může svrhnout korunu, může nasadit korunu
naději boží.

A od nás Bůh očekává,

zdali jeho naději korunu nasadíme nebo zdali ji svrháme.

Hrozná láska, hrozný milosrdenství,
hrozná naděje, odpovědnost opravdu hrozná,
Stvořitel potřebuje svého tvora, přivedl se k tomu, že potřebuje svého tvora.

Nic bez něho nemůže.

Je jako král, který by se byl do rukou každého ze svých poddaných zřekl prostě svrchované moci.

Bůh nás potřebuje, Bůh potřebuje svého tvora.

Odsoudil se tak, abych tak řekl, odsoudil se k tomu.

Chybíme mu, chybí mu jeho tvor.
Ten, který je všechno, potřebuje toho, který není nic.
Ten, který může všechno, potřebuje toho, který nemůže nic.
Odevzdal svou plnou moc.
Ten, který je všechno, není nic bez toho, který není nic.
Ten, který může všechno, nemůže nic bez toho, který nemůže
nic.

Tak mladá naděje
obnovuje, staví na nohy, přetváří,
staví před nás všechny záhady,
stejně jak zvedá všechny ctnosti.

Můžeme mu chybět.
Neodpovědět na jeho zavolání.
Neodpovědět jeho naději. Scházet. Chybět. Nebýti tam.
Hrozná moc.

Výpočty boží mohou naší vinou dopadnouti špatně.
Předvídání, předtuchy, prozřetelnosti boží
mohou naší vinou dopadnouti špatně,
vinou hříšného člověka.

Úradky boží mohou naší vinou zklamat.
Moudrost boží může naší vinou umdlít.
Hrozná svoboda člověka.

Všechno můžeme zkaziti.
Můžeme býti nepřítomni.
Nebýti tam toho dne, kdy jsme voláni.
Můžeme neodpovědět na volání
(vyjma v údolí Posledního soudu).

Hrozná přizeň.
Můžeme chyběti Bohu.

Do takového stavu se přivedl,
do zlého stavu.

Přivedl se do takového stavu, že nás potřebuje.

Jaká to neopatrnost. Jaká to důvěřivost.

Dobře, špatně umístěná, to závisí na nás.

Jaká to naděje, jaká to umíněnost, jaká to zaujatost, jak nevy-
lečitelná síla naděje.

V nás.

Jaké to zbavení se, sebe, své moci.

Jaká to neopatrnost.

Jaká to neprozíravost, jaká nepředvídavost,

jaká neprozřetelnost

Boha.

Můžeme chybět.
Můžeme chybit.

Můžeme ochabnouti.

Hrozná přízeň, hrozná milost.

Ten, který dělá všechno, se obrací k tomu, který nemůže dělat nic.

Ten, který dělá všechno, potřebuje toho, který nedělá nic.

A stejně jak my vyzváníme o velikonocích všemi zvony,
ze všech sil,

v svých nuzných, v svých vítězných kostelích,
na slunci a v krásném počasí velikonočního dne,
tak Bůh za každou duši, která se zachrání,
vyzvání všemi zvony velikonoce věčné.

A praví: Hleďme, nezklamal jsem se.

Právem jsem důvěřoval tomu chlapíkovi.

Byla to dobrá povaha. Byl z dobré rasy.

Syn dobré matky. Byl to Francouz.

Právem jsem mu důvěřoval.

A my, my máme své neděle,
svou krásnou neděli, neděli velikonoční,

a pondělí velikonoční,

ba i úterý velikonoční, který je také svátek,
tak veliké jsou to svátky.

Ale Bůh také má své neděle na nebi.

Svou velikonoční neděli.

A také zvony má, když chce.

A co je to taky s těmi deseti drachmami.

To je, jako by se řeklo deset liber.

Co to zas je, ten příběh s deseti drachmami.

Co zde chce, ta drachma, platící tolik co devět jiných.

Podivné počty, jako kdyby někdo řekl libra, platící tolik co
devět jiných liber,

devět zrovna takových. Jaká to podivná aritmetika.

A přece takové jsou, milé dítě, počty boží.

Takové byly, milé dítě, počty Ježíšovy. Není sporu o tom;
není pochybnosti o tom, že na nebi jsou dvě rasy světců.

Dva druhy světců.

(Na štěstí se spolu dobře snášejí).

Zrovna tak jako královští vojáci a kapitáni

jsou z jedné nebo z druhé rasy, ale všichni jsou Francouzi.

A přece tvoří jedinou armádu.

A všichni vojáci královi (z armády královny) a kapitáni.
Ale pocházejí zkrátka z toho neb onoho kraje.
Nebo okresu. Jedni z toho, jiní z onoho.
Buď s druhého břehu Loiry, nebo s tohoto břehu Loiry.
Tak (a jinak), je třeba říci to, jsou, je třeba říci to slovo, dvě
rasy světců na nebi.

Dvě časné rasy.
Dva druhy světců.
Každý je hříšník. Každý člověk je hříšník. Ale konec konců
jsou dvě velké rasy, jsou dva odvodní okresy.
Je dvojí odvodní okres světců, kteří jsou v nebi.
Jsou ti, kteří pocházejí, kteří vycházejí ze spravedlivých.
A jsou ti, kteří pocházejí z hříšníků.
A to je těžký úkol.
Je to úkol nemožný pro člověka.
Zvědět, kteří svatí jsou větší.
Jsou tak velicí jedni i druzí.

Jsou dvojího původu (a přece všichni, dohromady, stejně, jsou
světci v nebi; stejně velicí) (boží světci)

jsou dvojího původu, ti, kteří pocházejí ze spravedlivých, a ti,
kteří pocházejí z hříšníků.

Ti, kteří nikdy nebudili vážné obavy,
a ti, kteří budili nepokoj
smrtný.
Ti, kteří neprobouzeli naději, a ti, kteří naději probudili.
Ti, kteří nikdy nebudili strachu, vážných obav, a ti, nad nimiž
se již takřka zoufalo, chraň nás toho Bůh.

Jaký to veliký boj.

Ti, o kterých se nikdy nic neslyšelo,
a ti, o kterých bylo slyšáno
slovo
smrtné.

Jsou dvě skupiny, je dvojí původ, je dvojí rasa svatých v nebi.
Boží světci pocházejí ze dvou škol.
Ze školy spravedlivého a ze školy hříšnickovy.
Z kolísavé školy hříchu.
Na štěstí je učitelem vždycky Bůh.

Jsou ti, kteří pocházejí ze spravedlivých, a ti, kteří pocházejí
z hříšníků.

A to se pozná.

Na štěstí v nebi není žádná žárlivost.

Naopak.

Protože je tam obcování svatých.

Na štěstí nijak nežárlí jedni na druhé. Ale naopak všichni ve spolek jsou spojeni jako prsty na ruce.

Neboť všichni ve spolek tráví všechen svůj čas po celý boží den pohromadě tím, že kují pikle proti Bohu.

Před Bohem.

Aby píd' za pídí Spravedlnost

krok za krokem ustupovala Milosrdenství.

Činí násilí Bohu. Jako dobří vojáci bojují píd' za pídí,

(bojují se spravedlností)

(jsou věru nuceni)

pro spásu ohrožených duší.

Drží se dobře. Celí nadšení, celí oživení naději,

smělí proti Bohu,

(ale mají také oporu, ochranu, vysokou protekci.

Znamenitého ochránce, milé dítě, a znamenitou ochránkyni.

Znamenité (jiné) spiknutí, nad nimi, zakrývající jejich veliké spiknutí,

ochraňující jejich veliké spiknutí.

Znamenitou advokátku u Boha.

Advocata nostra)

Neboť i naši ochránci a naši světci, i naši svatí ochránci

sami mají ochránce a ochránkyni.

Světce a světici.

Který je (která je) zrovna tak

(a sedmdesátkrát víc) vysoko nad nimi, jak jsou nad námi

oni sami.

Který je (která je) pro ně totéž, co oni jsou pro nás, a sedmdesátkrát totéž, co oni jsou pro nás.

Takové je šilenství naděje.

A jsouce kryti, povzbuzování tím vysokým spiknutím,

protekci toho vysokého spiknutí,

úplně jsouce prosyceni naději, drží se jako dobří vojáci.

Bojují píd' za pídí, obhajují území píd' za pídí.

Není možné představit si, co všechno dělají, co všechno vymýšlejí

pro spásu ohrožených duší.

Kus po kuse vám vyrvávají

z království zkázy

ohroženou duši.

Tak Bůh nechtěl,
 nelíbilo se mu,
 aby v koncertě byl jenom jeden hlas.
 Nelíbilo se jeho moudrosti.
 A jeho spokojenosti.
 Nechtěl být chválen jediným hlasem,
 jediným sborem,
 a potírán.
 Ale stejně, jak ve venkovském kostele bývá více hlasů,
 chválicích Boha,
 na příklad mužů a žen.
 Nebo také mužů a dětí.
 Tak na nebi se zalíbilo, bylo příjemné jeho moudrosti.
 A jeho spokojenosti.
 Aby byl chválen, aby byl veleben, aby byl potírán dvěma hlasy.
 Dvěma řečmi, dvěma sbory.
 Bývalými spravedlivými a bývalými hřišníky.
 Aby píd' za pídí Spravedlnost couvala před Milosrdenstvím.
 A aby Milosrdenství postupovalo.
 A aby Milosrdenství vyhrávalo.
 Neboť kdyby byla jenom Spravedlnost a kdyby se do toho
 nevměšovalo Milosrdenství,
 kdo by byl spasen.

Přeložil Jaroslav Zaorálek

JAN VILIKOVSKÝ

O STAROČESKÉ POESII

Téměř všechna dochovaná básnická díla staročeská jsou anonymní – skutečnou výjimku tvoří toliko Smil Flaška a jeho Nová rada; Záviš se svou jedinou známou písní je pro nás stále spíše jen jméno než literární osobnost. Anonymita je stav vůbec běžný v středověké poesii, u nás se však projevuje o to markantněji, že neznáme žádných autorů kromě jediného a proto nevíme nic o vzniku, existenčních podmínkách a osudech naší staré poesie, kdežto ve většině ostatních literatur je známo vždy aspoň několik autorů, jejich život a tvorba a podle nich se mohou posuzovat ostatní díla anonymní. Takového měřítko u nás nemáme, jsme odkázáni jen na dohady a kombinace, opřené o vnitřní svědectví děl samých, v nichž se proto se zvýšenou pátravostí shledávají všechny stopy a náznaky, jež v nich zanechala empirická osobnost spisovatelova. Ale i ty jsou velmi skrov-

ně, jak to logicky vyplývá z celkově neosobního rázu středověké literatury, a proto je řešení otázek autorských značně nesnadné a výsledky, k nimž se dospívá, jsou vždy více méně neurčité, konkrétních a bezpečných závěrů o autorovi, nebo představy o podmínkách, za jakých dílo vznikalo, se nelze dobrat. Nanejvýš se s jakousi pravděpodobností určí, k jaké společenské vrstvě autor patřil, a vysloví se eventuelně i několik dalších dohadů o poměrech a okolnostech, v jakých žil a jež se odrážejí v jeho díle. Nad to se obvykle ještě z díla zjišťují názory autorovy. V nich, a vůbec v ideové stránce se také spatřuje hlavní, snad i jediná, originalita naší staré literatury, jak to posledně vyjádřil Arne Novák: »V celém staročeském písemnictví není původního básníka, není samostatné slovesné látky vyvážené z domácího života, není forem, které by neměly svých předloh na západě, ale za to jest tu ve verši i v próse mnoho praktické moudrosti životní i veřejné, mnoho jadrné didaxe a s gnómičkou pádností formulované tendence, mnoho mužně pevných projevů uvědomění národního a státního.« Při tom se však obvykle přehlíží, jak málo skutečně osobního je v těchto názorech, jež bývají ku podivu uniformní i při dílech zcela různorodých a daly by se konec konců redukovat na formuli, že autor je hlasatel a přívrženec dobra a odpůrce každé špatnosti; jakési individuality dodává některým jen živější uvědomění národní. Stejný obraz objevuje se při téměř každém díle, pokud se vůbec o autorovi uvažuje, a k této jednotvárnosti se pojí nemenší jednotvárnost a bezvýraznost obsahu většiny děl a způsobu, jakým bývají traktována. A úplně přirozený výsledek tohoto stavu je, že celá naše stará poesie je pro nás úplně mrtvá, předmět zájmu jen profesionálního a odborného. Nebylo by však možno, oživit i tuto literaturu bez spisovatelských individualit a přiblížit ji vnímavosti dnešní doby? K tomu cíli bude třeba aplikovati na ni metody, jichž se dopracovala literární historie při studiu ostatních literatur středověkých, přinést nová hlediska a položit si nové otázky. V přítomném článku chceme si všimnouti otázky, zda vystačíme s běžnou představou, že většina staročeských básní je dílem lidí, píšících pouze ze záliby, a nevyhovovali by známým faktům lépe předpoklad spisovatele z povolání.

»Platno nenie již pravenie«, neboť ho nikdo neposlouchá – po-
minuly již časy, kdy se básnická činnost vyplácela: Tak se začíná staročeský veršovaný překlad Ezopa, a úvod rozvíjí ze široka myšlenku, že pokles záliby v básních souvisí s všeobecným úpadkem všech ctností, nad nimiž dobytá rozhodného vítězství paní Krivda a její pomocnice, mezi kterými zaujímá nejpřednější místo Lakota. Antipatie vůči lakotě patří vůbec k charakteristickým rysům středověkého básníka – právě její opak, štedrost, patří v básnické představě

ke kardinálním ctnostem ideálního rytíře. Je to zcela pochopitelné, vždyť na této štědrosti závisel nejen morální úspěch, nýbrž především i podmínky hmotné existence středověkého spisovatele, který nepěstoval básnickou činnost jen ze záliby nebo z módy. Pochopili bychom tedy citovaný povzdech, v naší literatuře ojedinělý, v nějž se ovšem mísí i resignovaný tón laudatora temporis acti, nejlépe jako výrok básníka, který se svou literární činností živil. Brücknerův pokus, prohlásiti tato slova za pouhou věcně bezvýznamnou rétorickou floskuli, pokus, který podniká proto, aby mohl setrvati při tvrzení, že autor Ezopa pochází z řad šlechtických, je pochybený: jednak je toto místo svou konkrétností u nás ojedinělé, nejde tedy o běžnou frázi, a za druhé je sotva správné, apriori nepřijímat autorova slova v jejich vlastním smyslu, neprokázeme-li, že jsou vskutku míněna jen obrazně. Podobné pokusy odepřiti věčný význam těm několika málo konkrétním datům, jež máme ze staročeské poesie – další takový příklad jsou snahy o jiné datování Nové rady proti formálnímu svědectví obou dochovaných rukopisů – mohou vésti jen k tomu, že se nám nikdy nepodaří dobrati se určitých fakt a vystihnouti plněji, než se děje dosud, životní podmínky naší nejstarší literární tvorby. Spisovatelé z povolání vyskytují se ve středověku ve všech evropských zemích, proč by nemohli býti i u nás? Ze o nich nemáme vnějších svědectví, ještě nerozhoduje, snad pozornější studium dochovaných památek, přihlížející při tom ustavičně k současným poměrům evropským – vždyť podmínky kulturního života a jeho formy jsou v středověké Evropě celkově jednotné – vynese na světlo více známek, nasvědčujících předpokladu, že i u nás větší část literatury vytvořili nikoli amatérští diletanti, nýbrž spisovatelé, jimž tvorba nebyla pouhou hrou, nýbrž i existenční potřebou a nutností. Ne ovšem v tom smyslu, že by byli chtěli vyjádřiti sebe, taková touha je středověkému člověku úplně cizí, nýbrž tak, že se svou činností živil.

Spisovatel, který se v středověku chtěl svou literární činností živit, neměl před sebou mnoho možností. Jedna z nich byla, že se připojil k družině některého šlechtice, který mu zabezpečil existenci a jemůž se za to básník odplácel podle svých možností, t. j. v podstatě tím, že šířil svými skladbami slávu svého patrona. Míti v své družině básníka patřilo zejména od XII. století, s rozkvětem rytířství, přímo k dobrému tónu společenskému, a básníci rádi vykládají, že každý pravý rytíř nalézá zálibu v dobrých básních. Vyskytovali se ovšem často i šlechtici, kteří měli skutečný a živý zájem o literaturu a poskytovali básníkům nejen obživu, nýbrž i myšlenky a náměty k jejich činnosti a leckdy jim opatrovali i prameny potřebné k složení díla. U nás Přemysl Otakar II. dovedl shromáždit na svém dvoře celou skupinu literátů, z nichž někteří přímo propagovali a hájili

jeho politické snahy a plány, jiní zase tvořili z jeho podnětu svá díla, jež nepřímou sloužila také ke glorifikaci králově. Podobně z přímého podnětu Karla IV. vznikají knihy Jana ze Středy o sv. Jeronymovi, český překlad Pulkavy, knihy o dětinství Ježíšově atd. Stejně pochopení pro literaturu projevují i někteří šlechticové, jejich zájem však, pokud o něm máme zprávy, týká se jen literatury německé. Do jaké míry by bylo lze předpokládati analogické poměry při vzniku starších básní českých, o tom se nelze odvažovat ani dohadu.

Spisovatel, jemuž se nedostalo trvalého útluku a tím i hmotného zajištění na některém hradě, musil chodit za svým publikem od hradu k hradu, od města k městu, a žiti z odměny, které se mu dostalo za přednášení literárních děl. Protože pak publikum, před něž se svou recitací předstupoval, a jeho požadavky byly co nejrozmanitější, přibíral nepochybně spisovatel, který neměl tak bohatý repertoár vlastních skladeb, aby mohl vyhovět všem nárokům, k recitování i díla cizí. Ze i u nás byli autoři, kteří se recitováním živili, vyplývá podle našeho mínění zcela jasně z četných rýmových a slovních shod, které navzájem spojují velkou část veršované literatury staročeské. Zasluhu o jejich zjištění získal si svými cennými studii Havlík. Jejich nejcennější a všeobecně přijatý výsledek je chronologické zařazení Alexandreidy, jejíž vznik je tím posunut za naše nejstarší legendy a tím i za rok 1306. Dalším domyšlením dají se však z fakt, Havlíkem sebraných, vyvodit i jiné závěry. Havlík vysvětluje rýmové a slovní shody, které mezi jednotlivými básněmi zjistil, tím, že autoři skladeb pozdějších četli, a snad i memorovali, díla starší. Nepoložil si však otázku, proč tak činili. Lze myslit především na důvody povahy spíše technické – básník se tak učí, osvojuje si básnickou řeč a techniku svého předchůdce a usnadňuje si tak práci. Tento důvod má jistě velkou váhu, právě v době, kdy se spisovný jazyk vlastně teprve tvoří, a tedy na př. pro autora Alexandreidy by bylo lze takové vysvětlení docela dobře přijmout. Ale při dílech, jež pocházejí z doby pozdější a v nichž se neprojevuje takové úsilí o formální dokonalost, pravděpodobnost tohoto výkladu je velmi malá. Za to se však objevuje jiná možnost: Básník četl starší díla, nikoli však pro svou zábavu nebo poučení, nýbrž předčítal či recitoval je širšímu publiku, které nedovedlo číst a toužilo slyšet vyprávění. Neboť středověké literární dílo se nedostává k svému publiku ve formě knižní, jako dnes, nýbrž cestou přednesu – není vnímáno očima, nýbrž sluchem. To je stav přirozený v časech, kdy znalost čtení byla omezena na úzkou vrstvu vzdělců – i když nebyla tak vzácná, jak byla ochotna věřit doba, která mluvila o »temném středověku« – a kdy i pro člověka čtení znalého bylo obtížné opatřit si »knihu«, aby mohl ukojit svou touhu po literatuře. Bás-

ník musí zde sám vyhledati své publikum a přednésti mu dílo své či cizí. Častým předčítáním osvojil si pak nepochybně jednotlivé obraty, spojení slovní a rýmová, někdy i celé verše cizích skladeb, jež přednášel, tak, že jich potom nevědomky užíval při své vlastní tvorbě. Takové případy jsou známy v literatuře jak německé, tak francouzské, i v jiných, a jistě netvořily výjimku ani u nás. Tímto způsobem by bylo možno vysvětliti značnou část rýmových shod, zjištěných Havlíkem.

Že i staročeské básně byly určeny k přednášení, nikoli k tiché četbě doma, jakou známe dnes, by bylo lze dokazovat různě, kdyby o tom vůbec mohly vzniknouti vážné pochybnosti. Jistý náznak poskytují tu již staročeské názvy pro literární dílo – je zváno buď řeč nebo pravenie; oba tyto termíny naznačují spíše přednes než četbu. Je ovšem i termín skládanie a skladatel (což u Klareta odpovídá latinskému poeta), ty však označují původně básnickou činnost, kdežto pravenie spíše dílo samo (rozlišení Jirečkovo), a jsou výrazem středověkého pojetí básnické činnosti, která není tvorbou, jako ji chápeme a pojmáme dnes, nýbrž jen skládáním a přetvářením daných elementů. Mimo to i v povaze velké části staročeských skladeb se jasně projevuje, že jsou určeny přímo k mluvenému přednesu. Sem patří především legenda o sv. Prokopu. Nemyslíme tu ani tak na její začátek Slyšte staří i vy děti, jenž se v různých obměnách nachází i v celé řadě jiných básní, jako na fakt, že autor tu opět přerušuje proud svého vyprávění a obrací se k publiku vyzýváje je k pozornosti, nebo napomínaje, aby se řídili příkladem Prokopovým. Zvláště názorný je verš: Poseďte málo mlčiece, uslyšíte divóv viece, tedy zcela jasná představa autora-vyprávěče, přednášejícího své vypravování shromážděnému posluchačstvu, jež více méně pozorně sleduje jeho řeč. Další verš: o tom uslyšíte, až počtu ješče málo, dosvědčuje pak, že i tato nepříliš rozsáhlá legenda – převyšuje sotva 1100 veršů – nebyla recitována z paměti, nýbrž předčítána. Vykládati všechny tyto náznaky, jež tvoří úplně konsistentní celek, jako pouhá klišé, by mnoho nepomohlo, neboť taková klišé se musela přece někdy a nějak vytvořiti, nemohla býti mechanicky přenesena z německé či latinské literatury – v daném případě ostatně máme latinskou předlohu, a v ní většinu těchto míst, kde se autor obrací přímo k poslouchajícímu obecenstvu, nenalzáme. Mimo to je v legendě místo, kde se autor obrací k posluchačstvu s prudkým výpadem, vyzýváje »lejhčeře a hostáky«, kteří rádi bloudí světem a snaží se na důvěřivých lidech vylákati jejich majetek, aby se obrátili a dali se na pokání. V díle, určeném pouze k četbě, taková výzva nemá smyslu, neboť by se nemohla dostatí právě k těm, jimž jest adresována.

Můžeme tedy pro tuto legendu považovati charakter díla recitativního (určeného k přednesu) za zajištěný.

A to není případ ojedinělý. K stejnému výsledku lze dospěti, byť i jinou cestou, při t. zv. rajhradském Umučení; to je krátká (404 veršů) skladba o umučení Kristově, časově asi druhá báseň staročeská o tomto thematicu. Kdežto nejstarší báseň, dochovaná jen v zlomcích, byla zřejmě povahy epické, podobně jako je Umučení Hradecké, je Umučení rajhradské pouze rýmované kázání na Velký pátek, jak lze bezpečně prokázati rozbořem jeho stavby. Po krátkém desetiveršovém úvodu – mimochodem si všimneme, že i ten začíná Poslouchejte... – přichází vlastní thema Vzezří na tvář Jezu Krista; následuje nejprve popis tváře Kristovy a potom, od v. 61, běžná distinkce, že na tvář Kristovu a tedy i na Krista je třeba hleděti trojím způsobem: 1) jako na otce, 2) jako hledí pán na věrného sluhu (tento bod má zase trojčlenné dělení), 3) jako na mistra dobrého. Že jednotlivé body jsou tak nestejněmárně traktovány, je běžná vlastnost středověkých kázání, a nacházíme ji právě tak jako zde i v latinských kázáních téhož rukopisu, jenž nám dochoval toto české veršované kázání. Veršovaná kázání nepatří v středověkých literaturách k výjimkám, vyskytují se v počátcích literatury anglické právě tak jako francouzské a německé, není tedy důvodu, proč by nemohlo býti i u nás. S povahou velkopátečního kázání se shodují velmi dobře i citáty biblické i z církevních autorů (Jan Ústozlatý, Bernard, Anselm) a způsob, jakým jsou uváděny. Kázání pak je již svou podstatou určeno k přednesu, nikoli ke čtení a mohli bychom tu snad i viděti doklad, jak se duchovní bránili konkurenci světských vyprávěčů, na jejichž oblibu si tak často stěžují, bojující proti nim týmiž prostředky, které jim získaly takovou popularitu. Snad i některá jiná ze staročeských básní s duchovním námětem vznikla z podobného podnětu.

Není snad třeba rozváděti toto thema dále, a můžeme považovati za prokázanou skutečnost, že i u nás v XIV. stol. větší část literární produkce je publikem vnímána sluchem, nikoli očima. Ostatně i v dílech, kde autor stojí více v pozadí, nalézají se většinou aspoň náznaky podobných poměrů. Tak na př. i autor Alexandreidy, když posílá pryč nepříznivé kritiky, vyjadřuje se v termínech, ovládaných představou básníka-recitátora, nikoli soukromé četby (ne přítel, ten se oddálí), a vkládaje epizodu o Paridovi, omlouvá se: není-li to líno poslouchati. V této souvislosti by snad bylo možno připomenouti poznámku, zachovanou v jednom rukopise při životě Pilátově, že byl zapsán rukou Zikmunda z Nezěva »et pronunciatus per šaškonem W. de Maczowicz«, která je však bohužel příliš stručná, než aby z ní bylo možno vyvozovati nějaké závěry.

Ke čtení určuje své spisy výslovně Stítýný, a podobně autor Sváru vody s vínem.

Z toho, že středověký spisovatel, který chtěl seznámiti publikum se svým výtvozem, musil sám před ně předstoupiti a přednésti mu své dílo, vyplývají různé důsledky, jimiž se středověký literární život podstatně liší od dnešního. Vztah autorův k publiku je daleko užší a bezprostřednější: autor byl přímo vystaven kritice svého posluchačstva, jež měla pro něho tím větší význam, že na ní závisela namnoze i existence autorova. Necháme však nyní tento aspekt stranou, a nebudeme se zabývat ani významem faktu, že při středověkém díle básnickém je vyprávěč skutečně přítomen, není ho tedy třeba teprve uvádět, čímž odpadají všechny problémy, s tím spojené, s kterými se setkáváme v pozdější epice (románě). Všimneme si jen, jak se projevuje recitativní ráz díla v jeho stavbě. Autor má při své práci na mysli ustavičně nejen své thema, nýbrž i publikum, které se tak stává důležitým činitelem, ba základním předpokladem celého díla. Tento ohled na publikum se jeví ovšem v různých skladbách různě, místy markantněji, jinde skrytěji. Dílo, jež nedostáváme do rukou, nýbrž vnímáme toliko sluchem, mělo by obsahovati v svém textu i titul, eventuelně i jméno autora, datování a pod. Těmto požadavkům odpovídají aspoň některé básně staročeské. Tak nacházíme přesný titul uvedený aspoň při třech skladbách, Sv. Maříe s nebes chvála na počátku, v Umučení Roudnickém a v Nové radě na konci. V Nové radě je v těchto závěrečných verších vyjádřeno i datum složení. Ze je těchto případů tak málo, působí jednak okolnost, že středověký autor vůbec zřídka stanoví přesný titul svého díla, jednak i fragmentární dochování staročeských básní, kde ve velké části případů chybí právě začátek nebo konec, jenž mohl tyto údaje obsahovati. Dokladů, kde by bylo uvedeno jméno autorovo, nenacházíme, vyjma brněnskou legendu o sv. Kateřině, v níž je uveden jako skladatel díla slepý Jakub – tu však nevíme, nebylo-li toto jméno již v latinské předloze, jako bylo beze změny přejato jméno Theotima, údajného autora legendy o sv. Markétě. Podobné pochybnosti vyskytují se i při chvále sv. Maříe, kde několikrát přichází jméno Levštejn; tu se však zdá pravděpodobnější, že Levštejn je jméno skladatele českého (bylo by podivné, že by autor českého zpracování sledoval tak otrocky svou předlohu, že by napodobil i její otázky: Levštejne, buď otázan; to já Levštejn tieži sebe, a pod.). Tyto dva pochybné případy je poměrně málo v srovnání s ostatními literaturami; v literatuře německé bývají anonymní hlavně skladby obsahu duchovního, jež tvoří velkou část naší staré básnické tvorby. Vedle toho by snad k vysvětlení této anonymity mohla přispěti i existence spisovatelů z povolání:

autor nepotřeboval uváděti ve svém rukopise své jméno, a když jeho skladbu přednášel někdo druhý, nechtěl se jistě příliš chlubit, že přednáší dílo cizí. Akrostichy, jež se z latinské literatury rozšířily i do literatur národních, se u nás v této době nevyskytují.

Za to se vyskytují dosti často prology, které jsou z části pouhým překladem cizojazyčného originálu, mnohdy však jsou přidány vlastní prací českého skladatele. Bývají pro ně také hledány předlohy v jiných básních cizích, jako na př. pro úvod Alexandreidy (Pastrněk), ale pravděpodobně zcela zbytečně. Jejich vznik třeba vysvětlovati spíše vlivem středověké poetické teorie, jak si ji středověk zkonstruoval z rétorické teorie a básnické praxe starověké. Středověká poetika věnuje velikou pozornost rozmanitým způsobům, jak začít básnické dílo. S oblibou rozlišují začátek přirozený a umělý, a k umělému patří podle jejich předpisů začátek s proverbiem, t. j. příkladem, nebo sentencí, jež nesusvisí s vlastním themelem díla. Takový je právě známý prolog Alexandreidy, a celá jeho struktura je úplně ve shodě se středověkou teorií i praxí. Druhý podobný příklad poskytuje úvod veršovaného Ezopa. Oba tyto prology jsou pozoruhodné i jinak, prvý pro polemiku proti nepřiznivým kritikům, druhý zase pro stížnost, že dnes, v době autorově, se literární činnost již nevyplácí. Že pro skladatele Alexandreidy můžeme předpokládati skutečnou znalost středověkých poetických teorií, projevují i další partie jeho díla zcela jasně, tak na př., když vložená vypravování charakterisuje formálně jako digresi, a to jak popis Asie, přejatý z Gualthera, tak i vypravování o Priamovi a Troji, které přidává sám. Jiný podobný doklad je jeho slovní hříčka se slovy svět a světlý, patřící k oblíbené figuře etymologické, kterou nalézáme i v štokholmské legendě o sv. Kateřině (člověk, psané ovšem czlowyek, interpretováno jako zlo a věk). Ale i u autorů méně literárních, k jakým patří skladatel legendy prokopské, vyskytují se náznaky, svědčící o tom, že ani jim nebyly tyto teoretické předpisy naprosto cizí; autor tu podává popis svatého Prokopa, jehož nenalezl ve své předloze, a zřejmě jen proto, aby vyhověl buď požadavkům obecnstva nebo teorii, která někdy popisy velmi zdůrazňuje.

Literární činnost za středověku vyžadovala vůbec veliké dovednosti a důkladného technického školení. Teoretické poetiky jsou především ovšem latinské, ale i básníci, tvořící v národních jazycích, si musili osvojit určité znalosti, jež byly předpokladem jakékoli literární činnosti. V tomto ohledu jsou velmi zajímavé a nejlépe známé poměry v Irsku, kde existovaly přesné předpisy o látce, kterou musil adept básnického umění absolvovati, než se mu dostalo právního postavení básníka. Ještě zajímavější paralelu by snad bylo možno nalézt v poměrech indických. Literatura sanskrtská jeví

v lecčems shodné rysy s našimi literaturami středověkými. I zde je poesie neosobní a generalisující, i tu je chápána úplně racionalisticky; i když se uznává nutnost nadání, klade se snad ještě větší váha na školení a na cvik. Básník musí mít rozsáhlou životní zkušenost, musí podrobně ovládat gramatiku i zákony forem metrických, znáti dobře existující poesii a cvičiti se velmi horlivě a velmi trpělivě. Také cíl básníkův se dosti shoduje s pojetím středověkým: je to jednak poskytnout ušlechtilé zábavy, jednak – a v tom se liší od evropských – dosáhnouti slávy. Devisa básníka středověkého je naproti tomu nejlepe vyjádřena horáckým: »aut prodesse volunt aut delectare poetae«; ani tu ani tam básník nechce vyjádřiti sebe, nýbrž buď bavit nebo hlásati pravdu. V Indii didaxe není tolik zdůrazněna, ačkoli se v praxi uplatňuje podobně. Také indiští básníci jsou odkázáni na patronanci králů a šlechty. Bylo by poučné vysledovati podrobněji, do jaké míry je tento stav výsledkem předcházejícího vývoje a v čem je způsoben shodnými společenskými podmínkami. Jakýsi střední člen by bylo možno spatřovat v hellenistické době řecké literatury a v poaugustovské poesii latinské. Na evropském kontinentě nenacházíme v starší době nic podobného, nutnost technického školení je však samozřejmá. Pro německou literaturu bylo na př. upozorněno na důležitost vzdělání jazykového, aby básník užíval správných rýmů a nezabránil sám svému dílu ve větším rozšíření příliš jednostranně dialektickým rázem. Také z Francie zaznívá ohlas podobných jazykových nesnází (stačí vzpomenouti jména Conon de Béthune). U nás máme prvé zprávy o jazykových diferencích až u Husa, patrně v starší době nebyly dialektické rozdíly tak veliké. Více než o jazykovou stránku jde však o zpracování látky, pro něž v latinských poetikách existovaly předpisy velmi podrobné, jež si dovedly proklestiti cestu i do tak rozšířeného odvětví praktické literatury jako je skládání dopisů. Musíme se tedy i zde, při formálním rozboru našich básní, míti na pozoru, abychom nepovažovali za individuální rysy autorovy, co je obecným majtkem jeho doby.

Předpoklad, že i u nás byli spisovatelé z povolání, mohl by snad vnést více světla do různých sporných otázek. Jako příklad lze uvést otázku o vzájemném poměru jednotlivých verzí Alexandreidy, které se považují za dílo jediného básníka. Havlík, uvažuje o této otázce, nedovedl si představit, že by vzdělaný, nadaný, a stejně obratný autor, jakým by musil být pozdější upravovatel Alexandreidy (v srovnání s původním skladatelem díla), mohl dáti přednost upravování staršího díla před skládáním nového. Lze však pochopit zcela dobře, že se spisovatel-recitátor snažil vyhověti poptávce a podával posluchačstvu to, co od něho žádalo, v tomto případě Ale-

xandreidu, užil však volnosti, jakou mu poskytovala doba, neznající autorského práva, a upravil si cizí dílo podle svého vkusu nebo potřeby. Tím ovšem nechceme tvrdit, že by v daném případě toto vysvětlení bylo skutečně správné – pro thesi o jediném autoru jsou i jiné důvody –, chtěli jsme toliko zdůraznit nutnost, užívat při řešení podobných otázek jen argumentů, odpovídajících skutečnostem středověkého života a uvarovati se před přenášením dnešních představ do minulosti.

Podobně by bylo asi správnější přičítati největší část odchylek od původního a správného textu, které nalézáme v pozdějších přepisech četných básní staročeských, spíše pozdějším upravovatelům než písařům, jak se to namnoze až dosud činí: průměrný písař si sotva ztěžoval práci měněním své předlohy.

Zajímavá je i otázka, pro jaké publikum byly určeny básně našich autorů. Několik je zřejmě pro kruhy aristokratické, jako Alexandreis, Dalimil, Nová rada, Rada otce synovi, snad i Ezop. Ostatní, především zejména skladby rukopisu Hradeckého, pokud jsou určeny k přednášení, obracejí se evidentně k publiku nižšímu, městskému – tím nemá ovšem být řečeno, že nemohly býti recitovány i jinde, ale celkový obzor autorův a náměty, jež v nich jsou zpracovány, lze vysvětliti jediné městským prostředím. Pochybné jsou případy jako na př. velká legenda o sv. Kateřině, která se svou zálibou v dialektice zdá býti určena spíše pro kruhy vzdělanější. Je zajímavé, jak poměrně málo je skladeb výslovně aristokratických. Určením skladeb spíše než jejich původem bude asi třeba vysvětlovati i názory v nich hlášané, což je moment, na který se v našem literárně historickém zkoumání dosud bral ohled jen nepatrně. Neboť autor středověký, i když poučuje, kárá, napomíná atd., nehlásá názory svoje, nevyslovuje sebe, je pouze mluvčím společnosti, pro kterou tvoří a která může jeho práci odměniti.

Závěrem se ještě chceme dotknouti díla dvou staročeských autorů, jednoho předpokládaného a jednoho skutečného. V naší literární historii se dosud – mimo kritickou rezervu Spinovu a odchylné datování Chaloupeckého – neozval žádný hlas proti závěrům, k nimž svými studiemi o Hradeckém rukopise dospěl Havlík. Ten usoudil z četných výrazových, slovních a rýmových shod mezi jednotlivými skladbami v něm obsaženými, že jsou všechny (vyjma snad sv. Jana) dílo jediného autora. Mezi jinými argumenty užívá Havlík i tvrzení, že na jednoho básníka poukazuje i technika verše a rýmu. Toto tvrzení je zcela nesprávné, jak poučuje již prvý pohled na básně samotné: Desatero a Satiry jsou psány pravidelným osmislabičným veršem, veršů nepravidelných je – i když nebereme v úvahu evidentní chyby písařské, které se dají opravit buď pomocí

druhých rukopisů nebo dosazením správného tvaru jazykového – přibližně 7%, a jsou to téměř výlučně jen verše 7slabičné a 9slabičné. Abychom dovedli oceniti tuto pravidelnost, stačí připomenouti, že v svatovítském rukopise Alexandreidy je nepravidelných veršů, jež třeba klásti na vrub opisovači, nikoli autorovi, celých 15% (opět hlavně verše 7slabičné a 9slabičné). Naproti tomu má legenda o Prokopovi osmislabičných veršů jen na 60%, ze zbývajících 40% je téměř polovina veršů 10slabičných a 11slabičných, které se v Desateru vůbec nevyskytují. Ještě nápadnější je to při Umučení, které je vlastně psáno »bezrozměrným« veršem: osmislabičných veršů je tu jen třetina, asi stejně mnoho je veršů o 9 až 11 slabikách, a vyskytují se dokonce i verše až dvacetislabičné. Mluvit za tohoto stavu věcí o stejné technice verše ve všech skladbách není ovšem možno. Také případy, kde jsou sdruženy čtyři rýmy, respektive asonance, jsou rozděleny po jednotlivých skladbách nestejnoměrně: kdežto v Umučení a Pláči verše takto spojené tvoří na 40% všech veršů, v Radostech tvoří jen čtvrtinu, ale v Satirách již jen asi 11%, v Desateru 7% a v Prokopovi dokonce jen 5%. Nelze tu uplatňovati ani námitku, že jde o různé druhy literární, neboť legenda o Prokopovi je právě tak epická jako Umučení. Počítati s možností, že to jsou skladby z různých dob básníkovy života a že se v nich projevuje jeho vývoj, také nelze, poněvadž jsme především o těchto věcech ze středověku velmi málo informováni a mimo to je těžko určovati spojovací členy mezi bezrozměrným Umučením a pravidelností Desatera. Také autorův poměr k látce a k předlohám se v jednotlivých skladbách značně mění, a autor nevystupuje ve všech skladbách stejně. Shody, které mezi jednotlivými skladbami nesporně jsou, a jejichž zjištěním si Havlík získal nepopíratelných zásluh, lze vysvětliti zcela dobře předpokladem, že aspoň některé básně jsou dílem spisovatele z povolání. Shody ty nejsou ostatně všechny toho druhu, aby nutily předpokládati všude přímou souvislost. Podobných rýmových spojení bychom našli mnoho i v dalších skladbách, které jsou jistě jiného původu (na př. v Tandariášovi), jde tu prostě o běžné rýmy, které byly obecným majetkem (tak soudí i Spina). Nesmíme ostatně zapomínati ani na to, že se nám ze staročeské literatury mnoho ztratilo, z nejstarších legend a z Alexandreidy dokonce více, než je dochováno, a leckterá rýmová spojení mohla pocházeti i z těchto míst, jichž dnes neznáme. Důsledné provedení Havlíkova postupu by vedlo leckdy k závěrům velmi podivným; je vždy poněkud nebezpečné hledati příčinnou souvislost mezi skladbami náhodně zapsanými v jednom rukopise. Proto bude třeba znovu zhodnotiti cenný materiál, Havlíkem snesený. Zdá se, že v Hradeckém rukopise aspoň Prokop, Umučení a Desatero patří třem

různým skladatelům. (Nejnověji Jakobson vyslovil předpoklad, že legenda prokopská je přepracována autorem rukopisu Hradeckého ze starší, bezrozměrné skladby; o Umučení se Jakobson nevyslovil.) Nesmíme také přeceňovati mravokárné snahy skladatele Desatera; je charakteristické – a povšiml si toho i Havlík – jak málo místa věnuje pozitivnímu výkladu Desatera a jak naproti tomu prodlévá při vyličování přestupků proti němu; větší cenu měla pro něho zřejmě dobře vyprávěná anekdota, didakse tvoří spíše nezbytný rámec než vlastní účel díla.

Druhou poznámkou chceme poukázati, že bude třeba pozorně přezkoumati způsob dochování jednotlivých básní staročeských; i tou cestou bude snad možno dospěti k novým poznatkům. Při líčení spisovatelského významu Smila Flašky z Pardubic klade se vždy veliký důraz na jeho sbírku přísloví. Proti starším názorům, které v ní viděly jen soubor lidové moudrosti, upozornil již Feifalik, že se v ní vyskytují i překlady rčení biblických a rýmované verše původu zřejmě umělého; Flajšhans pak prokázal knižní původ velké části sbírky. Možno však jíti ještě dále než Flajšhans a vysloviti c povaze celé sbírky jiný dohad. Přísloví tato dochovala se, jak známo, v jediném rukopise (v archivu schwarzenberském v Třeboni) s označením *Proverbia* atd. Vezmeme-li termín *proverbia* takto sám o sobě, jak to učinil Palacký a potom všichni po něm, nelze mu dáti jiný význam než přísloví. Všimneme-li si však i předcházející části rukopisu, naskytne se jiná možnost: počátek rukopisu obsahuje florilegium, výbor pozoruhodných a zajímavých veršů z různých autorů klasických i středověkých. A v tomto florilegiu objevuje se opětovně termín *proverbia* na označení výboru veršů z některého autora, tak *Proverbia Theodoli*, *Pamphili*, *sermonum Horacii*, *epistolarum Ovidii*, *Juvenalis* atd. Vedle *proverbia* vyskytuje se pro taková excerpta i označení *versus*, ba dokonce i spojení *Proverbia versuum* (*Ovidii de Ponto*). Je jasno, že oba termíny označují tutéž věc, sbírku veršů, vybraných z hotových děl literárních. Takové výběry se vyskytují hojně v rukopisech po celé Evropě, a všude bývají označovány termíny *versus*, *proverbia* a někde i *flores*. Bylo by příliš odvážné vysloviti domněnku, že i při sbírce Flaškově má slovo *proverbia* stejný význam jako zde? Jazykový usus rukopisu, a pravděpodobně i jeho majitele a z velké části i původce, Oldřicha Kříže, svědčí pro přípustnost tohoto výkladu (i v rejstříku rukopisu, psaném rukou Křížovou, je stejné označení, *proverbia Flasskonis* jako *proverbia Theodoli*). To by pak znamenalo, že vůbec nejde o sbírku přísloví a lidové moudrosti, nýbrž o výběr zajímavých úsloví a frází, vzatých z nějakého rozsáhlejšího, snad veršovaného spisu bakaláře Flašky. Jisté pochybnosti

by snad mohla vzbuditi okolnost, že tu není uvedeno jméno spisu, z něhož by tato excerpta pocházela, ale podobné případy se vyskytují i ve florilegiu latinském (*proverbia Juvenalis*). Poněvadž pak, jak konstatoval již Flajšhans, toliko jediné z těchto proverbii se shoduje s Novou radou, vyplývalo by z toho, že jde o spis docela jiný, nám neznámý (sr. Lupáčovu zprávu o *Juvenile consilium* čili *Juvenes consultores*), a snad dokonce i důsledek, naznačený rovněž již Flajšhansem, že tento bakalář Flaška není totožný se Smilem Flaškou, autorem Nové rady. Dochovaný rukopis proverbii je patrně neúplný, neboť na poslední straně, která je z velké části prázdná, je poznámka: *deficit*.

Vrátíme-li se po této exkursi k otázce, od níž jsme vyšli, můžeme výsledek shrnouti asi tak: z uvedených dokladů vyplývá dost jasně, že předpoklad spisovatele z povolání mohl by se i v naší staré literatuře osvědčiti jako dobrá pracovní hypotéza a přispěti k vyjasnění některých zjevů, jež nebyly až dosud uspokojivě vyloženy. Bylo by snad možno namítnouti, že takový spisovatel, jenž cestoval za svým publikem s místa na místo, by nebyl v podstatě nic jiného než vagant, kterého se právě autor přítomného pojednání snažil v jiné práci z naší literární historie odstraniti. Ale tato kontradikce je jen zdánlivá: ve skutečnosti jde v obou případech o touž věc, abychom totiž nehledali v naší staré poesii výraz osobního zážitku, který tam nemůže být, a abychom viděli její podstatu a kvality v tom, v čem skutečně jsou, a to je možno jen, přihlížíme-li ustavičně k osobitosti středověkého kulturního života. Byl-li některý autor náhodou vagant či ne, je úplně vedlejší, rozhodující je, abychom se naučili porozuměti jeho cíli a podle toho mohli hodnotiti i jeho výkon.

Bibliografii k citovaným staročeským spisům podává J. Jakubec, *Dějiny české literatury* I., 2. vyd. – Z jiné literatury uvádím: H. Schneider, *Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung*, Heidelberg, C. Winter 1925, zvl. str. 208 nn. – E. Faral, *Les arts poétiques du XII^e et XIII^e siècle*, Paris, H. Champion, 1924. – H. Brinkmann, *Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung*, Halle, Niemeyer, 1928. – A. B. Keith, *A. History of Sanskrit Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1928, str. 388 nn. – R. Thurneysen, *Die irische Helden und Königsage I–II*, Halle, Niemeyer, 1921. – A. Novák, *Dějiny č. literatury v Čsl. vlastivědě VII*, str. 27.

VERGILIUS

FATUM

et sic fata Jovis poscunt.

Teologickým principem Aeneidy nejsou ta četná jména olympských bohů, teologickým principem Aeneidy je *fatum*; veliké básnické dílo nemá přirozeně žádných teoretických výkladů, ale je založeno na tomto mysteriu, jež je v své podstatě nevystižitelné, bezedné jako žádná jiná věc, ale v svých reálných účincích zjevné. To slovo se svým dlouhým a je vetkáno do mnoha set veršů; jeho vlákno se objevuje na povrchu ušlechtilého tkaniva všude tam, kde Aeneas myslí nejhluběji, trpí nejkrutěji, kde musí činiti násilí světu nejvlastnějšímu puzení, je to poslední útěcha v počínajícím zoufalství, poslední ospravedlnění, když bez vlastní viny se provinuje proti Didoně. Říká však také Vergilius jasně a jednoznačně, co *fatum* je? Ne, to nedělá, neboť to neví, a je to velký a opravdový člověk, který nepředstírá více než opravdu ví a který oslavuje sám sebe poctou, kterou vzdává nezbadatelnému. Je temný v nejjasnějším jazyku světa a právě tím jasně dosvědčuje, že mluví přirozeným způsobem o nejtemnějším tajemství všeho jsoucna. Je temný, protože stojí v září Adventu, není temný, protože stojí v temnotě Pádu. Zajímá se, protože je blízko zdroje lidské řeči, který je řečí božstva, ba božstvem samým; nezajímá se, protože padá do němého bezedna, do předlidského chaosu; to je nutno vědět a mít na zřeteli. Má-li dnes moderní člověk označiti slovo, které by platilo téměř jako poslední vysvětlení pro všechno, co se děje, ať už to děláme my nebo někdo jiný, pro všechno, co se jeví nebo jest, nebude po něm dlouho pátrat, najde je brzy, neboť ho sám často bezmyšlenkovitě používal ke stejnému účelu. Je to slovo Osud. Bude pak dokonce musit zadumaně říci, že se dnes zdá naším osudem mu-set neustále mluvit o osudu. Nuže, osud je slovo, které každý překladatel Vergilia položí bez váhání a ostatně i právem místo slova *fatum*, nejen z metrických důvodů, protože se většinou dobře hodí do verše, nýbrž i z důvodů věcných. *Fatum* je tolik co osud. Ale zde se skrývají nejhlubší a tragická nedorozumění. Zde se objevují rozdíly založené na radikálně rozličných významech slova. Řeč je bezohledná zrádkyně myšlenky. Pro modernistu je osud založen na primátu vůle a jednání a pak, pohřichu, konečně ovšem i nezbytně, na primátu pudu, toho prapudu, který se sám stává božstvem. Od té doby, co německý Faust groteskním znásilněním pravdy v její

teologické, filosofické a filologické formě postavil větu »Na počátku byl čin« místo »Na počátku bylo slovo«, je německý duch zachvácen nekonečným zmitáním. Účinek této duchovní hanebnosti, nesmírný účinek tohoto ztělesnění nesmyslu mění všechen Nietzscheův vliv v pouhou malichernost, v pouhý vedlejší projev tohoto slova, tohoto »činu«, v němž byly vychovávány celé generace s dětinskou pýchou, takže člověk neví, má-li se smát nebo plakat, dusí všechen život ducha, mění jej v to, k čemu jej připodobňují všichni dnešní sofisté, ve zrůdu, v nohseka činu jakožto toho, co bylo na počátku; tento výrok popírá základy lidství, jak jsme je přejali od Řeka a Říma, onoho adventistického lidství v mém pojetí, které má za východisko a cíl Logos. Řeč je věrná zrádkyně myšlenky. Ztrácí-li Němec se slovem »osud« snadno povědomí intelektuálního prazákladu jsoucna, je pro Latince naopak velmi nesnadno ztratit je i v těch nejtemnějších chvílích, zůstane-li pohroužen do své řeči; neboť co je to fatum? Znamená to do slova a do písmene: to, co někdo řekl; potom prostě: výrok. Prazáklad dění všech lidských věcí, všech věcí tohoto světa je něco, co bylo vyřčeno. Fatum, o němž Vergilius ví a mluví, pochází z mysteria světla, nikoli z mysteria noci. Mysteriem jsou obě, světlo i noc, božský, sebe zřící duch i absolutní, sobě samé nepochopitelná nepochopitelnost chaosu, ale mezi oběma je pro člověka rozdíl naděje a zoufalství, radosti a jasu uprostřed těžkomyslnosti a hrůzy i strachu uprostřed veselí. Fatum je to, co bylo vyřčeno! Od koho však a ke komu? Veliké mysterium, jež je každým výkladem tak zatemňováno, že každý, kdo o něm mluví lehce a zřetelně, se demaskuje jako žvanil, je v tom, že je to něco, co bylo původně řečeno od sebe sama k sobě samému. Kdo to dovede říci lépe, ať to řekne! To nejtemnější může být nesnesitelným světlem.

Náš dnešní člověk říká, že všechno vychází z Noci a jednou zase také zajde v Noci, a zdánlivě je s tím spokojen. Rozdíl a přijímá Nobelovy ceny. Nietzsche náležel ještě tak říkajíc ke klasikům lidství, znal ještě »totalitu« a její jasné buď – anebo. Věděl: Buď Bůh je nebo není. Šlo tedy o jsoucnost, nikoli o bytnost. Čím by byl Bůh co do podstaty, kdyby »byl«, o tom neměl Nietzsche pochybností. Jestliže Bůh »je«, pak je přirozeně »tak«, jak to učí svědomí, církev a bible; poněvadž však této bytnosti nepřináležej vůbec žádná jsoucnost, neexistuje také Bůh. Naproti tomu však na příklad Scheler, zrádce mnohem nebezpečnější, se stal romantikem, odchýlil se od výšin klasického rozhodnutí, že pro člověka je nejdůležitější věcí existence nebo neexistence Boží. Říká: Bůh »je«, ale je slabý, bezmocný, tak tak že se dostal o nějaký milimetr od své »bytnosti«, jež je svatost, k jejímu vrcholku, to jest k existenci.

Není pochyby, že tento inexistencialismus Boží podstaty, která jen »bytuje«, může způsobiti větší zmatení a zatemnění ducha než klasický ateismus Nietzsche, který popíral Boží existenci na základě jeho inessentialismu. Nietzsche praví: Bůh je prázdný pojem, proto neexistuje. Scheler praví: Bůh křesťanství je plnost všech pojmů, ale tato plnost jen bytuje, existenci působí docela jiný bůh, pud. Vergiliovo fatum má duchovně intelektuální prazáklad, je samo duchovně intelektuálním prazákladem. Poslední jsoucno je něco, co bylo vyřčeno. Teprve v druhé řadě bývá fatum někdy předpověděno nějakému vyvolenému člověku, jako Aeneovi. A to od prorokyně. A ta podává světlo v podobě temného slova. Vyslovuje v záhadných slovech pravdu, která jest fatum, obscuris vera involvens: predikátem vergiliovského fata je nutně pravdivost, neboť první otázka, která jest vznášena na nějaký »výrok«, jest, je-li pravdivý nebo klamný; teprve potom se může vynořit otázka, je-li chtěný či nikoli, je-li nutný nebo svobodný, dobrý nebo špatný.

Poslední, co jest, jest něco vyřčeného! To jest nejhlubší mysterium, k němuž proniklo adventní pohanství, to poslední, jež ještě mohlo vysloviti. Uvnitř této temnoty, již prozařuje světlo, jež by ztrávil člověka, kdyby bylo nezahaleno, postupuje však Vergilius ještě o jeden tápavý krok kupředu. Je to ovšem stále ještě neutrum, to fatum, to určení, jako to lumen, to světlo, ale přesto se postupuje sice váhavě, ale na konec nezadržitelně po cestě až k samé božské Osobě, která tento výrok, fatum nejen provádí, nýbrž i vyslovuje, jež je sama výrokem, fatem, »vyslovitelem«. Je obvyklým populárním názorem na antické fatum, že je to jako moderní osud nevysvětlitelná moc, jež, jsouc v své nezměnitelné podstatě neproniknutelnou nocí, má pod sebou i bohy; je to zvláště dnes názor, v němž se víra v osud a v nic jiného než slepý osud zdá často jediným náboženstvím (kismet). To je správné potud, že fatum vskutku stojí u Vergilia nad všemi bohy – kromě jednoho. Všichni bohové, i sama Juno, Nejmocnější, nemohou nic změnit na fatu, jako člověk nemůže nic změnit na pravdě, i sama Juno, která se přece může obracet k samému peklu – Acheronta movebo – může vyplnění, uskutečnění fata jen zdržeti a oddáliti. Ale i to je fatum. A ona to ví a říká to. Všichni bohové a bohyně, tím spíše pak všichni lidé by někdy rádi chtěli z celého srdce a všemi prostředky změnit fatum, jen kdyby mohli – kromě jediného, kromě Jova, který je pater omnipotens, všemohoucí otec. On je určovatelem, uskutečňovatelem fata, ale to by byl stále ještě jen vnější vztah; mohlo by se říci: i nad Jovem stojí fatum, jež on musí provádět, jemuž musí dávatí moc. Tak musil být učiněn nejbližší krok, ať si byl sebe více podoben skoku do propasti. Jupiter nemůže změnit fa-

tum ne proto, že je silnější než on, nýbrž nemůže je změnit proto, že fatum je jeho fatum – et sic fata Jovis poscunt – protože on je zároveň vyslovitelem i vysloveným, protože on sám je fatum, protože u něho není žádného vnějšího vztahu k fatu, takže může chtít jinak, než říká, může si přát něco jiného, než co říká a činí. To je vrchol a doplnění teologických představ Vergiliových: haec summa est. Už v prvním zpěvu vykládá Jupiter svému dítěti, Venuš, matce Aeneově, pro útěchu své fatum. Svě fatum, fatum otce, v němž je fatum subjektem a ne již, jako u všech ostatních bohů a lidí, objektivním přístupujícím děním – a končí posledním mystériem: sic placitum. Tak se líbilo! Komu se líbilo? Tupý rozum, který se zde neptal dále! Nuže, líbilo se tak fatu? Ale jak to? Co je to, to fatum?! Opovrženímhodný svět, který se spokojí neutrem: fatum! Osud! Kismet. Sic placitum! Komu? Mně, Jovovi! Tímto slovem předjalo adventní pohanství u Vergilia a u stoiků zjevné mysterium křesťanství, beneplacitum Dei. Byl to poslední nezadržitelný krok zralého pohanství, tato víra ve fatum, jež je totožné s jeho nejvyšším bohem, s Jovem: dříve než člověk něco vykoná, je to již vyřčeno, fatum, a dříve než vykonané pohne lidským řečením, bylo již konání viděno vyřčeným, konání ve světle a konání v temnotě. Toť plnost vergiliovského lidství – nebáti se zdánlivé paradoxnosti, vzdáti úctu mysteriu, tudíž věřiti v božské fatum bez újmy svobodné vůle a odpovědnosti člověka; a toto dvojí mysterium je »vyplněno« křesťanstvím v beneplacitum trojjediného Boha, který je duch a život, v beneplacitum Dei, které je nezbadatelné, nepřístupné jako staré fatum, ale nikoli temné noci, nýbrž temné světlem, nepřinášející utrpení ze svévole, nýbrž z moudrosti, nikoli pouhá dokonalá spravedlnost, nýbrž žár a plamen lásky. Vergiliovský humanismus uznává fatum, předurčení, jakož i labor improbus, již člověk tvoří ve svobodě kulturu, jako uznává křesťanství předurčující milost a to, že člověk je sám strůjcem své spásy. Humanismus, který se vzdává jednoho z těchto tajemství, vzdává se obou – ba vzdává se »tajemství« vůbec – a stojí hluboko pod vergiliovským člověkem. Všechno, co lidé, mluvící o posledních věcech, říkají pod toto placitum est Jova, který je sám fatum, a proti křesťanskému beneplacitum Dei, je sotva hodno slova a vyřčení, je to jen marná námaha a znepokojování ducha.

Pro všechny skutečnosti nebe i země je poslední instancí beneplacitum Dei, le bon plaisir de Dieu, pro něž má Němec krásné slovo »Wohlgefallen« ačkoli věc sama ho velmi snadno podráždí, ba pobouří, zejména pokud má kantovskou konstituci a tudíž je antipodem Joba, který je zde nám všem otcem v utrpení. Zde jest dána totožnost mravna a krásna nebo spíše – odvážíme se to vskutku říci?!

– primát krásna – ovšem v transcendingující formě světce, svatosti, Slávy. Beneplacitum Dei je *σκανδαλον* andělů, čistých duchů. To byl důvod Luciferova pádu. Je to mysterium všech mysterií. Je to propast mysteria. Ze dvou spravedlivých dávati jednomu přednost, milovati jej před druhým – nepřesahuje to spravedlnost? Přesahuje! Aspoň na první pohled! Přesahuje to však i lásku?! Ne! (Ježto však láska je naplnění spravedlnosti, nepřesahuje to ani spravedlnost.) Je to její naplnění, její svrchovaná plnost, plnost oplývající, její překypění: její nejsvobodnější dání sebe sama. Oh, kéž bys oněměl a umlkl a pil svou spásu v noci světla, již jsi ty sám – dokud by ses nestal světlym. Stává-li se nám něco stále více tajemstvím, znamená to, že je to pro nás něco naprosto cizího a že se nám to stává tím cizejším, čím více se to stává tajemstvím až k absolutní nezbadatelnosti? Naopak! Čím je to bližší a příbuznější, tím větší je tajemství! Ať jen někdo zkoumá své tělo, svou duši, a zřítí se do propastí nepochopitelná, do nichž by ho nemohl svrhnout balvan, zvíře, rostlina, jež jsou mu přece vpravdě cizí. Ale není pak absolutní mysterium, sám Bůh, člověku nejbližší? Ještě bližší než on sám, který je mu přece bližší než kámen a rostlina a zvíře, a přece nepochopitelnější? Zajisté, a to je nejbláženější »experiment« světce. Je-li však člověk sám sobě tak velikým tajemstvím, je skrze ně také obrazem Božím? V jistém smyslu ano! Jakže tedy?! Je i Bůh sám sobě tajemstvím? V jistém smyslu ano! Ale pak je tajemství více než Bůh! A právě to je přece také poslední posice pravého pohanství: mysterium je více než Bůh, z noci, která TRVÁ, vychází efemérní světlo, jež jen snad trvá, ať už jediný den nebo celé aeony, ale jež může stejně dobře zase zhasnout – a jistě zhasne! Avšak stoikové a básník Vergilius se již blíží křesťanově víře (zde ve smyslu nadpřirozené ctnosti), že Bůh JEST světlo, věčné světlo. Dobrá! Není však světlo také »mysteriem«? Ano! Ano! Nevystižitelné! Zbožňováníhodné! Lumen adorabile! Ano. Ano. Ano! Třikrát a věčně: Ano! Numero deus impare gaudet, Bůh má zalíbení v trojici. Zajisté: ale se světem, se světem Božím je tomu jinak! »Sebe sama« zřící, Sebe Sama vidoucí ve světle, jímž je On Sám, a spoluzrozený jen od oslavených, a i od těch jen ve »zřění« samotného Boha – : mysterium! ztotožnění mysteria s nocí a temnotou je ohavností a nesmyslem naší doby. Světlo je nám temnější a nevyzpytatelnější než noc, ale je jím jako »světlo«, jako »světlo«! jako trojjediné světlo.

SLZY

Sunt lacrimae rerum.

Mezi člověkem a fatem se prostírá moře slz. I to ví a říká Vergilius. Člověk by mohl někdy téměř myslit, že Aeneas, praotec císařů, on, veliký, mužný hrdina, který nejen že vynesl na svých

silných plecích starého otce a penaty z hořící Troje, nýbrž měl na nich nésti jako druhý Atlas nevýslovné břímě všech činů a zločinů svých potomků a římského imperia, jež nemělo nikdy zajít a jež ještě dnes tajně trvá, že on, pravzor římských hrdinů, měl dar slz, donus lacrimarum. Volně, přirozeně a nesentimentálně a vlastně neřímsky tryskají vůdci slzy jako odpověď na události, jež, jak to ihned najdeme potvrzeno jedním nesmrtelným půlversím, nevyžadují a neposkytují žádné jiné odpovědi. A neplatí to i pro potomky? Neboť by se bylo možno ptát: Kdo nese větší tíhu? Otcové, kteří nesou za časného jitra přípovědi potomstva, nebo potomstvo, jež nese na sobě za pozdního večera slávu otců? A odpověďet ukvapeně: Ti druzí! Ukvapeně, protože se tak zapomíná na božskou víru, kterou musejí mít o boji, otcové za časného jitra i potomci za pozdního večera, a již se stávají sobě rovnými před Bohem; jako by potomstvo nebloudilo stejně na sláném moři sladkých slz!

V prvním zpěvu se vypráví, jak Aeneas bloudí po přestálé bouři nepoznán sály Didonina paláce v Karthagu a náhle se octne před obrazy zániku Troje. Rozechvřen vidí znovu v obraze to, co sám reálně prožil a vytrpěl. Znovu se zachvějí světla jeho očí, *nantia lumina*, a on, Říman, vysoký ideál Římanů, promlouvá slova: *sunt lacrimae rerum*, která jsou vedle nesčetných veršů o fatu celým světovým názorem. Je to nejnepřeložitelnější půlverší Aeneidy, ba římské literatury vůbec. Neplatí to jen pro němčinu, nýbrž i pro každou románskou řeč, ba i pro angličtinu. Půlverší je skrz naskrz latinské, neříká jen – v prvním, naprosto banálním výkladu – že jisté věci jsou člověkem oplakávány, nýbrž i že věci samy mají své slzy, nebo lépe, že jsou věci, jež nejsou uspokojeny žádnou jinou odpovědí kromě slz, jež nejsou poznávány, nejsou vyrovnávány ničím jiným než slzami, a někdy ani těmi ne:

*aut possit lacrimis aequare labores,
jako by slzy odčiňovaly naše útrapy,*

neboť jen krvavé slzy Syna člověka, Druhé Osoby Trojice to dovedly. Říci to všechno třemi slovy, to nedovede žádná jiná řeč kromě latiny.

V tomto půlverší, zjevujícím postoj vergiliovského člověka k světu, je obsaženo i stěžejní slovo latinské řeči, slovo *res*. Neviditelný individuální duch národa se konec konců projevuje ve všem vnějším viditelném jednání, ale nejzřetelněji se to děje přece jen v oduševnělém těle jeho řeči. A z každé takové živé řeči slyšíme zaznívat slova, jímž zaznívá srdce, jež nám prozrazují, k čemu jsou taková jednotlivá srdce nejvíce upjata, co je jejich největší starost, co je jejich mukou, jejich touhou, jejich utrpením, jejich radostí a jejich rozkoší. Taková stěžejní slova jsou pochopitelně i nejne-

přeložitelnější, ježto jsou tím nejvnitřnějším středem organismu řeči. Čteme je nejspřávněji, když je čteme tak, jak jsou a kde jsou, chceme-li je totiž dokonale pochopiti. Aby se porozumělo těmto slovům, musí se proniknout již do celé řeči.

Tak by se mohlo o řeckém jazyku říci, že jedním z jeho stěžejních slov je logos, jež může býti jakožto duchovní celek, dávající všemu smysl a pronikající všechno – všechno, od nejmenší částky řeči až k božství a jeho hloubkám – v každé jiné řeči nejlépe vyjádřeno jen tehdy, když se mu prostě ponechá jeho původní zvuk a jméno a ono zní zase: logos; tak se může o francouzské řeči říci, že jedním z jejích stěžejních slov je »raison«, jež v své podivuhodné tvárnosti dává dokonce i sloveso, jaké jinde neexistuje, raisonner – sloveso, jež v své všeobecnosti a platnosti v každé sféře nedovoluje adekvát v žádné řeči a proto bývá nejlépe vyjadřováno svým francouzským jménem; tak se může říci o anglické řeči, že jedním z jejích stěžejních slov je »sense«, nepopíratelně individuální, bohatě organisované konkretum pro smyslovost i spirituálnost zároveň, pro pragmatickou duchovost, duchovněsmyslový orgán, slovo, které nevyrostlo v žádné jiné řeči a proto vyjadřuje nejlépe svůj smysl v původním tvaru, ať už v moral sense nebo v common sense (věc zasahuje ovšem mnohem hlouběji; tak mohl kardinál Newman líčiti illative sense, odvozovací smysl); tak se může říci o německé řeči, že jedním z jejích stěžejních slov je »das Wesen«, slovo, jež není lehce přístupno cizinci, jež vyjadřuje svůj smysl více a hlouběji, ale ovšem i temněji než to, čím to mohou nebo musejí vyjadřovati všechny evropské národy: essentia, podstatné jméno, k němuž není vlastního slovesa, zatím co německá »Wesen« může býti zároveň substantivem i slovesem; jediná evropská řeč, která má k nejobtížnějšímu slovesu, jež existuje, totiž ke slovesu »sein«, navíc ještě sloveso »wesen«; toto slovo Wesen je podstatou a osudem německé filosofie v jejím štěstí i neštěstí, v její pravdivosti i klamnosti. Jako jsou logos, raison, sense, Wesen stěžejními slovy řeči, k nim náleží, tak je res stěžejním slovem latinské řeči. A jako všechna taková stěžejní slova je vlastně nepřeložitelná! Každý překlad, i ten nejšťastnější – a německý a anglický překlad: Ding, thing, Sache je přece šťastný, šťastnější než francouzské chose, které přidává k převládající statické latinského res dynamiku slova causa – každý překlad zeslabuje nebo karikuje celek smyslu, který může vyrůst jen v jediné formě názoru a praktického života. Slovo res dal Říman celému světu. Jako žádný evropský národ a v brzkou ani žádný jiný národ této planety nebude moci označiti logičnost bytí jinak než právě jako logičnost, za kterýžto výraz zůstaneme navždy zavázáni a dlužni Řekům, tak nemůže řeč žádného jiného

národa označiti realitu jinak než právě jako realitu, začej jsme navěky zavázáni a dlužni antickému Římu. Domnívá-li se kdo, že by to bylo možno přeložit slovem »skutečnost«, mylí se, miji se cíle, bloudí; měl by se mít na pozoru a užívat s náležitým rozlišením smyslu obou slov: skutečnost a realita, a měl by mít radost, že je tak obohacen, tak bohatý, že má obě. Res znamená věc a vztahy věcí, předmět a jeho chování, jsoucno a pohyb v jednom, ale s přízvukem na věci a předmětu jsoucna, jako Němec ve slově »skutečnost« (Wirklichkeit) klade přízvuk na dynamický vztah a chování a pohyb. Říman nezná stát, nýbrž res publica; štěstí, to jsou příznivé věci, res secundae, a neštěstí jsou nepříznivé věci, res adversae; dějiny znamenají res; historik nepíše o ideách nebo kultuře jako pojmu a podstatě, nýbrž o věcech; je rerum scriptor. Jediný Říman se stigmatem filosofa, totiž s vášní pro poznání a teoretickou pravdu, rerum cognoscere causas, který byl nepředvídatelně zároveň i velkým básníkem, nepíše o fysice nebo metafysice nebo o duši nebo o logickém nebo o počtu nebo o dobru, kráse a pravdě, nýbrž de rerum natura, o podstatě věcí jako všeho, co jest, všeho, celého světa i s člověkem, s jeho duší a jeho zoufalstvím a jeho touhou. Řím je hlavou světa, to jest věcí, caput rerum, domina rerum; Caesar je strážce světa, to jest věcí, custos rerum; Řím v své plnosti, jako město a stát, senát a lid, mír a kultura, zbožnost a spravedlnost, Caesar a imperium, není především ideou, nýbrž v slovech největšího Římana, Vergilia, maxima rerum, svrchovanost věcí, ba pulcherrima rerum, nejvyšší krása věcí, sláva lidských věcí. Od tohoto výkladu stěžejního významu slova res v bytí a žití a řeči římského národa se teď vrátíme zpět k onomu stěžejnímu slovu Aeneidy a Vergilia: sunt lacrimae rerum. Věci mají své slzy, věci, jež přece zahrnují všechno, celý tento svět, který zase zahrnuje i fatum, jež také náleží k věcem tohoto světa, k res. Konstitutivní složkou tohoto světa, tohoto aeonu, v němž adventní pohanství prahne touhou po jiném, jsou slzy. To praví Říman, ante Christum natum, i když jen několik let, a nemá se ani dožítí těch let, není mu přáno naplnití osmdesát let života patriarchy. A není to řečeno sentimentálně, nýbrž ontologicky. Není to zženštilá duše – Vergilius byl mužná a statečná duše – která zde ukazuje svou slabost; neúplatný duch to zde vypovídá pravdu o složení jsoucna. Starému Římanovi je možno přičísti mnoho neutěšených vlastností, ale sentimentalitu rozhodně nikoli, a jakkoli je Vergilius beze vší pochyby nejlidštější, nejcitlivější, nejjemnější, nejzranitelnější, nejplášší duše antiky vůbec, přece není naprosto sentimentální, není po tom nejmenší stopy u něho, pěvce římského imperia na jeho vrcholném bodě, zřejmého a zcela uvědomělého hlasatele

jediného opravdu původního umění římského národa – umění vládnout, umění, jež snese mnohé nedostatky a špatnosti, jako ukrutnost, ba i bestialitu a neznalost vyšších věcí, ale jež nutně vylučuje každou sentimentalitu. A přesto, nebo snad právě proto, že svět, věci, res, nemohou v tomto aeonu trvati bez státu a jeho násilí, bez imperia, bez ovládání nebo dokonce i válčení, jež si vyžadují tolik slz, platí výrok: *sunt lacrimae rerum* ne jako výrok sentimentální, nýbrž ontologický. Vergilius je největší a jediný římský tragik: je tragický, poněvadž jsou takové i věci, res. A res je v latinské řeči všechno: celý svět. Poslední verš Aeneidy je tragický verš, krásný verš, mohutný verš, až k překypění plný »pravdy a života«, »podstaty a reality«, mužný verš, neohrožený verš, kladoucí implicitě věčnou otázku, věčně proč, a nedávající naprosto žádnou odpověď, zakotvený ve jsoucnu a sladkého zvuku, ale plný hořkosti – trpký verš, tragický verš!

Vitaque cum gemitu fugit INDIGNATA sub umbras.

Nejkrásnější verš první eklogy mladého Vergilia končí nevyčísitelným, ale tím slyšitelnějším slovem: umbra:

Maioresque cadunt altis de montibus umbrae.

Rostoucí stíny se snášejí s vysokých hor.

A poslední verš muže Vergilia a jeho mužného díla končí zase nepopsatelným, ale tím slyšitelnějším slovem: umbra:

Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras.

Ale jak se krajina změnila?! Od idylického verše první eklogy, zvoucího ke klidnému spánku s nevýslovným, ale slyšitelným libozvukem – zní to téměř jako u Eichendorffa a Mörika – k tragickému poslednímu verši Aeneidy, uvádějícímu v neblahou smrt; od verše, v němž libozvuk vyznívá nezapomenutelně do znicích věčností a ovládá všechno – věc, obraz i myšlenku, k poslednímu verši, v němž téměř doznívá, v němž umlká vzdechem, zdušeným v krvi, smyslově oněmělý v duchovním naslouchání nevykoupené tragice duše, jež opouští zemi INDIGNATA, od onoho prvního neslychaného, vždy s novou rozkoší poslouchaného verše jinocha, v němž stíny sice chmurně, ale přece slavnostně jen oznamují a uvádějí nesmírný světelný chór nočních hvězd a dávají zaznívati s výšin jejich světelnému zpěvu sfér a šuměti z hlubin všem vodám, až k poslednímu verši muže, v němž ze vši slávy tohoto světa zbývá jen přízračný a protismyslný stín – umbra, zoufalý stín zoufale pyšného stvoření! INDIGNATA, zneuctěna až do samé schnoucí dřevě a až k samému konci dne nebo až k prahu víry nebo k Pascalovu názoru: Dieu serait injuste si nous n'étions pas coupables, nebo až k vítězství lásky, která je silná jako smrt, neboť

ničí ji, ničitelku – zneuctěna až k vědomí Vzkříšení, až k jásetu Alleluja. Duše bojovníka Turna, jemuž již Aeneas málem dal milost, ale který pak byl přece zabit pro svou podlost, odchází s povzdechem, zdráhavě, zneuctěna, roztrpčena, »INDIGNATA«, ke stínům, do podsvětí. Posledním slovem v díle velkého a většího žáka Vergiliova, Danta, není již »umbra«, nýbrž »stelle«, ne už stíny, nýbrž hvězdy.

Dnešní vykleštěné pohanství nezná výroku: Sunt lacrimae rerum, a nechce jej znáti; adventní pohanství jej vyslovilo v plnosti času krásně a pravdivě skrze svého nejčistšího ducha a nejsladší ústa a připravilo se s žízni a prahnutím k přijetí krvavých slz v zahradě Gethsemanské. Ať se namítá proti středověku cokoli, v antipatii nebo i v nenávisti – jednu věc mu nebude moci nikdo vytknouti, i kdyby byl sebe více zaslepen: sentimentalitu. Po té není ani stopy. Ale jak to? Není tento svět, tento aeon pro středověk vallis lacrimarum, údolí slz – výrok o jsoucnu, o jsoucnu tohoto světa, jasně vyslovující, že tomuto jsocnu nemůže býti po právu poznání a jednání člověka, který vylučuje slzy. Takový člověk poznává a jedná falešně. Jak blízký je náš básník adventního pohanství, se svým nesmrtelným púlverším: sunt lacrimae rerum, vtrhujícímu a vytrhujícímu zjevení křesťanství – poměrně při své vzdálenosti a cizotě stejně blízký jako proroci adventního židovství ve vlastním domově. Poslední dvě století partikularistické přístipkářské filosofie, měšťáckého úsilí o zakrytí a vyloučení nejnepohodlnějších, to jest posledních věcí a poznatků, chtěla odkázati i tento výrok: sunt lacrimae rerum, platící stejně pro adventní pohanství a židovství jako pro křesťanství, do říše krásných slov, privátního hoře a sentimentality, jako by neplatil pro říši pokroku a techniky, pro tuto říši stroje, beroucího na sebe všechnu námahu a odpovědnost, a člověka ve shodě s tím se namáhajícího a odlidšťujícího. Vykleštěný humanismus chtěl zrušiti poznání, jen stěží jasně formulované starověkým člověkem. Ale lidské svobodě je sice dána možnost zakrytí za příznivých okolností pravdu na jistou dobu, ne však možnost ji zničiti.

Od více než desíti let se začíná lidem znovu vynořovati poznání o objektivní platnosti a reálnosti tohoto výroku a s postupem času bude stále jasnější. Slzy mají své oprávnění v tomto aeonu, ty slzy, které budou setřeny v aeonu následujícím, v den Zjevení, slzy spravedlivých, kteří trpěli a bez nichž není žádné spravedlnosti. Běda tomu, kdo nemá slz! Slza má téměř moc ospravedlnění.

Nemůžeš nikdy zničit zcela svatý obraz,
jež v tobě stvořil Bůh Sám pro Sebe. Vždycky zůstane
něco v tvé pyšné hanebnosti, co ukazuje

k Němu a proti tobě. Žádná kletba, žádný pošetilý,
bezmocný úsměv to nemůže dokonale vyhladit:
v jediné slze se ti to znovu zjevuje:

Záře souhvězdí, nezměnitelná
zatemnělou září oddaného stvoření,
a On, nemilosrdně milosrdný,
Jeho obraz, oblažující v nehlubším žalu. –
Tak klesaje stoupáš opět výše,
obraz všemohoucnosti v pokoře bezmoci.
V jediné slze se ti znovu zjevuje.

ANIMA NATURALITER CHRISTIANA

Aude, hospes, contemnere opes, et te quoque dignum
Finge deo rebusque veni non asper egenis

Takové je tedy ustrojení vergiliovského člověka a jeho názoru na svět: nejnaléhavější spolupříčinou jeho viditelného bytí a bytí samotného světa, tedy všech věcí, všech res, od hvězd až po červa je Eros. Zničilo by člověka a skrze člověka všechno ostatní, kdyby tu nebyl labor improbus, který vede výše; cultura, vzdělávání a opatrování půdy je pravzorem vši kultury, i té nejvyšší, a zároveň je i tak říkajíc zkrocením, kultivováním samotného eros. Pak se objevují a mizí vyšší věci. Svazek rodiny, otců a synů, dědictví otců, stát a vůdce. Stát: Vergilius nenáviděl válku jako Euripides, ale nepopíral jako on stát vůbec, přijímal jej, třebaže se v nejzazším případě neobejde bez války. To náleží k lacrimae rerum. Vůdce se osvědčuje velkými a prostými ctnostmi: pietou, spravedlností, umírněností, šlechetností. A jejich nezmařitelnou imanentně-transcendentní odměnou je gloria. Nikdo, ať jednotlivec či národ, nedosáhne svého vrcholu, vzdálí-li se touhy a úsilí a obětavé práce po své »slávě« a pro svou »slávu«, která je v nich samých. Všechno, co nevystoupilo na tuto výši, padlo do propasti zapomenutí. Nejvyšší věci, sama všemohoucnost, i ta nehlubší mysteria jsou nad hvězdami. Nejvyšší věci je samotné fatum, zprvu temné slovo, i když je to hned na počátku – poněvadž je to výrok – něco, co se nemůže vztahovat na slepý pud, nýbrž na ducha, který jediný může pronést výrok, fatum, které se stále více projevuje jako světlé tajemství, aniž tím přestává být stejně tajemným, neboť splývá v jedno s tím, kdo je vyřkl: Jupiter sám, pater omnipotens, jest fatum. Tragické jsou však věci tohoto aeonu, sunt lacrimae rerum, žádná lidská duše jimi nemůže být uspokojena. Odtud ta žhavá touha, eschatologie vergiliovského člověka, odtud čtvrtá ekloga, která je také nazývána mesiánskou. Křesťanskému starověku a středověku platila jako doslovně míněná

předpověď Spasitele; tím sice není, ale křesťanský starověk měl přece jen pravdu ve vyšším smyslu, neboť to, co se říká o nastávajícím aeonu, přesahuje daleko všechno lidské, přesahuje daleko i Augusta a jeho věk. Není to římské; je to mystické tušení Božského příběhu Spásy, jež k němu přišlo v Neapoli z Východu a zaujalo jeho srdce, toužící po pokoji a naplnění, strhlo jeho génia k ojedinělým prorockým veršům, vymykajícím se z rámce jeho ostatního díla. Na jiném místě (*Wahrheit und Leben*, str. 53 n.) jsem o tom napsal: »Vergilius nebyl žádný prorok jako Isaiáš, neprorokoval narození Spasitele jako andělé, patriarchové a proroci. Jak by to také mohl udělat, když nebyl ani andělem ani patriarchou ani prorokem? Ztvárnil však mytický námět, který měl vztah k věčné pravdě andělů, patriarchů a proroků, ve chvíli, kterou neurčil on, nýbrž Prozřetelnost – ta Prozřetelnost, která opětně určila zase jeho k tomuto ztvárnění v adventní náladě pohanství, poněvadž on byl ve vynikajícím smyslu předkřesťanskou anima naturaliter christiana, poněvadž právě on byl vyvoleným ke Kristu tak, jak jím nebyl žádný jiný z pohanů, ani Plato a Aristoteles. Teprve tyto mesiánské naděje a eschatologická očekávání docelují a doplňují vergiliovského člověka a činí ho světle a čistě připraveného pro budoucnost – nikoli konec, nýbrž cesta.

Vergilius byl na začátku, když začínal jako básník, epikurejcem (jako Horác!), a to ve filosofii, nikoli v životě (tedy ne jako Horác!), a i jako filosof jím nebyl důsledně, neboť změnil materialistickou a mechanistickou nauku o atomech v jakýsi panteistický vitalismus; jako muž přijal mnohem vyšší nauku Stoy (jako Horác!), neboť postupné vzdalování od jediné pro epikurejce možné zásady, že *fatum* je i nad Jupiterem, až ke ztotožnění *fata* s Jupiterem, výroku s vyslovitelem, je stoického původu. A přece není vergiliovský člověk stoikem, jako jím zůstal – v teorii – Horác. Ještě by se snad mohl nazvat stoickým názor na sílu a vítězství a na pozeňování práce, onoho labor improbus, neúměrné, protizákonné práce, jež sama není žádným pozeňováním a platí jen ve světě nouze a nezbytí, který právě není dokonalým »řádem«, nýbrž »ordo« uprostřed nepořádku; stoická je také neohroženost a mužnost v přemáhání překážek a nižších analogií nejvyššího *fata* – všech těch nesčetných *casus*, příhod a náhod, a ještě výše nad nimi *Fortuny* a jejich rozmarů; ve všech těchto věcech, které jen vypadají, jako by byly »*fatum*«, má být člověk podle Vergilia neústupný a nemá se vzdávat; je větší a silnější než to všechno; vždyť samotné pravé a skutečné *fatum* mu k tomu pomáhá a ukazuje cestu; zde platí zásada téměř kantovská: *possunt, quia posse videntur* – mohou, poněvadž se domnívají, že mohou. Ustoupiti je nutno jen před *fatum* Jovis,

numinálním výrokem božstva, a i to nikoli resignovaně, nýbrž spolutvořivě. Naprosto nestoická je však bezuzdná radost a projevy radosti u Aenea, když znovu spatří otce, stejně jako bezuzdný smutek, který našel svůj nejvznešenější výraz v nesmrtelných verších, oplakávajících jinocha Marcella, magna imago všech jinochů, kteří zemřeli nedočkavše hodiny mužství a naplnění: »benátské poháry, jež se zpěnilly a praskly dříve než otrávené víno života dosáhlo jejich okraje –« neboť stoickou je jediné *mens aequa in arduis*, neochvějný klid mysli ve všech životních situacích a zejména v těch nejtěžších. Nejméně stoický je však Aeneas jakožto muž slz – stoická duše by nikdy nemohla mítí *donus lacrimarum* – a onen neslýchaný výrok: »*Sunt lacrimae rerum*«. Zde uvádí vyšší člověk veliký princip, který může být a byl spásou pro člověka – Evropa by mohla dnes být opravdu spokojena, kdyby měla stoiky jako Epiktet nebo Seneca nebo Marcus Aurelius – ale který přece nedorůstá celého člověka. Stoická duše je hrdinská duše, ba je heroická až přes míru – což nemůže být žádnou ctností kromě v lásce, která je více než ctností – stoická duše dovede po případě i snášet vlastní zoufalství, a to už hraničí velmi blízko se špatností. Jinak je tomu s *anima vergiliana*; ta se zbavuje zoufalství v uvolňujícím proudu slz, v němž není ještě té blaženosti, která zaznívá v posledních tónech pašijí sv. Matouše, ale který je přece jakousi předběžnou přípravou k ní. Nechybí jí heroismu stoické duše; vskutku na sebe bere a požaduje labor improbus, ale všechno je zjemněno pojetím *iustissima tellus*, spravedlivé Matky Země, a požitku krásy, gloria jejích plodů; přináší a požaduje nejnevyhnutelnější oběti, které jsou spojeny s uskutečňováním vyšších a prostších ctností; ale i to je proti stoicismu ještě více zjemněno nejvyšší z těchto vznešených a prostých ctností, pietou, jejímž nejhlubším základem je důvěra v poslední nezbadatelnou spravedlnost a světlost *fata* o sobě, které je nad vším ostatním, nad erotem a prací, nad Matkou Zemí, nad rodinou a státem i imperiem tohoto *fata*, kterým je vlastně sám Jupiter, *pater omnipotens*. A tak *anima vergiliana* nezoufá, neboť to není stoická duše, která je přes všechnu ušlechtilost a nepopíratelnou velikost pyšná a soběstačná a tudíž i zoufalá – vergiliovská duše je duše pokorná, humilis jako půda Itálie – a na ni, na ni jistě myslel Tertullian přede všemi jinými, když našel své slovo – neboť ona je vpravdě *anima naturaliter christiana*.

Přel. T. Vodička

NĚKOLIK POZNÁMEK K POJMŮM DĚJIN A DĚJEPISU*)

1. Domnívat se, že lze určití dějiny oklikou přes dějepis znamená domnívat se, že teorie o věci je aspoň zde snáze určitelná nežli předmět sám. Určovat vědu bez ohledu na předmět: může to vésti k něčemu jinému než k naprostému obsahovému vyprázdnění a posléze k čistě formálním řešením, jež lidskost nepřekonávají, nýbrž pouze neutralisují?

Neznamená snad víra, že vědu možno určití metodou, která vede důsledně ke snaze, historickou metodu konstruovat z čistého rozumu, vrcholný bod moderního dogmatu o všeládnosti rozumu, panarchii logu? Racionální zachycení eius quod ineffabile est, individuálního, časového, by byla historie. Historie by neměla v životě lidském jiný cíl, než rozšiřovat říši pochopitelného, být exponentem neosobní, nadčasové a neinteresované moci rozumu. Věda by byla jedna a v jejím pojmu jako neinteresované *θεωσία* by neležel žádný podstatný problém. Historii bychom si definovali jednoduše per genus proximum et differentiam specificam a dějiny samy by pak vyplynuly z korelativní úvahy objektivní. Tato vyhlídka je pro rozum nade vše svůdná; ale existuje dogmatismus rozumu, který je nejvýznamnějším nebezpečím pro jeho sebepochopení; *γνώσις σεαυτοῦ* znamená výzvu k uznání vlastní meze, k *σωφροσύνη*; nejsou snad dějiny právě takovou výzvou k rozumu, aby poznal sebe sama a uznal svou mez? A neznámá tato výzva jednoduše probuzení z dogmatického spánku rozumu, který si není vědom vlastní historie?

Co vede především ke skepsi o takovém pojmání historie, je pohled na konkrétní historiografii, která při vši objektivnosti si vede in concreto hodně jinak. Vypadá to tak, jakoby produktivní historiografie nebyla možná bez určitého nikoli vždy výslovného, ale přece práci určujícího pochopení povahy dějinného procesu, tedy obsahového určení svého předmětu. Historiografie by pak zajisté obsahovala obrysy apriorního pochopení ne-li dějin, aspoň dějinnosti, t. j. oněch struktur, které nám říkají, patří-li něco k dějinám či nikoli. Tedy leží na snadě myšlenka abstrahovat pojem historie z historiografii; snad jej tam máme spolu s rozmanitými příměskami; vyloučíme-li společné, obdržíme pravý pojem dějepisu, určený předmětně,

*) Tímto článkem zahajujeme řadu kritických úvah o filosofii dějin s různých hledisek. Články otiskneme postupně v tomto ročníku. – Red.

a tudíž rovněž pravý pojem dějin. Uloha může být obšírná a těžká, ale principiálně by byla řešitelná, kdyby nebylo logických obtíží v pojmu abstrakce vůbec a v případě, že se jedná o historii, pojem »duchovědný«, zvláště. Neboť jednak nemáme a nikdy nebudeme mít všech historiografií a tyto nevykazují shodné rysy do té míry, jako fyzické předměty, které stojí pod principy indukce, jednak k tomu, abychom nějaké konkrétní dílo vydávali za historiografii, za studium historie, musíme již mít určité pochopení toho, co historie jest, a tak se naše celé zkoumání pohybuje v kruhu.

2. Kdyby každé teoretické zabývání lidskou minulostí, které není vedeno primárně teoretickým zájmem, nemělo být nazváno historií, kdyby čirý objektivismus v historii byl postižením její pravé podstaty, málo by zůstalo ze skutečné historiografie; možná, že vůbec nic. Co by bylo společné mezi Thukydidem, kterého válka učinila historikem, a mezi ideálním moderním pozitivistou, který se zabývá peloponneskou válkou, hledíme-li k jejich vědeckému úmyslu a nikoli k předmětu jejich zájmu? A přece je takový Thukydides typem snahy o historickou věrnost a pravdivost. Musí objektivnost nutně pramenit ze snahy o vědění pro ně samé? Není snaha o vědění pro vědění, teoretická snaha par excellence, někdy právě překážkou teorie, objektivitu a vědění? Nedá se říci, že jsou věci, kterých bychom nikdy nechápali, kdybychom byli intellectus purus; nemusí pojem chápání být přísně oddělen od pojmu vykládání a nikoli subsumován pod tento, jak se dělo v racionalismu 17. století a děje často dodnes?

Proč studujeme historii? Či ještě širě a lidštěji: co vlastně lidi na ní zajímá, proč ji n. př. čtou? Jistě ne z nějakých důvodů bezprostřední praktické aplikability. Historie nemá axiomy a theoremata, z kterých by se dala odvodit pravidla jednání v konkrétní situaci. Konkrétní situace se vlastně neopakují – a potom hlavně si z historie odnášíme tolik pragmatického poučení, kolik jsme ho do ní vložili. Thukydides nebo Macchiavelli vyvozují z historie poučky, je pro ně magistra vitae, poněvadž jsou už bystrými politiky, kteří dovedou jednat v situaci. Že tu pak není primární teoretický zájem účelem, ukazuje fakt, že intellectus purus nepíše historii, nemá pochopení pro historii. Období racionalismu jsou nehistorická. Je tedy historie snad něco jako literární genre, něco jako materialia motutného epos, převyšujícího významem a poutavostí každé epos mytické? Jinými slovy: je historie uměním, jehož cílem je půso-

* Jäger, Paideia S. 482: Der Krieg hat ihn zum Historiker gemacht, und was er sah, das konnte man nirgendwo lernen, am allerwenigsten an einer, wie er selbst sagt, ganz anders gearteten Vergangenheit, von deren exakten Erkennbarkeit er wenig hielt.

bivost, prostředkem věrnost podání? »Die historische Darstellung ist, wie die künstlerische, Nachahmung der Natur. Der Grundlage von beiden ist die wahre Gestalt, das Herausfinden des Notwendigen, die Absonderung des Zufälligen...« (W. v. Humboldt, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers.) Pravda historie by byla nejíná, než pravda umění: pravda nadčasově-ideového, v přírodním materiálu skrytě manifestního obsahu. Pravda o dějinách je – podle jiného odstínu téhož původně romantického pojetí – pravda básníková vidma, »obrácená astrologie«, obrácené věšectví stejně magického charakteru (S. Obenauer, Novalis p. 220). Nezůstává však na dně tohoto názoru, je-li uchopen vskutku v té hloubce, kde jej usídlili Humboldt a Novalis, určitý intelektualismus, který usměrňuje časový a neukončený proud dějin do nečasova, který v dějinách vidí zjevení, jež možno uhodnout a k tomu má věstce-básníka za povolána? Ne darmo básník-věstec žije v »dokonalé přítomnosti«, která, podle slov interpreto-vých, »entsteht erst durch vollkommne Anschauung des geschichtlichen Prozesses.«^{*)} Dokonalý názor dějin – zde je právě problém, zdali lze dějiny vůbec nazírat, již přeskočen.

Tedy všechny tyto pokusy o určení zájmu, který leží v dějinách, neukazují fenomen sám, nýbrž pramení z vnější interpretace. A přec je pravda, že dějiny dávají praktické poučení, teoretické vidění a fascinaci vzorem či cílem – vše v odvislosti od velikosti a utváření historikova. Dějiny studujeme z těchto všech důvodů, ale z jaké jednoty pramení tato mnohotvárnost zájmu? Jakou podstatnou a jednotnou potřebu lidskou uspokojuje historie? Humboldt jednou řekl hluboké slovo o dějinách: úloha dějin je »den Sinn für die Wirklichkeit zu hecken und zu beleben«. Studium dějin má centrum své poutavosti v pojmu skutečna; tento zdánlivě paradoxní výrok nutno nyní analyzovat a pochopit.

3. Historie, věda o minulosti, o tom, co již neexistuje, vědou skutečna par excellence? V jakém smyslu se dá tato věta interpretovat? A neznamená takováto these, že skutečnost sama se dá zachytit pouze v oslabené, neutralizované formě, která již je zbavena všeho nebezpečí? Neznamená tato these v podstatě tvrzení nezachytitelnosti skutečna v jeho žité, dravé podobě? Není to způsob, jak vyjádřit ostře poslední nesouměřitelnost mezi životem a věděním, chápáním v nejširším smyslu?

Ale co je skutečnost, kterou nám odhaluje historie? Je to vskutku neutralizované, do stavu věčné inaktivity kleslé bytí, mrtvá vzpomínka, která se nás již dotýká jen jako mimoděk? Pak by říše lidské vzpomínky měla vskutku pouze teoretický zájem. Dnešní, aktuálně

^{*)} Obenauer l. c. 218-19.

jednající člověk by neměl, co s ní počít. Celá lidská minulost by byla jako loňské sněhy, které nejsou k ničemu, jako dávno vystřelený náboj, s nímž už nikdo nemůže disponovat. Je tomu tak vskutku s lidskou minulostí, o které vypráví historie? Loňských sněhů, přelomů geologických epoch nelitujeme ani se z nich neradujeme, neuctíváme jich ani nemilujeme, a vzbuzuje-li v nás pohled, vržený na ně zpět, velebné pocity, jsou podobného druhu, jako cit pro velkolepou mrtvou přírodu. V lidské historii něco podobného je podstatně nemožné; musíme zde obdivovat a pohrdat, milovat a nenávidět, a rozumíme tedy těmto věcem docela jinak, chápeme je jinak. Jsou pro nás vždy ovšem určité »zavřené« kapitoly v dějinách, kde to cítíme docela v jiném světě, docela cizí; ale tato cizost není absolutní, krutá nepochopitelnost, jako cizost přírody nebo zvířete, nýbrž je zvláštně znepokojivá a vyzývavá. Všechno, co dějinně chápeme, má tak určitý význam v našem aktuálním životě; lhostejnost a dějiny se nesnášejí. Je-li pro nás něco v dějinách lhostejné, je to mrtvo pro dějiny. Dějiny nejsou tedy pouhý obraz, nýbrž předmět vášnivého styku; není to sice už styk s něčím živým, nač lze působiti a co lze změnití, není to také nic aktivně pomáhajícího; je to však pojato námi do okruhu našich aktuálních bojů a tendencí. Dějiny jsou sice mimo dosah naší činnosti, jsou něčím, co se pouhým zákonem času absolutně vymklo naší moci, ale čemu přesto a právě proto podléháme jako neodvratné fascinaci. Tato fascinace se projevuje jakožto úcta a pohrdání, láska a nenávisť, obdiv a lítost. Nebyli bychom tím, čím jsme, kdybychom nepodléhali určitým mocem minulosti. Pomysleme na to, jakou fascinací působí na př. veliká národní porážka nebo nějaké veliké vzpětí energie, vlněním času donesené až k nám. Stojíme v jejich sféře i tenkrát a právě tenkrát, když se snažíme vyhnout požadavku, který na nás vznáší.

Dějiny určují tedy nás; jsou objektivní moc, která se nám vymyká. Ale na druhé straně jsme to právě my, kteří je udržujeme při aktuálním životě; skutečnost, tj. skutek, aktuální dílo dějin je v našem životě. Určují-li dějiny nás, lze říci naopak, že určujeme my dějiny, a že vyrůstající na kmeni, kterého již není, napájíme svou krví jen ty stíny svého podsvětí, od kterých si žádáme odpovědi. Dějiny jsou pro nás – a to znamená, jsou skutečny v nás – vždy jako aspekt, nikoli ovšem lhostejný, ryze teoretický, nýbrž mnohotvárně patheticky podložený aspekt objektivity, která se naší aktivní moci nadobro vymkla. Tento náš aspekt je však, jak jsme si ukázali, složkou našeho života, kusem nás samých. A tak, máme-li pokročiti dále v problému »dějiny a historie«, musíme se zamyslet nad sebou samými. Problém »co jsou dějiny?« vede k problému »co je člověk?« »co v něm dějiny umožňuje!«

4. Tato otázka nás snad konečně zbaví základních nejistot té problematiky, v níž se od počátku pohybuje a kde každý moment, kterého jsme se zachytili jako pevného, záhy povolil, rozplývá se v dialektice nových problémů. Zde snad máme konečně pevný bod; o tom, co je člověk, poučují určité specializované vědy, antropologie, psychologie, charakterologie, sociologie a j.; jejich funkcí je zajisté provádět ono sebezachycení člověka, kterého vyžaduje náš problém. Zejména se zdá ležet na bíledni, že právě pro náš problém je kompetentní psychologie, která přece má za úkol zachytit, popsat a prosvítit lidské nitro, život po jeho stránce subjektivní. A to je jistě potud správné, že k problému musíme přistoupit jako psychologové; musíme analyzovat ty struktury zkušenosti, které ukládají naše dějinné povědomí; ale to ještě neznamená, že zůstaneme nutně v této sféře. Spíše si musíme předložit problém: je reflexe pravým, radikálním prostředkem sebezachycení, který je s to člověka uchopit v jeho podstatě, a pokud je možno vůbec reflexi se přiblížit k podstatě člověka? zejména k těm jejím stránkám, na nichž visí možnost dějin?

Jsou myslitelé, dnes vlivní a filosofickou radikálností vyznačení, kteří namítnou přímo, že zjev »člověk« není možno pochopit reflexí. Reflexe předpokládá zvláštní předmět »vědomí«, v ní zachycovaný, který se liší od jiných předmětů svou povahou, ale v poslední instanci s nimi přec jen zůstává v mezích téhož eidos. Celá problematika »vědomí« vznikla v moderní filosofii jako následek matematisujícího motivu západoevropské metafysiky, snahy po jistotě poznání, která z já učinila subjekt, *ὑποκείμενον* par excellence. – Neznamenaloby dále vytčení vědomí jako podstaty já škrtnutí vši širší souvislosti našeho bytí, sféry potenciality, celé dimense nevědoma? – A konečně, což je pro náš problém snad nejdůležitější, neznamenaloby nesmírné ochuzení všech našich schopností chápati člověka, kdybychom se musili v reflexi omezit na svou vlastní faktičnost? Dá se vůbec v ý z n a m života a tudíž jeho celkovost, jeho »smysl« zachytit v průběžné reflexi? Dá se vztah životních momentů k životní jednotě, která v našem životě nikdy přímo není, nýbrž pouze ustavičně se tvoří, zachytit analýsou vnitřních pochodů v jejich čiré sukcesi? A není snad právě pochopení významu skutků v životních souvislostech základně důležité pro poměr člověka k dějinám?

Nebudiz tu popíráno, že sebepochopení člověka se nedá redukovat na problém reflexe. Ale je otázka, zdali výslovné zachycení tohoto sebepochopení, na které se přece posléze odvolávají filosofové, o nichž byla právě řeč, je možno jinak, nežli reflexí. Člověk jistě neví o sobě pouze z reflexe; jeho sebepochopení vyplývá primitivně ze zacházení s věcmi jeho okolí. Ale není snad jedinou

možností, kterou máme k tomu, abychom explikovali toto sebezpochopení, proces reflexe? A abychom se obrátili k námitce Heideggrově, uvedené na prvním místě, není snad tato námitka namířena především proti tradičnímu pojetí duševna jako serie »aktů« intencionálních nebo jiného druhu »elementů«, kde způsob bytí těchto základních momentů psychických je předem určen, kde tedy »vědomí« není titul pro problém, nýbrž kde v něm s naivní dogmatickostí spatřována »věc«, »datum« jednou pro vždy hotové, a duševní život pojat jako jejich serie? Z toho nám tedy posléze vyplývá, že náš problém pochopení člověka nemůže být řešen psychologii ve smyslu analýsy objektivovaných duševních aktů a jiných snad, neintencionálních momentů duševního života, nýbrž že zde nutno se pohybovat v analýsi lidského sebezpochopení, tj. toho, v čem spočívá, že víme, že jsme lidé; a bez tohoto vědění, že jsme lidé, není lidství, Patří k podstatě člověka, že ví o svém lidství (mluví ovšem o jeho normálním dospělém stavu, který jediné může být východiskem analýsy).

5. Co znamená vědět o svém lidství? Podstatný moment vědění o vlastním lidství je vědění, že jsme ve světě. Zvíře sice také má určité vědění o tom, co je obklopuje, ale toto jeho okolí není svět. Zvíře ví o určitých konstelacích, do nichž je postaveno a které je takřka automaticky určují v jeho reagování. Proti tomu člověku se jeví věci vždy v souvislosti či v celku souvislostí, jenž má své centrum v naší možnosti, něco s nimi podniknout. V této možnosti je též posléze dána ona distance k situaci, která působí, že rozumíme věcem i sobě. Rozuměti věcem však neznamená rozuměti jim jednotlivě, nýbrž v souvislosti; tyto souvislosti mezi věcmi indikuje pak vždy nějaká naše možnost. Na příklad okno vnímám s celou situací, do níž patří, a chápu je jako »otevřené« vzhledem k možnosti povolovat či bránit k přístupu vzduchu podle toho, čeho vyžadují roční období, poloha domu, povětrnostní situace, druh zaměstnání, kterému se právě oddávám a j. V kruhu této možnosti jsou všechny tyto složky situace odhaleny a jejich souvislost je nám jí dána. Možnost vymazuje horizont, uvnitř něhož jsou teprve věci pro nás tím, čím jsou. Bytí na světě neznamená však konečně nic jiného, nežli žiti v kontinuitě takovýchto souvislostí. Svět není nic jiného než universální horizont, uvnitř něhož se vždy pohybujeme, kdykoli jsme jakožto lidé, tj. rozvrhující možnosti vlastní existence. Tyto možnosti jsou námi přijímány nebo odmítány, uskutečňovány či zavrhovány a podle toho obstaráváme nebo ignorujeme věci. V bdělém stavu jsme vždy na světě jakožto obstarávající určité věci na základě skutečněného rozhodnutí.

Ve světě však nikdy nejsme sami. Naše bytí ve světě značí bytí společně s jinými. Toto má podstatné modalitý souběžnosti

a křížení střetajících se drah na jedné, lhostejnosti na druhé straně. Lhostejnost není vztah, analogický vztahu k věcem, nýbrž vztah specificky mezilidský: to poznáme zejména, když někomu zlhostejníme nebo když někdo jiný k nám zlhostejní – není to pouhý nedostatek zájmu, nýbrž aktivní, třeba »instinktivní« distancování, oddalování od druhého. Toto »bytí spolu s druhým« je pak pro život ještě významnější, ještě intimnější s ním spjato než bytí uprostřed věcí, bez něhož ovšem bytí spolu s druhým není možné. Naše bytí ve světě je bytí ve světě lidí, člověk je *ζῷον πολιτικόν*; co se týče lidí, zaujímá v životě nejobšérnější místo. Až do svých intimissim jsme spoluurčováni mediem, stylem, módou, ohledy na druhé, jedno-duše tím, čím nikdo z nás není sám a co má přece jen vztah na »druhé«, na veřejnost, na to, co je běžné, co se dělá, sluší a patří. Při tom je naší snahou, vyznat se v tom lépe, nežli jiní, vyniknout; upadáme v područí veřejné neosobnosti právě soukromou osobivostí. Tak je náš každodenní život ovládán neosobní mocí, která nás určuje, aniž jsme si toho vědomi a aniž protestujeme. Ztrácíme svůj život, nerozhodujeme v něm sami, dávající se zastupovat neosobními mocnostmi; získáváme za to lhostejný klid, získáváme »svět«, jeho skromné úspěchy-neúspěchy, získáváme všední den.

6. Jak to vše souvisí s problémem historie? Souvislost jde přes problém: je možno vymknout se neosobnosti, polomrtvu »všedního dne«, kde jsme ztratili samy sebe, a získat nový život? Jak se získá nový život a co je jeho obsahem?

Je tato otázka vskutku otázkou pro filosofa? Jen v určitém smyslu je tomu tak; filosof nemůže než ji konstatovat jako podstatný moment sebepochopení člověka. Tato otázka patří k podstatě člověka, tvrdí filosofie, jako jedna z jeho nebezpečných možností. Když se Pascal rozhořčoval proti libertinům, kteří neuznávali nebezpečných možností v životě a smáli se smrti do očí, byl v podstatě drážděn sebenepochopením, k němuž se jeho protivníci pevně odhodlali. Zde tedy, kde filosofie stojí před rozhodnou otázkou lidského sebepochopení, stojí tvář v tvář rozhodnutí, závisí na lidském rozhodnutí samého filosofa. Filosofie se dostává k bodu, kde nepostačí klást otázky a odpovídat, obojí s krajní energií, nýbrž kde se filosof nedostane dále, dokud se sám celý nezasadí o rozhodnutí. Klásti a rozhodovat tuto otázku jak patří k samé podstatě filosofa, patří však také k podstatě člověka; filosofování je možnost, která je dána s člověkem, s aktem jeho svobody.

Jak se však klade otázka svobody pro člověka? Může se jednat o absolutní vymanění ze všech lidských možností? Neptejme se zde přímo po takovéto absolutní svobodě, po vysvobození ze světa, po tom, jak by člověk přestal být člověkem, a ptejme se pouze

po možnosti svobody pro člověka. Nutně to může být pouze omezená svoboda, která člověku neběře žádné z jeho podstatných určení; musí to být svoboda ve světě, a protože celý náš život není jen vytváření světa, nýbrž vrženost doprostřed jsoucích věcí, vrženost celým tím historickým elánem živých bytostí lidských (který prodlužuje vlnu života vůbec), může to být pouze vržená svoboda. Vržená svoboda, to znamená: všechny možnosti svobody vyrůstají na základě toho, do čeho nás staví lidská minulost, jsou spoluurčeny tím, co bylo. Minulost je tedy akutní výzva pro naši svobodu, aby ožila k své vlastní otázce.

7. V tom pak je vlastní význam historie, že v ní žije reflexe naší svobody o vlastní vrženosti. Historie je způsob, kterým naše svoboda, chápajíc se svého rozhodnutí, se distancuje proti nebezpečím, která ji ohrožují, a vytyčuje si své vzory a předměty úcty. Historie chce zjistit minulost, aby provedla její zhodnocení, t. j. aby vyjasnila náš vlastní poměr k vlně, která nás nese, ve světle pravdy, kterou my jsme, kterou my uskutečňujeme. Pravda historikovy historie závisí na tom, pochopil-li či nepochopil lidskou svobodu. Svobodu však pochopujeme tím, že ji v historické situaci uchopujeme, že se staneme sebou samými, neotřesitelnými, silnějšími, nežli svět; tak rozhodnutím člověk překonává svět, aniž jej opustil. Rozhodnutí se děje pod tlakem naší situace ve světě, t. j. naší konečnosti a vši její bíd; rozhodnutí znamená přijetí poslání, které si člověk sám snad libovolně nevybere, nýbrž kterým celou svou podstatou jest – podstatou, která není dána, nýbrž námi stvořena, zvolena. »Když je kolem vše tiché, slavnostní jako hvězdnatá noc, když je duše v celém světě jen sama se sebou, pak se s ní setkává ne snad vynikající člověk, nýbrž sama věčná moc, pak je nám, jako když se nebe otvírá, a já volí sebe samo či spíše dostává sebe sama darem.« Jedině z tohoto slavnostního okamžiku vzniká možnost pochopit dějiny, které jsou takovému stanovisku serií vrženě-svobodných odhodlání. Historik chápe historii vždy se stanoviska svého odhodlání; v něm získává měřítko, které mu dovoluje teprve vidět dějiny plasticky. Chápajíc dějiny tvoříme smysl, který v nich jest, opakujeme-li podstatné, původní možnosti, odhalené v minulých vrženě – svobodných odhodláních. Smysl dějin není nic pevně-hotového nebo všeobecného, idea, uskutečněná snad v dějinách určitého národa, nýbrž je dějící se a bojující opakovatelná možnost svobodného bytí, která se nás nějak podstatně týká. Výstavba dějinného světa počíná vzpomínkou, prochází rozhodnutím a rozvíjí se opakováním. Vzpomínka otvírá horizont minulosti; rozhodnutí udává stanovisko a měřítko; opakování vede k vidění souvislostí, k celkovým liniím smyslu historického děje.

Potřeba dějepisu je v tom, že lidská svoboda musí sebe samu pochopit ve své vrženosti, t. j. v celé podmíněnosti své situace, aby naše žití mohlo plně nalézt sebe; překonání nesvobody je převzetí vrženosti v kritice neživých tradic a život dusících nepravd, které zbyly z dávno zestárých rozhodnutí, a v odhodlaném opakování jednou narysovaných možností. Proto je historie neodlučná od úcty, lásky, nenávisti a odporu; jen proto může být dějepis jedním z nej-mocnějších činitelů historického života sama; proto nemůže být nezúčastněným registrátorem a hypotetickým vykladačem lidských dějů. Všechny tyto věci jsou podstatné pro samo historické pocho-pení, nejen pro jeho literární podání. A je-li tomu tak, pak vyplývá, že dějepis sám dosvědčuje právě těmito zvláštnostmi své struktury lidskou svobodu; historik sám musí, mluveno slovy Heideggero-vými, chtít, přít se a ctít.

AUGUSTIN COCHIN

MYSTIKA SVOBODNÉHO MYŠLENÍ

I. ZÁKLADY SPOLEČENSKÉ AUTORITY

(List Edouardu Le Royovi, 7. ledna 1910)

Pane, sledoval jsem s velkým zájmem a prospěchem vaše před-nášky – a neodolám, abych vám k jejich tematiku nepředložil ně-kolik myšlenek. Ne jako theolog – četl jsem více Kanta než svatého Tomáše – nýbrž jako milovník volné myšlenky – Moderního My-šlení, jak vy říkáte – jenž je velmi zaujat jejími naukami a jenž by rád viděl, aby se jim dostalo většího a náležitějšího osvětlení.

Zdá se mi, že »imanentismus« v různých svých formách má vždycky dva aspekty: jeden negativní, individualistický, rozumářský, útočný, vždycky naježený proti autoritě ve jménu práva, svobody, individuálních citů; a je dosti přirozené, že katolík vidí jen tento, jako vidíme zprvu jen hradby a věže nepřátelského města. Ale je druhý aspekt, mnohem důležitější, třebaže zprvu méně nápadný. Za Filosofy, kteří chrám boží, přicházejí Jakobíni, kteří ho znovu stavějí, zakládají vládu, nový řád, vytyčují oltář Vlasti nebo lidství; po kritice Littréově přicházejí dnešní synthesy, p. Durkheim a jeho škola, solidarismus, syndikalismus, p. Bourgeois; po racionalistické negaci společenská afirmace; a proti této právě nutno dnes posta-viti afirmaci křesťanskou – neboť zde se odehrává vlastní bitva. Ne-boť mnohem spíše než o válku mezi autoritou a svobodou, mezi

vírou a rozumem, jde napříště o boj mezi dvěma autoritami, dvěma božstvy: Kristem a Společností – a tou myslím jedinou racionální a dokonalou, přímou Demokracií. Nuže, a budete jistě souhlasiti, že by bylo nespravedlivé představití křesťanskou víru v celé její pozitivní realitě a víru sociální jen v starém, opotřebovaném a z módy vyslém krunyři, jež se už sama ani neodvažuje nosit jinde než v Parlamentu nebo na kongresích učitelů. Vždyť i katolicismus si dnes musí ukovati liberální polnici.

Jest si nutno rozhodně uvědomiti: existuje svobodné myšlení, jež není individualistické – a přece není náboženské; jež věří v důvod vyšší než všechny důvody, v autoritu, jež ovládá a řídí vůle – a není křesťanské; jež klade absolutno a nevěří v Boha; zakládá církev, obcování idejí a duší – a není katolické; jež dbá, krátce řečeno, toho morálního požadavku, na nějž jste kladl tak výmluvně důraz, a uspokojuje ho – a přece je opakem náboženství.

Vykládali jste nám mnoho o »hluboké vůli« – termín je myslím od p. Belota. Její ekvivalent a myšlenku lze najít u všech svobodných myslitelů: je to »předpokládaná vůle« (vůle spravedlnosti) p. Bougléa, »právní vědomí« p. Desjardinse, »uvědomělá vůle všech našich demokratů, »prvotní vůle« p. Pougeta, »občanská vůle« jakobínská a posléze ovšem »obecná vůle« ubohého pana Jakuba, proroka celé této školy, jež z něho žije a tak špatně mu stále ještě rozumí. Všichni ji vykládají stejně: je to vnitřní hlas – velmi hluboký, ale také velmi slabý, slyšitelný »v mlčení vášní« jak říká Rousseau, jež by však nebyl dosti zřetelný a jemuž by nebylo lze osvědčovati poslušnost bez pomoci shůry. V tomto bodě se ovšem mínění rozlišují – spíše však jen zdánlivě než ve skutečnosti: v pojetí teoretiků jako p. Bouglé, p. Durkheim nebo p. Lévy-Bruhl tuto pomoc skýtá morální nebo sociální věda, kolektivní dílo lidského ducha; v pojetí politiků od Rousseaua až po naše syndikalisty sama Společnost: je to sám produkt neustálé a vědomé spolupráce navozené smluvním režimem, v názvosloví našich zednářů produkt »Práce«, jež vylučujíc postupně příměsky více méně soukromé, bezpečně oprošťuje mínění obecné, sociální »konformitu«, z á k o n v pravém slova smyslu. Ale věří tedy všichni filosofové i politikové, v jakési dogma: obecné mínění, jež usměřňuje soukromé důvody – v jakousi milost: obecnou vůli, jež skýtá oporu vůlím soukromým – v jakousi církev: dokonalou či smluvní společnost, mimo níž není pravého obecného mínění ani obecné vůle a tedy také ne obnovy, ctnosti a spásy. Tato církev má (ustálený termín) »metafysickou existenci« v lóžích a společnostech myšlení: je to opravdová duchovní společnost, zbudovaná na dokonalém plánu – a tím už postavená mimo svět hmotný, s nímž je ve vztazích velmi podobných těm, jež pojily člověka církve s člově-

kem světa v 15. století. Od Rousseaua až po p. Durkheima není svobodného myslitele, není Jakobína, jenž by nepřikládal tomuto sociálnímu nadpřirozenu, této »Síle Syndikátu« transcendentní platnost, neredukovatelnou na individuálno. Říkají-li, že si člověk stačí sám, myslí tím lidského ducha, lidský rod – Člověka, ne člověka, což znamená: v negativním smyslu: člověk se obejde bez Boha – v pozitivním: lidská společnost (pravá) si stačí sama. – Obecná vůle je dříve než veškerá spravedlnost (Rousseau), princip vši mravní síly a vši svobody. A jako produkt, účín dokonalé společnosti stačí Obecná vůle, aby obnovovala člověka v Duchu a Pravdě bez zá-sahu vůle nejvyšší. Je to konec Boží Monarchie – 1792 v oblasti náboženské. A opravdu, jakobínská zkušenost u nás a společenská zkušenost všude kolem nás jen potvrzují tyto principy.

Dobře tedy, řekl jste nám. Ti lidé věří v Boha aniž o tom věděli. Ale nezapomínejte, že už vám ten argument vyvrátili. Jen si přečtete Dělb u práce p. Durkheima. On, jenž prostudoval katolickou ideu s tolikerym ohledem jako vy Moderní Myšlení, vám řekne, že oslové jsou od Voltaira až po naše radikály ti kritikové a popěrači, kteří argumentují prohnáním kněžstvem a tyranskými pány; řekne vám, že kněžská či feudální autorita vyjadřují hlubokou, drahocennou realitu, nejpodstatnější ze všech, jichž kořenem je idea Boha; že lest a násilí nemůže vládnout deset století a založiti civilisaci. Ale ovšem idea Boha a autorita na ní založená nejsou věčné, jako je věčná realita, již slouží a již symbolisují, a jež nyní přímo před našimi zraky vysvléká staletou kuklu, aby se objevila v pravé své formě. Tou realitou je lidský duch konečně uvědomělý, plnoletý, pán sebe sama a svých osudů ve a skrze Smluvní Demokracii a Autonomii Lidu. Tou měrou, jak se ustavuje a upevňuje tato poslední etapa lidstva, náboženství, dotud nezbytné – a posud užitečné pro opozdilce – ztrácí svou sílu a svůj důvod k bytí: a atheisty, aniž o tom věděli, jsou všichni ti dobří křesťané, kteří to dosud nepochopili. Ale vidíme už také klíčit doktriny, jež je povedou bez překotnosti k plnému pochopení; nauky, jež se vesměs – od Loysismu až po křesťanskou demokracii – shodují v tom, že stále více uplatňují kolektivismus a socialisují starou autoritu.

Přiznám, že se mi zdá tato sociální these dosti mocná a v každém případě hodná toho, aby se o ní mluvilo. Neboť taková jest od pověd', namítne-li kdo svobodnému Mysliteli, apoštolovi spravedlnosti a pravdy: jste křesťanem, aniž o tom víte.

Jest ovšem ještě jiná námitka, opak první: nejste vůbec s to ustaviti morálku, ospravedlniti mravní závaznost; vaše společnost jest jen náhodnou realitou jako tolik jiných – faktem. Ale to je, jako bychom vyčítali víře antropomorfismus: realizovati jako mysliti zna-

mená limitovati, »definovati«. Za realizací i za ideou nutno postřehnouti elán, jenž dává oběma vznik, jenž je »ukládá podél cesty«, jak říká p. Bergson, a sám se na ně neváže, uniká jim. Tomuto elánu jest se nutno svěřit, ne dílům, jež zplodil. Nuže, je-li vůbec nějaký elán, jenž by směřoval k absolutnu, k tomu, aby se vždy a přese všechno předstihl, pohotový rozbit dílo věčejška, aby učinilo místo dílu zítřka, jest to jistě elán revolucionářský nebo lépe sociální: on produkuje víru v nezbytný pokrok, jež je Náboženstvím posledního věku, ověřeným stoletou sociální zkušeností; systémy, jak potom následují, jsou vždycky zdánlivě nahodilé, provisorní, relativní, ba jsou už tak budovány a jako takové i vychalovány: jsou reakcí proti dogmatům a autoritám. Vskutku je toto relativno absolutnem, jak mi říkal oheďy jeden můj známý syndikalista. Síla, jež tvoří, oživuje a váže tyto formy, je vždy a všechny překoná. Jeden příklad za tisíc: revolucionářské vlastenectví z roku 92 – věčný zdroj historických nesmyslů – omezené zprvu jen na Francii, protože jen Francie byla »uvědomělá«, kdežto druzí národové, dosud v poutech otroctví, neslyšeli ještě hlas své hluboké vůle, je ve skutečnosti prvním aktem světové humanitářské kroasády, jež nemá nic společného s našimi národními hranicemi, s naším francouzským patriotismem – ba dnes jim, bez nejmenší kontradikce, vyhlašuje válku. Ale sloužil tomu francouzský patriotismus hned od začátku? Bezpochyby, jako tolik křesťanů dnes slouží svou duší a svědomím tomu, co by potírali, kdyby viděli budoucnost; ale to je absurdní domněnka; nevidíme budoucnost, jdeme do ní – a měníme se cestou – a jsme spokojeni, když tam jsme, poněvadž jsme se změnili – protože přišla »informující a realisující zkušenost«, jež nám dala jiný zrak. Hle, co odpoví syndikalisté – s velkým smyslem pro sociální evoluci – na věčnou předhůzku »utopie«: nutno se svěřit životu; »syndikalismus je filosofií akce«, praví p. Chaillye na začátku jedné své brožury – jedná, realisuje, nesystematisuje. Víte, jakou sílu a hloubku propůjčují formule páně Bergsonovy této nauce. P. Grifuelhes a p. Pouget se zmocnili p. Bergsona. A naopak doktrína tvořivého vývoje – imanentní, kolektivní, věčné a neosobní síly, třebaže osobnostně tvořivé, zdá se zázračně vyhovovat sociální víře.

Začíná-li si tato nová víra teprve až dnes a – hodně bázlivě a zmateně ještě uvědomovati svou absolutní hodnotu, byla tato hodnota nicméně hned od začátku fakticky přítomna a svým způsobem cítěna. Od hedžry revoluce jest její historie historií lva, který neumí malovat; neumí mluvit – sama užívá o sobě termínů nepřátelské víry, jež v ní nemůže vidět než anarchii, individualismus, negaci a smrt. Ale její historie mluví pro ni a fakticky ukazuje tu jednotu, ten sled, to neustálé postupování, jak si je žádá »mravní

požadavek». Třebas v principu autonomní jsou společnosti sjednoceny, centralisovány, na postupu k dokonalé jednotě, dík zákonu, jež by nebylo nesnadno formulovat. Zdánlivé divergentní a polemické svým rozvíjením, jsou doktriny v základě jedno. Veliké dílo jest jedno – pravda známá v mystické formě hned na začátku v kruzích zasvěcenců pod závoji symbolů – dnes stále zřejmější a hmatatelnější: nazvěmež ji, chcete-li socialisací ideje Boha – přirozený cíl společenského vývoje – skutečné dílo kolektivní práce ve Společnostech Myšlení – ne produkt nějaké filiace myšlenek, genealogického stromu abstrakcí, jak si to představují historikové literatury nebo filosofie.

Až bude toto dílo dokonáno – a pro celý jeden svazek věřících už je – nebude se o Bohu již ani mluvit; něco zaujme jeho místo, lid; a tím nemyslím větší či menší dav individuí, nýbrž lid o sobě: to jest lidské kolektivum, svobodně a společensky organisované ve vši spravedlnosti a ve vši pravdě. Ne tedy na počátku, v embryonální společnosti klanu, jest hledati společenského Boha: až u cíle, až vyjdeme z krise, již všichni trpíme, až společnost realisujíc konečně svou pravou formu si stačí sama a bude moci dát svým členům štěstí, svobodu a morální pomoc, již si žádá vnitřní hlas a již izolovaný jednotlivec nemůže dosáhnouti. Pak bude dokončen chrám Šalomounův – abychom užili zednářských symbolů – a budou moci zmizet náboženská a politická lešení. Když je zasazen svorník klenby, drží už kameny samy a skruží, jež je neslo, přestává být užitečné. Taková jest idea, taková jest i metafora, jež jsou základem článků a konferencí p. Bourgeois o solidarismu: nelze líp postavití thesi nové víry – víry bez Boha.

Hle, to by vám asi mohly namítnouti všechny »děti nového ducha«, jak říká p. Bureau, celé »moderní myšlení« od radikálního solidarismu p. Bougléa až po revoluční syndikalismus p. Niela a p. Challaye, a od bojovníků à la Pouget až po theology à la Durkheim, jsou dvě odpovědi na morální žádost – dvě církve – dvě víry – dva Bohové. Pascal, jemuž tak záleželo na tomto požadavku, nám tu není nic platen: zde spíše než o rozhodnutí, zda se vůbec chce jít, vyjít z mravního stavu, v němž jsme, jde o to, v jakém smyslu, kterým směrem: neboť jsou dvě cesty.

Je trochu směšné chtít na několika stránkách probrat takovou otázku. Ale jste s tímto tematem příliš obeznámen, abyste mi neporozuměl. A chtěl bych tedy jen přesněji formulovat, čeho jsem se několika slovy dotkl: nebylo by slušno – místo abychom vykazovali Boha-Společnost do předhistorických temnot klanu, kde právě, co do vnější formy a aspektu, je tak málo sociální, jak jen možno – ukázati jak všude existuje dnes: jako formule režimu,

společenská demokracie – jako duch filosofie – jako předmět vědy, zrozené bezpochyby teprve včera, jež však má už v držení solidní pravdu: neredukovatelnou povahu sociálního faktu a sociálního zákona – jako ospravedlnění psychologismu á la Spencer a konečně jako mravní útočiště tolika duší (myslím tu spíše na dav syndikovaných nebo na skrovnou obec volnomyšlenkářů než na jejich teoretiky a doktrináře), jež díky jemu se velmi dobře obejdou bez toho druhého Boha.

Račte přijmouti...

2. KATOLICISMUS ROUSSEAUŮV

Základní myšlenkou Společenské smlouvy¹⁾ je neustálá přímá Svrchovanost Obecné Vůle. Svorníkem systému je hlasovací akt. A zde se vynořuje vulgární námitka: co uděláte s menšinami? – a odpověď Rousseauova, tak špatně chápáná: není menšin – a tím spíše ani většin – oproti Obecné Vůli.²⁾ Ta může být zničena, svoboda obrácena v niveč, jestliže si partikulární zájem podrobí pluralitu – ale nemůže být tyranská: neboť občan je v ní zapjat, ať to chce a ví čili nic, samým faktem, že je svoboděn a že je občan, a to i kdyby odporovala jeho soukromé vůli, jeho vůli časové a vyjádřené. Ona jest jeho »vůli hlubokou«, jeho »vůli předpokládanou« (p. Bouglé), jeho »vůli uvědomělou«, již si zcela dobře nemusí být vědom. Tím, že je nucen, aby poslouchal tuto vůli, již snad v sobě necítí a jež mu přichází z vnějška závazností zákona, je nucen zároveň k svobodě. Vzbouřili se proti ní, stává se otrokem, přestává být občanem – láme společenskou dohodu.

To všechno je nepochopitelné, dokud přičítáme slovům Obecná Vůle, občan, svoboda atd. jejich obvyklý smysl: většina, člověk, nezávislost atd. a dokud nechceme vidět smysl náboženský – není pro to jiného slova – který jim propůjčuje Rousseau.

Co je to obecná vůle v jeho očích? – Hledám-li dobře, naleznu ji v hloubi sebe samého: »Ze je Obecná Vůle v každém jedinci ryzím aktem soudnosti, jež uvažuje v mlčení vášní o tom, co může člověk žádat od svého bližního a co má jeho bližní právo žádat od něho, o tom nebude žádných sporů.«³⁾ Dále pak mluví o vnitřním hlase.⁴⁾ Následování nemluví jinak o hlase Božím.

Ale my nejsme poslušní, nenasloucháme téměř této hluboké vůli. Je to především vada vůle: »Kde je člověk, jenž by se tak mohl odloučiti od sebe samého? a je ho možno nutit, když péče

1) Cf. J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat social*. Edition Ed. Dreyfus Brisac, Paris, Alcan, 1896, in -80, XXXVI – 425 p.

2) Ibid. p. 29, 186-7. – 3) Ibid. p. 252. – 4) Ibid. p. 253.

o sebezáchovu je prvním příkazem lidské přirozenosti, aby viděl obecně lidský druh (syndikalismus říká třída) a aby si uložil povinnosti, neviděl-li, jak jsou vázány s jeho soukromým postavením?⁵⁾ – Pak nedostatek osvícenosti: i kdyby chtěl, nemohl by, poněvadž nic není nesnadnějšího než »umění zobecňovati takto své myšlenky: »Kdyby se bylo nutno dotazovati Obecné Vůle (ve smyslu vnitřního hlasu) v jednotlivých případech, kolikrát by se stalo i člověku dobře zaměřenému, že by se mýlil v pravidle nebo jeho použití a šel by jen za svým sklonem, domnívaje se, že poslouchá zákona?⁶⁾

Tedy ne »vlastní svědomí« – ne »svobodné zkoumání« – náboženství Jana Jakuba není nějakým protestantismem. A kde tedy ctnostný člověk vezme pravidlo, jež jest v něm, ale jež sám nemůže oprostiti? – ve »Společnosti«. To je Církev. »Vnitřní hlas« sám »je ustaven zvykem usuzovat a cítit v lůně společnosti a podle jejich zákonů; nemůže je tedy sám zřizovati⁷⁾; jen z řádu společnosti, zřízení mezi námi, získáváme ideje toho, co si představujeme.«⁸⁾ Touto sociální vůlí se obnovujeme, rodíme k ctnosti: *Non ex voluntate caruis* (vášně), *neque ex voluntate visi* (zájem), *sed ex Deo* (Společnost) *nati sunt*.

A o jakou společnost jde? – o společnost, kde by mezi jednotlivci nebylo přímých svazků – kde by obcovali spolu jen legálně, neosobní zásluhou zákona. »Kdyby, když se usnáší národ dostatečně poučený, neměli občané žádných styků mezi sebou, rezultovala by z velkého počtu malých diferencí vždycky obecná vůle a usnesení by bylo vždycky dobré.«⁹⁾ Není-li tato podmínka úplné izolace uskutečněna, obdržíme zajisté »vůli všech« – ale to není »vůle obecná«.¹⁰⁾ Stejně Církev, společnost založená jedině na lásce Boží: »Miluj Boha nade všechno a bližního jako sebe samého pro lásku Boží. Postupuje se přes lásku Boží, jako ve společnosti Jana Jakuba přes zákon.¹¹⁾ A jen jedna Společnost jest v pravdě legální a sociální; dokonalá Společnost smluvní, kde jest pouto zákona vším. (Ne už právo soukromé – zeď mezi obojím právem je prolomena – a veřejné právo ovládá veškeré území vztahů mezi lidmi). Stejně jako jest jen jedna božská Církev, jež obnovuje člověka do hloubi, nejenom povrch; jež nechce farizejství.

Shrňme to: Obecná vůle Rousseauova nemá nic společného s vůlí většiny. Není to časová realita řádu historického či politického. Je to mezní idea, pojem platnosti náboženské; a jediný způ-

⁵⁾ Ibid. p. 252. – ⁶⁾ Ibid. p. 252.

⁷⁾ Ibid. p. 253. – ⁸⁾ Ibid. p. 253. – ⁹⁾ Ibid. p. 53. – ¹⁰⁾ Ibid. p. 52.

¹¹⁾ Srv. Bousléovu kritiku křesťanské milosrdnosti. – Je vláknem, jež pojí lidi, jistě, ale toto vlákno se vleče hvězdu – lásku Boží. Kdežto solidarita je podle něho pojí přímo – což je omyl: pojí je jenom prostřednictvím kolektivní vůle, to jest nového Boha – Boha – Společnosti (p. Durkheim).

sob, jak ji definovati jest aplikovati na ni formule, jichž užívají theologové, definují-li působení milosti a vztahy mezi člověkem a Bohem.

Jest v každém člověku dvojí vůle, praví Evangelium: vůle člověka a vůle Boží. A stejně Jan Jakub: vůle soukromá a Vůle Obecná, vůle člověka a vůle občana. »Každý jednotlivec může mít jako člověk soukromou vůli, protivnou či odlišnou od vůle obecné, již má jako občan.«¹²⁾

Vůle Boží jest v nás více než my sami, praví křesťanská nauka. Ona dává hodnotu našim skutkům – a stejně Jan Jakub: skutky lidské nejsou mravné než v a skrze stav občanský – to jest skrze podřízenost obecné vůli.¹³⁾ Není ctnosti vně společnosti, skrze ní jest člověk člověkem a ne zvířetem. (Srv. Robespierre – řeč o Veřejné ctnosti jedině pravé – soukromé ctnosti jsou všechny falešné. – Srv. také ustavičné chvály »společenských Ctností« Teroristů).

Přesto však Vůle Boží, třebas vždycky pravá a dobrá, je často v nás poražena – a stejně »obecná vůle jest vždycky pravá a směřuje vždycky k veřejnému užitku: ale neplyne z toho, že usnesení lidu mají vždycky touž pravost«,¹⁴⁾ – a tím méně soukromá mínění.¹⁵⁾

Milost působí z vnějška proti naší časové vůli – stejně Obecná Vůle, jež se vtiskuje vůli jednotlivců zákonem, a vzdoruje-li člověk, donutí ho být občanem. Byli bychom ztraceni, praví Křesťanství, bez pomoci Shůry, nejsme s to se zachrániti sami – a stejně Jan Jakub: neumíme se dobrat v sobě samých obecné vůle a jít za ní. Jest nám zapotřebí vnější pomoci zákona (milost), odevzdání hlasu (svátost), aby v nás byl stvořen nový člověk.

Pomoc milosti Boží je tajemná, vědí křesťané. Nevíme zda, kdy a jak ji obdržíme – a také Jan Jakub nedává žádnou záruku, že bude shoda mezi časovou vůlí davu a ideální vůlí obecnou. Říká jen, že Spása, Ctnost a Štěstí mohou přijít jen z ní.

A tak není Společenská smlouva spisem politickým – je to theologický traktát, teorie nadpřirozené vůle, stvořené v srdci přirozeného člověka, substituované v něm za jeho vůli jednotlivce mysteriem Zákona, dokonaným v lůně Společnosti Smluvní nebo Dobrovolné nebo Společnosti Myšlení, pod smyslovou způsobou svátosti Hlasování. Rousseau vede člověka nad jeho časový stav, snaží se v něm odkrýt, oprostit a rozvinout zárodek stavu nového. Občan je ideální bytost jako obyvatel sedmé komory Hradu duše svatě Terezie. A stejně jako on není také občan bytostí imaginární, chimérickou. Je v jistém smyslu pravdivější než časová bytost, vysvětluje ji v jejím směřování a cílech, ne v její přítomné realitě, jež je nezachytitelná, akcidentální, myšlenkou nepostižitelná.

¹²⁾ Rousseau, Du contrat social p. 37. – ¹³⁾ Ibid. p. 39–40. – ¹⁴⁾ Ibid. p. 52.

¹⁵⁾ Ibid. p. 183–4.

Jak vysvětliti vztah těchto dvou symetrických, isomorfních, převrácených náboženství? Tím, že je ve skutečnosti trojí vůle: carnis (přirozenost) – visi (rozum) – Dei (povinnost) a lidská vůle časová je ta uprostřed. Je negativní pól lidské přirozenosti a lidského ducha jako pól pozitivní, oba stejně normální, třebaš nikdy dostižitelné v plnosti a jen zřídka přístupné na dosah. Je »Katolicismus«, »Církev«, »Svatosti«, »Orthodoxie« prvního i druhého – a Rousseau je svatým Augustinem toho náboženství negativního. An-archie, nihilismus, práce určité Společnosti – jediné, společnosti uvěř domělé nebo společnosti myšlení je v tomto řádu tím, čím je »budování«, práce křesťanské Církve v řádu druhém: normálním, vlastně přirozeným prostředkem, jak vyjít z plánu a oblasti přítomného a časového života, ze stavu prostřednosti lidské povahy, jenž není jediné možný, jak se domnívá buržoázní morálka, a jenž není ani stavem trvalým: jakmile přetrháme pásky, jež nás váží vzhůru, je nutno přijmout svod z dola, přijmout orientaci, odmítneme-li vedení.

Viděl to Taine v své kritice jakobínské či lépe společenské – dogmatiky? – ano, bezpochyby: viděl to, konstatoval, ale nepřijal to ani nepochopil. Je znám proslulý výklad, že 2 a 2 je 5. Ten shrnuje ve zkratce poněkud brutální velmi dobře celou otázku. Ale co to znamená v základu? – že jsme u problému náboženského, u jednoho z těch problémů, kde 2 a 2 nemohou dát 4, poněvadž jde právě o to, jak vyjít z plánu lidské logiky, z plánu přirozenosti a rozumu, jak se překonat, v prvním nebo druhém smyslu. 2 a 2 je 5, říká Křesťan – 2 a 2 jsou 3, říká Jakobín. To znamená, že náš časový stav není v své hloubi a podstatě dokončený, zastavený, fixovaný. 2 a 2 jsou 4 jen v tom, co je nepohnutelné, v Bohu nebo v nicotě. První i druhé nás přesahuje a přečnivá, jsme na cestě k prvnímu či druhému, in via.

Jen je třeba býti křesťanem, abychom to chápali. Jen křesťan to pochopí. Jakobín to jen ověří. Neboť i když oba opouštějí plán obyčejnosti, je mezi nimi ten rozdíl, že křesťan jde nad něj a ví o tom – Jakobín pod něj a neví to.

LISTY Z ČESKOSLOVENSKA

NĚKTERÉ DŮLEŽITĚJŠÍ ZJEVY MODERNÍ LITERATURY ČESKÉ.

Pěkně sestavil a tuto podává

Ing. I. d. C. Všudybud, de l'Academie Ruraliste.

Poznámka redakční:

Pan Všudybud je NĚKDO. »Kruh nepřátel Listů z Československa« předčasně jásal nad odchodem PhC Pucyny do pokrokových tiskovin, domnívaje se, že tím nám bude znemožněno po zásluze vyzdvihovati jímavé zjevy našeho kulturního života. Chyba lávky! Nedlouho po odchodu PhC Pucyny přitovaryšil se ke »Kruhu přátel Listů z Československa« (mezi něž patří nejznamenitější osobnosti, zázračně účinkující v různých oblastech duchovní ventilace, duševní hygieny a jiného vyměšování, mladý literární snaživec, »člověk jakýsi křepkého chodu, obratného vzhledu a řeči hbité, takže se nohy, oči, jazyk, vše na obrtlíku míti zdálo«. »Jméno mé je Všezvěd, přijímám Všudybud,« pravil. To rozhodlo. Muž znalý všelikého mánení i kvaltování, neřádu v študování, křesťanů rozpustilosti i kazatelů jalovosti a vypsání pokazeného přirození, nemohl býti neužitečný v obrodném eubiotickém snažení »Listů z Československa«.

Někteří pánové z »Kruhu přátel Listů z Československa« poukazovali ovšem na to, že práce pana Všudybuda není vlastně nic jiného než místy doslovným plagiatem přednášky pana spisovatele A. C. Nora, kterou soustavně proslovoval k čl. studující mládeži. Rozumní přátelé však poukazovali na to, že v tak vážné době nezáleží na tom, do jaké míry je závislý pan Všudybud na panu Norovi, nýbrž že důležitější je především vyvrácení faktu, jako by dnešní mládeži pro samý sport na pěstování duchovna nezáleželo.

Toto stanovisko na konec rozhodlo a tak předkládáme interesované veřejnosti tuto brilantní a nutkavou stať.

Za »Kruh přátel Listů z Československa«

VZDOROSLAVÍČEK.

Mladá moderní literatura česká dělí se na dvě části:

- a) na poesii
- b) prosu.

Až do roku 1924 neexistovali žádní prosaíkové, byli pouze poetové.

Poesie po válce byla výrazu sociálního. Proto se jí říká poesie proletářská. Proletářská poesie je, když ostře a s těžkou vahou způsobí události válečné a poválečné.

Tenkrát byla velká bída po městech a po dědinách.

Ta podporuje básnictví, které se utěšeně rozvíjí až do nadřečného roku, kdy přestává takřka úplně, aby na jeho místo mohla nastoupiti prosa (b), nedočkavě přešlapující za dveřmi.

Slova páně Václavkova: »Jsme tu – kdo nás chce oddisputovati«, způsobilá takový rozruch, že v nestřeženém okamžiku se počlo o mladých psáti shovívavě.

Tak jako by pan Václavek v úloze Rolanda zadul na troubu Olifant zvanou, všeho rázem k lepšímu se obrátilo.

Dočkali jsme se i toho, že díla mladých, nezkušených literárních jehňat dostávají ceny státní i nakladatelské.

Památným rokem bude navždy v dějinách české literatury rok 1924. Neboť toho roku vyšel Bürkental a tu počalo se psáti prosou (b). Do konce kalendářního roku 1924 musily býti vydány všechny básnické sbírky k tisku připravené. Poslední kniha básní směla vyjít dne 31. prosince r. 1924 o 12. hodině noční.

Od té doby – až na nějaké výstřelky – se již básně nepiší.

Mezi slavné básníky náleží Moravan Jiří Wolker, jemuž se dostalo skvělé satisfakce tím, že když zemřel, stal se najednou básníkem národního významu, jako kdysi Vítězslav Hálek.

Kdyby dnes žil, stál by na špičce generace, ačkoliv není jisto, kam by se obrátil, zda k poetismu, či k surrealismu, nebo k machinismu.

Zajímavé jest, že půda markrabství moravského rodí nejen chvalně známé koňstvo, nýbrž i básníky. Zde je na místě připomenouti, že extra Moraviam non est vita.

Vyjmenovati slavné básníky Horu, Seiferta, Biebla, Hořejšího a jiné jest hračkou, horší však jest otázka: co je to poetism?

Poetism = básnický směr, který trvá již řádku let a s nímž musíme počítat, jako i s jinými – ismy.

Nadmíru zajímavá, řekl bych přímo pikantní, jest historie vzniku československého poetismu: Mladý pražský kritik, teoretik a majitel realit, pan Karel Teige zažil v Paříži jakési rozkošné dobrodružství, jež však, běda! nemělo zůstat bez následků. Nebohý mladík v Babelu nad Sekvanou otěhotněl! Konečně po několika nedělích, ztrávených v žalu, starostech a strádání, na prostinkém loži, často skrápěném slzami, povil zmučený rodič zdravého chlapce, jemuž bylo dáno jméno poetismus. Potom přivezl si své dítě z Paříže do Prahy a jal se je vychovávat.

Karel Teige jest tedy nejen tělesným, ale i duchovním otcem našeho poetismu. Tím, jenž přivedl poetismus k slávě a rozkvětu, jest (opět Moravan), pružný básník, inženýr lidské duše, doktor černé magie h. c., instruktor fetišismu Vítězslav Nezval, známý též co

*) Oddisputovati = odřečniti, řeči odstraniti.

»nejlepší poetista«. Bez námahy a s jistou myslí překonal rekord Jaroslava Vrchlického a vydává napořád básnické sbírky a romány, stal se králem českého Parnassu. Jeho výrobky jsou hojně žádány a čtou se i v nejzapadlejších vískách. Hluboký myslitel, jenž sám a sám zřel v jasnicí se horizont, František Götz, sepsal katechism cest poválečné tvorby pro mladé i staré, pro školu i dům. Jest činný i jako romanopisec, a i na tomto poli, pro kritika tak nebezpečném, nezakolísal, ba naopak, sbírá a bude sbírat zasloužené vavříny za svou vynikající činnost. Mnogaja ljeta!

Dále dlužno promluvit o konkrétnosti prosy mladší a abstraktnosti prosy starší. Abstraktní spisovatel pozná se podle toho, že užívá slov jako: mlha, stín, sen, noc atd. Konkrétní spisovatel vyznačuje se neuzíváním těchto slov, aneb užíváním jiných, přiléhavějších: pivo, guláš, stůl, lokomotiva atd.

Dle toho lze bezpečně rozdělit spisovatele na dva tábory, na tábor abstraktníků, čili odtažníků a na tábor konkrétníků či konkréťáků neboli hmotářů.

Mezi odtažníky sluší počítati Miroslava Rutteho, nezapomenutelného tvůrce věty: »čas a jeho šumění«. Také Jaroslav Durych jest abstraktníkem par excellence, poněvadž má svou oblíbenou »duši«.

Hmotářů neboli konkrétníků jest však mnohem více. Vyznačují se tím, že vyrábějí své romány methodou funkčně transplantační a počínají si jako zkušený chirurgové, neboť příměr jest pro ně operativním zákrokem. Pověštině také ovládají frenologii, (nedbajíce na to, že jest zastaralá) a ani amputace údů jim není neznáma.

Mnozí z nich rekrutují se z řad skutečných lékařů. Tak Vladislav Vančura, zbraslavský lékař, jest vlastně architektem vět, (viz Nezval, ing. l. d.) čímž máme odhalena veškerá tajemství jeho umění. Vančura jest čtenářem starých kancionálů a slova, která tam nalézá, vkládá do úst hrdinům svých povídek a románů. V podstatě jest to zase jenom aplikace metody funkčně-transplantační. Pro přeplněnou ornamentálnost slohu jest četba jeho knih věcí náročnou a doporučuje se pouze labužníkům. V širokých vrstvách populární není.

Jiným lékařem jest Benjamin Klička. Jeho jméno stůž zde proto, že příběh siamských dvojčat, o nichž píše, jest vzat z jeho lékařské praxe.

Mezi hmotáře (konkréťáky) sluší počítati také ruralisté*) čeští, které shromáždili pod jeden literární prapor všechny, kdož psali o vesnici a venkovu.

Tu nelze nevzpomenouti Vavřince Řehoře a B. Zahradníka-Brodského, neboť to, co oni učinili pro český venkov, neučinil ani před nimi, ani po nich žádný jiný ruralista, byť i měl snahu sebe

*) Z latinského rus = venkov.

větší. Ačkoli oba tito svrchu jmenovaní jsou dnes již takřka kmeti, nerozpakují se počítati je mezi mladou, výbojnou, silnou generaci. Nikdo neubrání se pohnutí, když si přečte jenom nadpis některého z jejich eposů. A což uvnitř! Jaký to ohňostroj myšlenek, jaká vznešenost výrazu! Každý jenom trochu citlivý čtenář vytuší hned po přečtení několika řádků jejich knih, že autoři byli jistě mučeni tvůrčími bolestmi a že mnohdy jen s největší námahou a s obdivuhodným sebezapřením dopsali tu či onu knihu. Po této stránce zvláště mistr B. Zahradník-Brodský má zajištěnu slávu nehynoucí. On jest tím pravým ruralistou, on vnikl mezi lid a vzbuzuje v českých selkách stavy uměleckého vytržení svými epickými cykly. On jest tím Homérem rolnického a malozemědělského lidu, burcovatelem z lhostejnosti duševní.

Budiž mu na tomto nekompetentním místě vzdán za to věřelý dík a Pán Bůh zaplať! Můj skromný článkuček spokojil se pouze konstatováním fakt. Nemohu zde uváděti vše, co mne napadalo při psaní této kratičké literární studie, která si nikterak nečiní nároků na úplnost. Jsem přesvědčen, že mé rozdělení prosaikův na abstraktníky a konkrétníky vyvolá u jisté části p. t. čtenářů odpor. Tentokrát jsem ochoten polemisovati s každým, neboť za mnou nestojí se stejnou rozdělovací teorií – nikdo menší, než sám A. C. Nor, jehož vysoce informativní knihu »Moderní literatura československá« mohu každému vřele doporučiti.

Zapomněl-li jsem uvéstí ve své přednášce také české surrealisty, není to náhodou. Chystám totiž velikou studii o surrealismu, k níž mi poskytl látku jistý křesťanský sadista, jehož jméno z pochopitelných důvodů nemohu zde uvéstí.

Nelze mi také jmenovati všechny hlavní zjevy moderní československé literatury, nýbrž omezil jsem se vskutku jenom na ty, kteří po každé stránce přinášejí nějaké novum a – abych tak řekl, jsou jedini, kteří nás sbližují s ostatním civilisovaným světem. Za což jim buď vzdán upřímný dík.

Použitá literatura: A. C. Nor: Moderní literatura československá, – B. Zahradník-Brodský: Dům u ztraceného štěstí, – J. J. Otto: Slovník naučný (illustr.) – V. Šklovskij: Teorie prózy, – J. A. Komenský: Orbis pictus.

V A R I A

»LID« U DOSTOJEVSKÉHO

Slovo »lid« vyjadřuje u Dostojevského souhrn všeho lidsky pravého, hlubokého, nosného. Lid je lidská praoblast, kořenná, silná a ctihodná. Zároveň je lid bezbranný člověk, osudem obtížný, využívaný lidmi hbitými a obratnými, násilníky tísňený. Proto právě však je to ona forma lidství, která stojí nejbližší věčným věcem, obklopena ochranou božské lásky. Slovo »lid« má pro Dostojevského tentýž uctivý, toužebný, slitovný a útěšný zvuk jako pro všechny velké romantiky.

Lid má vztah k elementům bytí. Je srostlý se zemí. Kráčí po ní, pracuje na ní a žije skrze ni. Je vetkán do souvislosti přírody, do pohybů světla a růstu. A cítí, aniž snad má pro to slova, jednotu veškerenstva.

Lid jest přes bídu a hřích pravým člověkem; přes všechnu zanedbanost má dobré a zdravé jádro, poněvadž je položen do samého základu bytí, – zatím co vzdělanec, »západník«, který se od něho uvolňuje, ztrácí oporu ve své umělkovnosti a ochoť.

Člověk lidu stojí v oběhu krve, otevřen jsa proudu společného života v rodině, obci a lidstvu. Člověk lidu žije v obecných událostech osudu. Nemá možnost se toho všeho vzdáliti, také se však necítí k tomu puzen. Tak jest jeho život naplněn základními zkušenostmi bytí, denními věcmi a jednoduchými podstatnými radostmi a boly.

Lid je bezprostřední a sám se sebou sjednocený člověk. Nereflektuje. Žije ze svého kořene do hloubky bytí. Nemyslí a necítí abstraktně, nýbrž v postavách a událostech. Nejde za žádnou doktrinou, nýbrž jedná z konkrétního stavu »Nyní« a »Zde«. U něho se instinkty ještě neklamou; následkem toho má směr a smysl pro rozlišení. Síly vidění nejsou v něm ještě rozrušeny; v jeho životě stojí symbol; vše může ještě k lidu přijíti a odhaliti mu smysl světa. Lid je moudrý a hluboko vidí, poučen jsa tichými, tvořivými mocnostmi.

Tak prožívá lid a v něm jednotlivec nezlomenou životní skutečnost. Tím však je životu vydán v šanc. Musí nésti jeho břímě. Otázku, zda toto břímě je oprávněné, si neklade. Život je zde se svou tíhou; tento člověk však ještě nezná techniky, jimiž se této tíže vymyká. Tak ji jednoduše nese a v tom jest jeho velikost.

Lid je životu vydán na pospas, obtěžkán a obtížen. Je třeba chytrý; ale to je pouze chytrost uprostřed tohoto obklíčení. I mnoho zla žije v lidu. Vedle dětsky veselé mysli a přenežné dobroty vybuchuje často jako blesk vášeň, která se může stupňovati k nesmyslnému běsnění. Záludnost a nepředvídané zhroucení, zvířecí zůřivost, neúprosná krutost, pusté opilství, zatemnění, propadlost, všechny zlé moci v něm působí – a přesto ve všem všudy je lid »dětsky dobrý«.

V podstatě je lid Dostojevskému, jako všem velkým romantikům, mythickou bytostí. Onen lid, který má na mysli, jsou ovšem lidé, které potkává; ale za nimi sestupuje se do jiné sféry, do vlastní praoblasti, a skuteční lidé jsou »lidem« proto, že v nich ona druhá sféra přichází k platnosti.

ROMANO GUARDINI

ANGLICKÝ DISTRIBUTISMUS

Hnutí anglických distributistů je zajisté jedním ze zjevů, které musí především zajímat čtenáře Řádu; je to hnutí, vybudované na zásadách křesťanského oždravení společnosti. Hlavní jeho myslitelé – Belloc a Chesterton – jsou bohudík známi i širšímu našemu obecnstvu. Orgánem hnutí – ovšem dosud nečetného – je týdeník, jehož desátý ročník právě spěje ke konci. Hlavním ideálem distributistů je zachování svobody. Odsouzení kapitalismu a socialismu spatřují v tom, že oba tyto směry, zbavující průměrného člověka hospodářské samostatnosti, znemožňují mu svobodu vůbec; proto usilují na základě křesťanských sociálních doktrin o distribuci majetku, o jeho rozdrobení, zvláště také o rozdělení majetku pozemkového. Reagrarisace nejstaršího z dnešních průmyslových států je ovšem palčivým problémem. Potírajíce kapitalistické myšlení a propagující návrat ke středověkým názorům na práci, obchod a lichvu, opírají se distributisté stejně rozhodně socialistické státní všemoci, vidouce v ní hrob všeho, co je na demokracii zdravého. Jsou totiž stoupenci demokracie, a to velmi rozhodnými; už z opozice proti anglické aristokracii, která ovšem jak co do původu (reformачní konfiskace a revoluce z r. 1688), tak co do nynějšího složení (vysloužilí partajní hodnostáři, selfmademani a peněžníci nejexotičtějšího původu), tak i co do majetkových poměrů (vlastnictví městských brlohů, dolů a selské půdy) jeví se mnohem pochybnějším produktem než stejnojmenná, ovšem dnes daleko méně mocná třída na pevnině. Ale distributistické – Chestertonovo pojetí demokracie znamená spíše úctu před právy, názory a zvyky průměrného člověka než touhu po určitém politickém mechanismu. Naopak v opovržení k stranickému parlamentarismu nepředstihují je ani jejich odpůrci v nazírání na demokracii – fašisté. Proč? Protože stranický systém – i v Anglii, ač tam ještě je volen jednotlivý poslanec – vyřadil vliv voliče na zvoleného zástupce, a tak proti tradičnímu zdravému lidovému názoru nabývají v zákonodárství všemohoucího státu nadměrného vlivu Chestertonem nenávidění »cranks« nezcela normální sociální experimentátoři a malí diktátoři v póse demokratů, různí abstinenti a eugenici, bledé stíny Shawovy. Protože distributisté kladou váhu na přirozený řád a hledají jeho příklad v křesťanském středověku, mají také mnohem srdečnější poměr k tradicím staré Anglie než historici liberální, natož socialističtí. Proto mají mnoho sympatií k politickým názorům někdejšího jakobitismu. Ale toto hnutí – zápas za populární, tolerantní království proti protestantské, bohaté parlamentní oligarchii – zasluhuje samo o sobě pozornosti. Jak distributisté od jakobitismu přejímají ideu státu, jehož autorita dopřává občanům svobody, je nejlépe vidět na Chestertonových Anglických dějinách s jejich poněkud snad přehnanou chválou největšího royalistického politického myslitele v Anglii Bolingbroka. Vzhledem k rozhodující úloze, již hrají v distributismu katolíci, je ovšem jasno, že hnutí za vedení Bellocova snaží se rozptýlit tmy zakrývající (nejen snad v Anglii!) dějiny katolické pevniny – Evropy. A poukazují, že jedině pod sluncem řádu nadpřirozeného lze nalézt onen řád přirozený, v němž *justitia et pax osculae sunt* – požadavky spravedlnosti a svobody nejsou v rozporu s požadavky pořádku a autority. Z křesťanského stanoviska pojmají také poměr k jiným národům. Litující, že rozbito je *Sacrum Imperium*, vidí přece národy jako jednu obec s vzájemnými povinnostmi a proto potírají neomezené národní sobectví – imperialismus. Při tom právě toto respektování cizí osobitosti považují za nutné k udržení osobitosti vlastní

a s velkou láskou pěstují zvláštní anglické tradice – ať ideově jako zmíněný jakobitismus nebo rozličné řemeslné dovednosti a kulturní památky. Při tom zvláště se zajímají o menší (svobodné a agrární) křesťanské národy; a je ovšem malým příspěvkem k dějinám české propagační schopnosti, že v jejich časopise je sice zastoupeno stanovisko rakouské, maďarské, polské a baltické, ale o Čěších není zmínky. Ostatně distributismus se ideově vyvíjí a o hospodářských otázkách se (na základě křesťanské morálky) vedou prudké diskuse. O těch by měl referovati některý znalec těchto věcí. My se omezíme dnes na podání ukázky, kterak je čerpáno poučení z minulosti.

Kyřil Malidajev

*

KRÁL A SEDLÁK. »Protože síla a kvetoucí stav tohoto království byl vždycky a jest značně udržován a podporován udržováním pluhu a orby, jsoucích příležitostí vzrůstu a rozmnožení lidu, jak pro službu válečnou tak v čas míru, jsoucích také hlavním prostředkem, aby lidé byli zaměstnáni a tím odvráceni od lenosti, opilství, nezákonných her a všech ostatních mrzkých obyčejů a životních podmínek; a protože prostřednictvím této orby a hospodářství většina poddaných je zachována před krajní chudobou v náležitém stavu udržovati prostředky k životu, a bohatství království je rozptylováno a rozděleno do mnoha rukou, kdež je spíše připraveno převzítí všechny náklady, nutné pro službu království; a protože také zmíněné hospodářství a orba je příčinou, že království je spíše spolehnuto na sebe, aniž závisí na cizích zemích buď dovozem obilí v čas nedostatku nebo prodejem našich vlastních statků jsoucích v přílišné hojnosti... budiž ustanoveno atd.«

Tak zní úvod Zákona pro udržení hospodářství a orby z r. 1597, a čte se to jako nějaký projev distributistů. Jenže v 16. století bylo plno distributistů, a sama vláda většinou postupovala rozhodně distributisticky, ač její úsilí bylo mařeno bohatými statkáři, které pomohla vytvořiti a kteří pak konečně svrhli starobylou anglickou monarchii a vládli ve svém vlastním zájmu.

Na despotism Tudorovců a prvních Stuartovců bylo ovšem prudce útočeno ústavními dějepisci, kteří věřili, že parlament byl zastáncem svobody. I tu je možno obhájit monarchii, ale s hlediska hospodářských dějin se nám jeví ve světle nekoněčně lepším. Je na místě podrobné prostudování hospodářských směrnic monarchie za stopadesát let, než byla svržena oligarchií. Taková kniha by prokázala, kterak Tudorovci a Stuartovci se vskutku snažili brániti drobného člověka četnými ustanoveními, a kterak se snažili prosaditi tyto zákony soudními dvory praerogativ. Že tyto soudy padly před útokem Dlouhého parlamentu snad bylo či nebylo vítězstvím britské ústavy, ale bylo pohromou pro britského řemeslníka a sedláka. Zdálo by se, že monarchie za této doby zdědila něco ze středověké nauky o spravedlnosti v hospodářských vztazích a že bohaté dědictví minulosti nebylo zapomenuto až za vítězství oligarchie v občanské válce.

Pokud jde o zemědělství, bylo po půl druhého století trvale usilováno o zachování orby a udržení drobného člověka na půdě, »címž většina poddaných je zachována před krajní chudobou... a bohatství království je rozptylováno a rozděleno do mnoha rukou... a království se spíše spoléhá na sebe, aniž závisí na cizích zemích«. Královské komise byly zřízeny v l. 1517, 1548, 1569, 1605, 1632, 1635 a 1636 a byla dlouhá řada ustanovení. To vše bylo ovšem marné, protože bohatí

byli příliš mocní a ustanovení byla zanedbávána venkovskými statkáři, jejichž povinnost bylo je uskutečňovati.

Totéž pozorujete také v průmyslové politice monarchie. Brzdila předčasnou tovární výrobu 16. století, protože uváděla příliš mnoho lidí v závislost na jediném zaměstnavateli a vedla k nepokojům. Snažila se postaratí se co nejlépe, aby dělníci nebyli využitkováni rostoucí kapitalistickou třídou, jež se už naučila zneužívat a vyssávat pracovní síly. Zde opět se mnohému naučila od středověku. Je pravda, že cechy měly mnoho chyb a že nebylo možno, aby rostoucí vnitrozemské a mezinárodní trhy byly zásobeny cechovní soustavou, jež vyráběla jenom pro místní trhy. Zda bylo záhodno, aby Anglie zásobila nové trhy a stala se velkou průmyslovou zemí, je jiná otázka. Ale aspoň nikdo by nepopíral žádoucnost použití starých zásad spravedlnosti v hospodářských vztazích za nových podmínek. Despotism Tudorovců a Stuartovců se vskutku pokusil jich použití, leč zde pokus opět byl marný.

Kniha o této stránce vlády Tudorovců a Stuartovců by tuším byla knihou na obranu monarchie vůči oligarchii, která ji vytlačila. Není bez významu, že poslední návrh zákona proti ohrazování občin byl zamítnut ve druhém čtení v r. 1656. Oligarchie teď byla v sedle. Silná monarchie by nikdy nebyla dovolila ohrazování občin a zničení selstva v 18. a 19. věku, a byla by vykonala nesmírně mnoho na zamezení zla, spojeného se vzrůstem průmyslového kapitalismu. Představte si, že by vláda, jež navrhla zákon z r. 1597, byla dovolila, aby chudí byli poškozeni devatenácti z každých dvaceti usnesení o ohrazení, nebo že by oligarchie, jež poklidně vydala ona usnesení, si byla přála, aby bohatství království byla rozptylována a rozdělena do mnoha rukou!

Parlamentní průvod je ve skutečnosti neúplný bez představení anglického sedláka, jemůž berou půdu. Teď je v Anglii vzrůstající síla názoru, příznivého návratu k monarchické vládě a snad jednoho dne král i sedlák zase dostanou, což jejich jest.

Patrick V. McGrath

Budiž dovoleno překladateli připojit příklady Tudorovského sociálního zákonodárství (F. Chamberlin: Henry VIII.):

»Pro tu příčinu, že tkalci tohoto království, jak na tomto přítomném sněmu tak v rozličné jiné doby si stěžovali, že bohatí a zámožní soukeníci je mnohými způsoby utiskují – někteří zřizující a ve svých domech přechovávající rozličné stavy, a udržující je v provozu skrze tovaryše a osoby nedovedné, ke zkáze velikého počtu řemeslníků, kteří byli vychováni ve zmíněné vědě tkání, se svými rodinami a domácnostmi – někteří dostávající takové stavy ve své ruce a majetek, a pronajímající je za tak neslušné nájemné, že chudí řemeslníci nejsou s to vydržovati sebe, tím méně vydržovati své manželky, rodiny a děti – někteří také dávající mnohem méně mzdy a platu za tkání a práci než v minulých dobách dávali, čímž oni jsou nuceni úplně opustiti své umění a zaměstnání, v němž byli vychováni; tudíž ... se nařizuje a ustanovuje mocí tohoto přítomného parlamentu, že žádná osoba užívající dovednosti nebo tajnosti výroby suken, a bydlící mimo hlavní město, město, městys nebo radní město, nemá držeti, nebo chovati, nebo míti ve svém domě, nebo domích nebo majetku, více než jediný stav současně, ani nemá žádným způsobem, přímo nebo nepřímou, dostávat nebo bráti žádný druh výděлку, prospěchu, nebo statku, pronajímáním ani zřizováním nějakého stavu, nebo

domu, kde nějaký stav je nebo bude užíván nebo obsazen, který by byl od něj zároveň zřízen nebo pronajat...»

»Pro tu příčinu, že přispívá k bezpečnosti království anglického, aby ostrov Wight byl dobře obydlen anglickým lidem, pro ubránění jak našich dávných nepřátel z království Francouzského tak z jiných stran; kterýžto ostrov nedávno upadl počtem obyvatelstva z té příčiny, že mnoho měst a vesnic bylo opuštěno, a pole zavedena a učiněna pastvinou pro zvířectvo a dobytek, a také mnoho obytných stavení, dvorů a statků bylo nedávno obvykle bráno do držení a rukou jednoho člověka, které za starých časů byly obvykle v držení a rukou mnoha rozdílných osob, a mnoho rozdílných domácností v nich chováno; a tím byli takoví lidé rozmnožováni, a týž ostrov tím dobře zalidněn, který teď dříve zmíněným případem je pustý a nezalidněný, nýbrž osazen zvířectvem a dobytkem, takže nebude-li spěšná náprava zjednána, onen ostrov nemůže dlouho býti držen a hájen, nýbrž je otevřen a vystaven rukám králových nepřátel, což Bůh uchovej. K nápravě toho se nařizuje a ustanovuje, že osoba žádného druhu, jakéhokoli stavu, stupně nebo postavení, nemá najímati žádných rozličných dvorů více než jeden, jejichž roční výnos nemá přesahovati deseti hřiven; a byly-li jakékoliv osobě nebo osobám před touto dobou pronajaty rozličné a všelike statky, jejichž roční výnos bude přesahovati tuto částku, pak zmíněná osoba nebo osoby zvolí jeden statek po své libosti, a ostatek jeho nájmu bude úplně neplatným.«

»Protože rozmanité a všelike osoby z králových poddaných tohoto království, jimž Bůh ve své dobrotě přidělil velikou hojnost a nadbytek movitého jmění, teď nedávno, (jde o dobu reformace! pozn. překl.) během několika let, denně vymýšlely, zkoušely a vynalézaly způsoby a prostředky, jak by mohly nahromaditi a shromáždi v několika málo rukách jak veliké množství dvorů tak velikou hojnost dobytka, a zejména ovcí, obracejíce ty pozemky, jež mohou dostati, v pastvinu a nikoli ornou půdu; čímž nejen zbouraly kostely a města a zvýšili staré platy nájmu statků v tomto království, nebo je přivedly k tak pozeňnaným obnosům, že žádný chudý člověk do toho nemůže zasáhnout, nýbrž také vyhnaly do výše ceny všeho druhu obilí, dobytka, vlny, prasat, husí, slepic, kuřat, vajec a jiného takového zboží, skoro dvojnásob nad ceny, jež byly obvyklé, pro kteroužto příčinu podivuhodné množství chudých lidí tohoto království je neschopno opatřiti maso, pítí a šatstvo potřebné pro ně, jejich ženy a děti, nýbrž jsou tak skleslí na mysli bídou a chudobou, že upadají denně v krádež, loupež a jiné nepřístojnosti, nebo žalostně umírají hladem a zimou; a domnívají se královi pokorní a milující poddaní, že jednou z největších příležitostí, jež ponouká tyto hltavé a hamižné lidi, aby tak hromadili a drželi ve svých rukách tak veliké díly a části pozemků tohoto království mimo osazení chudých hospodářů, a aby jich takto užívali v pastevectví a ne v orbě, je veliký výtěžek, jenž pochází z ovcí, které teď přišly do rukou několika osob... je tímto ustanoveno, že žádná osoba nemá míti ani držeti na pozemcích, jež nejsou jejím dědictvím, více než 2000 ovcí; že žádná osoba nemá obsaditi více než dva dvory...«

POZNÁMKY

ANTONÍN SOVA: DRSNÁ LÁSKA. Tato kniha básní vyšla roku 1927 v Aventinu a dnes, po sedmi letech, se prodává jako nějaká veteš za velmi sníženou cenu. A přece je to jedno z nejhodnotnějších děl zesnulého básníka, je to sbírka, ve které je snad nejméně oněch neblahých čísel »sociálního pathosu«, neb jak tomu kdysi říkali, když takové bludy byly v modě. Také je tam málokde zmínka o mlkování, lásce a zradě, a na štěstí, neboť v těch věcech zůstal Sova až do skonání lyceistou a nenapravitelným romantikem. Ale je tu něco drahocenného: starý básník se tu rozpomíná na své jihočeské kraje, na rodné obzory, a zpívá o nich s velikou vroucností. Prudké vidění mladých let je tu obohaceno vzpomínkami celého života a prozářeno dobrotou srdce, které se v této drsné lásce opravdu nemýlí a tedy nemusí nikomu vyčítat, ani sobě: nekončí to zde zklamáním a rozčarováním, vše dozrává v kouzelné pohodě, jež připomíná vstupní žalmy mešní. Jen zřídka kdy se posvátná osnova rytmů rozběhne do tirád nebo vysmekne do malichernosti (jako v krásné básni »Život« ty poslední dva verše!). Skoro na všech stranách zpívá duše umoudřelá a srdce věrné zemi, přijímající vděčně vznešenou radost z nazírání ve světle hory, na které Petr chtěl postavit tři stánky.

B. R.

CHATEAUBRIANT: LA RÉPONSE DU SEIGNEUR. Nedávno vyšla u Grassetu v Paříži podivuhodná kniha A. de Chateaubrianta: *La réponse du Seigneur*. Horda oficiálních kritiků v čele s André Thérivem se na ni vrhla s podivnou zavilostí a s jakýmsi vztekem, jenž udivuje u těchto všemu zvyklých a se vším se blahovolně vyrovnávajících fariseů. A. de Chateaubriant vydal už dříve dva mohutné romány, v mládí *Monsieur des Lourdines*, deset let na to slavnou *La Brière* (La Brière vyšla kdysi česky jako feuilleton Nár. listů, překlad M. des Lourdines je uchystán do tisku v »Dobřém Díle« ve Staré Říši). Nyní, opět asi po deseti letech, vychází kniha velmi odlišná, námětem i stylem. Tady kritikové volali o úpadku, a opravdu jen proto, že se jim dílo vymyká z formulí, že větve stromů přerůstají ploty jich šablonovitých zahrádek a že jim to zkrátka překáží. Není zde téměř děje. Vše se odehrává v duších a je promítáno do absolutna. Je to historie mladého muže, jenž se v lesích někde v západní Francii setká se starcem na jeho statku, a stařec poněkud jinocha zasněcuje do tajemství vnitřního života. Otevírá mu hlubiny kontemplace a klade zvláštní důraz na znenáhle přetvoření lidské podstaty v podstatu božskou. Jako motýl, žijící na určitých rostlinách, nabývá tvaru a barev jejich listů a květů, tak se má lidská duše stálým úsilím blížit a připodobňovati Bohu až k splnění. Že toto úsilí je v podstatě modlitbou, je zvláště zdůrazňováno, jsme tedy vzdáleni jakéhokoli kvietismu. Tato these je rozvinuta na třech stech stranách, a přece zájem do poslední chvíle neutuchá. Naučení se tu line z díla básníkovy jako vůně z květu. Vše se tu rozrůstá, poesie z děje, děj z myšlenky, myšlenka ze zkušenosti a naopak. Jsou tu neobyčejné evokace samoty, nezbytných k tomu, aby vytryskl pramen živé vody. Jsou zde vykouzleny hvozdy, v nichž by bylo velmi blaze Adalbertu Stifterovi nebo Josefu Čapkovi, básníkům českých lesů. V jejich prozářeném přítomí se odehrává cosi tak nehmotného a přece tak skutečného, tak hluboko do duše zasahujícího, že kdo knihu přečetl a odložil, má dojem, že odložil již jen slupku, a téměř fyzicky cítí klíčení a rašení nového poznání v osvěžené krvi.

B. R.

PÍSNĚ O POSLEDNÍCH VĚCECH ČLOVĚKA. V krásně upraveném svazečku vyšly v Pourové edici pění J. Vašici Písň o čtyřech posledních věcech člověka, anonymní cyklus českých parafrází barokních skladeb o smrti, o posledním soudu, o pekle a o slávě nebeské. Svým rázem se tyto skladby přimykají k Bridelově básni Co Bůh? Člověk?, o nichž jsme zde již psali; liší se však od Bridelovy složitě pracované a kontrastně odstíněné skladby pokornou prostotou svého výrazu, který se odívá úmyslně v šat žebrácký a ozdoby dětsky prosté.

Tím se snad nechce říci, že by Bridelově skladbě chybělo pokory; viděli jsme přece, že Bridelův člověk má před tváří Boží jediný přívlastek, přívlastek naprosté nicotnosti – »sám ze sebe nic nemaje«; ale tato pokora a poníženost člověka je u Bridela pokorou, která se propadá do drtivých hlubin, a ponížeností, která budí úděs rozmachem své síly; formální dokonalost skladby tento dojem jen zesiluje. Naproti tomu v Písních o čtyřech posledních věcech člověka je to pokora, která jako by se ani neodvažovala zjevit se samu ve vši své síle, pokora, která si odpírá i své vlastní gesto, poněvadž pro ni každé gesto příliš upomíná na pýchu. Proto je zde výraz svrchovaně prostý; obrazy jsou ztlumené, přirovnání sestupná a všechen lesk slávy a radosti se soustřeďuje na věci malé a zdrobnělé; také slovo je docela prosté, nepoetické a při tom plně pokoje i tam, kde se ličí hrůzy pekel.

Je to dobře vidět třeba už na prvních verších Písne o Smrti: »Mějte se dobře, lucerny / paláce nebeského, / zlaté slunéčko, stříbrný / m ě s í č k u, bratře jeho. Pomíjí den, nastává sen / jež musím dlouho spát, / až zazvučí / a poručí / anjelská trouba vstátí.« Myšlenka na smrt, vyjádřená tak prostě verši: »Pomíjí den, nastává sen« – je zde hned na počátku kontrastována z t l u m e n í m. Jsouc předcházena zdrobnělým a oprostěným obrazem »luceren nebeského paláce« – obrazem, který upomíná na pokojný jas světe z Assisi a který také udává tón celé básně – tón jakési jasné melancholie beze stínu zoufalství. Toto kontrastování pomocí ztlumení, nikoli zdůraznění rozdílu, vzbouzí také ono zvláštní lyrické kouzlo těchto skladeb – náladu, která je přes všechnu prostotu tak jemná, že se nedá zachytit žádným opisem. I nezbyvá, než zase citovat – třeba tyto verše, prosté jako lidová píseň: »Mějte se dobře, štěpnice / s červenými jablíčky: / a vy, převonné květnice / s všelikými kvítky; / ó hrdličky / samotničky, / již mi víc necukrújte: / slavičkové, / stehlíkové / od zpívání pauzujte.« Ano, jsou to verše, prosté jako lidová píseň, ale rozchvívají všechny hlubiny srdce a probouzejí jeho nejjemnější záchvěvy; neboť je v nich pokora a prostota čistého dětství, toho dětství, jež uchovává jedině živá modlitba a jež tedy může uchováti čistotu svého pohledu i před hrůzami se smrti – poněvadž ono má naději, která neumírá.

A v tom je tedy základní rozdíl, který odlišuje tyto skladby Bridelovy. Je to rozdíl pohledu muže a pohledu dítěte, síly zoufalé trýzně a prostoty nepohnutelné naděje; a teprve když můžeme takto spolu změřiti tyto dvě krajní meze, můžeme správně pochopiti duši básnického baroka.

tv

LÉON BLOY: V TEMNOTÁCH. Přeložil Bohuslav Reynek a jako 24. svazek edice Atlantis vydal J. V. Pojer v Brně. – Přetiskujeme zde několik řádků, které o této knize napsal překladatel. – Kniha »V temnotách« je psána na prahu smrti. Duše je už zpola na věčnosti, a vetché tělo starce, schoulené nad záhadami, trne nad podívanou válečných běd. Chladnoucí ruce nahrnuly do této knihy co nejvíce světla, co nejvíce lásky, a i tam, kde Bloy klně, je to jen z hněvu nad útliskem a z žízň

po spravedlnosti. Isa chud a stár, jako kdyby každou kapitolou v tomto díle odíval nějakou bolest v naší duši, zahříval, těšil nějakou zakřiknutou nadějí. Nemocem a ho-voře již nejraději se smrtí, které se nebál, již se důvěrně vyptával, sytil ještě slovem chleba ty, s nimiž už ho poutal jen úvazek společného vyhnanství. Píše ještě v temnotách, ale v branách ohně, který očisťuje a živí do radosti nepomyslitelné. Odtud zvláštní kouzlo smíření a utišení v tomto díle, jež jakoby odpovídalo nějakému tajemnému úsměvu uvítání s oné strany, který zahlédl, aniž by o něm mluvil, ale jenž se již nezbytně zrcadlí v každém gestu posla, který se vrací.

GEORG BRITTING, z něhož je přeložena naše povídka (je to výňatek z knihy próz nazvané »Die kleine Welt am Strom«) pochází z jižního Německa, z kraje tedy, jenž je nám duchovně mnohem bližší než ostatní Německo. Narodil se v Řezně 17. II. 1891. K Reznu, městu jeho dětství, také se vztahují povídky shora uvedené sbírky. První své věci vydal několik let po válce; (hry »Der Mann im Mond«, »Das Storchennest«) Je pro Brittinga, pozdějšího mistra povídky, příznačné, že na počátku jeho tvorby stojí tvorba dramatická. Jakýsi dramatický, silně zpřítomňující způsob podání nalézáme později právě v jeho nejlepších povídkách. Po prvotinách přišla dosti dlouhá doba mlčení, pak následovaly tři celkem málo objemné knihy povídek, sbírka básní a román »Der Lebenslauf eines dicken Mannes, der Hamlet hiess«. Těžištěm jeho tvorby však zůstává povídka.

Britting je vyprávěčem živelné síly, jenž se dovede úplně sžívat s předmětem svého vypravování, zároveň však nutí čtenáře, aby se zcela poddal nezvyklému rytmu tohoto vyprávění. Zvláštností jeho umění je, že nevypravuje ve větách, nýbrž ve větších celcích, a tak uchopuje skutečnost s úžasnou bezprostředností. A tímto způsobem se daří jemu, jenž na dně své zkušenosti si nese hluboké vědomí zákonitosti všeho dění, pronikat několika jednoduchými gesty až k samým kořenům bytí, jak snad nejlepší svědectví o tom podávají nejlepší prózy z jeho posledně vydané knížky povídek »Das treue Eheweib«.

L. G.

SLOVO

Uchváčeno v hlase tvém se tísním
jak sůl moří v jedné krupěji.
Vrať mne zas těm starodávným písňím,
v nichž jsem znělo stokrát mocněji!

Dej mi napít z ohňů, z nichž jsem pilo!
Čis už ztratil cestu k prameni?
Pak raději opust svoje dílo
nebo vyčkej mého znamení.

Dny své všechny obrať v naslouchání,
dej se vésti v místa nejtišší,
ber jen to, co nejvíc se ti brání,
prodlévej, kde žádný neslyší.

Na větrné výspy, v hnízda dračí
vrhej se vždy dychtivý i tich,
vojvodo, a teď zas rozjímači,
nešetř krásy říší dobytých!

Překročené mosty, křižovatky
ať zahalí požáry a dým!
(Jak bys musil daleko jít zpátky,
aby návrat tvůj byl vítězstvím!)

Za nocí mlč s vroucností a něhou,
když tvá zem ti dýše v náručí...

Pak teprve o dno srdce svého
udeř mnou – a já ti zazvučím!

ZEMĚ NA JARĚ

Zde je to víno, jež pro věčnost zraje,
když vinař dlouho obdělával zem.
Strom nejsladčeji dýše odkvětaje,
bzukotem včel v své hloubky provázen.

Zem hýbe se jen pro tu pravou chvíli,
až zlatý bič ji spráská k uzrání;
ale to ona neví teď, a ví-li,
naději snadné přec se ubrání.

Zná protivenstva, tmy ji žehnou zdola
a pod tmami tam nejniž plameny,
kolikrát myslí, že již neodolá,
když zapáčí se do ní kořeny.

Ale i jaro má svou sladkost mléčnou,
jež perlí se v ní s jítrem po trávě.
Tu přemožena něhou nekonečnou,
radosti vzdá se, zprvu zdráhavě,

a těší se z té práce ve svém lůně,
kdo osíval a kdo, ach, bude žnout?
A do všech úhlů rozlétnou se vůně –
kam až je možno křídla rozepnout?

Ale i jaro má svou moudrou tíži
v mateřském strachu o budoucí plod,
zem s živou ranou v srdci k nebi vzhlíží,
vyprošujíc si rovnováhu vod.

A napjata je všechna jen k té chvíli,
až ten, kdo sil, sem dolů přijde žnout;
ale to ona neví teď, a ví-li,
naději snadnou umí odvrhnout.

Pro poslušenství, nejsmělejší sázku,
se bez váhání vrhat do výhní,
nezhasitelné trýzně měnit v lásku –
Na návětně výspě zámek pní!

Té skvělosti! když vichry na něj hrají,
zatím co v boku sosna pracuje,
vějíře purpurů jej ovívají,
co tmavá hořkost míz jej stravuje.

Zde vrcholí ta, jež tam dole zmírá,
životodárná, vroucně čekajíc.
Po nebesích se křídlo rozprostírá,
sloupoví harf a trsy létavic.

Hlas přemocný se s mírností k ní chýlí
a slibuje jí větší nádheru;
ale to ona neví teď, a i,
dá přednost sládnoucímu večeru.

V něm vše, co zní a sálá, soustřeďuje
v mateřskou bázeň o budoucí plod,
šelestem skrytým, tíhou doprošuje
se rosné dlaně žehnajících vod.

Drcena s výše, zdola rozvírána,
přikryta cudně svojí nahostí,
v sevření těžkém mlčky dočká rána,
v němž vydá počet ze své věrnosti.

Orlího jitra nad mraky a časem,
až zlatý bič ji spráská k uzrání,
tu rozšuměna v hymnu mnohoklasém
otevře pokladnice doufání.

Sloupoví harf ji povznese jak víra,
ten Hlas se nad ní zplna rozklene. –
Tu vróholí ta, jež tam dole zmírá
sklánějíc v sebe čelo zjízvené.

Zde je to víno, jež pro věčnost zraje,
když vinař dlouho obdělává zem.
Čas kráčí těžce v tmu se odívaje,
andělským zpěvem tajně provázen.

FELIX TIMMERMANS

HERODES A VRAŽD NÍ NEVINÁTEK

Okolo poledne střásl kyprý, lenivý sníh svou bílou vatu na střechy a cimbuří.

Veliké, nemotorné vločky klesaly v hustých a tlustých chuchvalcích k zemi, stále a stále. Docela nahoře bylo jimi veliké město pokryto jak prachovým peřím, ale na dláždění roztávaly vločky rychle ve studenou, tmavou vodu, a tím se stalo, že masa domů ležela pod celou tou tlustou bílou kápí tak staře a trudně.

A Herodes ještě spal. Den, který vnikal dovnitř nestíněn zelenými kulatými tabulkami a osvětloval zahrady i ovoce na stěnách ze zlaté kůže a dával prozařovat šťvanici na jelena na starém nástěnném koberci, dusil svit těžké stříbrné lampy, blikající sporym plaménkem před nádhernou dubovou postelí.

Bylo úplné ticho. Jen hluboké chrápání královo šlo se sípavým nosním dechem nahoru a dolů, a za vysokými oponami, uzavíracími úzkou, anýzem vonící komnatu, pohnuly se chvílemi zbraně vojáků na stráži.

Blázen Hobbelewitje, vězící svým hrbatým, krívonohým tělíčkem v chřestivém, žlutém a modrém šatě bláznovském, seděl v králově lenošce vedle postele a čekal. Čekal na to, až jeho pán otevře oči, aby ho pak žerty přivedl do dobré míry.

Skulinou v ložních záclonách ze šafránového hedvábí pozoroval blázen Herodesovu tvář. Jeho velká hlava, rudá jako vyhořelé slunce, tu ležela zabořena do bílých, měkkých podušek; jedna ruka ležela přes pokrývku, měla z tučnosti vrásky a svítila se prstěny posetými klenoty, a břich, který vzdouval pokrývku nahoru a dolů, byl mohutný jako břich těhotné ženy, která má blízko před porodem.

»Spí jako vepř,« pomyslí si Hobbelewitje. Mužíček vystrčil pohrdlivě svůj široký dolní pysk, když viděl, jak jítřivé vředy v Herodesově strniskovitém vousu přes všechno zařikávání a drahé léky den ze dne nabývají.

Pak jeho pohled uštěpačně přeletěl všednodenní neptunskou korunu a ohmatané žezlo, jež zářice zlatem ležely na rudém sametovém polštáři. A zas pozoroval ohavnou královskou hlavu, a zase korunu a žezlo a myslel právě bláznovské myšlenky.

Bylo zřejmě vidět, že má král ošklivé sny, protože na každé špičce jeho řídkých a krátkých skoupých pačesů visela kapička potu. Voda úzkosti se masně leskla na jeho nízkém boulovatém čele a perlila se z velikých pórů jeho tlustého nosu.

Ale Hobbelewitje ho přesto nevzbudil. »Jen si spi dál,« myslél si, »stejně už vězíš ve chřtáně Luciferově!« Byl potichoučkou, opatrně zdržoval dech a pečlivě polykal sliny, aby vskutku některý ze zrádných zvonečků nezachřestil.

Protože to bylo zrovna předevčirem či včera, to s těmi třemi králi a tím králem novorozeným. Nic nebylo možná Herodesovi udělat po vůli, zuřil jako všichni čerti, protože mu ukládali o korunu; královně vyřal facku do tváře, protože mu nemohla dát děti, a všechny žerty Hobbelewitjovy byly náplastí na dřevěnou nohu.

Co se asi stane dnes? Králové pořád ještě nebyli nazpátek, byli pryč už přes určený čas. Celý zámek, od Gräthenhalse, prvního ministra, až k umyvači nádobí ve sklepe, všichni tu trčeli plni psí bázně.

Hobbelewitje měl dost Herodesových rozmarů a přál si, aby jen spal dál, dokud na ty krále nezapomene.

Viděl padat sníh a střechy celé bílé. Myslíl na svá dětská léta a nořil se do sladkého, teskného snění. Ale neštěstí chtělo, aby byl blázen zrovna v tyto dny nachlazen a najednou, aniž tomu mohl zabránit, kýchl třikrát za sebou a všechno zvonilo a chřestilo, co na něm bylo.

Hlava se pohnula, koňský vzdech se vydral temně z teploučkových podušek a Herodes otevřel tlusté pytlíky svých hnědých kravských očí. Rozhlédl se nejdřív vyjeveně kolem, ihned se však cítil potěšen, že leží v teplých cíchách svého vlastního lože.

Hobbelewitje nenechal tento úsměv vystydnout a řekl Herodesovi: »Vsázím se, že se Vám zdálo, že Váš nos je perník a Váš jazyk nůž, jinak bych Vám byl už dávno rád popřál dobrého jitra.«

Herodes pohrdavě škubl rameny a mluvil o něčem docela jiném.

»Dovedeš vykládat sny?« zeptal se skoro plačky. Vzpřimil se, vyrazil povzdech a položil bílé ženské paže na pokrývku.

Blázen zaklátil přisvědčivě svou hladkou trpasličí tvář.

»Nevíš ty, co to znamená, když se člověku zdá, že chce posíci jetel, když jej poseče, je to rákos, a když poseče rákos, teče z něho krev, z té se udělá jelito, kterého dají člověku žrát, až se jím zadusí?«

Hobbelewitje viděl ještě úděs z toho snu v Herodesových očích. Co jenom si může vymyslet, aby králi podal zdánlivě rozumný výklad kořeněný vtipem? Herodes byl vážný, strašně vážný, a blázen by byl teď raději seděl u tlustého kuchaře v kuchyni.

Byl to pravý bláznovský problém; mužiček se z toho potil a cítil hrůzu tepat ve své krvi. »Pohleďte,« řekl, vytahuje lysé obočí do výšky, »mému dědečkovi se to taky jednou zdálo, puntík za puntíkem totéž, jenže obráceně! Chtěl sekat rákosí, sekal jetel, snědl jej, ale místo aby krev tekla z jetele, crčela krev z něho, udělalo se z toho jelito a on je snědl, jedl z něho po šest, sedm, deset let, až se sám celého snědl... Tak můj dědeček, který byl hubený jako tyčka, ztloustl jako vůl, a Vy, který jste tlustý jako svačodušní vůl, zhubnete zase jako...«

»Kuš, hrbáči!« divoce zařval Herodes. »Lžeš, posmíváš se!... Táhni!« A při tom popadl žezlo a mrštil jím vši silou po bláznovi, který nebyl ani dost málo zasažen, ale přesto vyl jako pes a prchal pryč.

»Ách,« vzdychl Herodes, spouštěje se s postele, zatím co jeho nohy šmátraly po měkkých vlněných pantoflích, »nikoho, kdo by to se mnou dobře myslel! Jaký to byl jenom sen!« Jeho kravský zrak byl rozšířen úzkostí. Tak zůstal nějakou chvíli stát; vzhlédl a hodlal se trochu potěšit neočekávaným zimním pohledem, ale tu si zrovna uvědomil, že slezl s postele levou nohou napřed. Byl by plakal zlostí, nejraději by si byl lehl znova do postele a zase vylezl pravou nohou. Protože byl bezbožný a pověřivý, strchoval se neštěstí a nehody nejrůznějšího druhu, i svištělo a praštělo mu to v ústech zoufalými kletbami.

Stalo se mu už smutným návykem, každého rána, když vstal,

se podívat na své nežity. Tak učinil i dnes. Z bohatě vyřezávané skříňky vzal benátské zrcátko, jednou rukou si je podržel před obličejem a přitom druhá odhrmula opatrně na stranu krátké vousy na bradě. Sám sebe se zhrozil a na chvíli zavřel oči. Měl chuť sám sebe poplivat. A klna, hroze, zatínaje pěsti a zlořeče sám sobě i celému světu, oblékl si bílé hedvábné roucho s vyšitými zlatými bodláky. Přepásal je na bedrech pásem z červené kůže, přes nějž se teď tlačila rozložitost břicha.

Ovinul si kolem hlavy vlněný šátek a zazvonil.

Před oponou se objevil přihlouplý strážce.

»Senát!« poručil Herodes.

»Senát!« zavolal strážce hlasně jako trychtýřem, i zahlaholilo to ozvěnou dalekými dutými chodbami.

Páni byli již dávno shromážděni za oponou a přecházeli po špičkách. Na zavolání strážcovy se ihned vsunuli dovnitř a uklo-nili se jako kněží čtoucí mši, takže nádhra jejich skvělých rouch se rozložila v širokých záhybech kolem nich.

»Jsou tady už ti králové?« pátral hned král.

Grätenhals v černém rouše, nad nímž vyčuhoval jeho malý, ostrý, citronově žlutý ženský obličej, řekl: »Hned přijdou, pane!«

Jeden, který nechával svůj břich viset v zeleném brokátě, řekl komediantským hlasem, sípajícím tukem: »Vyslal jsem své posly, aby se podívali, kde tak dlouho vězí.«

»Ztratili asi ve sněhu cestu; to se stává častěji,« odvážil se říci kontraadmirál s kozí bradou.

»Vyšlete ještě víc poslů!« hrubě vykřikl Herodes, »ještě sto... ještě tisíc! Králové musí přijít sem! Sem!« Jeho tlustý vuřtovitý prst ukázal roztřeseně na zem, vztek naléval jeho býčí šíji a vechal mu krev do očí. »Musí přijít a povědět mi, kde se nalézá ten novorozený král! Rozumíte? Vlastníma rukama ho uškrtním. Oho, chtějí mě sesadit, sesadit! Oho, zhubnu prý jako tyčka! Však my ukážem, kdo je tu pán a král!« A jeho kravské oči bloudily pátravě, nedůvěřivě a hrozivě s jednoho ministra na druhého. Ti mlčeli a oči klopili k zemi. Tak se mu to líbilo; úzko jim musilo být. Jeho hlas pak změkkl, a on řekl: »Přineste mi jíst! Nechte mě samotného!«

Ministři skloněni odlezli, a když byl Herodes sám, dal si přinést několik na měkko vařených vajec, která vysrkal s osmi houskami tlustě namazanými máslem.

Přišel zavalitý sloužící: »Přeje si jeho veličenstvo dát se umýt?«

»Pryč! Pryč! Nemám čas... Hned! Ne! Napřed chci vědět, kde si to psí škvrně udělalo pelech, dřív se nedám mýt! To přísahám při své koruně!«

»Podle rozkazu!« řekl sloužící.

Herodes si vsadil korunu na hlavu, dal na sebe navěsit purpurový plášť, který byl těžký hermelínem, a pak byl mouřenínskými obry nesen na nosítkách dlouhými, studenými, sešeřelými chodbami do soudní síně.

Tam visely vysoké podobizny jeho předků, jejichž byl, to teď příliš dobře věděl, nepravým dítětem; tam zela dutá brnění a visely na stěnách šavle a oštěpy a štíty rezavé.

Oheň praskal v krbu černém jako noc, okna měla barvy páleného skla, lavice a židle byly pokryty ovčími kožemi, nástěnné koberce vyprávěly o velikých paních s vysokým poprsím. Zde si Herodes již desetkrát vysloužil peklo. Zde se konala proslulá stání, zde sdělával barbarské zákony o vraždění a útisku, zde se v měkkých ovčích kožích, v šeru, kdy slunce vrhá do komnaty šikmé paprsky, dopustil mnohého zlého činu.

Klesl do měděného křesla před krbem a přemýšlel se zaťatými rty o svém snu, o slovech bláznových, o kousku, který mu zahráli tři králové, o své levé noze, a především o onom novorozeném králi. To všechno dohromady prorokovalo: smrt a zhoubu.

V jeho srdci rostlo zoufalství, viděl se již sesazena a odstrčena, bídný žebrák, před nímž všechny pohostinné brány se zavírají.

Vztekl přiváděl jeho krev do varu, zatínal pěsti, bušil do mědi opěradla a vymýšlel si nelidské plány pomsty, kterých sice stejně nemohl provést, ale které už, jakmile si je vymyslel, ho rozradostňovaly.

»Přines Jitničku!« řekl k nohatému pážeti, které stálo netečně za jeho křeslem a čekalo na rozkazy.

Krátce na to přinesl hoch bílou, jako jezevec tlustou psici. Jitnička začala hned olizovat Herodesovy ruce a tvář a král v tom nacházel mnoho pěkného a přívětivě hladil zvíře po kudrnaté srsti.

Ale když toho měl dost – v ničem dnes nedovedl najít potěšení –, poručil přivolati senát.

Váhavě a s ukláněním přitáhli ministři.

»Kde vězí?« zahřímal Herodes.

»Sire,« řekl tlustoch, který se jmenoval Donát Kops a věčně chtěl vypíchnout Grätenhalse, protože živil pyšnou nadějí státi se sám prvním ministrem. Pravil tedy: »Sire, bylo vysláno ještě sto poslů, aby je vystopovali!«

»Kuš, sádelný žoku, ropucho!« zkontroloval ho Herodes.

»Jak poroučíte, pane!« zašveholil Donát.

Žlutý Grätenhals se jemně usmál a řekl pak smířlivě Herodesovi: »Nic se nebojte, pane, děcko přijde do vašich rukou a chcete-li, králové též!«

»Třesky plesky! Jestli během čtvrt hodiny nebudou králové



tady, pověším vás všechny pohromadě na Belfriedu. Vaše je to vina, že tak dlouho zůstávají venku! Proč jste nešli s nimi? – ale to jste měli strach!»

»Sire...« úlisně vpadl Grätenhals.

»Ven! Ven!« zařval Herodes a Jitřnička ňafala na ministry s ním.

Chtěli se ztratit z dohledu, když se vtom rozhrnula opona a dovnitř vkročil zasněžený, ušpiněný válečník sotva popadaje dechu. Rázem nastalo v komnatě hluboké ticho, v ohni praskalo dříví.

»Mluv!« řekl Herodes s hrdlem vyschlým.

»Sire,« sípěl mladý, vypjatý válečník, »ti tři králové se dali tajně jinou cestou. Sem už nepřijdou, jsou už za Gerardovými vrchy...«

Herodes vyskočil, shodil Jitřničku s klína, rval si vlasy a klel a běsnil jako bouře: »Tihle zbabělci! Tihle zloději! Hrom a peklo! Jen když si napřed nažbrundali břicho mými nejlepšími víny. Ti chlastouni! Ti šejdíři! Ti musí pojit, pojit! Jejich uřezané hlavy dám nosit městem a hodit psům. Mí vojáci, mí vojáci! Á, že já nemám víc vojáků! Zloději! Zloději!«

Chytil se za hrdlo, kde se dusivě nadržoval vztek, a padl do židle, jak prázdný žok. Popelavou šedí zesínala brunátná tvář, chuchvalec hlenité pěny stekl do vousů.

»Vodu, vodu!« sípěl Donát Kops.

»A jemný olej!« poručil Grätenhals.

»Doktor, doktor!« volalo mnoho hlasů.

Sundali mu korunu, rozepjali mu roucho na prsou a doktor, starý pergamenový, třasohlavý mládenec, ho postříkal vodou, třel mu spánky jemným olejem a dal mu čichat k míse s jakousi smradlavou masťou.

Těstovitá barva zmizela, purpur mu zase stoupal do tváře a pomalu se otevřela mokrá víčka.

»A co ten nový král?« vykřikl, hotov znova upadnout do bezvědomí.

Klidně odpovídal válečník: Jeden sedlák mi pověděl, že dítě nechali tam dole. Bude to nejspíš chudé dítě jedné mladé matky a starého muže.»

»Tak se musí zabít!« zběsile rozhodl Herodes, »ještě dnes! Kdo ho zabije?«

Nikdo nepromluvil.

»Cože?« zvolal Herodes užasle a hrozebně, »nikdo mě nechce zachránit?«

Donát chtěl promluvit, ale Grätenhals ho předešel: »Necháme si naše hlavy skutálet k Vaším nohám, bude-li to k vašemu blahu... Ale nechte nás být opatrnými! Každý je pevně přesvědčen o tom,

že to dítě musí být usmrceno. Musí být a bude usmrceno. Ale nechte nás jednat opatrně! Vaše Veličenstvo zajisté ví, že v zemi se plodí děti jako králíci? Jak máme to dítě poznat mezi tisíci? Nechte nás jednat opatrně!»

Donát Kops mu skočil do řeči: »Dobrá, nic prostšího nad to! Několik svých nejchytřejších lidí pověřím, aby dítě zabili tajně!« Víťezoslavný úsměv zahrál nad jeho dvojitou bradou.

Herodes již souhlasně přikývl. Ale Grätenhals se nechtěl dát přemoci; shledával tu myšlenku sice znamenitou, ale protože pocházela od jeho soka, přimáčkl mu krk: »To vyžaduje času a trpělivosti! A pak je možné, že Vám ještě označí dítě nepravé. Musí se to stát ještě dnes podle vysoké vůle Jeho Veličenstva.«

Kops opět spolkl úsměv a zuřivě si hryzl pysky.

»Ale jak?« volal Herodes. »Jak pak má být zabito? Ven s tím! Co pak nevidíte, že mi ukládají o trůn?« A pak vlídně k davu: »Tisíc zlatých a dva mé nejlepší koně tomu, kdo tu věc na místě rozluští!«

Ostatní ministři, kteří byli jen příkyvovači, mlčeli a pouštěli pole Donátovi a Grätenhalsovi.

Donát se pošoupl dopředu, ale Grätenhals už byl v práci: »Klid, Sire,« usmíval se jeho žlutý obličej, »nechte nás přikročit k dílu jako hvězdy. Vy zůstanete králem. Mám výborný plán!«

»A ten by byl?«

»Víte co?« zvolal Donát Kops spěšně, »vyhladovte národ, dokud vám to dítě nevzdá!«

Grätenhals škubl pohrdlivě rameny. Herodes učinil totéž. Všechno nyní hledělo na Grätenhalse. V jeho ústech leželo to velké slovo, které ho mělo odměnit tisíci zlatými a dvěma krásnými bílými královskými koňmi.

Herodes očekával od těchto tenkých rtů smrt svého úhlavního nepřítele a uchování svého království.

»Poslyšte«, řekl Grätenhals, otvíraje ústní jámu zaplněnou oslími zuby k dábelskému úsměvu – neboť nenáviděl lid vlámský: »Musíte dát všechny chlapce v Betlémě, kteří ještě nejsou starší dvou let, povraždit. Pak je on najisto v nich! A to ještě dnes! Vaši vojáci jsou pohotoví!«

Všechno radostně zamručelo. Donát Kops se málem zhroutil, protože to bylo tak jednoduché a on na to nepřišel; řekl jednomu ze svých druhů, že musí jít vykonat potřebu a prchl pln rdousivé zlosti.

Herodes se vítězně zasmál, potřásl ve své tlusté pěsti studenou tenkou rukou Grätenhalsovou a přislíbil na večer obrovskou hostinu.

Ihned byl dán kapitánem královské stráže povel vyrazit.

S potěšením spatřili Herodes a ministři táhnouti těžkooděné jezdce stále ještě padajícím sněhem...

Pak tu seděl sám. Jit:nička mu spala na klíně. Hleděl na těžký hustý sníh a lenivé poskakování plamenů a teď věděl, že zůstane obávaným králem a jeho trůn že nezakolísá, bylo mu při té hře sněhu a plamenů příjemno a on se cítil mlád a v tak dobré míře, že si zazpíval písničku. Neboť byl romanticky založen.

Jakoby škvírou ve své rozjařenosti dobře cítil, že to, co rozkázal, je nelidské; ale svaloval vinu na svou ženu. Bylo v něm cosi, co volalo po dítěti. Kdyby byl měl děti, tak by se byl k tomuto strašlivému vraždění nerozhodl. Tak se u sebe ospravedlňoval.

Najednou v něm vyrazil vztek. Proč jen mu jeho žena nedarovala žádné děti? S ním se jeho královská říše rozplyne v niveč a bude rozdělena mezi jeho nepřátele. To aby se člověk uběhal kolem stěn, když se to tak vzalo správně. Takový vznešený rod, a nemůže pokračovat! A s prázdným srdcem pomyslel na svou pevnou ženu s bílým masem, smolně černými vlasy a zasněnými mandlovými očima, která se mu dovedla vysmívat jak jedovatý had, protože jí nemohl opatřit děti.

Zoufalství mu obracelo žaludek, a on zaplakal.

* * *

A jakže se nyní událo to příšerné vraždění dětí?

V nezvěstných papírech, které jsou krátce nazývány »fakty«, to popsal sám královský písař Herodesův, který byl ve vlastní osobě svědkem ukrutného vraždění.

A to takto:

»Za šarlatovou korouhví, v lese čnicích oštěpů svištělo všech nás sto za ustavičného padání lenivého sněhu skoro nehlasně přes měkká bílá lada.

Zastřena ležela dálka za hustými záclonami sněhovými, a večer rostl mezi šikmým pádem malátných chomáčků peří. Nepotřebuji vám říkat, že sníh byl skoro nepřekonatelnou překážkou na našem tažení; jako poduška se nám dmul v předu na těle, zůstával nám viset v řasách očních, občas se nám řinul studeně po šíji a nadobro skoro zpřelámal naše vzácná dlouhá péra na přílbách. I koně v něm měli velkou přítěž, takže byli těžko ovladatelní a netrpělivostí jankovateli. Zato díky tomu hustému sněhu jsme se nepozorovaně přiblížili k malému městečku Betlému. Leželo mrňavé a pokojné tu v dolině, žluté za vířící sněhovou chumelenicí. Na svahu kopce, který se sklání k vesnici, jsme zastavili pod vysokými černými stromy. Tam jsme si střáslí sníh s oděvů a sestoupili s koní, abychom si trochu rozchodili nohy a zahřáli si ruce na doutnavém ohni z roští, který několik vojáků ve spěchu rozdělalo, a hned pak poslouchali našeho zasněženého hejtmana, který udílel rozkazy, sedě

v tlustých kožišinách na žlutém koni. Protože se vyznal na mapě, mohl nám pohodlně ukázat, jak' daleko se prostírají hranice obce. Domy ležící mezi černou říčkou, sotva znatelným králíčím lesíkem, plochými loukami a kopcem, na kterém jsme stáli, patřily právě k dotyčnému okrsku; ale co bylo za nimi nebo nad nimi, patřilo k jiným vsím a nesmělo být tudíž dotčeno.

Vrána s hlavou dolů nakloněnou naslouchala se suché větve slovům našeho hejtmana a mohl jsem ji zahnat jen zatleskáním do dlaní, protože já si na havrany nepotrpím a zvláště když poslouchají.

Co toto píšu, musím se ještě smát otázce jednoho z našich vojáků. Když nám náš hejtman přísně doporučil zabíjet jen hošíky do dvou let, zeptal se ten voják (měl tlustý červený sedlácký obličej, který zaplňoval celou přilbici): »Jak máme vědět, že to jsou chlápci?« Ba, ještě se tomu musím smát. Ale také ještě teď cítím zlost nad tím, co se přihodilo pak. Uviděl jsem jakéhosi starého mužíka s otýpkou roští na hřbetě mizet v porostě. Měl jsem zrovna v úmyslu, dát ho k sobě přivést, ale hejtmanova otázka mě od mého záměru odvrátila. Ze jsem to neudělal, to mi ještě dnes vrtá v hlavě, protože ten mužík nám zahrál nehezky kousek.

Když každý dostal svůj úkol, nasedli jsme do sedel a vyrazili. Táhnouce šikmo s kopce, harcovali jsme pod vysokým a hustým stromovím a křovím, při tom nám ležel sníh na očích, takže jsme Betlém už ani neviděli. A myslil jsem na lidi toho osamělého okresu, kteří v tuto hodinu v jednotvárném míru musí být zase u své denní práce, očekávající večer, který musí co nevidět nastat. Znal jsem tu ves dobře, protože ležela na cestě našich častých tažení do země francouzské. Bylo mi dokonce, jako bych viděl chlapce s hvízdáním běžet přes náves nebo jako bych slyšel zvonek u krámu a jako kdyby sníh byl soumrak snášející se ve vločkách.

Byl jsem však na omylu, velmi na omylu. Když jsme vyšli z lesa, který se táhl až k domkům kulaté vsi, bylo městečko prázdné jako má dlaň. Zvon proti bouři bil prudce a rozčileně, bez přestání, pořád dál, takže jím bzučel a trlkoval všechen vzduch a nám zaléhaly uši a vzadu nade vsí podle říčky, stromořadím a hlouběji do polí, spěchal had lidí, zvířat a vozů k bezpečným králíčím lesům!

Tu jsme zůstali a otvírali huby dokořán. To byl ten starý mužík, který vyslechl naše slova a roznesl je rychle jako oheň. Dveře byly zotvírány, chlévy prázdné, jen pár slepic ještě pobíhalo kolem a několik psů čenichajících ve sněhu.

Prohledali jsme spěšně několik domů, od sklepa až k hambalkám, nenašli tam však jediné živé duše, než jenom kdesi kočku s kořaty ve starém klobouce. Protože slanina v bečkách a šunky

v udírnách byly odsouzeny k neužitečnosti, tak jsme je zkrátka sbalili a pověsili přes hřbety koní, abychom jimi vzdali čest našemu velkému králi Herodesovi. Často nám později nádherně zachutnalo, když jsme mohli jejich příliš slanou něhu zmírnit smaženými vejci a sladkými víny. Ujišťuji vás, v takové selské šunce vězí duše!

Jen jediný člověk zůstal ve vsi: kostelník. On to byl, kdo nechtěl pustit zvonové lano a metal dunivé zvučení krajem. Nebylo s tím člověkem možná mluvit, zešilel, pot mu jen vytékal z nohavic, pěna mu bublala z nosu i z úst.

Nechali jsme ho klidně tahat dál.

Náš hejtman viděl; jestli ihned nezasáhne, bude nemožno královský rozkaz provést. Protože byl zodpovědný a čest jeho vysokého úřadu na tom záležela, dal stroubit vojáky dohromady a pronásledovat prchající dav.

To mi byla divoká jízda s tasenou šavlí a spuštěným kopím!

Jak nás uprchlíci spatřili, vyrazilo v průvodě úzkostné bědování.

Shora s koně jsem viděl zřetelně, jak ženy s dětmi v náruči běží napřed. Za nimi se mísili muži a ženy a mladé holky, chlapi a děvčata, kteří skoro všichni nesli bratry nebo sestry na ramenou, na zádech nebo na ruce. Hošáci a děvčátka, kteří již měli silnější nohy, utíkali s nimi, držíce se zástěry sestřiny nebo matčiny nebo otcových šosů.

Staré ženy a na kámen zestárlí mužové, nemocní a mrzáci byli taženi nebo strkáni na kárách nebo ve vozících s psím potahem, nebo seděli nahoře na kymácejících se vozech naložených postelemi, a domácím nářadím. Krávy a ovce byly poháněny klením a ranami, biči a tesáky psů, kvičící prasata hrubě rvána nebo nesena v náruči jako děcka.

Stávalo se, že jeden přes druhého upadl, tu se rozlehlo pronikavé vřeštění v celém tom houfu lidí, soukajícím se jeden přes druhého, pak byla v rychlosti rozdána nějaká facka nebo do krve rozškrábnuta něčí tvář a upustilo se, co bylo v rukou, jen aby se zachránila vlastní kůže.

Kousek za tou strkanicí vozů a zoufalých lidí táhl klidněji hlouček sedláků ozbrojených vidlemi, podávkami, kosami a cepy. Byli vedeni místním farářem, který nesl vysoko vzhůru měděný kříž jako při procesí.

Jakási stará babka zůstala sedět u jedné vrby a už zdaleka k nám vztahovala ruce. A kdo uzavíral průvod, byl beznohý muž, který se šoural o dvou dřevěných palicích.

Ale jak jsme přijížděli blíž a blíž a hrůza jim stále víc vjížděla do kostí, rozpadly se mnohé hloučky, sbíhaly s cesty a pospíchaly napříč přes pole, aby byli rychleji v lese. Osamělé domky, ležící

tu a tam v poli, byly ně[!]terými pečlivě prohledávány, zatím co my jsme jeli dál.

Zrovna když ten s těmi palicemi zmizel mezi stromy, dojeli naši přední lidé k lesu.

Ti první z našich jezdců proletěli jen tak napříč až hluboko do lesa a zabraňovali tak, aby i jen jediná selská stvůra unikla. Mezi tím se už mnoho našich pustilo do rvačky s ozbrojenými sedláky, kteří najisto měli za to, že vyhrají, protože tady bylo pro ně velice příhodné místo, s překážkami a neznámými stezkami, které jim byly při pytlacení jistě k užitku.

Tu se už také vydatně bojovalo mezi těmi tlustými buky, kolem nichž kroužilo šero a snih, a mnohý z našich udatných vojáků zůstal ležet dík cepu nadobro mrtvý a mnohá hlava se dík strašlivým kosám skutálela s trupu.

Les se ozýval křikem dětí, kvílením žen a kletbami mužů. Krev barvila křiklavou červení bílý snih a velicí ptáci poletovali s krákáním ve stromech.

Protože to nebyli žádní šlechtici ani válečníci, nýbrž jen nemotorný vlámský selský lid, ani jsme se my jemní dvořané při té řezi nepohnuli s místa. Přihlíželi jsme, a já pro svou osobu jsem to shledával poutavým, přestože všechna pravidla vznešeného umění válečného byla opomíjena.

Zatím co se vojáci pěšky i koňmo utkávali v boji s muži, pospíšili si někteří a projížděli lesem sem tam a pronásledovali ty, kteří se snad odvážili prchat. Ale protože to je lid zabeđený a nechce slyšet na rozkazy našeho vznešeného krále Herodesa, viděla mnohá žena, která nechtěla od svého dítěte upustit, jak je jí v náručí špičatým kopím propíchnuto. Ba nejednou bylo bodnutí tak prudké, že hrot kopí proběhl i jejím tělem.

Zeny, mající u sebe děti, byly sehnány na otevřené místo v lese; sesednuvši jezdci jim vytrhovali děti a prohlíželi je; když to byli chlapci, dovedli je jediným třetím meče se ctí rozseknout na dvě půlky. To vyvolalo rozhořčený boj a ohromný nářek, takže se jim ozýval celý les. Ale přece jen nezůstalo jediného kloučka. Nešlo to ovšem napořád bez námahy. Tak ještě před sebou vidím ženu, bojující s lancknechtem o své dítě. Jeden chlapeček a holčička jí plačky viseli na sukních, a přitom, co ona jednou rukou tiskla mocně kojence k prsům, druhá ruka, ozbrojená vlásenkami, řádila v žoldnéřově obličejí, až z něho tryskala krev. Ale ten nepouštěl nožičky dítěte a dokázal je nakonec šikovně probodnout. Když matka viděla crčet po ruce teplou dětskou krev, vytřeštily se jí oči z hlavy, ona upustila dítě, skočila na něj a ukousla mu levé ucho hladce u samé hlavy. Pak padla mrtva nazpátek, a ty děti začaly hrozně

řvát. Voják běhal okolo stromů, svíjeje se bolestí a žalostně volal po své mamince. A přitom to byl nalezenec.

Všichni bojující sedláci leželi už pobiti vedle vyhrězých koňských teřichů a stenajících vojáků, když kovář kladivem rozrazil hlavy ještě pŭltuctu našich. Konečně ho píchli kopím do oka, on se zapotácel, a pak byl podle všech pravidel umění oběšen a ihned obletován krákajícími krkavci. Odvážané krávy pobíhaly kolem a ovce bečely nářikavě po svém chlévě. Teď se odehrávalo ohyzdné divadlo. Muži a ženy a mladé dívky lezli po kolenou kolem našich koní. Farář se modlil se starci a ženami v černých kapucových plášťích před měděným křížem, který opřel o strom. Jeho hlas zněl jako zvon a lid odpovídal na jeho krátká zvolání pořád: »Oroduj za nás! Oroduj za nás!«

Purkmistr, který byl povoláním švec, měl dřevěnou nohu a kruhy v uších, najednou zdětinštěl a hlídaje čtyři hubené kravky, vystrčil ukazováček do výšky a naslouchal se smíchem dalekému zvonu, který pořád ještě zvonil a vrhal své dunění až do větví velikých stromů. Kůň s bezhlavým jezdcem trčel do hlubiny lesní. Otcové, kteří dělali trochu moc okolků s odevzdáním děcek, byli jednoduše pověšeni. Houpalo se tu už na patnáct mužů vedle sebe. Tam vzadu pod vozem hledala matka s polovičkou dítěte v náručí druhou pŭlku. Dva psi se tahali o jakousi dětskou ruku, a krkavec ulétal s ukousnutým uchem vojákovým. Celá hejna ptáků sedala tu a tam na mrtvoly a klovala; byli dokonce tak drzí, že padali na mrtvá těla, která oplakávaly matky na klíně, ty však zaháněly umazané ptáky holemi a sněhovými koulemi.

Nato, když jsme zjistili, že už žádných chlapců není, protože jsme všechno důkladně prohledali a očíchali, ty tajuplné pláště žen stejně jako vozy a peřiny, shledali jsme mrtvoly našich, což bylo velmi namáhavé, protože pořád čerstvý sníh zakrýval krev a se stromů již padal večer. Naložili jsme je na koně a odtáhli odtamtud, zůstavující za sebou tmavý les, v kterém zůstávaly nářky, modlitby a proklínání zrovna tak nesmyslné jako zvon ve vsi, který ne a ne zmlknout...

Noc těžce spočívala nad světem, stále ještě sněžilo, z dálky žalostně bučela zbloudilá kráva...«

✱

A ve »faktu«, které následuje poté, je popsána radost Herodesova a velká hostina, kterou uspořádal na oslavu smrti svého úhlavního nepřítele. Kronikář ji dábelisky nazývá »kvas nad mrtvolami«.

Z knihy »Jezulátko ve Flandřích« přeložil V. Renč.



JAN DOKULIL

NA HORÁCH

Cedrové výše, přikované k tíze,
s tkanicemi vonných údolí,
ztrnulá slova země v řeči cizé
nad dolíky vůní, v nichž zpěv hlaholí!

Radlicemi blýská zorávajíc vichry
pod kladivy hromů zavařená zem.
V skryších chová bouře, které neutichly,
připoutané k žlabům chladným řetězem.

U pramenů pijí, v studních temných noci,
zrána v růže mlh se vznesou pást.
Zatačená lasa větrů syčí v bocích
cválajících oblak nad balvany brázd.

V hrudi hornin věky lisovány,
něžně omývané dlaní vod;
kořeny všech temnot stále vyssávány
obrábí je v mech a borůvkový plod.

Ocelové svaly zavalené tíhou
vzpínají se k orlům v srážnost hnízd.
Nepřístupná něžnost mláďat, která tichnou,
objata jest věčnem jako list.

Daleko z nich není do smrti a spánku,
avšak do haluzí záře jak se vznést?
Objat nahou paží bystřiny a vánku
dech náš polozvadlý dolů má se snést!

JÍVA U VODY

Průhledná jívo, kouzlem zacloněná,
bzučivý hmyz tě stále zpytuje;
v sladkosti stená míza proměněná,
duch zcela sežhlý horkem vzdechů je.

Na čisté vánky vzpínáš ruce vonné
ve zlaté loutny měníc zeleň svou,
očistná písní, do níž sluch můj tone,
nepohňi šepem vrstvou zářivou.

V křehoučké slídě proměnlivé hládě
schvívá se tvých i mého štěstí tvář,
pod nohou tvou plá v nepostihlé svádě
modravý chlad a nad ním svatozář.

Omamné mléko piješ z něho z rána,
do útlých boků svíráš rozkoš svou,
bys nám snít dala, až jsi zotvírána
do vůní míz svých silou bolestnou.

Ó zlatý klíči, ústa zpěvem vzňatá,
rozumět dáváš žhavé tónině
v samotách, když noc z hnízd je rozevláta,
když světlo kvasí v jitřní hodině.

Kol tebe krouží duch, hmyz achátový,
ohebná hlíno, krásno marnivá!
V studánce piješ, dokud nenapoví
vůně mé duši zpěv, jímž vyznívá.

Odstupte, dálky, z nebes modré vázy!
Na tomto proutí, vidím, anděl hrá.
Odlette, ptáci, srdci mému drazí,
nechte můj žal, ať šťasten naslouchá!

LITURGIA AKO UMENIE

Kto chce pochopiť umenie, nech si prečíta Ch. Péguyho »Nádej«. A kto má tol'ko odvahy, pustiť sa na neznámu cestu, ktorou sa kráča ku liturgii, nech sa zahľ'bi do jej iracionálneho ovzdušia.

Jednako, nestačí poukazovať na majstrovské obrazy a na majstrovské vhl'ady. Problém má i metafyzickú stránku, ktorú nám treba naškicovať, ktorú nám treba prezrieť, aby sme sa vedeli orientovať. Žiaľ, na tomto jasnom úseku (a to je jeho plus!) i dnes radno nasledovať metódu stredovekej školastiky: chladnú pojmovú a ontologickú analýzu. Už je nám cudzia, už je nám ďaleká. Neopája nás viacej vnútorným žiarením čistej, objektívnej pravdy. My sme si navykli na kúzlo slov a na emotívno-poetickú hodnotu riešenia. A práve v subtilno-chorobnom podaní problému hľadáme samotné jadro problému. Psychologický znak rozkladu. Zdravé riešenie je formove jednoduché riešenie. Zdravé umenie je formove jednoduché a prirodzené v tom smysle, že zbytočne a nerozumne neeksperimentuje. To značí: veci podáva v atmosfére slnečného svetla, a nie vo fálošnej aureole reflektorov. Inakšie, metafyzika je veda o tom, čo je, a nie o tom, čo by sme chceli, aby bolo.

Tol'koto úvodom a zároveň i na omluvu.

Tvrdenie: liturgia je svojou podstatou umenie, v chápaní liturgie neprináša revolúciu. Naopak. Je plodom dlhej a ťažkej evolúcie. A že sa len teraz takto štylizovalo, na veci nemení. Veď už dávno predtým akosi hmlisto a potajomky v katolíckom svete vládla podobná mienka. A nielen to. Kresťania skoro od samého počiatku liturgiu prežívali ako kataexochén umenie. A že si to neuvedomovali takým spôsobom, akým spôsobom si to uvedomuje na pr. Romano Guardini v úvahe »Liturgia ako hra«, Bože môj, čo je na tom? Či viacej ceníť zovnútnú štylizáciu než osobný, imanentný zážitok?

Na ozrejmienie a na dokázanie tohoto tvrdenia je nutná analýza liturgie a analýza umenia.

Liturgia: dosť hmlistá realita. A to preto, že je čímisi in actu, čímisi priechodným. Niet sa ani čo diviť jej neistému a konfúznemu chápaniu, pretože nad vymedzením liturgie sa dosiaľ bližšie a hlbšie málokto zastavil. Obyčajne necítíme nutnosť scientifikého a teda kritického poznania. Uspokojujeme sa s povrchným a náhodným názorom, nakoľko pri liturgii za hlavné považujeme jej užívanie, a nie jej poznanie.

Čo je tá liturgia? Rubriky? Nie. Zivá dogmatika? Nie. Formy kastovnickeho života určitej society? Nie. Kultúrny balast tradície? Nie. A čo teda? Liturgikou v pravom slova smysle je hic et nunc vykonávanie verejných náboženských úkonov a to formou, predpísanou cirkevnou autoritou. Liturgia neekzistuje teda ako dokonaná a permanentná realita, pretože liturgia v prvom rade značí činnosť, čosi in fieri, a nie in facto. Liturgia je hraté drama. Hraté drama sa začína prvým dejstvom a končí sa posledným. Len medzi tým je hraté a skutočné. Pred prvým a po poslednom dejstve leží mŕtve, i keď má v sebe možnosť a predpoklad oživenia. Medzi mŕtvym a živým dramatom stojí človek, človek-tvoriteľ.

Z tejto definície vidno: liturgia je čosi živé, čosi, čo vzniká a zaniká (potrebný je tu usmerňovateľ a darca), čosi, čo vzrastá a upadá, čosi, čo sa stupňuje a sostupňuje, čo má svoju vlastnú a špecifickú zákonitosť. Táto špecifická zákonitosť podmieňuje a vytvára bohatý život liturgický. Dáva mu esse, plnosť bytia a je zároveň plazmatikou a koreňom činnosti.

Umenie: ešte hmlistejšia realita. Prečo? Pretože je závislá na človekovi, na jeho bystrosti poznania, i na jeho intuícii. Všetci vieme prežívať dojem umenia. Ale všetci nevieme určiť pojem umenia. Lebo medzi dojomom a pojmom leží nekonečné priestranstvo subjektivity a objektivity. In concreto väčšina určí umeleckosť veci, výrazu, obrazu. In abstracto väčšina neurčí podstatu umenia.

Umením je tak isto čosi veľkolepé, ako i čosi najmenšie. Kvantita objektu nerozhoduje o samotnej jeho umeleckosti. Rozhoduje čosi inšie. O umeleckosti nerozhoduje ani – ako by sa zdalo – vnútorná kvalita objektu. Pretože umenie samotné má rozličné kvality a rozličné stupne kvalít. Umenie neznačí permanentnú realitu. Pretože permanentná realita je iba umeleckou realitou, a nie umením. Nie je teda umením vec. Ale je umením v pravom slova smysle to, čo vec činí umeleckou, čo ju sformovalo, čo jej dalo proporcie, princíp harmonie, čo ju oživilo, čo jej dalo akéhosi stelesného ducha. Umením je vlastne činnosť okolo určitého objektu, ktorým môže byť hmota, zvuk, pohyb, elementy fantázie, elementy čistého ducha, teda – tak isto čosi materiálne ako i čosi spirituálne.

Umenie znamená samotné formovanie určitého objektu. Toto konštatovanie se shoduje úplne s definíciou J. Maritaina (Školastika a umenie): umenie je realizácia ideí, je konkretizovanie ideí. Idea tu neznačí platonovskú ideu, ani školastický pochop, ale značí objekt duchovnej činnosti, čiže: koncepciu mysle. Realizácia značí vlastnú činnosť a jej priamy výsledok, konkretizovanú koncepciu. Z čoho vyplýva: umenie je vtedy absolútne, keď sa koncepcia stoprocente

realizuje, čiže, keď metaálna koncepcia, umelecký plán je adekvátny s vytvorenou skutočnosťou; umenie je tým väčšie, čím je väčšia podobnosť myslenej a vytvorenej idey, čiže, čím je tvorenie viacej v našej moci, čím skorej premáhame zovnútorne a vnútorné prekážky, ktoré sa nám pri tvorení stavajú do cesty.

Na úplne metafyzickom základe sa liturgia stretá s umením, pretože je vlastne i liturgia umením, lebo značí špecifickú činnosť formovania určitého objektu, určitej koncepcie. Lenže, liturgia má vopred vyhraničený objekt a vopred vyhraničenú formu. Umenie ako také je i v objekte i vo forme úplne slobodné. Sloboda, toť prvý zákon umenia! Tento rozdiel medzi liturgiou a medzi umením ako takým plynie z toho, že liturgia je už určitým, konkretizovaným umením, a to nie ani umením osobným, tvorivým, ale umením par excellence sociálnym a reprodukčným.

Ostáva zodpovedať ešte jednu metafyzickú otázku. Znie takto: je umenie účelné alebo je len čistá hra? Účelom (finis) chápem čosi mimo veci, čosi, čo by umenie chcelo vytvorením alebo vytváraním priamo dosiahnuť. Vtedy by celé vytváranie a celé vytvorenie smerovalo k tomuto čosi, vtedy by bolo len preň a len k vôli nemu. Ťažisko činnosti by nebolo vo veci, ale mimo veci. Vytváranie by bolo iba prostriedkom. Hrou rozumiem protiklad účelu, smysel (ratio) Smysel je samotné vytváranie a vytvorenie. Ťažisko smyslu je dnu, v samej veci, a nikde inde. Formová bohatosť prírody, oplývanie, priamo hýrenie farbami, tvarmi určite nemá účel, ale má smysel, a tým je pôvab, krása, vnútorná hodnota veci, bez ohľadu na jej praktické užitie. Účel úzkostlivo eliminuje každú nepotrebnosť, pretože pred očami má čosi inšie ako samotné veci, ktorých užíva len priechodne ako dobývatel'ského nástroja. Je teda umenie účel alebo čistá hra? Odpoveď sa sama neodkladne núka: umenie nemá účel, má iba smysel. Pretože umenie tvorí veci len preto, aby tu byly, aby sme ich videli, aby sme sa z nich tešili, a aby sme sa v nich pohybovali.

Zrejším dôkazom je Boh-Tvoriteľ, Boh-Umelec. Z neho má umenie pôvod. V ňom má prototyp. Boh stvoril svet ducha a hmoty, čím položil prvý akt umenia. Katolícka teológia poníma stvorenie ako realizáciu večných ideí, konkretizovanie večnej koncepcie. Božie umenie je absolútne umenie, pretože v Bohu koncipovaná večná idea a konkretizovaná idea je identická. V Bohu neboly, nie sú a ani nemôžu byť vnútorné alebo zovnútorne prekážky, na ktorých by sa táto ideálna tvorivá mohla roztrieštiť, umenšiť. Svet ducha

a hmoty je určite výsostné umenie. A prečo stvoril Boh svet? Prečo? Pre nič. Stvoril veci, aby byly, to je, aby byly dobré. Stvoril ich z plnosti Života. Preň bolo stvorenie hrou toho najvznešenejšieho významu. Hrou: čiže bezzáujmovitým aktom, výrazom vnútra, akýmsi preplnením bohatosti. Boh netvoril pre účel, pretože absolútne ničoho nepotreboval, keďže je dokonalosť najvýsostnejšia. Tvorenie Božie malo smysl: dať veciam bytie, aby to bytie mali, a aby ho hojne mali.

I tu treba zdôrazniť psychologický fakt: pri tvorení umelec nepozera na seba a na zisk z tvoreného diela. Pozera bedlive, aby ich čím najlepšie vytvoril, pretože umelcovým motívom je láska k bytiu, je obdiv bytia. Umelcovou pohnútkou, prameňom umenia, je bytie samo, je láska neosobná, je láska nadosobná, je radosť z bytia, je výraz tejto radosti. Umelec tvorí preto, aby obohatil svet o jednu krásu, o jeden pôvab a aby tak pred oči postavil dôstojnosť a výsostnosť bytia samého. Umenie je vznešený rešpekt pred bytím a intímne súžitie s Bohom tvoriteľom, z ktorého lóna vyteká zážračná inšpirácia...

Každé skutočné umenie je na metafyzickej rovine obdobné s Božím umením. A keďže Božie umenie nemá účel, nemá ho žiadne iné umenie. Nemá ho preto, lebo umenie účel nemôže ani mať. Účel je znesvätením, zneužitím umenia. Umenie pramení z vyšších pohnútok a smeruje k nedohľadnejším métam než je ľudský zisk. Umenie je neoceniteľným darom, je darom tvoriteľskej moci.

Liturgia je špecifická činnosť formovania. Dodajme, je činnosť ľudská. Ako ľudská činnosť podlieha zákonom každej inej ľudskej činnosti. Odohráva sa tedy na určitom mieste, v určitom čase, na určitom podklade reality a v určitom subjekte, ktorý je jednotiacim princípom a tvorivou príčinou. Ekzistujú vtedy liturgické miesta, liturgické časy, liturgické reality a liturgické subjekty. (Liturgickými realitami rozumieme sväte veci: sviatosti, sväteniny, pobožnosti. V liturgii majú bližšiu, výraznejšiu, smyslovejšiu tvárnosť. Sú to liturgické predmety.) O týchto pojednáva liturgika. Z obmedzenosti diskurzívneho intelektu pojednáva o nich osobite, rozdelené, hoci v liturgii môžu jestvovať iba súčasne, naraz.

Mnohé z týchto liturgických elementov sú samy o sebe umelecké. (Liturgia predpokladá súčinnosť. Náborne by sme povedali: liturgia je drama. Spolupracuje v ňom viacej umení. A jednako je to zvláštne umenie, svojské umenie a samostatné. Veci v ňom tratia ráz vlastného umenia a nadobúdajú ráz celku, ktorému sa úplne podriaďujú.) Túto umeleckosť im nikdy nik nepopieral. Štýl kostola,

oltár, kazateľnica, krstiteľnica, malba, socha, čiže: všetky liturgické miesta a všetky liturgické predmety majú samy o sebe ráz umenia, pretože sú samy o sebe umelecké. Krem spomenutých liturgických elementov do súhry liturgie vniká ešte rytmika a melodia, tanec a poezia. Jednako, liturgia je nie preto umením, že má v sebe umelecké prvky. Naopak. Preto má v sebe a preto môže mať v sebe umelecké prvky, že je ako taká, svojou podstatou umením.

Liturgický subjekt, pretože je tvorcom liturgie ako umenia, má v liturgii veľkú dôležitosť. V ňom sa všetko stretá a skrze neho účinkuje. Svojím účinkovaním posväcuje akosi liturgické miesto, liturgický čas, liturgické predmety, pretože ich uvádza do kontaktu s liturgickými realitami. On je tým rozhraním medzi prírodou a nadprirodou, on je tým mostom a sl'učovateľom. Krása a pôvab a účinnosť liturgie v nemalej miere závisí práve od neho. Elektrina preteká každým vodičom elektriny. Ale sú rozličné vodiče, lepšie a horšie. Nosnosť liturgickej symfonie usmerňuje neraz práve liturgický subjekt (ex opere operato a ex opere operantis) t. j. osoba, patričným charakterom k tomu oprávnená.

Po zrevidovaní liturgie a umenia, po rozložení základných složík liturgie, prichádzame k pravému a k prvému smyslu liturgie. Bolo by pomýlené stanovisko, ktoré by si v liturgii všímalo iba jej mechanizmu t. j. stavebného materiálu a jeho zovnútorňých foriem. Veď najhlavnejším a skoro výlučným objektom liturgie, ktorý sa formuje a stvárnjuje, je vždy a všade čosi božské, čosi mimoprirodzené. Stredobodom liturgie nie je človek. Stredobodom liturgie je Boží svet: Bohočlovek, milosti, svätí. Priamo alebo nepriamo, ale jednako vždy a všade sa liturgia vzťahuje k Bohu, sa odohráva pred Bohom. Pripomína akoby samotný ceremoniál nebeskej ríše, ako ho videl sv. Ján v Apokalypse. Pripomína ho s tým rozdielom, že tam spievajú svätí a tu spievajú ľudia. V liturgii – či už nebeského Jeruzalema alebo pozemského Ríma – spievajú všetci rovnako: neúčelne, ale so smyslom. Spievajú z lásky. Spievajú ako deti milosti. Liturgický spev je im hra pred Božou tvárou.

Liturgia i podľa názoru Cirkve je svetom pre seba. Usiluje sa vytvoriť nadprirodzený svet sviatostí, milostí, Božej lásky; usiluje sa ho stvárniiť, skonkretizovať, priblížiť. A to je ten spôsob vysluhovania sviatostí, a to je práve ten podstatný moment liturgie ako umenia. Liturgia »vytvára širý svet, plný bohatého duchovného života, a dopriava sa duši v ňom pohybovať a rozvíňať. Jej smyslom je to, aby duša bola pred Bohom, aby sa pred ním vyprúdila, aby žila v jeho živote, vo svätom svete božských skutočností, právd, tajomstiev a znamení, a to svojím pravým, vlastným, skutočným

životom*. (Romano Guardini.) Či je to nie úsilie par excellence umelecké? Liturgia je preca zachytenie, stelesnenie sveta intímneho súžitia človeka s Bohom, sveta prúdenia nadprirodzených vetrov, kde sa duša zdá byť akoby vo vytržení, blažená, spokojná, oddaná a skoro už nezaujmovitá, kde duša cíti Boha, je pred ním, spieva a myslí, hrá sa so svojím bytím a tak žije. Už jej nič viacej netreba, pretože má Boha, majiteľ'a neba a zeme. Pred ním tancuje z lásky a z vnútornej radosti, z prekypovania vnútorného pokoja.

V liturgi tak isto ako v umení (a je to psychologický fakt prežívania skutočností, podstatne podobných) človek vypne obvyklú tvár, obvyklé starosti. Norí sa do nezvyčajných priestranství, kde ktosi neznámy hýri farbami, zvukmi, vôňou, kde všetko sa vidí tancovať, veseliť, kde je domov duševných blažeností, rozkoší. Unáša ho jedinečná nálada iracionálna, jedinečné duchové rozpoloženie. Ó, ako úzkostlivo využíva liturgia práve tymito náladami. Ako ich hromadí a triedi. Ako celý cirkevný rok smeruje mnohorodými obdobiami nádeje, očakávania, radosti, jasu, bôľu, smútku. Ako liturgia stele tieto nálady pod nohy veriacich, akoby dym tymiánu. A práve v tomto úseku najzreteľnejšie vidno detskú tvár liturgie, jej detský výraz radosti, kedy zabúda na únavu, šporivosť, kedy sa strmhľav rúti v ústrety Pánovi. Do tohoto nového sveta sa neblíži stareckými krokami a stareckou vypočítavosťou. Nie. Jej nadšenie nemožno zahamovať. Lebo ide ta, kde dávno chcela byť, ide na hostinu, ide na Boží festival. Liturgia, to je nový svet, to je svet milosti, ktorá vonia jarným ozonom, to je svet, ktorý dýcha pokojom Božieho spočinutia, to je stelesnená detská grácia. Grácia bez účelu. Grácia so smyslom, s tým najväčším smyslom.

Je v evanjeliu sv. Jána jedno miesto, ktoré možno aplikovať na povahu liturgie. Svele a neobvykle vystihuje mánotratnosť umenia, liturgie. »Tu Maria vzala funt (libru) drahej masti z pravého nardu a pomazala Ježišovi nohy a poutierala mu ich svojimi vlasmi; a dom sa naplnil vôňou masti. Tu riekol jeden z jeho učeníkov, Judáš Iškariotský, ktorý ho mal zradiť: Prečo sa táto masť nepredala za tristo desiatnikov, a nedalo sa chudobným? (12, 3-5) Ozaj prečo? Prečo ozaj nerozmýšľala Maria tak, ako rozmýšľal Judáš Iškariotský? Prečo? Lebo ju hnala láska. A láska je detská. Láska nehľadí na hodnotu, akú veciam pripisujú ľudia. Láska má svoje merítka. Láska rozhadzuje tam, kde by obchodník žgrolšil. A láska žgrolší tam, kde by rozhadzoval obchodník. Láska by určite nepredala Krista len za tricať strieborných. Láska by ho vôbec nepredala, pretože láske je milovaný cennejší nad všetko na svete, nad vlastný život. Láska miluje bláznive, lebo miluje opravdive. Výčiny lásky sa vyšmykajú zpod našej kontroly, lebo lásku riadi iný duch ako je náš duch.

Liturgia je márnوترatná Maria. Maže Kristovi nohy drahocennou masťou, maže mu ich len preto, lebo ho miluje, lebo chce, aby voňalo to miesto, kde je jej najmilejší... Liturgia je škovan nebeský, ľahký a štetotavý. Na perutiach hry a hry, spevu a spevu sa vznáša priamo ku nebu...

I takto chápaná liturgia nie je bez významu. Nie je útekom pred skutočným životom. Naopak. Len hra je ozajstný, plný život. Len hra je uvoľnenie životných mohutností. Len hra je pre človeka nezabudnuteľným potešením, lebo má v sebe akúsi zakliatu silu, ktorej nemožno rozumieť, ale ktorú možno chutnať, ktorú možno cítiť a to tak cítiť, ako sa necíti nič iné. I liturgia ako hra značí znásobený, zmohutnený život, posvätený Duchom Božím, preniknutý novými skutočnosťami. Znamená prerod, lebo je nádherným výrazom nového sveta a nového života, a teda novým svetom a novým životom. Všetko, čo je vznešené a súde, berie do svojich služieb a berie ho bez výhrady, bez obmedzenia. Všetkého upotrebí, aby čím najlepšie znázornila, zachytila ovzdušie tých cudzích krajín. A toto robí pre nikoho inšieho ako pre Boha. To je pieseň chvály, pieseň vďaky a pieseň veleby. Človeka-kresťana stavia pred hotový fakt. Umožňuje mu bývať v týchto nadzemských stavbách. Umožňuje sa mu pohybovať v tomto Božom kraji. Umožňuje mu spievať tieto nebeské piesne. Pretože liturgia je v pravde jediné sociálne umenie. Ako sociálne umenie vytvára nových ľuď, pozdvihuje ich, oslobodzuje ich. Nepôsobí teoretizovaním, ako by to i mnohí katolíci, ba i mnohí kňazi chceli. Nepôsobí ani didaktikou, ani moralizovaním. Pôsobí priamo, pôsobí podatím toho nového života. Nepôsobí iba na rozum, nepôsobí iba na vôľu, pôsobí naraz na celého človeka. Pretože zachycáva všetky jeho mohutnosti. Pretože ich povyšuje a posväcuje. Nám v liturgii neostáva nič iné, ako bývať v tomto svete, tešiť sa jeho krásami, baviť sa jeho farbami, zvukmi, líniami, v bezprostrednej blízkosti, prítomnosti Božej. Nám neostáva nič iné, ako poddať sa prúdu milosti Božej úplne, tak, ako sa poddávame prúdu vody. Nepracujeme, nenamáhamo sa. Len dýchame. Len vnímame... rytmus vl'n, príjemnosť slnca, chlad kúpeľa. Prúd milosti, Duch Boží, Duch Svätý, ten nás už zovanie ta, kde bude sám chcieť.

Prečo dnes liturgia nepôsobí tak, ako by sme to očakávali?

Príčina väzí na dne terajších časov, v duchovnej tvári, v duchovnom založení dnešných veriacich. Tempo chvíle, na každom kroku prízvukovaná racionalizácia, technika, ničia vznešenejšie a ľudskejšie schopnosti. Zásada účelnosti (čím najmenšie úsilie a čím naj-

väčší výsledok) z hospodárskeho úseku, kde je celkom oprávnená, prenikla i do náboženského života, kde len šarapatí. Dnes sme našu myseľ a naše snaženie usmernili príliš aktivisticky, pragmaticky. Zmechanizovali sme ju, takže nám zo spirituality neostalo skoro nič, alebo len veľmi málo. Hľa, prečo počínáme nevidieť vnútornú hodnotu vecí, ako sú samy v sebe. Vidíme iba hospodársku hodnotu vecí, čosi mimo nich, čosi, čo nimi môžeme dosiahnuť. Hľadáme rentabilitu, nech je ona akejkol'vek formy, vždy a všade. Táto skutočnosť technokrácie nám skresľuje svet, lebo nás okradá o radosť zo samotného bytia, o tie najintímnejšie chvíle. Oči nám zakrýva klamnými okuliarmi. Srdce nám zužuje, robí z neho rezidenciu úzkosti, nepokojného očakávania, bezradnosti. Nedovoľuje sa nám čisto, anjelsky tešiť. Ó, akí sme bez toho chudobní a biedni!

Za takéhoto duchovného rozpoloženia nemožno očakávať, že nás bude vábiť hra. Psychologicky je to nemysliteľné a nemožné. Hra sa nám zdá byť príliš detskou (a v skutočnosti detskou aj je!) A človek dvadsiateho storočia vyrástol z detskosti. Prekľal ten čudný svet. Stal sa, ako to povedal H. Belloc, »človekom osamotenej duše«, ktorý sa musí výlučne sám a sám starať o seba, pretože je presvedčený, že je tu samotný a samotný, bez akejkol'vek pomoci, a preto nieta času a ani chuti na hru. (Hra predpokladá totiž Otca, čo sa o nás stará.) Máme – aspoň tak hovoríme, že máme – vážnejšie a väčšie interesy. Tým sa venujeme celou dušou. Zabúdame, že máme i žiť; žiť, to značí: máme mať pár chvíľ, kedy sme len so sebou samými v posvätej tichosti, kedy si pozeráme s tvárou do tváre, kedy vnútorne rastieme. (I kvety len v noci rastú.) Dnes by sme takýto meditatívno-asketický typ darmo hľadali. Vymrel. Na jeho miesto nastúpil t. zv. činný človek. Chimérický fantom praktického záujmu zabil človeka, stvoril robota aktivity, robota s mechanickými reflexami, bez citu, bez duše.

Takáto je i katolícka väčšina. Kristus im doniesol pokoj, pokoj dietok Božích. Prikázal im, aby týmto pokojom premohli svet. Zabudli naň. Vyvetral im z duše. Skvie se v liturgii ako dôstojnosť kroku, vážnosť a pomalosť hlasu, rytmu, vyrovnanosť línie, ktorá nemá v sebe ani trošku chorobnej precitlivelosti, sytosť farby bez pikantérie a nosnosť milosti. Milosť sa bojí kriku-vresku. Svet premohol katolíkov, odobral im talizman pokoja. O liturgii hovoria ako o čomsi neživotnom len preto, lebo sa v ničom nepodobá zbesnému dnešku. Áno, liturgia je protiklad dneška, pretože je dielo milosti, dielo Ducha svätého, dielo vyrovnania, a nie je produkt vášni, produkt Satana, vzbury a pohanského individualizmu. Liturgiu dnešný človek nepochopí. Chýbajú mu potrebné predklady. Najprv sa musí vnútorne prerodiť. Musí sa stať novou bytostou

z vody a z Ducha svätého, aby mu liturgia nebola viacej hračkarením, pozérstvom a pompéznosťou dávno odumretej minulosti.

Kto chce chápať liturgiu, musí predovšetkým chápať umenie. Cez umenie ide cesta k liturgii. Kto dnes chápe opravdivé umenie? A či i dnešné umenie nenasiaklo hereziou prítomnosti? Cez umenie a cez hru sa kráča k liturgii. A cez prerod vnútra. Musíme sa stať deťmi kráľovstva Božieho, aby sme sa mohli účastniť na nebeskej hostine už tu na zemi. Liturgia, obcovanie s Bohom v záhradách nadzemského sveta, pripravuje nás na večnosť. Pretože: komu je hra z tej duše odíozna, aký mu bude večný život? Nebude mu patrenie na tvár Božiu a vnútorná hra s Bohom nuda, nuda a nuda? Či ho nezabije to, čo ho malo spasíť – činnosť a účel? Pre činnosť (ľudskú!) a pre účel neslobodno zabudnúť na bytie a na smysel, lebo tie sú prvé a niekedy i cennejšie. Dávid tancoval pred Archou úmluvy, lebo vedel, čo je to svätá hra – i Večná Múdrost sa bavila pred Otcom, keď tvoril svet – a pyšná Michol sa mu vysmievala, lebo myslela, že je múdrejšia...

FRANTIŠEK LAZECKÝ

PRO MOU ZEMI

I. ZMATENÍ JAZYKŮ

Je nejsmutnější člověk, jenž nesvětí neděle a svátky, a člověk, jenž nesvětí neděle a svátky, má srdce zpustošené válkou, která mu odňala klid. Dejte mi pít, říká ubožák, jenž rozbil všechny číše a zahladil všechny prameny a nyní zkomírá žízní, nepřestáváje posledními silami přivolávat vody velké potopy. Umdlenost a jed hrou se žilami věku, v němž člověk pracuje k pádu.

Pohrdl náručí Vesmíru, osamotil se a nyní vidí, že je obklopen prázdnotou, v níž doufal nalézt slávu, vytrhl se z náručí své matky a stal se stromem bez země, stromem uschlým a mrtvým vroubicím cesty, po kterých kráčí válka. Rozbil svícen pětiramenný o dveře chrámu a střemhlav se vrhá v nicotu a zmar, jeho srdce i duše jsou v troskách, zvedají se jako zříceniny plně bédování, pláče a praskotu strun. V jeho domě vzmáhá se vítr a zhasíná všechny lampy. Uzavřel jej na sedmero zámků dobře kovaných, aby nezaslechl úpěnlivý vzlykot nevinátek tlukoucích na jeho dveře.

Nezná radosti a nemá klidu. Je nejsmutnější mezi všemi tvory země. To už není vesničan, který se směje a baví v družném po-

hovoru na návsi či na slavnosti za nedělního odpoledne, ale je to tvor smutný, jenž v sedmý den, v den Páně, v den odpočinku a míru těžce pracuje, nebo doma uzavřen počítá své peníze s ústy zkrivenými a čelem plným vrásek; smutek ho vyplňuje uvnitř a nadýmá ho k prasknutí, starost divoká a těžká svírá ho zvnější železnou obručí, starost, jež neúprosně pracuje na svém díle.

A z rozumu smuten je člověk, z rozumu, který povýšil na svého vládce podává mu plášť purpurový a prut železný a pod jeho nohu položil své ubohé srdce. Z rozumu a beznaděje smuten je člověk, z rozumu a beznaděje pyšný je člověk, neboť ten, jenž se neraduje, hřeší a pyšní se hříchem. Co konečně zbývá člověku pyšnému?

Však Radost, toť panna vzpřímená, krasavice vyvolená mezi krasavicemi v neúplatné soutěži všemi obyvateli Nebes, která tančí po vodách mořských a která zpívá po vodách mořských, pozývají tanečnický k následování. Tanečnice vznášející se mezi tanečnicemi! Krasavice skvívá se mezi krasavicemi! A člověk který se raduje, tančí po vlnách mořských, zpívá po vlnách mořských a strhuje kolkolem všechny hlasy pro svou píseň. Však o hůl se opírá a v těžkých botách blátivou cestou jde člověk škarohlíd. Jde shrben k zemi a tak si zkrivuje všechny věci a všechny hlasy, které zpívají chválu u prostřed zmaru. Nesnese děti ani jejich smích a her tento novodobý Herodes král, který každého večera dobře zamyká svůj dům, jako by tušil, že co nevidět zaslechne pod svými okny strašlivou Serenádu pláče a nářku. Kdyby věděl, že jediný pohyb Dítěte může otevřít všechny zámky a rozmetat všechny zdi jeho domu!

A mezi tvory pozemskými není tvora smutnějšího nad člověka, jenž neuposlechne rozhodného vyzvání k tanci, není tvora nešťastnějšího a ubožejšího nad člověka, jenž neuposlechne pokynu své Královny a nenásleduje jí krokem lehkým a tanečním, není tvora nešťastnějšího nad člověka, který se neskloní a nepolíbí střevíčky své Tanečnici! Bloudí a nemá nikde stání. Jeho srdce připomíná katedrálu zdecimovanou kanonádami a vykradenou vojsky v které hrozí válce. Dým, který se z něho valí, zahluje celičkový obzr. Oproti tomu srdce, které miluje, je jako kaple v polích, v níž se o žních zastavilo slunce a ze všech oken a skulin vrhá proudy světla po celé krajině.

Člověk, jenž nesvětí neděle a svátky, nemá potěšení z práce, a co je horší, nemá ani útěchy z modlitby. A bez modlitby není radosti dobývat pařezy, sít obilí, poklízet dobytek, pracovat u soustruhu či tesat v kamení, není radosti ze zpěvu harfy, houslí, lry a lesních rohů, netěší kolébat děti a milovat ženu. Je pravda, dbá více o svůj majetek, stromy v zahradě, pšenici na poli, seno na

louce, ale co je mu to platné, když je mrtvý, když leží na všem mrtvý a dusí pod sebou svůj rod. Hrozný výběrčí daní, vyřídí duchů půjčujících na nelidský úrok zvedá se v srdci člověka smutného a pyšného. V jeho duši se probouzí lakomství a závist.

Člověku bez modlitby již nic nepatří. Ví to a proto tím více lpí na věcech a penězích. Nikdo ho nectí, nikdo se nestará o jeho slávu. Není místa na světě, kde by byl šťasten. Vidí jen sebe, svět pro něho zahynul. Je opuštěn v zástupu. Správa věcí pozemských v nebi vážne, říká si. Nikdo není k němu spravedlivý a Nebesa, v jejichž spravedlnost dosud doufal, jsou lhostejná k jeho bolesti a k jeho bídě. Neotvírají se bleskem a nebortí zemi k vůli němu. Není spravedlnosti, není spravedlnosti pro něho! Všechno je zařízeno špatně, Nebe si neví s ničím rady. Nedbá o nic, to je to. Nic mu nezbyvá, jen jeho bída, která se najednou shromáždila v jeho nečistém pohledu jako vřed. Je tolik zbytečných a bezúčelných věcí na světě. Co s mravencem, který vám leze do uší, když odpočíváte v zeleném stínu stromu, co s květinou, která vydá trochu vůně loupeživému větru a zajde? Je tolik věcí na světě, které ho neposlouchají a nectí, neposlouchají ho mračna a střídání ročních dob, nezná tolik tajemství, která mu patří po jakémsi zákonu jeho vlastní spravedlnosti. Je nemocen a nezná svou chorobu. Přišla se svým příbuzenstvem zadními dveřky a usídlila se v překrásném paláci lidské duše.

Je syt všeho, co tvoří člověka nejvyšším mezi tvory země, je muž posluhujícím samotní Anděl. Opoprvhuje svými královskými služebníky, jejichž jedině mávnutí křídel by stačilo, aby byl sražen do propasti. Člověk se nabažil být člověkem.

Ale když ví, že ho nevidíte, chodí s hlavou sklopenou k zemi, jako by byl k sobě připoután rezavým řetězem. Je to vězeň, který se uvrhl do podzemního žaláře, otrok, jenž se najímá na galeje, aby mohl vychutnávat rozkoš, že sám sobě platí. Vymáhá na sobě práci těžkou a marnou, nakládá si více než může unést, ale je svým pánem. Uzavírá s někým smlouvy a neví s kým jedná. S tím, jenž žádá jejich vyplnění až do poslední tečky. Nemá pokoje a nemá míru, vede zuřivou válku se svými sousedy, s věcmi, se stromy a s časem a nejzuřivější válku vede s Nebesy pro toho, jenž po věky vychutnává nekonečnou hořkost tohoto marného a pošelilého počínání. Nastavuje své tělo, aby jako štít chránilo červa, jenž ho rozhodává.

Ani víno, nápoj královské lehkosti, mu již nechutná. Něco ho tlačí k zemi, šlape po jeho těle a železným závažím zatěžkává jeho křídla. Něco drtí jeho ducha jako železná panna. Člověk chce spravedlnost a dostává se mu jí po zásluze, chce bič a dostává jím. K čemu je všechno chtění, když srdce je mrtvé?

A přece v každém okamžiku přichází k němu milost. Rozdupán v sobě nekonečným zmatkem, který ho znenadání zasahuje, rozdrčen pod tíhou nesmírné paty Nebes, nepřijímá této milosti. On vládce a poháněč času, jenž se domnívá, že řídí hodiny historie, utvrzuje se v sobě a odmítá nabízenou pomoc. Podobá se člověku tonoucímu, který odmítá podávanou ruku. Takto vyzývá Historii, žádá si spravedlnosti, žádá si trestu. Ona ohýbá rafié hodin lidských a její povodně trhají všechny hráze. Hodiny lidské, které se nevracejí, hodiny nebeské, které nepospíchají, a přece obsahují v sobě všechno hoře a radost, bezmocnost i moc, ubohost i slávu, vše co člověk ještě může při dobré vůli unést. Krátké dny štěstí a nekonečně dlouhé chvíle úzkosti a smrtelného potu, z nichž se člověku nevyhne ani jediná vteřina. A přece i čas se vrací na úpěnlivé a lítostivé zavolání. A tím je pokání.

Však vy, kteří jste pracovali do úpadu na svých i cizích polích, v hutích, továrnách a dolech, ohánějíce se pilně motykou, lopatou, kládívem a jehlou, vy slyšíte, a za modrého soumraku, jenž naplňuje vaše srdce svobodou a sladkostí noci pomalu přicházející, pocítili jste najednou úzkost, jako by vám neznámá ruka železnými prsty sevřela srdce, ale trvalo to jen okamžik, než jste zaslechli zpěv kouzelný a sladký, a již ve vašich očích obrovsky zvětšených v soumraku tak poklidném a únavném, že by mohl býti vašim soumrakem posledním, ve vašich očích stanul

Krysař Temnot, jdoucí světem a pískající na flétnu svou píseň, kterou byl lákán, píseň, která slibuje rozkoš a muka, která slibuje všechno a nic, píseň, kterou si svobodně zvolil. Jde světem Krysař Temnot krokem tanečním a přece těžkým, v botách pobitých železem a ostruhami, tančí jako tančí kůň nebo rytíř v brnění, ale jeho zpěv je omamný a prudký, vydechuje kouzlo na všechny tvořry, rostliny a věci ze své puklé flétny, odměřuje zpěv tak kouzelný a sladký, že vlny mořské se na chvíli zastavují a mýlí ve svém běhu, aby naslouchaly, jak z trhlíny flétny zaznívá pohrdání, záľudnost a posměch, aby poznaly, že v tomto zpěvu se chvěje zloba a zášť. Rozpoutává celý svůj orchestr, v němž jeden hlas je falešný; a je to hlas trubky, na němž nejvíce záleží v této symfonii. Sám kapelník dirigující skladbu se všecek úzkostlivě chvěje, když přichází k místu, kde jej má vyvolat, neboť na něm závisí jeho celičký úspěch. Neopouští hlas trubky ve své mysli po celé jeho trvání, stojí při něm, podpíráje a pozdvihuje jej svou úzkostí a veliké břemeno mu padá se srdce, dozní-li dobře poslední nota. Kolem vašich oken a zahrad za skvělého doprovodu orchestru falešně zpívá Krysař Temnot. Tak ponenáhlu kazí hru hráčům zajatým jen svou hrou. Připomíná klavíristu vynakládajícího nená-

padně všechno své úsilí, celou obraznost své hry, aby zmátl zpěváka oddávajícího se zpěvu celou svou duší a celým svým srdcem, jednání přítele falešného a obratného, hru falešného hráče s tvářmi nevinnou a udivenou, jenž dobře maskuje každou svou kartu. Tak Krysař Temnot píská svou píseň, která vane po vši zemi a proniká do všech koutů tajných i dobře střežených nezastavujíc se ani před pevnými hradbami duše Světcovy. Sladčeji a sladčeji zní jeho flétna a vábí a vábí, její hlas je neodolatelný a pokušitelský, ale když dobře nasloucháte, uslyšíte, že se v něm někdo vysmívá. Přímou vám do tváře se chechtá, až cítíte na sobě jeho oplzlý dech. A zní a zní všechny orchestry flétny Krysařovy, při nichž tančíte, usmíváte se a výskáte, ačkoliv to všechno je jen ustrašený kvil myšky skrývající se pod kamenem, zpod něhož je rvána ostruhou zasahující každické místo jejího chvějícího se tělíčka.

Věky zní po vši zemi flétna Krysaře Temnot! Vybízí k tanci divokému a ztřeštěnému, jenž není lehkostí, leč vířením do úpadu, prací do úmoru, tancem, který je robotou vrchnosti, při níž se potíte strachem a bázní před důtkami, které jste někomu vtiskli do ruky. Je věčnou chůzí do kopce, jež nemá konce a nevede k vrcholu, neboť se podobá stavění Babylonské věže, při němž jednoho dne propuká všeobecné šílenství.

A stavba Babylonské věže je šílenstvím člověka zapomínajícího, že k vrcholu nevede pýcha, ale radost, která nás běže za ruku jako průvodce věrný a jistý, aby se stala ochráncem našemu kroužení a našemu zpěvu.

Jediná slza, která povstala z některého nevýslovného hoře v našem srdci, jediná slza, již jsme si ani neuvědomili, propálí jeho dutinu a stoupá nám k hlavě jako vanutí radostného osvobození, aby vytryskla z našeho oka, jediná modlitbička, která se zvedla v našem srdci za některé nekonečně dlouhé a hořké noci pro nás tak dobře spočítané, vede výše než pýcha všech lidí a zdvihá se do nesmírné výšky nad Babylonskou věž. Přináší veliké ulehčení taková bolest, již královsky odívá světlo a přináší jistotu boje modlitba, která pozvolna zvedá křídla, aby nás vedla po všechny dny touto zemí, a aby jednoho dne, jenž bude jasný jako letní jitra v mém rodném kraji, vzlétla s námi do prostoru. A je-li bolest řečí, již se lidé dorozumívají nejčastěji, je radost písní, již zpívají lidé, a je-li bolest řečí, kterou se dorozumívají národy, je radost zpěvem, jež zpívají národy.

Vždyť jako zrnka písková skládají kámen a jako zrnka hliněná skládají hroudy, tak zrnka obilná skládají klas, a jako zrnka obilná skládají klas, tak člověk tvoří rodinu, a jako klasy se sdružují v pšeničný lán, tak rodiny se sdružují v národy, a jako každé obilí se jinak vlní a šumí ve větru, hraje a puká v slunci, tak také svým

jazykem hovoří a zpívá každý národ. A jako každé obilí má chuť podle své výživy, tak i národy jsou vyživovány a podléhají různému duchu. Avšak kromě řeči a ducha odlišují se národy nejjasněji podle toho, jak milují Stvořitele.

Leč člověk pyšný nemiluje než sebe. Staví člověku trůn a válčí na všechny strany, staví Babylonskou věž a nemiluje bratra svého, vede zoufalou válku proti sobě, aby se pobíjel v milionech. Za to byl vydán kamení Babylonské věže, balvanům své domyšlivosti, které na něm leží jako nesmírné břemeno, jež se pomalu sesouvává. Vítězný Cantus, jež chtěl zazpívat s vrcholu své věže, zadrhl se mu v hrdle a žádná moc světa jej odtamtud nevyrvé; místo něho ozývá se světem třesk zbraní, chroptění umírajících a nářek hladových, všestrhující hymnus zmatku a zmaru.

Jak těžko je trestati tomu, kdo miluje. Ale čím jiným může býti vzkříšen člověk, jenž nenaslouchá a nechce viděti, nežli výstrahou a není-li jiné pomoci, nezbyvá než trestati. Milosrdný trestá a pláče při tom. Udílí jen část trestu a druhou část odpouští při polepšení. Tak ponechal člověku po jeho pádu svůj nejkrásnější dar, jednotu řeči. Leč Pýcha, která se lopotí v tolika řečech a proměnách, znovu strhuje člověka k pádu. Stavitel Babylonské věže je vyhnán z jednoty řeči, aby tím více byl mučen touhou po řeči rajske, která se rozléhá po všech nebeských kúrech strhujíc naše kroky i tlukot našeho srdce do svého rytmu. Vyhnal se člověk z jednoty řeči, ale byla mu ponechána vše sjednocující řeč lásky, aby se jí poddával, aby jí v sobě živil, aby se jí živil a jí zpíval chválu a díkuvzdání. Aby jí toužil po jednotě. Aby jí nechal zpívat. Neboť je to řeč lásky, která přehlušuje praskot hromu a vítězná vychází ze souboje s hukotem moře i s potopou. Však němý je člověk, který zapomněl mluvit tímto jazykem. Vyrval si kleštěmi jazyk.

Co si počne král, jehož vojska jsou pobita a jehož království je vyloupeno a vyvráceno? Co si počne člověk, pro jehož neštěstí nemá nikdo slov, neboť je tak veliké, že každý se bojí podat mu ruku? Komu má světit svůj žal a komu se má světit s celou svou bídou? Člověk, jenž ještě miluje, se rozpomíná a pláče, lituje a činí pokání. Člověk, jenž miluje, lituje svého hříchu a lituje svého díla. V největší jeho tísní jsou zde Nebesa a ta mu podávají svou ruku.

Než bez pokání utíká člověk nespravedlivý od svého díla, bez lítosti pospíchá člověk, jenž nemiluje, od hříchu k hříchu, až náhle purpurový plášť je s něho stržen a on nahý a bezmocný pádí údolími od úpatí Babylonské věže. Bratr již nerozumí jeho slovům, slyší jen zděšený tlukot jeho srdce, výkřiky a vzlykavý pláč, kterým se chvěje jeho bytost jako poslední podzimní list. Klopýtaje

přes své slzy, jako poděšené zvíře utíká člověk. Nadarmo se choulí a skrývá před hlasem polnice. Hlas Hromu a hlas Vod jsou poslední hlasy, před nimiž cítí ještě bázeň. Utíkáje od svého díla, slyší hrozné dunění kroků, jež se mu ozývá v patách, kroků, pod nimiž se otřásá země, kroků pochodující věže, kroků bodajících ostruhou do slabin a popohánějících k spěchu. Země se tenkrát musela třásti jako ptáče cítící na svém hrdélku nůž a vydávající poslední pískot. Snad si člověk připomněl hučení nesmírného moře, které se jednou valilo ze všech stran vesmíru k zemi, dunění, jež se zvedalo mocněji a mocněji, pak pozvolna utichalo a zase se zvedalo jako rytmus strhující všechny hráze a násypy, potom pozvolna utichalo na čísi kynutí rukou, na velitelský rozkaz poroučející Hněvu.

Pozdravena buď, Spravedlnosti, která víš o místě pro každou věc a která každý čin odměňuješ po zásluze, pozdravena buď, Spravedlnosti, která soudíš po svém zákonu, a pozdravena buď, Spravedlnosti, která jsi nanejdvůš milosrdná!

Doznívá tvůj hněvivý hlas a ozývá se hlas sladký, aby pozýval lidi k odpočinku po namáhavé cestě, po všem utrpení a pláči. Je svěží a zelený jako louky vábíci stáda, aby v jejich svěžesti ukryla svůj hladký a chladivý čumák, je tak pokojný a tichý, že dítě, které sní v kolébce, vztahuje po něm ruku. Přináší pokoj a mír, ale zároveň varuje před pohledem tam, kde se zdvihají trosky modly.

A člověk znovu se vrací k své ženě, aby na kolenou zlíbal její ruce a zlíbal její nohy, znovu v bázni Boží sklání se nad kolébku svého dítěte, které se na něho usmívá hrajíc si s jeho vousem, v němž třeptá se slzy. Miluje svou práci, staví mosty, pyramidy, čínské zdi a chrámy, veselí se a hřeší, vede války spravedlivé i nespravedlivé, a za to vše přijímá svou odplatu a svůj trest. Pokud se sklání před Nebesy, všechno jeho konání má ještě míru.

Nebude míru v člověku samotném, jako není odpočinku pro Krysaře Temnot, na jehož pozev se člověk otáčí. A ejhle, obzor je volný, ani jediný stínek nerýsuje se v modři, základy proslulé stavby jsou vymlety časem z jeho paměti, třebaže stojí stále ve všeobsahující, všeschraňující a všezapomínající paměti Boží. Babylon leží v troskách a na jeho zříceninách si pohrávají všechny zvony větru, Ninive je vyvráceno pýchou a stejně vyvrácena je Sodoma a Gomorra, města živěná neřestí a hříchem, zašel Tyr, Sidon a Karthago, jejichž slávu založilo zlato a obchod a která prosytila kolem sebe všechen vzduch zlatým prachem, aby jednoho dne jako plamen rozežral plíce a zalknul srdce jejich obyvatelstvu, avšak hlas Krysaře Temnot zní dále po všech městech, jež vystavěl člověk. Nezná únavy a odpočinku, svůdněji a svůdněji, jistěji a jistěji rozsevá svou píseň nad zeměmi a městy, a tak namlouvá člověku jeho

moc a velikost. To všechno je tvé, říká a ukazuje mu Vesmír a zemi, jsi pánem a králem všeho, jsi Nejvyšší Bytostí, již se všechno bude klanět. A tak po věky buduje své dílo, na němž robotí lidská duše. Jen několik pocestných třesoucích se v sněhu a blátě lká nad počínající se zkázou dnešních Babylonů.

Ubožák člověk stává se učenlivým žákem Luciferovým. A podaným. A robotem. To zimomřivé a tetelící se tělo, jemuž nenáleží ani jediné zrníčko hlíny, vystaví si modlu Nejvyšší Bytosti Lidstva, aby tak označilo místo, kam má Boží ruka dopadnout. Pyšní se rozumem a podniká šílenství. Rozum zabírá v něm místo lásky, roztahuje se za stolem v jeho domě a zatemňuje všechny místnosti. Sní všechno, co je v domě i co se urodí na poli a pranic nedbá, že celá rodina hladoví. Ide mu to k duhu. Tloustne a hraje si na domácího pána, jenž vyhazuje z domu své nájemníky. Tak člověk povyšuje rozum nad lásku a pýchu nad pokoru, ztratil rozum a ztratil i život.

Ujařmen sám sebou rozum nenese plodů života. Trhá jednotu božského a lidského, povyšuje lidské nad božské. Není v něm života ani jednoty jako ve všem, co se nepodřizuje lásce. Ani rozumu, toho opravdového a vidoucího, jemuž pouze láska protírá oči, v něm není, jen hlína, jen pouhá hlína.

Z hlíny svého rozumu vystavěl člověk novou Babylonskou věž, Nejvyšší Bytost Lidstvo, modlu bez ducha. Jeho rozum mu dnes podává číši s kvasnicemi. Je doba zmatení jazyků. Je věk hoře z rozumu. Je čas pomatení rozumu. Je tolik rozumů, že není žádného rozumu.

Hle, století osmnácté, které se řítí s ohromným praskotem na století dvacáté a snad ještě i na věk třicátý, praská a drobí se jako Babylonská věž a pod svou hlinou pohřbívá můj ubohý věk. A můj věk je dítětem století osmnáctého, nedochůdčetem odkojeným zkaženým a sraženým mlékem Voltairovým, dítětem, jemuž je neustále špatně a které stůně po čistém víně.

Kde jste, profesori vědeckých náboženství, se svými směšnými naukami, kde jste, kostelníci Nejvyšší Bytosti Lidstva, kde jste, vyznavači cukrové vody? Rozumová hlína a popel navrhuje na vás své metrové vrstvy a nesmírná řeka Času plyne dál, zanechávajíc vás mlčenlivému Démonu Pohrdání.

Ale duch modlářství žije stále mezi námi. Každý věk měl a bude mít svou modlu nebo své modly. Zatím co staré modly se pomalu drobí a hynou, přicházejí modly Národa a Vlasti. Kořeny obojího jsou snad různé, ale duch je stejný. V obojím případě se vyzdvihuje lidské a pozemské a zapomíná se na božské, v obojím případě klade se nižší na místo vyššího. Říká se Lidstvo, Společ-

nost, Národ, Třída, Člověk a víc už nic, jakoby se chtěla nevědomky zdůraznit samota a opuštěnost takového Lidstva, Národa, Třídy i Člověka. Opuštěnost tohoto světa. Ten, který se vypovídá ze světa, však odpovídá, že mne není člověka, ani národa, ani lidstva. Beze mne je hlína nebo nic. Bůh v Starém Zákoně přirovnává lidi k písku na břehu mořském, který je vydán na milost a nemilost vodám. On svou rukou svedl vody a drží na uzdě žravé delfíny vln, On oživuje a seskupuje zrnka lidská v rodiny a národy a ponechává jim, aby si svobodně psaly své dějiny. Říkám-li »psaly své dějiny«, míním tím, že jako spravedlnost bdí nad jejich činy a nespravedlivostmi. Trestá každou jejich nepravost a takto vlastně tvoří dějiny. Spravedlnost soudí, tedy ona je to, která určuje běh dějin, národy se jen svobodně rozhodují mezi skutky zlými a dobrými. A toto rozhodování je vlastní politikou toho kterého národa.

Jako zrnka písková skládají kameny a jako zrnka hliněná skládají hroudy, tak zrnka obilná skládají klas, a jako zrnka pšeničná skládají klas, tak člověk tvoří rodiny a jako klasy se sdružují v pšeničný lán, tak rodiny se sdružují v národ, a jako každé obilí se jinak vlní a šumí ve větru, hraje a puká v slunci, tak také svým jazykem hovoří a zpívá každý národ. A jako každé obilí má chuť podle své výživy, tak i národy jsou vyživovány a podléhají různému duchu. Avšak kromě řeči a ducha odlišují se národy nejjasněji podle toho, jak milují Stvořitele.

Tak souhrn všech lidí tvořících národ dává naprosto novou bytost a ta se může povýšit na modlu. Ta se dnes povyšuje na modlu. A jako člověk pyšný nemiluje než sebe, tak také národ pyšný nemiluje než sebe. A jako lidé uctívají modly, tak je uctívají i národy. A modlou národa je bohyně Vlast, pod jejíž široké sukně se vejde některým lidem a národům celý vesmír. Modly bohyně Vlasti, kterým se klaní mé století, vydírají stejně surově svou daň. Závídí si navzájem délku svého stínu a jsou mezi nimi modly strašné, které vynikají nad jiné surovostí a sprostotou. Nestane-li se zázrak a nenaloží-li se s nimi stejně jako učinil Mojžíš se zlatým teletem, budou brzy všechny cesty a křižovatky Evropy posety lidskými údy, jejichž krev nebude už moci pít ani země ani kamení.

Milují modlu, ale nemilují Boha svého. Mluví o lásce k lidstvu, národu a k vlasti, ale nemilují člověka. Naproti tomu Ježíš miluje Lazara, ale neříká, že miluje lidstvo či národ Lazarů. Národy jsou souzeny již zde, člověk sám a sám, opuštěný lidstvem i národem, matkou i bratrem, otcem a sestrou, ženou i přítelem, bez armád a bez peněz, opuštěný a zahanbený, tak bude stát před svým Soudcem. Jsou lidé, kteří za svůj národ zodpovídají a jsou mezi nimi takoví, kteří se budou zodpovídat velmi těžce. Ti kteří vyma-

zali hřích ze své paměti. A všechna vytrpěná muka nevinných budou jim přidána na váhu.

Pohledme, co zbylo z velikosti Evropy, když se opustila královská cesta Kříže. Modlařící Evropa se chvěje před Východem a co je horší, chvěje se sama před sebou. Její stavba se pozvolna rozpadává. Dílo božské, na němž pracovala, bylo opuštěno, aby se mohlo zvelebiti dílo lidské, a zatím dílo lidské sloup za sloupem, zeď za zdí, krov za krovem padá do jícnu zkázy. Lidé prchají od Nebes a nevědí kam. Avšak jedno je jisto; prchají stále pod Nebesy, kteréžto hrozné střechy nad svou hlavou se nikdy nezbaví. Stačí zvednouti hlavu v kterémkoliv okamžiku, v kterémkoliv z posledních koutků světa či vesmíru a uzmíme na sobě jejich upřený pohled. Ó poryvy světla, ó poryvy marnosti!

Evropa, která kdysi zářila jak oslnivá koruna Krále nesena výkvětem křesťanstva k jeho hrobu, zbavila se této koruny, jež jí dodávala síly a nadlehčovala její hlavu těžkou tolika starostmi a tolika slzami. Korunu Evropy, která kdysi zářila nejkrásněji mezi všemi korunami země, nosí na své hlavě Závist. Had vzepnutý mezi hvězdami, jehož hlava září v jejich třpytu.

Člověk nerozumí řeči člověka a národ nerozumí řeči národa, Evropa stala se společností egoistů. Je to země, která má krále, cary, presidenty a diktátory, ale která nemá vládce. Její Král je vyhnán a zapřen, její národy se klanějí jen sobě. Pýcha nosí korunu Evropy a příslibuje ji všem národům, Závist nosí korunu Evropy a příslibuje ji každému z národů. Pýcha, která označuje každý národ za vyvolený, Závist, která označuje jeden národ za vyvolený. Pýcha, která říká národům: toto všechno je vaše. Závist, která učí národy, že jenom jeden z nich má místo na zemi. Vznešený zákon stědověku »vše pro Boha« byl zfalšován zákonem »vše pro lidstvo« a nyní zákonem »vše pro národ«.

Ale křesťanství, které dalo Evropě jednotu – a není jiné jednoty – a které se stalo její ozdobou, nás učí, že všichni lidé a všechny národy mají místo na zemi. V katolickém chrámě mají místo všichni příslušníci národů, tak jako je mají v Pekle, Očistci i na Nebesích. I ten největší hříšník má své lůžko na světě i na věčnosti. Lidem byla dána země jako milost namísto záhuby za přestupek, jehož se člověk dopustil, když přestoupil Boží zákon. Země, kde vlastizrada se trestá potupnou smrtí! Než nepátrejme po tom, jaký trest by byl přiměřený za Bohozradu, neboť pouhé pomyslení na to vzbuzuje údes a rozmetává rázem takové myšlenky.

A jako každý člověk má svého Anděla Strážce, tak i každý národ má svého Anděla Strážce. A jako člověk pyšný je samotný, neboť se zbavil Přitele nejvěrnějšího, tak osamocené jsou i pyšné

národy. Běda národu, jehož mocný ochránce a přimluvčí je odvolán pokynem Pána. Vidím ho, ubožáka, celého roztřeseného bolestným pláčem, se smutným a vyčítavým pohledem, an stojí nad městem, které bude vydáno plamenům, a vidím ho, nešťastníka, jak odvrácen neustále se ohlíží a pak odchází, plouhaje po zemi svá hrozivá křídla. Běda národu, jehož by se zřekli jeho Světci, Blahoslavení a Orodovníci, všichni tito vyslanci u Božího trůnu, kteří lítostí a žalem nad svým národem stěží dostanou slovo přes své rty, třikrát běda národu, ježž Bůh ponechá sama sobě. Popřeje mu moci a všeho, jako lakomci popřává peněz a zlata plné hrdlo, leč jeho pád je strašný. Všechny své dny má spočteny v knihách nebeských.

Jsou národy pyšné a zarputilé, jichž se zřiká Anděl Strážný. Činí tak, jakoby váhal, jakoby ještě čekal, což je těžko pochopit člověku, a jsou národy ustavičně pokořované a přece ani na okamžik neustoupil od nich ohnivý sloup. Nikdo to nepochopí, třeba by sebe hlouběji nahlédl do propasti dějin. Jen Bůh ví, proč každému z národů svěřil určitou úlohu, jako ví, proč ji svěřil každému z lidí. Každý národ bude trvat tak dlouho, dokud jeho ústa nevyřknou poslední slovo a dokud nevydá poslední kapku krve a nevyroní poslední slzu. Ví, proč národy povznáší, pokořuje a nechává umírat, dává jim na vybranou, aby se samy povznášely, upadaly a hubily. V každé době si vyvolí určitý národ nebo určité národy, které se dobrovolně přihlásí a svobodně berou na svá ramena jeho kříž. Běda, zpronevěřili-li se tyto národy tomu, co jim bylo svěřeno, je jejich pád je hrozný a podobá se pádu ubohého národa židovského. Ale i v pádu vlekou svou slávu, která je jim tmovou přítěží a zdrojem nekonečného utrpení. Národ židovský je věky poznamenán Slávou Boží a světským pohrdáním.

A lidé i národy budou ještě bičováni pruty železnými a ohnivými, nebudou-li následovat Šavla na cestě do Damašku!

Bože můj, není žádné vlasti, kam by se před Tebou mohl ukrýti člověk, všechno patří Tobě, Tobě, jenž pod svým pláštěm ukrýváš všechny, kteří Tě hledají i kteří před Tebou utíkají. Ty jsi jednota Evropy, světa a Vesmíru a znamení Kříže znamením Evropy i znamením světa. Není jednoty kromě Tebe! Ty jsi to, jenž dáváš jistotu a oporu člověkovu, zvedáš ho a korunuješ jeho dílo.

Pláč, který se zdvihá mezi spánkem a bděním a tluče ohromnými křídly pod mými okny, nese mne k Tobě, volá mne k Tobě. I vstávám uprostřed noci a celičké mé tělo se chvěje tisícovým vzlykotem, uprostřed noci, která mne zahaluje, běže mne do náruče a laská, a tu poklekávám u svého lůžka a modlím se vroucně. A hle, slyším, že někdo přichází, nenadálý návštěvník, jenž otvírá všechny

dveře a odsunuje všechny závory hříchu i hoře, klade mi chladivé prsty na má víčka, běře mou hlavu, líbá ji a se vši něhou a pozorlivostí klade ji na své rameno, na němž v slzách usínám osvo-
bozujícím spánkem, kleče u svého lůžka a ozářen uprostřed noci. Anděle, to jsi Ty, druhu můj věrný, bratře můj, jenž kráčíš přede mnou v plášti ohnivém a neviditelném.

Anděle, jenž nevyslovuješ slovo zoufalství a nevyslovuješ slovo zmar, ale v pláči a žalu nejvýše pozdvihuješ slovo láska, za ruku mne vezmi, druhu můj věrný, a veď mne tímto časem, který neví, či je, za ruku mne vezmi a mocně ji sevři. Vždyť Ty jsi ke mně připoután a já jsem připoután k Tobě jako strom všemi kořeny k zemi, druhu můj a bratře můj v dobrém i zlém.

Jsem ubožák a král, jemuz v každé vteřině Láska nabízí celé své království, jako poslednímu listu v košatém stromě tvoří korunu celičský prostor. Už neodmítám Tvé rady a pomoci, ale přijímám vtrhnutí Hlasu a Hudby, která mne přemáhá jako královna svou šlechetností. Jsem celý její, poddaný, jemuz dala volnost, neboť ví, že je na něho spolehnutí.

Zavedls mne do království jejího, jako do prostoru, kde nesčíslný počet vřeten přede její šat a celá země jako ohromné vřetenozpívá její chválu. Její království je věčné, byť každou chvíli bylo na ně tisíckráté útočeno, trvá, stojí, otáčí se a zároveň postupuje, její věci se neopakují, jsou stále nové a jiné, stále jiné a tytéž. Jen blázen toho nevidí a člověk, jenž pozvedl svůj rozum tak vysoko, že ho již nemůže dosáhnouti. Bože můj, byl jsem stvořen k obrazu Tvému a přece jsem Tě odmítal, chtěje se podobati jen sobě, dokud mé srdce nebylo vyvráceno Tvou bolestí a Tvou slávou, a především dokud mé srdce nebylo vyvráceno Tvou láskou. Bože můj, byl jsem jako člověk osmnáctého století, člověk starý a zpustlý, byl jsem jako člověk s počátku dvacátého století, člověk ubohý a zpustošený – neboť mé století přijímá na sebe trest věku osmnáctého – byl jsem jako tvor, jemuz z nevědomosti a zpupnosti je vše dovoleno, ale nyní jsem jako ten, jenž v krásné paměti Tvé lásky neví už, z kterého století pochází. A přece tento věk se ve mně zdvihá, chvěje se a pláče jako dítě, které právě přijalo trest, ale ještě váhá s pokáním.

Bože můj, umdlený nekonečností a prázdnotou pýchy a vzpoury, posílen konečností žízně a hladu, zpodoběn klasem hluchým a klasem plným, zpodoběn úrodnými lety svého dětství a zpodoběn hubenými lety svého jinošství, ale též plodnými lety milosti, lačen stále nové a nové bitvy, jak vojevůdce, jenž se nenasytí války ani míru, dokud vítězný a posetý ranami neprojde dvanáctero bojišť, jako vězeň, jehož kroky jsou odpočítány od stěny k stěně, tak lačen prostoru rozhrnul

jsem všechny žaluzie svého domu, rozbil okenice tohoto času a stojím ve světle.

Bože můj, k smíchu jsou mi modly, Babylonské věže i Nejvyšší Modla Lidstvo, a k smíchu je mně i modla Národa a bohyně Vlasti, ale nemohu se zdržeti slz nad svým ubohým bratrem člověkem, nad svým bratrem chudým a nemohu pomyslet na svou vlast, aniž se mi nesevřelo srdce nesmírnou úzkostí. Chvějí se úzkostí nad tím, že lidé mého národa Tě dosti nemilovali, že jednou má vlast, již jsi obdařil milostmi a krásami co nejštědřeji, bude podupána a ztroskotána nepřítelem, moji rodiče, sourozenci a přátelé, nad něž není lepších, jejich děti a vnukové budou pobiti bez slitování (snad budeš tak milosrdný a uchystáš nám shledání v Ráji), má rodná řeč, řeč Svatého Václava a Svatého Vojtěcha, Svatého Prokopa a Svatého Jana, která tě kdysi slavila písní, bude vyhlazena, nebude už hlaholit prostorem, hvězdy a lány, a místo ní bude se zde rozléhat řeč cizí a drsná, která je vhodná k vojenským povelům a nikoliv k slavení a zpěvu, a chvějí se úzkostí, že všechny kostelíčky, kaple a chrámy vystavěné k Tvé slávě, budou srovnány se zemí, že bude vyvrácen chrám Svaté Barbory v Kutné Hoře i katedrála Svatého Víta. Katedrála Svatého Víta, která nechce být obludou jako Babylonská věž, a nechce být ničím jiným než chrámem, útlukem Ježíše Krista. Katedrála Svatého Víta, proti níž všechny Babylonské věže, které vrhly mezi lidi kvas nepřátelství a hrůzy, nejsou ničím. Katedrála Svatého Víta, sídlo pokoje a míru, která se tyčí vzhůru směle a lehce, která tryská ze srdce Čech jakoby byla nesena samotnými anděly, která za všech soumraků září nad celou mou vlastí jako úsměv kvetoucí jabloně, která si zpívá svou píseň vítěznou a nenapodobitelnou, která jest obrazem pevné a krásné jednoty celého Křesťanstva a snad i ozdobou nadpozemského Ráje, toť štít této země, toť koruna mé vlasti!

II. KATEDRÁLA SVATÉHO VÍTA

Katedrála Svatého Víta! Orlice, která se vznáší směle a volně v prostoru nesena nesčíslnými a blaženými výdechy Nebes, jež se otvírají se všech stran na sebemenší zaúpění každické lidské bytosti, na každé zvolání zmučeného lidského srdce. Katedrála Svatého Víta! Orel, jenž krouží nad všemi končinami mé vlasti a rozpjatými křídly pokrývá všechny končiny mé vlasti, zpíváje při svém kroužení zpěv velebný a sladký, zpěv nekonečně líbezný a skvoucí, jenž svírá srdce steskem a touhou a slávou, a naplňuje srdce steskem a touhou a slávou. Katedrála Svatého Víta! Skála, která se pohybuje po všech končinách mé vlasti a zároveň stojí pevně a nehybně stejně v zemi nebeské jako ve všech krajinách mé vlasti. Skála, která v sobě svírá

a tolika vrchy a pahorky obkličuje celičkou mou vlast a přece neváhá ani na okamžik otevřít dokořán všechny své brány, nezdráhá se otevřít náhlému vtrhnutí a vpádu každého svěžího vánku, Skála, která se otvírá na každé zavolání lidského srdce, na každé zaupění nejubožejší bytosti. Katedrála Svatého Víta! Hvězda, která vyplula z propasti a od staletí září v srdci Evropy zachvívajíc se v purpuru královského pláště. Od propasti k Nebesům září a zpívá. A je to jediné pravé a statečné srdce Evropy, v němž koluje krev nádherná a čistá, krev prolitá za všechny mrtvé, živé i budoucí lidi mé vlasti, krev prolitá za všechny lidi celého světa, nejdražší krev Ježíše Krista,

A je to vznešený sen Karla Čtvrtého, otce vlasti, který se v něm prochází jako v nejnádhernější královské zahradě a který odpočívá v svém snu jako v nejskvělejším královském plášti, a je to skvoucí královská koruna, která obepíná a ozařuje jeho hlavu,

A je to panna z panen nejkrásnějších, za kterou se musí každý chtít nechť jak otrok ohlédnout, neb každý je spoután její čistotou a krásou, a je tak krásná a čistá, že nikomu ani chvíli nenapadne pochybovat, že samotné Nebe vyslalo k její ochraně Anděla z Andělů nejmocnějších,

A je to překrásný útulek Páně, jenž nemůže než znázorňovat jeden ze skutečných sloupů Božího trůnu.

A pro její lehkost a krásu každý vás snadno přesvědčí, že to není dílo lidské, ale že je to neskonale krásné dílo Boží, a každý vás snadno přesvědčí, že nikdo jiný nekladl k němu základní kámen než Ježíš Kristus, a každý vás snadno přesvědčí, že nikdo menší nezvedá jeho zdivo než dvanáctero Učedníků Páně. Její loď, která se zdvíhá nad zuřivé vlny porývající od staletí mou ubohou vlast, toť lodice Svatého Petra, neohroženého Apoštola Páně, jež brázdila za bouřlivých povětří i za sladkého jižního větru neklidné vlny Středozemního moře, které se právě jako vidoucí modré oko rozprostřelo přede mnou. Zahleděn do jeho prostor, vidím hlavu Svatého Pavla a slyším zpívat jeho ohnivý jazyk, jenž uklidňuje a krotí i ty nejzuřivější vlny Středozemního moře, a vidím hlavu Svatého Pavla, již ctily a po věky budou ctít všechny rozlohy Středozemního moře a s nimi všechny končiny vod, které se neodvážily dotknouti této svaté hlavy. Všechny končiny vod nebeských i pozemských. A vidím Caesara, jenž se dotýká jeho svaté hlavy, nemoha jinak sraziti k zemi její korunu, ale marně, nádherná koruna vod obtížená perlami a třpyty, jejichž krása a oslnivost křísí a oživuje všechny zeměle, nepřestává věnčiti tuto hlavu. A každé tnutí mečem, každá krupěj krve jen zvyšuje její nádheru!

Jsou vyvrácena království mocná a slavná, jsou vyvrácena cí-

sařství mocná a slavná a jen Historie ví o republikách mocných a slavných, leč království Boží trvá na věky!

Nesena vlnami času plula loď Svatého Petra, loď, která pluje stejně dobře a bezpečně po vodách i souši jako po zříceninách trnů mocných a slavných i po rozvalinách parlamentů, po bojištích zaplavených krví, jejichž ryk se dosud rozléhá v nesmírné paměti Historie, a zastavila se na pahorku, který se zdvíhá uprostřed Čech, připoutávajíc k sobě navždy všechny výšiny a všechna horstva mé vlasti.

A pohlížeje přes propast, kam byla svržena království mocná a slavná, a pohlížeje přes propast, kam budou svrženy císařství i republiky mocné a slavné, vidím nesčíslný počet stavitelů Chrámu, kteří pracují v lomech, kácejí a svázejí dříví, hasí vápno a kopají hlínu, zvedají trámy, trou barvy a kladou břidlice, a v ostré a neúprosné záři Božího díla mezi jinými rozeznávám Svatého Diviše a Svatého Athanáše, Svatého Jeronýma a Svatého Antonína, Svatého Augustina a Svatého Františka, a mezi jinými stavitele Chrámu rozeznávám Svatého Cyrila a Svatého Metoděje, Svatého Vojtěcha a Svatého Václava, Svatého Prokopa a Svatého Jana Nepomuckého, všechny statečné patrony mé vlasti, a slyším předení stavů a kroužení vřeten, která se zvedají a klesají a krouží v rukou Svaté Ludmily a Blahoslavené Anežky, Svaté Anny a Svaté Alžběty, Svaté Kláry a Svaté Kateřiny, Svaté Cecilie a Svaté Terezie, všech Světíc, které předou překrásná mešní roucha, které tkají na stavech duše a stejně dobře předou na starých zapomenutých větenech, a vidím všechny neznámé Světce, mnichy a kněze, pracující na jeho výzdobě a opisující Svaté Knihy. A pohlížeje přes propast, kam byla svržena království mocná a slavná, kultury i modly, jimž se klaněli národové, vidím všechny stavitele Chrámu, nesčetné Mučedníky a Svaté, klíče Svatého Petra a širočinu Svatého Josefa, která se blýská v zlatém slunečním třpytu, a vidím celé Křesťanstvo pracující oslněně neskonale jasnou a neúprosnou září Kříže, neboť není jiných stavitelů Chrámu!

Kříž, který se skví na věžích katedrál Svatého Víta, který se skví na chrámech a kaplích celého světa, máje své kořeny rozprostřeny v rozsáhlé zemi nebeské, který den co den a v každém okamžiku nás ohrožuje svou tíhou! Nezbyvá než nésti tato dvě břevna, břemeno sladké, jež nás vyvažuje, zvedá a stává se naší tíhou. Dva pouhé trámy, ale tak těžké, že vyvažují svou vahou celou zem. Kříž, jenž září nad údolím, v němž se tísni národové svádějící mezi sebou bitvy, a kde hynou národové nedbajíc jeho znamení ani jeho záře. Kříž, jehož světlo se prochází po všech pláních mořských i zemských, znamení a záštita Čech a znamení a záštita celé

mé vlasti. Kříž, jenž se pohybuje po pláních mořských a zároveň stojí pevně vražen v kamení Kalvarie!

Hle, Čechy Karla Čtvrtého zvedající se z propasti dějin jako radostné pohnutí, které se valí srdcem lidským, mohutné pohnutí, pro něž není slov a pro které není jazyka, neboť pohnutí, jež se hromadí, tlačí a zvedá v srdci, je nejsrozumitelnější řečí, je to nejkrásnější, všeobjímající a vševyjadřující řeč Lásky, jež z propasti zapomnění zdvihá Čechy Karla Čtvrtého, aby se všechny končiny mé vlasti shromáždily na tomto křídle, které se podobá plamennému jazyku. Je to vpád jara doprostřed zimy, kdy uprostřed Čech vykvétá růže, která svou vůni napojuje všechny končiny mé vlasti, kdy v jitřním úsvitu nad všemi krajinami mé země rozléhá se vítězný hlahol kohoutí písňe, kdy jižní vánek, vody Středozemního moře a jasná obloha Jihu halí do Slávy mou vlast. Řím a Francie podávají jí ruku jako rovný rovnému, ale je to především Kříž, jenž pozdvížen a nakloněn k mé zemi, jitřním světlem ozařuje její čistou tvář. Má rodná zem uzavřena a otevřena branami Jednoty ve znamení Kříže odkazuje nám svou Slávu!

A nachyluje se přes propast dějin, slyším mohutný chorál zvonů, a naklání se přes propast dějin, slyším srdcervoucí nárek zvonů, v nichž na poplach bije srdce mé vlasti: Je mrtev Svatý Václav, je mrtev Svatý Vojtěch, je mrtev Karel Čtvrtý, na rozvalinách srdce Evropy, na zpusťovaných vinicích a sadech táboří vojska a zmatek v purpurovém plášti obchází země, na nichž bojuje člověk. Stavba katedrál je přerušena, národ je roztržen ve dva tábory, má vlast se zmítá pod kopyty koní a když se nachyluji nad její zmučenou tvář, abych objal všechnu její bolest, tu slyším tlumené údery jejího srdce, jako by někdo šlápl na čísi prsa. A vidím člověka, jenž zmíraje žízni, odmítá piti z číše Svatého Václava, odmítá piti z číše Karla Čtvrtého, otce vlasti, a pije z kalichu. A je to člověk roztržený v sobě, člověk zoufalý, jenž postavil rozum nad víru, postavil svůj rozum proti víře, trhá jednotu víry a roztrhav jednotu svou trhá i jednotu národa. To není slavný poustevník Mikuláš z Fluehe, jenž náhle sestupuje doprostřed svého národa a ve chvíli, kdy bratr se chystá probodnouti bratra, syn otce a otec své dítě, násilím Slova přinucuje je k smíru. Ale je to služebník a otrok svého rozumu, patrona vousatého a zamačeného. Je to zachmuřený seveřan, jenž nezná radosti a jenž nikdy netančil, odmítaje po každé vyzvání tanečnice. Říká, že miluje a brání pravdu, ale ve skutečnosti miluje jen pravdu svou, nikoliv Pravdu všeobecnou, říká, že každý má pravdu, ale každý pravdu nemá. Chce být chytřejší než celý svět, chce být moudřejší než tisíciletá Moudrost křesťanská, chce být moudřejší než samotné Nebe, to je to. Známe takové věci. Vede svou při a strhává za sebou národ.

A je to živý plamen, jenž hlodá v jeho útrokách, ale on nerozeznává, je-li to plamen mrazu, pod nímž vše tuhne, či plamen ohně, který všechno taví, nerozeznává a svrhne jeho ohnivý jazyk do vesnic a měst, na tržiště a do chrámu. Však co tak činí, přichází vnější nepřítel mé vlasti, přichází nepřítel slavné jednoty Evropy a zhoubce míru, jenž vchází zadními dvířky a usidluje se pod věží Svatovítského chrámu. Krade se jako zloděj mající vyhlédnutý svůj lup a skrývající obratně svou pravou tvář. A je to Luther, ten jemuž dnes po zásluze přezdívali Němec a který se napřed klaní světské vrchnosti, povyšuje tak Viléma a Hitlera nad Krále Ježíše Krista.

A je to zmatený a zkroucený duch pruský, jenž ohrožuje Evropu a tím i moji zem. Toť duch Martina Luthera, Viléma, Karla Marxe a Adolfa Hitlera, duch pyšný a bojovný, duch nadčlověka, hmoty a násilí, duch člověka zbaveného lásky, do jehož hlubin svrhla Pýcha svůj dalekonosný požár. Duch, jenž nepozná nikdy míru. A pravím vám, že jsou to rodni bratři, ovoce s jednoho stromu a voda z jednoho pramene, voda otrávená a ovoce nám zapovězené. A pravím vám, že není rozdílu mezi duchem Vilémovým a duchem Marxovým, jako není rozdílu mezi duchem Hitlerovým a Lutherovým. Otrockví, které se vrhá proti svobodě. Luther, Marx a Hitler proti Kristu Králi, tři hráči úděsné hry, kteří se tři stran obkličují Čechy. Nemylte se, baterie Lutherovy jsou stejně strašné jako baterie Bismarkovy a Vilémovy, a baterie Marxovy jsou stejně dalekonosné jako baterie Hitlerovy, neboť děla, která decimují ducha, jsou stejně zhoubná jako děla, která decimují tělo. Všichni děmoní Německa od staletí hrají nám své koncerty strašných kanoád a vrhají bomby do srdce Čech. Toť duch Bismarkův, Vilémův Lutherův a Marxův, jenž tisíciletí střílel a bude střílet do zahrad mé vlasti. Tak dlouho, dokud se k Nebi budou zvedat věže hradčanské katedrály.

Rozechvřen nebyvalou stísněností a nakloněn v úzkosti až k jejímu srdci, pohlížím do tváře této země, abych z jejích nesčetných ran vyčetl její příští, a pohlížeje do její tváře, chvěji se nebyvalou úzkostí o její příští, a zíraje do její tváře, náhle cítím stoupat příval lásky, již objímám celou její bídu i celou její slávu. Mé tělo je z hlíny této země a bude popelem i hlinou této země. A její prach bude též prachem mých dětí a hlinou mých vnuků. Jestliže ji bráním, bráním ji proti národu nespravedlivému a stejně i proti duchu nespravedlivému, třebaže vím, že má pozemská vlast nebude trvat navždy. Všechno na této zemi, její bída i její sláva se nakonec skloní před Spravedlností. A přečká-li šťastně všechny nájezdy a plenění nepřátel, kteří budou pustošit její pole, tu přijde den, kdy ještě

ráno bude svítit slunce a skriven zpívat, lidé budou vstávat ze svých lůžek a pospíchat za svou prací, neboť tento den se nebude lišit ode dnů jiných, ale pak nebe zacloní ohnivý soumrak, jenž se bude jako tulák pomalu blížit k vesnicím a městům mé vlasti, která se budou choulit v záři hvězd a elektrických světél, a mezi údolími a pahorky bude ukryvat svou širokou tvář, v níž bude napsáno poslední upozornění člověku, avšak vaše děti, vnukové a vnukové vašich vnuků i jejich vnukové nic netušíce, budou si chystat svou Poslední Večeři, napájet zvířata, obcházet stáje, dům a zahradu, zatím co děti budou mlčky stát u okna a pozorovat, jak v protějších domech a na stráních se rozžihají světla, a všichni znaveni se budou těšit na spánek plný pokoje a míru. Ještě se ozve poslední zvolání, kroky a bouchnutí dveřmi. A když se všichni shromáždí u své Poslední Večeře, snese se s hrozným zašuměním Věčný Večer, jehož křídla, utvořena ze slov »Budiž tma«, se rozprostírou nad celou zemí. Nad mou vlastí se bude prostírat tma jako před Stvořením. Snad bude hrozný konec mé vlasti i celé země, ale vím, že bude takový, jaký si zaslouží u Spravedlnosti.

Ale má Vlast není s tohoto světa. Má pozemská vlast, toť úzká předsíň, chodba či schodiště, malé místo na úpatí hory, proužek země, který není než odleskem mé skutečné Vlasti. Země toť dědictví Pádu, které bylo přiřknuto člověku. Země, která každého jara vyrazí celou svou silou a žízni, kvete a s neutuchající nadějí tryská k Nebesům, kam byly pozdviženy její pravé koruny, květy a plody. Země, kde člověk schraňuje svůj neukojitelný stesk, procházej se den ze dne, měsíc od měsíce, rok od roku mezi stromy a potoky, městy a pouštěmi, mezi přáteli a nepřáteli, aby hledal, nalézal, ztrácel a podržoval svou rovnováhu a jaro od jara posiloval svou naději. Je svobodná jeho vůle a jeho slza se může pohybovat nahoru po svahu hory, ale jeho poskok může končit v propasti.

Mučen neskonale žízni a tísně steskem, zhlédám mezi balvany hradeb její sladkou zem. A není jediného okamžiku, kdy bych nezkomíral touhou po jejích květech, travách a pramenech, po její nádheře a svobodě, a není jediného okamžiku, kdy bych nelnul k ní jako k matce, od které jsem byl vlastní vinou odloučen. Byl jsem napájen jejím mlékem a její krví, její horstva, údolí a řeky byly ve mně dříve než horstva, údolí a vodstva této země. A mučen stále palčivější žízni a zkomíraje láskou v každém okamžiku, vidím, že tuto Vlast si každý dobývá na svou pěst. Toť země, odkud s Adamem a Evou byli vyhnáni lidé všech národů, aby ji zase zpátky dobývali lopotou a strastí, modlitbou a bojem.

Věže Svatovítského chrámu se zdvíhají prostorem k Ráji, strmíce tu jako symbolické sloupy Božího trůnu. V jejich stínu, vy-

vrácen ve svém srdci všemohoucím a nevyčerpatelným milosrdenstvím Božím, mezi žebráky a chudasy klekával na dlažbě Svatý František, můj patron a přimluvčí, nalézaje zde svou útěchu i svou naději. Na kolenou dobývá svého království. A v jejich světle a stínu poklekávají, modlí se, klejí, hřeší a lhostejně procházejí příslušníci všech národů. Jeho záře a stín rozsévají a prostírají se po všech krajích mé vlasti a zároveň po všech krajích světa.

Tak tu trůní vztyčený v prostoru nad hradem podoben jednomu z opravdových sloupů Božího trůnu, pohlížeje na agonie císařů a králů, na umírání tichá a těžká, a tak tu bude pohlížet na agonie všech presidentů této země. Vztyčen nad parlamenty a veletržní paláce, nad banky a musea, akademie a tržiště, zobrazuje nám poněkud trůn Krále, jemuž chtíc nechť se podrobují všichni monarchové, presidenti a diktátoři, Caesarové, Hanibalové, Napoleoni, i všichni ještě neznámí vládci a uchvatitelé, jejichž právě jméno nejspravedlivěji vysloví Smrt. Ti všichni stojí ve stínu jediného Krále, tak jako královský hrad stojí ve stínu katedrály Svatého Víta! A kdo si dovede představit Hradčany bez této koruny? Užel by pahýl stromu uraženého bleskem, strom planý, jenž nemá květů a nenese plodů, rozsáhlá a křivolaká kasárna či věznici, která tíží a tlačí k zemi pahorek! A nepopřete, že je to chrám, jenž dodává tomuto pahorku vznešenost a velebu skutečně královskou, tak jako tělu dodává vznešenosti duše, tak jako Praze dodávají vznešenosti její chrámy, tak jako zemi odívá do velkoleposti nebeská klenba a jako nádheru noci tvoří hvězdný plášť oblohy. Chrám je jejich vznešeností a velebou!

A tak tu trůní pozdvižen k Nebi a shrnuje v svém pohledu vesnice a města, která se sbíhají jako stáda kolem svých kaplí, kostelíčků a chrámů, přehlíží celou mou vlast zahalenou zelení a prosycenou vůní lip, která se seskupuje kolem tohoto sloupu, tak jako vlast Francouzů se seskupuje kolem Matky Boží a vlast Italů kolem chrámu Svatého Petra, a vidí, že jest jen jedním v řetězu, jenž obepíná slávu Petrovu.

Však kdo by nebyl pohnut až k pláči, který se znenadání zvedá v srdci, když za večerního soumraku splyvají jejich zvony v mohutný chorál, jemuž rozumí každý křesťan vyzvaný k modlitbě, již rozumí sám Bůh na nebesích, chorál opakovaný v nesčíslných toninách, ale pějící chválu jedním jazykem, tak jako jedním jazykem mluví všichni obyvatelé nebes, Andělé a Světci, neboť není rozdílu mezi řečí Svatého Gabriela a Michaela, Svatého Vojtěcha a Svatého Františka, a není rozdílu mezi řečí Svatého Václava, knížete českého a Svatého Ludvíka, krále francouzského. A v této hudbě prostírající se po všech pevninách je slyšet lidský hlas napojený úzkostí a na-

dějí, který se zmítá po všech končinách království Radosti a Hřichu, Pokání a Chvály, Lítosti a Lásky. A této hudbě, přinášející mír a sjednocení národům, odpovídá se pádem na kolena.

A je to svěží vánek míru, po němž touží každá duše a jenž povívá řízou Svatého Cyrila a Metoděje, jenž táhne z Byzancie a věje z Říma, rozhlašuje slávu člověka, zpívá slávu Světců a Panny Marie, ale především prozpěvuje slávu Boží.

Zpívá slávu člověka, jenž ctí a miluje bližního, jenž miluje Světce a Svatou Matku Kristovu a především miluje Ježíše Krista, Boha svého.

A je to svěží vánek, jenž ovívá katedrálu Svatého Víta, nejkrásnější a jedinou korouhev Čech minulých i Čech budoucích, nejkrásnější korouhev celé mé vlasti. Toť jedna z nescíslných korouhví třepotajících se po celém světě v tomto věčném vánku, jenž se šíří a duje po všech koutech světa, všude mezi Nebem a zemí, a v něm vlaje celý les praporů, který je vlastně jedinou »korouhví pozdviženou mezi národy«.

Rozechvěn žízní a láskou v nejtajnějších hlubinách svého srdce, jako harfa v doteku ohnivých prstů a v nesmírném nebeském vanu, především miluji Boha svého Ježíše Krista, skutečného a jediného Krále mé vlasti, jediného Krále Nebes i země, a naslouchám triumfálnímu zpěvu, který od věků do věků si zpívají Nebesa.

PETR JAKOVLEVIČ ČAADAJEV

LIST O FILOSOFII DĚJIN

Možno se lázati, jak to, že uprostřed tak velikých otřesů, domácích válek, spiknutí, zločinů a ztřeštěností bylo v Italii a pak v ostatních státech křesťanských tolik lidí, kteří pěstili užitečná i krásná umění; nic takového nevidíme pod panstvím Turků.

Voltaire, *Essai sur les mœurs*.

Madame,
viděla jste v mých předešlých listech, jak mnoho na tom záleží, abychom řádně pochopili myšlenkové proudění generací, ale našla jste tam asi též jinou myšlenku: jsme-li proniknutí tou základní ideou, že v duchu člověkově není jiné pravdy než ta, kterou tam vložil Bůh svou rukou tenkrát, když jej stvořil z ničeho, nemůžeme se již dívat na pohyb staletí tímž způsobem, jak se naň dívá úřední historie. Tehdy se nám ukáže, že prozřetelnost čili rozum svrchovaně moudrý nejen řídí běh událostí, nýbrž působí též přímo a stále na

ducha člověka. A opravdu, připustíme-li jednou, že rozum stvořený bytostí potřeboval, aby přišel do pohybu, dostat napřed popud který nepocházel z jeho vlastní přirozenosti, že jeho první ideje, jeho první poznatky nemohly být nic jiného, leda zázračně učiněná sdělení nejvyššího rozumu, zda neplyne z toho, že moc, která jej takto ustavila, musila naň i dále v postupném jeho rozvoji působiti stejně, jako ve chvíli, kdy jej uvedla do prvního pohybu?

Jestliže jste, Madame, dobře porozuměla tomu, na čem jsme se předešle shodli, tedy jste si jistě úplně navykla tímto způsobem chápat rozumovou bytost v čase a její pokrok. Viděla jste, že úvaha čiré metafysická plně dokazuje ustavičnost vnější působnosti na ducha člověka; nebylo však ani třeba v této věci utíkat se k metafysice; závěr jest sám sebou nezvratný, a nemůže být popřen, leda že bychom popřeli premisy, z nichž vyplývá. Uvažujeme-li tedy o povaze této ustavičné činnosti božského rozumu ve světě mravním, shledáváme, že se musela, jak jsme právě viděli, nejen shodovati se svou počáteční činností, nýbrž že se musela nadto dít tak, aby lidský rozum zůstával dokonale svoboden a mohl vykonávati všecku svou práci. Není tudíž nic divného, že tu byl národ, v jehož středu se prvá sdělení Boží uchovala ryzeji než jinde, a že se čas od času vyskytli mužové, v nichž se jaksi obnovoval prvotní fakt mravního řádu. Odmyslete si tento národ, odmyslete si tyto výjimečné lidi, a nezbude Vám, než abyste připustila, že se božská myšlenka zjevovala stejně plná, stejně živoucí u všech národů, za všech dob obecných dějin lidských, v každém jednotlivci: jak vidíte, značilo by to, zničití všecku osobnost a všecku svobodu ve světě intelektuálním, značilo by to, popřít to, co jest dáno. Jestliž zřejmo, že osobnost a svoboda trvají jen, pokud trvá rozdílnost ducha, rozdílnost mravních sil, rozdílnost vědomostí. Avšak předpokládáme-li toliko u některých jednotlivců, u jediného národa, u některých ojedinělých duchů, zvlášť k tomu povolovaných, aby střežili tento poklad, kromobyčejný stupeň podrobenosti prvotným tradicím nebo obzvláštní šíři vůči pravdě, prvotně vlité do lidského ducha, nečiníme naprosto nic, než že připouštíme mravní fakt, úplně obdobný tomu, který se odehrává bez ustání před našima očima, totiž že národové i jednotlivci mají jistá osvětlení, které jiným národům a jednotlivcům chybí.

V ostatní části pokolení lidského udržovaly se též tyto velké tradice více či méně ryzí, podle různého postavení národů; a člověk kráčel po předepsané dráze jen s pochodní těchto mocných pravd, které v jeho mozku vzplodil jiný rozum než jeho; ale na světě bylo toliko jediné světelné ohnisko. Toto ohnisko arci nezářilo po způsobu lidských světél; nešířilo do dálky šálivého svitu; toto nevýslovné světlo, soustředěné v jednom bodě, oslnivé a zároveň neviditelné,

jako všechna velická tajemství světa, planoucí, ale skryté jako oheň života, osvětlovalo vše a vše směřovalo k němu jako k společnému středu, a přece se zdálo, že vše září svým vlastním jasnem a spěje za cíli nejrozmanitějšími.¹⁾ Ale když udeřila chvíle veliké katastrofy intelektuálního světa, rázem zmizely všechny liché mocnosti, které si člověk postavil, a uprostřed obecného požáru zůstal státí toliko stánek věčné pravdy. Tak si dlužno představovat náboženskou jednotu dějin a tak se tato představa povznáší k pravé dějinné filosofii, která nám ukazuje, že rozumová bytost podléhá témuž obecnému zákonu, jako ostatní stvořené věci. Přál bych si velmi, Madame, abyste mohla dospět k tomuto abstraktnímu a hlubokému poznání dějin; ničím tak neroste naše myšlenka a neočišťuje se naše duše, jako tímto viděním prozřetelnosti, která vládne věky a vede lidské pokolení k jeho poslednímu cíli.

Ano, hledme si napřed vytvořit filosofii dějin, která by zalila celé nesmírné pole lidských vzpomínek světlem, jež by bylo pro nás jakýmsi červánky prudkého jasu denního. Získáme z tohoto přípravného studia dějin tím více užítku, poněvadž ono může samo o sobě vytvořit úplnou vědní soustavu, která by nám mohla v krajním případě postačit, kdyby nám nějaká nahodilá překážka zamezila další pokrok. Ostatně neračte, Madame, zapomínati, že k Vám nemluvím tyto úvahy s výše nějaké katedry, a že tyto listy jen chtějí pokračovat v našich přerušovaných hovorech, při nichž jsem zažil tolik milých chvil, a jež byly pro mne, rád znovu opakuji, opravdovou útěchou v době, kdy jsem toho velmi potřeboval. Proto nečekejte, že u mne najdete tentokrát víc poučení než obvykle, a Vy sama, Madame, račte, jak jindy, z vlastního duševního bohatství doplniti, kde bude nějaká nedokonalost v této úvaze.

Bez pochyby jste již, Madame, pozorovala, že nynější snaha lidského ducha vede jej přirozeně k tomu, aby odíval všechny rozmanité vědomosti dějinnou formou. Přemýšlejce o filosofických základech dějinné myšlenky, nutně dospíváme k poznání, že dnes jí náleží neskonalé větší význam, než měla posavad. Možno říci: duch si dnes libuje jen na poli dějin; ustavičně se jen zahloubává nad uplynulými časy, a snaží se dodati si nových sil již jen tím, že je přizpůsobuje svým vzpomínkám, svému pozorování dráhy, již proběhl, svému studiu těch moci, které řídily jeho pochod staletími. Tento obrat, jež věda učinila, jest jistě velmi šťastný. Jest na čase, aby se pochopilo, že síla čerpaná lidským rozumem z úzkého přítomna, není jedinou jeho složkou, a že jest v něm ještě jiná síla, která

¹⁾ Jest zbytečno hledati určitý bod na zemi, kde se nacházelo toto ohnisko; tolik však je jisto: tradice všech národů světa shodují se v tom, že kladou vznik prvních vědomostí lidských do tyčů krajů zeměkoule.

slučujíc v jediné myšlence doby uplynulé i doby příští, tvoří jeho vlastní podstatu a staví jej do jeho pravdivého oboru působnosti.

Ale nemyslíte, Madame, že dějiny vyprávěné mohou býti toliko neúplné, a že nebudou obsahovati nikdy leda to, co z nich zůstane v paměti lidí? Nuže, vše to, co se děje, v ní nezůstává. Jest tudíž zřejmo, že posavadní dějinné hledisko nemůže rozumu postačiti. Přes užitečné práce kritické, přes pomoc, kterou mu naposled rády poskytly vědy přírodní, nemohlo, jak vidíte, posavad dospěti ani k jednotě ani k oné vznešené mravnosti, která by vyvěrala z přesného vidění povšechné zákonitosti v proudění časů. Lidský duch vždy spěl svým pozorováním minulých věků k tomuto velikému cíli; ale pohodlná školská nauka, která je odvozena z tolika druhů historických studií, ony lekce banální filosofie, ony příklady bůhví jakých ctností, jako by se ctnost stavěla na odív na velikém divadle světa, ona triviální moralita dějin, jež nikdy neučinila ani jednoho počestného člověka, ale spoustu zločinců a bláznů, a jež se nehodí na nic, než aby udržovala žalostnou komedii světa, to vše odvrátilo rozum od opravdového poučení, které mu mají dáti lidské tradice. Pokud křesťanský duch panoval ve vědě, hluboká myšlenka, třebaš i špatně vyjádřená, rozestírala na tato studia cosi ze svatého vnuknutí, z něhož vzešla; ale v tomto období ještě historická kritika tak málo pokročila, tolik dějů, zvláště z časů primitivních, uchovávalo se posud ve vzpomínkách pokolení lidského v podobě tak znetvořené, že všecek jas náboženství nedovedl zaplašiti těch hustých temnot, a historie, byť ozářena vyšším světlem, pokračovala jen tápavě kupředu. Kdybychom dnes rozumově uvažovali o dějinné látce, dostali bychom daleko určitější výsledek. Rozum našeho věku si žádá úplně nové filosofie dějin; filosofie takové, která by se nepodobala nyníjší o nic více, než vědecké rozborů astronomické našich dnů řadě gnómónických výzkumů Hipparchových a ostatních hvězdářů starověkých. Dlužno toliko poznamenati, že nebude nikdy dosti fakt, aby se vše dokázalo, a že jich bylo víc než třeba, aby se dalo vše předvídati již od dob Mojžíšových a Herodotových. Ať si jich nahromadíme sebe víc, nikdy přec nepovedou k úplně jistotě, která může vyplynouti jen z toho, jakým způsobem budou seskupeny, zváženy, spořádány. Stejně, na příklad, zkušenost věků, jež naučila Keplera zákonům planetárního pohybu, nepostačila k tomu, aby mu odhalila obecný zákon přírodní, a jak víme, byl tento objev vyhrazen jakémusi mimořádnému zjevení zbožné meditace.

Především, co značí prosím Vás, to stále porovnávání věků a národů, jež hromadí planá erudice? Všechny ty genealogie jazyků, národů a idejí? Což se toho vždy nezhostí slepá neb umíněná

filosofie svým starým poukazem na povšechnou uniformitu lidského pokolení, všeho toho údivného propletení časů svou oblíbenou teorií o přirozeném vývoji lidského ducha bez stopy prozřetelnosti, bez jiné příčiny než vlastní dynamické síly jeho přirozenosti? Lidský duch jest jí, jak známo, toliko sněhovou koulí, která kutálením vzrůstá, toť vše. Ostatně, buď vidí všude přirozený pokrok a přirozené zdokonalování, které, podle ní, jsou vrozeny lidské bytosti, nebo nachází jen pohyb bez důvodu a bez rozumu. Podle rozličného rázu ducha buď ponurého a zoufalého, neb krajně nadějného a vyrovnaného, hned vidí tato filosofie člověka slabounkého mihotati se jako komára na slunci, hned zas se vznášeti a stoupati stále účinkem vlastní vyšší přirozenosti, ale pořád jest to jen člověk, a nic než on. Jsouc úmyslně nevědomá, nechápe z hmotného světa, na jehož znalosti si zakládá, nic, leda co se nabízí marné zvědavosti ducha a smyslům. Veliký jas, který ustavičně tryská z lůna tohoto světa, nepronikne až k ní; a odhodlá-li se nakonec uznati plán, záměr, smysl v postupu věcí, nebude jim moci podrobiti lidskou inteligenci a přijmouti všechny ty důsledky, které odtud vyplývají pro všeobecnou představu mravního řádu. Nevede tudíž k ničemu ani uvádět doby v souvislost ani ustavičně zpracovávat skutkový materiál; třeba se pokusiti o mravní charakteristiku velikých epoch dějiných; třeba se pokusiti o přesné stanovení znaků každé doby, podle zákonů praktického rozumu. Ostatně dobře-li se na celou věc podíváme, shledáme, že dějinná látka jest skorem vyčerpaná; že národové vyložili skorem všechny své tradice; že mohou-li ještě býti vzdálené epochy jednou více objasněny (a to ovšem nikoli onou kritikou, která nedovede leda zviřovati starý prach národů, nýbrž nějakým pochodem čistě logickým), není tu již fakt, v přísném slova smyslu, jež by měly býti vykutány; zkrátka, historie dnes nemá nic jiného na práci, než rozjímati.

Připustíme-li to, zaujala by přirozeně historie své místo v povšechném systému filosofie, a tvořila by její podstatnou část. Pak by tu ovšem, jak náleží, mnoho věcí odpadlo, jež bychom přenechali románopiscům a básníkům; ale zbylo by ještě mnohem více těch, jež by se pak pozvedly z mlhavého ovzduší, kde posud vězí, aby se octly na nejpatrnějších výšinách nového systému. Věci ty nenabývaly by již své hodnověrnosti z kronik, nýbrž jako ony poučky přírodní filosofie, které vynalezla zkušenost a pozorování, ale rozum geometrický uvedl ve formule a rovnice, byl by to na příště rozum morální, který by jim vtiskoval pečeť jistoty. Takovou jest na příklad ona epocha, podle nás posud tak málo chápána (a to ne pro nedostatek zpráv a památek, nýbrž pro nedostatek idejí), kam ústí všechny časy, kde se vše končí, kde se vše počíná, o níž

lze říci bez přepínání, že je v ní slita celá minulost lidského pokolení s celou budoucností, totiž první chvíle křesťanské éry. Nepochybují, že nastane den, kdy historická meditace nebude se již moci odtrhnouti od této úžasné podívané, jak všechna dávnověká velikost lidí se rozpadá v prach a všechna jejich budoucí velikost se rodí. Takové jest též následující dlouhé období, jímž pokračuje tento věk obnovy lidské bytosti, období, o němž si předsudek a fanatismus filosofie činily před nedávnem obraz tak mylný, v němž však se tajily v hloubi nejhustších temnot tak pronikavé jasy, v němž se uprostřed zdánlivé nehybnosti ducha uchovalo a živilo tolik rozmanitých sil, a jemuž se počalo rozuměti, teprve až se historická studia obrátila novým směrem.

Pak olbřímí postavy, nyní ztracené v davu historických osobností, vystoupí ze stínu, který je obklopuje, kdežto mnohý proslulec, jemuž se lidé příliš dlouho zločinně neb slabošsky kořili, zapadne navždy v nicotě. Takového nového určení se dostane, mimo jiné, některým osobám biblickým, jež lidský rozum zneuznává neb pomíjí, a některým mudrcům pohanským, jež obklopuje větší slávou, než si zasloužili; ku příkladu, Mojžíši a Sokratovi, Davidu a Mark-Aurelovi. Zvíme jednou pro vždy, že Mojžíš dal lidstvu pravého Boha, kdežto Sokrates mu neodkázal, leda malomyslné pochybování; že David je dokonalým vzorem nejposvátnějšího heroismu, kdežto Mark-Aurel jest v jádře jen zajímavou ukázkou umělého velikášství a okázalé ctnosti. Nebudeme si také připomínati Katona, drásajícího své útroby, leda abychom, jak náleží, zhodnotili filosofii, která vedla k této zběsilé ctnosti, a žalostnou velikost, kterou si vytvořil člověk. Mezi těmi, kdo byli slávou pohanství, myslím, že jméno Epikurovo bude osvobozeno od předsudku, který je hanobí, a že zájem o jeho památku se obnoví. Též jiné proslulé velikány stihne nový osud. Jméno Stagiritovo, na příklad, bude se vyslovovati jen s jistou hrůzou, Mohamedovo však s hlubokou úctou. Onen bude pokládán za anděla temnot, který na mnoho věků utlumil všechny síly dobra mezi lidmi, tento za dobrodince, jednoho z těch, kdož přispěli nejvíce k uskutečnění plánu, vytvořeného božskou moudrostí k spáse lidského pokolení. Konečně, mám to říci?, snad ulpí na velikém jménu Homérově jakýs druh přihany. Soud, který vyřkl Plato, veden náboženským instinktem, nad tímto kazitelem lidí, nebude se již pokládati za jeden z jeho utopistických nápadů, nýbrž za podivuhodné předstížení myšlenek budoucnosti. Musí nastati den, kdy se budeme moci jen rdíti při vzpomínce na zločinného kouzelníka, který způsobem tak děsivým přispěl k snížení lidské přirozenosti; lidé budou muset jednou s bolem litovat kadidla, jímž nešetřili pro tohoto velebitele jejich nej-

nižších vášní, který, aby se jim zalíbil, pošpinil posvátnou tradici pravdy a naplnil jejich srdce neřádem. Všechny tyto ideje, které se doposud jen kmitly před lidským duchem, nebo které nanejvýš odpočívaly bez života v několika nezávislých mozcích, proniknou příště neodvolatelně do mravního citu lidského pokolení, a stanou se tolikéž axiomy zdravého rozumu.

Avšak jeden z nejdůležitějších úkolů, chápaných v tomto smyslu, byl by v tom, že by se ve vzpomínkách lidského ducha stanovily stupně hodnosti, jež přísluší národům zmizelým s jeviště světového, a že by se svědomí národů žijících naplnilo smyslem pro poslání, k němuž jsou povoláni. Každý národ tím, že by chápal jasně různá období své minulosti, chápal by také přítomnou svou existenci v celé její pravdě, a dovedl by do jisté míry uhádnouti dráhu, kterou mu jest proběhnouti v budoucnu. Tímto způsobem by se u všech národů vytvořilo pravdivé národní vědomí, pozůstávající z jistého počtu kladných idejí, z evidentních pravd vyvozených z jejich vzpomínek, z hlubokých zásad, ovládajících více méně ducha všech a pobádajících je všechny k témuž cíli. Tehdy by se národnosti, jež do této chvíle jen dělily lidi, zbaveny své zaslepenosti a vášnivého svého zaujetí, sloučily vespolek k uskutečnění jednoho harmonického a universálního díla, a snad bychom viděli, jak si národy podávají ruce s pravým zápalem pro obecný zájem lidstva, který by nebyl leda správně pochopeným zájmem každého národa.

Vím, že toto splynutí duchů je přislíbeno našimi mudrci filosofii a pokroku osvícenosti vůbec. Ale uvážíme-li, že národové, třebaž bytosti složené, jsou vlastně zrovna tak bytostmi mravními jako jednotlivci, a že tudíž rozumový život jedněch i druhých podléhá témuž zákonu, uznáme, myslím, že životnost velikých plemen lidských nezbytně závisí na tomto osobnostním citu, který působí, že na sebe hledí jako na oddělené od ostatního pokolení lidského, jako na ty, kdož mají své vlastní bytí a svůj individuální zájem; že tento cit jest nezbytnou součástí universální inteligence a tvoří takřka já kolektivní lidské bytosti; že tedy nemůžeme v svých nadějích na budoucí štěstí a na bezmeznou dokonalost pominouti velikých osobností lidských stejně jako ostatních menších, z nichž se skládají, a že tudíž naprosto dlužno je přijímati jako principy a prostředky dané k tomu, abychom dospěli k dokonalejšímu stavu.

Kosmopolitická budoucnost však jest pouhým přeludem filosofie. Napřed nutno pracovati o to, abychom stanovili soukromou morálku národů, rozdílnou od jejich morálky politické; nutno, aby se národové napřed naučili sebe poznávati a oceňovati docela jako jednotlivci; aby znali své chyby a své přednosti, aby si navykli litovati poklesků, jichž se dopustili, napravovati zlo, jež způsobili,

nebo setríváti v dobrém, jehož cestou kráčeji. To jsou podle nás první podmínky opravdové zdokonalitelnosti jak pro masy tak pro jednotlivce: jen tímto přemítáním o svém uplynulém životě naučí se i ti i ony plniti své poslání; v jasném pochopení své minulosti najdou sílu působiti na svou budoucnost.

Vidíte, že historická kritika by se takto nespokojila jen tím, aby ukájela marnou zvědavost, nýbrž že by se vyšinula na nejvyšší soudcovskou instanci. Konala by neúprosnou spravedlnost nad oslnujícími zjevy a velikány všech věků; zpytovala by svědomitě každou proslulost, každou slávu; zučtovala by s každým preludem, s každou historickou chloubou; věnovala by se jen kácení klamných model, jimiž pamět lidí je přecpána, aby, až se minulost objeví našemu rozumu v pravdivém světle, mohla odtud vyvoditi některé určité důsledky pro přítomnost, a obrátiti svůj pohled s jistotou k nekonečným prostorám, před ní se rozvírajícím.

Myslím, že nesmírná sláva, sláva Recka zmizela by téměř úplně; myslím, že přijde čas, kdy mravní myšlenka spočine jen s pocitem svatého smutku na této zemi klamu a poblouzení, odkud geniální podvodníci šířili tak dlouho po ostatní zemi rozvrat a lež; pak bychom nebyli svědky toho, že čistá duše takového Fénelona se změkčile kochá rozkošnickými představami, zplozenými nejúděsnější zvrhlostí, do níž kdy lidská bytost padla, a že se mocní duchové²⁾ dávají okouzlití sensuálními inspiracemi Platonovými; naproti tomu však staré, téměř zapomenuté myšlenky náboženských duchů, několika těch statečných myslitelů, pravdivých reků myšlenky, kteří na úsvitě nové společnosti jednou rukou ukazující cestu, již měla kráčet, druhou se bránili proti dodýchávající obludě polytheismu, a úžasné koncepce oněch mudrců, kterým Bůh svěřil opatrování svých prvních slov pronesených u přítomnosti tvorstva, dojdou tehdy stejně podivuhodného jako netušeného použití. A poněvadž pravděpodobně uvidíme v podivuhodných viděních budoucnosti, jež byla dopřána některým výjimečným duchům, zvláště tehdy výraz důvěrného poznání absolutní souvislosti časů, shledáme, že se tyto předpovědi nevztahují ve skutečnosti na žádnou určitou epochu, nýbrž že je to poučení, které se týká bez rozdílu všech časů, a dokonce že stačí jen pohleděti kolem sebe, abychom viděli, jak se ustavičně naplňují v postupných obměnách společnosti jako denní a zářivé projevy věčného zákona mravního řádu, takže se pak bude skutečnost proroctev stejně pociťovati jako sama skutečnost dějů, které nás unášejí.³⁾

Konečně je tu nejdůležitější poučení, jež lze dle našeho mínění

²⁾ Schleiermacher, Schelling, Cousin a j.

těž čerpati z dějin takto pojatých, a v naší soustavě toto poučení tím, že nás vede ku poznání povšechného života rozumové bytosti, která jediná dává odpověď na lidskou hádanku, shrnuje celou filosofii dějin. Místo abychom se spokojili nesmyslnou soustavou mechanické zdokonalitelnosti naší přirozenosti, tak zřejmě popřené zkušeností všech dob, přiznali bychom si, že právě naopak, člověk, ponechán sám sobě, šel jen po dráze bezmezně klesající, a jestliže byly u všech národů, čas od času, doby pokroku, jasné okamžiky v povšechném životě lidstva, výsostně rozlety jeho rozumu, úžasná vzepětí jeho přirozenosti, což nelze popřít, nic nesvědčí o trvalém a nepřetržitém postupu společnosti vůbec, a o tom, že opravdu jen v té společnosti, jejímiž jsme údy, a jež nebyla vytvořena lidskýma rukama, pozorujeme skutečný vzestupný pohyb, reální princip jak stálého pokroku tak trvanlivosti. Bezpochyby přejali jsme, co duch našich předků vynášel před námi, těžili jsme z toho, a tak jsme uzavřeli kroužek velikého řetězce časů, přerванý barbarstvím; ale z toho ještě nijak neplyne, že by se byli národové octli ve stavu, v němž jsou dnes, bez oné dějinné události naprosto odloučené od všeho předchozího, naprosto přesahující přirozený vývoj lidských idejí ve společnosti a všechnu nutnou spojitost věcí, která dělí svět starý od nového.

Obrátili se potom, Madame, pohled moudrého muže k minulosti, zjeví se jeho obraznosti svět ve chvíli, kdy nadpřirozená moc mu dala docela nový směr, v svých skutečných barvách, zkažený, zkrvavělý, lživý. Pozná, že ten pokrok, jemuž se tolik podívoval, vskutku vedl národy a pokolení jen k zesurování daleko většímu, než jaké jest u národů tak zvaných divokých; a bezpochyby také shledá, co velmi dobře ukazuje nedokonalost civilisací starého světa, že v nich nebylo nižádného prvku stálosti a trvání. Hluboká moudrosti Egypta, milé půvaby Jonie, strohé ctnosti Říma, oslňující lesku Alexandrie, co z vás zbylo? řekne si. Kterak, ó skvělé civilisace, staré jak svět, hýčkané všemi mocnostmi země, sdružené s každou slávou, s každou velikostí, s každým panstvím světa, a naпослед i s nejohromnější mocí, jaká kdy dolehla na svět,⁴⁾ s universální svrchovaností, kterak jste mohly být zničeny? Jaký účel měla všechna ta práce věků, všechny ty krásné snahy ducha, jestliže měli jednoho dne noví národové, bůhví odkud přišlí, nijak na tom

³⁾ Nebude se, na příklad, jak se to donedávna dělávalo, hledati veliký Babylon v tom neb onom mocnářství pozemském; ale poznáme, že žijeme uprostřed samého rachotu jeho shroucení, to jest budeme věděti, že vznešený historik, který nám vyličil jeho děsivý pád, nemyslí při tom na pád nějaké říše, nýbrž na pád materiální společnosti vůbec, jakého jsme my svědky.

⁴⁾ Alexander, Seleukovci, Mark-Aurel, Julian, Lagovci atd.

nezúčastnění, vše to zničit, rozbourat tuto velkolepou budovu a její ssutiny zoratí pluhem? Což stavěl člověk jen proto, aby viděl jednoho dne celé dílo svých rukou obrácené v prach? Jen proto tolik hromadil, aby to vše ztratil jedním dnem? Jen proto se tak povzněl, aby tím hlouběji klesl?

Ale nemylte se, Madame, nebyli to barbaři, kdo zničili starý svět. Byla to shnilá mrtvola, oni totiko rozhodili její prach do větru. Zda titěž barbaři před tím neútočili na pospolitosti dávnověku, aniž je mohli jakkoli zasáhnouti? Pravda je ta, že princip života, který dotud lidskou společnost udržoval, byl vyčerpán, že hmotný zájem, nebo jinak reelní zájem, který dotud samojediný udával směr společenskému hnutí, naplnil, abych tak řekl, svůj úkol a dokončil předběžné vzdělání lidstva; že lidský duch, byť toužil sebe víc vymaniti se ze svého pozemského ovzduší, nemůže se povznést k výšinám, kde sídlí pravý princip sociálního bytí, leda chvilkami, a že tudíž nedovede dáti společnosti trvalé podoby.

Byli jsme příliš dlouho zvyklí spatřovati ve světě toliko jednotlivé oddělené Státy; tím právě se stalo, že ještě nebyla náležitě oceněna nesmírná přednost nové společnosti před starou. Neuvažilo se, že tato společnost po řadu staletí tvořila opravdový federativní systém, a že tento systém byl teprve reformací rozvrácen; že před touto žalostnou změnou se evropští národové pokládali toliko za jediné sociální těleso, zeměpisně rozdělené na různé státy, ale z mravního hlediska tvořící toliko jediný celek; že po dlouhý čas nebylo u nich jiného veřejného práva než ustanovení Církve; že války se tehdy pokládaly za války domácí; zkrátka, že týž jediný zájem rozněcoval je všechny, že šli za týmž jediným cílem. Dějiny středověku jsou doslovně dějinami jediného národa, národa křesťanského. Jejich jediným základem je rozvoj mravní myšlenky; události čistě politické zaujímají tu až druhé místo, a že tomu tak, dokazují zvlášť právě ony války o názory, jichž se tolik hrozila filosofie osmnáctého století. Voltaire správně podotýká, že názor vyvolal válku jen u křesťanů; ale neměl se jen tím spokojiti, měl pátrati po příčině tohoto ojedinělého zjevu. Jest zřejmo, že se království myšlenky nemohlo jinak ujmouti na světě, než že samému principu myšlenky byla dána všechna jeho skutečnost. A vypadá-li to dnes jinak, jest to výsledkem rozkolu, který porušením jednoty myšlenkové porušil též jednotu společnosti; ale není pochyby, že základ posud zůstal týž, a že Evropa, ať si dělá a mluví co chce, posud jest křesťanstvem. Vráti se sice již sotva do stavu, v němž se nalézala v době svého mládí a vzrůstu, ale nelze též pochybovati o tom, že jedné chvíle opět zmizí hranice, jež dělí od sebe křesťanské národy, a že se prvotní princip moderní společnosti ještě jednou projeví, v nějaké nové podobě, s nebyvalou

silou. Pro křesťana jest to věc víry; jemu není volno pochybovati o této budoucnosti více, než o minulosti, na které se zakládá jeho náboženské přesvědčení; avšak pro každého vážného ducha jest to věc do ká z a n á. Kdo ví, není-li tato chvíle blíže, než se nadějeme? Je tu dnes úžasná náboženská práce na poli duchovním, jsou tu pokusy o návrat v postupu vědy, největší moci tohoto století, jakási slavnostnost a usebranost v duších. Kdož ví, není-li to předzvěst nějakých velikých sociálních jevů, které mají způsobiti v kruzích inteligence nějaké všeobecné hnutí, jež nahradí jistotou obecného rozumu to, co je dnes pouze přesvědčením víry? Bohu díky, reformace nezničila všeho; Bohu díky, společnost byla již zbudována pro věčnost, když tato rána postihla křesťanský svět.

Pravou povahu nové společnosti třeba tedy studovati ne v té či oné jednotlivé zemi, nýbrž v oné velké pospolitosti, která tvoří evropskou rodinu; v ní jest pravý prvek stability a pokroku, kterým se liší nový svět od starého; ona obsahuje všechny světlé velikány dějin. Vidíme na příklad, že nová společnost přes všechny revoluce, které ji zachvátily, nejen nic neztratila ze své životnosti, nýbrž že ještě den ze dne mohutní, že se den ze dne v ní rodí nové síly. Vidíme na příklad, že Arabové, Tataři a Turci nejen jí nemohli zničiti, nýbrž naopak že ji ještě upevnili. Dlužno podotknouti, že první dva z těchto národů ji napadli ještě před vynalezením střelného prachu; že to tudíž nebyla palná zbraň, která ji uchránila zkázy, a že jeden z nich se v téže době zmocnil posledních dvou říší, které ještě přežily starý svět.⁵⁾

Pád římské říše rád bývá přičítán zkáze mravů a odtud plynoucímu despotismu. Nejde jen o sám Řím v této všeobecné revoluci; nezahynul jen Řím, nýbrž celá civilisace. Egypt Faraonů, Řecko Perikleovo, druhý Egypt Lagovců, a celé Řecko Alexandrovo, které se prostíralo až za Indii, konečně i židovství, když se zhe-lenisovalo, to vše splynulo v mase Římanů a tvořilo toliko jedinou společnost, která představovala všechny předchozí generace od po-

⁵⁾ Důležité poznatky možno získati pozorováním Indie a Číny. Ony působí, že jsme vrstevníky světa, z něhož jinak nenacházíme kol sebe leda prach; na nich se můžeme poučiti, co by se bylo stalo z lidského pokolení, bez onoho nového podnětu, který byl tehdy dán rukou všemohoucí.

Považte, že Čína měla již od nepamětných dob ony tři veliké prostředky, které, jak se myslí, nejvíce uspišily u nás pokrok lidského ducha, bussolu, knihtiskářství a střelný prach. Nuže, k čemu jich užila? Obepluli Číňané zeměkouli? Objevíli nový svět? Jest jejich literatura obsáhlejší, než jakou jsme měli my před vynalezením tisku? Měli v truchlém umění zabíječském Bedřichy, Bonaparty, jako my? Co se týče Hindustanu, bídný stav, do něhož byl uvržen nejdříve vítězstvím Tatarů, potom Angličanů, ukazuje, podle mého zdání, dobře onu bezmoc a onen prvek smrti, rdousící každou společnost, která není založena na pravdě, přímo vzešlé z nejvyššího rozumu. Já alespoň myslím, že toto neslýchané zneuctění národa, jemuž byla svě-

částku světa a obsáhla v sobě všechny mravní i rozumové síly, jež se v lidské přirozenosti až posavad vyvinuly. Nebyla tedy zničena říše, nýbrž lidská společnost, která od té chvíle znovu se začala. Nyní, kdy Evropa objala takřka celou zeměkouli, kdy přetvořila nový svět, jenž se vynořil z oceánu, kdy ostatní lidské rasy jsou jí do té míry podrobeny, že trvají jen z její milosti, snadno lze pochopiti, co se tehdy dělo na zemi, když se sřítla stará budova a když na jejím místě povstávala zázračně nová: byl to mravní prvek v přírodě, který přijímal nový zákon, novou organizaci. Materiálu ze starého světa bylo ovšem použito k výstavbě nového, neboť nejvyšší rozum nemůže zničit dílo svých vlastních rukou, a bylo nezbytně třeba, aby hmotný základ mravního řádu zůstal stále týž; jiný materiál lidský, úplně nový, dobývaný z lomu, jehož stará civilizace nezužítkovala, dodala Prozřetelnost; obrovská a zhuštěná kapacita Severu se spojila s expansivní mohutností Jihu a Východu: mohlo by se říci, že veškeré intelektuální síly, rozptýlené po zemi, se onoho dne vynořily a smísily, aby zrodily celá pokolení idejí, jejichž prvky byly až posavad pohřbeny v nejtajemnějších hloubkách lidského srdce. Ale ani plán stavby, ani tmel, který klíží tento různý materiál, nebyly dílem lidským; byla to myšlenka pravdy, která vše učinila. Právě na pochopení toho záleží a to je onen nesmírný fakt, který úvaha čistě historická s použitím všech lidských prostředků tou dobou daných, nedovede objasniti tak, aby to uspokojilo ducha. Je to osa, kol níž se točí celý kruh dějin, tím se úplně vysvětlí všecek jev výchovy lidstva. Jistě už sama velikost této události, její vnitřní, nutná souvislost s tím, co předcházelo a následovalo, postačily by k tomu, aby byla vyřazena z všedních lidských dějů, které se nikdy nedovedou zhodnotit jistě libovůle a čehosi chtěného; ale přímý účinek této události na ducha, nové síly, jimiž jej rázem obohatila, nové potřeby, jež v něm rázem vzbudila, a především ono podivuhodné znivelování duchů, vykonané tím, který působí to, že člověk, aťsi byl jinak v jakémkoli postavení, toužil po pravdě

řena přirozená osvěta nejstaršího dávnověku a zárodky všech lidských umění, chová mimo to ještě i nějaké zvláštní poučení. Nemí to snad jen aplikace onoho zákona na kolektivního ducha národů, jehož účinky vidíme denně na jednotlivcích, že totiž rozum, který ať z jakékoli příčiny nepřijal nic z množství idejí rozšířených v lidstvu a nepoddal se účinkům obecného zákona, nýbrž zůstal odloučen od lidské rodiny a uzavřel se cele sám v sebe, nezbytně upadá tím hlouběji, čím více se jeho vlastní činnost vymyká z řádu? Byl opravdu kdy národ přiveden do stavu takového opovržení, aby se stal kořistí, ne jiného národa, ale několika obchodníků, kteří sami jsou v své vlasti poddanými, stali se uprostřed nich svrchovanými vládci? Ostatně kromě tohoto neslýchaného snížení Hindů, jež bylo následkem podrobení, vlastní zánik indické společnosti začal se, jak známo, mnohem dříve. Jeho literatura, jeho filosofie i s řečí, v níž to vše zaznamenáno, náleží řádu věcí, který již dlouho neexistuje.

a stával se schopným ji poznati; to vše vtiskuje tomuto okamžiku dějin překvapující ráz prozřetelnosti a nejvyššího rozumu. A tak, hleďte: zdaž duch lidský, přes svůj častý návrat k věcem, které nejsou, nesmějí a nemohou býti, v podstatě se vždy nepřipínal k tomuto okamžiku? Hleďte, zdaž vědomí panujícího rozumu nevěřá cele z nového mravního řádu, a zda se nedatuje tato část universální intelligence, která s sebou strhuje všecek ostatní celek, velmi důvodně hned od prvního dne našeho letopočtu? Nevím, snad není každému oku patrná čára, která nás dělí od starého světa, ale jistě jest velmi zjevná každému duchu, vyučenému mravním citem, aby alespoň poněkud chápal to, co prvky duchového světa dělí a co je sjednocuje. Věřte mi, přijde čas, kdy pokus o návrat k pohanství, učiněný v patnáctém století, a nazvaný velmi nevhodně renaissance humanitních studií, uchovávatí se bude v paměti moderních národů jen v tom smyslu, jako se uchovává v mysli muže umoudřelého vzpomínka na nějaké bláznivé a hříšné opojení v mládí.

Prosím, všimněme si také toho, že si představujeme jakýmsi optickým klamem dávnověk jako nekonečnou řadu věků, kdežto moderní doba nám připadá, jako by se počala včera. Nuže, dějiny starověké, postupujeme-li na příklad až k usídlení Pelasgů v Řecku, objímají časový prostor, převyšující toliko o jedno století trvání naší éry; historická doba však nemá ani tento rozsah. A přece, kolik společností zahynulo ve starověku za tohoto krátkého období, kdežto v dějinách moderních národů pozorujete, že se přesunují jen zeměpisné hranice Států, zatím co společnost sama a národové zůstávají netknutí. Nemusím Vám připomínati, že takové děje, jako vypuzení Maurů ze Španěl, vyhlazení amerického obyvatelstva, zničení Tatarů v Rusku, jsou jen potvrzením naší úvahy. Podobně, na příklad i pád turecké říše, který již doléhá k našemu sluchu, poskytně nám ještě podívanou oněch velikých katastrof, jakých jsou navždy osudem ušetřeni národové křesťanští; potom přijde řada na jiné nekřesťanské národy, kteří obývají na nejvzdálenějším okraji našeho systému. Takový je kruh všemohoucí působivosti pravdy; šíří se ustavičně, tu odrážejí plemena, tu je zabíraje do svého obvodu, a vede nás blíže k časům zvěstovaným.

Lhostejnost, s jakou jsme se dlouho dívali na moderní civilizaci, jest věc, dlužno přiznati, podivná. A přec vidíte, že řádně-li ji pochopíme, rozluštíme tím zároveň celou sociální otázku. Právě proto nutno ve filosofii dějin i při nejvšestranějších a nejjobecnějších úvahách chtěj nechtěj, stále se vraceti k této civilizaci. Což není ona věru výslednicí všech uplynulých věků, a což budou příští věkové něčím jiným, než výslednicí této civilizace? Vždyť bytost mravní byla vytvořena jen časem a čas ji má také dovršiti. Nikdy nebylo

množství idejí rozptýlených na povrchu světa tak soustředěno, jako v nynější společnosti; nikdy, v žádné době pospolitého života člověka, nezaujala jedna jediná myšlenka tak dokonale celou činnost jeho přirozenosti jako za našich dnů. Jsme předně skutečnými dědici všeho, co kdy bylo od lidí řečeno neb vykonáno; dále, není na zemi místočka, které by nepodlehlo vlivu našich idejí; posléze není v celém vesmíru leda jediná intelektuální síla; a tak všechny základní otázky mravní filosofie jsou obsaženy v jediné otázce moderní civilisace. Myslí se však, že vyslovením velikých hesel o zdokonalitelnosti lidské, o pokroku lidského ducha je vše řečeno, vše vysvětleno: jako by člověk po celý čas jen kráčel ku předu bez zastavení, bez couvání; jako by v duchovém vývoji světa nebylo nikdy ani chvil zastávek ani chvil návratu, nic než sám rozvoj a pokrok. Bylo-li by tomu tak, proč tyto národy, o nichž právě byla řeč, nedávají o sobě známky života po celý čas, co o nich víme? Proč ustrnuly asijské národy? Musely, jako my, hledati, vynalézati, objevovati, aby dospěly tam, kde jsou dnes. Čím to, že dospěvše k určitému stupni, se zastavily a nedovedly pak již nic nového vymyslíti?⁶⁾ Odpověď je jednoduchá; je to tím, že pokrok lidské přirozenosti není nijak nekonečný, jak se myslívá; jest meze, kterou nepokročí. Proto civilisace starověké nepostupovaly bez ustání. Proto Egypt od času, kdy jej navštívil Herodot, až do řeckého panství nic nepokročil; proto i svět římský, tolik krásný, tolik skvělý, do něhož se slila všechna osvěcenost, porozsetá od sloupů Herkulových až ke Gangu, upadl do toho stavu nehybnosti, který nutně vede k zániku všeho pokroku čistě lidského, právě ve chvíli, kdy nová idea se jala osvěcovati ducha člověka. Zamyslíme-li se jen trochu nad tímto okamžikem, tak bohatým svými účinky, bez klasické pověry, shledáme, že kromě úžasné zkaženosti mravní v této době, kromě ztráty všeho smyslu pro ctnost, svobodu, lásku k vlasti, kromě zřejmého úpadku v některých odvětvích lidských vědomostí, byla tu ještě naprostá stagnace ve všech ostatních, a dospělo to tak daleho, že lidé duchaplní mohli se pohybovati už jen v jistém těsném kruhu, odkud nevycházeli, leda aby se vrhli v náruč tupé rozervanosti. Platí to, že je-li hmotný zájem ukojen, člověk přestane pokračovati: štěstí, nejde-li nazpět! Nemylme se, v Řecku stejně jako v Hindustaně, v Římě stejně jako v Japonsku, všechna duševní práce, aťsi byla nebo ještě jest sebe zážračnější, směřovala vždy a směřuje toliko k jedné věci: poesie, filosofie, umění, to vše bylo a jest tam určeno jediné k tomu, aby ukojilo fysickou bytost. I největší výstřednosti v naukách a intelektuálním životě Orientu, nejen že neodporují této obecné skutečnosti,

⁶⁾ Řekne-li se o nějakém civilisovaném národě, že ustrnul, musí se říci, od které doby se to stalo, jinak takové tvrzení nic neplatí.

nybřž spíše ji potvrzují; neboť kdo nevidí, že všechna tamní nezřízená bezuzdnost myšlenky pochází jen z šaleb a kouzel člověka hmotného? Ovšem, nesmíme si mysliti, že tento pozemský zájem, věčná pružina každé lidské činnosti, přestává toliko na choutkách smyslových. Jest to zcela prostě obecná potřeba blahobytu, která se projevuje všemi možnými způsoby podle stavu společnosti více či méně pokročilého, podle různých příčin místních, a pod nejrozmanitějšími formami, ale která se přece nikdy nepovznese až k potřebám bytosti ryze mravní. Toliko křesťanská společnost bývá opravdu rozničená zájmy myšlenkovými, a právě v tom pozůstává zdokonalitelnost moderních národů, v níž dlužno hledati tajemství jejich civilisace. Byť tu vznikl jakýmkoli způsobem jiný zájem, seznáte, že je vždy podřízen této mohutné síle, která se zmocňuje všech schopností duševních, která využívá veškeré zdatnosti rozumu i citu, a nedopouští, aby v člověku bylo něco, co by nesloužilo naplnění jeho určení. Tento zájem dozajista nikdy nemůže býti uspokojen: jest svou povahou nekonečný. Národové křesťanští musí tudíž ustavičně ku předu. A třebaž že cíl, k němuž spějí, nemá nic společného s oním jiným blahobytem, tím jediným, který si mohou národové nekřesťanští stanoviti, nacházejí jej na své cestě a užívají ho; a radostí života, jichž jedině ostatní národové vyhledávají, dostává se jim též podle tohoto výroku Spasitelova: Hledejte nejprve království boží a jeho spravedlnost, a vše ostatní bude vám přidáno.⁷⁾ Ohromný rozvoj všech intelektuálních schopností, podněcený duchem, který je ovládá, zahrnuje je takto všemi dary jak časnými tak duchovními. Ostatně není pochyby o tom, že u nás nebude nikdy ani čínské nehybnosti, ani řeckého úpadku; ještě méně je myslitelné úplné zničení naší civilisace. Stačí se rozhlédnouti kolem, abychom se o tom přesvědčili. Měla-li by být nynější civilisace byla vyhlazena, bylo by třeba, aby celá zeměkoule byla z kořene rozvrácena, aby se opakovala druhá revoluce, podobná té, jež dala jí její přílohou podobu. Bez nové světové potopy nelze si představit úplného zničení naší osvěty. Dejme tomu, že by se celá jedna polokoule propadla, to, co by zůstalo z naší civilisace na druhé, stačilo by k obnově lidského ducha. Ne, nikdy se nezastaví ani nezhyne myšlenka, která má dobýti světa, leda že by ji zarazil s hůry zvláštním rozhodnutím Ten, který ji vložil do lidské duše. Tento filosofický výsledek úvahy o dějinách jest, nemýlím-li se, mnohem kladnější, zřejmější a poučnější, než všechno to, co banální historie vyvozuje svým způsobem z obrazu staletí, používajíc k tomu půdy, klimatu, rasy atd., a obzvláště teorie o jejich nutné zdokonalitelnosti.

Přel. Josef Vašica

⁷⁾ Mat. VI. 33.

P O Z N Á M K Y

MARCEL SCHWOB: KRÁL SE ZLATOU MASKOU. J. V. Pojer, Brno 1934.

»Představte si, že Bůh mluví; pak je vesmír jeho jazykem. Není nezbytně nutno, aby mluvil k nám. Nevíme, ke komu se obrací. Avšak jeho věci se pokoušejí mluvit také k nám a my, kteří jsme částí jich, snažíme se je pochopiti tímž způsobem, jakým se Bůh rozhodl je vysloviti. Jsou pouze znaky a znaky jiných znaků. Stejně jako my jsou i ony maskami věčně temných tváří.« Těmito slovy uvádí Marcel Schwob »Krále se zlatou maskou«; a v nich je obsažen nutný klíč k celému dílu tohoto vzácného umělce, jež je tak nesnadno pochopitelné, když člověk k němu přistupuje přiváben jen vnější skvělostí formy. Neboť Marcelu Schwobovi vskutku náleží titul básníka masek ve smyslu výsostném – ve smyslu přímo katolickém. Umění Marcela Schwoba je básnickým dosvědčením výroku Apoštola, že všechny věci jsou viděny *per speculum in aenigmate* – že jsou jen odrazem podstatného dění, jež se odehrává v hlubinách tajemství. Všechny věci, všechny tvary tohoto světa – i člověk sám – jsou maskami na věčně zakrytých tvářích; ale všechny ty masky jsou zároveň něčím skutečným, něčím živým, něčím sladkým, co náleží podstatně právě k radosti tohoto života. To je základní paradox Schwobova básnického vidění – jeho způsob, jakým zachycuje svrchované tajemství bytí a jeho bolestnou krásu. Marcel Schwob není pouhý desilusionista; nestrhává klamný závoj hvězd, aby obnažil prázdnotu nebes, neboť právě v prolínání jasu a rozkladu ukazuje přítomnost tajemné krásy, která je tou pravou podobou skutečnosti... Postavy a děje, jež uvádí na scénu, jsou ovšem vždy poznamenány pečeti temnoty, zoufalství a zmaru; ale jsou při tom podivuhodně vyváženy radostnou něhou, dětsky čistým jasmem, blaženým pokojem počáteční jistoty, že tváří, která je skryta za všemi maskami, je tvář světla, i když před člověkem skrytou. A i tam, kde se básník nejvíce přibližuje zoufalství, zdánlivě bezvýchodnému, je to jen proto, že ono je poslední hrází, jež brání světlu; a právě tam je tušení slávy nejsilnější. tv

KATOLICKÉ STUDENTSTVO A DEMONSTRACE. Nemajíce zájmu na stranických mejdanech a cirkusech, nezmiňovali bychom se ani tentokrát o nejnovějším kousku toho druhu, jehož se nám dostalo při posledních pražských demonstracích za insigne. Při takovém všeobecném spěchu se »zaujímáním stanoviska«, jaký se po nich projevil ve všelijakých levých a pravých manifestech, je vskutku lépe zůstat stranou a starat se o věci užitečnější, byť i méně »časové«. Ale tentokrát jde také o něco jiného, co nemůže zůstat bez poznámky. Jde tu o fakt, že katolické studentstvo se postavilo v nebývale hojném počtu a s náramným nadšením za akci, podnícenou a dirigovanou představiteli čistě stranických zájmů, katolicismu naprosto cizích nebo proti němu přímo směřujících... Je pravda, že byli vždy mezi katolickými studenty jednotlivci, kteří tíhli k národně-kapitalistickému šovinismu, ale ještě se nestalo, aby katolíci akademikové dělali houfně náhonci Karlu Dominovi, dovolávajícímu se Husa, reformace a kdo ví čeho ve jménu národních ideálů; a aby se stavěli plnou vahou nadšení, na něž má právo jenom víra, za ideje, které jsou falešným zbožštěním politických koncepcí. Toho jsme se dočkali teprve teď; a je to nepříliš potěšující doklad katolického uvědomení. A přece by to měla být pro katolíka věc základní – a pro katolického studenta dvojnásob. Nějakému

národnému studentovi nebo soudruhovi se konec konců nelze divit, že zabsolutňuje své politické ideje, poněvadž každé duši je potřebí náboženství, a je-li odvrácena od Nadpřirozena, musí si hledat náhradu v zbožštění přirozeného. Ale co je vysvětlitelné u nekatolíka, je stěží odpustitelné u katolíka. Katolík by mohl vědět aspoň tolik, že jeho místo není ani mezi ctiteli náboženství nacionalismu ani mezi ctiteli náboženství humanity – tím spíše, když může denně na vlastní oči vidět, že to obojí jde proti základům katolictví. Když už katolický student – jak se tvrdí – mermomocí pocituje potřebu akce, projevu, demonstrace – dobře, řeklo by se: ať demonstruje především za věci své, katolické. Ale to se neděje. Když byl nuncius urážen a když se kdekterý novinář pletl do diplomatických záležitostí představitele papežské politiky, nevytáhl do ulic ani hlouček katolických studentů, aby proti tomu protestoval. Ale když jde o politický projev jistého druhu, najdeme je v prvních řadách. A to je přece jen trochu silné i pro nejširší katolické svědomí. Tu už přestávají omluvy mládím a podobnými věcmi, protože tu jde o věc zásadní. Katolický student si musí uvědomit, že pro katolíka dnes nevede žádná cesta ani na levici ani na pravici, že pro něho není kompromisu se stranickými zájmy a ideologiemi jakéhokoli druhu – ať už jsou reprezentovány jménem Karla Domina nebo jménem Karla Čapka. tv

OD VRAŽDENÍ NEVINÁTEK K VRAŽDENÍ KNĚŽÍ. Nač byste vzpomněli těch několika oslepených ubožáčků z provincie asturské, jejichž zmrzačená a třesoucí se těla tisknou se kdesi na stěnu vypáleného a rozbořeného kostela, nač byste se obtěžovali výčitkami poděšených tváříček s prázdnými očními důlky těchto nejmenších a nejposlednějších mučedníků Španělska, nač byste pocítili jen ždání litości či dokonce v hrdle stoupání slz, když není nic snazšího nad oslavování statečných španělských vzbouřenců, kteří tak udatně dovedou tasit kudly a vrážet je do očí dítkám. Čest takovým hrdinům! Což nešlapou jejich nohy po rudém praporu, po tomto praporu slávy, kterým je pokrýváte? Proč by vás dojalo pobíjení kněží ve Španělsku a proč by vás dojali katoličtí kněží a biskupové v Mexiku, jímž jejich krajané učitelé odhlasovali smrt, když všechna vaše účta patří lidskosti a všechna vaše čest náleží pokroku. Přiznám se sám, že podívaná na háj mexických palem, z nichž na každé bude pověšen kněz v sutaně a v ornátě, může být svrchovaně nádherná. Tyto plody nebeských palem budou se houpat několik metrů nad zemí, vítr bude rozdouávat ta nenáviděná svatá roucha, která budou poněkud děsit slétající se hladové ptactvo. Čest tomuto nadcházejícímu vraždění, které se bude dít cestou zákona a nebude mít nic společného s proslulým vražděním Hitlerovým.

Než všechna čest politikům, spisovatelům a žurnalistům sociálně spravedlivým a humanitním, kteří se nyní šimrají se žurnalisty, spisovateli a politiky národně spravedlivými. Čest těm, kteří v Právu lidu, Činu, Volné myšlence a jinde na zrezavělých vahách odvažují svou kornoutovou spravedlnost krvežíznivým klerikálům rakouským a španělským. Čest těm, kteří, když ji měli vážit krvežíznivým anarchistům španělským a pokrokovým učitelům mexickým, shledali, že váhy jsou sepsuté a neváhali je vyhodit na smetišť. Čest sociálně demokratické lidskosti a spravedlnosti, které si najednou šláply na krk a učinily tak ze sebe škleb, jenž se den ze dne opakuje a zesiluje. Neptejte se, kde tentokrát klimbá a jak se tváří Liga pro lidská práva. Svrchovaná čest těm, které tak důmyslně pošádílila rozmarná a nevděčná bohyně Humanita a kterým nezbylo nic než ukázat jí své zadky. Také

čest těm, kteří odpovídají: Humanita je jen pro ty, kteří v ni věří. A tak nám, lidem nectným, nezbyvá než být tentokrát zajedno s věřícími humanity, neboť jsme účastní podívané, že i pro ně to není než obtížná mrtvola, která se na státní útraty nakvap a bez lítosti vyklizuje z domu.

Ale pro nějaké Mexiko či Španělsko neubírejme na cti a slávě naší vlasti. I my jsme se odrakoušovali a odkřesťanšovali, a ničím menším než rozbíjením křížů a rouháním Matce Boží. Co zbude pro ty, kteří to učinili a činí ještě dnes? »Vykonej pokání,« prosí je hlas Petřův, »jdi se oběsit« rozkazuje hlas Jidášův. Dvě náruče, z nichž jedna je plná světla, druhá plná tmy a pláče. Ale čas víří mezi zoufalstvím a pokáním a obě tato jádra jej přitahují. Nezasťorejme si, které je lákavější. Což neskláníme víc a více hlavu do oprátky Jidášovy?

Zbývá nám však jistota, že práce mexických pokrokářů má svůj hluboký smysl. Pronásledování katolíků, ať už se děje kdekoliv, je ve svrchovaném smyslu prací spravedlivou. Někdo chce, abychom byli vzkříšeni. A utrpení jediného mučedníka se rozprostírá v tajemné konkordanci nad celou Církví a nad každým z jejích údů zvlášť. Než podivuhodnější, třebaže nesrozumitelnější je, že se rozprostírá také nad lidmi mimo ni. Jen tím si vysvětlíme proč mnozí nebyli doposud zahlazeni. Ten, jenž dopouští toto pronásledování, ví, že tam, kde není mučedníků, není ani věřících. Může-li se katolík z lidí někoho obávat, tedy jen sama sebe. Pak všechno pronásledování není než utvrdování skály Petrovy. A je dobrým znamením, že se vracíme do dob, kdy jméno křesťana a mučedníka bylo totéž. jd

NA OKRAJ SÁRSKÉHO PLEBISCITU. Fraškovitost poměru českého »dobře smýšlejícího« tisku k novým věcem v Německu se znovu projevila v komentářích k sárskému plebiscitu. Neobyčejně vysoké procento hlasů odevzdaných pro vrácení Sárska k Německu překvapilo velkou většinu našich listů. Dobří naši redaktori, odkojení realismem přespříliš praktickým, pokládali za jisté, že dobrá třetina sárských Němců se vysloví pro status quo, s nímž byly pro ně spojeny tak mnohé příjemné výhody hospodářské; mimo to skládali velké naděje (kolikrát už zklamané!) do internacionalismu sociální demokracie a očekávali, že pod tlakem hitlerovské církevní politiky také mnozí katolíci dají přednost statu quo před přivtělením k říši. Bohužel byl tento příliš praktický realismus nevidoucí dál než na špičku vlastního nosu a proto nebezpečnější než nejsilnější fantasie, šeredně zklamán. Němci, kteří by těžili za statu quo z příznivé hospodářské situace Francie a kterým Francie poskytovala z pochopitelných důvodů největší hospodářské výhody, ti Němci nadšeně hlasovali pro připojení k Německu, i když snad velká část z nich je proti Hitlerovi, a i když vědí, že v Německu budou mít hlad a že jim tam snad hrozí koncentrační tábory. Ale oni musili hlasovat pro připojení k Německu z toho jednoduchého důvodu, že jsou to Němci; neboť tu platí: right or wrong my country! Nad vším blahobytem, který se nabízel s druhé strany, nad obavami z nynějšího režimu, zvířel pocit osudové sounáležitosti, myšlenka vlasti.

My Češi, kterým vždy vlast znamenala víc než ekonomie, my nejspíš bychom měli rozumět sárskému plebiscitu! Bohužel, neschopnost vidět a cítit, papírový racionalismus a doktrinářství minulého století, zabraňují našim novinám míti o věcech správné soudy. Nemůžeme sice od nich žádat, aby se dívaly na běžné věci s nějakých vyšších hledisk; etymologie pojmu »žurnalista« ukazuje na člověka, který posuzuje události z krátkodobých názorů, ze dne na den, aniž v nich hle-

dal hlubší souvislosti. Naše žurnalistika však vždy považovala za svou povinnost dívat se na věci s vyšších hledisk. To souvisí se zvláštní historickou úlohou tisku v našem národě, kde tisk v nedostatku jiných vhodnějších prostředků přejímal úlohu buditelskou a vychovatelskou a tuto úlohu si uchovává ve svobodném státě jako tisk politických stran. Nepochybně vyniká takovýto tisk v mnohém ohledu nad denním tiskem v pravém slova smyslu, nad novinami posuzujícími věci se dne na den, vyniká však nad nimi jen za toho předpokladu, že »vyšší hlediska«, s nichž věci posuzuje a hodnotí, jsou správná; nejsou-li správná, užívá-li žurnalista tu brýlí černých, tu brýlí růžových, vychází nesprávný obraz pozorovaných a hodnocených událostí. Tu pak obyčejný, jen žurnalistický, jen fotograficky popisující tisk je hodnotnější než tisk vykládající a hodnotící s nesprávných hledisk. A chápeme-li, že lidem vyrostlým v určitém světovém názoru je nesnadné vyměnit jejich armaturu měřidel a sudidel za měřidla a sudidla nová, a nežádáme-li proto nemožné nebo nesnadno možné, tolik můžeme chtít, aby se tato sudidla hodila do starého železa, když už ne jednou, ale soustavně je dokazována jejich neupotřebitelnost ve změněných poměrech. Neradi bychom zažili stejnou hru, jakou jsme už zažili v posuzování věcí ruských a italských. Nemůže-li se tisk dívat na věci se správných »vyšších hledisk«, ať se aspoň na ně nedívá s chybných! Je to špatná služba národu (a dokonce i straně, což u nás více váží) demontuje-li ustavičně běh věcí vaše včerejší názory a soudy.

sb

VLADIMÍR STUPKA RECENSENT. V minulém čísle čtli naši čtenáři krásné řádky Reynkovy o posledním díle Leona Bloye »V temnotách«, které vyšlo v českém překladě v edici Atlantis. Tato kniha stála i p. VI. Stupkovi za recenzi, kterou napsal do Literárního pondělí Lidových novin 17. XII. 1934. Kniha prý nám ukazuje Bloye se všech již známých světlých i stinných stránek. A k závěru p. Stupka poznamenává, že nevidí důvodu, proč byla tato kniha Leona Bloye – »vzteklého dědka« (sic!) – vydána česky. Nuže, tu je nedorozumění. Pan VI. Stupka zřejmě předpokládá, že dílo Bloyo bylo tvořeno pro takové lidi, jako je on. Nechť je kliden. Na koho Bloy při svém díle myslel nejméně, byl právě národ recensentů. Zde jde jen o jedno. Dílo Leona Bloye bylo dosti dlouho zahrnováno cti obecného mlčení. Proč je olupujete o tuto čest? Proč o něm píšete recenze? Vždyť od toho, aby se o nich psaly recenze, jsou tu Feuchtwangři a Célinové.

rc

EDGAR ST. HAUNER: NAŠE »VELIKÁ REVOLUCE«. Příspěvek k sociologickému rozboru husitství. Otisk z 4.–5. čísla »Sociálních problémů« III. roč. 1934. Husitská revoluce dosud nebyla náležitě zkoumána s hlediska sociologického, ačkoliv historický sled i význam jednotlivých událostí je badáním historickým náležitě osvětlen. Jsou ovšem značné rozdíly v oceňování významu jednotlivých událostí husitských bouří, jak se to ostře projevilo právě o 500. výročí bitvy lipanské. Přesto že závěry historiků hodnotících dobu husitskou a její význam v našich dějinách se často diametrálně rozcházejí, oceňuje autor s uznáním práci, již věnovala naše věda historická době husitské. Daleko pozadu v tomto směru zůstává za historií naše sociologie, která husitství posud nevěnovala soustavnou pozornost. Veškeré novější práce, které jsou tímto směrem zaměřeny neodpovídají základním požadavkům vědy sociologické, dopouštějí se hrubých omylů metodických i věcných, takže badatel-sociolog stojí zde na půdě nezorané. Studie Haunerova ovšem nečerpá po-

znání doby husitské přímo z pramenů; je odkázána na výsledky prací historických, což je pro sociologa metoda přirozená (i když snad za nutné zlo uznávaná), kdežto pro badatele historického je to metoda skrývající velika nebezpečí. Autor, jenž je stoupencem t. zv. »metody komponentální«, snaží se najíti jednotlivé složky revoluce a vyzdvihuje jejich rozličný charakter, rozličnou délku a intenzitu jejich působení v úseku teritoriálním i časovém, do něhož zhruba bývá revoluce husitská lokalizována. Proti nově se vyskytnuvším názorům, které se snaží hnutí husitskému přisouditi především charakter bouří sociálních, setrvává autor ve shodě s dosavadními hlavními badateli o době husitské na klasifikaci hnutí jako revoluce náboženské. Ze složitých problémů teologických mohl však zůstat jako vedoucí motiv hnutí jen viditelný motiv kalicha; sociálního nádechu se revoluci dostalo zejména propagací hesel brojících proti příliš vzrostlému majetku církve; uvědomělá, sociálně převratná hesla se však v husitské revoluci hromadně neobjevila. Poněvadž v hnutí husitském nelze zjistiti ani politická hesla jako vedoucí, zůstává jeho hlavním znakem prvek náboženský. V kapitole o sociálním rozvrstvení a o účasti na revoluci zdůrazňuje významnou úlohu stavu vladického, kdežto pání na jedné a stav selský na druhé straně stojí s počátku stranou. Ačkoliv husitství doznalo největšího rozmachu, když se jeho dějištěm stala města, přece změny, jež v ohledu politickém revoluce městům přinesla, byly vlastně jen uzavřením již předchozího vývoje. Ve vojenských bratrstvech husitských pak vládly přesné hierarchické stupně shodující se s učením středověké feudální společnosti, takže o jakékoliv značnější demokratisaci, nebo dokonce v novověkém smyslu pojaté demokracii, nemůže býti vlastně řeči. Za nejvýznamější důsledek revoluce husitské považuje autor kulturní izolaci Čech, trvající ještě dlouho po jejím ukončení a dále soustředění zájmu vzdělané části národa k otázkám náboženským, zatím co se v ostatním světě rozvíjí s nebyvalou intenzitou nová kulturní epocha humanismu a renesance.

Haunerova studie je skutečně cenným »příspěvkem k sociologickému rozboru husitství«. Nepřináší sice fakta absolutně nová; naopak, staví z materiálu, který mu poskytl badání historické, jež přináší jasnější představu o složitosti a mnohostrannosti tohoto sociálního jevu; zvláště cenným kladem práce je autorova objektivnost v posuzování historických skutečností a úzkostlivá snaha nespouštěti se po srážech odvážných generalisací.

Pav-.

POCHODEM NA MISTĚ – LEVÁ, PRAVÁ!

Kdyby se šlo pořád nalevo,
chodilo by se do kolečka.
Kdyby se šlo pořád napravo,
chodilo by se do kolečka.
Proto si zahrajme, kdo koho přetáhne;
však on už národ to sám někam dotáhne.
Jestli to přečká.

VYŠEBRODSKÁ MADONA

Noc kráčí po sněhu, jenž pokryl všechny kraje.
Mír s nebe přichází a světnicí mou vlaje.
Všechno spí. I zvony z Břevnova již dávno neslyšet.
Je po půlnoční. Pod sněhem leží svět.
Kolkolem plné třeptu se rozkládají pahorky mých Čech.
Pod jasným krovem nebes se tísň jejich vzdech.
Pastýři troubí do noci, v nebesích Anděl prozpěvuje,
poslední svíce stromku Tvůj obraz osvětluje,
Tvůj úsměv líbezný nám svítí pokojem.

Horstva Čech krajkovím zdobí Tvého roucha lem.

Otec Ti poslal korunu, nebe je plné hvězd.
Dokola střežena řetězem pražských měst
přes kraje díváš se a září Tvá pleť jabloňová
na vesničky a pole, rybníky a lesy, které Tvůj plášť chová.
Tvou pleť jaro šatí tuto zem a barví její podnebí.
Jabloní, pšenicí a plátnem ta zem Tě velebí.

Tak se dnes usmíváš a přece vím, Tvé srdce žalem puká
až Syn se probudil. Je v Jeho očích muka,
však záře Jeho čela se rozsévá nad chlupy českými,
kde v sněhu obilí stéblem hraje a zrny zlatými
a všechny lány Čech, z nichž mnohý krví Světce posvěcen,
se k Jeho bokům laskají, je ovinují do svých plen.
Řeky a horstva, dvory a vinice, které kolkolem leží,
koledy jedním hlasem mu zpívají pod báněmi svých věží.

On svýma ručkama zem k nebi pozdvihuje,
za svět, jenž neví, co činí, u Otce oroduje
a v Jeho bolesti prosí též naše zem.

Ó Hvězdo Jitřní, jež bosou nohou dnes kráčíš nad sněhem,
svou patou Východ otvíráš a svítíš po kraji,
jehož vrchy se pod Tvým pláštěm modrají,
kde žalmy zpívá Vltava, jí odpovídá Váh,
kde kohouti již kokrhají a lidé přicházejí pokleknout
na Tvůj práh,
kde koledami kostely šumí a léta úrodou,
na skutky naše, na příští úrody rozprostři ruku svou,
nad rody našimi, nad dětmi našimi své vezmi slitování,
ó Hvězdo Jitřní, jak kdysi poklekly, zas kleknou před
svou Paní.

EVA

Strom mnohohlasý zpívá a šumí z boků Tvých,
Ty, která národ můj kolébáš v lůně svém,
Ty, kterou korunuje báň hvozdů hvězdnatých,
k nimž Miserere stoupá v Tvém hlasu tesklivém.

Madono světlem oděna a zraků milostných,
před kterou hvozdy hvězdných palem
své tváře naklání v dojetí neskonalém
s posledním zrnkem máku a plodů révových.

Děťátko na Tvých loktech Tvé dílo vykupuje,
to země s nebesy mu slávu propěvuje,
oblaka, pláň vod mu pleny vidíš tkát
a všechny harfy země ve spánku kolébat.

Však v pláči uzřela jsi jak Tvůj Syn
měl údy zmučené čtveřicí hřebů zrezavělých,
kol hlavy korunu z akátů zkamenělých,
bok kopím zbodený, tak ležel přes Tvůj klín.

Která po denní lopotě sedalas na svém prahu,
Jidáš i hlavu vískajíc i Kainu bratrovrahu,
Světci, jenž vrhl oheň na břehy Indie,
Tomu, jenž se nám dává v podobě hostie.

K Tobě své miserere z cisteren času zpívám
a na dny ztracené si v stesku rozpomínám,
trav vláním obklopený v Tvém plášti když jsem spal
a lyře větrné uprostřed jasu vod a noci naslouchal.

Mír kvasy královskými napájel celou zemi
a letní noc se chvěla hvězdami nade mnou,
jen kohout sladce pěl jasnými kupolemi
a pokoj Páně kráčel přes trávy krajinou.

Za jedné teskné noci výkřikem probuzený
spatřil jsem rodný dům Tvým pláčem rozsvícený
jak svící voskovou, jež byla plna slz. K nim jsem byl
vyzdvižen
z klidu a pokoje Tvých měkcesladkých plen.

A nyní vím, bych jednou živý byl
uprostřed květů trav a lidu radostného,
živ budu z Tvého soužení a z pláče Tvého:
tak na vahách té země své skutky vyvážil.

Však hladem trýzněna pod světly velkoměst
prokřehlá budeš stát.
Pod korunami hvězd
dětátko v náručí Ti klidně bude spát.

Ty, která po lásce budeš mít věčný hlad,
pelyněk lásky budeš pít, mužovy přijmeš rány,
mor stihne děti Tvé a stáří unaví Tvůj bok rozedraný,
kolkolem bude fičet mrazivý listopad.

Až večer po práci, kdy ztichne celý dům,
u lůžka v slzách poklekneš, bys vzdala díkuvzdání,
uvidím Anděla, jenž krouží kol Tvých skrání,
kvas révy královské přinášet vyschlým rtům.

Lodice labutí, k níž moře tulí se, nebesa i zem,
lodice přeslavná, Tvé oslnivé světlo nám svítí na přidi,
které se zvolna snáší a padá na lidi,
neb všechny chudé skrýváš v tom plášti milostném.

ČESKÝ LISTOPAD

Již dávno přejel srpen na vozech Faraonových,
jež vezly úrody z tvých polí, z vinic tvých,
k nebesům sklání se klenby kostelů a báně věží,
mráz se popasává po pahorcích, na naši zemi sněží.

V dusotu větru naslouchám. Smrt kolem Čech si kráčí.
Do pěstí na mrazu hladoví lidé pláčí
a jako víno moru jim v srdci stoupá nenávisť.
Stříbrným zvonkem v úvozu poslední zvoní list.

Ó hrejte hudby, vříскеjte děvky jak nikdy v masopustech,
snad zítra potáhne smrt kosu v našich ústech,
jak vítr orval stromy, tak vyžere nás hlad,
zem bude naše tělo, na něm červ hodovat.

Však nás, které pět ran z propasti času váží
a naše skutky s Gehennou či s Nebem jednou sváží,
od lhostejnosti, lži a otrávených střel
s tou zemí ochraňuj sám Svatý Michael.

MLČELIVÁ MAGDALENA

I.

Filomena Anna Douceronová si otevřela obchod devocionaliiemi z obavy, aby mlčelivá Magdalena, její nejstarší dcera, nezemřela samotou a aby ji uchránila svodů Ošklivosti.

Krámek byl temný. Magdalena ještě temněji ve smutku svých šatů a svých myšlenek. Těžká obuv, kterou nosila, doprovázela její krok chvěním struny, do něhož se mísilo supění utajovaného dechu. Neznělé zvonce se srdcem vlněným, rozvěšené podél stěn až velmi daleko, rozechvívaly ono arpeggio truchlivého ohlašovatele. Zahalená ruka strčila do dveří. Tu s velikou podlouhlou tváří s lysou pleť sádrových odlitků se objevovala Mlčelivá Magdalena, bledost věnčená vlasy tvrdými jak trny akátové. Kráčela automaticky, zdlouhavě a měli jste dojem, že se za ní v tichu a temnotě naprosté rozprostírá nesčíslné křídlo Apokalypsy. Držela v jedné ruce bílý hadřík a druhou rukou rozložila na prsou kytici ledových prstů. Každý z jejich pohybů byl postupně poslušen jakéhosi obřadu, jehož tajemství neznala ani ona sama.

II.

Vešel mladý muž. »Rád bych viděl ten Krucifix,« pravil, »co jste měli v neděli ve výkladě.« – »Padesát franků,« odpověděla Mlčelivá odstrašujícím hlasem, otvírajíc dokořán tmou v pozadí krámku, kde zmizela...

Kráčí automaticky, zdlouhavě pod olověným pláštěm, vlekouc své plstěné nohy. Její veliká podlouhlá tvář se zdvíhá jako luna nad boží mukou. Trní akátového mlází drsně jí na čele šelestí, zatím co křídla Apokalypsy prostírají se za ní.

Mladý muž »vidí« Krucifix v bílém plátně, jež drží dvě velikánské ruce. Pozoruje Boží tvář, tělo, každíčkou ránu, kolena zhmožděná. Oči mu vlnou slzami jako ty oči Ježíše visícího, zdrásané a opuchlé.

Mlčelivá Magdalena vidí mladíka plakat a počne hladit rány, které ho rozplakaly. Chápe naráz, tak jako propadáme šílenství, že je možno plakat nad Bohem. Ale miluje zejména Anděla oné zvěsti, které jí neučili kněží, když on praví: – »Budu se moci na něj chodit »dívat« každou neděli, než si ho odnesu?« – Et ego eum tollam (Joan. XXX, 5).

III.

Každou neděli po hrubě mši – zdlouhavě ve své bledosti, kterou dobrotivě ozdobila novým leskem, automaticky z hlubokého pozadí krámu vycházela Mlčelivá Magdalena jako z hlubokosti věcí monstrance či nejpravdivější Pieta, jakou kdo vysnil, držíc v leknínu z perleti a mušelinu na rukou Boha na kříži před uklánějícím se mladým mužem.

– »Nic si neřeknou a pláčí,« myslila si Filomena Anna, když je tak přistihla spolu. »Ona drží stále Krista v náručí, zatím co ten druhý již odchází po špičkách pozpátku. Patrně se strachují, aby nevyrušili Krista Pána nebo neprobudili jeho stráží. Dalo by se říci, že jsou tu spíš proto, aby ukradli, než aby pomazali mastmi to tělo.«

Byla by měla ledacos vytknout Filomena Anna tomuto obchodování, než její dcera dělala Evangelickou Ženu tak podivnou a mladý muž Apoštola tak nezkušeného u Krucifixu, který měl stát padesát franků, že to strpěla.

IV.

Minuly dvě neděle. Mladý muž se již neukazuje, ale Magdalena nachystala všechno na obvyklou hodinu, když tu vtrhnou do krámu dva lidé, dva neznámí a řeknou zhurta: – »Jdem si pro ten Krucifix. Pan Saint-Jean umírá. Zemře dnes večer. Zde je těch padesát franků.« In albis.

Magdalena pohlédne do tmy a odváží se do ní. Mechanická, čemější a zdlouhavější než kdy jindy, dlouho se jaksi nevrací, s Kristem v ochromených pažích. Naposledy pohladí Boha, předstírajíc, že jej utírá a zabaluje ho s pohřební zbožnou úctou před zraky shrbených přátel člověka, který umírá.

Slzy zůstávají zachyceny v dlouhých akátových řasách. Ne že by se neodvažovala políbiti tvář, nežli ji zakryje, ale střeží se pohnout z obavy, aby nestřásla hrozen slz, který cítí těžce zrát tak blízko na očích.

V.

Nevidí již Boha, nevidí již svých rukou, nevidí již nikoho, samotinká za svými slzami, nevidí již zhora nic.

– »Pan Saint-Jean umírá.«

Byla by málem řekla: »Nechte mě. Sama mu donesu k loži tohoto Ježíše Krista, který je tajemstvím nás dvou, jeho a mne.« Avšak nikdy nevycházela ven. Byla tak ošklivá.

Světské ruce se chopí kufříku.

Nyní, když »On« odešel, kde přebývá? Ona neví. – »Domine; si tu sustulisti eum, dicito mihi, ubi posuisti?«

Mlčelivá je zmučena. Nikdy již neuvidí tváře mužské. Že si jen Boha neponechala? Nepamětný bílý hadřík v potemnělé pravici, uprostřed nábožných předmětů v krámě sedíc, nemohouc učinit dál ani krok, s tou hrůznou hlavou bolesti trpí, hle, tolik, že se usmívá, právě v tu chvíli, kdy vstupuje matka, kteráž spatří na pultě těch padesát franků.

– »Zařídím jí,« řekne si Filomena Anna, »tabáční trafikku.«

Přeložil V. Renč.

A. V. MICHÁLEK

RÁNO NA ULICI

Svit nebe lomcuje mým otevřeným okem
když ráno napájí se z nenačatých džberů
dláždění slyším jít svým monotonním krokem
od domu k domu jako za večerů

Ke skoku vzpíná se shluk světla mezi štíty
běh kopyt bezhlavých se do úderů tísni
s ramen svých svléká dech tmy nocí šitý
zavlhlý sněním zlým a vonný mlžnou plísni

Zardělý vítr stoupá od přistavu
po plachtách mraků navátých jak sněhy
proč rve mé břehy hukot toho splavu
hlubino života – tak plná's hořké něhy

MODLITBA PŘEDJARNÍ

Květiny kvasí a hlína pěna je
vidím dech země v páry srovnaný
jak s korouhví jde k mrakům stenaje
můj chorál večerní ti země těžkým jest
nemohu za nic však proč zrovna my

nejtišší ze všech nemůžeme spát
 pro kroky ledu v srpech polních cest
 se stíny polních žen a stejně polních stád
 proč po nádobě srdce mého sáhlas'
 tak časně
 že pod úderem hole tvé mé oči pramení
 něco mi šeptáš ale promluv nahlas
 rozestři kolem svoje znamení
 nech boky bílé keři vysázet ať zrají
 v plod nějaký jenž do klína by pad'
 své víry símě dal jsem ti můj kraji
 v milostné ano proměň svoje snad

JOSEF VAŠICA

LEGENDA SVATOIVANSKÁ

...Nezřím ho v té kráse – šedý mrak
 ukrývá jej přišera co bledá
 a jej v pravdě poznatí mi nedá...

K. H. Mácha.

1. SV. IVAN U BRIDELA

Teprve při podrobnějším studiu české Bridelovy legendy o sv. Ivanu (Život svatého Ivana, prvního v Čechách poustevníka a vyznavače, v Praze 1657)¹ a všeho, co s ní souvisí, jsem zjistil, že Bridel je též autorem latinské skladby »Vita sancti Ivani, primi in regno Boëmiae eremitaë« (v Praze 1656), mylně připisované Matouši Ferdinandu Sobkovi z Bilenberka, jehož jméno se čte na titulním listě i na konci věnování císaři Leopoldu I.² Neboť máme dvě stará svě-

¹) Vyjde tiskem ještě letos nákladem opatství břevnovského v Praze.

²) O M. F. Sobkovi (1618-1657), který byl opatem benediktinů u sv. Mikuláše na Starém Městě Pražském (1649-1664) a současně u sv. Jana pod Skalou (1652-1664), potom prvním biskupem v Hradci Králové (1664-1668) a konečně arcibiskupem pražským, srov. Karel Uhl, Rajhradští znamenití rodáci (Kalendář »Moravan« roč. 1931, str. 64-74). Také Uhl (str. 68, 72) přičítá Sobkovi tento latinský život sv. Ivana; podobně též Dr. P. Maurus Kinter O. S. B., Vitae Monachorum (Brno 1908, str. 164), Ant. Rejzek T. J., P. Bohuslav Balbín T. J. (Praha 1908, str. 372), Aug. Potthast, Wegweiser durch die Geschichtswerke des europ. Mittelalters², II. sv. (1896, str.

dectví, která zcela nepochybně dokazují autorství Bridelovo. První pochází od Bohuslava Balbína (*Historiae Beatissimae Virginis in Sancto Monte Societatis Jesu, Auctarium I, Pragae 1665*, str. 15), jenž praví: *S. Iwani gesta, mortem ac miracula, P. Fridericus Bridelius S. J. historice ac poetice, egregio styli cultu descripsit, quem libellum postea Augustissimo Caesari Leopoldo placuit dedicari*. Není sporu, že tu Balbín míní latinský Bridelův spis, poněnadž jeho český *Život sv. Ivana* je dedikován opatu Bilenberkovi. Ještě zřetelněji se vyslovuje vydavatel života Ivanova, pouhého to přetisku z Balbínových *Historií*, bollandista Daniel Papebroch v své úvodní poznámce (*Acta Sanctorum, Junii t. IV, 1707*, str. 823), v níž přímo mluví o dvou spisech Bridelových: »*Omitto recensere libellum editum anno 1666 (místo 1656), quem Leopoldo I, tunc recens inaugurato Bohemiae Regi, inscripsit Matthaeus Ferdinandus de Bilenberg, ipsius loci ac S. Nicolai in Vetere-Praga Abbas: est enim panegyris, prosa et versu contexta, nec quidquam minus quam historia: quam anno mox sequenti studio accuratiori recognitam auctor suus (t. j. Fr. Bridelius) sub proprio nomine edidit, primum in duodecimo (ut loquuntur), deinde compendiosius in decimo sexto...*« Údaj sice není úplně přesný: nepraví se tu nic o rozdílném jazyce obou publikací; dále ani v české versi autor sebe výslovně nejmenuje, nýbrž tají se za písmenami J. A. S. P. (= *Impressi Akademická Stará Praha*) jako tehdejší správce klementinské tiskárny; konečně formát latinského *Života* není 12°, nýbrž 8°. Ale jinak je tu jasně řečeno, že spis podepsaný Bilenberkem, patří Bridelovi. Ostatně ani zde u bollandistů, ani nikde jinde ve starších výčtech svatoivanské literatury. nenajdeme jména M. F. Sobka z Bilenberku.

Základní osnova obou prací Bridelových je táž, střídají se v nich prosaické kapitoly životopisné s veršovanými vložkami, vesměs lyrické povahy, až na závěrečný český »*Snopček života sv. Ivana*«, který stručně shrnuje v sdružené rymovaných dvojverších hlavní děje jeho života. V podrobnostech se tu však jeví značné rozdíly. Latinská *Vita* je i v svých prosou psaných oddílech umělečtější, snaží se o hledanější výraz, odívá i prosté události v slavnostní háv, zatížený citáty a trpytící se mnoha tehdy módními hříčkami slov. Přirozeně, že víc těchto figur se najde v partiích veršovaných. Vedle

1412), F. Tadra, *Věstník České akad.* XV (1906, str. 423) a jiní. Práv-li tudíž i sám Bridel v své dedikaci české legendy opatu Bilenberkovi, že byl »*Ivan Vašnostiným pérem ozdobený*«, možno tomu rozuměti jen tak, že se tím myslí jeho dlouhé a z části v hexametrech zveršované věnování císaři Leopoldu. Toto latinské veršování o sv. Ivanu mělo předchůdce již v 1. pol. 16. století: byl jím Simon Fagellus († 1549), poeta laureatus, probošt kapituly u Všech Svatých, autor heroické básně na hrob sv. Ivana (srov. *Český slov. bohovědný IV*, 1930, st. 10); v rukopise univ. knih. praž. XVII E 49. f. 100 je její opis podle přetisku u Gonona 1625.

anaforického opakování slov a hojných asyndetických skupenin, jež obecně vyznačují barokní styl, záměrně se tu užívá chronostichů, anagrammat jména světcova (Ivan = vani, navi, vina; Ivani = in via) nebo císařova (»Leopoldus Austriacus = Salve Cordis voluptas«), jakož i hříček »Ivani anni«, »Ivanum – in vanum«, »Ivanum – Silvanum« a pod., a zvláště s oblibou paronomasie (»virescit ista viribus, haec virtutibus«, »ad Ivani viridis viribus virescentibusque virtutibus«).

Alespoň jednu ukázkou Bridelovy básnické prosy, kde si pohrává s motivem ozvěny, jakousi variací rýmu, s duchaplnou pointou významovou.³ Po dlouhém a strastiplném bloudění našel Ivan nový domov, »královské sídlo pokoje, trůn ticha, dvůr lásky, palác svobody, hrad bezpečnosti, blaženou konečně a vytouženou svou vlast v Čechách, v lesnatých stráních berounského kraje, kde jej uvítala ozvěna, »dcera hlubokého údolí a skal«: »Nec Echo, profundae vallis saxorumque Filia tacite dimisit iuvenem; nam cum ille salutaret desertam, illa reponebat: sarta, sarta nimirum parari capiti S. Ivanis laurea tot foliorum quot victoriarum. Dicebat ille: Tu petra, es mei amoris testis! Reponebat Echo: estis. Ingeminabat ille: Quales ibi sint futuri mei labores! Respondebat Echo: ores. Suspirabat hic dicendo: O colles, eritis mihi dilecti! Dicebat Echo: lecti. Tu mea requies! Echo: es. Dicebat Ivanus: O salve petra praeclara! Echo cantu referebat: ara. Quid parturiunt hi montes? Fontes, Echo canebat. Cur non bibimus? Imus. Ad specum? Echo: tecum. Quid sunt res mundanae, Ivane? Vanae. Nonne perit vita? Ita. Cur vivimus? Imus. Qualis est vita misera? Sera. Quae sunt urbe? Turbae. Cui nocent morbi? Orbi. Quae sunt eius factiones? Actiones. Quale aulae theatrum? Atrum. Quid sunt sublimia? Simia. Quid gloria? Scoria. Quas habet delicias voluptas? Ruptas. Ubi ergo est locus absque procella? Cella. Quid ista tua petra? Aethra. Quid hic comedes solus? Olus. Quid dicet tua nutrix, Ivane, Dama? Ama. Ibi placebis, ut video? Deo. Ita ludebat pudibunda vel potius ludibunda rupis filia, applaudebatque specum ingressuro Ivano...«⁴

³) Srov. u Friedricha Spee (Trutznachtigall, ed. Reclam, str. 20 násl.): »Ein Liebesgesang, ein Spiel der Gespons Jesu mit einem Echo oder Widerschall«, »Anderer Liebesgesang der Gespons Jesu, darin eine Nachtigall mit dem Echo oder Widerschall spielet«. Zde je použito motivu ozvěny ve verších, ale Bridel, který Fr. Spee znal a z něho i překládal, mohl si vzít odsud podnět k své hříčce s ozvěnou v prose.

⁴) V překladě, ovšem bez oněch rýmů-ozvěn, zní toto místo: »Ani Ozvěna, hlubokého údolí a skal Dcera, mlčky nepominula jinocha: neboť když on pozdravoval pustiny, ona odvětila: věnce, věnce totiž že jsou chystány hlavě sv. Ivana z vavřínu tolika lístků kolik vítězství. Děť on: Ty skálo, jsi mě lásky svědkyní! Odvětila ozvěna: jste. Zalkal on: Jaké zde budou mé námahy! Odpovídala Ozvěna: modli se. Vzdychal on říka: Ó pahrbkové, budete mnou milováni! Děť Ozvěna:

Veršovaných skladeb v latinské legendě je dvojnásob tolik co v české, avšak kromě dlouhého Epinicia, opěvajícího v hexametrech vítězství Ivanovo nad dáblý, a kratší modlitby s pravidelným rytmem,⁵ jsou to vesměs menší apostrofy nepravidelných veršů, z nichž první a poslední se obracejí přímo na císaře Leopolda I: »Jiní z hor těží mramor, my celou horu stesáváme v sochu... a v účtě ji skláníme a stavíme ke královským tvým nohám!« I naivní motiv legendární, že ze zabitě laně vyteklo množství mléka, mění se u Bridela v skvělé obrazy o kosmické mléčné dráze.⁶ Dokonalá znalost latiny, vypěstěná studiem a vyučováním na jezuitských školách, dala i Bridelovi, stejně jako Janu Kořínkovi nebo Bohumíru Hynku Bilovskému, vytvořit v jazyce Vergilově a Horácově dílo trvalé ceny.

Jinak je tomu v české legendě. Nic z těchto fines latinské poetiky. Symbolické vyjádření tohoto rozdílu mohli bychom vidět ve slovech, jimiž Bridel uvádí souběžnou veršovou skladbu, »Oratio divi Ivani ad Deum« a české »Dychtění po nebi sv. Ivana«⁷: Interea lubet Olorem venerandumque Cygnum fata sibi occinentem auscultare, a proti tomu: – dříve jeho upění, toho polesního slavička uslyšíme. Labuť a slaviček! Takový je i stilový poměr obou variací. Prisma-tem české řeči rozkládá se táž látka v jinou stupnici barev. Básník

lože. Tys mým odpočinkem! Ozvěna: jsi. Pravidl Ivan: Ó zdráva buď, skálo přeslavná! Ozvěna zpěvem odpovídala: oltář. Co rodí tyto hory? Prameny, zpívala Ozvěna. Proč nepijeme? Jdeme. K jeskyni? Ozvěna: s tebou. Co jsou věci lidské, Ivane? Marné. Zdaž nezahyne život? Ano. Proč žijeme? Jdeme. Jaký je život bidný? Zdlouhavý. Co je v městě? Shon. Komu škodí nemoci? Světu. Co jsou jeho stranické boje? Žaloby. Jaké je divadlo dvoru? Smutné. Co jsou věci vznešené? Opice. Co sláva? Struska. Jaké má radosti rozkoš? Strhané. Kde tedy jest místo bez bouře? Cela. Co tato tvá skála? Nebesa. Co tu budeš jísti samotén? Byliny. Co řekne, Ivane, tvá životelka, Laň? Miluj. Zde se zalíbíš, jak vidím? Bohu. Tak si pohrávala ostýchavá či spíše hravá dcera skal, a jásala vstříc Ivanu, chystajícímu se vejít do jeskyně...«

⁵) Je to logaedická pentapodie akatalektická:

Regum Maxime, Principumque Princeps,
Tellus, cui levius pila rotunda
pondus, nos homines sumus myricae,...

⁶) »...habebant alii Iunoniam in coelo viam lacteam, qua Heroes astra subeunt; noster in terris Ivanus viam habuit lacteam, per quam est repertus.« — »Lacteam senem pridem iam Via lactea e cervae vulnere profusa principi prodidit.« Oblíbeným výrazem Bridelovým je »mléčný Ivan«, prokvetlý šedinami.

⁷) Obě mají touž hlavní myšlenku, studenost lidského srdce a žár lásky Boží, ale v docela jiném provedení. V latinské Bůh je »ter ingens trifidi Monarcha sceptri, království, jehož se Ivan zřekl, »Fortunae paradigma Pantomimae«, na roztavení stydlých srdcí třeba »flammas ignivomas amoris Aethnam«, »Mulciberum Cupidinemque, – casta de pharetra novas sagittas«. Ale i zde končí se báseň dětinně prostičkou touhou, uhnízdit se sladce v Božství: »C si mi liceat, brevi solutis – Carnis nexibus evolare sursum! Nudum corpore liberumque membris, – In te, Numine dulce nidulabor«. V české legendě je to příroda, která jej rozněcuje k lásce Boží.

také měl na mysli jiný cíl a jiné obecenstvo. Chce přispěti k zvelebení kultu světcova mezi českým lidem, proto mu podává v lahodném a přístupném rouše děje jeho života, a také v básnických skladbách, odhodiv všchnu přítěž antiky, zůstává volným a věrným synem rodné země. Nasloucháme-li jeho teskně laděnému rozjímání o nestálosti a převrácenosti světa a jeho řádů, jako by k nám mluvila úzkost českého srdce ve zmatcích třicetileté války, neboť není to sv. Ivan, který takto dumá, je to básník, jenž »myslí na věčná léta«;⁹ on je to, který vítá pustiny a hory svatoivanské, »sladké samotiny«, kde každý kout, každý kámen, strom, studnice, bylina mají proň ztracené kouzlo ráje. Romantická záliba pro děsivou nádhru nespoutané přírody, která se tu projevuje na několika místech, není vlastní jen Bridelovi. Ani Bohuslav Balbín se neubráníl při návštěvě Ivanova údolí mocným dojmům, jimiž naň působil ten hrůzně krásný obraz (»grata horroris imago«), který prý se nedá vylíčiti žádným uměním podle přiznání těch, kdo jej spatřili, a jeho slova zasvítlí prudkými barvami, když vzpomíná na jednu takovou jeskyni svatoivanskou poblíž Karlštejna, pověstnou svými přízraky duchů a mátoh, o níž vyprávějí rybáři, často po celou noc v tom úseku řeky ve vodách pracující, že tam spatřili bytosti strašlivé napohled, zvláště draky oheň sršící, brzy jak se vznášejí kolem těch skal z místa na místo, brzy jak svá dlouhatánská těla provlékají skalami, bortícími se v nesmírných hromadách, za sténání a rachotu téměř celé přírody, křovin a stromová, nad kterouž podívanou není prý nic smutnějšího.¹⁰

Proti tomu má svět ve veršovaném »Dychtění po nebi« skoro miniaturní ráz; odtud v něm tolik zdobnělin. Již v předchozí kapitole o laňce hospodyně, rozhovořuje se Bridel zajímavě o tom, jak si vysvětlit důvěrné soužití světců se zvířaty. Je prý to jakási odměna za jejich neporušenou křestní nevinnost. Z básně samé přímo k nám dýše idylismus venkovských zahrádek a lučin, třebaže ideová její struktura je mučivě napiata rozporem chladné tělesnosti a nitra hořícího touhou po Bohu, z něhož padá znepokojivý pablesk i na nejkřehčí traviny. Rytmičtý spád verše jako by tu leckde anticipoval Erben: »vonný, libý větříček – po lukách, po poli věje...«

Bridelovo pojetí sv. Ivana, s prostotou dítěte vybírající z legendární tradice právě její motivy povídkové, jež se tu rozprádají s patrnou chutí, uráželo asi záhy střízlivějšího čtenáře, možno-li tak soudit z obsahu této knížky, chovaného v pražském Národním museu, kde mimo menší korektury je vynechána celá stať o laňce hospodyně

⁸) Celé toto »Rozjímání k víře podobné všech těch, kteří opravdu se miní s světem rozloučiti« bylo přetištěno v Akordu (IV, 1931, str. 418—424).

⁹) Srov. žalm 76, v. 6: annos aeternos in mente habui.

¹⁰) Historiae B. Virginis in S. Monte S. J., Auctarium I, str. 14—17.

i s následujícím »Dychtění po nebi«.¹¹ Sv. Ivan byl též oblíbenou hrou na jezuitských divadlech. Bohužel, nezachovaly se nám tyto kusy nebo nebyly posud nalezeny, ale zdá se, že v nich větší důraz byl položen na zevní okázalost, neboť v Klementinu na konci školního roku 1674 bylo zúčastněno v takové hře »o sv. Ivanu, synovi krále dalmatského a českém patronu«, sedmdesát herců a třipatrové jeviště mělo představovat v své nejvyšší části nebe, v prostřední sídlo blažených a andělů, a v spodní zemi.¹²

Na úsvitě novočeského romantismu stal se »Ivan« hrdinou epické básně v pěti zpěvích, kterou vydal kaplan František Alexander Rokos¹³ v Praze roku 1823, ale z života světcova si vybral toliko jeho mládí, promítnuté do prostředí pohanského s libovolně vymyšlenými příběhy. Na vyzvání anděla Ivan opouští své rodiče a svou vlast, kde byl zvolen za vojvodu. Seraf jej doprovodí k jeho novému sídlu, do síně sklepené od přírody, a předpoví mu, jak se skončí jeho život. Zde jej básník opouští. Časoměrné hexametry přetížené pseudomythologickým aparátem¹⁴ vlekou se únavně. Málokdy svitne záblesk pravé poesie (»Perlošedá Luny tvář síla s hůry paprsky...« str. 47.)¹⁵

¹¹ Rukopis sign. IV g 20 (srov. F. M. Bartoš, *Soupis rukopisů Národního musea v Praze*, sv. I, 1926, str. 225). Opis je celkem povrchní a nikoli bez chyb. Podle písma bych soudil, že je psán až v 18. století, nikoli v 17. Místy je prosaický text zkracován. Také skoro celá kapitolka, nadepsaná v originálu »Svatý Anděl vůdce« je vypuštěna. Rovněž ve zprávě o zabití laně Bořivojem, jsou pomínuta slova, že »z jejího vemene velmi nad obyčej mléko teklo«, detail převzatý z Hájkovy kroniky. Ide tu tedy o kritiku originálu.

¹² Srov. Ferd. Menčík, *Příspěvky k dějinám čes. divadla* (Rozpravy Čes. akad. 1895), str. 101 118, 150. – J. Máchal, *Dějiny čes. dramatu* (1917), str. 74.

¹³ Žil v letech 1797–1852. Byl rodákem z Loděnice v okolí sv. Jana pod Skalou, a tam je též psána předmluva (17. října 1822). Mimo tuto báseň »Iwan« vydal Smíšené básně (1827), o nichž se F. L. Čelakovský vyjádřil v dopise (24. VII. 1827) VI. Kamarytovi, že je to »miserie«, dále povídky a kázání. Srov. Ottův Slov. nauč. XXI, 914; F. L. Čelakovského Sebrané listy (1869) 204; Literatura čes. XIX. století I.² 618, II. 494.

¹⁴ Jasoň (= Apollo), Jitřena (= Aurora), Května (= Flora), Láda (= Venus), Mílek (= Amor), Snílek (= Morphaeus), Umka (= Musa), Větrovel (= Aeolus, bůh větrů), Živa, Živena (= Ceres) – tak básník sám vykládá v připojeném slovníčku.

¹⁵ Budtež uvedeny aspoň začáteční verše z prvního zpěvu:

»Vzhůru vypínajících se vrchů modřenin v dalekosti,
ouzším Hesperii v okeánu co krk se napáji,
k východu jenž vrchonosnou dál hlavu rozprostírá:
v mráкотné hlubokosti věků duch můj je pohřben.
Svrchovaný, tobě jen věkové do propasti bezedné
uplynutí, lesknou stkvěle před tváří se nebeskou.
Jedno ty sám minulosti nemáš a vidíš do budoucna.
Sešli rozum mně vyjasnit tvé světlosti paprsek;
prozpěvovat chci o tvém vyvolenci památce živoucí,
jenž lopotu všelikou snášel k tobě háraje láskou.

Postava českého poustevníka z šerého dávnověku musela působit přitažlivě i na K. H. Máchu. Vždyť již jeho *Versuche* (1829) obsahují dvojí variaci básně »Der Eremit«. Mezi náčrtky hradů, jež navštívil, najde se i Skalka. Třetí z jeho Prvotin, hned po »Svatém Vojtěchu«, je báseň »Svatý Ivan«, kterou Jos. Jungmann jednu neděli v listopadu r. 1831 předčítal svým posluchačům v hodině češtiny: byl to první literární úspěch Máchův.¹⁶ Obyvatel pouště – »líce jeho touhou bledé« – před smrtí požehnává české zemi, a pak: »sklesne mezi pestré kvítky, – které z mechu hlavu svou – vzhůru kolem hlavy jeho, – vzhůru kolem nohy pnou; – větrík hrá kadeří šedou, – libá jeho ruku bledou.« Leč Mácha pojal úmysl zpracovat legendu svatovivanskou v rozsáhlejší skladbě, jak svědčí jeho rukopisné čtyřlístí s titulem »Ivan, báseň o pěti odděleních« a s »Vprovodem«, který potom v přepracování jako samostatná báseň dostal název »Poutník«.¹⁷ Jiný zlomek z této neuskutečněné epopeje, jest nepochybně báseň »Ivan«,¹⁸ v »Prvotinách« zařazená před »Poutníka«, s nímž má stejný verš (pětistopový trochej). Byť asi první myšlenka na toto thema byla vnuknuta Rokosem, jak by se dalo soudit z pětidílné dispozice u obou, v pojetí byl tu ovšem zásadní rozdíl: proti neujasněné mlhovitosti primitivního veršovce, Máchovy fragmentární náčrtky nám napovídají, že by byl z Ivana učinil rozervance zmitaného vnitřním nepokojem: jeho »Poutník« je »chodec mdlý«, jenž »žádný nenalézá klid, – před sebe v noc hledí neustále, – krokem rychlým spěchá dál a dále...« A Ivan, knězic chorvatský opět je trápen beznadějnou láskou k Bělině, krásné choti knížete Jarvora: »založené ruce, o sloup podepřený... okem plamenným ke trůnu patří, – bolest jakás, nikdy necitěna, bolně jemu nádra mladá svírá. – Milost je to tu ku kněžně Bělině...« Je pochopitelné, že toho později Mácha nechal, na pět zpěvů by to nebylo stačilo bez nebezpečí banálnosti. K Bridelovi má blíž jeho první »Svatý Ivan«, který ještě přebírá některé prvky staré legendy – laň, anděla, skálu s křížem –, ale vše obestírá romantikou měsíčního stříbrosvitu v mrtvotichém háji.

Outlověký na tvé kynutí vlast spěšně opustil,
rozmlené vyvinuv se z náruči otci a máti.
Toužně nesáhala pěst jeho žezlu ni po zlatolesklém.
Dej peruti duši mé; jeho vážně by čin povynesla
ze mrákot minulosti šeré. Znáš zemšťana křehkost!
Ourodonosnou jak semotam hlavu klas v poli klátí,
šeptající větrík když tůlkem zachvěje outlým,
onde a onde jehož skřívené se nedotknulo ostří:
takto v myšlenkách hlubokých pohřízen i Ivan...«

¹⁶ Literatura čes. XIX. stol. III, 1, str. 8.

¹⁷ Srov. K. Janský, Nové rukopisy K. H. Máchy (Rozhledy, roč. VI, 1935, č. 2, str. 18).

¹⁸ Spisy K. H. Máchy (nákl. J. Laichtera, 1907), sv. II, str. 16-17.

2. SV. IVAN V ČESKÉ HISTORIOGRAFII

Bridel si nekladl otázku po hodnověrnosti svých pramenů. Jeho poměr k nim je přesně udán v jeho latinské legendě: prostě tu před svou vlastní práci přetiskl beze změny synopsi života Ivanova z Mikuláše Salia T. J. (1543-1596) podle vydání Gononova z r. 1624, jako by tím chtěl svůj další výklad postavit na pevnou dějinnou basi, ale k tomu poznamenal, že mimo to ještě použil jiných spolehlivých autorů a tradic.¹⁹ Škoda, že nám neřekl, kterých. U Bridela se totiž po prvé setkáváme se jmény bratří Ivanových, jež znějí v latinské legendě: Sifridus et Evarodus, v české: Syffryd a Edvard; tento údaj, jak uvidíme, velmi cenný, nepodařilo se mi najít v žádné starší edici, takže Bridel musel mít ještě po ruce nějaký nám dnes neznámý variant legendy svatoivanské.

Mikuláš Salius, od něhož pak historii Ivanovu přejímali jiní, jako Kartuzián Vavř. Surius²⁰ nebo čeští upravovatelé životů svatých,²¹ nepodává tu nic ze svého, nýbrž toliko překládá do latiny a poněkud přeskupuje vypravování z Kroniky české (1541) Václava Hájka z Libočan. Hájek zařadil příběh Ivanův k roku 909. Začíná tím, kterak Bořivoj jel na lov přes řeku »Mizu« a tam v údolí jednom postřelil laň a žena se za ní, dostihl ji a probodl mečem, a když padla a umřela, »z jejího vemene velmi nad obyčej mléko teklo«, takže se tomu kníže i se svými služebníky velmi divil. A tu vyjde ze skály muž, »dosti veliké a velmi hrozné postavy, s holí v sukni dlouhé, bos, vlasy nad obyčej dlouhé maje, obočí až přes oči převěšené«, a ptá se knížete, proč zabil jeho zvířátko. Bořivoj s družinou domnívají se z prvu, že je to nějaká šelma, a chtějí utéci, ale kníže se vzmuží a ptá se poustevníka, kdo je. Ve skalní slují, kam je uveden i se svými služebníky, dovídá se, že se jmenuje Ivan, že přišel ze země chorvatské do Čech za knížete Neklana, otec jeho že slul Gestimulus a matka Elzabeta, že tu bydlí již čtyřicet

¹⁹) Vita S. Ivani str. 16: »Hactenus Benedictus Cononus Burgensis Monachus Caelestinus Lugdunensis, in Vitis PP. occidentaliū Urbano VIII. anno 1624 dedicatis ex Nicolao Salio Pragensi: nos (t. j. Bridel) ad cunas atque alia ex probatis authoribus traditionibusque collecta manum, animum calamumque admovemus.« – Cononových, nebo správněji Gononových († 1656) životů jsem v knihovnách nenašel.

²⁰) Fr. Laurentinus Surius, De probatis Sanctorum vitis (Coloniae Agrippinae 1618, Iunius, str. 326). Právě se tu výslovně v nápisu: Beati Ivanis, primi in Bohemia Eremicolae, vitae curriculum ex Annalibus Bohemorum per D. Nicolaum Salium Pragensem recens descriptum.

²¹) Na př. ve sbírce »Vita Sanctorum, to jest: Životové, skutkové, utrpení a smrt Pána Krista, bl. Panny Marie a nejobzvláštnějších svatých«, díve Alb. Chanovskému mylně připisované (srov. dr. Zd. Kalista v Listech filol. roč. 61, 1934, str. 299) a vytištěné roku 1625 na f. 120. – Bartoloměj Paprocký (Diadochos id est successio: jínak Posloupnost, 1598, str. 263–265) rovněž se drží s nepatrnými obměnami Hájka z Libočan.

a dvě léta, po čtrnáct let nikým neviděn, z Boží milosti živ jsa mlékem laně. Kníže ho prosí, aby jel s ním na Tetín, ale Ivan se vymlouvá, že neumí na koni jezdit, bude-li však to vůle Boží, že jej navštíví. Na odchodu prosí Bořivoje, aby zabitou laň rozdělil chudým. Hned druhý den z rána kníže na žádost své choti Lidmile, jež si přála viděti muže Božího, vypravil kněze Pavla s šesti průvodci k Ivanovi a ti jej usadili na osla a s uctivostí přivedli na hrad. Ale ač mu předložili mnoho pokrmů, ničeho nepožil, nýbrž požeňnav knížecím manželům, ještě týž den se vrátil do své poustevny, kam ho zase vyprovodilo oněch šest služebníků i s knězem Pavlem. Toho požádal Ivan, aby se třetí den k němu navrátil a sloužil mu v jeho příbytku mši svatou. Kněz tak učinil, a tu se mu Ivan vyzpovídal, potom mu oznámil, že jest synem chorvatského krále Gestimula, že z touhy po samotě opustil domov a andělem byl přiveden sem na toto místo. Po dvou letech hrozných útrap od zlých duchů, kteří zde měli svou lázeň a příbytek, dostal od sv. Jana Křtitele proti nim mocnou zbraň v kříži; tím je všechny odtud vypudil a tomu nejvzpurnějšímu z nich vrazil jej do hrdla, takže s hrozným křikem, udělav díru ve skále, ven vyletěl. Tento vzácný kříž poručil Ivan knížeti. »Když kněz mši svatou dokonál, Ivan se Tělem Božím a Krví posilnil, Pánu Bohu se snažně modlil, a třetí den na cestu života věčného odšel, a tu jest na tom místě v té skále, jakž žádal, pohřben.«

Z tohoto episodního příběhu Hájkova si složil Salius legendu Ivanovu, spořádav děje jeho života postupem časovým, jinak se však doslovně držel své předlohy, až na jednu odchylku, že potlačil zmínku o přijímání Krve Páně (...»sacro Christi corpore eum refecit«,... »a velebnou Svátostí Oltářní opatřil«), což právě je význačné. Neboť tehdy kromě této »hájkovské« redakce Ivanovy legendy kolovala jiná, v mnoha podrobnostech nápadně odchylná verze, která je nám známa již z latinských rukopisů 15. století;²² do češtiny ji přeložil a vydal v roce 1592 kapitulní děkan u sv. Víta, korunovaný básník latinský, Jiří Barthold Pontanus z Praitenberka.²³ Sv. Ivan je tu ro-

²²) Zachovala se a) v rukopise univ. knihovny pražské, odkud ji přetiskl Gelasius Dobner (*Annales Hagecii* III, 8 a 422) a J. Emler v *Pramenech dějin českých* (1873, I, 112-120) podle Dobnera, poněvadž tehdy již tohoto rukopisu v univ. knihovně nebylo. Opis legendy o sv. Ivanu z tohoto nyní ztraceného rukopisu, pořízený v 18. století, nalézá se v těžce knihovně ve svazku sing. XI A 3; b) v rukopise knihovny benediktinů v Broumově (srov. *Památky archeol.* roč. IV, 1860, strana 154-157); c) v rukopise knihovny metrop. kapit. pražské sign. D XIV 2 (srov. *Ad. Patera a Ant. Podlaha, Soupis rukopisů knih. metr. kap. praž., I, 1910, str. 328*), kde legenda o sv. Ivanu byla napsána, jak je výslovně poznamenáno, roku 1469.

²³) Život svatého Ivana, jehožto tělo v kostele sv. Jana v Skále pochované v Pánu odpočívá. Od Jiřího Bartholda z Praitenbergku, děkana kostela hradu pražského, vy-

dem z Uher a krevní přítel uherského krále sv. Štěpána, napřed pobývá deset let na poušti, kde ho najdou jeho bratři, aniž ho poznají, potom teprve se odebere dále do Čech a nalezne si úkryt u potoka Loděnice; laň Bořivojem postřelenou sv. Ivan požehná a uzdraví; sv. Lidmila sama napřed navštíví světce v jeho jeskyni, ten vyhoví jejím prosbám a pěšky oklikami, nechtě být nikým spatřen, připutuje na Tetín, kde zůstane přes noc; na zpáteční cestě ve vsi Hodyni unaven sedne na hrbolatý kámen, který se pod ním srovná a shladí; tamní honci se posmívají jeho podivnému vzhledu a jeden z nich ho zraní kamenem do krve – zakrvavený kámen dosud leží v kostele u hrobu sv. Ivana –, jeden sedlák ze vsi však se ho ujme a zažene pohoniče bičem, sv. Ivan si od něho vyprosí koníka, a odjede; poblíž svého přibytku sesedne a poručí koníku přímo se vrátit k svému pánu; ten poslechne, cestou se však promění, stane se větším a tlustším, takže jej sedlák poznává jen po sedle a uzdě; vida sv. Ivan, že se blíží jeho smrt, modlí se, aby nezemřel bez zaopatření; tu se zjeví sv. Lidmili ve snách anděl a přikáže jí, aby poslala svého kaplana Pavla k poustevníkovi s Tělem Božím a sv. olejem a aby si také vzali s sebou přípravu k vykopání hrobu; kněz sv. Ivana vyzpovídá, podá mu Tělo Boží a pomáže ho sv. olejem, načež svatý muž zemře; Pavel se svým sluhou mu vykope hrob a pochová ho v něm...

Stojí tu tedy, jak vidno, proti sobě dvě velmi ostře odlišená podání legendy ivanské. Staly se pokusy smířit je navzájem, jako na př. ve »Wujkově« Postille z roku 1629²⁴ nebo ve spise Jeronýma Zygmunda Fialy Budínského (Dvanáctero řádů rytířův Božích obou pohlaví, v Starém Městě Praž. u Pavla Sessia 1630, str. 195–196), kde Ivan je sice synem Gestimula, krále charvátského, ale ostatní jeho životní děje, arci jen stručně, podány dle Pontana a jeho latinských vzorů. Podobnou kontaminaci lze pozorovati i v mnohých pozdějších pracích, z nichž některé ani nebyly tiskem vydány.²⁵

daný a vytištěný nákladem jeho. V Starém Městě Pražském u Jiřika Nygrina. Léta Páně 1592. – Je to doslovný překlad z latiny, patrně od samého Pontana pořízený; některé odchylky od textu klementinského (v Pram. děj. českých) se vysvětlí tím, že použil jiného latin. rukopisu, totiž kapitulního, jehož písař na několika místech přeskočil řádky.

²⁴⁾ Srov. Jos. Jungmann, Historie liter. čes. 1825, str. 289 (V. 1247). Za upozornění děkuji p. doc. dru Zd. Kalistovi.

²⁵⁾ I sám Barthold Pontanus v německém (Das Leben S. Iuani 1596) a latinském (Bohemia pia, Francofurti 1608, str. 50) zpracování života Ivanova má takovýto kompromisní text jako Wujkova postilla nebo Fiala Budínský. Německý spisek »Das Leben des heil. Ivani Einsiedlers« sepsaný v r. 1660 (rukopis v knihovně břevoňského kláštera) a pak častěji přetiskovaný (ještě r. 1733 a 1740) je vlastně překlad ze Salia s nepatrnými změnami. Pozdní rukopisná kompilace, jež se dostaly patrně ze zrušeného kláštera sv. Jana pod Skalou do universitní knihovny pražské

Na dvě věci bych tu rád upozornil. Předně i ze zběžného srovnání obou legend, Hájkovy a latinské, vyplývá, že v latinském zpracování, ačkoliv bylo psáno o sto let dříve, anekdotární a povídkové prvky se rozbujelely s neostýchavou mnohomluvností, zastírajíce přístup k dějinnému jádru. Můžeme dokonce označit pramen alespoň některých těchto přídavek: je jím život poustevníka Vintře²⁶, který byl »příbuzným blahoslaveného Štěpána, krále uherského«, po 37 let žil osaměle s několika druhy v Českém lese, nikým neviděn, vystavěv si tam kapličku ke cti sv. Jana Křtitele, svého obzvláštního ochránce; pro jeho zásluhy kámen, na němž odpočíval, se změnil v měkké lůžko, takže podnes jsou v něm vytlačeny jeho údy²⁷; také Vintř byl krátce před svou smrtí objeven Břetislavem na lovu za přispění jelena, který prchaje dovedl ho před jeho poustku... Dále ještě jeden rys charakterisuje nám latinskou legendu jako výplod pozdější z dob bojů o kalich. Již v nápisu jejím je zdůrazněno, že sv. Ivan a sv. Lidmila přijímali pod jednou způsobou²⁸ a v rukopise pražské metropolitní kapituly pojal nějaký apologeta tuto legendu přímo do traktátu proti utrakvistům, kteří se patrně dovolávali již tehdy starých tradic českých v tom smyslu, jak to potom formuloval v jakousi nauku o cyrilometodějském původu přijímání pod obojí ve své České kronice (1537) ka-lišnický kněz Bohuslav Bílejevský.²⁹ A přece je známo, že se v Církvi podávalo věřícím pod obojí ještě i v 13. století, takže v legendách vzniklých v dobách dálnějších se bez rozpaků mluví o přijímání

(a) »Královská poušť krále charvatského svatého Ivana« z r. 1717 o 530 stranách, v rkp. XVII F 24, b) »Regia solitudo«, nedokončený a volný překlad předchozí Král. pouště v rkp. II E 16, c) »Zjevnější sláva neb obšírné vypsání krajin, vlasti, rodu, života... Sv. Ivana« z r. 1758 od Eugenia Prudíka, podpěvora v klášteře podskalském, v rkp. XVII E 40) nepřinášejí nic nového o osobě světcově a mají význam spíše jen pro dějiny jeho kultu. K dějinám kláštera srov. »Memoria Subrupensis« ve Studien u. Mittheilungen aus dem Benedictiner-Orden 1880 (IV. 110–142), 1890 (296–306, 448–463, 613–632); F. Tadra, Paměti kláštera Ostrovského i sv. Jana pod skalou (Věstník České Akad. XV, 1906, 423–431).

²⁶) Prameny dějin českých I, str. XXIV–XXV, 337–346.

²⁷) O jednom takovém kameni s vyhloubeninami jakoby dělanými pro lidské údy, u Bitíže poblíž Svaté Hory, kde prý se zdržoval sv. Ivan, než se usídlil na Skále, vypráví Boh. Balbín (Historiae B. Virg. in S. Monte, Auct. I. str. 17), že jak sám zkoušel, možno na něm pohodlně ležeti, nebo seděti a čísti, neb se modliti, kámen však prý byl takto upraven »manu facto opere, nisi divinitus id factum interpretari velis« (rukodílnou prací, leda by sis to raději chtěl vyložit jako zásah božský), dodává s jistou opatrností.

²⁸) Nápis zní: Historia b. Ivani, qui communicatus est a Paulo, capellano b. Ludmillae, corpore Domini sub una specie, qui postea communicavit etiam beatam Ludmillam sub una specie.

²⁹) Literaturu o tom viz u J. Jakubce, Dějiny literat. čes². I (1929), str. 663.

pod oběma způsoby.³⁰ Ani Hájek z Libočan nepokládal za nutné měnit co na své předloze, ponechav z ní bez korektury zprávu, že »Ivan se Tělem Božím a Krví posilnil.«

Ku podivu, Bohuslav Balbín se skoro nic nepozastavil nad rozporu v tradici svatoivanské. Jeho líčení spíš prozrazuje poutníka zaujatého kouzlem místa a s ním spojených zkazek, než střízlivého vědce.³¹ I on, jako mnozí jeho předchůdci, kombinoval Hájka s Pontanem a latinskými rukopisy,³² aniž se pokusil o rozjasnění některé ze spleťtých záhad. Bollandisté, kteří zařadili památku sv. Ivana ke dni 25. června, spokojili se přetiskem Balbínovy krátké historie světce v klášteře podskalského z jeho díla o sv. Hoře, doprovodivše ji několika zběžnými poznámkami.³³ Pozdější kronikáři přepisují buď jen věci již známé, nebo je hledí rozmnožiti novými dohady.³⁴

První český historik, který se soustavněji a s kritickým důvtipem pokusil osvětlit některé stránky ivanské legendy, byl piarista Gelasius Dobner ve své monumentální edici latinského překladu Hájkovy kroniky³⁵ a k ní připojených doplňcích a opravách. Hlavně mu jde o bližší určení rodu a kmenové příslušnosti Ivanovy. Zprávu latinských pramenů, že Ivan byl Uher a příbuzný sv. Štěpána krále,

³⁰) V legendě Křišťánově (J. Pekař, *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden*, 1906, str. 99) se čte o sv. Lidmili: »dominici se corporis et sanguinis participatione munens«; stejně v životě Vintřňově (Prameny děj. čes. I. 346): »vir dei corporis et sanguinis domini perceptione se muniens«.

³¹) Srov. jeho *Historiae B. Virg. in S. Monte, Auctarium I* (1665), str. 7–18; *Miscellanea Historica regni Bohem.*, dec. I, l. IV. (1682) str. 6–7. Gelasius Dobner (Wenc. Hagek a Lib. *Annales Bohem.* III, 1765, str. 426) praví o Balbínově líčení dějin kláštera pod Skalou (v *Historiae*): *quorum tamen multa crisi egent et purgatione*.

³²) Balbín sám přiznává (*Acta SS.*, Junius t. IV, 825): *Scio totam hanc historiam haud paulo aliter ab Hagecio narrari, sed ego Pontani auctoritatem, et Salii nostri, et manuscriptorum fidem sum secutus*.

³³) *Acta Sanctorum*, Junii t. IV (1707), str. 823–828. Vydavatel Daniel Papebroch objasňuje, proč svátek sv. Ivana zařadil k 25. červnu: Ivan prý zemřel 24. června, kdy se také konají pouti na Skalce, ale ježto se ten den slaví sv. Jan Křtitel, tu podle svědectví Georg. Crugeria (*Sacri pulveres*) byl svátek Ivanův přeložen na den následující; snad prý se koná v klášteře pod Skalou toho dne zvláštní officium, ačkoli v kalendářích pražské diecése se svátek sv. Ivana nikde neuvádí. V rukopise univ. knih. praž. (II E 16, č. 121) nalézá se *Instructio pro obtinendo officio de communi Confessoris non Pontificis in honorem B. Ivani Eremitae*, psaná asi v 1. pol. 18. století, ale snad nebyla ani žádost taková podána. Jinak D. Papebroch proti Balbínovu datování smrti Ivanovy rokem 910, za pravděpodobnější má rok 904, a na jiném místě (str. 826) nevhodně chce pošinout vročení smrti otce Ivanova Gestimula z r. 945 na 970!

³⁴) Na př. Jan Jiří Středovský (*Sacra Moraviae historia* 1710, str. 261 a 417) zná, nevíme odkud, i sestru sv. Ivana Miloslavu, provdanou prý za moravského krále Radislava (= Rastislava). Gel. Dobner (*Ann. Hag.* II, 549; III, 82), který to pokládá za výmysl Pešinův a Středovského, píše Miroslava.

³⁵) Wenceslai Hagek a Liboczan *Annales Bohemorum I–VI* (1761–1782).

odmítá jako »hrubý výmysl«.³⁶ Legendární jméno otce Ivanova, Gestimulus, dokládá Dobner souhlasnými údaji mnoha německých annálů, jež cituje. Podle nich Gestimulus, král Obodritů, mocného kmene polabských Slovanů, padl v boji proti Lotharovi nebo Ludvíkovi v roce 844 nebo 845. Byl-li tento Gestimulus opravdu otcem Ivanovým, o čemž sotva lze pochybovat, poněvadž chronologie se tu shoduje, jak si vysvětlit, že tento král obodritský bývá v legendách ivanských označován za Chorvata nebo dokonce za Dalmata? V žádném seznamu chorvatských, tím méně dalmatských knížat neb králů jména takového Dobner nenachází. Chtěje však přece zachránit »prastarou tradici« o chorvatském původu Ivanově, utíká se k dosti uměle sestrojené domněnce. Jména »Chorvat« prý se užívalo v těch dobách ve významu tak širokém jako »Slovan«, takže Gestimulus mohl být nazván králem či knížetem Chorvatů, aťsi náležel k jakémukoli státu slovanskému. Dále, kromě severních Obodritů byli též Obodrité jižní, sousedící se Srby a Chorvaty i Dalmaty. Byl-li Gestimulus knížetem těchto, pak by se dalo hájit, co tvrdí některé annály, že byl zabit nikoli od Ludvíka, nýbrž od Lothara, kterému při dělení Karlovy říše (843) připadla Itálie s Benátkami, a tím i jistá císařská supremacie nad okolními zeměmi slovanskými. Jižní Obodrité byli tehdy již křesťany, a není tedy nic divného, zatoužil-li dědic jejich trůnu po dokonalejším životě v skrytu. Jako se později Dalmaté vzbouřili proti Lotharovi, možná že i tito Obodrité pod Gestimulem se pokusili svrhnout jeho císařské.³⁷ Již z tohoto krátkého souhrnu vysvítá dosti jasně, jak Dobner správně pochopil, že hlavní nesnáze při řešení Ivanova problému se soustředí v jeho chorvatské příslušnosti, na niž se neodvážil sáhnout pro její domnělou starobylost, ačkoli ve skutečnosti se datuje teprve od Hájky.

Po Dobnerovi, přes to že byl objeven nový pramen v legendě církevně-slovanské,³⁸ nehledíc k příležitostným zmínkám a statím v příručkách,³⁹ zájem o sv. Ivana utuchal do té míry, že byl nakonec

³⁶) O. c. III, 82.

³⁷) O. c. II, 549–551.

³⁸) Objevil ji A. Ch. Vostokov v rukopise ze 17. stol. v Rumjancevském museu. Otištěna byla v Čas. Čes. Mus. 1862, 319–322 a v Pramenech děj. čes. I, 111.

³⁹) Fr. Palacký, Dějiny nár. čes. VI⁶, str. 28 (pozn. 112 k 82 str. I. dílu), cituje ze staroslov. života Metodějova (kap. XI.) známé místo o knížeti vislanském, který se dal pokřtít na domluvu Metodějovu a dodává k tomu: »Neukazuje-li to na sv. Ivana, králevice neb krále Charvatského, který potom v Čechách, a to již za Bořivoje I., zbytek života svého ztrávil, jakož legendy o tom svědčí?« – V Riegrově Slovníku nauč. (IV, 116) se označuje sv. Ivan za »syna jakéhosi charvátského (Charváty-li krkonošské v Čechách, čili Bělocharváty tatranské?) knížete Gostimysla v IX. stol.« – Dr. Ant. Podlaha, Posvátná místa král. čes. (ř. I, díl II, 1908, str. 47–61):

prohlášen od předního českého dějepisce za osobnost smyšlenou, která ani nežila.⁴⁰ Jedinou výjimku tvoří pokus J. V. Šimáka v Gollově sborníku (1906)⁴¹ o nové zhodnocení ivanských legend. Srovnáv podrobně episodické zprávy o sv. Ivanu v Hájkově kronice s legendou církevně-slovanskou a latinskou, dospívá k závěru, že ani žádná z nich sama o sobě, ani obě společně nemohly býti pramenem Hájka, který patrně použil nějaké třetí, nám dnes neznámé legendy, původem svým sahající až snad před začátek 13. věku.⁴² Sám Šimák pokládá sv. Ivana za osobu historickou, nikoli jen za jakýsi jmenoslovný mythus, ale určitější odpověď čeká teprve od dalšího studia, »vyzbrojeného větší znalostí středověkých terminů a látek legendárních.«

Krátce, možno dnes říci, že sv. Ivan zmizel nejen z učebnic dějepisných, nýbrž i z náboženského kultu.⁴³

3. SV. IVAN VE SKUTEČNOSTI

Abychom našli východiště z těchto nejistot, nezbyvá než navázat opět přetrženou nit dějinné analýsy u Gelasia Dobnera. Jak on dobře určil, otcem Ivanovým byl obodritský král Gestimulus. Dnes, kdy nejstarší německé annály jsou nám přístupny v přesných

»... kolem r. 880 po Kr. vládl v Podkrkonoší nad Chorvaty, kteří byli jedním z kmenů, ve které se národ náš tehdy dělil, kníže Gostimysl. Syn jeho Ivan... (jiní se domnívají, že sv. Ivan pocházel z Charvátska uherského).« – M. Weingart (Svatováclavský sborník I, 1934, str. 1030) má za to, že sv. Ivan »pocházel z českých Charvatů.«

⁴⁰) V. Novotný, České dějiny, díl I (1912), str. 441 (pozn. 1): »Legenda o sv. Ivanu... platí osobě, která neexistovala.«

⁴¹) Sborník prací historických. K šedesátým narozeninám... Gollovým (Praha 1906). J. V. Šimák, Prameny a pomůcky Hájkovy (str. 195–213), o legendách svatováclavských str. 201–204.

⁴²) O. c. str. 204, pozn. 1: »O stáří této neznámé legendy Hájkem užitě, mohlo by svědčeti místo, že »Ivan se tělem božím a krví posilnil«, což hlásí se do doby aspoň před poč. XIII. století, kdy ještě přijímání pod jednou nebylo obyčejem, anebo před poč. XV. stol., kdy tělem i krví Páně mohla býti myšlena jediná způsobá po smyslu katolickém. Jenže v XV. stol. byl už napsán náš exemplář legendy latinské, vývojem již daleko mladší; tudíž vznik neznámé legendy spíše klademe do staršího středního věku. Srov. obdobné rčení o přijímání Sv. Lidmily v leg. Kristianově...«

⁴³) Kult sv. Ivana, to je kapitola pro sebe. Již Gel. Dobner (Ann. Hag. III, 83) se pozastavoval nad tím, že před 15. stoletím o sv. Ivanu nikde není ani zmínky. Že však přece jeho památka žila v Čechách a na Moravě, svědčí křestní jména Ivan a jména místní, jako Ivaň, Ivanovice, Ivančice, doložená z části již v 11. stol. Církevně slov. legenda potvrzuje, že kult jeho pronikl i na Rus. Pěknou ikonografickou sbírku obrázků a rytin sv. Ivana, mezi nimi i Balzerovu a Caerd Van Bockel-a (Solitudo sive Vitae Patrum Eremicolarum), chová knihovna strahovská.

edicích⁴⁴ a kdy také dějiny polabských Slovanů jsou podrobně zpracovány,⁴⁵ není pochyby o tom, že jde o Obodrity severní, sídlící mezi dolním tokem Labe a pobřežím Lubecké zátoky. Tito Obodrité, vedle Veletů a lužických Srbů nejmohutnější kmen polabských Slovanů, dovedli od 8. století sloučit pod svým panstvím několik sousedních plemen v jednotný spolkový stát, jemuž stál v čele velkokníže, v pramenech též králem nazývaný. Do tohoto svazu, povahy víc vojenské, kromě vlastních Obodritů, a pak Polabů a Varnů, patřili jmenovitě Vagrové, nejdál na západ posunutí, in fronte totius Slaviae, jak praví o nich starý letopisec,⁴⁶ proslavení svou statečností, kteří ještě dříve, před vznikem obodritské nadvlády, sami byli okolními soukmenovci uznáváni za svrchované pány.

Obodrité,⁴⁷ stále ohrožováni od Sasů a Veletů neboli Luticů, s nimiž byli znepřáteleni, stali se přirozenými spojenci Franků a nejednou bojovali ve vojsku Karla Velikého. Známe několik jejich knížat z té doby: Vlčana, jenž byl zabit od Sasů na cestě do táboru franského (795), Dražka († 809) a po čas jeho vyhnanství Godelaiba († 808), ale ani o nich ani o Dražkově nástupci Slavomíru nemůžeme říci, byl-li mezi nimi jaký příbuzenský vztah. U Obodritů právo nástupnictví nebylo tak určitě stanoveno, jako na příklad u Veletů, a sporů o trůn využívala pak franská politika ve svůj prospěch. Za Slavomíra přihlásil se o dědictví po otci syn Dražkův Čedrag a císař Ludvík Pobožný rozhodl (r. 817), aby se s ním Slavomír rozdělil o vládu. Avšak obodritský kníže nejen že neuposlechl, nýbrž spojiv se s Dány brannou mocí napadl říši. Byl to zároveň účinek změněných poměrů mocenských. Dokud Sasové, ještě nezávislí, vedli pohraniční boje s Obodrity, tito přirozeně proti nim a jejich pomocníkům Dánům hledali spojení s Franky, ale nyní po přivtělení Saska k říši, kdy nebezpečí z této strany ještě vzrostlo, nemohli se od nich nic dobrého nadíti. Proto se spojili s Dány a vpadli do Saska. Po dvou letech (819) však Slavomír byl poražen a zajat, zbaven trůnu a odsouzen do vyhnanství. Čekalo se, že Čedrag zůstane věren Frankům, ale pod nátlakem svého okolí i on se klonil k politice protifíšské. Tím vzbudil proti sobě nedůvěru,

⁴⁴) Hlavně v Monumenta Germaniae Historica, Scriptores = MGS.

⁴⁵) Wilh. Boguslawski, Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII. w. I–IV (Poznań 1887–1900); Wachowski Kazimierz, Słowiańszczyzna zachodnia (Varšava 1902).

⁴⁶) Helmoldi Cronica Slavorum (ed. 2. Bern. Schmeidler 1909) str. 24; Pavel Papáček, Vyhubení Slovanů pobaltských. Slovanská kronika bošovského kněze Helmholda (Praha 1924) str. 59.

⁴⁷) Srov. o nich Ottův Nauč. Slov. XVIII, 555–557. – Boguslawski o. c. II, 32 násl.; Wachowski I, 105 násl.

takže císař dovolil Slavomírovi vrátit se domů. Cestou však Slavomír zemřel r. 821, přijav před smrtí křest. Čedrag se musel osobně dostavit před císaře do Compiègne, aby se ospravedlnil, a vše mu bylo odpuštěno s ohledem na zásluhy jeho předků. Po třech letech však byl znovu obviněn, tentokrát velmoži obodritskými, nicméně po vyšetření a postavení žádaných rukojmí byla mu vláda ponechána. V letech 835 a 836 vidíme Obodrity po prvé společně s Velety v boji proti vojskům královským, jež chtěla Slované donutit k poddanství. Výprava německá se však skončila (838) bez výsledků. Po smrti Ludvíka Pobožného (840) za tříletých bojů o trůn mezi jeho syny, Obodrité jediní z polabských kmenů se pokusili těžit z nesnází říše a spojivše se s Dány napadli Hamburk a vyloupili jej, k velikému žalu sv. Ansgara, který zde měl své arcibiskupské sídlo a z té pohromy sotva zachránil život a ostatky svatých. Nový císař Ludvík Němec, jemuž podle úmluvy Verdunské (843) připadla východní část franské říše se Saskem, podnikl r. 844 proti Obodritům kárnu výpravu za jejich útoky proti Němcům. Obodrité byli poraženi a jejich kníže Gostomysl⁴⁸ – tak zní správně jeho slovanské jméno místo obvyklého Gestimulus – padl v boji. Ludvík po užití svého vítězství k rozdrobení obodritského svazu tím, že neobnovil vládu velkoknížecí, nýbrž přijav na milost knížata jednotlivých rodů, pověřil je správou jejich vlastních území.⁴⁹

Smrt Gostomysla byla pro říši událost tak významná, že ji zaznamenávají k roku 844 všechny německé letopisy.⁵⁰ Nepřítel byl zasažen na nejcitlivějším místě. Třebaže Obodrité již v následujícím roce opět se chápou zbraní a spolu s Dány podnikají výpravu na dolní Labe proti Němcům, přece již nejsou tou obávanou velmocí, které jednotná správa vojensky organizovaná dávala obzvláštní odolnost. Ludvík byl by býval rád rozdrtil Obodridy, ale musel pospíchat na Dunaj, kde mu hrozilo daleko větší nebezpečí se strany Moravanů (846).⁵¹ Ještě v 11. a 12. století vedou Obodrité hrdinný, ale marný zápas o své národní bytí proti záplavě německé, která je nakonec pohltna.

Vše tedy, co víme o otci sv. Ivana, je zahrnuto v tom, že jako král nebo velkokníže Obodritů padl r. 844 v boji proti Němcům. Jak dlouho vládl, nastoupil-li hned po Čedragovi, v jakém byl příbuzenském vztahu k svým předchůdcům na trůně, o tom se nelze

⁴⁸) Ve Fuldských annálech (MGS I 364) je psáno: Gotzomiuizli, Goztomiuizli, Gozzomiul, Gozzomiul, jinde: Gestimulus nebo Gestimus.

⁴⁹) Wachowski o. c. I, 109.

⁵⁰) Srov. MGS I, 364; II, 228; III, 3, 46, 840; V, 3; VI, 575; XX, 784. Všechny annály kromě Fuldských, nejlépe poučených, jmenují nesprávně císaře Lothara místo Ludvíka.

⁵¹) Boguslawski o. c. III, 59–60.

ani zdaleka odvážit dohadu. Zdá se však jisto, že byl křesťanem. Svědčí o tom dosti bezpečně jména, jaká dal svým synům – Ivan, Sifrid a Evard –, vysvětlitelná jen vlivem křesťanského prostředí anglosaského.⁵² Knížecí rodiny slovanské spíš popřávaly sluchu věrozvěstům, než prostý lid, houževnatě lpějící na svých pohanských zvyklostech. Křesťanství všude vítězně postupuje. I u Dánů se začíná ujímat. Jejich král Harald se svou chotí a synem přijal křest r. 826 v Mohuči. V samém sousedství Obodritů, v Hamburce, je opěrný bod norské misie sv. Ansgara, ryzího apoštola, bez záludných úmyslů politických, jenž v sobě spojoval náboženský zápal, nelekající se mučednictví, s porozuměním pro mravní prostotu a opravdovou velikost.⁵³

Také v Sasích po připojení k říši, křesťanství počalo zapouštět hlubší kořeny. Hlavní jeho štěpníci se stal benediktinský klášter ve vestfálské Korveji u Höxteru na Veseře, nejstarší a nejslavnější v celém severním Německu. Byl založen r. 822 Adalhardem a Walou, bratřinci Karla Velikého a po matce Sasy, dostal své první osadníky i své jméno (Corbeia Nova, Corvei, Corvey) od franského opatství Corbie v Pikardii.⁵⁴ Na nově zřízené škole klášterní učil tenkrát již proslulý Ansgar. V roce 836 byla Korvej obohacena drahocenným pokladem: Hilduin, opat kláštera sv. Dionysia nedaleko Paříže, z vděčnosti za vzácné pohoštění, jehož se mu zde dostalo po čas jeho vyhnanství, daroval klášteru ostatky sv. Víta. Tělo mučedníkovy bylo doneseno průvodem dvacet dní se trvajícím, s velikou pompou, do svého nového sídla. Tento »příchod sv. Víta« přinesl, podle slov letopisce, saské zemi takové požehnání, že »z otrokyně se stala svobodnou a z poplatnice paní mnohých národů.«⁵⁵ Korvej se proslavila právě jako šířitelka kultu sv. Víta. Tak dokonce vznikla v 12. století pověst, že pohanský bůh Svantovit, uctíváný na ostrově Rujaně, není nic jiného než svatý Vít, jehož úctu tam zavedli v 9. století mniši z Korveje; když potom Ránové od křesťanství odpadli,

⁵² Ivan, původně jméno hrdiny z kruhu Artušova (kymer. Owein, franc. Yvain, u Galfrieda Eventus); jako jméno hraběte flanderského de Alost (Aalst) doloženo v 12. stol. ve formách Iwanus, Iwan, Ivan, Ivannus, Iwainus, Ivenus (doklady v MGS), také Iuvanús (ib. XIV. 547), též jako jméno kněze v bamberské diecési v 12. stol. (Iwanus v MGS XII. 818, XX. 762). Jména obou bratří Ivanových, po prvé zaznamenaná Bri-delem, Sifrid (= Sigifridus) a Evard (= Everhardus) správněji než Edvard (v rukop. praž. univ. knihovny II E 16, obsahujícím spis Regia solitudo z r. 1717, jména bratří byla zprvu napsána »Stivardi et Edvardi«, ale opravena po straně v »Sifridi et Evardi«) odpovídají rovněž 9. stol., a je vyloučeno, aby si je byl někdo v 17. stol. v Čechách vymyslel.

⁵³ Hans v. Schubert, *Geschichte der christl. Kirche im Frühmittelalter* (1921), str. 505.

⁵⁴ W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* ⁵¹ (1885) str. 235–6; Hans v. Schubert o. c. 606. – ⁵⁵ MGS II, 576–585.

změnili si tohoto mučedníka víry Kristovy v pohanského bůžka a pro jeho modlu si zbudovali nádhernou svatyni.⁵⁶ Spíše tomu bylo naopak, že korvejší misionáři použili podobnosti jmen, aby si kultem stejnojmenného světce snáze získali přístup k tomuto lidu, zarytě se vzpouzejícímu proti přijetí křesťanství.

Ve světle těchto fakt všimněme si blíže církevně slovanské legendy o sv. Ivanu, které se posud neprávem přisuzovalo jen podobné místo.⁵⁷ Vypráví podobně jako Hájek, napřed o lovu knížete Bořivoje, který zabije laň: »i vyšlo z ní mléka tolik, že lidé Bořivojovi všichni mléka toho dosyta pili«; pak se líčí setkání knížete s poustevníkem, jenž na jeho otázku, kdo je a co zde dělá, odpoví: »Já jsem Ivan Korvacký, žiji v této pustině pro Boha 42 let, nikdo mne dodnes neviděl kromě tebe.« Potom si vyprosí od knížete, aby mu poslal kněze. Bořivoj mu pošle též i koně, avšak on pěšky putuje do chrámu, kde přijímá, a zase se vrátí do své pustiny, kde žil. »A vzav pergamen a inkoust napsal jim, vyprávěje o sobě, že jest synem krále (korvackého).⁵⁸ I zemřel a pohřben byl od Bořivoje s poctou. Po jeho pohřbu Bůh mnohým lidem daroval uzdravení.« Kromě častého v legendách motivu laně živitelky není tu nic, co by se přičilo prostým životním skutečnostem, není strašidelných příhod s dábly, není výstředního anachoretství, jež by nutilo žít na způsob divé zvěře,⁵⁹ jak to ostatně už tehdy ani církevní kázeň nedovolovala.⁶⁰ Ivan je poustevník-mnich, který »pro

⁵⁶) Pověst tato pochází od Helmholda (ve vyd. Schmeidlerově str. 16-17, 211-213, v českém překladě Papáčekově str. 49, 253-256). O celé této otázce záměny sv. Víta za Svantovíta, kterou někteří historikové přijímali za pravdivou, viz L. Niederle, *Slovanské starožitnosti* II, 1 (1916), str. 140-142. V 17. stol. bylo u českých dějepisců rozšířeno mínění, že si sv. Václav proto vyžádal ostatky sv. Víta, aby jeho kultem vykořenil kult bůžka Svantovíta, tehdy od Čechů uctívaného. Mínění to vyvrátil již G. Dobner (*Annales Boh.* III, 509-510); srov. též Fr. Stejskala (*Sv. Václav* 1925, str. 60-62), který zde vlastně jen reprodukuje Dobnera.

⁵⁷) Jos. Jireček v *Čas. Čes. Mus.* 1862, str. 322 myslí, že Hájek z Libočan i autor cír. slov. legendy použili téhož, nám neznámého českého originálu, Hájek jej toliko po svém způsobu rozšířil. J. V. Šimák (*Sborník Gollův* 202-203) však již ukázal, že Hájek a slovan. život mají společné jen jádro legendární a některé podrobnosti, ale že jsou tu i rozdíly, které nedopouštějí redukovat obě verze na jeden pramen. Proto předpokládá, vedle latinské, třetí neznámou legendu svatoivanskou. Nemůže tudíž býti správné, co d. V. Flajšhans (*Náš jazyk mateřský*, 1924, str. 125), že staroslov. leg. o sv. Ivanu »jest až velmi pozdní překlad z češtiny, nespíše z Kroniky Hájkovy«.

⁵⁸) Pokládám »korvackého« na tomto místě za nesprávný dodatek pozdějšího upravovatele nebo opisovače.

⁵⁹) B. Balbín (*Historiae B. Virg. in S. Monte S. J.*, str. 16) o sv. Ivanu: *annos ipsos quadraginta duos in spelaeis ritu ferarum exegit*. Podobně J. J. Středovský (o. c. 261): *inter feras sibi thronum statuit*.

⁶⁰) Hans v. Schubert o. c. 625, 630; M. Heimbucher, *Die Orden u. Kongregationen der Kathol. Kirche* (1933-34) I, str. 163.

Boha«, z vyšších pohnutek se uchýlil do lesní samoty, patrně ještě s jedním nebo několika druhy.⁶¹ Jako takový musel náležeti k nějakému klášteru, neboť volné potulování mnichů nebylo už dávno trpěno. V západní Evropě od 8. až do počátku 13. století téměř výlučně panovala řehole sv. Benedikta. Kde hledat klášter, z něhož vyšel sv. Ivan?

Zůstalo nepovšimnuto, že církevně-slovanská legenda píše po-
tříkrát »korvacký« o Ivanovi a že tudíž to nelze pokládat za nahodilý vrtoch písaře, který by takto nezvykle byl chtěl vyjádřit jeho »chorvatský« původ. Proto soudím, že je to omyl pozdějšího opisovače, místo původního »korvaský«.⁶² Když si text takto opravíme, nabývá odpověď Ivanova na otázku, kterou mu položil Bořivoj, správného významu. Mnich nosíval jméno svého kláštera, jak o tom svědčí nespočetné příklady. Ivan Korvejský zní stejně pregnantně jako Prokop Sázavský. Tím vyjádřil plně, kým jest, aniž prozradil něco o své příslušnosti rodové a krajinné. Tajemství svého původu odhalil, jak výslovně udává slovanská legenda, teprve krátce před svou smrtí, a to nikoli slovy, nýbrž písemně. Byl tedy sv. Ivan členem slavného opatství saského, mezi jehož poddanými byli Slované již v 9. století.⁶³ Snad tam byl dán samým císařem Ludvíkem po smrti otcově na vychování, podobně jako za Karla Velikého mladí vojenští zajatci a rukojmí byli přidělováni klášterům, aby se pak z nich stali šíitelé křesťanství mezi pohanskými krajany.⁶⁴ Patřil-li sv. Ivan skutečně do kláštera korvejského, museli bychom najít jeho jméno v katalogu opatů a mnichů korvejských, sestaveném na rozkaz opata Adalberta v letech 1156–1158 podle starých seznamů,⁶⁵ které, jak se zdá, jsou úplné. Nuže, za třetího opata Adalgaria (856–877), jenž přijal do řádu celkem padesát mnichů, na

⁶¹ Tak na př. sv. Sturm († 779) žil s dovolením sv. Bonifáce několik let s dvěma druhy v buchonském lese (srov. Heimbucher o. c. I, str. 172), nebo sv. Vintř zřídil v bavorském lese kolonii poustevníků závislou na mateřském klášteře v Niederaltaichu (ib. I, str. 31).

⁶² Srov. Prameny dějin čes. I, 111; slovo to je a) v nápise: O pustynniku Ivane, koroleviče korvackom, b) v odpovědi Ivanově: Ivan korvackoj, a) na konci: syna korolja korvackogo. Vydavatel Josef Kolář překládá to »chorvatský«. Starosaské jméno »Corvei, Corvey« se mohlo vyslovovat v době, kdy prvotní legenda vznikla (10. st.), »Korvaj«, takže přídavné jm. znělo »korvaský«. Ostatně neznám dokladu, kde by se v církevní slovanštině psalo »chorvat« - s počátečním k místo ch.

⁶³ Boguslawski o. c. IV, str. 214. Thietmar v své kronice (MGS III, 840) píše, že Obodrité po porážce r. 844 byli odevzdáni kostelu korvejskému a dovolává se při tom annálů Korvejských, a vskutku tam čteme v přípiscích z 12. stol.: »...eorum regem Gestimulum occidit, ceterosque sibi subegit, et dedit ecclesiae novae Corbeiae.« Avšak původní text má správně k r. 844: »Dedicatio ecclesie nove Corbeiae sancti Stephani protomartiris.« Z dedicatio vzniklo později »dedit«, »tradivit« a p. Srov. MGS III, 3; Phil. Jaffé, Bibl. rer. Germ. I (1864), str. 43; Gel. Dobner, Ann. Hag. II. 351. - ⁶⁴ Jaffé, Bibl. rer. Germ. I, str. 6.

trináctém místě čteme jméno »Unuwanus« nebo »Unvanus«. ⁶⁶ Poněvadž doba souhlasí – Ivan se mohl stát mnichem kolem r. 860–, je tu otázka, zde se za tímto »Unvanem« neskrývá náš »Ivan«. Jsou to sice dvě docela různá jména, ⁶⁷ avšak domnívám se, že se jejich záměna dá vysvětlit jednak způsobem tehdejší grafiky, jednak tou okolností, že ve 12. století, kdy katalog ten byl spisován, jméno »Unvan« bylo v těch končinách mnohem užívanější než Ivan a proslavené hlavně arcibiskupem hamburským Unvanem (1013–1029), takže písař mohl snadno čísti omylem Ivanus jako Unvanus. ⁶⁸

Třebas tyto důvody, jimiž se dotvrzuje, že český eremita Ivan, syn obodritského knížete Gostomysla, byl korvejským mnichem, samy o sobě nepřekračují mezi pravděpodobnosti, nelze jim přec upřít průkaznosti, vezmou-li se všechny souhmem, zvláště když se tímto novým poznatkem podivuhodně osvětlují některé temné stránky našich nejstarších náboženských dějin. Především není pochyby o tom, že sv. Ivan, jak to činili mniši z Korveje všude, šířil v Čechách kult sv. Víta, takže sv. Václav jej přejal již odkazem od svých předků, a právě tomuto patronu kláštera Ivanova zasvětil svůj chrám ⁶⁹. Sv. Ivanem církev saská, hledající pro své svěží síly vhodná misijní pole hlavně na severu, pronikla i do Čech, ač patřily k zájmové sféře diecése rezenské, a udržela si zde svůj vliv i v příštím věku. Ze Saska, stejně jako z Bavor a Frank i odjinud, přicházeli kněží s ostatky a knihami na dvůr sv. Václava. ⁷⁰ Saský mnich Dětmár, oblí-

⁶⁶) *Catalogus abbatum et fratrum Corbeiensium*, Jafřé o. c. 66-72, MGS XIII, 274–277.

⁶⁷) První forma u Jafřé o. c. I, 67, druhá v MGS XIII, 276. Jméno to vyskytuje se v Katalogu ještě jednou za opata Gerberma (948–965) a je psáno Unuanus.

⁶⁸) Unwan je jméno starosaské z unwona (nevěra, nedůvěra), z anglosas. unven, unvana. Doklady pro Unwan (nebo Unowanus, Unewan, Unuwan) viz Ernst Förstermann, *Altdeutsches namenbuch*, I. Personennamen², Bonn 1900, col. 1481; srov. též Herm. Althof, *Grammatik altsächs. Eigenamen*, Paderborn 1879, str. 23–28, nejstarší doklad pro Unwanus se tu uvádí z let 917–935.

⁶⁹) Helmold o. c. věnoval Unvanovi hamburskému zvláštní XVII. kapitolu. Jméno Unwan bylo rozšířeno právě v Sasku. Poněvadž se »w« psávalo jako »uu«, snadno se mohlo při zběžném čtení »luuanus« zaměnit za »Unuanus«.

⁷⁰) Jos. Cibulka, *Václavova rotunda sv. Víta* (Svatováclavský sborník I, 1934, str. 349–353) naznačuje, jaké nesnáze působí najítí pravý motiv svatovítského titulu Václavova chrámu: »...nelze zaň pokládati nějaký vynikající zbytek tohoto svěťce, získaný již před stavbou, jak to činí pozdní legendy. Jako motiv přichází v úvahu především význam sv. Víta, jakožto úspěšného patrona saské dynastie a saské země, a vedle toho Křišťanem naznačené a saskými annalisty potvrzené Václavovo přátelství s Jindřichem Ptáčníkem.« Gel. Dobner (*Ann. Hag.* III, 510) cituje jako pravděpodobné, mínění bollandistů (*Acta Sanct.* 28. Sept. § 7. n. 118), kteří volbu sv. Víta za patrona pražského kostela připisují, vedle jiných neznámých příčin, kultu tohoto svěťce v Sasku a hlavně v Korveji.

⁷¹) Sborník staroslav. liter. památek o sv. Václavu a sv. Lidmile (1929, str. 104).

benec Boleslavův, znající dobře slovansky, stal se prvním biskupem pražským, a jeho mladší vrstevník, korvejský mnich Vidukind, autor známé saské kroniky, všímal si i poměrů českých.⁷¹

Zbývá se ještě dotknout jedné otázky: v jakém asi poměru byl sv. Ivan k moravské misi Metodějově? Že poměr ten byl kladný, toho důkazem je církevně slovanská jeho legenda, zachovaná sice jen v pozdním opise, avšak svým vznikem spadající do 10. neb 11. století, do dob rozkvětu slovanského písemnictví v Čechách.⁷² Na Rus se dostala patrně s ostatními legendami českých světců, Václava a Lidmíle. Ivanovi, potomku knížecí rodiny obodritské, těžce zasažené ztrátou otce v zápase o národní nezávislost proti nepříteli, kterému náboženství sloužilo za prostředek výboje, musela se jeviti samostatná církevní organizace moravská, se slovanskou bohoslužebnou řečí, něčím svrchovaně žádoucím. Snad, kdož ví, šel i dál ve svých sympatiích a přiklonil se i prakticky k slovanskému liturgickému řádu, zavedenému na Moravě Metodějem s úchvalou papežskou. Tím by se vysvětlilo, proč později slovanští kněží oslavují sv. Ivana legendou a proč za půldruhého století právě v témž koutě Čech vzniká benediktinský klášter se slovanskou bohoslužbou, založený sv. Prokopem.

Čechy za Bořivoje byly tedy půdou, do níž sítě křesťanství rozhodili mužové přišli ze dvou konců Evropy. Odtud v době svato-václavské ona bohatá úroda svérázných kulturních plodů, naplněných šťavami jak západu, tak východu. Proti Metoději zápasícímu na veřejném kolbišti evropských dějin za svou církevně politickou myšlenku, uniká poustevník Ivan, zapadlý do ticha své skalní rekluse, pozornosti svých současníků.

Ale i to málo, co nám možno při chabém světle pramenů zahlédnouti z jeho životních osudů, je nám milejší svou střízlivou pravdou než sebekrásnější výmysly.

⁷¹) F. M. Bartoš, Svatovácl. sborník I, 1934, str. 833–841.

⁷²) Pokládám slovanský život Ivanův zachovaný v ruském chronografu 17. stol. za stručný výňatek z původní delší slovanské legendy, sepsané někdy v 10. století v Čechách. Svědčí pro to jistá stilová podobnost, v lexiku, syntaxi i názorovém primitivismu, s první slovanskou legendou Václavovou, jejíž stopy možno najíti i v tomto pozdním zkráceném znění. V své nynější podobě se nám nezachovala bez poruch. Bořivoj je tu »knjaz Mavorskij«, Ivan synem »korolja korvackogo«. Je-li pravda, že Ivan žil před setkáním s Bořivojem již 42 let v Čechách, jak udává též i Hájek, a že zemřel před Bořivojem, který ho pohřbil, vznikají obtíže chronologické: jelikož se stal mnichem někdy kolem r. 860, spadala by jeho smrt do let po r. 902, což by souhlasilo se starším datováním smrti Bořivojovy podle Hájka na r. 910; v novější době však V. Novotný (Čes. dějiny I 406, 443) klade smrt Bořivojovu před r. 890, J. Pekař (Die Wenzels, u. Lud. Leg. 223) do let 893–894. Tyto a jiné otázky, jako poměr slovanského života k latinským legendám, budou se muset ozřejmiti zvláštní studií.

TRAGEDIE LUIGI PIRANDELLA

K sekretáři university v Bonnu se dostavil před dávnými lety student, který žádal, aby byl zapsán. Obvyklý byrokratický výslech: jméno a příjmení, rok a místo narození a na konec otázka: *Glaube?*

Víra. K jaké náboženské víře patří tento cizinec, v jehož němčině se neurčitě chvěl jižní přízvuk?

— Schreiben Sie null — Nula. Žádná víra. Student, který odpovídal na všechny otázky podrobného přesného, pedantického dotazníku, neměl co odpovědět. Schreiben Sie null. Napište žádná. A teprve když sekretář, vysoký a tenký jako tyčka, naň upřel pohled zpola opovrhlivý, zpola udivený a zeptal se ho, nebyl-li pokřtěn, student si vzpoměl, že pokřtěn byl: — Also, Katholik!

Ten student byl Luigi Pirandello a anekdota je připomenuta ve znamenité knize Federica Vittora Nardelliho, jež je základního významu pro porozumění nejen intimní a skryté práci pirandellovské, ale také jeho umění.*

Schreiben Sie null; nula. Odpověď úsměvná i trpká, výsměšná i tragická. A přece kdybychom dnes — po tolika letech — se tázali toho muže skrze jeho dílo a když bychom prozkoumali jeho nejtajnější hlubiny a položili jemu i sobě samým znovu tu strašnou otázku: *Glaube?* odpověď se nemění: Schreiben Sie null. Ještě jednou musíme »napsat žádná«. Ale duch se přece změnil. »Laureát Nobelovy ceny 1934« není už básníkem renanovských Elegií. Pirandello, který dnes tak tragicky uzavírá své duchovní zkušenosti, stojí tu opět s tak prázdnou duší, že se v jeho životě musí opakovat truchlivost té nuly, není už tím studentem z Bonnu, v němž prosvítaly žilky romantismu, svědčící o jistém stavu ducha, ne-li jasném — úplně jasným nebyl život Pirandellův nikdy — tedy aspoň klidném. Život v Bonnu proň ještě nemá velkých otázek, a vyskytnou-li se přece — viz otázku universitního sekretáře — může se odpovědět s úsměvem a ututlati v zapomenutí onu duchovní nejistotu, nepozvednuvši se ještě v drama a uzavřevši se zas ihned v okamžiku odpovědi. Je podstatný rozdíl mezi »nulou« tehdejší a nulou dnešní; je tu totiž navíc trýzeň básníka — trýzeň zrozená a vytríbená utrpením — ježž neuspokojuje nabrat do hrsti vzduch, nic, tajemné nehmotno. Víry tu není,

*) Federico Vittore Nardelli, *L' uomo segreto: vita e croci di Luigi Pirandello*, Milán, ed. Mondadori. Mondadori vydává právě také »všechna díla« Luigi Pirandella.

ba spíše naopak, básník chce zničit svými vlastními rukama všechno, nad čím by se mohla vztýčit klenba víry, ale v tomto rozvášnění a v této ničivé zběsilosti je tajemství člověka, jenž by se chtěl od úplného a zoufalého popření dostat k jistotě. Bonnský student se usmíval, když včera se doznával, že je bez víry, dnes, kdy opakuje totéž vyznání — celé dílo Pirandellovo je jediným křičením vyznání — chvěje se v jeho hlase vzlyk. Ivonne Lenoir napsala, že mysliti na ďábla je stále ještě mysliti na Boha, chtějíc právě ukázati, že popření a modlitba jsou si blíže, než se za to má, jenomže první je zoufalstvím, druhá doufající pokorou. Pirandellovo básnictví je zoufalstvím, jež se dosud nedovedlo utišit v pokoře modlitby. A v základě neklidem dítěte, jež rozpárá hračku, aby vidělo, jak vypadá uvnitř. Svět a život jsou hračky, jimž Pirandello zasazuje rány svým ničivým kladivem, aby na konec odhalil, že jejich tajemství je v jediném slově: fraška. Odhazuje tedy daleko od sebe tyto strašlivé hračky, jež zničil, a prozkoumává, lačně po jiné pravdě, tuto jedinou věc, jež mu zůstala v ruce, toto jediné slovo, jež oklamává stem odlesků a nedopřává klidu. Nedávno řekl Casnati mysle na Prousta, že »hnal svou analýsu do hlubin, týraje pitvou ubohý lidský život, protože zoufal, že by nalezl, kdyby hledal v prostorách nebes.« Totéž – v jistém směru – může se říci o Pirandellovi, jehož skutečná tragédie spočívá v touze po absolutnu, proti níž se staví jeho popírající zoufalství. Je to slepec, který by rád viděl, a jenž nemůže otevřít oči, zapečetěných silou větší nežli je jeho. Jedině ruka zkroušená pokorou by mohla vykonati ten zázrak a lehkým dotykem vrátit světla vyhaslým zřítelnicím. Jedna fotografie zachycuje Pirandella, jak stojí a předčítá svým hercům z rukopisu: jeho ruka, otevřená, se tiskne na hrud, jakoby chtěla uchopit srdce a umlčet je. To není ruka, jež by mohla vykonat ten zázrak. I v tomto gestu je zoufalství a křeč. Tato ruka by nikdy nemohla udělat znamení kříže.

A přece je to tato neukojená trýzeň, tato lačnost nějaké jistoty, tato žalostiplná křeč někoho, pro něhož pravda má sto tváří a nemá žádné, co obrátilo na Luigi Pirandella pozornost celého světa, až k největší poctě Nobelovy ceny.

Adriano Tilgher, jenž byl při objevení se pirandellovského divadla jedním z jeho nejprudších odpůrců a jenž se později pokusil o výklad básníka a jeho umění, rozluštil problém tohoto umění, nalézaje v něm kontrast mezi Životem a Formou. Forma se rodí z potřeby samé, již má Život utvrdit se v bytí; ale mezi těmi dvěma stranami dochází k tragickému a nenapravitelnému střetnutí. Forma, jež se pokusila uchvátit Život a udusit jej, je přemožena novým výbuchem Života, který má potřebu nového proudění. Ale středem

a tajemstvím pirandellovského umění je možná něco jiného. Pirandello sám se přiznal v dávných letech: »Já myslím, že lidský život je velmi smutná komedie; neboť máme v sobě, aniž bychom mohli vědět nebo znát proč nebo od koho, potřebu ustavičně klamat sebe samy samovolným vytvářením nějaké skutečnosti (pro každého nějaké a nikdy jedné pro všechny), jež kus po kuse se ukazuje marnou a illusorní. Kdo jednou tu hru pochopil, nedá se už oklamat, ten už nemůže mít ani zalíbení v životě ani radost z něho...« To je celý Pirandello: od Nebožtíka Matiaše Pascala do Šesti osob se rýsuje toto tragické dilemma mezi skutečností a ilusí, v němž spočívá pirandellovské umění. Illuse může být skutečnost – lépe, něčím, co se podobá skutečnosti, náhražkou za skutečnost – ale jen potud, pokud její tvář pro toho, kdo na ní hledí, je tváří pravdy. Ale při takovémto pojetí světa je vše efemerní a měnivé, jako bychom se dívali na život obrovským kaleidoskopem. Co bylo dříve, už není. Ani ty nejsi pro všechny člověkem, kterého tvoje oči prozkoumaly až do hlubin: jsi nikdo, jeden a sto tisíc. Každý si tedy vytváří svou pravdu, pravdu subjektivní a imanentní, pravdu, jež nemá žádných pevných stěžejních bodů, ale jež může být vyvrácena a zahozena, převrácena a vydána v posměch. Od té je nemožno proniknout k objektivnímu a transcendentnímu, k pravdě, jež se nemění, neboť je povznesena nade vše náhodné a lidské. Odtud tragedie člověka, jenž se chtěl pozdvihnouti proti vši pravdě a je svržen poníženy a zkrvavený do nicoty. Bez křídel nelze létat.

Takováto zběžná poznámka nedovoluje ponořit se do zkoumání pirandellovského umění a odkrývat, co je v něm pravou poesíí a co ještě temným cerebralismem, intelektuální trýzní, neoproštěnou od strusek, jež ho odsuzují, že se nemůže dotknouti prahů duchovosti, a přece – když jsme se nejdříve přihlásili k živé radosti Italů, že Nobelova cena po třetí připadla spisovateli naší Vlasti – neskrýváme, že na Luigi Pirandella hledíme s křesťanskou bratrskou duší. Jeho etika nás rozděluje, ale jeho zoufalství nás sblížuje. Hotový člověk jsme také milovali touž láskou; a dočkali jsme se ho.

»Každý z nás, kdo má opravdu svůj život – a myslím tím vlastní osobní život, vnitřní, sensitivní, intelektuální, metafysický – je Adamem a musí znovu pojmenovat všechny věci a sestrojiti si svůj slovník a založiti si řeč.« »V té době jsem cítil silnou nechut ke skutečnému. Nepřisvědčoval jsem, ale přijímal jsem vesmír tak, jak je. Můj postoj byl pohrdlivý a pyšný jako postoj tvrdohlavce ukovaného v pozemském pekle. A snažil jsem se popřít skutečno, zhrdat pravidly skutečného života, utvořiti si pro sebe na svůj způsob jiné a dokonalejší skutečno.« Kdo tak mluví? Pirandello? Ne: Hotový člověk.

»Skořápky, kůry, šaty, masky, nejsou – vím to, i já to vím – nic jiného než skořápky, kůry, šaty, masky. Nejsou nic podstatného, nic staršího. Skořápky se rozbíjí, šaty se roztrhají, masky vyblednou a to, co zůstává, je pojem, vnitřní a nezničitelná kostra pravdy.«

Ale neutvořili jsme si tuto pravdu sami? Není to zoufalství, jež se zachytává čehokoliv, co se jmenuje pravda a jistota, jen proto, že nějaké pravdy potřebujeme? Jedním slovem: není tato pravda illusí? Hotový člověk se přiznává k svému pádu; Pirandello činí tyto trýznivé otázky středem svého umění, jsa vězněm ohnivého kruhu dilemmatu, z něhož se nedovede vysvobodit.

Hotový člověk se přece znovuzrodil a jeho život se obnovil. Papini, vyšed od těžké tragické nejistoty (čtěte Slepého lodivodu) nakonec přistál v přístavu pravdy, té pravdy, jež se nemění, neboť přesahuje člověka i život. Dospěje k témuž přístavu i Luigi Pirandello? Naše srdce mu to přeje. Bolest ostatně není nikdy neplodná. A jeho celý život je jediným výkřikem bolesti. Anděl bolesti jde jde nám často po boku, aby nás dovedl k cestám radosti.

Přel. Josef Kostohryz

ROMANO GUARDINI

ŽIVÁ SVOBODA

I

Rozbor problému svobody je zatížen tisíciletými kontroversemi. Nemůžeme o něm uvažovat dříve, dokud neočistíme své vnitřní zaměření. K tomu má posloužiti následující stručná úvaha:

Každé poznání, které chce dosáhnout cíle, vyžaduje si předpokladů. Poznávací schopnost není mechanický přístroj, nýbrž živá potency. Poznávání neprobíhá tak jako když natáhneme fotografický aparát a on zachytí mechanicky všechno, co se octne před objektivem. Myšlení in abstract tak probíhá – myšlení o sobě, myšlení subjektu jako takového, zaměřené na objekt jako takový. To všechno se však ve skutečnosti nevyskytuje; je to prázdné schema. Co se vyskytuje, je konkrétní myšlení tohoto živého člověka, zaměřené k této určité věci. To je však konkrétní, živý akt. Ten se může zdařit nebo nezdařit. A zdaří-li se, to závisí na docela určitých předpokladech – na tom, zdali konkrétní, v tomto aktu myšlení žijící subjekt stojí tam, kde musí stát, aby uchopil tento předmět; je-li schopen onoho druhu vnitřního postoje a zaměření, který se zde vyžaduje, onoho zvláštního přízpůsobení jeho plastické orga-

nické síly předmětu, jak si ho vyžaduje právě tato třída předmětů, právě tato oblast skutečnosti. To všechno se liší podle předmětu, který má být poznán.

Je tedy také velký rozdíl, jde-li o logicko-matematický vztah nebo o bytostný tvar. Ten první – na příklad nějaký matematický nebo fyzikální zákon – může být odvozen. Ten druhý – na příklad to, že železo »existuje« a že »železo« vykazuje takovou a takovou kvalitativní strukturu: tu a tu barvu, ten a ten stupeň tvrdosti, tu a tu váhu atd. – nemůže být odvozen, nýbrž v posledku jen ukázán, zachycen, přijat. Má-li posluchač aspoň tolik pohotovosti a odhodlanosti, aby nikdy neuznal něco, co vede nakonec k tomu, že $A = \text{non } A$, a má-li na druhé straně dosti pohotovosti a odhodlanosti, aby se nikdy neuzavíral před něčím, co se v posledním důsledku dá převést na to, že $A = A$ – pak může být přinucen k uznání logických vztahů. Při bytostných formách je tomu jinak. Abychom uviděli, že tato věc zde je taková, jaká jest, abychom mohli uchopiti významovou plnost tohoto zvláštního bytí – k tomu je potřebí něčeho více než schopnosti logicky myslet. Kvalitativní určení, bytostný tvar se nevnučuje poznání formální, logickou nutností, nýbrž nárazem svého bytí na naše bytí, mocí, kterou má určitost jeho bytnosti nad naší vnímavostí. Aby se však tento náraz, tato moc mohla uplatniti, musíme být připraveni vidět právě to jedinečné, to, co je vlastního věcem; musíme být hotovi připustiti každou věc, a zejména tu věc, o kterou právě jde, takovou, jaká jest; nepředpisovati jí, jaká má být, nýbrž nechati ji mluvit k nám z jejího svobodného bytí. To se zdá samozřejmé, ale není tomu tak. Naprosto ne! Ve skutečnosti se neotvíráme světu takovému, jaký jest sám v sobě, nýbrž žádáme od něho, aby byl takový, jakým jej my chceme mít. Naše svébytnost chce, aby věci byly takové, abychom se v nich cítili posílení, zabezpečení, podporováni, spočinuli. Tak se snažíme neustále přizpůsobiti svět našemu zvláštnímu bytí. Každý pohled na svět takový, jaký jest skutečně, sám ze sebe, zvyšuje napětí mého individuálního bytí. Každá věc má své podstatné vlastnosti, které jsou cizí tomu, jak já chci míti věci uspořádaný. Jsou celé oblasti bytí, které jsou cizí mému individuálnímu chtění. Ba i ve mně samotném jsou podstatné stránky, které jsou nepohodlné dominantám mého bytí. Viděti skutečnosti tak, jak jsou, znamená tedy vždycky, že je mi ve světě méně pohodlně. Proto je ovšem také vždycky více hodno námahy existovati v tomto světě, o němž musím, rozumím-li dobře sám sobě. říci: »Díky Bohu, že není takový, jakým jej chci já mít.«

To platí v obzvláštní míře i o svobodě. Má to pro mne svůj význam, existuje-li svoboda či nikoli. Velmi značnou částí svého

bytí jsem zainteresován na tom, aby svobody nebylo. Ziji pohodlněji, když svoboda neexistuje. Není-li jí, jsem zbaven všeho toho, co znamená odpovědnost. Je-li vůbec při kterém problému nutno se vyzbrojit pro setkání s tím, co je skutečné, tedy je to právě při problému svobody. Je nutno být připraven k jejímu uchopení a přijetí.

II

A teď se ptáme: Existuje svoboda?

Ale chceme tuto otázku správně formulovat. Většinou bývá už předem kladena tak, že je bezvýsledná. Bývá kladena abstraktně. Zní obyčejně asi takto: Je možno jednání bez kauzální nutnosti? Z toho pak vzniká obvyklá neplodná diskuse. Ve skutečnosti nejde o abstraktní problém, nýbrž o konkrétní skutečnost. Proto je třeba se ptát toho, co jediné skýtá poznatky o skutečnosti – totiž zkušenosti. Tedy takto:

Existuje v mé vnitřní zkušenosti nějaké dění, nějaký akt, nějaký vztah k předmětu a ke mně samotnému, který má charakter odlišný od všech ostatních dění, aktů a vztahů? Charakter, který nemohu označiti jinak než slovem »Svoboda?«¹

Tu se pak věci mají takto:

Tato svoboda existuje. Přesněji: já, konkrétní člověk, prožívám sám sebe jako svobodného. Zrovna tak jako jsem v své vnitřní zkušenosti narazil na to, že si uvědomuji sebe, že jsem schopen věděti o sobě a že skutečně vím o sobě, ukazuje mi má vnitřní zkušenost, že jsem svoboděn. Svobodnost je fakt; konkrétní fakt; skutečný stav, živý postoj, existenční a činný způsob mého lidského bytí. Mám zkušenost, že je ve mně nesvobodné jednání a existování. A mám zkušenost, že je ve mně svobodné jednání a existování které se odlišuje od onoho.

Jednou částí svého bytí a konání jsem zasazen do probíhající přírodní kauzality; jsem částí, údem. Zním však v sobě něco živě-činného, nejen ideálního, inteligibilního, co spočívá v sobě. Přesněji řečeno: v čem stojím já sám v sobě.

¹⁾ To je jeden z bodů, v nichž se často tak jasný pohled Mikuláše Hartmanna zatemňuje. Tak na příklad když říká v své Etice na str. 92, že svoboda »není daným jevem«. Mravní zákon snad ano; o tom by se bylo možno »hmatatelně přesvědčit, že je to inteligibilní fakt; o svobodě však nikoli, tu je nutno vysoudit. A to... z mravního zákona...« To je jeden ze zbytků idealistické předpojatosti, které mu i jindy brání plně využití jeho nádherně svobodného rozběhu. Svoboda není problémem; nepotřebuje být vysuzována jako výklad skutečnosti jinak nepochopitelné. (Asi takto: svéráznost vazby mravního zákona na rozdíl od zákona přírodního; »náležitost« na rozdíl od nutnosti předpokládá zvláštní druh přiřaděného jednání, totiž právě jednání svobodného.) Naopak, svobodné jednání je elementární jev, základní forma vnitřní zkušenosti v živém aktu.

Jednou částí svého bytí a činnosti jsem účinkem příčiny; výsledkem předpokladů. Tu nenáležím sobě, nýbrž obecným mocnostem. Je však ve mně něco, co náleží sobě. Přesněji řečeno: v čem náležím já sám sobě.

Jednou částí svého bytí jsem průchodištěm pochodů, přetvářecím popudů, jež přicházejí zvenčí a zase probíhají navenek. Mám však také zkušenost, že ve mně začínají pochody. Přesněji řečeno: zakouším sám sebe jako živoucí počátek jednání, jako zdroj příčinných souvislostí.

Ze zakouším sám sebe v tomto zvláštním smyslu jakožto spočívajícího v sobě samém, jakožto náležejícího sobě samému, jako začátek jednání – to vyjadřuji slovem: Vím, že jsem svoboděn. Nejsem jím celým svým bytím; nejsem jím stále; nejsem jím vždycky ve stejném stupni. Ale jsem jím něčím v sobě, co je mé nejhlubší, mé nejvlastnější; jsem jím někdy; jsem jím v nějakém stupni.

Fakt této svobody; živá možnost její realizace; možnost a úkol ji vypracovati, stále více očišťovati její akt a rozšiřovati její rozsah – to vše je základním rysem mé lidsky osobní existence.

Ve svobodném jednání může bytí svoboda zakoušena rozličným způsobem.²

Je tu zkušenost svobodné volby:

UVědomuji si možnosti jednání; shrnuji je; vážím je; rozhoduji se pro jednu z nich. Rys svobody je v tom, že z rozličných možností volím tu, kterou chci. Jsou tu ovšem důvody, motivy pro toto rozhodnutí: jdu touto cestou, poněvadž je kratší; jdu kratší cestou, poněvadž přijdou rychle k cíli; chci dojít rychle k cíli, poněvadž tam mám něco důležitého na práci, atd. Svoboda není v tom, že by tu chyběly důvody a motivy více či méně stanovitelné, nýbrž ve způsobu, jakým se tyto důvody nebo motivy uplatňují. Když jsem při nějakém fyzikálním nebo biologickém pochodu jednou uvedl v činnost řetěz důvodů, jsem hotov a věc končí nějakým »protože«, jehož obsahem je právě rozhodující příčina nebo komplex rozhodujících příčin. Zde však, ve svobodném jednání, je po vyčerpání všech důvodů možná ještě další otázka: Proč nechávám platit jako rozhodující právě tento důvod, tento motiv? Odpověď na to zní: protože chci. Postup odůvodňování končí v suverenitě rozhodujícího já. Není to libovůle ani bezdůvodnost, je to důvod. A to důvod plně platný. Zde spočívá jednání samo v sobě. Přesněji řečeno: jednající spočívá sám v sobě. Navazuje začátek – a ten je pak ovšem ihned zachycen tkání účinných přírodních příčin.

²) K typice konkrétních aktů vůbec srov. Guardini, *Der Gegensatz: Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Mainz 1925.

V tom, že prožívám sám sebe jako suverénně volícího, jako pána svých rozhodnutí, dovídám se o své svobodě. A to o svobodě tím větší, čím plněji jsem pánem svých rozhodnutí; čím výše jsem při tom povznesen nad věc. Konečnou podobou této svobody – která by ovšem vyústila v nemožnost – by bylo rozhodnutí, učiněné z dokonalé vnitřní neúčasti na živých možnostech. (Viz ethos Stoy a psychologický podklad asketické »sancta indifferentia«.)

Nalézám však v sobě ještě jinou formu zážitku svobody:

V té nejsem neúčasten. V té nepovstává instance, stojící nade všemi možnostmi a rozhodující o směru; nýbrž zde mám vědomí, že jednání vychází kvalitativně z mé nehlubší bytosti. Svoboda ve formě rozhodování má formální charakter. Cítil jsem se v ní tím svobodnějším, čím vnitřně nezaujatěji, čím obsahově nezávisleji jsem se stavěl k předmětu a účinně pohnutce. Byla to dispoitivní, příkazná svoboda. Zde je tomu jinak. Jednající já má elementární vztah k obsahu konání. Cítím se zde tím svobodnějším, čím plněji, čím bezprostředněji vychází jednání z toho, čím jsem. Jako nejvyšší svobodu pak pocítuji, když jednám tak, že »nemohu jinak«. To nemá přirozeně nic co dělat s fyzickým nebo psychickým nátlakem; nemožnost jednat jinak neznamena přinucenost, nýbrž znamená, že v jednání vchází živý, celý člověk; že se v něm bezprostředně projevuje tím, co je mu nejvlastnějšího, nejvnitřnějšího, co je opravdu jeho jádrem – že jedná tak, jaký jest.

Zde tedy zakouším svou svobodu tehdy, když jednání vychází s kvalitativní bezprostředností z mé nejvnitřnější bytosti; když vcházím cele do jednání tím, co je mi vlastního.

Chceme-li vyjádřit zkušenost svobody jediným slovem, můžeme říci: svoboda je soběnáležitost. Přesvědčuji se, že jsem svoboden, když zakouším, že náležím sám sobě; že jsem v svém jednání samostatný; že jednání neprochází mnou a tím náleží jiné instanci, nýbrž že vzniká ve mně a tím je v onom zvláštním smyslu mé a já jsem v něm svůj.

Způsob, jakým zakouším tuto soběnáležitost, se různí podle oněch dvou typů, jež byly právě stanoveny. Poznávám se jako sobě náležející v suverenitě nezávislého rozhodnutí; a poznávám se jako sobě náležející v onom pochodu, který vyjadřuje nejvnitřnější bytost v činu. Tam poznávám: Jsem svým pánem. Zde poznávám: Jsem sám sebou.

Na kterou stranu se v jednotlivém případě nakloní zkušenost svobody, to je věc psychologické struktury. Mnoho věcí mluví pro to, abychom viděli ve svobodě volby specificky mužskou formu zkušenosti svobody, v bytostném výrazu pak ženskou. Aspoň

v minimálním stupni se vyskytují vždycky obě dvě pospolu. V tom, že vystupují obě dvě formy zároveň, záleží konkrétní, antitetická struktura zkušenosti svobody.

To, co bylo dosud řečeno, vztahuje se na svobodu jako konkrétní akt – přesněji jako formu konkrétního aktu. Je to svoboda psychologická.

Na ní záleží obzvláštní měrou, neboť zde se rozhoduje, bude-li jev svobody přijat v své čistotě a se všemi svými důsledky, nebo rozplyne-li se celá věc v neurčitosti nebo v transcendentnu. Psychologická svoboda záleží v tom, že já jakožto skutečná, živě-konkrétní bytost mám suverenitu volby, že mohu rozhodovati z východiska, které již samo není průchodištěm kausální řady. Znamená, že jsem schopen nikoli přírodního, nýbrž duchovně-tvořivého výrazu sebe sama. Psychologická svoboda znamená, že v jednání náležím sám sobě – ne vždycky, ne vždy ve stejné míře, ale aspoň v jistých případech a v jistém stupni.

Tuto psychologickou svobodu mám jakožto vlohu a jakožto možnost. Jako živá schopnost však musí být vydobytá. Svoboda volby není zajištěna jen tak beze všeho. Má-li to být skutečná volba a nikoli zaujetí nějakým motivem, předpokládá to vnitřní upřímnost a bezpečný cvik. Člověk se musí stát svobodným k svobodě. Svoboda jako bytostný výraz není rovněž zajištěna jen tak beze všeho. Má-li to být skutečný bytostný výraz a nikoli uplatnění nějaké periferní složky, předpokládá to vnitřní pravdivost a schopnost přemáhání.

Svoboda je sama něčím, co je dáno stejně v dialektice daného i svěřeného. Je východiskem, neboť nejsem-li svoboden podstatně, nemohu se jím nikdy stát. Pro svobodu může člověk pracovati jen ze svobody, neboť svobodou začíná něco nového. Stává se skutečnou teprve konáním, cvikem, pěstěním. Svoboda je sama habitem, který musí být získán a rozvinut.

III

Psychologická svoboda je živá naplňovací forma aktů; zvláštní rys, jež mají jisté akty a z nich vyrůstající zaměření. Faktická povaha svobody jí však není vyčerpána; ba ona tvoří jen její menší část. Pouhá možnost svobodného rozhodování je něco abstraktního. Svěho živého smyslu nabývá teprve když se táží: svobodně rozhodovati – o čem? k čemu? Také pouhá možnost bytostného výrazu je něčím abstraktním. Svěho smyslu nabývá teprve když se ptám: svobodně vyjadřovati – co? Tím přistupuje k momentu psychologické svobody či svobody jako aktu moment obsahu svobody. (Hodnota obsažená

ve svobodném aktu; axiologická svoboda.) Teprve to obojí: svoboda jako naplňovací forma aktu a obsah aktu takto naplněného – teprve oba tyto momenty dohromady tvoří faktickou povahu »živé« svobody.

Je to jen zvláštní případ všeobecnější faktické povahy života vůbec. Život není jen pochodem a aktem, nýbrž i obsahem pochodu a aktu. Výrok »žiji« by mohl znamenat nejprve: jsem zde, mohu se hýbat, vnímám, mám iniciativu, jsem bdělý, požívám, trpím, tvořím atd. To všechno by však byla jen polovina. Fakt, že »cítím«, nabývá svého plného smyslu teprve když řeknu: Cítím toto. Fakt, že »působím«, nabývá úplnosti teprve když řeknu: působím toto. Fakt, že »žiji«, nabývá úplnosti teprve když řeknu: žiji tento obsah. V tom je teprve vyjádřeno základní napětí našeho bytí: že život nejde jen prostě ku předu, nýbrž že se uskutečňuje v obrazech, že naše bytí a jednání a utrpení a vlastnictví a tvoření a co všechno ještě se stává svým vlastním teprve skrze obsah, jež realizuje. Tím je živoucnost a život vázán k předmětu; ke světu předmětů; ke světu skutečnosti a hodnoty. Předmětné (objektivní), skutečné a požadované vstupuje do života nutně jako podstatný moment. Svoboda aktu zase znamená, že tento předmětný vztah se může naplňovati opravdově nebo falešně, správně nebo nesprávně, pozitivně nebo negativně. Vždycky však se naplňuje. V tom je kořen tragičnosti, v tomto prvním základu lidské živoucnosti.

Tak je tomu také zde. Svoboda jako celek znamená: předmět, uskutečněný ve formě aktu psychologické svobody. A to pravý předmět; správný předmět. Jinak vyjádřeno: Svoboda znamená uskutečnění požadovaného řádu hodnot ve formě aktu psychologické svobody.

Tato obsahová svoboda se pak ustavuje v jednotlivých oblastech. Pokusíme se je stručně vylíčiti, a v průběhu našich výkladů se objeví zřetelněji, co se rozumí obsahovou svobodou.

Především je to oblast věcné svobody. Je to svoboda přiměřeného uchopení předmětu. Záleží v tom, že věci jsou viděny a pojímány pravdivě a přiměřeně k své povaze.

Příklad: mám-li co činit s nástrojem, jež neznám nebo neovládám zcela dobře, vzpírá se mi. To však znamená: jsem vůči němu, s ním nesvoboden, spoután; něco se mi zpěčuje. Jakmile jsem mu porozuměl a vzal jej správně, něco se uvolňuje. Jsem při používání tohoto nástroje svoboden. Všechny věci, všechny věcné vztahy, všechny přirozené pochody mají jisté vlastnosti, mají v sobě jistý plán, jistou formu působnosti. Jsou uspořádány. Nepoznávám-li toto uspořádání, nevyhovuji-li mu v mém počínání, stává se pro mne právě tím a právě v té míře, v jaké mu nevyhovuji, překážkou.

Friedrich Vischer líčí v své knize »Také jeden« člověka, který nebere věci správně. Všechny věci se mu zpěčují. Má pocit, že se k němu chovají nepřátelsky; zakouší »potměšilost předmětu«. Žije ve světě, v němž všechny věci překážejí. Prostor je všude naplněn překážkami; to jsou věci, které nejsou brány náležitě k své povaze. Jakmile však pojmám věc správně, může vyplynouti působivý impuls ze mne do věci; věc se ocítá v souvislosti mého působení a já v jejím. Věc se stává otevřenou dráhou pro mé živé působení, to jest, já se poznávám v této věci jakožto svobodný. A to svobodný právě v těch zvláštních možnostech, které tu jsou dány, ať už je to nástroj (pocit stupňovaného života a svobody při náležitém zacházení s nářadím) nebo dopravní prostředek (svoboda ovládaného pohybu) či vegetativní zákony rostlin nebo životní návyky zvířat (zvláštní svobodnost, s níž se zkušený člověk mezi nimi pohybuje a činí si je služebnými) nebo cokoli jiného. Je to svoboda náležitě funkce; pravého postoje; pravého ustavení – ve všeobecném smyslu těchto slov, jak také platí pro to co je živého. Právě tím, že člověk nabývá této svobody spravedlivého poměru k věcem, stává se mu svět kosmem. Nenabude-li jí, zůstává mu chaosem; všude jsou brzdicí věci, vzpírající se události. Nabude-li jí, stává se svět osvobozujícím řádem, z velké části už proto, že funkci se vůbec dostává jejího práva.

Do oblasti této věcné svobody náleží také naše vlastní tělesně-duševní bytí; to, že jsme takoví a pohybujeme se a jednáme tak, jak to vyžadují vnitřní zákony našeho těla a ducha. V tom je vlastní smysl rytmické výchovy. Tělo je těžké, neohrabané, překáží samo sobě; člověk klopýtá o vlastní nohy, dokud neprobudí a neuvolní zákony svého organického bytí a nedovede je k svobodnému uplatnění. Dokud nepřivede své tělo tak daleko, aby pojímalo správně věci, aby s věcmi správně zacházelo.

Vyšší oblastí je svoboda hodnoty. I zde máme co činiti s obsahy, jako na stupni právě vyloženém. Svoboda neznamená býti uvolněn od něčeho, nýbrž býti uvolněn, naplněn v něčem. Psychologická možnost volby nalézá své obsahové naplnění v tom, že je zvoleno to pravé; že jiný člověk vstupuje správným rozhodnutím do osvobozujícího obsahu. Tak je svoboda hodnoty svobodou v správně uchopené hodnotě.

Jakmile získávám poznatek, nabývám pravdy; této určité pravdy. To má svůj smysl především v sobě samém – že jsem správně poznal právě tento předmět. Zároveň však má každé získání pravdy ještě vedlejší výsledek. Přesněji řečeno, je tu náznak toho, že byla nalezena pravda. Každé nabývání pravdy je totiž zažíváno beze zřetele k bližšímu obsahu jakožto osvobozování. V poznání pravdy

se něco ve mně stává mocno sebe sama. Něco ve mně přichází k sobě, je uvolňováno, rozšiřuje se, rozvíjí se, dostává svůj vlastní prostor, v němž může žít. To, co si ve mně žádá pravdy, můj živý, poznání požadující duch je spoután, cítí se sevřen, dokud není nabyto poznání. Prožívá je však jako rozšíření, osvobození, jakmile nabyl pravdy. Tento nesmírný zážitek osvobozující síly pravdy je na příklad tím, co zakládá postavení takového Sokrata.

Něco podobného se děje při setkání s plností tvaru, s uměleckým dílem. Smysl uměleckého díla záleží v tom, že v tvaru je vyslovena podstata, skrytost. Ale nikoli tak, že by člověk musil před ním zůstat stát. Konečný poměr k uměleckému dílu není nazíráním z odstupu. Umělecké dílo je spíše takové, že člověk může do něho vniknouti. Člověk se může octnouti uvnitř něho; je zde uchopen ztvárněným a ztvárňujícím bytím a je jím sám uveden v správnost. Toto zahrnutí v ztvárněný, duchovní prostor uměleckého díla je rovněž prožíváno jako osvobození.

Podobně to platí o právu, o pořádku atd. Uskutečnění, získání duchovních hodnot zesvobodňuje. Nehledíc k tomu, že každá samostatná hodnota jako taková mne nasycuje, dává mi naplnění právě svým zvláštním smyslem hodnoty – nehledíc k tomu, je samo vydobytí hodnoty prožíváno jako zesvobodnění. A to tím intenzivnější, čím větší je vašeň, s níž po ní toužím. Svět duchovních hodnot je světem svobody.

A byla-li to živá struktura mého těla a mé duše, jeho architektury a jeho působení, skrze niž jsem zakusil věcnou svobodu, svobodu hodnoty zakouším skrze živý orgán uchopení světa – vůli k hodnotě, svědomí hodnoty nebo jak to nazveme. Je to živá láska k hodnotě, spojená s posuzováním hodnoty a svědomím hodnoty. Je to v posledku platonský eros, který také zakouší platonskou svobodu.

Svět této svobody je řád, kosmos hodnot. Či lépe skutečnosti, hodnotou nasycené, hodnotou naplněné!

Třetí oblastí je osobní svoboda. Je dobývána v obou základních postojích samoty a společenství.

Jakmile se dostávám do poměru k jinému člověku, který je mi přikázán, zakouším to jako něco posilujícího, naplňujícího, upevňujícího. Může to mít nejrůznější formy: přátelství, tovaryšství, služby, následování, lásky. Zvláštní formy vázanosti, po případě celkovosti, naplňující zvláštní životní vztahy a prosycené specifickými hodnotami společenství. Právě tyto vztahy zakouším zároveň jako osvobození. Tím, že se chovám k jinému člověku tak, jak je to vůči němu a teď a zde pravé a správné, nabývám širě, otevřenosti po-

hybu, svobody. Každé správně vyslovené, z požadavku osobní situace správně vyslovené ty a my vytváří svobodu. V tom se z »já« stává »my«; ocítám se v osobním celkovostním vztahu, jak je to nutno ze samé podstaty mé bytosti, mám-li být sám sebou. Dokonce i jasné a pravé soupeřství vytváří takovou »svobodu společenství«. Mluveno Nietzscheovsky, jsou »dobří nepřátelé«, »dobří protivníci«, kteří umožňují čisté nepřátelství, čistý boj.³ Naproti tomu všechny neuspořádané, skryté vztahy, všechny nenaplněné, zatlačené, nevyproštěné vztahy poutají, stavějí překážky, zužují. A tento zážitek svobody je o to čistší a silnější, čím méně tu jde o čisté vnějšně zřízený (organisační) nebo zase jen přirozený, druhu přiměřený řád, a čím více je dotýčný vztah vytvářen z osobního rozhodnutí; čím hlouběji vchází osobnostní jádro do tohoto vztahu. Jisté bytostné oblasti ve mně se aktualizují teprve tehdy, rodí se teprve tehdy, když potkám sobě přisouzeného člověka a skutečným správným vztah k němu. Nejintenzivnější forma zkušenosti svobody vzniká z lásky.

Proti tomu stojí uskutečňování svobody v samotě. V ní »přicházím k sobě samému«. Jsem ovšem vždycky sebou a mám tedy jaksi sám sebe. Přesto však jsem také na cestě k sobě. Každé skutečné osamocení pak je krokem k sobě; hlubší zmocnění sebe sama. Zvnitřňuji se sám v sobě. Objevuje se živý střed. Východisko a konečný cíl živého rozkmitu se otevírají. Objevuje se hloubka. Otevírá se vnitřní prostor. Vnitřní »bod, na němž stojím«, vystupuje do popředí. V té míře, jak se to děje, něco se oprošťuje: osobní střed se stává klidně-přítomným, stává se svobodným.

Osobní svoboda se uskutečňuje v pólech osamocení a společenství – a to ne podle abstraktního schématu, nýbrž vždy z konkrétní skutečnosti toho, čím jsem, čím je bližní, co je totalitou vztahu, jaká je hodina, jaké prostředí. Je to svoboda tebe a svoboda nás a celku; svoboda já.

A i zde se uskutečňuje řád svobody. Mluvili jsme již o kosmu věcně náležitě pojatých věcí a osvobozené, tělesněduševní jednotě člověka v něm stojícího; dále o kosmu hodnot a hodnotami naplněných skutečností, v němž se pohybuje láska k hodnotě a svědomí hodnoty. Teď se ocítáme před uspořádaným lidským kosmem, v němž je uskutečněno v bytostné náležitosti osamocení bytí se sebou samým a společenství bytí s jinými a v němž se pohybuje osvobozená živá osobnost.

Čtvrtou oblastí obsahové svobody je svoboda mravní. Zakoušíme ji v provádění mravního úkolu.

³⁾ Ideálním poměrem tohoto druhu je rytířský boj, až k fair play.

Mravním úkolem je dobro. Dobro není v jedné řadě s pravdou, právem, krásou, nýbrž jest uskutečňováno v ostatních hodnotách. Dobro je to, co je na dané situaci správného, pravého. Na otázku: co je dobro? odpovídá svatý Tomáš Akvinský: to, co je zrovna rozumné, to jest, co konkrétní situace vyžaduje – ať už je to pak pravda, jde-li o poznání, nebo krása, jde-li o umělecké tvoření, nebo správný poměr k osobě, k dílu, k plnění určitého povolání a podobně.

Jakmile jedním správně a tak plním povinnost, zakouším to jako osvobození. Lež může vyvést z určité nesnáze a tedy osvobodit v povrchní vrstvě existence; hlubší vrstva mého bytí je jí však poutána. Cítím se sevřen, obtížen. Spatné svědomí, jímž si uvědomuji, že jsem neudělal, co jsem měl, má povahu zážitku nesvobody; zážitku vnitřní spoutanosti. Nemravné počínání vede k poddanství – bezprostřednímu uvědomení mravní sféry, které nalézá svůj poslední výklad a zpečetění v náboženském pojmu poddanství Satanova.

A naopak zase vnímám jako osvobození, když mluvím pravdu. Něco se ve mně zvedá, rozšiřuje. Každým mravním jednáním nabývá ve mně mravní já většího místa. Nejvnitřnější se stává pánem sebe sama. Má správné místo v řádu toho, co má být, v mravním řádu.

Vzniká nový kosmos – ten, v němž věci a osoby nemají jen své správné, funkcionální, hodnotně-kulturní nebo osobní vztahy, nýbrž i vztahy mravní – vzniká etický svět.

Zkušenost mravní svobody je tím intensivnější, čím větší jsou překážky, vnitřní nebo vnější, jimiž musí právě jednání pronikat; čím čistěji spočívá mravní jádro bytosti, smýšlení v pravosti; čím hlouběji a jasněji je živé bytí mravně protvářeno. Plnosti nabývá mravní svoboda tehdy, když člověk nekoná dobro jen od případu k případu, nýbrž když se mu stává trvalým zaměřením; když nabývá ctnosti v čistém smyslu slova; když nejen činí, co je mravné, nýbrž jest sám mravný.⁴ Naprosto svobodným se stává ten, jehož

⁴) Dějinami etického myšlení se táhne protiklad, jehož důsaznost nebyla dosud dosti postřehnuta: mravné jednání znamená jednak odpovídání před zákonem toho, co má být; vyhovění platnému požadavku. Vedle toho však znamená také správné bytí; čisté, pravé, ušlechtilé bytí. Zde se zjevuje nikoli biologický, nýbrž metafyzický pojem »zdraví«, integrity a plného utváření konkrétního lidského bytí. Platonská etika a etika řeckých církevních otců, etika Augustinova a augustinské scholastiky, na Platona navazující nebo Platonovi příbuzná, má své kořeny v tomto pojetí. Jenže u této poslední etiky vystupuje více do popředí křesťansko-teologický význam této typiky. Zde stojí proti sobě hřích jako nepravost před Bohem a hřích jako ohavnost, nemoc a v poslední instanci smrt. Tam je vykoupení zástupným zadostiučiněním před Boží spravedlností, zde znovustvoření živého bytí, atd. (Srovnej k tomu: Guardini, *die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*. Düsseldorf 1921.) Tak tu stojí proti sobě dvě řady pojmů, juristicko-etická a onticko-etická. Jejich vzájemné nepochopení určuje etické a teologické rozpory. – Mravní svobodu lze

živé bytí vstoupilo v jednotu s tím, co má být, takže již nemůže vůbec činit zlo. To je však mezní případ, který se na zemi neuskutečňuje. (Non posse peccare věčného života ve sjednocení s Bohem.)

Poslední oblast svobody je oblast náboženská.

V nejhlubší podstatě člověka tkví, že je podmíněný, konečný, pomíjivý, ale že chce absolutno, nekonečno, věčnost. Tuto nepodmíněnost, nekonečnost, věčnost nenalézá v sobě. Nalézá je v setkání s Bohem. Opravdově dokonáný náboženský úkon znamená poměr k Bohu, v němž se Bůh stává živým obsahem tohoto lidského života. Ať jsou v jednotlivostech náboženské úkony jakékoli: vzývání, dík, prosba, lítost, bázeň, touha – vždycky obsahují to, že člověk přichází v nějaké formě k Bohu, nabývá možnosti jeho uchopení – ne-li fakticky, tedy aspoň podle vnitřního smyslu onoho úkonu. Právě při tom však zakouší náboženské jádro člověka, to, co je míněno náboženským, nikoli psychologickým výrazem »duše« a ještě jasněji mystickým výrazem »hlubiny duše« – toto nejvnitřnější zakouší v náboženském setkání osvobození. Psychologicky a obsahově sebe rozdílněji utvářené přiblížení k Bohu, účastenství na Božském naplňuje ono vnitřní napětí. Člověk získává pro svůj život nekonečný, věčný, naprostý obsah, aniž přestává být tím, čím jest, totiž člověkem. Tato účast v nekonečném, která se již nedá logicky rozložit, nýbrž jest tajemstvím, pro niž jest pojem stvoření duše k obrazu Božímu a její schopnosti uchopit Boha, »capacitas Dei« svatého Augustina jen označením, nikoli rozřešením – tato účast uvolňuje poslední pouto, to, které záleží v samotné stvoření, pouto pouhé konečnosti, aniž však tím ruší stvoření nebo ji jen klamně zahaluje. Účast v Boží nekonečnosti, v jeho věčném, naprostém, svatém životě je konečným rozpětím, naplněním, upokojením.

A nesmí to být chápáno kvantitativně, jako by nekonečná velikost měla pro tuto svobodu význam, poněvadž absolutně přesahuje konečnost. Naopak Bůh, jakožto Bůh, jeho být, to, čím jest – to, co člověk podle Tomáše Akvinského nikdy nemůže proniknout věděním, myšlením, ale co prozařuje v každé náboženské zkušenosti – toť ona skutečnost, která dává momentům věčnosti, nekonečnosti, absolutnosti jejich vlastní smysl. Bůh je Ten, který dává tomu, kdo se mu přiblíží, konečné naplnění a tím právě i konečné řešení.

pochopit jen z obou zároveň. Je platností i jsoucností. A to proto, že zákony toho, co má být, a zákony toho, co jest, jsou v poslední instanci identické – stejně jako jimi jsou zákony poznání a bytí. Kant a idealismus je od sebe odloučili. To mělo svůj význam. Teď jde o to, vidět jejich souvislost. Max Scheler a Nikolai Hartmann učinili první průlom. Ale pro Hartmanna je ještě kantovské pouto příliš silné, aby mohla být k čistotě etiky platnosti připojena v celé své plnosti svoboda etiky bytí.

To se naplňuje ve Zjevení, v křesťanství. Jednou z myšlenek, v nichž Nový zákon vyjadřuje konečnou pravdu, je svoboda dětí Božích. Ta se rozumí jen ve spojení s myšlenkou znovuzrození a lásky. Otec obrozuje toho, kdo má dobrou vůli, ve křtu a obrácení srdce k účasti na božském životě, činí ho svým dítětem a dává mu jako nejvnitřnější životní sílu této nové existence onu sílu, která je tajemstvím jeho vlastního života: lásku. Nikoli tu, která je míněna čistě psychologickým nebo etickým pojmem lásky, nýbrž to, co míní Ježíš, když pronáší slovo »láska«. Tato láska je smýšlením Božím a jako dar milosti i smýšlením jeho dětí. Ona dává konečnou svobodu. Neboť všechno stvořené je právě skrze to, čím jest, zároveň úkolem, ustanovením, příkazem. Celý náš život je podroben zákonům, od přírody až k nejvyšším zákonům ducha – při čemž přirozeně fakt »zákona« nabývá na každém novém stupni jsoucna nové kvality. Tyto zákony mne zadržují a poutají, a každé pouto je už tím samým v konečném smyslu nesvobodou. Avšak všechny tyto zákony jsou stejně jako jsoucno, v němž a pro něž platí, dílem a vůlí Boží. Jako stvoření stojí člověk pod tímto zákonem: je »sluhou«, jak praví sv. Pavel. V tom okamžiku však, kdy se stávám dítětem Božím, byť i jen podle mysli – tedy v tom okamžiku, kdy miluji, miluji Boha a lidi v něm a věci v něm – v tom okamžiku přistupuji k Bohu a žiji z něho. Potom chci v něm to, co jest, a zákon, který pro to platí. Pak už však zákon není »zákonem«, nýbrž stává se obsahem a formou mého vlastního chtění. Potom jsem, abychom zase mluvili s Pavlem, »pánem«. Toť »svoboda dětí Božích«. Svoboda, dobytá nikoli poznáním, nýbrž konečným naplněním zákona. Ba ještě správněji: dobytá tím, že Bůh mi dává, abych přistoupl k němu, kterýž jest zákonodárcem, a abych tak již nestál »proti« zákonu, nýbrž abych jej nesl z Boha ve vlastní vůli. Skrze milost danou účast lásky na zákonodárné Otcově vůli přistupuje jeho dítě po bok subjektu zákona, stává se spoluzákonodárcem – nutno zdůraznit: z milosti, nikoli ze své podstaty.

I tato svoboda ustavuje svůj svět. Ale zde mizí slovo »svět« a nastupuje osobní výraz. Řád, v němž vládne láska a svoboda z lásky získaná; v němž člověk přistupuje k člověku a k věci z Boha, je »království Boží« – onen řád, v němž se děje vůle Boží »na zemi«. Ale, nebudiž zapomínáno, děje se tak, jako se děje »na nebi«. To jest děje se tak, jak je naplňována těmi, kteří stojí po boku Božím; pro něž již vůle Boží není předmětem, nýbrž srdcem jejich chtění. Proto je tato prosba ústřední prosbou otčenáše.

Není zde snad třeba říkat, že i toto je pro naši pozemskou existenci mezní hodnota, cíl, a že je to uskutečňováno teprve v okamžiku věčného sjednocení s Bohem. Křesťanský život je však podrobením Bohu.

Zde se uzavírá souhrnný jev svobody. Svoboda je ona forma, v níž jednající člověk náleží sám sobě. Výrazem této soběnáležitosti je vědomí, že za ni musíme ručiti zvláštním způsobem: připočtení jak viny tak zásluhy, hodnota a dluh, odpovědnost. Tato soběnáležitost má dvojí podobu: soběnáležitost volby a bytostný výraz. Tato soběnáležitost však zůstává formální; zůstává pouhým průběhem, formou úkonu, dokud se netážeme: V jakém obsahu náležeti sobě? Mezi čím voliti? Jakou podstatu vyjádřiti? Svobodně jednati – v naplňování jakého obsahu? v uchopení jakého předmětu? v konání jakého díla?

Teprve obsahová svoboda dává smysl svobodě psychologické, svobodě aktu. Svoboda aktu je však uskutečňovací formou obsahové svobody.

Přel. T. Vodička

PETR JAKOVLEVIČ ČAADAJEV

O PROTESTANTISMU

Dlužno přiznati, že nebyli-li posud doceněn vliv křesťanství na společnost, na rozvoj lidského ducha a na moderní civilizaci, mají na tom valnou část viny protestanté. Víte, že vidí jen papeženství v patnácti stoletích, jež předcházely reformaci, neb alespoň od té doby, co podle jejich domnění bylo zničeno prvotní křesťanství; nemají proto zájmu na tom, aby sledovali jeho postup za středověku, pro ně je to mezera v čase: kterak by tedy pochopili výchovu moderních národů? Nic tolik nezkreslilo obraz moderních dějin, jako protestantský předsudek. On právě tolik přepínal význam obrození vědy, kterého vlastně nikdy nebylo, poněvadž vědy nebylo nikdy úplně zapomenuto; on vymyslel množství různých příčin pokroku, jež ve skutečnosti působily jen velmi podružně, nebo jen vyplývaly z hlavních příčin. Na štěstí dnes sama filosofie, méně stranická, vyššího rozhledu, po revisi minulosti přispěchala, aby opravila naše představy o této zajímavé době. Jejím přičiněním objevilo se pojednou tolik nových věcí, že ani nejzatvrzelejší nepřítel nemůže nadále vzdorovati těmto poznatkům, a snad bude možno říci, je-li to v záměrech Prozřetelnosti, aby lidé byli poučeni touto cestou, že není daleko chvíle, kdy vyšlehně velké světlo z temnot, jimiž z části dosavad jsou pokryty dějiny moderní společnosti.)

*) Od té doby, co byly napsány tyto řádky, splnil z velké části naše očekávání p. Guizot.

Nedá mně to, abych se ještě jednou nevrátil k oné umíněnosti protestantů, že od druhého, nebo nanejvýš třetího století už nechtějí viděti křesťanství. Kdybychom jim věřili, nezůstalo z něho od té doby, leda právě kolik bylo nezbytno, aby nebylo úplně zahlazeno; pověra nebo nevědomost následujících jedenácti neb dvanácti set let zdá se jim taková, že v ní spatřují modloslužbu ještě politování hodnější, než jaká byla u pohanských národů; podle nich, kdyby nebylo bývalo Valdenských, nit posvátné tradice byla by bývala docela přetržena, a kdyby Luther byl přišel jen o několik dnů později, bylo by veta po náboženství Kristovu. Nuže, táží se Vás, kterak přiznati pečeť božství této nauce bez síly, bez trvanlivosti, bez života, jakou si učinili z křesťanství, této nauce pomíjející a lživé, která místo aby lidstvo obrodila a prodchla novým životem, jak slibovala, zjevila se okamžik na zemi, jen aby zhasla, zrodila se, jen aby ihned zemřela, nebo aby byla jen nástrojem lidských vášní? Což tedy osud Církve závisel toliko na přání Lva X., dostavět basiliku svatého Petra? Kdyby nebyl za tím účelem nařídil prodávání odpustků v Německu, byla by zůstala dnes sotva nějaká stopa po křesťanství. Neznám, co jiného by jasněji ukazovalo základní blud reformace, než-li tento obmezený a malicherný způsob, jakým se dívá na zjevení náboženství. Není-li to popření vlastních slov Ježíše Krista a veškeré náboženské myšlenky? Má-li jeho slovo přetrvati nebe i zemi, a on sám býti vždycky uprostřed nás, kterak by bylo možno, aby chrám, vystavěný jeho rukama, hrozil zřícením? A kterak by byl mohl zůstat, po tak dlouhý čas, prázdným, jako opuštěný dům, jenž se co nevidět rozpadne v suť?

Nicméně dlužno přiznati, že byli důslední. Jestliže napřed rozdmýchali požár v celé Evropě, jestliže potom servali pouta, jež sjednocovala křesťanské národy a tvořila z nich jednu rodinu, stalo se tak proto, že křesťanství bylo před zánikem. Zda se nemělo obětovati vše, aby bylo zachráněno? Skutečnost však byla taková: nic nedokazuje více božský původ našeho náboženství, jako jeho ustavičná působnost na lidského ducha, působnost, která, ač se měnila s dobou, ač se přizpůsobovala různým potřebám národů a věků, nikdy neochabla, tím méně aby docela přestala. Patření na jeho svrchovanou moc, stále působící uprostřed nescíslných překážek, jež nepřetržitě proti němu vzbuzují jak naše přirozená zloba, tak neblahý odkaz pohanství, skýtá rozumu nejlepší jistotu o něm.

Co tedy chce ono tvrzení, že katolická církev zkazila prvotní Církev? Zda nebědovali Otcové, od třetího století, nad zkažeností křesťanů? Zda se neopakovaly tyto nářky v každém století, na každém církevním sněmu? Zda nepozvedali vždy lidé opravdu zbožní svého hlasu proti zlořádům a neřestem kněží, a stalo-li se něco ta-

kového, i proti zneužití hierarchické moci? Nic podivuhodnějšího, než ona zářivá světla, která co chvíli vyšlehávala z hloubi tmavé noci, pokrývající svět; hned to byly vzory nejvznešenějších ctností, hned zázračné účinky víry na ducha národů i jednotlivců; Církev to vše shromažďovala a obracela ve svou sílu a bohatství; tak byl stavěn věčný chrám, způsobem, který mu mohl nejlépe dáti jeho nutnou formu. Prvotní ryzost křesťanství nemohla se přirozeně uchovati navždy, muselo projít všemi stupni nákazy, aby neslo na sobě všechny známky, které mu měla vtisknout svoboda lidského rozumu. Dále, dokonalost apoštolské církve byla dokonalostí obce skrovné počtem, ztracené ve veliké obci pohanské: nemohla tudíž zůstatí táž ve světové společnosti lidské. Arci, zlatým věkem Církve byla ona doba velikých utrpení, kdy ještě pokračovalo dílo bolesti, které mělo založit nový řád, kdy ještě prýštila krev Spasitelova; je nesmyslné snít o návratu tohoto stavu věci, který byl toliko výsledkem nesmírných běd, dopadajících na první křesťany.

Nuže, přejete si zvěděti, co vykonala reformace, která se chlubí, že znovu našla křesťanství? Je to, jak vidíte, jedna z největších otázek, které si mohou dějiny klásti. Uvrhla zase svět do nesjednocenosti pohanské; obnovila opět ony veliké mravní individuality, onu osamocenost duše i ducha, kterou Spasitel přišel zničit. Jestliže urychlila rozvoj lidského ducha, pak také odstranila z povědomí vzdělaného člověka plodnou a vznešenou ideu všeobecnosti! Vlastním projevem rozkolu v křesťanském světě bývá, že trhá onu tajemnou jednotu, v níž je obsažena celá božská myšlenka křesťanství a všechna její moc. Proto také Církev katolická nikdy se nesmíří s odštěpenými obcemi. Běda jí a běda křesťanství, kdyby rozdělení bylo kdy schváleno zákonitou autoritou! Tu by v brzkou opět vše bylo pouhou změť lidských idejí, lží, zkázou a prachem. Jediné viditelná, abych tak řekl, makavá pevnost pravdy může uchovati království ducha na zemi; jen tím, že se uskutečňuje v mezích daných přirozeností lidskou, nabyvá panství myšlenky stálosti a trvání. A potom, co se svátostí přijímání, tímto úžasným objevem křesťanského rozumu, které, možno-li se tak vyjádřiti, zhmotňuje duše, aby je lépe sjednotilo, zamítáme-li viditelnou jednotu, spokojujeme-li se vnitřním společenstvím názorů, bez vnější reality? Nač se sjednocovati se Spasitelem, jsme-li mezi sebou rozdělení? Ze krutý Kalvín, vražedník Servetův, že rváč Zwingli, že tyran Jindřich VIII. se svým licoměrníkem Cranmerem zneuznali moc lásky a jednoty, která jest obsahem nejsvětější svátosti, tomu se nedivím; ale že duchové hlubocí a opravdově náboženští v lutherské církvi, kde toto vyplnění Eucharistie, jež potíral s tolikou horlivostí sám její zakladatel, není dogmatem, mohou se tak podivně myliti v jejím smyslu, a že se

poddávají mrtvé myšlenky kalvinismu, to trudno pochopiti. Nezbyvá než připustiti, že ve všech protestantských církvích jeví se podivná náklonnost k zkáze; jako by toužily jen po zničení, jako by nechtěly nic, co by je příliš dlouho zachovalo. Tomu-li nás učil ten, který sestoupil, aby přinesl život na zemi, a který zvítězil nad smrtí? Jsme snad již v nebi, abychom mohli beztravně zavrhnouti podmínky vzdejšího pořádku? A tento pořádek, což je to něco jiného, než sloučení církvích myšlenek rozumové bytosti s potřebami života? První však z těchto potřeb je pospolitost, styk duchů, splynutí idejí a citů; jen vyhoví-li pravda této potřebě, ožije, sestoupí s výšin spekulace do skutečnosti, z myšlenky přemění se v čin, stane se konečně jakoby přírodní silou a bude působiti stejně spolehlivě, jako každá jiná přirozená mohutnost. Ale jak by se to vše stalo ve společnosti pomyslné, která by existovala jen v tužbách a představách? To je tedy ta neviditelná církev protestantská: opravdu neviditelná jako nic.

Den, kdy všechny křesťanské obce se sjednotí, nastane, až se rozkolné církve odhodlají přiznati v duchu kajícího pokory, v žíní a popelu, že odpadem od matky Církve vzdálily daleko od sebe účinek této modlitby Spasitelovy: Otče svatý, zachovej je v svém jménu, ty, které jsi mi dal, aby byli jedno, jako my jsme jedno.)

Dejme tomu, že papežství jest zřízením lidským, jak by mnozí chtěli, kdyby věci tohoto rozměru se dělaly rukou lidskou, ale svou podstatou vyvěrá z ducha křesťanství; jest viditelným znamením jednoty, a poněvadž se stalo rozdělení, nadto též znamením opětného sjednocení. Z tohoto důvodu proč bychom mu nepřisoudili svrchovanost nad všemi křesťanskými společnostmi? Vždyť kdo by nežasl nad jeho zvláštními osudy? Přes všechny své změny a pohromy, přes své vlastní chyby, přes všechny útoky nevěry, ano přes své triumfy stojí nepohnuto, pevněji než kdy jindy! Oloupeno o svůj lidský lesk, jest tím mocnější, a lhotejnost, s jakou se k němu chovají, ještě více je upevňuje a lépe zajišťuje jeho trvání. Dříve to byla úcta křesťanského světa, která je udržovala, jistý pud národů, působící, že v něm viděli příčinu jak časného blaha, tak věčného; nyní jest to jeho pokorné chování uprostřed mocností pozemských. Ale ono pořád plní dokonale své poslání, centralisuje myšlenky křesťanské, sbližuje je vespolek, ano i těm, kdo zapeli jednotu, připomíná tento nejvyšší princip jejich víry, a pro tento svůj ráz nebeského povolání, který ji vyznačuje, vznáší se velebně nad světem hmotných zájmů. Zdá se sice, jako bychom si ho dnes velmi

*) Jan XVIII. 11.

málo všímali, ale kdyby najednou, třebaš je to nemožné, zmizelo s povrchu země, viděla byste do jakého zmatku by upadly všechny náboženské společnosti, až by nebylo před nimi tohoto živého památníku dějin největší církevní obce. Budou pak chtít všude opět nalézt tuto viditelnou jednotu, které nyní tak málo dbají, ale nikde se neukáže; a je jisto, že vzácné vědomí o naší budoucnosti, které nyní naplňuje křesťanskou mysl, a které jí dává onen vyšší život, odlišující ji od všední myslí, nutně se potom rozplyne jako ony naděje, které jsme si založili na vzpomínce na činný život; ztrácíme je ve chvíli, kdy se veškerá tato činnost ukazuje bezvýslednou, a kdy též sama památka na naši minulost nám neužitečně uniká.

Přel. Josef Vašica

JINDŘICH STŘEDA

STŘEDOVĚKÁ SVOBODA

Budeme-li dnešnímu člověku vypočítávat všechny nepříjemnosti a nevýhody dnešního života: nedůstojné způsoby, hlučnou dopravu, zapáchající města, úpadek jazyka atd. atd., tu nás zpravidla upozorní na jedinou velkou výhodu, kterou po jeho rozumu máme proti středověku: svobodu.

Sluší se tedy vyšetřiti, zdali se středověku vskutku nedostávalo svobody. První, co zjistíme, je, že středověku opravdu chyběl onen theoretický kult svobody, kterým se vyznačovala francouzská revoluce a doba po ní. Středověk totiž byl dobou logiky, a proto žádnou myšlenku nemohl přijmouti jinak, než zapojenu v onen ohromný řetěz dedukcí, který počínaje otázkou: utrum Deus sit? pojímal do sebe všechnu moudrost antickou i barbarskou. Proto středověké myšlení bylo vždycky plno omezení, ohledů a námitek, právě jako normální myšlení rozumného člověka. Ale bylo-li myšlení středověku ovládáno theologií, bylo myšlení XIX. věku ovládáno literaturou. A v tom je veliký rozdíl. Kdežto theolog, zvláště moralista tvoří na základě celého systému přejatých pravd pravidla, která mají míti platnost pro všechny lidi, spisovatel tvoří na základě svých subjektivních zážitků. Theologická mentalita je přímo nucena k rozumnosti, spisovatel pak naopak má všechny možné důvody, aby hledal myšlenky neočekávané a nemožné. Tím se také vysvětluje jeden zvláštní rys mentality XIX. století: myšlení v antithesách.

Odtud pak je také zřejmá souvislost se stranickým systémem v politice, který záleží v tom, že lidé jsou získáváni pro něco a jsou

podněcování proti opaku toho. V pozadí lpí stále jakési tertium non datur: klasicism nebo romantika (a baroko je nic); kapitalism nebo socialism (a distributism je nic); militarism nebo pacifism (a rytířství je nic); bílý prapor nebo rudý prapor; inkvisice nebo svoboda myšlení; reakce nebo pokrok – do takových nebo podobných schemat si navykli lidé v moderní době vše upravovati. Z toho ovšem plyne tendence každou myšlenku přehnati do nemožnosti. Protože ideálem parlamentní doby je zápas stran, tedy vlastně mírná občanská válka, a protože v této válce vítězí radikálové a každé omezení extrémů se jeví jako zrada ve prospěch omezení extrémů druhého, navykla si naše doba viděti v radikalisaci, v absolutisaci nějaké myšlenky něco obdivuhodného.

Zato středověk měl rovnoměrnou společenskou stavbu, která sama značnou měrou zaručovala všem svým členům svobodu. Bude-li ovšem mluvíti o této funkční rovnoměrnosti středověku, poukážeme na oblast západní církve. Při tom je velmi zajímavé srovnání středověkého východu se západem.¹ Je známo, že východ byl státem zcela centralistickým, bez autonomie a bez jakýchkoli institucí sněmovních. Moc v provinciích nebyla v rukou dědičných, místních náčelníků, nýbrž v rukou stěhovavé a tudíž národně velmi pestré byrokracie. Velkostatek nebyl, jako na západě, základem vojenského systému, nýbrž vyrůstal naopak v přímé protivě k němu; vojenské statky nebyly základem zemanského stavu, nýbrž jeho kořistí. A tak, kdežto na západě rytířstvo bylo stavem, který měl vůči vladaři zvláštní závazek věrnosti a právě pro tuto věrnost měl nárok na majetek, na východě velcí statkáři nebyli stavem, neměli stavovských povinností, měli jen majetkové zájmy a stáli v příkré protivě proti císařství, které je bezohledně ničilo nejen jako škůdce vojenských lenníků a selských poplatníků, nýbrž hlavně jako možné odpůrce samovlády, původce vzpoury a separatismu. Byzantský stát totiž považoval naprostou bezmocnost a závislost poddaných na samovládě. Při tom si přikládal ovšem i neomezený nárok na jejich majetek. Neznal-li tedy západní středověk konfiskace – leda trestné, ani zdanění – leda mimořádného, byla naopak byzantská moc založena na platební vydatnosti svých poplatníků, a císař se nerozpákoval zabratí majetek, jehož právě potřeboval. Na to se neomezovaly vládní zásahy do života poddaných, nýbrž říše si pomáhala celým systémem plánovitého hospodářství, předpisy řemeslníkům, státními monopoly a ovšem i nucenými půjčkami.

Než, vraťme se docela k oblasti církve západní. Hospodářské

¹) Východní, byzantská říše, jakožto dědička vyvinuté vzdělanosti a propracovaného státního zřízení starověku byla tehdejšími našim poměrům v lecčems mnohem bližší nežli feudální západ.

poměry středověku působily, že takřka každý člověk žil bezprostředně z výtěžku své práce, máje sám k této práci prostředky. Lidstvo středověku bylo totiž velikou většinou zemědělské; a pokud se zabývalo řemesly, pracovalo většinou pro domácí trh, který si řemeslníci sami regulovali. Tím je řečeno, že nebylo takřka myslitelné, aby člověk středověku přišel o živobytí. Mohl ovšem žít v chudobě, mohl žít i v bídě; pole robotníkovu mohlo být od myslivců pošlapáno a jeho chalupa od žoldněřů spálena. Ale pole mu vždy zůstalo a chalupu si vždy mohl sám znovu vystavět. Stav nezaměstnaného v kapitalistické soustavě, jenž nejen nemá vůbec výděлку, nýbrž nemá vůbec nástrojů, ba ani nemá místa, kam by hlavu složil, tento stav byl ve středověku nemyslitelný. Svoboda jednotlivcovu měla tedy vždy reálný podklad. Ale nad to i politická moc společenských celků měla svůj reálný základ. Dnešní stát stejně jako má monopol práva, má zcela logicky i monopol moci. Kdežto středověk byl organisován právě opačně. V tom vidíme analogii středověké sociologie se středověkým myšlením. Jako scholastika začíná definici od »genus proximum«, tak také v životě tehdejšího člověka největší význam má nejbližší, nejnížší jednotka.

Ovšem ani moderní stát nemůže – jakkoli rád by tak učinil – vložit vše na centrální úřady. Je nucen zříditi podřízené instance, ba i samosprávné instituce. (Na ty již Bismarck aplikoval rčení: *lucus a non lucendo*). Ale rozdíl proti feudalismu – tudíž analogie s Byzancí – je tento: dnešní jakýkoli úřad má toliko podíl na státní moci. Středověký pán, purkmistr nebo zemský hejtmán měl svou vlastní moc. Měl své vlastní důchody a své vlastní ozbrojence. Mohl se tedy svých zájmů zastávat vlastní mocí. Mohl tak činiti také proto, že onu oddanost, kterou dnešní stát svým poddaným vštěpuje nuceným vyučováním, osvědčoval středověký poddaný ve vlastním zájmu nejbližšímu celku. Neboť všechny »republikánské« city obracel středověk na »obec« takto pojatou: na město nebo na kraj. Tím tedy byla zaručena svoboda a trvání malých, stejnorodých, přehledných, samosprávy a tudíž demokracie schopných celků; nebylo možno čtyřicet nebo sto milionů lidí ovládati, jako by byli jediným tělesem. Samosprávné celky nebyly ovšem svrchované. Za středověku žádná lidská autorita nebyla svrchovaná; sám císař byl jen »polovice moci Boží«; Bůh byl svrchovaný. Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus, Iesu Christe... Nad samosprávnými celky stála Koruna jako pramen všeho práva. Ale středověku nebyla známa soustava právního monopolu, kterým jediné právo, stále měnitelné, zasahuje všechny části společnosti. Záležitosti denního života upravovala místní vrchnost; její neměnitelná práva plynula z Koruny. Koruna pak plnila jediné svoji funkci, je-

dině celonárodní úkoly. Proto středověký člověk byl vždy hotový ke vzpourám proti místní vrchnosti (a mohl si je dovolit; neboť neztrácel tím, jako dnes stávkující, možnost žítí); ale nepřestával vidět v králi Pomazaného Páně – Christum Domini.

Tutéž stupňovitou vzdálenost středověkého člověka od státu vidíme i ve věci zdanění. Měšťan ovšem platil za ochranu svého obchodu (protože měšťan jediný měl v rukou peníze). A sedlák pracoval pro svou bezprostřední vrchnost. Ale stát jako každý jiný žil a žítí musil ze svého. Středověký zeman by se byl neobyčejně podivil požadavku, aby část jeho živobytí umožnila státu podporovat na druhém konci země chov dobytka nebo dlažbu návsí. Je známo, že platil berni jediné v neobyčejné nouzi státu, že by však stát měl trvalý nárok na část jeho příjmu, by středověký člověk vůbec nepochopil. Ovšem i majetek byl za středověku něčím zcela jiným než později. Liberálnímu státu s občany jinak zcela rovnými je majetek věcí hlavní, základní, posvátnou, je nedotknutelný a takřka absolutní, kdežto středověku je právo člověka na statky jen důsledkem jeho společenského postavení. Liberalismus také proto uvolnil cestu vládě peněz proražením stavovských přehrad a počíval přímo jako urážku a necudnost, když něco – třeba krásný les nebo starobylost rodu – nebylo penězům dostupno. Středověk však viděl v hmotném postavení jen jednu stránku postavení společenského. Ostatně při nevyvinutém peněžním hospodářství nebylo ani společného měřítka pro hospodářskou potenci společenských stavů. Sedlák nemohl – jako dnes může – ocenit čistý vzduch svého statku, rytíř nemohl – jako dnes může – zpeněžit stáří své věže, rytíři nebylo možno prodat věž a nakoupit třeba zásoby flanderských suken. Naopak, bylo mu to zakázáno. Pečovalo se o to, aby každý nesl břemena svého stavu, bez nichž nemohl užívatí příslušných výhod. Jinak byly výhody samozřejmé. Zvláště zřetelné je to ve věci velkostatku. Velkostatkářem nemohl být, kdo se nehodil k politicko-vojenským povinnostem tohoto stavu. Kdo jím byl, nemohl se zase zbavit příslušného způsobu života. Nemohl na příklad propustit a vyhodit své služebníky stejně, jako středověký člověk vůbec nemohl být nezaměstnaný.

Je ovšem jasno, že za těchto podmínek politická vůdčí úloha zámožných vrstev – které byly v první řadě vůdčí a pak zámožné – byla zcela jinak oprávněna a přirozena než za liberalismu. Dnes by si zaměstnavatel nemohl činit nárok, aby zastupoval i svého dělníka, ve středověku však bylo přirozeno, že učedník byl na veřejnosti zastupován mistrem, na jehož místo měl po několika letech nastoupit. Ačkoliv ovšem tímto způsobem hierarchie společnosti měla svou podstatu v povinnostech k poddaným, ne v počtu pro-

středků – jest politické vyřazení středověkého sedláka zřejmě hlavní chybou této soustavy.

I když tedy středověká společnost žila v tak veliké nezávislosti na státě, přece jí stát nebyl lhostejný. Naopak otázka státní autority byla pro středověk otázkou velmi vážnou – otázkou mravní. Protože pak křesťanství přikládá vládě původ božský, byla pro určení pravé vlády směrodatná otázka jejího původu. A tak vidíme, že zatím co renaissance a naše doba se obdivují diktátoru ještě nadšeněji, dostal-li se k moci svou vlastní »mužností« (vraždou svých předchůdců), politické myšlení středověku je legitimistické. Pro toto myšlení není vláda vládou, vznikla-li z bezpráví. Ostatně rozdíl mezi vladařem selfmademanským a vladařem legitimním není jen věcí theorie, nýbrž i praktické psychologie, a po této stránce se právě dotýká naší otázky svobody. Legitimní vladař totiž, má svou moc ve své legitimity a nikoli z usurpace, nebude nikdy pocíťovati nevráživosti vůči jejich svobodám a právům věda, že jeho moc se zakládá na právu a ne na síle skutečnosti. Zde je také vysvětlení, proč Republika československá jako stát legitimní mohla vůči německé menšině postupovati po válce mnohem mírněji nežli revolucí vzniklé státy baltské. Mohla v ní viděti nikoli přemoženého nepřítele, nýbrž své přirozené poddané. Tím zřetelněji vidíme úctu k svobodám poddaných u tak středověkého vladaře jako byl Karel X. ve Francii. Neboť otevřeme-li spisy jej odsuzující, spatříme pravidelně s jistým překvapením, že se jemu a jeho rodu zdaleka nevyčítají Ordonnance tolik jako bezstarostnost při jejich vydávání. Karel X., domnívaje se totiž, že vydání těchto nařízení je jeho právem, chystal se prostě pokračovati v své vladařské práci. A to právě naplňuje buržoasního historika hněvným rozčilením. Vizte, jaký to zdegenerovaný režim, když vydal nařízení proti opozičnímu tisku, a šel klidně na hon! Nedovedl se postarat ani o tak prostou věc, jako o zatčení a zničení vůdců vzpoury. Naopak však Napoleon III. a malinký pan Thiers vzbudili nadšený podiv buržoasie svou virtuositou v prolévání povstalecké a zejména dělnické krve. Thiers právě divošským potlačením pařížské Komuny přesvědčil buržoasii, že jeho režim je režimem pořádku a dobrých mravů. Středověký vladař nebyl připraven na tento způsob boje, a tak také nutno chápati slova jiného středověkého člověka Karla I. anglického na popravišti: »Pánové, pro svobody lidu jsem dnes došel až sem. Kdybych byl svolil k vládě libověle a aby vše bylo změněno mečem, nemusil jsem zde býti. A proto vám pravím a prosím Boha, aby vám to nebylo přičteno, že umírám jako mučedník lidu.«

Dnes nelze naléztí takové smýšlení ani u lidí národně smýšlejších. I ti už byli proniknuti názorem, že svobody národa jsou ni-

koli účelem státu, nýbrž koncesí. Proto také tyto lidé nemohou naléztí řádného poměru k dělnictvu. Dělnictvo totiž po stoletém boji c život nechce a nemůže se vzdáti takové organizace, která by mu tento boj umožňovala. Proto každý nacionalistický program, který nezaručuje dělnictvu organizaci k obraně jeho životních zájmů, dlužno pokládati za irrelevantní. Tím není řečeno, že by dělnictvo samo pokládalo své dnešní organizace za dokonalé. Především budí pohoršení skutečnost, že vůdcové, kteří se dělnictvu nabízejí, sami nejsou nebo přestávají býti dělníky.

Tento zjev se ostatně neobjevuje pouze u dělníků. I jiné vrstvy si stěžují, že jejich zástupci přestávají jim náležeti. Tento úkaz však patří k podstatě parlamentarismu. Takový režim automaticky vytváří třídu řemeslných zástupců lidu, kteří jsou od jiných tříd tím spíše odlučováni, čím více se věnují svým pracem. A v třenicích mezi zástupci a zastupovanými, mezi vládnoucími a ovládanými, které z toho vznikají, zaniká úplně skutečná demokracie, to jest samospráva: volnost, nikoli právě udělená, nýbrž ponechaná lidu v jeho záležitostech. Zaniká smysl pro pravý účel vládní autority: pro svobodu. Ze svobody stává se výjimka, kterou se mocnější složky státu snaží urvatí.

Je zřejmo, a bylo to také sociální naukou papežů potvrzeno, že v zájmu svobody vyšší autorita nesmí se zabývatí tím, co může obstaratí instance nižší. Ovšem nejvyšší autorita – stát – musí býti k tomu způsobilá, aby dopřála svobody svým členům. Svobodu pak může dopřáti jen autorita silná, nezávislá. Na první pohled se to zdá jaksi paradoxní. Ze silná autorita je podmínkou svobody, a naopak slabá autorita přivádí útisk. Ale důvod je nábílední. Silná autorita není závislá na poddaných a může jim proto poskytovatí svobody, slabá autorita však musí poddané držeti, neboť kdyby se mohli hnout, rozpadla by se.

Proto středověk tak velice a živelně dychtící po rozmanitosti a svobodě v národním životě nepřestával theoreticky vynášeti absolutní moc státu. To však neobyčejně pohoršuje profesory, kteří nemají dosti úsměšku pro středověké císaře, mluvící ze široka o božském původu své moci a přece bezmocné vůči nějakému zpupnému purkmistru. Středověku však tato kombinace vyhovovala, a dokonce i Chelčický, jistě ne nepřítel svobody, mluví velmi důrazně o nepohnutelnosti státní moci. Je ovšem jasno, že jen ta moc zaručuje svojí nepohnutelností a nezávislostí svobodu složkám společnosti, která je založena na přírodě samé, nikoli jen na theoretických požadavcích a předpokladech. Moc nesmí míti ke správnému konání své funkce jenom možnost, nýbrž musí býti tak zřízena, aby nutně řádně pracovala.

Zjistili jsme tedy, jaký byl postoj středověku k otázce svobody. Tento věk neměl pochyby o tom, že stát není samoučelný, nýbrž že je jeho účelem blaho, tedy volnost, poddaných. Tohoto cíle bylo dosaženo ponecháním vlastní moci všem přirozeným složkám společnosti. Ale zároveň, aby společnost byla zachována, trval středověk na nezávislosti a nepohnutelnosti nejvyšší autority. Je pravda, že tmelem společnosti a základem autority byla všeobecně přijatá, jediná víra. Ale právě proto věříme, že společnost ta byla zřízena na přirozených a rozumných základech. Její zřízení lze shmouti do známé věty: autorita nahoře, svobody dole. Neboť tato věta nejlépe vyjadřuje pravdu, že je potřebí autority, aby mohlo býti dosaženo svobody. U kolem vladaře totiž jest a zůstává obrana svobod.

LISTY Z ČESKOSLOVENSKA

TŘI LÁSKY PRÁVNICKY THÁNI

Sága ženství našich dnů

SMLOUVA

JUC Euthanasie Pokroková se živila od malička sama. Proto byl její život tak samostatný, zato však plný sebevědomí a soběstačnosti. Její otec, pražský abstinents a elektrikář Strachkvas Pokrok, dav jí náležité vychování, jak se sluší a patří, více se o ni nestaral. Ale malá Thánička hned pochopila správný smysl ženské otázky a nechtějíc býti starému otci na obtíž, jala živiti sebe samu. Redaktorství ženských časopisů střídala se sekretářstvím Ywky, takže se na konec stala hrdinkou našich dnů, dotáhnuvši to až na právničku.

Psal se tenkrát rok 1918. Všude panovalo nadšení. Muži neskrblice statečností a hrdinstvím, vymýšleli si krkolomné činy. Není pochyby o tom, že mnohé z těchto činů přičte jednou psychoanalyticky pojatý dějezpýt československý sex-appealu. Muži dělali pravé divy, ohrožování jsouce toliko konkurenčním zápalem krojovaných dívenek. Není pochyby o tom, že i naše Thánička toužila po takovém hrdinovi, neboť byla hluboce ideově založena. Příležitost k upoutání se jí brzy naskytla. V památný den 8. listopadu 1918 si při porážení mariánského sloupu v Praze znamenitě počínal statný junák – jistý Brontosauer. Nač to zdlouha líčit – slovo dalo slovo – a že oba byli tak nekonvenční, řekli si to dvěma větami.

On: »Nevydržím to, Tháňo, miluji vás, chcete býti též mou?«

Ona na to: »Nežijeme přece v temném středověku, fráze tedy

stranou a myslíte-li na společnou dráhu životem, sjednejme bez skrupulí a citového zatížení řádnou manželskou smlouvu.»

Brontosauer to sice tak hned s počátku nemyslel, ale že opojení těchto dnů bylo opravdu mocné, svolil. Ostatně takovým lidem bylo tenkrát hej! Všechno se v nich uvolnilo, osvobodilo, po všechlijakých škrupulích šlapali plnými chodidly a potřísnilo-li si ruce nějakým bouráním, s opovržením si je hned utírali. Opovrhovali totiž černými popy a zamítající jakoukoli tradici vzpomínali na své třistaleté utrpení, které jim nedalo se vyžít a vysvobodit, neboť pokud se manželského práva týče – a o to nám v tomto tklivém příběhu běží – nemohl se pohříchu muž ženy a žena muže zbavit jinak, než že by se navzájem sprovodili se světa. A kam by takové sprovázení se světa vedlo, jistě si nezaujaté čtenářky samy domyslí.

Než zanechme povšechných úvah a vraťme se ku šťastné dvojici. Po památné rozmluvě listopadové odebrali se do příjemné, leč útulné jizby právničky Euthanasie se zvláštním vchodem. Euthanasie nelenila a pohrdnuvši zavedeným a normalisovaným formulářem řádné manželské smlouvy občanské, vydaným Volnou myšlenkou ve vkusné, ba přímo bibliofilské úpravě, sestavila sama svou, světskou, na cestě k rozluce církve a státu vedoucí, mravní hodnotu manželů vyvolávající (toho dokladu opakem jsou katastrofy v rodinách Habsburků, jejichž manželství byla často skandálem přímo světovým¹⁾ smlouvu tohoto znění:

Občanu Brontosauerovi

v Praze.

Po předběžném ústním (a dalším) jednání jsme se dohodli, že uzavřeme spolu řádnou manželskou smlouvu za těchto podmínek:

1. Bez nátlaku a veden jedině svobodným rozumem jste svolil odebrati se se mnou na společnou dráhu manželskou v mezích zákona a pokroku.

2. Předsudky náboženské jakož i jiné vědecky neprokazatelné jsou vyloučeny.

3. Dohodli jsme se, že žítí a bavití se bude každý za své.

4. Vyvేశovatí náboženské odznaky neb učebné pomůcky náboženské ve společné domácnosti se nepřipouští.

5. Budete zachovávatí řádnou tělesnou i duševní hygienu.

¹⁾ Viz důvodovou zprávu parlamentního zpravodaje dra Boučka v právním výboru Národního shromáždění dne 28. prosince 1919.

6. Eventuelní děti půjdou na účet společného fondu, který se za tímto účelem založí.

7. Od smlouvy můžete odstoupiti jen po roční oboustranné výpovědi.

Prosím, abyste na kopii této smlouvy mi potvrdil, že podmínky souhlasí s tím, co jsme ústně atd. sjednali.

JUC Euthanasie Pokroková-Brontosauerová.

Pan Brontosauer ruče smlouvu podepsal, při čemž kaventem byl znamenitý pokrokovec dr. Bouček, který právě dokončoval velký elaborát o právu manželském pro parlamentní kruhy. Věřejnosti pak podala první smluvní strana toto oznámení:

Občanka Euthanasie Pokroková

oznamuje, že uzavřela manželskou smlouvu

s občanem Brontosauerem.

Manželství bylo s počátku velmi šťastné. Později se však v ně vkrádalo částečné rozladění, které se stupňovalo ve vědomé porušování smlouvy se strany p. Brontosauera. Ten chlap byl element anarchistický, v němž propukala nešťastná povaha alkoholika-destruktéra. Přicházel bez haléře domů a ubohou Tháničku týral, nejen nepřinášejí smlouvenou částku do společné manželské pokladnice, nýbrž nazýváje v návalu své vášně svou družku jmény jako: »Ty hydro pobělohorská!« atp.

Společná dráha manželská však byla čím dále tím kostrbatější. Mužský kontrahent vědomě nedodržoval pevně smlouvené body, takže kontrahent ženský jednoho dne dozvěděl se, že proti výslovnému znění protistrana prodala svou eventuelní kostru po smrti Museu protiklerikálního odboje, jen aby měla na nové utápění se v alkoholu, rekomandovaným dopisem od smlouvy odstoupil. Brontosauer, ztrativ víru ve štěstí manželské s této strany, prohlásil, že ani na roční výpovědi netrvá.

SVĚDOMI

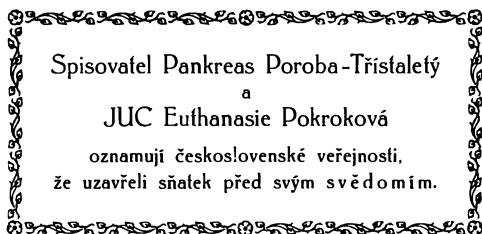
Παρὰ θελ. Život se tudíž pro jednu zkaženou manželskou smlouvu nezastavil. Šel jako jindy stejným tempem dál. Vývoj, který se vkrádá všude, jest nezadržitelným. Této vznešené pravdy si byla vědoma i JUC Tháňa Pokroková. Co měla dělat? Dala se zase částečně do studia práv, a ještě štěstí, že její rozbité štěstí s nezodpovědným Brontosauerem zůstalo bez následků! V této době se už věci nebraly na tak lehkou váhu. Lidé se více obraceli do sebe, neboť dosáhnuvše po staletí želaných výhod, jali se je prohlubovat.

vati. Zkrátka mluvilo se více o zodpovědnosti, ne však nějaké takové jen papírové, s kterou zahájila slečna Pokroková Nový Život, nýbrž o takové vnitřní, uvědomělé, havlíčkovsky, řekl bych, pročitěné. Jednoduše Tháňa Pokroková potřebovala oporu, souzvuk duší čili jakýsi nový duchovní fond, něco opravdu živého! Když pak marně byla hledala takový klid, takovou živou bytost na debatních večerech Levé fronty, Ywky nebo jiné anthroposofické společnosti, dala si do jednoho čísla Národního osvobození inserát:

»Eleg: svobodomyšlného pána s mohutně vyvinutým svědomím hledá osamělá, ne vlast. vinou rozved. duše. Pod zn. „Nové duchovní ideály“.«

Jakkoli byl tento inserát na svou dobu velmi pokrokový, našel se jen jeden pán, který splňoval jeho odvážné nároky. Ale tento pán stál za to. Jmenoval se Pankreas Poroba – a že byl také literárně činný, měl epitheton Třistaletý. Jak to ten osud pěkně nastrojil! Na improvizovanou schůzku se dostavil pán s bujnou kšticí a poněkud vlajícími kníry, který vida Tháničku zvolal: »Kdybych byl v zajetí pověr a předsudků, věřil bych, že jste lesní vilou. Ale takto vím, že jest to realita!« Později pak v něžných chvílích se jí ptával: »Miluješ mé svědomí?« To bylo tak krásně a moderně řečeno, že vždy s uzarděním zašveholila: »Jak o tom můžeš pochybovat, Pankreouši?«

Nestálo tedy nic v cestě jejich spojení a tak jednoho dne octlo se v pokrokových novinách toto vznešené oznámení:



Jejich oznámení zanechalo v povolaných kruzích hluboký dojem. Vyzařovalo z něho takové intimní a hřejivé kouzlo, že početné občanstvo jejich výstižného příkladu houfně následovalo a dnes po letech můžeme s hrdostí a bez zaujetí konstatovat, že v žádné době se české svědomí tolik nevyžilo jako tehdy.

Pankreas Poroba byl na svou dobu známý veřejný činitel. Měl styky s velkými pány a uvedl svou choť do leckteré znamenité

společnosti. Do jedné společnosti chodili mladí manželé obzvláště rádi a byli tu také s nelíčenou a všeobecnou pozorností vítání. Společnost měla jakýsi svůj soukromý program a její neoficiální název zněl: »Liga na ochranu politické zvěře«. Každý nově přistoupilý její člen byl pasován na »politické zvěře« (Ζῷον πολιτικόν), a mohl jím býti každý bezúhonný člověk, který se uvázal propagovati a aplikovati zásady spisovatele Karla Čapka, projevené v stejnojmenné knize »Zoon politikon« a porůznu v časopisech. Tento světový názor poskytoval každému samostatně myslícímu člověku dostatečnou odpověď na otázky dorážející z oblasti náboženské, politické, všenárodní, sociální, mravnostní, později pak dokonce i vlastenecké.

Do této společnosti chodíval také nejmenovaný politik-stipendista jednoho zaoceánského státu, s nímž nás pojí nejen společný odboj protihabsburský, nýbrž – ba co víc – odboj protiřímský. Tento politik-stipendista studoval u nás zvyky a speciální vlastnosti našeho národa a osvojil si názory spisovatele Karla Čapka takovou měrou, že jeho formulace pak nebyla již od autentické rozeznatelná.²

OBŘADNOST

V době, kdy Pankreas uvedl Tháňu do LNOPZ, křižovala se již bída mravní se světovou krísí hospodářskou. Následkem toho i tón diskusí v podobných společnostech se stával ostřejší, revidovaly se starší názory, zčásti se odmítal liberalismus, zčásti se přijímal socialismus, jedna část veřejného mínění byla dokonce pro ztlumení a odložení protikatolického boje, který – jak se ukázalo – v naší mladé republice nepřinesl očekávané ovoce. Docela beznadějně to sice nebylo, avšak bylo nutno některá kritéria revidovat.

V tomto revidování se pak bohužel začaly střetávati dva názory: Pankreatův a nejmenovaného politika. Pankreas Poroba se stále opíral o své svědomí, na jehož základě se také oženil (což Thánička s počátku vděčně kvitovala a saldovala), kdežto názory nejmenovaného politika se dovolávaly obecnějšího poslání, vážnosti doby a potřeby optimismu, a zvláště zdůrazňovaly loyaltitu, kterou – jeden příklad za všechny – mají chovat klerikálové k protiklerikálnímu boji.

Z toho se rozvinula veliká debata. Pan Poroba namítal:

»To zas ne, pane! To by se snadno zapomnělo na Bílou horu a na to je ještě dost času, zapomnělo by se na tu známou desku

²⁾ Děkujeme při této příležitosti p. K. Čapkovi, že vydáním spisu »Zoon politikon« nám bude umožněno autenticky citovati zvláště pozoruhodné partie. – Nemenšími díky je pisatel zavázán p. Všudybudovi, známému z dřívějších čísel, za pečlivou korekturu a kolacionování tohoto příběhu s příslušnými prameny, jakož i se skutečným životem. VZD.

na Staroměstském náměstí, zkrátka a dobře zapomnělo by se na Jiráskovo Temno, zapomnělo by se (volal zvýšeným hlasem) na onen článek pana profesora Emila Svobody v Českém Slově:³ »Zapomene se na zvrhlosti renesančních papežů, zapomene se i na zbožný hmyz – modláře a modlářky, kteří proto lezou po kostelích, aby ve své mravní bídě překřičeli poslední zbytky svědomí...«

»Mýlíte se, pane,« opáčil nejmenovaný politik-stipendista slovy Čapkovými, »na štěstí pro jisté stránky života je náš život hlouběji prorostlý pohanstvím nebo sentimentalitou, než si uvědomujeme. Jsem rád, že dosud žádný pokrokový politik nenavrhl zrušení vánoc; mám za to, že by nedovedl pak vymyslet nějaký osvícený důvod pro pojídání kapra...«⁴

»Myslím, že se mýlíte,« hájil se Pankreas Poroba, »nepotřebuji kapra, mám-li svůj vlastní mravní zákon, své svědomí, které mohu uplatnit kdykoliv a kdekoliv. Následkem toho pak mám i sociální cit, porozumění pro všechny formy nového života, zkrátka nejlepší extrakty dobra ve mně sublimují a není mi třeba, abych byl pom-pésní pokrytec, mechanický okrasník – nechcete snad ještě kadidlo, zvonečky, pozlacené sošky?«

„Nevyplazujte na mne jazyk, pane, a vězte, že »každý obřad je konec konců symbolický; a každý pořádný symbol je sociální, neboť je obecný. Kdyby každý z nás kouřil viržinky, byla by snad viržinka symbolem našeho národa«“⁵ povýšeně pronesl nejmenovaný politik.

»Ták, to je pěkné«, durdil se dále Pankreas Poroba, cítě ovšem již převahu protivníkovu. »Viržinka! Máte vy to malou úctu k živelným věcem života! Proč myslíte, že tu tedy jsme? Vy myslíte, že několik krásných a příjemných věcíček všechno spraví! Jste však na omylu, vy hedonisto! Sociální přikoří, problém nového člověka, lepší příští, mravní náplň lidství a ty všechny ostatní záležitosti se takovým přemazáváním nespraví!«

„I hele,« říkává Karel Čapek, je-li v úzkých, a vždycky na to vyvázne,“ zakončil tento nechutný spor nejmenovaný politik. „Vy možná rozumíte dobře protiklerikálnímu odboji, nikoli však demokracii. Ale dnes nám jde spíše o tuto než o onen. Politické strany po jiné velmi podstatné stránce jsou docela nepodobny kterékoliv církvi na světě, včetně s církvemi lidožroutskými.«⁶ Ale dnes jde o to, abychom těm církvím vzali jejich ceremoniel, čímž je odzbro-

³) Bližší České slovo z 11. ledna 1935. Děkuji při této příležitosti neznámému kamelotovi, který mne na tento článek upozornil se zvláštním doporučením.

⁴) K. Čapek, Zoon politikon, str. 43–44.

⁵) K. Čapek, 1. c. str. 45.

⁶) Cit. Zoon politikon str. 42.

jíme a sebe ozbrojíme. To znamená, budu-li jísti kapra 24. prosince a kouřit božíhodové viržino, zachráním demokracii. Tomu vy ovšem nikdy neporozumíte, protože jste církevník, t. j. fanatik, nesnášeli-vec, omezenec, zarputilec, bojovník a pitomec jako církev.“⁷⁾

Tento spád byl ovšem nečekaný. Společnosti se zatajil dech, chvíli bylo ticho, avšak najednou se ozval ječivý hlas pana Poroby: »Slyšte, slyšte!« S kterýmžto zoufalým křikem se ze společnosti vytratil.

Výsledek byl stejně nepředvídaný. V některých novinách se nato objevily informace ze sekretariátu Ligy na ochranu politické zvěře, že pana Pankreata Porobu-Třistaletého nepokládají již za svého člena, protože se zjistilo, že krade se zpětnou platností. Toto prohlášení mělo pak za následek, jednak že pan Poroba zmizel v politickém propadlišti, jednak že jeho choť Tháňa zažádala o rozvod, domluvivši se předem s nejmenovaným politikem-stipendistou o vzájemných sympatiích.

Podivný byl její život. Prodělala logický a zajímavý vývoj v svých třech láskách od strohé smluvního svazku, precisiho avšak chladného smluvního úkonu přes srdečné a opravdové, bohužel ještě ne všem lidem dosažitelné (nejsme ještě tak vyvinutí, to je mamé!) spojení dvou po mravním splnutí toužících bytostí (vypravovatel této příhody se omlouvá, že mužské svědomí se tu neosvědčilo, ba selhalo), až k nejčistší formě, posvěcené pragmatisticko-relativistickou důvěrou v zodpovědné, loyální a slušné životní schopnosti a čilosti. »Ono se to stokrát nepovede, ale máme si proto dát nohu za krk?« ptá se náš Karel Čapek.⁸⁾ A to je to hlavní: nedat si nohu za krk, bylo by to kruté. Nebo »vylít dítě s vaničkou«!⁹⁾ Představte si! Stejná nepříjemnost...

Proto myslíme, že naše sága bude nejlépe uzavřena a čtenářky usmířeny, přečtou-li si poté v novinách toto oznámení:

juc euthanasie pokroková a... (nejmenovaný politik stipendista) si kladou za čest oznámiti že jejich sňatku bude požehnáno na staroslavné radnici nuselské dne....

Jaký to byl bohatý vývoj! Jaké to budování! Jaká to zachraňující obřadnost! Jaké to mají některé ženy štěstí!

VZDOROSLAVÍČEK.

⁷⁾ Srv. Tamtéž.

⁸⁾ 1. c. str. 122.

⁹⁾ 1. c. str. 131.

V A R I A

CESTA ČESKÉHO EVANGELÍKA J. L. HROMÁDKY

Protestantsky theolog J. L. Hromádka napsal knížku »Cesty českých evangelíků«, aby »ukázal na směr a program, kterým se má český evangelík řídit ve veřejném životě naší doby«. Kromě vnitřních církevních otázek českých evangelíků jsou tu i úvahy, které mají osvětliti vztahy dnešních českých evangelíků k dějinám českého národa, k českému lidu a k ideí státu československého. Tyto úvahy jsou mnohdy formulovány jinak, než jak tomu bylo dosud, a proto několika poznámkami si jich všimneme. Ne pro polemiku, ani pro pohled na hloubavého člověka, nýbrž proto, aby určité věci nezůstaly ještě dnes tak izolovány a bez souvislostí a aby nebyly ochuzeny o světlo své pravé skutečnosti.

Čeští evangelíci byli součástí tak zvaného »pokrokového tábora«, v němž společně s českými atheisty a liberály apodiktickou a autoritativní methodou určili jednoznačný výklad (»ducha«) českých dějin. Tam vznikla formulace českého programu, který byl, jak se říkalo, »v duchu doby« a »v soulase se současným stavem vědy«. Tam také vzniklo »náboženství«, které opovrhlo oním jediným nejjasnějším slovem, Slovem, jež bylo na počátku, a na místo »mrtvé litery« postavilo opět jakéhosi »ducha«.

Takové duchové neurčitosti nezavazovaly ani ty, kdož byli atheisty, jimž tak zvané náboženství vědecké, nezjevené, je konec konců po jakési volné diskusi přijatelné. Ostatně byla to jen hesla a fráze na způsob Herbenových pokřiků: »Říme, slyšíš? Mistr Jan Hus, Jan Žižka, Jiří Poděbradský!« V tomto hnutí ztratila fakta svou cenu, základní pojmy svou koordinaci, a tím poznání skutečnosti bylo znemožněno. Přesně ve smyslu Herbenovy noetiky: »Nerozhodují fakta v historii, nýbrž duch, jež z nich uvažujeme«. Tak vyhlížel onen pokrokový tábor český v národě katolickém. Nepovoláný, ale vnucující se, nekonkretní a přece panovačný, mlhavý a přece apodiktický, bojovný, avšak bezzubý, bez argumentů a přece argumentující, sám zavázaný jen jakýmsi duchem, jiné však zavazující falešným ethosem.

V tomto táboře však se brzy theisté kompromisovali atheismem, a Hromádka – zdůrazňuje smluvní poměr člověka s Bohem, cítí prvý tuto chybu za evangelíky: »Teprve za soudobých bouří se nám otevřely oči. Všichni jsme zhřešili, všichni neseme odpovědnost a vinu na sobě«. Teprve dnes se hrozí Hromádka českých nadšenců pro husitské dějiny, jimž z mysli »zmizela jakákoliv jistota, že nad nimi vládne Boží pravda a že jsou povinni ji poslouchat. Je to náboženství bez Boha«.

Konflikt s Církví, k němuž byl národ podněcován, vskutku pramenil v tomto náboženství; v náboženství bez Boha, avšak s Husem, který byl špatný theolog. K tomuto táboru, který až do omrzení vynášel své svědomí proti nezřízenému životu kléru XV. věku, byl spor Husův – byl-li to tedy spor náboženský – mrtev. Nena- vazoval na českou reformaci náboženskou obnovou, avšak načechrával kdejaké morální síly současných politických poměrů. (O rozbor Husovy theologie se zatím postaral nejdříve katolický vědec Jan Sedláček.) Tak ovšem bylo velmi snadné, aby na českou reformaci »navázal«, a bez výhrady ji akceptoval i český ateismus. Žádné závazky mu z toho nevzcházely.

Na knížce Hromádkově tedy po prvé vidíme, jak je rozdílná od brožur Herbenových a od všech brožur volných myšlenkářů z pokrokového tábora, kterými měla

být postavena silná hráz mezi národem a Církví, mezi národem a jeho katolickými dějinami. Po skončení všech bojů a pútek, po všech pohromách, které následovaly, po obnovení samostatnosti českého národa, kdy se zdálo, že program odtřzení národa od Církve zvítězil, přichází evangelický theolog Hromádka a uznává chyby, které vzešly ze spojení s atheismem věřícím evangelikům, a ukazuje jim na docela jiné cesty, kterými mohou dospět k plnění smluv s Bohem.

Hromádka chová i méně zaujatosti k době pobělohorské, nalézáje v baroku »mnoho vroucnosti, upřímné zanícenosti a modliteb«. Ani nepřičítá zásluhu o pokatoličtění Čech jen násilí a surové moci. Vykládá je více z ohlasu »převratných událostí na sklonku doby reformační v duchovním, vzdělanostním i politickém světě střední a západní Evropy«. V jeho výkladu je ovšem vidět, jak těžce tuto myšlenku připouští, a jak rád by nechal otevřená zadní vrátka pro morální východisko z tohoto období českých dějin. »Protireformační katolictví se objevilo u nás zajisté v drsné a lstné podobě, ale stály za ním osobnosti vskutku velké duchovní síly, pracovitosti a energie«, praví na str. 61., avšak hned o stránku dále se setkáváme s větou: »To co ve Španělsku vybojovali vynikající řeholníci a řeholnice, mystičti zanícenci a neumdlévající modlitebníci, krev z krve a kost z kostí svého lidu, to bylo u nás upevněno namnoze násilím, chytráctvím a osobními zájmy všelijaké cizácké sebranky a soldatesky.« V tomto protimluvu vyvozuje Hromádka nedostatky našeho katolictví do dneška. Český člověk je prý katolictvím spíše omámen než přesvědčen, spíše udolán než duchovně obrácen. Jakmile útlak pominul, objevila prý se náboženská zpustošenost a zchudlost českých luhů a hájů. Myslím, že by bylo zbytečno přesvědčovat třeba ještě dnes Hromádku o opaku náboženské zpustošenosti českého lidu a poetické zchudlosti českého umění, tak jak vyrostlo z kořenů barokní obnovy. I tu by se musel nejprve oprostít od agitačních zkratk a heslovitých proklamací. Čtenář si ostatně nedovede ani zde vysvětlit další kontradikci Hromádkovu: Byla-li česká duše Bílou horou ožebračena, jak máme potom rozumět, připouští-li Hromádka, že »celá naše novodobá kultura česká vyrůstá z národního charakteru, jak vznikl po Bílé hoře«. Český evangelík proniknutý ideálem reformace nenalází prý příbuzenství s Čelakovským, Němcovou, Erbenem, Mánesem, Smetanou, Nerudou, ba ani s Havlíčkem, Jiráskem, ani s Nejedlým, Saldou atd. »Český evangelík se prostě necítí mezi nimi zcela doma, byť i miloval českou domovinu posvěcenou a něžnou láskou.« Tento závěr je jistě přehnaný a k mnohým českým autorům nespravedlivý.

Tyto zmatené úsudky stupňující se místy v defatistické sebetřýznění se pravděpodobně dostavily, když si věřící evangelík uvědomil neslučitelnost svých tužeb a své víry s programem českého pokrokářství, a nad to poznal – víra to dovolovala jemu prvému poznati – že byl v tomto táboře ochuzen o celý národní program, do něhož musel připustit koncese z nezaujatého a přirozeného poznávání zfalšovaných výkladů dějin.

Pokrokový tábor český byl si vědom slabin svého programu, a na odhalení těchto slabin se připravoval antipatii k dějinám a k dějinnému. K vítězství jeho programu by mu přístupnější Čechy nedějinné (geschichtslos). Nedějinné these mělo se dostati i podstatě československého státu. Souvisela s falešnou a odpornou formulí o zrození nového člověka, která se nejvíc zdůrazňovala po válce v sovětském Rusku a u nás. Popírala se minulost, kořeny a základy národa, aby se spíše zapomnělo na existenci státu svatého Václava, na Čechy přemyslovské a na Čechy Karla IV. Máme-li vědomí starého českého plemene, mluvíme o státní obnově, jinak ovšem

bychom musili existenci československého státu krásit nechutnou persifláží o zrození nového člověka, v níž by se stejně rozplynula idea o tradici reformační jako kterákoli jiná. Pokrokařská ideologie v novém člověku neobnovila reformační ideály proto, že reformačním ideálům ani nerozuměla, a ani jí o ně nešlo. Namátkou můžeme uvést státně filosofické sentence dvou nejvýznačnějších českých reformátorů: Petra Chelčického sentenci theokratickou: »A ponivať množství národuův jest na vsi zemi, ješto v sobě žádné ctnosti ani známosti boží nemají, ani spravedlnosti k jiným zachovávají, protož Pán Buoh chtě dlúhému prodlení na světě těch mnohých lidí, ustavuje krále a knížata nad nimi, aby skrze jich moc zachováni byli v pokoji, aby všeliké bezpráví a každá žaloba místo a konec skrze moc vzala, a všeliký aby nesměl pro moc jinému křivdy činiti, násilím vzíti, ukrásti, meze rušiti.« A Jana A. Komenského sentenci pro dictátorem: »Pravím, že třeba jest, aby byl jeden pro sjednocení úradkův a sil, a aby nebezpečí veškerého zmatku se vyhnouti bylo lze. Aniž kdy čteme, že jinak Bůh spasné změny poměrů provedl, leč skrze někoho jednoho vyvoleného za hlavu národa nebo národů. Necht se čte Kniha soudců a celé Pismo svaté a všechny dějiny, nejinak se to ukáže. I Římané, ač věci své spravovali společnou radou konsulů a lidu, přece v zoufalých případech považovali za nutné přenést nejvyšší moc na jednoho muže, diktátora; aniž kdy s jiným nežli se žádoucím výsledkem.«

Tyto dvě myšlenky nejsou uváděny pro kompromitování Komenského a Chelčického, nýbrž proto, aby v souvislosti s vykládáním ducha českých dějin bylo ukázáno, jak čeští náboženští reformátoři a jejich doba byla vzdálena demokratických ideálů XIX. a XX. století. To ovšem bude jasno tomu, pro něhož rozhodují jen fakta a jasná slova, na jejichž skutečnosti a přirozenosti se lze shodnout.

Státně filosofický ideál Masarykův ztotožňuje Hromádka s tužbami českých evangeliků, domnívá se však, že z tohoto ztotožnění nevyplynuly očekávané a žádoucí důsledky. Evangelici se 28. X. 1918 »oddávali pocitu radosti a zadostiučinění«. »Pokládali jsme se za nejlepší představitele těch ideálů, které zvitězily v národní revoluci.« »Vyhlášovali jsme takřka právní nároky na obnovu předbělohorského stavu.« I zde bychom jistě zklamání Hromádkovo mohli vykládati z náboženské neujasněnosti v společném obcování evangeliků s atheisty a liberály. Jaké byly ony nároky na obnovu předbělohorského stavu? Byly to nároky národní? Pak tu byly stejně národní nároky českých katolíků, kteří byli ovšem tenkrát vyloučeni z národa a tupeni, aby tím spíše mohli všechny nároky pro sebe reklamovat ti pokrokoví, ta menšina, ta nedějinnost v národě. Byly to nároky náboženské? Těžko je bylo tenkrát rozeznat v nárocích českého pokrokařství, které v odporu ke katolictví tu zdůrazňovalo požadavek národa bez Boha, národa s novými lidmi, které bychom si konec konců nedovedli představit jinak než jako lidi moderní pýchy a prázdnoty.

A vskutku český národ po obnovení svého státu propadal pyšce, v které se rozcházal s přirozeným a kontinuitním jádrem svého plemene, a vzdálil se od základních tužeb své slovenské větve, a nerespektoval ony smlouvy s Bohem, které nyní tolik zdůrazňuje Hromádka. Hromádka uznává, že leccos z českého člověka je českým evangelikům vzdáleno. Je mu jistě vzdálen mariánský kult z barokní obnovy, z něhož jest ještě dnes katolictví v našem národě živeno, je mu dokonce i vzdálena reprezentace národa jeho vlastními světci, kterými udrží svou soudržnost v sobě, v Evropě i v Bohu.

»Jsme zčásti cizinci ve svém národě.« »Jezuita okouzli českou duši,« s tímto

závěrem se vrací Hromádka jako první z tábora pychy, a řadí se na místo, které je mu vykázáno jeho svědomím a cestou jeho národa.

Tyto poznámky na okraj Hromádkovy knížky »Cesty českých evangelíků« jsou psány v respektu k jeho upřímnosti. S českými atheisty bude řeč jiná.

J. Martinek

ČAADAJEVOVY LISTY

Čteme-li je dnes, zdá se nám, jako by je byl psal někdo pro potřeby našich dnů, ačkoli uplynulo víc než sto let od té doby, co byly vrženy na papír. Správně dí o nich jejich překladatel do němčiny Dr. Elias Hurwicz (Petr Tschaadajew, *Schriften und Briefe*, Mnichov 1921) na počátku svého úvodu: »Nemám nikterak dojem, že vydávám něco sice cenného, ale již přežitého. Naopak, ještě snad nikdy nebyl ohlas tohoto díla v naší zkušenosti tak silný, jako dnes. Vždyť protivy Ruska a Evropy, revoluce a pokroku, posláni Ruska ve světě, nejsvráznější projevy ruského dějinného žití, všechny otázky hluboce rozechvívající přítomnou dobu, jsou zároveň vůdčími motivy veškerého myšlení a cítění Čaadajeva. A způsob, jakým Čaadajev všechny tyto otázky řeší, jest tak providentiální, že dnes platí do písmene, a mnohdy se nám zdá, že je to náš vlastní zážitek nebo naše vlastní přání.« V některých podobných jednotlivostech, dobově zbarvených, možno se s Čaadajevem rozcházeti, ale jeho základní these dějinně filosofické, jeho mohutná vise lidského dění v historickém vývoji, uváděného v pohyb ideou, jeho důraz na pravdu jako na podstatný prvek náboženství, jedinečný význam katolického středověku pro evropskou civilizaci, výlučně jednotící idea papežství, trvají neotřeseny v své platnosti i za našich dnů. Co však dosud působí svěže, jest i forma těchto listů. Čaadajev jest duch »strohý, disciplinovaný, skoro neruský«, jeho listy jsou stavěny přísně logicky, přece však to nejsou suché úvahy, myšlenka se tu šíří do úžasných prostorů, takže máme dojem jakési vesměrné polyfonie. Čaadajev neměl doma předchůdce, jím se začíná ruská filosofie. Ačkoli si osvojil přímo encyklopedické vědomosti, nevydal žádných knih. Výsledky své práce vtělil v letech 1828–1829 do tak zvaných »filosofických listů«, z nichž se nám dochovaly jen zlomky.¹ Za života Čaadajeva vyšel jen první list o filosofii dějin,² bez přičinění autorova, v ruském překladě, neboť originál je psán francouzsky. Pořídil si jej redaktor »Teleskopu« a otiskl jej v září 1836. Málokdy nějaký článek vyvolal podobnou sensaci. Vydavatel byl poslán do vyhnanství, censor zbaven úřadu a autor prohlášen soudně za blázna: nesměl se po celý rok vzdálit z domu a denně ho navštěvoval policejní lékař, aby vyšetřil jeho duševní stav. A ještě musel slíbit, že nebude již nic tisknout. Myšlenka se však nedá spoutat ani zadusit. Čaadajev přes to, že byl takto odsouzen k nečinnosti, působil mocně na své vrstevníky, a sice právě na ty, kteří představovali duchovní elitu Ruska. Jemnocitný a plachý, dovedl upoutat již svým zjevem, v němž rodová aristokracie se popíjala s ušlechtilostí ducha. Petr Čaadajev (1794–1856), potomek staré šlechtické rodiny, v dětství osiřelý, gardový důstojník, který prošel ohněm

1) Do prvé je vydal žák a přítel Čaadajevův, jesuita kníže Gagarin (*Oeuvres choisies*, v Paříži 1862). v Rusku vyšly souborně teprve r. 1913–1914 redakcí M. Geršenzona ve dvou svazcích (*Sočinenija i pisěma*). Nedávno objevil nové listy Sachovskij, otištěny jsou ve velkém dile M. Quéneta (*Tschaadaev et les Lettres philosophiques*, Paříž 1931).

2) Český překlad prvního listu vyšel v Staroříšských Arších. Obě části, otištěno v 4. a 5. čísle Řádu, tvoří t. zv. druhý list.

mnoha bitev za válek napoleonských, potom po opuštění služby v r. 1820, samotář ať na své velké cestě Evropou (1823–1826) či doma v svém soukromí, kde se všechno skvělo vybraným vkusem, stal se středem moskevské společnosti. »Přenašel«, jak bylo o něm řečeno, »svou pohyblivou katedru ze salonu do salonu«. O smyslu této apoštolské působnosti, kterou chtěl všechny své přátele »očistit od pohanské nevědomosti«, sám praví: »Mluví a činím jen jedno, totiž opakuji, že vše spěje k jednomu a témuž cíli a tímto cílem je království Boží.« Někteří jeho přátelé vyvodili poslední důsledky z jeho doktrin a stali se katolíky, jako jesuité kníže Gagarin a kníže Martynov, ale Čaadajev sám toho neučil. K tomu se mu již nedostávalo sil. Měl vytrvat jako živý protest na svém místě a zemřít v dusné atmosféře Moskvy padesátých let. V době poválečné, kdy se velká část předpovědi Čaadajevových splnila s překvapující věcností, vzrostl zájem o dílo tohoto originálního myslitele, již dříve aktualizovaný V. I. Solovjevem, D. S. Merežkovským a hlavně M. Geršenzonem, a jeho znalost pro všechny, kdo obrazejí svou pozornost k problému Ruska, stala se nezbytnou. Jsem vždy pro to, jde-li o dobré dílo, vydat je samo, než psát o něm traktáty.³ Nepochybuji o tom, že i v Rusku samém přijde Čaadajevova hodina. Hlad duší se nedá ukojit prázdnou hrou dialektického materialismu a jeho čítankové náhražky. Až se budou ohlížeti po vydatnější stravě, vrátí se k tomuto velkému revolucionáři ducha, o němž Herzen psával s tolikým obdivem.

J. Vašica

P O Z N Á M K Y

PASIONÁL MISTRŮ VYŠEBRODSKÝCH. Mnichové cisterciackého kláštera ve Vyšším Brodě vykonali čin neobyčejně záslužný, vydavše, s důkladným vědeckým doprovodem Antonína Friedla, Pasionál tří mistrů, malovaný v prvé polovici 14. věku pro Petra I. z Růž. Jde o díla opravdu stěžejní, takové krásy, že Prozřetelnost jistě chrání zvláštními anděly kraje, kde povstala a jsou chována. Třeba se zmíniti zvláště o třech obrazech toho cyklu, zcela proniklých duchem Františka, v jehož vanutí tehdy omládl svět. Je to Narození Páně, sršící plností a dokonalostí, pak Hora olivetská, kde srdce umělcovo opravdu překypělo láskou k Pánu a obklopilo jej vřelou písní tvorstva, a konečně Ukřižování, kde přehojný proud krve a vody ze srdce Vykupitelova trýská na Matku Boží, rozdatelku a lidský pramen požehnání – jako vzešla Milost ze svolení Mariina, tak se k ní vrací a je nám udělována z jejích rukou.

Kdy se dočkáme, že i jiné řeholní řády vydají na světlo své poklady po příkladech otců ve Vyšším Brodě? Pasionál byl v několika měsících téměř rozebrán – snad by tedy dočasná oběť ani tak tíživou nebyla.

B. R.

O VZNEŠENOSTI STAVU KNĚŽSKÉHO. Každý stav přináší s sebou určitý stupeň úcty a vznešenosti. I mezi prostým lidem lze rozeznávat řemeslníky a lepší řemeslníky, mezi inteligencí je měřítko mnohem snazší. Akademický titul dává nositeli dostatek práv, aby vyžadoval úcty a představoval stav intelektuálů, třeba sám intelektuálem nebyl. Ale i mezi těmito vzdělanci jsou určité stupně a hodnosti; učňovské, tovaryšské a mistrovské. Ocenění hodnosti a stavu závisí nejen na záslu-

3) Český překlad jeho filosofických listů chystá Pourova edice.

hách, ale i nabídce. S velkou nabídkou klesá cena, pouze u věcí a osob duchovních je hodnota neproměnná. Konstatnost jejich je neproměnná od dob dávno minulých a stavy, jichž hodnota je dána duchem, nikdy neklesly pod úroveň inteligentních učedníků i když jednotlivci stáli ještě níže a pouze příslušnost k stavu je povznášela a činila z nich tvory vznešené.

Stavu kněžskému jako duchovnímu přísluší v hierarchickém postupu místo nejvyšší a nejvznešenější, neboť jeho příslušníci jsou prostředníky mezi Bohem a lidem. Posvěcení, znamení neviditelné a proto nesmytelné, staví je na vrchol žebříku lidských hodnot, takže i člověk špatný osobně, hoden je vznešenosti, již dodává mu příslušnost k tomuto stavu; a třeba mu vzdáti úctu a vážnost, kterou vyžaduje jeho hodnota.

Naše století překypující vzdělaností, ale chudé duchem, nedovedlo oceniti tuto poslušnost vznešenosti. Lidé sprostí nemohli snést vznešených titulů a vzdělanost zamořila lidský rozum a srdce, které nevidí dále než k horizontu vědění a titulů, třeba, že duch zná věci vyšší a hodnotnější.

Nelze nikomu upíratí nárok na akademický titul, získaný třeba úsilovnou prací a s vynaložením všech sil. Jsou doktoři, jichž duševní a rozumová činnost zastavena byla promocí, jsou inženýři, jichž schopnosti omezily se na úzký obor jejich působnosti, proto však nejsou méně akademickými občany než ti, kdož získavše hodnost postupují stále a jimž dostane se pokoje na věčnost. Je však nutno odlišovati hierarchii titulů a to jest to nač bylo zapomenuto a je tím bolestnější, že bylo zapomenuto v stavu duchovním. Byly doby, kdy Jakub Deml se s velkou hrdostí podpisoval, Jakub Deml, kněz. Byla to největší hodnota, jakou mohl dosáhnouti, větší než hodnota básnická. Dnes zapomenuto je příkladu Demlova a kněží neceníce vznešenosti svého stavu jsou více doktory než kněžími. Neupíráme jim toho titulu, ale podivujeme se nad jeho prvotností. Je pochopitelné, že židovský advokát se s ním ohání před svými klienty, je samozřejmostí, že vědec jím podpíše své vědecké pojednání, že úředník svým titulem reprezentuje podnik, neboť to jsou místa, kde titul je podpěrou věcí světských a dodává jim lesku. Jaroslav Durych píše své básně jako Durych, nepotřebuje k nim doktorátu medicíny, který mu slouží pouze k tomu, aby vydělal čestně na živobytí sobě a své rodině, proto také nevidíme na žádné knize Mudr Jaroslav Durych. Tím více však překvapuje, že kněžstvo, stojící výše než básníci, užívá tohoto titulu při věcech a jednáních duchovních a všechna t. zv. katolická žurnalistika jim v tom pomáhá. A žádnému není stydno, když čte o řeči p. X. Y. předsedy, senátora, čestného občana a kanovníka. Jak pomíchaná a hnusná hierarchie titulů. Tuto urážku snášíme tak klidně a tak se s ní vychloubáme, neuvědomující si, že titul akademický je ponižující proti jakékoli hodnotě hierarchické.

Nebylo třeba ponižování kněžské vznešenosti, kdyby bylo více skromnosti u těch, kdož jsou jejich nositeli, skromnosti, kterou má třeba takový jezuita nebo kapucín, kteří majíce tři doktoráty, jsou stále především duchovními, neboť rozlišují ceny hodnot duchovních a světských.

Neváznost stavu projevuje se i u katechetů, kteří jsou více profesory a jichž oslovení, po způsobu obvyklém u duchovních, může býti vykládáno jako urážka nebo nerozváznost k úřednímu postavení, jež je jim propůjčené mocí světskou.

Může se státi, že budeme mítí samé doktory (a to ne vždy teologie), ale nebudeme mít kněží ani biskupů. Lesk titulu je věc sice pěkná, ale titul prostého duchovního je věc vznešená. Boj lze vyhrátí jen zbraněmi duševními, vítězství

znamená vítězství ducha. Spása je možná jen prostřednictvím kněží, jimž dána pravomoc odpouštět hříchy a udílet svátosti, pouze kněžím a ne doktorům. Proto je třeba být napřed knězem a potom doktorem. Moc biskupská pochází z titulu biskupského a ne doktorského, proto je nutné umístit napřed titul biskupský, neboť jest přede všemi nejvznešenějšími a jest urážkou stavět biskupy na úroveň advokátů, lékařů, doktorů filosofie nebo věd komerčních, ale v první řadě musí tak činit katolíci, neboť jen oni si váží a ctí více biskupů než doktorů. K. M.

KDE VŠUDE JSOU KATOLÍCI. Je dobře, zdůrazňují-li katolíci svou víru i tenkrát, je-li jim sedět za jedním stolem s liberály nebo volnomyšlenkáři nebo s jinými profesionálními diskutanty. Snad se bude zdát divné, že jejich víra se jeví víc než samozřejmá, či že se jí tak chce zdát, ale to není otázka naše – pevnost víry osvědčuje každý sám za sebe. Také nechť každý pracuje s vlastním pocitem bezpečnosti a pevnosti, neboť doba je velmi těžká a bude ještě těžší zvláště pro katolíky. Otázka však je, kdo pověřil tyto katolíky zastupováním víry, již nesmějí disponovati tak volně za sebe, protože není jen jejich? Kdo dává katolíkům právo zaujímat ve věcech víry a náboženství soukromá stanoviska, míchat je dohromady s všelijakými rozumy časných pletich kulturních a politických a diskutovat o víře s lidmi, jimž je náš jediný smysl života v jedné rovině s jakýmsi politickým přesvědčením?

Nemůže proto na př. »Dr. Pavel Nauman, pisatel blízký katolickým kruhům,«^{*)} manipulovat s absolutní ozdobou katolictví v Přítomnosti jak se p. Peroutkovi nebo Smetáčkovi hodí a nemůže v časopise »Program«^{*)} desavuuovat katolický ráz školy a zrušení volnomyšlenkářských manželských zákonů tak, jak by liberalističtí dogmatikáři rádi měli: ve volné soutěži a nekonečné diskusi. Tady nejde o akční program lidové strany (jak mylně se rozhorluje dr. Nauman), k němuž by dr. Nauman připojil i encykliku Quadragesimo anno, ale tady jde o primitivní požadavky, o něž se bude bojovat i tehdy, až čert odnese lidovou stranu.

Neuvědomuje-li si dr. Nauman souvislost moci s prosazením základních potřeb a radí-li povznešeně a za potutelného přitakání vládnoucích diskutantů k jakési volné soutěži v umravněnosti, pak tedy tento »pisatel, blízký katolickým kruhům«, koná velmi platné služby komusi, kdo právě jeho »blízkostí«^{*)} zkouší nahradit přirozenou a jediné platnou vzdálenost víry od vši diskuse a soutěže. Katolík se nechodí hádat s Koutníkem nebo Mildem na schůzi Volné myšlenky o správnost a vznešenost své víry a neukládá v Přítomnosti, Programu a kdo ví kde ještě své tužby a přání, souhlasy a nesusohlasy o katolické výchově a o svátosti manželské. Měl pravdu tenkrát ten jistý železničář, vytýkal-li Peroutkovi, že dra Alfreda Fuchse nechává tak často psát do Přítomnosti o katolických věcech a nic nedbá pokrokových čtenářů. Neřekl to dost jasně zdravý postřeh železničářův všem pisatelům, »blízkým katolickým kruhům«^{*)}?

»Na schůzi lze s úspěchem agitovati proti církvi, nikoliv však pro církev«, napsal Durych v Naději katolictví. Tak nějak se agituje i v Programu i v Přítomnosti. M. M.

^{*)} Právě se tak o něm v časopise Program, č. 5, roč. I.

ŽALÁŘ

Ani vítr, ani stromy,
nikdo duši nepomáhá.
Samota jen v touze lomí
rukama po klenbách blaha.

Není barev, není stínů.
Odplývají vlny ticha.
Smrt se naklání nad vinu,
vina dýchá, ještě dýchá.

Vzpomínky dnes nezahřejí.
Jen těch rukou stín se sklání,
rozlévá se v obličej
záhadami zardívání.

Z života zdi zima čiší,
vina dýchá, ještě živa.
Pastýř osamělých výší
oknem bolesti se dívá.

MILOST

Noci tvář je obrácena
v bídy zdiva tesklivá.
Mlčení tvých sirá stěna
hvězdami se odívá.

Posli milosrdní, stíny,
sestupují do hlubin.
Ohýbají světlé třtiny,
žebře touhy s přičly vin.

Milosti mrak s žebře divů
sestoupí, tvář zavlaží.
Anděl složí ohně skývu
na srdce, tmy zápraží.

JITRA V NEDĚLI

Rosa na duše se snáší,
na duše, z nichž radost raší
v jiter nejjitřnějších tichu,
nedělních, kdy všecku pýchu
ožehl blesk procitnutí,
v čisté, neomylné chuti
věcí, o nichž lidská slova,
dokud nevyklíčí nová,
ani stínu nepoví.
Zaplakaly nad slovy
duše: němě vcházejí
nejtajnější alejí
v neděl jitřní blaženost,
překročivše smrti most,
smrti, jíž se jinak říká
Zřeknutí, a která nutí
srdce do palčivých chutí,
jimiž ony umírají
které budou mrtvy v ráji,
ale které hynou hned,

pakli onen oheň-led
zděsí tě a zachvátí...
Ona jitra poznati
přej si. Do zahrad,
o něž nezavádil had,
vejdeš, v kterých vůně hoří,
a kde, v utišení moří,
z něhož Abel s Kainem pili,
odlesk uzříš: rudý, bílý
odlesk světla, odlesk ran,
duhu šlehů, duhu, stan
samoty a objetí
(žádosti a oběti).

REGINA ULLMANNOVÁ

MATKA BOŽÍ NA SKLE

V Českém lese, troufali bychom si ten označený pahorek nalézt na jedné z oněch dávno zastaralých map, žil jednou starý šlechtic. Ano, také s šlechtici je se možno setkat, pokud ještě někde leží krajina v své samotě jako navštěvovaná anděly. Ale byl chudý, jeho sklárny, jeho brusírny, jeho lesy táhnoucí se až k hranicím vlasti mu nechtěly už ani poskytovat tolik živobytí, aby z něho směl s několika rovněž stárnoucími sluhy trávit bez starostí a svrchované šetrnosti. Stal se svým vlastním kastelánem, svým vlastním zahradníkem a svým vlastním sakristánem. Ale tento poslední úřad spravoval nejoddaněji, a zdál se dbáti toho, aby, když už nikdo z jeho lidí, ani jeho vlastní osoba, tedy aspoň posvěcený chrám zůstal ušetřen víc a více se zmáhající chudoby.

Je to tak zvláštní, smysl pro čistotnost, pořádnost, péče o krásné věci. Jsme jejich pány a otroky. A odměnou jest nazírání, obšťastňující prodlévání, až zase znovu začne služebnost. Seděl tu teď v své modré pracovní zástěře jako dítě, ten šlechtický kostelní sluha. Odpiral si pohodlí v svých vlastních jizbách, nebo si nedopřával času jich užívat v rozjímavosti stáří, aby tomuto místu plně dostačil. A že se to dělo až do nejmenších podrobností a nejen na místech nápadných, bylo vidět na mušlovité, měděné schráně na vodu, která

v svém skvělém lesku krásnila sakristii, a po jejíž straně visel ještě, pro laskavé použití vesnickému faráři, čistotně vyžehlený ručník. Toto pokorně podřízené starého sakristána se zdálo jistě každému, kdo si směl v jeho průvodu prohlédnout kapli, účtyhodné. Podobal se zlatníkovi, který oprašuje starý šperk a dává mu zářit. – Dřevo jediné zpovědnice bylo hlazené, že se v něm mohly zrcadlit stromy lesa. Koberec před oltářem závodil svými staromódními kyticemi s nádherou nejkrásnější selské zahrady. Jenom že se nezdály tak lačné po vzduchu, nýbrž tiché, očekávající onu věčnost, kterou jim tak rádi věříme a která je přibližuje nebi více než živoucí květinové věnce. A ony, květiny skutečnosti? Také ony měly v svých vázách pod pečlivým dohledem svého přítele, jen něžně voníce, spanilomyslně zbožnou vůli se rozsvítit. Motýl zkoumal okraj mechové růže nebo ssál z rosné kapky; čmelák, zdálo se, usnul v květném kalichu a ještě dával najevo slabé kolébání vzhůru a dolů. Ručně tkaná prostěradla byla už přikryta nebíleným plátnem, zpod něhož v nenucené vznešenosti visely krajky.

Ale právě ozdoba, protože nevoněla ani neměla barvy, nebyla udělána z vlahého dřeva ani z ohnivého kovu, věnoval pozorovatel sotva jeden pohled. Také cizinka, kterou stařec sám přivedl, by byla nevěnovala skleněným oknům pozornosti, kdyby byl Čech k nim neukázel zvadlou stařeckou rukou. Snad připomínal skleněný obraz opravdové dílo zimy, a zdál se proto v neshodě s teplým ročním počasím, které právě bylo. A i když jej podchycovalo rubínově červené sklo obruby, z níž zručné dílo přímo vyrůstalo, pomáhala tato temná obruba především jen k tomu, aby tím více zdůrazňovala vlastní výtvarnost obrazu, zářivé broušení, křišťálovou jasnost. Až v něm oko začalo číst a (byl-li divák dítětem této země) s radostí poznávalo Český les, ba obě kaple dvojčata, z nichž v jedné sami seděli – cizí žena, starý muž – vzhlížejíce svorně k obrazu. Ale pouhý obraz krajiny byl snad pro kostelní okno málo. A tak líčení nepřestalo jen na sklonu jejích sousedících pahorků a přidalo k nim obraz Madony, jedinečný a trvalý v svém nárysu. Ale je v povaze takových prací na skle, že se zase samy rozplývají, jako by se skládaly z ledových květů, z tropických lesů, ledových snů zimy. Ututlají všechno obrazné, pohltí to do sebe. A tak je se sotva možno divit, že se i paže Jezulátka, objímající krk Matky, rozbíhaly v blažené mihotání linií. Tak, jako by měly říci jen jednu věc: Jak krásný je svět, jak je krásný! Nezdá se zde možné, že pozemsky šťastné Jezulátko zapomnělo na Kalich a vypadalo, jako by Matka sama (rukou, jaká jest jen hodna královny, jejíž království není z tohoto světa, a na níž bylo vidět zármutek) přikrývala symbol? Měl Kalich své vlastní určení?

Cizinka hleděla dlouho na obraz a začala mít zalíbení v neobyčejnosti toho díla. Ale přece ne v té míře, jak by byl mohl od své spoléčnice očekávat tento důstojný sakristán v domově foukání skla, duhově se třpyticích hranolů. A jako mistr, který nepropustí svého neučelivého žáka, zdržoval ji v kostelní lavici, která byla formována jako saně, saně, které mají jet do nebe. Ona však měla za to, že by mu mohla pozorněji naslouchat pod slouponosným přístřeškem, který vyčníval daleko ven. Především proto, že oba v kostele nebyli sami a jedna prastará babička každou slabikou zřetelně vypovídala veřejné tajemství své modlitby. »Hluchá jak poleno,« řekl průvodce skoro jako odpověď na její myšlenky. »Tu sotva vyrušíme. Je to jedna z těch, kterým se kdysi stalo bezpráví a které také ještě v stáří přinášejí do této kapličky své nevinné srdce. Za svou strastiplnou proslulost děkuje toto místo jednomu brusiči skla, kterého potkalo neštěstí, že on, bezúhonný, byl obviněn z krádeže. Ze žádné obyčejné krádeže (i když už to znamená pro poctivce smrtelné příkoří). Tento všemi vážený a potom o své dobré jméno oloupený člověk musil být svému řemeslu zcela oddán. A stejnou měrou musil milovat také svůj domov. Neboť jiní lidé jeho dovednosti se pustili v nuzných a smutných dobách, které tehdy navštívily Český les, do světa. On však zde zůstal, ačkoli se mu zdálo, jako by také tam venku ve světě už jedli suchý chléb z dlaně a nepotřebovali žádných mís, žádných džbánů. Po zřidelních pohárech, po zlatě tlačných, jemně broušených číších se už nikdo neptal. A korunní lustry, jejichž hranoly se třpytily jako jasná voda v záti svící slavnostních sálů, kolem těch se kladly šedé závoje pavučin.«

Časem vyprávějící sakristán mlčel a zdálo se skoro, jako by si už nevzpomínal na své předsevzetí, že chce své návštěvníci vyprávět příběh kostelního okna. Ano, jako by byl už odešel po neznámých cestách stáří, z nichž už není návratu. A přece by si nebyla troufala odejít od jeho boku, neboť pyšná despotičnost jeho bytosti se zdála předpokládat, že si přeje toho, kterého nechal právě mlčky a bez jakéhokoli důvodu stát, znovu nalézt na témže místě. Také se vždycky po takových okamžicích zahloubání vracel zase k »Matce Boží na skle«. A obraceje se k postavě pokračoval: »Ne nerada dovolila obec brusiči, jehož obraz v kapli vznikl, se sem nastěhovat. I když zchudlí foukači skla z okolních vsí se už dávno vzdali toho, aby dále udržovali kapličku, která byla vždycky jen cílem zbožné procházky cizinců. Jak uvidíte, také na sousedním pahorku stojí takový chrámek, a obě kapličky vypadají ještě dneska jako dvě panny, které musily příliš dlouho čekat na své dobré dny.« A když si vyprávějící sakristán – hedvábně jemně, jak už to bylo v jeho způsobech – trochu odpočinul, pokračoval jsa obrácen k ci-

zince: »Málo lidí znalo tvůrce tohoto vroucího, vpravdě zbožného obrazu a také já mohu podat zprávu jen o jeho konci. Ale ten je dost úchvatný a sotva budeme postrádat začátku. Ba, i kdyby se zde neuctívala Nejsvětější Svátost, bylo by ještě spravedlivě pokračovat v péči o tento líbezný kostelík ke cti zesnulého brusiče. Jen tolik je známo, že se tento řemeslník, ačkoli byl už letitý, po mnoho let stěhoval do této kaple jako do své vyvolené dílny a v pozdních dnech podzimních se zase s klíčem v kapse vracel do některé z okolních osad. Děti, ti přirozeně nadaní učňové, jimž řemeslo snad vězelo ještě v krvi, tovaryši, kterým skýtal pohostinu nocleh, ti dovedli zevrubně vykládat o skleněném divu, který se zdál vycházet z tohoto místa.

V onom roce, kdy se to přihodilo, musil být dlouho trvající podzim, a jak se už častěji stalo, vyloupł se z mlhy zbloudilec. Ale nebyl to žádný dřevař a žádný lesní nádeník, nýbrž zpustlý foukač skla, ochlasta, svárlivec, kterého klekání, jež se brusič, projevuje vůči obci svou ochotou, zavázal třikrát denně zvonit, zavolalo s neschůdných stezek. Toto vznešené poselství andělovo, které je po každé obrazně jazykem posvěceného zvonu unášeno k výšinám: pro dobré i zlé, bylo poslem také jemu; neboť jestliže nás chce jedno přísloví přesvědčit, že z dobrého nemůže povstat nic zlého, mylí se náramně. Spíše musíme bohužel všude znamenat, že zlo pronásleduje dobro. Ale ne snad, aby se na něm zčistilo a zjasnilo, nýbrž aby je ze základů zničilo.

Ano, zlo je rušitel a úhlavní nepřítel všeho dobrého. A tak nás nesmí udivovat, že proti němu nepomáhá žádná polévka, žádný nocleh a žádný krejcar na útratu, který si štedrý a soucitný člověk odtrhl od úst. Myslí si, nouze je nouze, hlad je hlad. Ba, má s takovým ubožákem ještě větší slitování, neboť neví, že za ním stojí nepřítel ze všech nejhorší. Vagabund se tedy sytil a při tom si zlobně prohlížel brzy křísťalově jasné, brzy sírově žluté, brzy jedovatě zelené sklo, neboť držel na pichlavé barvy. A matně modrým a bleďečerveným opovrhoval. A chválil přesnost práce, poznával velmi dobře půvabnost nápadů. Jenom ho udivovalo, že si to ještě někdo může kupovat za peníze a že on, brusič, při tom ještě nalézá obživu. Brusič arci malomyslně připouštěl, že často nemá chleba ve zdejšího, ale že pořád ještě žije: neboť prý práce sama je chléb a živí toho, kdo ji miluje, aniž tuší, jak se tento zázrak přihází. Ano, to říkal řemeslník. Nerozvážně, jak člověk často hovoří, když je příliš sám a musí všechno vyjednávat sám se sebou, a potom náhle a zcela neočekávaně dostane návštěvu nějakého člověka.

Dovedl se však také zrovna tak rychle odmlčet, ba přímo se ztratit v své mlčelivosti. Ale ten druhý mluvil, když byl druhý den

ráno za jasného slunce jako host propuštěn, tím více sám se sebou, protože se musil tak dlouho před počestným brusičem násilím zdržovat. Ba tím nespoutaněji z něho vyrazilo jeho prastaré nepřátelství k práci. Však on mu ji vyžene, tu úslužnost, ten nesmyslný hlad po skle. Spílal tomu muži šlejiřů a licoměrných pobožníků, a nikdy se nikdo tak vášnivě a dychtivě nesytíl svými vlastními slovy, jak to činil tenhle darmochleb a ochlasta. A i když mu nikdo nepropůjčil sluchu, Zlý ho už uslyší; není to vůbec tak zlý přítel, jak se o něm říká. Všemi náhodami, všemi šťastnými příležitostmi dovede posluhovat tomu, kdo k němu lne. Až je mu ten, kdo už nemá vůle, tak dlužen a zavázán, že ho může Zlý se všemi jeho zástavami pokládat za své vlastnictví. Nikomu není tak z gruntu nudné býti sám jako čertu. A i kdyby byl raději držel z gruntu společností a malíček brusičův mu byl milejší, než mu byla celá ruka pobudova, musil se přece prozatím spokojit se svou starší známostí. Ale měl své záměry a plány s ním. Vодil ludru po krajině zahalené znovu mlhou, a ten se teď celé dny vrávoravě potuloval od hospody k hospodě, nadávaje a lamentuje nad bídou tohoto světa, kterému byl tak beznadějně vydán na pospas. A ježto se nedalo nikde nic rozbít, co bylo získáno námahou a prací a střízlivostí, protože v jeho vlastní zastavené chajdě nebylo už možno nalézt jediný celý stůl a džbán, hlásal světu, že brusiči ještě jednoho krásného dne jeho sváteční práci rozbije na tisíc kusů. Ano, to prý udělá.

Ale ochlasta to jistě nebere tak doslova. Jeden kopeček je pro něho jako druhý, a jeden kostelík jako druhý. A tak se stalo, že se jako náhodou dostal do malé sesterské kaple tamhle naproti, a v své pomatenosti byl asi hodně zaražen nad tím, že z ní všechno sklo zmizelo, ba že také ten muž tam už není. Takže se zdálo, že neví, na čem vlastně je, a v koutku kapličky, která zůstala v nevinné důvěře nezamčena, usnul. Hluboce a pevně; ale přece ne tak hluboce a pevně, aby nebyl přístup našeptávání Zlého, který našuškával ochlastovi skrze zamřížované okno, ozářené měsícem: „To je zrovna dobré, že jsi zbloudil, příteli! Že ses dostal do nepravé kaple, je to dokonce skvělé! Jak by se dala zaprášená dílna na sesterském pahorku srovnat s touto ozdobnou skříňkou ze zlata a stříbra! Jaké jsou to zde věci, které můžeš proměnit v kořalku. Těžké stříbro, pravé zlato, příteli. Kameny, pravé drahokamy, žádné bídné sklo. Celý rok nepotřebuješ už potom žebrat a hospodskému můžeš vyvádět. Můžeš usnout u stolu, u kterého je ti libo a u kterého sedí oni, kterým ses až dosud nesměl stavět na roveň. Nebot budeš mít napěchovaný váček. Můžeš si tykat s tolika lidmi, s kolika budeš chtít, a nebudeš už nikdy sám.“ A protože Zlý byl je-

diný, kdo se snižoval k tomu, aby se zchátralcem ještě mluvil, ba dával mu ještě okoušet medu lichotek, medu, který i nekvašen opájí, ochlasta vstal a tápal kolem sebe v předsíni domu Božího, ohlížeje se po mešních konvičkách a všem tom blýskavém. Ale neviděl a neslyšel ho nikdo. A nevěděl by až do dnešního dne nikdo o tom, kam se poděly skvostné, božské službě zasvěcené nádoby, kdyby se byl opilec jednobo dne sám neprozradil.

Všude bylo možno sledovat stopy tohoto práce se štítícího muže. Až mu jeho zneklidnělé svědomí odepřelo snášeti dále nepokoj a on konečně toužil jen po tom, aby skvosty ukryl na některém místě, kde by je nenašel nikdo jeho druhu, tedy žádný přivandrovalý vagabund, nýbrž snad lovec nebo lesník, a odnesl je zpět na místo určení. Ale všechny jeho cesty, ať se dal kterýmkoli směrem, ústily v setkání s nějakým člověkem; brzy to byl sedlák, brzy to byl pacholek, brzy myslivec, brzy jen ubohý hošík, který stanul náhle nezvučným krokem vedle něho a zeptal se svým nic netušícím způsobem jeho, poděšeného až do hloubi duše: „Co zde děláš, muži?“ Takže v svém strachu málem vystřízlivěl a při novém hledání odlehlé a zcela vhodné skryše zapomněl jít do hospody! Až si jednoho dne znovu uvědomil, jak k tomu vzácnému statku přišel, jak se vůbec do kaple, do její předsíně dostal.

A ona kaple na sousedním pahorku stála znovu před ním a s ní také brusič. Ale nad jeho bytostí, sotvaže si na něho ten práce se štítící opilec vzpomněl, ho znovu popadl pekelný vztek. Bylo mu, jako by z něho musil udělat zloděje nebo přechovavače, ba jako by mohl jedině tímto aktem msty sprovodit se světa svůj čin. A tak se ještě téhož dne rozhodl dopravit zlato a stříbro a draho-kamy (tak jim říkal, aby nemusil vyslovovat slovo patena, oltářní kalich a mešní konvičky) do dílny v kapli. Na místo, kde jich nemohl nikdo tušit. V době, kdy tam nikdo nebyl. A v kapli nebylo v oné době nic cennějšího než sklo, barvitě sklo. A byla proto ještě méně úzkostlivě chráněna než líbezně vyzdobený sousední kostelík.

Tak se stalo, že brusič, když se z jara vrátil, našel sice všechno v pořádku, přes to však se nemohl zbavit pocitu, že nějaký nedobrá člověk, jak se vyjadřoval, musil být mezitím v kapli. Ale nedopřál si času, aby odstranil slamník, na kterém spal. Vstával jen znovu a znovu od práce, hledaje na tom nebo na onom skrytém místě. Konečně však nechal také toho. Bylo jej slyšet šlapat kolo, prášilo se, páchlo po ostrých kyselinách. Vlastní píle byla společníci jeho osamělých dní.

A když jednoho mlhavého, brzy se snášejícího večera zvonil klekání, nenaskytlo se mu nic jiného, než že k sobě opět viděl vcházet ochlastu. Šrůtka se zludračelým člověkem je arci příliš rychle

rozdmychána. Řekni, co chceš, jemu to není nikdy vhod. Ale brusič, aniž tušil, koho tu vlastně před sebou má, byl ve volbě svých slov neobyčejně prozíravý. Ba zacházel s ním, jako by měl při sobě nejkréhčí skvosty, a byl by dal mnoho za to, kdyby byl mohl přimět pobudu, aby šel dále. Zvláště se ten dobrý řemeslník třásl až do hloubi srdce, když vagabundova hůl, klacek, o kterém tvrdil, že jej uťal ze staleté jedle, a který měl do sebe cosi hadího, když tato jeho hůl a klacek nestál na zemi! Neboť brusič dostal nedávno z jednoho zámku darem pro svou sbírku benátský lustr a chvěl se teď už napřed před každým krokem, který ochlasta pod tímto květinově něžným skvostem udělal. Snad připomněl strach brusičův zchátralci znovu jeho ďábelský úmysl, jednou ranou mu všechno rozbít. Snad poctivec teprve v svém sešlém cechovním bratru tuto zlou choutku probudil. Možná, že pobuda nebyl v této chvíli úplně při smyslech.

Co budu povídat a dělat okolky, když je to přece zcela zbytečné. Proč dodatečně líčit zuřivý boj. – Tolik je jisto: tři dny potom našli dobrého starého řemeslníka jako umírajícího na jeho loži a kapli samu jako moře střepů. Když vesničané, kteří byli s počátku jen tři, chtěli všechno to sklo smést, zdvihl se nemocný a řekl bolestně: „Nechte to být, nechte to být, sám to udělám.“ Ale této chvíle, kdy napínal své poslední síly k tomu, aby ze střepů zdvihl malé úlomky, využil jeho učeň, kterému se řinuly po tvářích slzy, aby svému mistrovi natrásal lože, a při tom se mu zdálo, jako by se zpod mistrova slamníku něco blýskalo. Nejprve měl chlapec v pološeru staré budovy za to, že vytáhne na světlo jednu z oněch jantarově zbarvených střepin a že se tu tedy musí bojovat tvrdý boj. Ale v své sklíčené duši se snažil o to, aby to udělal mistrovi hned a aby třpytivý, mihotavý zbytek, jehož povaha mu asi hned připadala podivná a zvláštní a který se vtlačil na spodu mezi prkna, dostal na světlo.

Ale nenamáhal přespříliš své mladé síly, a tu se již ukázala patena. Takový hoch snad ani neví, kde má na globu hledat Ameriku, a má za to, že Evropa je země, kterou ještě v nedělním vyučování „nebrali“. Ale pozná na první pohled v tom plochem talíři patenu a zděsí se toho. Opatrně hrabaly jeho chlapecké ruce dále a uchopily mešní kalich. K hrůze však nebylo dítěti dopřáno času. Neboť nevoláno, zrovna jako by ze země vyrostlo, kupilo se ve chvíli kolem kostelního pokladu půl vsi, v jejich středu však starý duchovní, který plakal. A že nevinného brusiče, kterého hned také pokládali za zloděje, jeho vlastními střepinami neukamenovali, za to bylo děkovat jen přítomnosti tohoto zbožného muže.

Ale poctivý a neprávem nařčený muž neřikal: „Neudělal jsem to.“ Ó, takového zločinu byl tak propastně vzdálen, že by se ho

byl nechtěl dotknout ani pouhými slovy. Byl už také tak vrátký, že ho jeden vážný otec rodiny znova uložil na slamník, který ležel na otevřené díře jako na jeho vlastním hrobě, a soucitně mu utíral s čela pot, hovoře přitom káravě k obci:

„Člověk musí tak zestárnout, aby se dožil něčeho tak zavrženíhodného. Ale je to těžké navštívení! Řekněte si sami: Ukradl vám tento brusič někdy něco, ba prosil vás jen o něco, co by byl nemohl penězi nebo vzájemnou službou poctivě splatit? A nevzpomínáte si snad už na to, jak po léta ráno a večer zvonil klekání a jak se namáhal naučit vaše děti řemeslu, které by bylo bez něho nadobro vymřelo? Nestydíte se podezírat starého muže, který by byl mohl být nám všem vzorem?“

Nešťastný brusič už spal, zatím co jeho ochránce mluvil vyčítavě svým spoluobčanům do svědomí. Ta slova asi už nevešla do něho. Bylo by bývalo zlé, kdyby tomu tak bylo. Neboť ještě dlouho se přeli ostatní vesničané (přeli se u lože nemocného) o to, co svědčí proti jeho vině a co pro ni, a proč přece, jestliže se jeho nevina nezjeví jako zázrak, zřejmě a hmatatelně, musí zůstat poskvrna tkvět na jméně tohoto muže zde, i kdyby se dožil takového věku jako Methusalém, právě proto, že se nález kostelního pokladu udál před jejich vlastními očima.

Jak velmi si bylo přát, aby nejen staré tělo, aby také smysly tohoto starého, těžce navštíveného muže byly obestřeny spánkem. Ó, jak velmi! Spal několik dní a nocí. Měl krásný sen, který všechno jeho myšlení a uvažování změnil ve sklo, ve stříbro a zlato a drahokamy, a který s chvějícím se dechem jako něco drahocenného, a co možno velmi lehce ztratit, v krátkých okamžicích procitnutí vypravoval staré farské služce, která zůstala u něho. Neboť i když je sen jako nard, jehož léčivá síla sahá daleko za oblast paměti, pociťoval jej přes to jen jako prchavý dar, v jehož držení si dychtivě přeje zůstat, pokud musí setrvávat na tomto světě. Ale právě této paměti se u sebe již nemohl nadíti. Šel pryč, začal visionářsky, jak to bývá u lidí, které potkalo veliké, jejich síly přesahující hoře, šel pryč v svém snu, začal jako nadechnutě, plavým hájem (bude to jistě Hora Olivetská) a odtud se dostal na podivuhodnou louku. Louka byla smaragdově zelená a jemnější, hedvábnější než předené sklo. Právě na tomto kopci stál křistálový dům, jaký ještě nikdy neviděl, a tento obrovský skleněný zvon se zjevil jeho očím jako něco nedosažitelného, přímo božského. Pod ním, nikde nebylo dveří nebo nějakého otvoru lidem obvyklého, pod tímto obrovským skleněným zvonek však stály stříbrné a zlaté, drahokamy zdobené rakve. A hlas nad nimi, přímo s oblak mu zvěstoval: „V těchto rakvích spí děti a svatí.“ Potom se už nic nestalo. Ale teď prý může přijít cokoli: jemu se dostalo

útěchy! Ale služka, přešfastna, shledala, že je její světenec přístupen nejen duševnímu, nýbrž i tělesnému osvěžení, a konečně, když už měsíc svítil na cestu, od něho odešla, jakmile ji po způsobu takových lidí mnohokrát ujistil, že už nepotřebuje ošetření a že může ráno s Boží pomocí zase vstát. Pečlivě mu tam nechala všechno, co buď dobří lidé, nebo sama na farářovo přání přinesla. Ale přece ji duchovní plísnil, když přišla domů a v své prostotě oznamovala dobré poselství.

Zatím se musil duchovní zrovna v tu hodinu na vyšší rozkaz vydat na cestu a mohl svého světence, kterému přál všechno nejlepší, jen doporučit těm, kteří mu na rozloučenou podávali ruce.

K večeru však potom sněžilo. Sněžilo na listí, které ještě neodumřelo. Sněžilo potají a jako by šlo o to, za jedinkou noc přikrýt svět. Lehký, kosmatý sníh, který zůstával ležet, jak napadl, a v němž se nikdo rád nevydával na nevyšlapané cesty. A za dne sněžilo. Sněžilo za slunečního svitu zrovna tak jako v zamlžených hodinách. A potom bylo vidět ploty vyčnívat jen do polovice. Druhý den ráno však byly i ty z valné části úplně neviditelné, a kdo neznal tento kraj jako vlastní dlaň, ten nešel při té náhlé proměně krajiny z podzimu do zimy jistě vždycky cestou, kterou měl. To musí sloužit za vysvětlenou. Neboť napadnutím sněhu, jaké zde nastalo, je lidem bráněno v dorozumění. A jeden, má-li na to jen zpola nárok, se spoléhá na druhého, který rovněž slíbil, že se k nemocnému podívá. Ale nebe, zdálo se, nechtělo žádných dobrých skutků, neboť sněžilo tak, že se mohlo mluvit o světlé temnotě, a kdo vyšel z domovních dveří třeba jen na humna, prostě zmizel.

V poledne však přišla událost, která přes sněhovou chumelici vylákala mnohé až doprostřed vsi: zvonek brusičovy kapličky zvonil! „Je tedy vzhůru, a vede se mu obstojně, a potravu tam zůstalo jistě tolik, že člověk jeho ráže ji nemůže sníst ani za týden. Vede se mu dobře, slyšeli jsme znít jeho klekání. Jak upřímně od něho, že nám neodplácí naši zaslepenost a činí to pro nás, když se mu stalo takové bezpráví, že už je v tomto životě nemůžeme odčinit. Budeme ho ošetřovat jako otce, jako starého otce: až přestane sněžit. Neboť potom nás už nic nesmí zdržet od toho, abychom ho z jeho samoty neosvobodili.“ To říkali jedni jako druhí, a byl mezi nimi jistě onen sedlák, ne však starý farář, který zdržel rozčilené vesničany od násilného činu. „Může bydlet u mne, u mne také,“ říkali ještě ti nejchudší. A večer, když zvonek zase zněl, když pořád ještě sněžilo a sněžilo, klečeli lidé na kolenou k modlitbě a nepromluvíli už, až šli spat. Ale v noci asi mnohý, který se v neklidu srdce probudil, byl puzen k oknu. Neviděl však jistě nic, neviděl nic, protože sněžilo.

Také teď však můžeme ku podivu podat o brusiči zprávu. Proč to můžeme, to vidíme na kostelním okně, na Madoně na skle. Neboť opravdová povaha bude vždycky, pokud dýchá a žije, puze na dokončení svého díla. Dlouhý spánek vskutku brusiče posílá a důvěra ho nezklame, že bude druhý den ráno opět při síle. Ale obojí dohromady, toto moře střepin a obvinění, nejhorší, jaké bylo, to bylo jistě i pro člověka nejlhostejnějšího a od světa odvráceného příliš mnoho. Ale přes to víme, že klekání zvonil. A to říká tolik, jako že byl přístup smíření srdce. A to, co ke cti Boží po léta třikrát denně nezameškal, že se toho necítil zbaven také teď, když ho lidé, v jejichž službě to činil, smrtelně, ba smrtelně zarmoutili. Sníh, zár chladu od něho odstupuje! Jeho osamění není jeho nejhorší úděl. A že lidem často nedopřejeme času, aby svůj zármutek ve vši tichosti vyléčili, to se může arci mnohdy projevit v jejich myslí ničivěji než naprosté zapomnění a opuštěnost, jaká teď zde obklopovala brusiče. Je také blaženost bolesti, která je nejčistší sestrou radosti. Ta ho musila utěšit a v jeho posledních dnech života přivést opět k práci. Ona, tato jeho blaženost, mu ukázala, že ještě čeká na veliké skleněné dílo jeho rukou, a že se musí okno jen obrátne vyjmout z rámu, abychom se ho zmocnili. Aspoň našli vesničané na místě, kde bylo celé dny vysazeno, zimní stopy.

Teprve druhého dne mohla brusiče v jeho opuštěnosti přepadnout úzkost. Neboť tu uhořel strašlivý mráz, porážel stromy, zatarasoval cesty. A ten praskot, bylo jej slyšet všude, bylo jej slyšet velmi zřetelně a ještě skrze zatlučená, skrze pevně zabezděná selská okna v údolí. Lesy se změnily ve velikou dílnu, v brusímu křišťálu. Ale všechno se zase rozpadalo ve střepy. Lidé to slyšeli řinčet a netroufali si už ani na půl míle do lesa. Musili čekat, až nastane obleva a osvobodí přírodu z této neblahé ztrnulosti.

Musil pracovat v modlitbách náš brusič, a není arci divu, neboť zbožný je každý, kdo se smí dožít z daru své práce. Svou vlastní Matku Boží na skle bude prosit o pomoc v své veliké tísní. Neboť také to musí na sobě zakusit, že máme život milovat. Že je svět krásný, nade všechno pomyšlení krásný, že je žádoucí. Také to patří k životu, také to na sobě musí zažít, aby mohl v pokoji a v díkůvzdání umíť a vejít do věčných radostí.

Jistě nezůstal nikdo doma, když les začal posílat sníh v divokých potocích dolů. Říkají mi, že byli vesničané tehdy venku jako při nějakém procesí. Nebe bylo zase jasně modré a růžové jako onen líbezný benátský lustr, rozbitý ochlastou, který brusič tak miloval, jasně modře a růžově odrážel oblohu také sníh. Jako by byla chtěla příroda, poslouchajíc hlasu svého Tvůrce, vyvolat nejněžnější údiv. Ale netroufali si do sakristie, protože – přichvátavše v zástu-

pech – se právem domnívali, že se tam brusič ve vši zbožnosti na svůj vrub uložil k věčnému odpočinku.

Ale vcházel jen přístřeškem k hlavnímu portálu. Opatrně, aniž se však odvážili hlouběji do kaple, se rozhlíželi kolem. A uviděli jako první dokonané brusičovo dílo. Ale protože byli sami teprve nedávno propuštěni z dílny nejkrutější zimy, domnívali se zprvu, že také zde mají před sebou jen obraz, který nemohl jižní vítr ještě rozpustit. Až jejich sněhem oslněné oči rozeznaly Český les, obě kaple dvojčata, které se zdály jedna druhou pokojně pozdravovat, a orámovánu tímto líbezným domovem: Matku Boží na skle, která sice s láskou objímala jásající dítě, ale druhou rukou, na níž bylo možno při vši královské důstojnosti dobře poznat zármutek, zakrývala budoucí Kalich utrpení.«

Přeložil J. Zahradníček

ANTONÍN PAVLÍN

POLEDNE

I

Pták tělo namáčí v křehkosti větru
než odletí
zdaleka zamává křídlem
a vyváží výšku
než vyhledá kořist nad svěřenou tůň
Nad každou zátokou v dálce se otvírá
slunce

II

Pták v letu spíná dálky
nad temeny hor
se prostupují tichá oblaka
a ledové kry mračen
Bílá poledne jdou v hadím tanci k tělu skal
a svítí jako píseň pastevcova

Břízy žhnou tu pod kamenem
pramen trysk' a padá
a dole tam
horská víla vzlyká

NOCTURNO

Když anděl tmy rozklene touhu jako propast
odkrýváje časům věčné ticho hvězd
kdo najde odpověď na této smutné zemi
pro její zlatokopy v norách velkoměst?

Marně se nevěřící otvírají modlitbám
když do nich sahá šelest netopýřích stínů
a je jim úzko jako by se skryli
v opuštěnou hradní rozvalinu

a strašné dílo smrti se v nich rozvíjí
když k losu svému připoutání bloudí
po zemi jak staří galejníci
znova přikování na dobyté lodi

A z potopených ostrovů se vracejí
za noci plné hvězd přes mosty k ránu
Tak tiše jdou jak vody Vltavou
tak tiše jdou na druhou stranu

Když z rozpěněných proudů sterých dní
se do tmy potápíme pro bolest a pro krásu
jen láska milenců smí lámat ticho jako chléb :
tu anděl tmy rozklene touhu jako propast bez hlasu

JARNÍ IMPROVISACE

Již nemám odvahy mladého námořníka
který za bouře si v noci vypluje
a směle pohání svou bárku od pobřeží
a v těle mém
které tu čas tak smutku zanechal
jak vlna bludný vrak
na boku cizích skal
zas staví hnízda sen a jeho bratr žal
jak marnotratní ptáci
a každý temný hlas
je ve mně uzamčen jak ve hluboké sluji
Ve větru bezbožném sám pluji
jako člun pln pokorných a tichých strun
A hledím k obzoru kde bílá oblaka
a unavení ptáci sestupují na zemi
jak Boží andělé na prahy Květné neděle

Tak usedaje v trávě rozjímám
o jaru
o zemi
a o všem co se znovu vrací
jako láska

TIMOTHEUS VODIČKA

CHESTERTON BÁSNÍK

Není snad u Chestertona podivuhodnějšího paradoxu, než je ten, v němž je u něho sloučen praktický filosof a žurnalista s básníkem. Je to pro nás na první pohled něco neslučitelného v této době, v níž jsme si už zvykli příliš často vidět, jak se dobří básníci mění ve špatné žurnalisty a jak se žurnalisté nadarmo pokoušejí o poesii. Slyšeli jsme příliš často básníky prohlašovat, že je lépe

býti hladovým básníkem než vypaseným žurnalistou, nebo zase s druhé strany žurnalisty vytýkat básníkům zápecnictví, nečasovost a jiné věci, jež jsou strašnými zločiny v očích Vytíračů. Nicméně u Chestertona nenajdeme těchto protikladů. Jeho filosofie je filosofií universálního člověka; a přirozený dar poesie je nezbytným převlastkem této universality. Poesie i filosofie mají stejný základ – proto Chesterton začíná svou filosofii vlastně básnickým viděním světa; a dětství je tímto společným základem. Dětství je Chestertonovi branou vši dobré filosofie; ale dětství je také branou vši dobré poesie; všechna spojitost je dána faktem, že pohádka je Chestertonovi zároveň filosofií i poesíí; vidění toho, co jest, i viděním toho, co bylo učiněno; vidění světa jako lidské skutečnosti i jako božské fantasie, Božího snu – v dokonalé totožnosti obojího. Filosofie i poesie jsou vyjádřením téže transcendence; jenže tam, kde filosofie pozoruje transcendenci uvnitř světa, a pro transcendenci světa jako celku musí hledati oporu v teologii, poesie má ještě možnost pojmuti ji fantasií jako transcendenci mezi světem a Snem; a tím doplňuje přirozené možnosti vidění.

Každé umění je v podstatě transcendenci už proto, že je kontemplací. Poznávání skutečnosti znamená už samo sebou příklon k ní a zájem člověka v ní; avšak prožívati krásu věcí znamená oprostiti se od všech praktických vztahů k nim a postaviti se nad ně, abychom prožívali plnost jejich tvaru; znamená to pro samotného umělce také postaviti se i sám nad sebe, nad svůj lidský vztah k věcem, který zde náleží k objektivní plnosti věcí a je podmínkou zjevení jejich krásy. V uměleckém díle je skutečnost neodlučitelná od způsobu, jímž je viděna, citěna, prožívána umělcem jako člověkem, a tento způsob právě určuje originalitu díla; avšak vlastní umělecký charakter není v této originalitě, nýbrž v dvojím zážitku jednoty vidění a skutečnosti a současné nezaumatosti umělce vzhledem k takto prožívané skutečnosti. Toť první smysl transcendence umění. Avšak umělec nechápe nadto skutečnost jen v její porušenosti, nýbrž v její dokonalosti, v její podstatné formě, nikoli v její přidatné deformaci; toť vlastní popud, který jej vede k tomu, že se nespokojuje s pouhým požitkem, nýbrž že jej dotváří svou schopností vidění, že jej uvádí ve vztah s tvořivým projevem této schopnosti, svým Snem. To je druhý smysl umělecké transcendence – transcendence skutečnosti a Snu. Tak vzniká ona podivuhodná věc, umělecké dílo, jež je zároveň skutečnější i méně skutečné než věci samy: skutečnější, pokud zachycuje více nebo méně – podle stupně síly vidění a vytváření – dokonalost věcí; a méně skutečné, pokud je tato dokonalost nikoli něčím reálně nalezeným, nýbrž touhou a tušením Snu. Dosah Snu se však řídí nejen dosahem básníkovy ob-

zoru, který nemusí býti vždy stejný, jako není u všech lidí stejná síla zraku, nýbrž i dosahem básníkovy lidského proniknutí skutečnosti; dokonalost umění se měří nejen podle vypětí, nýbrž i podle rovnováhy mezi tím dvojím.

Ale je-li tomu tak, není zřejmo, že největší rozpětí i rovnováha je dána tam, kde všechna skutečnost v svém celku vystupuje v jednotě věci i snu, skutečnosti i pohádky? To jest tam, kde jest viděna v krajních mezích své porušenosti i v nápoředi své svrchované dokonalosti a v tušení nepojatelného Umělce, který je jejím původcem?

Tímto způsobem je tedy křesťanské vidění světa základem nejvyššího umění; a tímto způsobem je také v celé filosofii Chestertonově nerozlučně obsažen základ svrchované poesie. Celá filosofie pohádky je pro to dokladem. Vzpomeňme si třeba jen na metaforu o Bohu, který drží vesmír jako krásnou a křehkou věc, která by se roztržila na padrť jediným nárazem; nebo na kouzelnou paralelu mezi dítětem a Bohem na místě, kde se mluví o opakování věcí: »Protože děti oplývají životností, protože jsou duchem bujny a volny, potřebují věcí opakovaných a neměnných. Říkají vždycky: Udělej to ještě jednou! a dospělá osoba to dělá znovu, až je skoro mrtvá. Neboť dospělí nejsou tak silní, aby jásali v jednotvárnosti. Ale možná, že Bůh je dosti silný, aby jásal v jednotvárnosti. Možná, že Bůh říká každé ráno slunci: Udělej to ještě! a každý večer měsíci: Udělej to ještě. Není snad matematickou nutností, že dělá všechny chudobky stejně – možná, že Bůh tvoří každou chudobku o sobě, aby se nikdy neunavil jejich tvořením. Možná, že má věčnou chtivost dětství, neboť my jsme zhřešili a zestárlí a náš otec je mladší než my«. (Orthodoxie 93.) Tyto básnické obrazy nejsou nikterak zbaveny své síly proto, že jsou zároveň výrazy jisté filosofie. A není náhodou, že jsou nejintenzivnější právě tam, kde se týkají dětství a kde jsou výrazem dětského pohledu na svět; jsou jen svědectvím toho, že umění předpokládá takové vidění. Pro umělce platí více než pro kohokoli jiného výrok Písma: »Nebude-li jako jedno z nejmenších těchto, nevezdte do království nebeského.« Nebude-li dítětem, nebudeš umělcem. Neučiníš-li se nepatrným jako dítě, nebude ti zjevena velikost věcí a tvůj sen bude prázdnu vidinou. Toť umělecký smysl Chestertonovy filosofie pohádky.

Ale dovede-li se umělec státi dítětem v nezbytných středních polohách umění – těch polohách, které jsou nezbytny právě jako místo rovnováhy, i když nevyplňují všechny cíle umění – pak pro něho není věcí nepatrných nebo všedních. Dovede-li vidět celý svět jako umělecké dílo, pak je každá sebe nepatrnější věc plna poesie.

A nic tak neosvědčuje pravost Chestertonova básnického zraku jako fakt, že u něho není vsutku věcí všedních; každá má svou krásu. Konversační zvyk mluvit o počasí je jistě věcí napohled všední; pro Chestertona je pln důvěrné poesie kamarádství. »Především je to gesto pravěké náboženské úcty. Nebesa třeba vzývat; a začínati všechno počasím jest jakýsi pohanský způsob začínat všechno modlitbou. Jones a Brown rozmlouvají o počasí, ale Milton a Shelley také. Potom je to výrazem základní ideje ve zdvořilosti – rovnosti... Všechny dobré mravy musí zřejmě začínati sdílením něčeho v prosté formě. Dva muži by měli sdíleti deštník; nemají-li deštníku, měli by nanejmeně sdíleti déšť se všemi jeho bohatými možnostmi humoru a filosofie. »Neboť on dává slunci svítiti...« Toto je druhý prvek v počasí: že uznává lidskou rovnost v tom, že máme všichni klobouky pod modře překlenutým deštníkem vesmíru. Odtud vyplývá třetí zdravý rys tohoto zvyku: totiž že počíná tělem a naším nevyhnutelným tělesným bratrstvím. Všechna pravá přátelskost začíná ohněm a krví a nápoji a uznáváním mrazu a deště... Každá lidská duše musí v nějakém smyslu inscenovati pro sebe obrovskou pokoru Vtělení. Každý člověk musí sestoupiti do těla, aby vešel ve styk s lidstvem.« (Co je špatného na světě 57/58.) Nebo si všimněme jiného příkladu této poesie malých věcí v této pasáži, týkající se obvyklého obsahu kapsy – kapesního nože nebo krabičky zápalek: »Další věc, kterou jsem vytáhl, byl kapesní nůž. Kapesní nůž, je to skoro zbytečno říkati, vyžadoval by sám pro sebe tlustou knihu, plnou mravních úvah. Kapesní nůž je typem jednoho z nejzákladnějších praktických počátků, na nichž jako na nízkých, silných pilířích stojí všechna naše civilisace. Kovy, tajemné věci zvané železo a ocel, uvedly mne napolo ztrnulého do jakéhosi snění. Hleděl jsem do nitra temného, vlhkého lesa, kde člověk po prvé našel mezi ostatními obyčejnými kameny onen podivný kámen. Viděl jsem nejasně úporný boj, v němž se kamenné sekery lámaly a kamenné nože tříštily o cosi lesklého a nového v ruce jediného zoufalého člověka. Slyšel jsem všechna kladiva na všech kovadlinách světa. Viděl jsem všechny feudální meče a všechna kola průmyslové války. Neboť nůž je jen krátký meč; a kapesní nůž je tajný meč. Otevřel jsem jej a pohleděl na lesklý a strašlivý jazyk, který nazýváme čepelí; a pomyslíl jsem si, že je to snad symbol nejstarší potřeby člověka. V příštím okamžiku jsem poznal, že jsem se mýlil; neboť věc, která vyšla teď z mé kapsy, byla krabička zápalek. Tu jsem spatřil oheň, který je dokonce silnější než ocel, stará nezkrotná věc, věc, kterou milujeme, ale již se nesmíme dotýkati. Další věc, kterou jsem našel, byl kousek křídý; viděl jsem v ní všechno umění a všechny fresky na světě. Další byla mince velmi nepatrné hod-

noty; viděl jsem v ní nejen obraz a podpis našeho vlastního Cesara, nýbrž i všechnu vládu a pořádek od počátku světa. Nemám však místa, abych vypověděl, jak se jmenovaly předměty v dlouhé a skvoucí řadě básnických symbolů, jež proudem plynula ven.« (Ohromné maličkosti 66/67.) Rozervaný skalní útes je věcí všedně romantickou; ale jen u Chestertona najdeme o něm takovou větu: »Nikdy jsem neviděl výšku tak srážnou a sensační, štěpiny skal, jež čnely do výše jako kostelní věže, útesy spadající tak příkře, jako padal satan s nebe.« (H. 36/37.) Někdy stačí dvě tři slova, aby nepatrná věc vyvolala tón čisté poesie – jako v té běžné zmínce o víně, »které bylo dobré, ale nemělo jména«. A takových příkladů bychom našli hojnost ve všech Chestertonových knihách; tato podivuhodná básnická schopnost ho neopustí ani tehdy, když mluví o věci tak nepoetické a truchlivé, jako je moderní rozum.

Ale v plné své síle se tato schopnost rozvíjí teprve v Chestertonových románech a povídkách, těchto nevyrovnatelných dílech moderní epiky. Tato dětská fantazie je po výtce epická; i statický popis je, jak jsme viděli, vyjadřován nejsilněji přirovnáním pohybovým, gestem. Chesterton je po výtce epikem s úžasným smyslem pro vyvrcholení a spád děje, pro epické gesto; je epikem dobrodružství v nejlepším smyslu slova.

Ale zde je nutná menší odbočka pro náležité pochopení této dobrodružnosti. Je ji nutno chápati ve stejné filosofickém smyslu jako onu dobrodružnost, jejíž smysl byl vyložen při Chestertonově romantismu; jako každá pohádka má svůj filosofický smysl, má jej i každý nejlacinější dobrodružný román – každý z těch chudých, kteří se dnes tísní v tak hojném počtu na periferii literatury. Neboť dobrodružný román je jen dospělejším bratrem pohádky, nebo je pohádkou zestárlou o několik let – o tolik let, o kolik zestárlo dítě, když se přestane zajímat o pohádky a začne zajímat o Divoký západ nebo Divoký Kurdistan. Základ je stejný, jenže v pohádce se skutečnost zjevuje obecněji a symboličtěji a zároveň i s větší bezprostředností, kdežto v dobrodružném románě je symbol věcnější ve smyslu individuální věčnosti; tou měrou, jak se obzor rozšiřuje a duch vzrůstá, věci se zmenšují a společný základ se stává nepřehlednějším; a je potřebí složitějších metod a jemnější techniky, aby se dosáhlo původního zážitku. Ale v podstatě je všechna epika – pokud je čistou epikou – jen umělou pohádkou; je to složitý a zjevně způsobilý způsob, jak dospět k dětskému zážitku kouzelné skutečnosti. Proto se složitost děje stupňuje a napětí udržuje stále jemnější a nepostřehnutelnější technikou; proto se také vyprávění stále více zvětšuje a proto se používá i všech možností logiky – až se fantazie mění buď v zdánlivý realistický dokument (jako na př. u Defoea)

nebo ve zdánlivou logickou dedukci (Poe). Ale smysl je stále týž. Říká-li Chesterton, že vděčíme laciným dobrodružným románům za mnoho zdravé morálky, je to pravda ve stejném smyslu jako v pohádce: protože se v nich udržuje vědomí jedinečnosti a tajemnosti věcí a že se zdůrazňuje transcendentalita člověka v jeho zaměření na skutečnosti mimo něho, proti onomu falešnému soustředění na vlastní nitro, jež zamožuje moderní román psychologický, nebo proti té stejné falešné přírodnické dokumentaci, o kterou usiluje naturalistický román à la Zola a která chce zase zredukovati člověka na jeho prostředí.

To je důvod, pro který Chesterton filosof je zároveň tím Chestertonem, jak ho známe z detektivních příběhů Otce Browna nebo z dobrodružných románů jako Anarchista Čtvrtek nebo Nottinghillský Napoleon – tato »legenda o epické hodině«, již se vyrovná jen málo věcí z epické literatury všech věků. Tu se shledáváme opět s tou mohutnou a čirou fantasií, již jsme viděli osvědčenu na věcech nejvšednějších; zde se uplatňuje v svém vlastním živlu, epickým gestu, zvládnutém se svrchovanou silou výrazu. Najdeme ji v té quijotovské dvojici hrdinů Nottinghillského Napoleona, Adama Waynea, romantika, který je dosti vášnivým snivcem, aby bojoval za svůj sen, a Auberona Quina, který je s dostatek bláznem, aby uváděl své žerty ve skutečnost na účet vlastní důstojnosti; je v celé té zápletky, v níž romantik vezme vážně žert komikův a obrátí tím celý moderní šedý Londýn v barvitý středověký turnaj; v níž kupačské duše se mění v duše hrdinů a krev se prolévá za to, co se dosud jen kupovalo. A je zvláště v těch vrcholných okamžicích, v nichž se vybíjí napětí děje a jež dovede Chesterton podati s jedinečným soustředěním a silou. Znam málo míst, jež by se vyrovnala třebaš tomuto líčení závěrečného boje a vítězné porážky Adama Waynea, jež uvedeme aspoň jeho jeden doklad Chestertonovy epičnosti:

»Wayne nepustil ruky, již se držel větve stromu. Avšak mohutný vzdech zachvěl jeho hrudi a celou velkou postavou, jako zemětřesení zachvívá velkými pahorky. A s tímto mohutným zachvěním strhl Wayne větev se stromu a rozmáchnuv se zasáhl jí jako kyjem Bucka a zlomil mu vaz. Navrhovatel Velké cesty padl i s dýkou do příkopu naplněného ocelí.

»Pro mne i pro vás a pro všechny udatné, bratře,« pravil Wayne svým podivným zpěvem, »nalévá se dobré víno, když je konec světa.«

Mužové stlačeni do chumáče se znovu pokusili, aby se k němu přiblížili; bylo již skoro příliš tma, aby se mohlo ještě dobře bojovati. Wayne se znovu chytil dubu; tentokrát sáhl do jakési rozsáhlé dutiny a držel se útrob stromu, Celý zástup asi třiceti mužů

se pohnul, aby jej odtud odtrhl; připjali se k němu do jednoho celou svou silou; ale nic se nepohnulo. Samota nemohla býti tišší než tato skupina zápolících mužů. Pak se ozval slabý zvuk.

»Ruka mu sklouzá,« křičeli nadšeně dva muži.

»Neznáte ho ještě,« řekl rozzlobeně jiný (bojovník ze staré války). »Spíše mu praskají kosti.«

»Ne, ani to není pravda – není to pravda!« řekl jeden z prvních dvou.

Co je to tedy? tázal se druhý.

»Strom padá,« zněla odpověď.

»Padá-li strom, pak bude ležeti,« řekl z temna Waynův hlas, působící strašně a sladce, jako by přicházel z velké války, jako z doby před nebo po události. I když zápolil jako úhoř nebo bil kolem sebe jako blázen, mluvil jako divák. »Padá-li strom, pak bude ležeti,« pravil. »Lidé to nazvali temným textem. Je to však podstata všeho nadšení. Činím teď, co jsem činil po celý život a co jest jediným štěstím a jedinež možné. Připínám se k něčemu; nechať to padne a nechať to pak leží. Blázni, přecházíte a vidíte království země a jste svobodní a moudří a všesvětoví, ale to všechno vám dává ďábel – jako to nabízel též Kristovi, jen aby byl odkopnut. Činím, co činí pravý mudrc. Ide-li dítě do zahrady a přiblíží se stromu, pravíc: »Nechť je tento strom mým jediným majetkem«, v tom okamžiku se kořeny stromu přidrží pekel a větve hvězd. Mou radost pochopí milenec, jemuž je žena vším. Pochopí ji divoch, jemuž je bužek vším. A znám ji já, neboť Nottig Hill je mi vším. Mám město. Ať stojí nebo leží.«

Když ještě mluvil, dm se zdvihl jako živý a z něho pomalu, jako věnec hadů, vyvstávaly kořeny dubu. Potom velká hlava stromu, vypadající jako zelený mrak uprostřed šedých mraků, mihla se náhle po nebi jako koště a celý strom se převrátil jako loď, drtě všechny svým pádem.« (Nottinghillský Napoleon 146-147.)

*

Smysl pro epické gesto spřížňuje Chestertona s jiným velikým moderním epikem – Stevensonem; ne nadarmo je Chesterton autorem nejlepší knihy, jaká kdy byla napsána o Stevensonovi, a ne nadarmo ukázal v Stevensonově díle tytéž vztahy k dětství, jaké objevujeme u Chestertona samotného. Nicméně má Chesterton jako básník větší dosah; je-li tak říkajíc Stevensonovým bratrem, je také jeho starším bratrem; jeho básnický obzor je o tolik širší, oč je širší obzor muže než obzor dítěte. Stevenson vidí v dobrodružství jen gesto a krásu gesta samotného; Chesterton zachycuje i duchovní smysl gesta jako projevu ideje; vidí ideje jako činné síly v ohrom-

ném dobrodružství života. A to je další význam jeho poesie: uvedení ideje do románu jako hybné síly děje.

To však neznamená, že bychom mohli Chestertona přiřadit k moderním ideovým prozaikům. Smysl, v jakém uvádí ideje do románu, je naprosto rozdílný od způsobu, jakým to činí třeba G. B. Shaw v dramatech. Neboť Shawovi je drama jen prostředkem, jak předvést logický rozvoj nějaké předem pojaté tése, a jeho postavy jsou tak zvanými nositeli idejí, to jest, jsou to abstrakce oblečené do lidských šatů – a také se podle toho chovají. Shawova dramata nejsou opravdovými dramaty problemovými, nýbrž spíše dramaty propagačními; není v nich střetnutí dvou protichůdných hledisek za stejných podmínek boje, nýbrž předem stanovená převaha jednostranné tése, jež se pak rozvíjí docela mechanickou logikou diskuse, v níž jsou už předem všechny důvody shrnuty na jednu stranu. A taková je většina moderní tendenční tvorby; je to snadný způsob, jak zdánlivě konkrétně vyřešit problém, jehož neliterární řešení by nebylo tak snadné. Ale u Chestertona má »tendenčnost« docela jiný smysl. U něho není akce pouhým prostředkem k logickému rozvinutí abstrakce; jeho ideje jsou dokonalým zachycením základní struktury skutečnosti v její rozmanitosti a protikladnosti; jsou výrazem střetnutí sil, nikoli jednostranného působení síly; a v tomto smyslu ideje, jež jsou jako ideály hybnou silou lidského jednání, jsou také obsahem a vlastním smyslem epického gesta, dobrodružství vůbec – neboť dobrodružství tu pak není ve vztahu k nim ničím jiným než historickým uskutečňováním duchovního paradoxu. A tak také žádný Chestertonův román nelze plně chápat jen v jeho epickém gestu, nýbrž i v jeho koncepci, kterou mu teprve dává plný smysl.

Vezměme si jako příklad třebaš Anarchistu Čtvrtka. Celá zápletk a všechno napětí děje je založeno na podivuhodném příběhu šesti anarchistů, z nichž každý je ve skutečnosti přestrojeným policistou a považuje ostatních pět za pravé anarchisty; a postupné odhalování jejich pravého charakteru se všemi průvodními nedorozuměními vytváří všechny ty napínavé tragikomické situace, jež naplňují stránky této knihy. Ale celý význam dobrodružství není v těch napínavých situacích; neboť za tím vším stojí sedmý falešný anarchist, tajemný Neděle, který zosnoval tuto záhadnou hru, a idea, která ho k tomu přiměla, je vlastním smyslem dobrodružství. Nechápeme pravý význam všeho, dokud se nám ona neobjeví téměř na poslední stránce jako vlastní zdroj dobrodružství; dokud anarchistický básník neobviní policisty z bezpečné pohodlnosti řádu a dokud policista Syme není náhle osvícen poznáním, že byl učiněn anarchistou a vystaven hrozným dobrodružstvím právě proto, aby

poznal obě stránky řádu a prožil jej nejen v jeho bezpečnosti, nýbrž i v jeho bolesti:

»Vy!« zvolal Gregory. »Vy jste nemohl nikdy nenávidět, poněvadž jste nikdy nežil. Vím dobře, co jste vy všichni, od prvního do posledního – jste držitelé moci – jste policie – velcí, tlustí, usměvaví lidé v modrých uniformách s knoflíky. Vy jste zákon, a nebyli jste nikdy porušeni. Ale což nežije nikde svobodná duše, aby netoužila porušit zákon, poněvadž jste nikdy nebyli zkrušeni? My, kteří se bouříme, jistě že říkáme mnoho nesmyslů o tom či onom zločinu vlády. To vše je bláznovství! Jediným zločinem vlády je, že vládne. Neodpustitelným hříchem svrchované moci je, že je svrchovaná. Neproklínám vás proto, že jste krutí. Neproklínám vás (ač bych měl) proto, že jste laskaví. Proklínám vás, poněvadž jste bezpeční! Sedíte na svých kamenných křeslech a nikdy s nich nestoupíte. Jste sedm andělů na nebi a nezakusili jste nikdy protivenství. Oh, mohl bych vám odpustit všechno, vám, kteří ovládáte celé lidstvo, kdybych jen mohl cítit, že i vy jste aspoň na hodinu zakusili skutečné agonie, jako já –«

Syme vyskočil, třesa se od paty k hlavě.

»Chápu všechno,« zvolal, »vše, naprosto vše. Proč bojuje na této zemi jedna věc s druhou? Proč i každá maličká věc v tomto světě musí bojovat proti celému světu? Proč musí moucha bojovat s celým světem? Proč musí pampeliška bojovat s celým světem? Právě z téhož důvodu, proč já jsem musil být sám na oně hrůzné Radě dnů. Aby každá věc, jež je poslušná zákona, mohla zažít slávu a opuštěnost anarchisty. Aby každý člověk, bojující za právo, mohl být stejně udatný a dobrý člověk jako dynamitník.« (Anarchista Čtvrtek 203/204.)

Ale i v samém Nottinghamském Napoleonovi, kde se epické gesto na první pohled zdá hlavní věcí, najdeme jeho základ paradoxní ideu nerozlučitelnosti hrdinství a směřnosti jako vlastní motiv gesta – ideu, která je docelením kusé koncepce, která se napolo neuvědoměle objevuje Cervantesově Donu Quijotovi. Vlastní závěr není v citovaných již slovech klesajícího Adama Wayne, v nichž vyslovuje smysl svého hrdinství – nýbrž v jeho závěrečném rozhovoru s Auberonem Quinem, v němž se utkává vážnost Wayneova hrdinství s neodpovědností Quinovy komiky v konfliktu, který se ukazuje jen zdánlivým.

»Dejme tomu, že jsem Bohem,« říká Auberon Quin, »a dejme tomu, že jsem svět stvořil v lenosti. Dejme tomu, že hvězdy, o nichž si myslíte, že jsou věčné, jsou jen hloupým ohňostrojem věčného školáka. Dejme tomu, že slunce a měsíc, ke kterým se střídavě modlíte, jsou jen dvěma očima ohromného a ušklebujícího se obra,

jenž je střídavě otvírá v nekonečném mžikání. Dejme tomu, že stro-
my jsou v mých očích bláznivými ohromnými houbami. Dejme
tomu, že Sokrates a Karel Veliký jsou mi pouhými zvířaty, ještě
směšnějšími tím, že chodí po zadních nohách. Dejme tomu, že jsem
Bohem a že stvořiv věci, směji se jim.»

A na to odpovídá Adam Wayne: »A dejme tomu, že jsem člo-
věkem. A dejme tomu, že dám odpověď, jež zaplaší i smích. Dejme
tomu, že se vám neposmívám, že se vám nerouhám a neproklínám
vás. Dejme tomu však, že stoje pod nebem se vši mocí svého bytí,
děkuji vám za ráj bláznů, který jste stvořil. Dejme tomu, že vás chvá-
lím doslovně s bolestí nadšení za žert, jenž mi přinesl tak hroznou
radost. Dáme-li dětským hrám vážnost křížáckých válek, potopíme-li
vaši groteskní holandskou zahradu v krvi mučedníků, změnili jsme
dětský pokoj ve chrám. Táži se vás ve jménu nebes, kdo zvítězí?«

A když Auberon Quin vyhodí svou poslední kartu komika
a vyzná, že všechn ten návrat ke středověku, jež Wayne vzal
vážně a jež učinil vážným proudy krve, byl myšlen jako pouhý
žert, je to zase romantik, který odpovídá:

»Vy, Auberone Quine, i já, my oba jsme byli po celý život
znovu a znovu nazývání šílenci. A jsme šílenci, protože nejsme
dvěma lidmi, nýbrž jedním člověkem. Jsme šílenci, poněvadž jsme
dvěma polovinami jednoho mozku a tento mozek byl rozpoltěn...
Obyčejný člověk, jež pouze géniové jako vy a já mohli uctívat
jako boha, nezná skutečného antagonismu mezi žertem a vážností.
Přijdou-li temné a smutné dny, jsme smutní vy i já – čistý fanatik
a čistý satirik. Odstranili jsme velké zlo. Pozvedli jsme moderní mě-
sta do oné poesie, o níž každý znatel lidstva ví, že je nekonečně
obyčejnější než všednost. Ve zdravém lidstvu však není zápasu mezi
námi. Jsme pouze dvěma polovinami mozku oráčova.« (Nottinghillský
Napoleon 150/151.)

Tento závěr teprve dává plný smysl celému příběhu – smysl
filosofický stejně jako smysl básnický. Filosofický je to táž koncepce,
jakou jsme shledali v Chestertonově romantismu: idea prvopočá-
teční lidské věrnosti světu, věrnosti neodůvodnitelné a bezpodmí-
nečné; proto Adam Wayne zůstává věren Snu Auberonu Quina,
i když pozná, že je to žert; neboť i kdyby byl celý svět žertem,
nezměnilo by to nic na lidské věrnosti světu. Avšak básnický smysl
této ideje znamená něco více než filosofii; bylo-li básnické vidění
skutečnosti základem filosofie, něčím, na čem ona se rozvíjela v širší
a bohatší stupnici, básnické vidění ideje je něčím, co přerůstá filo-
sofii a co je nutným doplňkem opravdové duchovní universality
člověka. Je totiž proti filosofii obohacena o jistou tragičnost, již je
právě schopna jen poesie.

Neboť každá filosofie, pokud jest reálnou filosofií – to jest pokud vychází z bezprostředních forem skutečnosti – je nutně něčím kladným; každé zření věcí, byť sebe nezaopatější – a spíše ještě tím více, čím je nezaopatější – znamená už samo sebou přitakání věcem; jím se člověk duchovně připodobňuje k věcem – ve smyslu Claudelova výroku *Chaque connaissance est une co-naissance*; Každé poznání světa je sourození se světem. A tak je tomu více než kde jinde i v Chestertonově filosofii, která vychází z bezprostředního soužití člověka se světem; už to samo znamená, že Chesterton filosof je především soustředěn na radost věcí; jeho gesto je tu gestem věrnosti a naděje. Naproti tomu v poesii je dáno jisté odpoutání od světa; teprve tam se duch povznáší i nad samu existenci věcí a nad lidské přitakání ke světu, a jedině básník tedy má dokonalou schopnost vidět tragiku samotné existence věcí; jediný básník může opravdu prožívat možnost jejich nebytí. Rovina básnického vidění znamená svrchovanou intensitu skutečnosti světa, ale uchopenou a sevřenou tragickým pocitem nebytí – nicoty, která by znamenala zoufalství, kdyby básník neměl svůj sen – ne jako osobní útočiště, nýbrž jako transcendentní skutečnost, k níž se mu váže smysl světa v jeho dokonalosti. Tragika je právě v tom, že básník není zcela ani ve světě ani ve svém Snu; že překonává skutečnost, ale nespočívá v té dokonalé skutečnosti, kterou drží jen jako tušení a naději – že je podoben osamělému Andělu, střežícímu ráj, odpuzujícímu svět a přece stojícímu v něm bran svého pravého domova; že pociťuje skutečnost v její plnosti a zároveň v její prázdnotě vzhledem k Snu, a že pociťuje Sen v jeho dokonalosti a zároveň neuchopitelnosti proti uchopitelným věcem; a že právě z tohoto rozporu nesmiřitelného jest mu určeno vytvářeti jednotu svého díla.

A tak i u Chestertona najdeme tuto vlastní tragiku skutečnosti, v jeho filosofii naznačenou pod jiným zorným úhlem, teprve v jeho básnických koncepcích vyjádřenu v plné síle. Neboť Chesterton filosof sice stanoví možnost nebytí věcí, ale ta se mu jeví jen jako možnost jiné formy jejich bytí, a z tohoto vědomí vyplývá jen tím více zdůrazněný klad a radost skutečně jsoucího bytí; naproti tomu v takové koncepci, jako je třeba koncepce Nottinghamského Napoleona, je klad i zápor sloučen v jedno; hrdinství je zároveň žertem, a přece je to jedna a táž věc, jejich skutečnost je dána právě v jejich jednotě, a věrnost, kterou přináší Adam Wayne žertu Auberona Quina, je táž věrnost, která platí jeho Snu.

To je tedy poslední smysl Chestertonovy básnické koncepce; konflikt tragický, to jest nesmiřitelný sám v sobě, a zároveň konflikt qui-jotovský, to jest přijatý za skutečnost ve vši své nesoumě-

řitelnosti, a přijatý jako nejvyšší dar života, jediné hodný opravdového boje.

Ale v této tragice není zoufalství, jako ho nebylo v paradoxech, zjevovaných filosofií. Neboť tato tragika není posledním slovem – i když je posledním slovem vysloveným. Všechno se váže básníkovi k úvazku jeho Snu, a tak i všechna tragika jest jen svědectvím Snu, to jest, pro básníka křesťanského, svědectvím Ráje. I zde je posledním slovem radost; avšak je to slovo nepronesené, neboť to, k čemu se odnáší, jest jen tušeno, a sláva básníkovu Snu přesahuje meze sdělitelnosti; tato radost je radostí básníkovu mlčení, je jeho tajemstvím – tak jako radost božského utrpení jest skryvaným tajemstvím Kristovým.

ROMANO GUARDINI

SVOBODA A NEZMĚNITELNOST

I

V jednom předešlém článku jsem se zabýval »živou svobodou«.¹ Byl to pokus obsáhnout svobodu v celém jejím rozsahu, právě jakožto »živý zjev«: jako akt i jako obsah; jako psychologickou svobodu i jako svobodu obsahovou.

Tato svoboda existuje. Naše lidská existence spočívá na ní. Na ní spočívá také všechno, co se nazývá výchovou, vzděláním. Živé vzdělání vychází ze svobody a vede k svobodě.

Ve stejné souvislosti však padlo také slovo o nezměnitelném. Existuje svoboda; existuje však také nezměnitelnost.

Existuje nezměnitelnost dané skutečnosti. Tedy především to, že žiji dnes a nikoli v nějaké dřívější nebo pozdější době; že jsem se narodil v této zemi a ne v jiné; že mám takové vlastnosti, takovou míru a takové meze nadání. To, co se nazývá konkrétním prostředím, je z větší části daností. Stejně je tomu s tím, co se nazývá dějinným místem, zrozením, osudem. To všechno by mohlo býti jiné. Nemuselo by to být takové, jaké to je. Není důvodu, aby se uznalo, že to musí tak býti, že by to nemohlo býti jiné.

To dobře cítíme. Cítíme to vždycky, když skutečnost neodpovídá našim přáním nebo jim nedostačuje. Nejplněji tehdy, když něco cenného vezme zkázu, když je ztraceno něco nenahraditelného; když něco chtěného v plnosti smyslu je znemožněno vnějšími mezemi nebo překážkami.

¹) Viz ŘAD, roč. II., čís. 5.

Obzvláštním způsobem vstupuje moment faktické danosti do vědomí tam kde vyplývá z našeho vlastního jednání. Jestliže jsem udělal něco, co jsem neměl udělat, je můj čin něčím fakticky daným. Nemuselo se to stát. Vím, že jsem to mohl zamezit. Teď však tu již je. A nedá se smazat. Je to faktum, které již nelze škrtnout; které má své nevyhnutelné důsledky pro mne i pro jiné.

Faktická danost je tedy to, o čem nemohu vysoudit, proč se to muselo stát a proč se to muselo stát tak, jak se to stalo; co je tu však nesmazatelné, co je neodlučitelně skutečné, co je nevyhnutelně působící. A zde záleží na tom, abychom se nenechali zmást povrchním přírodovědeckým kauzálním názorem. Že jsem takový, jaký jsem, že součástí a předpoklady mého života jsou právě takové a ne jiné, to má jistě mnoho příčin: sociologické, historické, dědičností, biologické, fyziologické a tak dále. To všechno však – i když vůbec nehledíme k rozmanitému charakteru těchto zákonů – ukazuje jen tolik, že když se děje jedno, děje se to druhé; že když se toto děje, děje se tímto způsobem. V tom je třeba uznati nutnost; nutnost právě těchto »zákonů«. Ale pro to, že se vůbec »toto« děje, není třeba uznati žádnou nutnost. Neboť to vychází z absolutní neproniknutelnosti toho, že tento svět vůbec jest; že jest takový a ne jiný; že má tyto vlastnosti a tyto míry a ne jiné. Člověk musí v sobě otupit elementární metafysický cit – jako to činí empirismus, přírodovědecké zbožňování zákonů – nebo jej podvésti – jako to činí panteismus – aby neviděl zcela jasně, že naše existence je v posledku faktickou daností, nikoli nutností. V tom je kořen tragičnosti, která nalézá řešení teprve ve víře nejen v Boha-Stvořitele, nýbrž i v to, že tento Bůh je láska a otec.

V tomto smyslu spočívá celá naše existence na »danosti«. Neustále vznikají kolem nás nové dané skutečnosti, které mají pro nás význam. I my sami neustále vyvoláváme nové skutečnosti a vnášíme tak nezměnitelné do našeho života i do života jiných. Takové skutečnosti jsou nezměnitelností.

Je však ještě jiný druh nezměnitelného, a to je nutnost.

Nutností rozumíme to, co musí být, co nemůže být jinak a o čem člověk vyrozumívá, proč to tak musí být – to, co spočívá na »zákonu«. Sem náleží matematické zákony, chemicko-fyzikální, biologické, psychologické, dějinné, kulturní, logické a metafysické.

I tato forma nezměnitelnosti určuje naši existenci. Náš život probíhá v těchto zákonech.

Tu se však vynořuje otázka: mohou svoboda a nezměnitelnost existovat pospolu? Nevylučují se navzájem? Nejsou zde prostě spojeny slovně věci, které se ve skutečnosti potírají?

V tom záleží problém svobody.

Formulujme to takto:

Je samotný svobodný akt dán v nutnosti? Má svobodný akt svůj zákon?

Jakožto konkrétní, skutečný akt je nepochybně podroben zákonu průběhu. Zvednu-li ze svobodné vůle kámen a pustím jej, probíhá zvednutí a padnutí podle biologických a psychologických funkcionálních zákonů, podle zákonů gravitace. Svobodně uskutečněný akt tedy vstupuje od prvního okamžiku svého konkrétního provedení na dráhu zákonů, jaké platí pro každý akt.

Tím však není problém ještě zcela uchopen. Musíme jít až k samému zdroji a tázati se: Má svobodný vznik, první vytrysknutí svobodně provedeného aktu z jeho účinného principu – má ono samo svůj zákon? Zde tkví vlastní problém.

Abychom neměli co dělat s množstvím forem, svedeme všechno to, co znamená »zákon«, to jest všechno, co je nutností dění, na jedinou prostou základní formu. Přesněji vyjádřeno: vyzkoušíme problém nutnosti na nejprostší formě zákonitosti, která je obsažena v každé vyšší formě: na zákonu dostatečného důvodu.

Zákon dostatečného důvodu praví: Všechno, co jest a co se děje, má dostatečný důvod pro to, že to je takové a děje se takto.

Tento zákon platí vždycky a všude. Je to axiom našeho myšlení a jedna ze základních forem našeho bytí. Pojat v své všeobecnosti, jak jsme to učinili my, zůstává tento zákon vždy týmž, bez ohledu na to, o jaký předmět jde v jednotlivém případě.

Je však ještě jiná otázka: Má ono neměnné řízení, že všechno, co se děje, má dostatečný důvod pro své dění – má v rozličných oblastech lidského bytí vždy též charakter? Ze se všude vyskytuje dostatečné odůvodnění, to je neměnné. Je však neměnný i způsob, jakým se děje toto dostatečné odůvodnění – když nepřihlížíme k oné nejobecnější formě zákona, nýbrž k jeho konkrétní skutečnosti? Onen zákon sám o sobě neexistuje; je to abstrakce. Co existuje, je konkrétní věc a konkrétní děj. Avšak způsob, jakým se toto dění, naplňující se na této konkrétní věci, děje »v dostatečném odůvodnění«; tedy konkrétní naplňování dostatečného odůvodnění – je i to všude stejné, když k němu přihlížíme v rozličných oblastech skutečnosti?

Neboť skutečnost, která se jeví našemu myšlení po nivelisacích snahách mechanistického období stále jasněji, je tato: Danost není uniformní. Nivelisující abstrakce je pomůckou myšlení. Skutečnost je však nezkratně mnohotvárná. Jednotlivé věci se od sebe různí; především však se různí od sebe jednotlivé oblasti reality.

Sledujme teď způsob, jakým to, co se děje, vychází z účinné příčiny, rozličnými stupni skutečnosti.²

Tu jest oblast neživé přírody, jak jest zkoumána chemií, astronomií, fyzikou atd. Co to zde znamená, že nějaký proces má dostatečný důvod? Aby byl problém ostře vyhraněn, formulujme jej se zřetelem k poznání: kdy zde poznávám dostatečný důvod pro nějaký proces?

Hledáme-li odpověď, pozorujeme, že musíme rozlišovati. Oblast předmětnosti obsahuje dva momenty: kvantitativní a kvalitativní. A s každým je tomu jinak.

Kvantitativnost znamená, že věc, proces má tuto míru, tento rozsah, tuto intensitu energie; že ty a ty určité změny probíhají v tomto měřítku. Zde zní otázka po dostatečném důvodu takto: Proč je zde právě tento řád veličin, právě tato míra? Otázka je zodpověděna, když mohu odvoditi, že tyto určité vztahy veličin se dají redukovati na vztahy veličin odpovídající příčiny. A to nutně, tak, že tomu nemůže být jinak. Tak, že nemohu jednu veličinu odvodit z druhé, převést na druhou. Prostředkem k tomuto odvození je matematika; jejím výsledkem je matematická teorie věd.

Při tom se naskytá tato úvaha: Matematika je všeobecné pojímána jako výraz vědecké exaktnosti vůbec, poněvadž má co dělat jen s veličinami a vztahy veličin. Souhlasí to?

² Tato úvaha má jako základ též záměr jako článek o »živé svobodě«, o »sociologii jako vědě o řádu mezi osobami« a j. – totiž záměr ukázati, že svět není homogenní; že se nedá svést na též poslední data. Tak myslí kvantitativní mechanismus. Co na nás naléhá, toť myšlení kvalitativní – to znamená, vzrůstá náš smysl pro postřeh původní odlišnosti, povahové předmětnosti oblasti jsoucna a bytostných tvarů.

Existuje myšlení, pro něž platí, mlčky nebo výslovně, axiom: Všechno jsoucí je jednoduché. Posledním důsledkem toho je popření kvalit, neboť kvality se nedají převést na sebe. Tak se toto myšlení stává mechanistickým a kvantitativním. Je však tento »axiom« skutečně axiomem? Zde bychom těžko došli k nějakému výsledku. Zanechme vlastního řešení a ptejme se ve formě přiblížení: co skýtá poznání větší vyhlídky co do šíře i co do charakteru, čistoty a plnosti jevů: vyjdeme-li z předpokladu, že jsoucno je jednotné, nebo vyjdeme-li z předpokladu, že je plurální? Jest jen jedna poslední danost, nebo je jich více navzájem na sebe nepřevoditelných? To první je základem unitaristického, to druhé pluralistického myšlení. Obojí si předhazují navzájem těžké chyby. První namítá, že pluralismus ochuzuje. Ve skutečnosti zde jde o protichůdné typy jsoucna a myšlení a o důležitý strukturální problém samotného myšlení.

Myslím, že pluralita je dnes pro nás naléhavější. Potřebujeme uvolnění pohledu. A máme za úkol viděti tuto mnohost nikoli anarchicky, nýbrž právě »v řádu«. »V řádu« však neznamená jen hierarchický řád. Jest řád monarchický a jest řád demokratický, až do těchto posledních oblastí.

Zdá se, že nikoli. Je kruh jen něčím kvantitativním? Něčím jako výrazem skutečnosti, že nekonečný počet bodů je stejně vzdálen od společného středu? Není kruh spíše útvarem? Útvar však není nic kvantitativního. Přesněji řečeno: má sice kvantitativní zákon, ale sám je něco kvalitativního, zde právě kruh jako charakteristická, podstatná názornost. Ta se však nedá odvodit. Nedá se odvodit z veličin vzdáleností. Když srovnáváme vzdálenosti obvodových bodů od středu se zřetelem k tvaru, je tento již vlastně předpokládán jako určující kvalitativní představa.

Ba i sama algebraická formule se zdá něčím více než pouhým výrazem množin. I ona je »tvarem«, ovšem nenázorným. Či lépe je celkovým útvarem relací, který znamená něco více než pouhé shrnutí veličin; je nositelem význačnosti, nositelem podstatného významu.

V čem však jest dostatečný důvod pro vznik matematických vztahů, které jsou nositeli význačnosti? V kvantitativnosti příčiny nikoli. Mohou vycházeti jen z kvalitativního. Kvalita se však nedá odvodit z kvality, nýbrž jen při ní vystupuje.

Vraťme se teď k východisku. Viděli jsme, že kvantitativnost je chápána v své dostatečné odůvodněnosti tehdy, když může byti veličina účinku odvozena z veličiny příčinné. Neživá věc však se neskládá jen z kvantit; má také vlastnosti.

Je-li sklo změnou tlaku a teploty nejprve změkčeno a pak zpevněno, v čem záleží dostatečný důvod pro vlastnosti, které tu postupně vystupují? Ne pro míry, které tu vystupují, třeba pro objem, nýbrž pro kvality rozdílných agregátních stavů – sklovitosti, tekutosti, ztuhlosti – nemluvic ani o barvě, chuti atd.? Přírodovědecké myšlení má sklon k tomu, aby řeklo, že tyto zdánlivé kvality jsou něčím kvantitativním, třeba rozdílná rychlost v pohybu atomů, jejich rozdílná hustota v prostoru a podobně. S dovolením – to je chyba ve vidění! Tekutost není totéž jako veličiny pohybu a hustoty, nýbrž tekutost je právě tekutostí. A vím-li, že čísla pro míru a hustotu v tekutém stavu lze odvodit z příslušných čísel plynného stavu, jakmile k tomu přistoupí určitá čísla tlaku a teploty – nevím proto ještě naprosto nic o kvalitách tekutého stavu agregátu! Mám dostatečný důvod pro jeho kvantitu, ale ne pro jeho kvalitu. V tom je právě také rozdíl mezi goetheovským a newtonovským pojetím přírody! Mohu znáti formule všech chemických a fyzikálních transformací, ale tím ještě nedostanu jedinou kvalitu a jedinou kvalitativní změnu!

Právě že kvalita se nedá vůbec odvodit. Nedá se odvodit z kvantity, protože to jsou podstatně různá data. Ale různé se nedá od-

vodit z různého. Kvalita se tedy dá odůvodnit jen kvalitativně. Důvod pro kvalitu účinku tkví v kvalitách příčiny. Musejí tedy býti kvality účinku odvozovány z kvalit příčiny? Ne. Jsou sice v nich »odůvodněny«, ale nemohou z nich býti odvozeny. Pro kvalitu není odvození. Kvalita vystupuje.³ A je zřena, uchopena, určena.

Znamená to, že vystoupení kvality nemá dostatečného důvodu? Naprosto ne. Dostatečný důvod zde je; jsou jím kvality příčiny. Avšak způsob, jakým se zde má účinek k příčině, je jiný než kvantitativní. Je to poměr vystupování. To neznamená pouhé přiřazování. Srovnám-li vlastnosti účinku a příčiny – třebaš vodní páru v stanovení jejích vlastností, pak vodu a pak teplotu, získanou spálením – postihují zde celek významu – totiž právě vznik účinku z příčiny. Postihují jednotlivá vymezení tohoto celku jakožto vzájemné nositele smyslu. Je to souvislost vlastností; souvislost jednotného charakteru. Ten mohu a mám zachytiti, proniknouti a poznati jako pravý. Dále mohu zjistiti, že tato kvalitativní souvislost vystupuje vždy znovu; že má takto charakter kvalitativního »zákona«, správněji »struktury«, takže poznávám, že kdykoli se objeví tento komplex vlastností, objeví se i ten druhý. Tím nabývám jistoty evidencí. Stojím na pevné půdě. Nemohu však odvozovati.⁴

V oblasti kvalitativního má tedy zákon o dostatečném důvodu jinou podobu než v oblasti kvantitativního. V čem jinou? Je tu poznání dostatečného důvodu. Tkví v evidenci, s níž postihují kvalitativní souvislost mezi vlastnostmi účinku a příčiny; a toto poznání souvislosti nabývá skrze neustále obnovovanou zkušenost charakteru pravidelnosti, poznání struktury. Účinek však nemůže býti z příčiny odvozen. Může býti jen přijat a pak pochopen.⁵

Všimněme si následujícího stupně reality: živého. A to tak, že do toho zahrneme biologicky živé i psychicky živé.

Živé má své kvantify: souhrn toho, co lze měřiti. Má své chemicko-mechanické kvalitativní vztahy; to je fyzika a chemie živého. Nadto však má vlastní kvality a vlastní způsob, jak se tyto kvality stávají skutečnými, odlišnými od neživého.

³) Educitur, je vyvolána, praví středověká filosofie.

⁴) Z osobní zkušenosti mohu říci, že je potřeba trochy dobré vůle, aby se to pochopilo. (Viz též, co bylo vyloženo na začátku článku o »živé svobodě«.) Přirozeně, že každá kvalita má svůj zákon míry. Přirozeně, že všude platí formule, periodicitá atd. To všechno je však jen mírou kvality, mírou na kvalitě; ale nemůže to odvoditi jedinou skutečnou kvalitu. Ta je vždycky jen uchopena. Teprve potom je možno se ptát, jaké formule se u ní vyskytují.

⁵) Je v tom jistá pokora. Žádá se zde bázeň, ochota, aby kvalitativní mohlo býti uchopeno. Pouhé kvantitativní myšlení – dosud převládající v přírodních vědách, a ne jen v nich – chce v základě vládnouti. Je despotické. Zde se teoretické problémy mění v etická rozhodnutí.

Životní pochody jsou velmi rozmanité. Můžeme je shrnout ve troji: v pochod vzniku, rozmnožování; v pochod uchování a růstu; v pochod spontánního pohybu v širším slova smyslu.

Mají tyto životní pochody svůj dostatečný důvod? Zajisté. A v čem? Nikoli v kvantitativním. To bylo stanoveno už při kvalitách neživého. Ale také ne v kvalitativní souvislosti neživého. Živé nikdy nevzniká z neživého. V čem tedy? Zase jen v živém. Tése, že živé může vzniknout z neživého, není vědeckým názorem, nýbrž pracovní hypotézou, aby se vytěžilo co nejvíce z chemicko-mechanického zkoumání. V ostatním je to však dogma, a to velmi problematické. Živé vzniká jen z živého. Dostatečným důvodem pro toto živé je zase živé. Avšak způsob, jakým působí tento dostatečný důvod, je také zvláštní: je to právě rozmnožování, růst, spontánní pohyb.

Viděli jsme, že vyplývání veličin účinku z veličin příčiny může být odvozeno, prohlédnuto, vypočítáno, předpověděno. Účinek, vyplývání kvalit účinku z kvalitativní příčiny v oblasti neživého nemohlo být odvozeno. Účinek měl charakter různotvárnosti, novosti. Nová kvalita »se vynořila«. Před ní je od poznávajícího vyžadován poměr, zvláštní schopnost vidět, přijmouti toto neodvoditelné vynoření. Sombart definoval kdysi mechanicko-hospodářský postoj v typu buržoy jakožto kalkulující. Buržoa je člověk, který může žít jen tehdy, když má vypočitatelnou jistotu. Cítí půdu pod nohama jen tak daleko, až kam sahá kalkulace. Je kvantitativním člověkem, který vnímá záruku existence jen v odvoditelných kvantitativních vztazích. Proti němu – tak bychom teď měli pokračovati – stojí kvalitativní člověk, který je zároveň člověkem důvěry a odvahy. Který je schopen účastniti se skoku, jež provádí kvalita účinku z kvality příčiny;⁶ který prožívá nevypočitatelné souvislosti podstaty a tvaru jako důvěryhodnější a únosnější než vztahy počtu.

Tento moment se zintenzivňuje při živém. Moment neproniknutelnosti se stává větším.⁷ Souvislost kvalitativní změny v oblasti neživého měla charakter ztrnulé, stejnotvárné konstáty. V oblasti živého není tento moment jen počtově neproniknutelný, nýbrž přistupuje k tomu ještě zvláštní pružnost; moment rozmanitosti, nepředvídatelnosti, který nemizí ani tehdy, když je známa typická struktura. Jsou-li přesně stanoveny všechny účinné příčiny, kvalitativní i kvantitativní, pak je výsledek chemicko-fyzikálního kom-

⁶) K pojmu »skoku kvality« viz Guardini, *Der Ausgangspunkt der Denkbe-
wegung* Sören Kierkegaards, Hochland 1927, dubnové číslo.

⁷) Říkám-li »větší«, není tím oblast živého stavěna k neživému jen v poměru stupňovitě postupující řady. Onen moment není větším jen co do míry, nýbrž do-
stává i nový, specifický charakter. Chtěl jsem však zjednodušiti rozvedené myšlenky.

plexu příčin stanoven stejně jednoznačně. Naproti tomu i když jsou vlastnosti nějaké rostliny stejně dobře známy a všechny podmínky nějakého pokusu s ní sebe přesněji stanoveny, přece zde zůstává moment překvapení, tvarové původnosti, který činí výsledek nepředvídatelným. Ne však proto, že by nebylo možno prohlédnouti podmínky pro jejich složitost, nýbrž proto, že je v nich zvláštní, podstatně nezapočítatelný faktor – právě onen zvláštní způsob živého vycházení. Živé je podstatně individuální a produktivní. Je-li však vyšlé již zde, pak může být pochopeno v plnosti své významové souvislosti se svými předpoklady právě jakožto souvislosti produktivní, jakožto vynášení a vycházení, jakožto realizování zvláštní, kvalitativní kategorie živosti.

Iděme o stupeň dále, do oblasti duchovního. Tím rozumím ony akty, jež uchopují podstatu a smysl, zaujímají stanovisko, hodnotí a rozhodují, jež uskutečňují podstatu – a to, čím jsou ony akty nesený.

Tu je tedy nejprve akt poznání. I on obsahuje kvantitativní prvky; ten se pokouší zachytit experimentální psychologie myšlení. Obsahuje biologicko-psychologické prvky. Nad to však má ještě něco nového, zvláštní poznávací pochod – to, že uchopují předmět, jeho podstatu, jeho hodnotu, jeho smysl; že se poučují, že pronikám, soudím; že nabývám pravdy. To je něco *sui generis*.

Má tento pochod svůj dostatečný důvod? Zajisté! V čem tedy je s konečnou platností? Jen a výlučně v živé duchovní poznávací síle samotné a v poznatelnosti jejího předmětu; v tom, co stará filosofie nazývala »pravdou věcí«; v objektivním, v bytí samém obsaženém znaku, že je poznatelné a že vyvolává poznání.⁷ Jak působí tento dostatečný důvod? Jak vychází poznání pravdy ze svého dostatečného důvodu? Nikoli s odvoditelností kvantitativních vztahů; nikoli s nutností a přísnou konstantností chemicko-fysikálních pravidel, také ne jako bio-psychologická funkce z orgánů nebo jedna fáze růstu z jiné – nýbrž právě jako duchovní akt z živého ducha.

⁷⁾ V tom záleží rozlišení mezi subjektivistickou a skutečností vyhovující filosofii. Pro onu je »pravda« něco, co nemá nic společného s předmětem v jeho »svěbytnosti«. Je pouhou hodnotou aktu. Předmět, věc je pouze podnětem, podkladem pro provedení tohoto aktu. Staré filosofii byla »pravda« i hodnotou bytí, znakem bytí. Ona věděla: Nejen poznání, nýbrž i věc je pravdivá. To je obsaženo už v heraklitovském pojmu Logos. Ve vši hloubce je toto přesvědčení založeno v Platonově nauce o idejích; od Augustina je spojeno s křesťanským pojmem Stvoření. »Pravda« je celek, jehož objektivním momentem je předmětná určenost věcí, jejich »podstatnost«, jejich jsoucí plnost smyslu; jejich subjektivním momentem je však poznávací síla ducha. Poznání pravdy je vysvitnutí identity objektivního a subjektivního momentu v aktu – přesněji: Integrace objektivního a subjektivního momentu k jejich jednotě, v aktu poznání. Zdá se, že dospíváme na kritickém základě zase ke starému totálnímu pojmu pravdy.

Máme zde novou kvalitativní kategorii. Ta může být jen stanovena a přijata.

Moment nevypočitatelnosti je mocně zesílen. Stejně je zesílen moment produktivity. Ten dostal nový znak: znak utváření a stvoření. A v docela novém měřítku a smyslu je požadován postoj přijímání, otevřenosti, bázně před tvořící duchovní silou. Postoj, který nechce kontrolovat a vypočítávat, nýbrž který přijímá; který je schopen pochopit, že každým duchovním tvořením se uskutečňuje svět, jehož ještě není v pouhé přírodě; skutečnější a hodnotnější než tato; ale zeskutečňující se jen tvořivými duchovními akty. Vůči těmto aktům a tomu, co tvoří, se vyžaduje jiný druh pochopení a proniknutí: rozumění.

Stejně je tomu s vycházením uměleckého díla z tvořícího umělce; se vznikem uvolňujícího činu v jednajícím; s vystupováním řádu atd.

Ve zvláštní formě to vystupuje v nejvnitřnější provincii duchovna, v osobním. Tedy v aktu vděčnosti nebo lásky. Všechny dosud jmenované formy zákonu dostatečného důvodu se zde uplatňují, neboť osobnost je reální osobností. Osobní akty neprobíhají někde v transcendentálnu, nýbrž ve skutečnu. Jsou to skutečné akty skutečného člověka, a všechno, co náleží k lidské skutečnosti, vstupuje i do nich. Avšak ke skutečným oblastem psychického, biologicko-psychického a axiologického přistupuje něco nového: odevzdání a ostříhání živé, duchovní osobnosti; uskutečnění osobnostních vztahů s jejich obsahy, jakožto přátelství, manželství, kamarádství, učednictví atd.

Mají tyto akty a vztahy svůj dostatečný důvod? Ale neptejme se všeobecně. Ptejme se po konkrétně prožitém osobnostním svazku. Prožívám skutečné přátelství, v němž jsem zapojen, jakožto dostatečně odůvodněné? Ale ovšem! Méně dostatečně, méně solidně odůvodněné než matematický vztah nebo biologická kauzalita? Naopak! Solidněji i silněji. Solidně v novém, jiném smyslu. Za matematický vztah ručí nutnost axiomů mnohosti. Za biologické ručí platnost kvalitativní struktury atd. Za osobní specifická jistota, která je v základu osobnosti. Každý pravý osobní vztah je zakoušen jako svobodě stanovený. Ale zároveň v sobě zakouší zvláštní nutnost: že je to tak »správně«; že tomu nesmí být jinak. Je to ovšem zcela jiná nutnost; právě nutnost osobnostní. Každý pravý osobnostní vztah cítí v sobě své poslední odůvodnění. Platonův mytus o člověku, který byl rozštěpen na dvě poloviny, které se zase snaží setkati, takže všude tam, kde se lidé snaží sobě přiblížit, snaží se to v nich o spojení obě oddělené části – tento mytus povyšuje vědomí nejhlubší »odůvodněnosti« v metafysickou podobu, Ale je tu

jiný způsob, jak odůvodnění účinkuje. Způsob, jímž osobnostně-duchovní bytost nakládá sama se sebou; otevírá se a uzavírá; dává se nebo se vzpírá; zůstává v sobě nebo buduje s jinými útvar společnosti.

Chci-li porozumět tomuto odůvodnění v jeho dostatečnosti, mohu to učinit jen tehdy, když zaujmu požadované stanovisko: musím se právě vzdát výpočtu, prokazování. Ba i psychologickou nebo sociologickou analýsu musíme v jistém bodě odvrhnouti. Musím vstoupit ve smysl osobnostního jednání se sebou samým, jenž se otvírá jen sám ze sebe; v jedinečnost toho, že tento člověk se staví takto k tomuto člověku.

Zde se ocitáme před svobodou.

Jakmile je svobodné jednání naplněno, ustanovuje se kvalitativně nová sféra dění. Všechny dosud uvedené formy zákona »dostatečného důvodu« se v ni zase vracejí. Neboť svobodné jednání je reálné. Nenaplnuje se v inteligibilní sféře mimo sféru reality. Je reální, nesené reálným subjektem, konkrétním člověkem. Tak vchází do něho konkrétní člověk se vším, čím jest. Svobodné jednání však má nad všechny dosud uvedené formy odůvodnění něco nového, – právě to, že je svobodné. Způsob, jakým svobodný průběh vychází ze svého dostatečného důvodu, je způsob činu.

Moment vypočitatelné proniknutelnosti zde klesá na minimum. Přísně vzato, nezůstává vůči svobodnému jednání vůbec žádná možnost výpočtu. Je-li počítáno, tedy je počítáno právě na to, že jednání vlastně není svobodné, po případě že v něm vězí větší nebo menší míra zvyku. Naproti tomu specifická jistota, která je vůči němu vnímána, má svůj vlastní charakter. Je to důvěra v zaměření; důvěra v to, že svobodně jednající zahrnul mravní zákon do své svobody. To však znamená jistotu docela jiného druhu, než je jistota vůči matematickým nebo biologickým nebo psychologickým zákonitostem. Nemá nic co dělat s počítajícím odvozováním. Ba co více, takové odvozování ji jen rozrušuje. Staví-li architekt most, oranisuje-li šéf reklamy propagační akci, vytváří-li sociální politik stavovskou organizaci, pak je jistota, na níž oni budují, jistotou statických, davově psychologických, hospodářských zákonů. Ide-li však o to, aby byl daný slib dodržen v svobodě, pak zasahují tyto zákony jen do periferie svobodného úkonu věrnosti. Do jeho jádra zasahuje jen důvěra, t. j. víra, že bližní pojal mravní zákon, příkaz věrnosti, do nejvnitřnějšího zaměření. Tím by byla »zajištěna« i sama svobodná iniciativa. Avšak jako svobodná, to jest bez možnosti nějakého nátlaku. Jakmile bych však dal bližnímu najevo, že počítám s psychologickými nebo hospodářskými jistotami, porušil bych v samých základech zaměření důvěry a on by měl právo mne rozhořčeně odmítnout.

Moment původnosti, produktivnosti zde dosáhl vrcholu. Svoboda je veskrze lidským stvořitelským aktem. »Sub deo omnipotentia« ji nazývá Anselm z Canterbury; »všemohoucnost pod mocí Boží«. Jí odpovídá jen ona forma uchopení, která je nesena bázní ve vlastním smyslu, jakožto stanovisko, jež je žádoucí vůči svobodě a její suverenitě.

Tím se ocitá řada oblastí zasazených ve světě u konce. Avšak významová směřnice, která jimi prochází, vede dále. Ovšem nikoli ve formě přímé souvislosti, nýbrž v oné zvláštní formě, kterou nazývá stará filosofie analogií; v podobnosti při základní rozdílnosti.

Tak se dostáváme do oblastí Boží.

Božský akt má novou kvalitu: je absolutní. Absolutnost znamená jen nejvyšší míru, nýbrž i novou vlastnost, právě vlastnost Boží. V naší souvislosti to znamená naprosté kladení účinku skrze příčinu; při čemž není nic dáno předem, ať hmota, ať vzor, ať účel. Bůh je praobraz a tvořivý důvod a poslední cíl. U stvoření znamená otázka po dostatečném důvodu vždycky, že dotýčný pochod je podřazován nějakému zákonu a že se klade otázka, pokud se naň vztahuje. Bůh však nemá nad sebou žádný zákon. On je sám veskrze zákonem – a ovšem i veskrze svobodou. Ale to jedno, v němž integrují oba momenty, není naší myšlenky dostupno. »Dostatečný důvod«, o němž až dotud byla řeč, je jistá forma, jíž člověk uchopuje skutečnost, že Bůh je Bohem a svět jeho stvořením a že ho tedy jako takové zrcadlí. Poměr, jež náleží vůči němu zaujmouti, je poměr naprosté bázně, to jest uctívání. Chtít zde odvozovat je nejen nesmyslné, nýbrž i nábožensky zavrženíhodné – je to opovržlivost. Nemáme myslet »o Bohu«, nýbrž z Boha. On je absolutním počátkem. Není možno se vrátiti za počátek.

Kvalitativně novou sféru otevírá Zjevení. Ono tvoří oblast podstatného tajemství. Je skryto, dokud se samo nezjeví. A i potom, když se zjevilo, zůstává stále ještě neproniknutelné. I zde má všechno, co se děje, svůj dostatečný důvod. Ale způsob, jakým dění z něho vyplývá, je zvláštní. Je to především a základně způsob samotného vnitřně-božského života. Vševládná svěbytnost Otcova jeje má za sebe. Z něho vychází Syn od věčnosti plozením a vyslovováním otcovského Slova – z obou pak vychází Duch svatý v dechu lásky. Obrácen k člověku, je to způsob milosti, v níž Boží láska skytá účast na vlastním životě skrze tajemství znovuzrození.

Neproniknutelnost je zde absolutní. Akt, jímž vstupujeme do této oblasti a pohybujeme se v ní, je víra, kteráž sama pochází z Boha.

Kritickým projevem této neproniknutelnosti, která však má rovněž svůj plný dostatečný důvod, a to v Boží svobodné milosti, je zázrak.

Z toho, co bylo řečeno, vysvítá zvláštní významová souvislost.

Skutečnost – říkám skutečnost, taková, jaká jest; nikoli něco abstraktně myšleného – má dvojitý aspekt: kvantitativní aspekt měřitelnosti a kvalitativní aspekt vlastnostního určení. Kvantitativní prochází všemi rozmanitými oblastmi skutečnosti. Čím vyšší je však stupeň těchto oblastí bytí, tím více pozbývá významu. V Bohu je všechno měření pohlceno milostí. Stejně tak prochází i kvalitativní rozmanitými oblastmi skutečnosti. Čím vyšší je však stupeň těchto oblastí, tím více vzrůstá jeho význam. Stále méně záleží na Mnohém a Málu; stále více na Takto nebo Jinak. Boží absolutnost je sice Jeho mírou; je to však jméno. A žár Srdce Ježíšova váží »tolik« jako počet všech hříchů.

To však znamená pro naši otázku toto:

Čím vyšší oblast v řádu skutečnosti, tím menší je význam odvozování. Tím větší pak míra původnosti.

Mluvili jsme o vystupování kvality v neživém; o ztvárňujícím, tvořivém díle a o osobnostní příkaznosti v duchovním; o svobodě v oblasti mravního činu. Potom, v oblasti Boží, dosažitelné per analogiam, o absolutním tvoření; a v oblasti zjevení o trojjediném Božím životě a milosti. Pokaždé tu vyrostl význam charakteru produktivnosti na rozdíl od dispositivnosti, od pouhého rozvržení a uspořádání. A kdežto při kvantitativním bylo na místě ověřování a odvozování, exaktní důkaz, vyžaduje si vzrůstající význam kvalitativního vzrůstajícího stupně poměru přijímání, otevřenosti, důvěry, odvahy – až k víře.

Oba momenty, kvantitativnost se svou odvoditelností i kvalitativnost se svou stoupající původností, náleží k světu.

Byl učiněn pokus uchopiti svět jen z toho prvního. Jeho výsledek je kvantitativně-mechanistický obraz světa. Není dokazatelný, nýbrž je založen na požadavku. Nese v sobě svůj vzor – jistou představu o dokonalosti. Na jejím základě pronáší tvrzení, měří, soudí a rozhoduje. To je dokonalost exaktní »průhlednosti«: formule a stroj. V tomto světě nemá místa nic z toho, co se nazývá původností. Neodvoditelné vycházení zde jest nejen nemožné, nýbrž i nesmyslné, odpuzující, bezcenné. Je to hůl, kterou člověk strká do hodinového stroje. Odporuje hodnotícímu momentu, který zde udává měřítko – vypočitatelnosti. Kvalita a její vystupování je zde nemožné. Všechno kvalitativní je proměňováno v kvantitativní. Stále »nemožnější«, nesnesitelnější se stává živá produkce, duchovní tvo-

ření, konečně i svobodný čin. O tvoření Božím a o zázraku milosti nemluví. Na každém stupni je to nejvlastnější mechanisticky rozloženo.

Existuje však také pokus uchopiti svět jen z kvalitativního. Odtud vznikají primitivní světové názory, magický, romantický a číře náboženský. Představy, které jsou zde základním měřítkem, jsou docela jiné: živý organismus, pole zápasících mocí, sféry věčného tvoření, harmonie kvalitativně vyznačených momentů. »Svět« je zde stále novým výsledkem tvořících, zápasících, souznějících sil. V tomto světě nemá v základě místa nic, co znamená exaktní, odvoditelnou nutnost. Všechno zůstává v proudu; zůstává v ruce tvořivé síly. Všechno zůstává stále možné! Vedle každého i nejdůraznějšího »zákona« tu je možnost jeho zrušení. Zákon sám nemá v poslední instanci význam exaktní definice, nýbrž symbolického výrazu a hudební harmonie (viz matematickou magii takového Novalise). V základě je všechno zázrakem. Chybí normální.⁸ Onen obraz končí v nesmyslu světa jako stroje; tento ve fantastice světa jako hry nebo světa jako zápasu. Skutečný svět je takový, že obsahuje obojí.

Ba ještě více: skutečný svět je takový, že tyto oblasti, zkoumané odděleně, jsou v něm původně jedno a totéž.

V tomto světě má svoboda své místo. Tento svět je takový, že svoboda je v něm připravena. První rozhodnutí o uznání nebo popření svobody padá zásadně už v tom, zda člověk připustí nebo nepřipustí kvalitu jako rozdílnou od kvantity. Svět je takový, že se postupně připravuje k svobodě a je dokonán teprve ve svobodném aktu.

Kdykoliv člověk jedná ze svobody, činí svět svůj poslední krok.

Přeložil T. Vodička

RUDOLF VOŘÍŠEK

LITURGIE, PRÁCE A KULTURA

Ze všech námitek, které byly a ještě dosud jsou vznášeny proti Církvi a proti katolicismu vůbec, udržela se nejvíce a nejvíce byla také »filosoficky« zdůvodňována námitka jedna, vyslovovaná ve jménu t. zv. idealismu neboli čistě duchovosti. Náboženství, opakuje se stále

⁸ Posledním zahrocením je onen obraz světa, v němž je konečnou instancí – absurdnost! Viz Kierkegaardovo křesťanství a onen náboženský a politický extremismus, který se poněmáhlu zahnizďuje v katolické a protestantské duchovní oblasti. Člověk by tu často málem zatoužil po osvícenství!

a stále, je záležitostí jen a jen »duchovní«, proto je nelze spojovat s tělem, s hmotou, s tou nízkou a v protikladu k duch stojící hmotě; neboť tím jeho vznešenost snižujete, materialisujete. A proto běžte vám, učinite-li tak: ztratíte se v prázdném obřadnictví nebo se stane te katolíky (což je pro čisté spiritualisty totéž). Je zřejmé, že tento způsob myšlení vedl neúchylně k jednomu: k zavržení kultu, k zavržení všeho, čím se zbožnost projevuje navenek, ať je to liturgie, uctívání svatých a hlavně ovšem viditelná církev.

S takovýmto způsobem uvažování setkáváme se především u těch, kdož si říkají pokrokaři a neustále mluví o jakémsi »novém« »očistěném« náboženství, které bude vyšším, zduchovnělým útvaru proti náboženství starému, které prý modernímu člověku u nevyhovuje. Takto a podobně slyšíme mluvit stále a to zvlášť u nás; a nechybíme snad, řekneme-li, že je to jakési české specifické specifická česká hereze (neboť každý národ má sklon k nějakému zvláštnímu bludu), která první v evropských dějinách dala podnět k oné čiré niternosti, která pak v reformačním úsilí Lutherova a v celém protestantismu dala zvláštní ráz duchovnímu vývoji evropského myšlení vůbec. Vždyť je to vlastně u nás, co se po prvé výslovně popírá vnější náboženský výraz a co se pochybuje o nůstnosti autority (to znamená in nuce o církvi vůbec), a tím je dá základ k onomu tradičnímu českému přemýšlování o náboženství, které samým hloubáním a myšlením nejen máte samo sebe a j semenišťem všech možných nesmyslů, ale především se domnívá, že možno myšlením dojít k tomu, co vyžaduje rozhodnutí, usku tečnění a vřy.

Ze tento první náraz byl velmi silný a hluboko zabral v evropském duchovním životě, toho dokladem jsou vlastně celé náboženské dějiny moderního člověka; a že se vstřelil do krve tohoto člověka, o tom svědčí veliký nápor proti Církvi, jakožto nositelce jedného pravého náboženství, zabírajícího člověka – jako tvora – celého; tedy jako toho, kdo je kompositum, složenina duše i těla, což je přec pokladem každé zdravé anthropologie. Rozklad jde vždy shora (jsm hierarchisti, jak často opakuje Theodor Haecker, t. zn. musíme vžd vykládat nižší z vyššího a nikdy naopak, nebo se z nás stanou evolucionisti a pokrokaři, což je největší neštěstí, které může člověka; zvlášť českého, potkat) a proto každé popření dogmatu má následky až v těch nejnižších oblastech života, tedy důsledky i biologické hospodářské. A tak i toto popření základní pravdy o člověku přechází z náboženství do filosofie a vytváří v kartesianismu ten zvláštní idealismus, který v myšlení o náboženství straší podnes, i když Descartovy názory o poměru duše a těla jsou dnes takřka překonány. Následky jsou však ještě pronikavější; dotýkají se samotného na

šeho každodenního života; neboť ta neblahá roztržka duše a těla, niternosti a vnějška, způsobila roztržení kultury a života, násilné a nemožné rozpojení lidské tvorby a organicko-duševní základny, s níž všechno lidské konání je spjato. Neboť proti všem nesmyslným požadavkům evolucionistů a jiných potomků blbého XIX. století nutno důrazně připomínat, že není možné uchování evropské kultury – a to je velkým příkazem této dějinné chvíle – nejsou-li uznávány a prohlubovány základní a v své podstatě neměnné pravdy zdravého lidského rozumu, jehož výrazem je philosophia perennis a nejsou-li dále uznávány základní neměnné a z ničeho jiného neodvoditelné skutečnosti, které mají dostatečný důvod samy v sobě: tedy rodina, národ, stát, náboženství, právo soukromého vlastnictví a mnoho jiného. A jednou z těchto základních skutečností je i to, že lidská niternost se projevuje navenek a že z vnějšího projevu čteme lidské nitro; vždyť právě lidské je to, že projevy člověka jsou výrazem ducha, jsou prosyceny duchem, že duch je formou těla, jak říkali scholastikové; ale to také znamená, že i všechno lidské konání má být prosyceno duchem, má na sobě nést stopy živoucího člověka, rozumějte toho, kdo je složen z ducha i těla.

Toto všechno bylo zneuznáno a popřeno nesmyslným roztržením člověka na tělo a ducha, jak je provedl Descartes, tento opravdový otec moderního myšlení. Nevadí, že Descartes byl člověk věřící; jeho myšlení v sobě skrývá ideje hluboce protikřesťanské a on sám byl si toho vědom, nazýváje se člověkem »maskovaným« (»larvatus prodeus«). Jeho rozlišování dvou substancí, totiž rozprostraněné (hmota, res extensa) a myslící (duch, res cogitans) vedlo k oné absurdní anthropologii, která nutně musela skončit naprostým nepochopením člověka a, uplatněna v řádu praktickém, obracela se proti němu. Dnes nám to zní jako parodie na zdravé myšlení, ale uvažte, že Descartes pokládal zvíře za automat prostě z domyšlení své filosofie, neboť nemá-li zvíře ducha, pak musí být strojem.

A tak jsme u kořene věci: Descartes, domýšleje reformační přecenění niternosti (která sama o sobě je požadavkem oprávněným a nutným), dochází k umělému roztržení člověka na ducha a hmotu (nemůžeme vlastně ani říci tělo, neboť to už je oduševnělé a oživené), při čemž nemohl nijakým způsobem tyto dva principy spojit.¹ Smysl obojího toho úsilí měl být vlastně týž: zduchovnění člověka a života. Výsledek však byl jeden: veliké ochuzení ducha a zmechanisování života. Právě dnes jsou nám všechny tyto skutečnosti jasné. A jdouce za jejich příčinami, nemůžeme než najít na počátku onen často již zdůrazněný nesprávný názor na člověka, který není

¹ Historicky vznikl domyšlením Descartových názorů t. zv. okkasionalismus (především Guelincx), který toto spojení vykládal jako zásah boží.

chápan v své celistvosti, ale roztržen, ochuzen, znetvořen. A zde objevuje se jasně i onen rozpor, do něhož se dostalo toto roztržení člověka, jemuž šlo primárně o duchovnost, o zvnitřnění: místo aby lidské jednání bylo zduchovněno, zvrátilo se všechno do pravého opaku: do abstrakce, mechanismu, do prázdnoty zbavené opravdové duchovnosti. Duch nebyl Descartem chápan jako oživující forma corporis,² nýbrž jako myšlení, k tomu ještě myšlení abstraktně-matematické. A tak místo kultury přiměřené člověku a jeho podstatné struktuře, kde všechno bylo výrazem duchovního, kde všechno zjevovalo niternost, nastupuje mechanismus, aparát, organisace, formule a to všechno tak strašně zbavené onoho specificky lidského, protože zbavené symbolem. Jednání lidské je totiž symbolické, neboť v symbolu »je niterné spjato s vnějším tak, že se to nemohlo stát jinak; že jedno vnitřní nutností náleží k druhému«.³ Člověk je produševnělé tělo a ztělesněná duše, proto se nitro zjevuje navenek a z vnějšku čteme nitro. V gestu, ve výrazu, ve společenské formě, zde všude se symbolicky projevuje niternost a je hrubým nepochopením člověka, chce-li někdo jen »vnitřní«, »duchovní« náboženství – nepochopením člověka, který není čirým duchem, ale složeninou těla a ducha a jehož jednání je symbolické, je ztělesněným výrazem duše.

Právě dnes, kdy zase ožívá touha po celém člověku, objevují se tím výrazněji hluboké nesprávnosti tohoto neblahého roztržení člověka, které proniklo myšlení i život nás všech. A tím více oživuje touha po liturgii, neboť právě liturgie žádá člověka celého, nejen duši, ale i tělo, tělo produševnělé. Právě pro nás, domníváme se, je hluboké a opravdové pochopení liturgie takřka příkazem, abychom unikli onomu bludu, o němž jsme mluvili na začátku, tomu českému nebezpečí, zdůrazňovat jen a jen niternost,⁴ mít nedůvěru a ostýchavost k vnějšmu projevu, jaký vyžaduje liturgické jednání. Ano, liturgie, jak zdůrazňuje Guardini, vyžaduje člověka celého; zde celý člověk stojí, modlí se, poklekává, bije se v prsa a klaní se; zde celý člověk se raduje, je zkroutěn a jásá jako opravdové dítě boží; zde opravdu vztahuje ruce po svém Otci, jako dítě vzpíná své ruce k svému otci tělesnému. Nejsme a nikdy nebudeme čistí duchové a proto nebude nikdy náboženství jen ducha, má-li to být náboženství pravé; a je hlubokým nepochopením člověka, jaké projevil pro-

²) Jsme si ovšem vědomi, že toto pojetí formy nesmí u člověka být chápáno jako na př. u rostliny, kde forma splyvá s látkou: u člověka nastupuje svobodné a osobnostní působení formy.

³) R. Guardini: *Liturgische Bildung*, 1923, str. 22.

⁴) Tím nechceme naprosto říci, že nejsou náboženské úkony, dějící se jen v nitru: tak tichá modlitba, rozjímání a j.; jde nám především o zásadní věc v náboženství a především v křesťanství.

testantismus, když vlastně celého člověka z křesťanství vyloučil. Je nám proto zcela pochopitelný melancholický povzdech našich protestantů, třebaš i těch nejlepších, že protestantismus nezískal duši českého člověka;⁵ jak to bylo možné, když popírá základní pravdy křesťanského učení o člověku, které jsou v souhlase se Zjevením? Když popřel, že jednou ze základních skutečností člověka je výraz (neboť vše v člověku spěje mimo a nad něho), a to výraz symbolický, zjevující nitro navenek a dávající čist z vnějšku nitro? Ze sepnutí rukou symbolisuje modlitbu, že pokleknutí je výrazem pokory, že prostě produševnělé tělo je podstatnou součástí křesťanské zbožnosti? Toto všechno jakoby z povědomí moderních lidí vyprchalo a tak tu zůstává na jedné straně duch, který až k virtuositě myslí v abstrakcích, formulkách, značkách a na druhé straně zdivočelé tělo, v němž jsou uvolněny pudy, vášně, touha po moci a všechny nižší oblasti člověka. Klamali bychom se však, domnívajíce se, že ta vysoko vynášená moderní kultura těla sem vnáší ozdravení a jistý návrat k přirozenosti a k pravému lidskému výrazu. Spíš naopak v podobě moderního sportu je vlastně úsilím o rekord, o výkon za každou cenu a málo dbá onoho organického souladu ducha a těla. A především zůstává sama v sobě, není nesena tím hlubokým posvěcením, které všemu lidskému výrazu a konání dává liturgie a k němuž pravá kultura a tedy i kultura těla má vést. Tím se vlastně dostáváme k bytostnému spojení liturgie a kultury.

Často bylo u nás vysloveno slovo o náboženském smyslu našich dějin a dějin vůbec, ale čím častěji vyslovováno, tím méně chápáno – nebo spíš chápáno tím tradičním českým etisujícím a moralisujícím způsobem. Ale tento náboženský, či vlastně křesťanský smysl (což možno myslet něco jiného než křesťanství?), není jen takto psychologický a morální, je, abychom to řekli dosti důrazně, ontologický. Ontologický v tom smyslu, že opravdu, skutečně, reálně, či jak to chcete vyjádřit, je křesťanství nejen dokonáním všeho ryze lidského, co bylo vytvořeno v antickém pohanství a po čem se vzpínalo pohanství adventní, abychom užili krásného výrazu Haekerova, nýbrž opravdu, skutečně a reálně je křesťanské, katolické bytí oním apriori, které je nutné pro opravdovou zdravou a vysokou kulturu, co však naopak přirozenost a zdravý rozum samo předpokládá. Liturgie, řekli jsme, předpokládá člověka celého; ví že člověk, mluví-li s jiným, hovoří rukama, pohledem, výrazem obličeje a všechny tyto pohyby jsou symbolickým zjevováním něčeho nutného. Vycházejíc z této základní skutečnosti, symbolisuje liturgie na př. modlení sepnutím rukou a pokleknutím, dávajíc těmto

⁵) Srov. k tomu článek »Evangelické sebevědomí« od J. L. Hromádky v Křesťanské revui.

výrazům jistou všeobecnost a formální uzavřenost, což ji zase sblíží s uměním; ale podstatné je, že východiskem je zde člověk tak jak je dán v své duchovně-tělesné struktuře; že tento člověk zde není křiven, zkreslován, uzavírán do své niternosti a duchovosti, ale že vchází do těchto úkonů celý, tím, čím je. Ze tedy liturgický úkon je přiměřený jeho podstatě, a naopak, že liturgické prostředí je přiměřené člověku, je výchovným prostředím v pravém smyslu slova. Je jeho okolním světem (Umwelt), abychom užíli v obměně výrazu Uexküllova, který tento biolog zavedl do zkoumání živých bytostí.

Tím jsme, doufám, dostali dosti nosnou základnu pro vymezení pravého pojmu kultury a výchovy, jak mu je třeba rozumět ve smyslu křesťanském. Slovo kultura bylo některými moderními filosofy a sociology pochopeno špatně ve dvojím smyslu: jednak proto, že kultura byla vymezena jen formálně jako každá lidská činnost, tvořící díla více méně trvalá, ale především proto, že byla, zvláště Němci (především Spenglerem), kladena do protikladu k technice, jakožto něco duchovního proti čistě vnějšímu životnímu komfortu, zbavenému všeho »ducha«. To ovšem není ničím jiným, než vyjádřením onoho roztržení člověka a tím i jeho činnosti na »tělo« a »ducha«: tedy na jedné straně »duch«, kultura, na druhé jen vnější a hmotné udržování života technikou. A je to jen výrazem velikého úpadku evropského lidstva, v němž i pojem kultury se ztrácí z povědomí člověka.

Nuže, není jen náhodou, že latinské slovo »cultura« je označením práce zemědělské: právě v práci rolníka máme věčný vzor práce a tím i pravé kultury. Již Vergil, tento veliký básník adventního pohanství postihl v Georgikách základní význam rolníkovy práce v lidském řádu a její takřka normativní postavení v lidské činnosti vůbec. Práce u Vergila není ani přeceněna, ani nedoceněna. Práce v potu tváře, labor improbus, je lidským údělem a práce rolníkova je symbolem práce vůbec; ale nejen to, je symbolem i kultury. Sama o sobě práce netvoří nic, neboť matka země dává stejně tak hubený a zakrslý plod, jako plod bohatý a plný. Avšak rozdíl mezi divokým a kultivovaným polem je rozdíl práce, »kultury« (cultura); tamto je darem země bez našeho úsilí, žirné a úrodné pole je však darem země nejspravedlivější, iustissimae telluris, jen za cenu práce v potu tváře, za cenu laboris improbi. Je-li však plod země sám o sobě dar a dokonalost, je plod země nejspravedlivější za cenu práce více dokonalý (možno-li tak říci), více dokonalý právě »kulturou«, lidskou prací. Kdo by tu nevzpoměl na vlnící se lány obilí, na temné a zlaté hrozny vína, na sametovou broskev? To všechno je dáno člověku jen za cenu krušné práce, ale přece vlastně

»přirozené«, jako by jen darem matky země dané. Lidskou kulturou vytvořené, ale přece stále se zemí spjaté a bez její spravedlnosti nemožné. Toto je vzor vši lidské práce a vši lidské kultury. Zda není přirozená a dokonalá lidová píseň, zda však není dokonalejší a stejně přirozená Smetanova hudba? Co se zde vlastně stalo? Nic než to, že člověk úměrně k podstatě živoucího kulturou vytvořil novou skutečnost, která však nijak neruší zákonitostí živého organismu, nýbrž v pokorné poslušnosti k těmto zákonitostem tvoří věci organicky s přírodou a s ním spjaté.

To všechno se dnešnímu člověku ztratilo. Místo pravé kultury, která byla přiměřená struktuře věcí a člověka nastoupila technika, kde všechno je konáno k obrazu stroje. Stroj je však automat; tedy to, co se pohybuje samo, kde člověk není účelem, ale jen prostředkem. Je to automat, který vyrábí standart, serii, věci utvářené racionálně a nikoliv úměrně lidskému bytí. Nelze to vyjádřit přesně pojmově, ale cítíme dnes všichni, že tady člověk překročil míru, jakousi mez, jejíž přestoupení je možné jen za cenu ztráty opravdové lidské kultury, spjaté se zemí, s člověkem, se základními danostmi společenského života, jako je rodina, národ, stát, soukromé vlastnictví a j. Nástroj je stále ještě vlastně součástí člověka, je jen prodloužením jeho orgánů; stroj však je něčím mimo člověka, co není jen prostředkem, jako nástroj, ale samotným účelem, který vlastně člověka jen užívá. Strojem nezacházíme, nýbrž stroj obsluhujeme. Jaký tedy může být okolní svět člověka, který je vytvořen touto technickou kulturou a jaký může být výchovný vliv tohoto prostředí? Jestliže doby převážně rukodělné výroby vytvořily prostředí prosycené přirozeností, jež se neodtrhávala od člověka jakožto duchovně-tělesné jednoty, je prostředí technisovaných dob přesně odrazem racionalismu, abstraktnosti a formulkovitosti myšlení, jak jsme se o něm zmínili již jednou; jestliže v oněch dobách města, budovy, chrámy, gesta, společenské formy nechávaly za sebou tušit člověka a pravého člověka vytvářely, je v technickém prostředí člověk tísněn mechanisací a racionalisací, ztrácí tak svůj vlastní okolní svět a ztrácí tím zároveň povědomí zdravé a přirozené kultury a tím i předpoklad pro pravý křesťanský život. Člověk je totiž vychováván i svým okolním světem, což nemyslíme nijak jednostranně deterministicky, jako moderní sociologové; vychováván v tom smyslu, že zvyky, gesta, společenské formy působí také na jeho bytí, neboť vzdělání a výchova jsou kategorie bytí a nikoliv myšlení. A je-li tento okolní svět ne-lidský v tom pravém a ontologickém smyslu slova, pak je pokřivený i člověk, který v něm žije.

V jakém vztahu k tomu všemu je nyní liturgie? Liturgie je právě tou oblastí, která jediná uchovává a žádá člověka jako kom-

positum ducha a těla a v této plnosti chce, aby předstupoval před Boha. Ne jako »duch«, ne jako »nitro«, ale jako tento člověk zde. Tím liturgie po všechny věky uchovala ono pravé a člověku přiměřené chování, aby jeho výraz byl symbolický, zjevující nitro navenek a aby jeho činnost byla s ním organicky spjatá. Tím si uchovala, přes všechny lidské bludy všech věků, možnost působit právě dnes na lidské ethos, žádajíc znovu ty zasuté schopnosti symbolického a člověku úměrného výrazu, které se v moderní době ztratily. Ale působit především na správné chápání kultury: jako Bůh posvěcuje přirozené věci tohoto světa, vodu, kadidlo, světlo, aniž by byla porušena jejich přirozenost, tak má být i podstatou kultury tvorba, která neruší přirozenosti věcí a základních společenských vztahů a která je s tím vším v organické souvislosti.

Liturgie však předpokládá nezkřivenou přirozenost a celé lidství, jako naopak ona to je, která dává vyšší smysl, – smysl křesťanský, tedy pravý – všem lidským úkonům. Chápeme proto, v jak těsnějším vztahu ke křesťanství a k Církvi musely být ty doby, kdy člověk neztratil styku s liturgií, kdy z chrámu si odnášel hluboké vědomí posvátnosti všeho lidského a zároveň pokoru k světu a k přirozenosti věcí; kdy proto dovedl takřka vytušit, čím věci jsou a svojí činností, kulturou, nezkřivoval jejich bytnost. To všechno zmizelo v dobách techniky a stroje; práce stala se čímsi samoučelným, ztratilo se vědomí přirozenosti a úměrnosti: formulka, mechanisace a racionalisace zvítězily. Člověk roztržený na tělo a ducha nedovedl už najít cestu k liturgii a tak se zcela ztratilo ono posvěcení, které vnášely veliké doby křesťanské do tohoto života a do každodenní práce z modlitby, mše, od stolu Páně. Tehdy opravdu bylo křesťanství ontologicky, skutečně, neustálým obnovitelem lidského konání a kultury, bylo tím co dává všemu tomu život. Toho dnes není a proto ta hrozná opuštěnost lidí.

Ale přece tušíme, že znovu roste veliká touha po tomto životě, po pramenech pravého života. Znovu se nám odkrývá podstata a vlastní smysl liturgie a všechno co s tím souvisí – především tedy pravé lidství. Jako z liturgie vychází životodárné a ozdravující posvěcení celému lidskému konání – řekli jsme, že ontologicky, reálně a skutečně je křesťanství apriori každé pravé kultury – tak zase liturgie a křesťanství vůbec vyžaduje člověka přirozeného a konání úměrné tomu, čím člověk je. Tím se vlastně již dotýkáme otázky toho, čemu říkáme křesťanská kultura.⁶ A má-li být zásadně v závěru odpověděno na tuto otázku, učiníme tak slovy Theodora

⁶) Otázka křesťanské kultury není tak snadná, jak se někteří, i katolíci u nás, domnívají. Kultura znamená cosi uzavřeného a lidského, »království boží však není z tohoto světa«. Tím je dáno jisté napětí mezi kulturou a křesťanstvím.

Haeckera: »Možnost křesťanské kultury – tedy za předpokladu skutečnosti Zjevení, také za předpokladu přijetí tohoto Zjevení věrou, za primátu víry, živoucnosti víry – stojí v přímém vztahu k relativnímu zdraví přirozeného chápání a rozumu, k relativní čistotě mravů a to nikoliv jednotlivců, také nikoliv jen nějakého užšího společenství věřících, nýbrž celého kmene, všeho lidu, celého národa.⁷

OTA RITZ

LITURGIE A POČÁTKY SLOVANSKÉHO PÍSEMNICTVÍ

První literární památky slovanské vyrůstají organicky z misijních snah slovanských apoštolů Konstantina a Methoděje a lze právem tvrdit, že *causa finalis* jejich vzniku byla liturgie. Jejich činnost misionářská se štěpí na dvě konstitutivní složky: na hlásání křesťanského učení a na vykonávání bohoslužeb. Pro první nebylo třeba věrověstům, majícím značné zkušenosti, žádné knižní opory, vždyť zvláště Cyril znal dokonale obsah křesťanství, měl náležitou bystrost a dialektickou pohotovost. Při liturgii se však bez knih neobešli.

Na liturgickém poli nebylo v IX. stol. již té volnosti, jaká tam vládla za prvních století křesťanských. Liturgické systémy jednotlivých křesťanských osad byly více sjednoceny vlivem liturgických celků důležitějších středisk, které tyto méně významné skupiny konečně poněmhu zcela absorbovaly. Kněz již neměl původní volnosti při sestavování modliteb, nesměl je již při eucharistické oběti volně improvizovati podle denních a místních potřeb věřících, ani při volbě čtení z Písma nebyl nezávislý na předpisech, jimiž byly upevněny a změněny staré zvyklosti. Obava před dogmatickými nepřesnostmi a nesprávnostmi vedla téměř až k úzkostlivosti. Avšak nejen negativní stránka tu působila: víc a více se projevovala snaha, aby lid byl liturgickými texty orientován také věroučně, a tu bylo také přesné a neměnné vyjádření požadavkem nutnosti. Proto kněz potřeboval nezbytně psaných liturgických pomůcek některé z uznaných a vyhraněných liturgických skupin. A poněvadž se kultový ceremoniel značně rozvinul – doba jeho nejpronikavějšího vývoje, 4.–7. století, již minula – byla mu řada knih nepostradatelná.

Věrověstovi Konstantinovi a Methodějovi byla nejbližší liturgie

⁷) Th. Haecker: *Christentum und Kultur*, München, 1927, str. 50.

oblasti byzantské, náležející k liturgickému typu maloasijsko-byzantskému. Ten již tehdy nabýval spontánně – vlivem jak kulturní, tak i správní převahy Cařihradu – na křesťanském východě hegemonie mezi liturgiemi ostatních východních liturgických skupin, mezi liturgiemi typu západosyrského, východosyrského i egyptského. Liturgie maloasijsko-byzantská sloučila v sobě jednak prvky jedné z liturgií maloasijských, jednak liturgické zvyklosti města Cařihradu. Sloučení v jeden liturgický systém bylo tu dosti snadné: V Cařihradě i v Malé Asii byla bohoslužebným jazykem řečtina a liturgie byly si blízké duchem i stavbou. Liturgie byzantská má dosud dvě hlavní složky, liturgii zvanou sv. Jana Zlatoústého a sv. Vasila Velikého, k nimž se druží třetí, liturgie předsvěcených chlebů, připisovaná sv. Řehoři Bohoslovci. Liturgie sv. Vasila jest původně liturgií Caesareje Kapadocké, kde jistě nějak zasáhl do jejího vývoje velký světec křesťanského východu, sv. Vasil. Nebylo by však správné pokládati ho za jejího původce, jak to činila po staletí zbožná tradice. Totéž nutno připomenouti o liturgii sv. Jana Zlatoústého, která jest mladší recensí liturgie, užívané v městě Cařihradě. A ovšem také neprávem jest připisovaná liturgie předsvěcených chlebů sv. Řehoři Bohoslovci. Byl to však na východě starý zvyk, spojovati význačnější liturgii s jménem vynikajícího světce a mnohdy přímo s jménem apoštola, aby tím nabyla i vnějškově větší ceny a vážnosti v spleti lokálních liturgických systémů. O těsné spjetí liturgie sv. Vasila s liturgií sv. Jana Zlatoústého mají největší zásluhu mnichové, kteří ji zanesli do střediska administrativního, do Cařihradu. Z něho pak obě liturgie, doplněny liturgií předsvěcených chlebů, jakožto jeden liturgický celek se začaly šířiti po východě. Liturgické knihy tohoto typu maloasijsko-byzantského se staly předlohou prvních staroslověnských překladů.

Chceme-li se dopídití příčiny, proč se právě liturgie byzantská stala první liturgií slovanskou, není třeba shledávati bůhvíjaké důvody. Slovanští apoštolové liturgii dobře znali, byla to liturgie jejich vlasti a měla všechny předpoklady, jež misionáři kladli. Předně byla poddajná co do liturgické řeči. Nebyla poutána jen na řečtinu, nýbrž byla konána již i v jiném jazyku. Toho jest si třeba povšimnouti! Jsme zvyklí ve všem pro Slovanstvo hodnotném hledati něco revolučního a snažíme se všechno naraziti na šablonu odporu proti Římu a tomu, co s ním nějak souvisí. Není divu, že revolučnost někteří vztahují i na překlad posvátných textů do slovanštiny. Pro Konstantina, vzdělaného kněze, který znal dokonale poměry křesťanského východu, který dobře věděl o rozmanitosti liturgických řečí, byl překlad bohoslužebných formulářů do jazyka srozumitelného lidu, jehož misionářem se měl státi, samozřejmým požadavkem, za

nímž se neskrývala žádná výbojnost. Znal také cenu věroučného obsahu liturgických formulářů a byl si vědom toho, že mu budou značnou oporou při apoštolské práci, budou-li srozumitelné lidu. Později se ovšem dostal pro tuto věc do sporu, leč neutkal se s něčím, co by náleželo do podstaty křesťanství, reprezentovaného Římem, nýbrž pouze s názorem, tehdy na západě módním, snažícím se – někdy až se sofistikou prohnáním – dokázati oprávněnost pouze tří jazyků pro křesťanskou liturgii. Vždyť zásadně ani západ trojjazyčný nebyl, jak jasně dokazují církevní dějiny, obzvláště ne za raného středověku. A nebýti toho, že latina – správný jazyk imperia římského – byla srozumitelná velmi mnohým, na které se vztahovala misijní činnost, jejímž ohniskem byl Řím tak, jako byl kdysi ohniskem státní správy, stěží by si byla jinak uhájila v liturgii svého privilegovaného postavení. To ovšem bylo ještě posíleno hierarchickou soustředěností a jinými činiteli. I to, že na východě řecká liturgie – liturgie byzantská – zatlačila nejednu liturgii s provinciálním bohoslužebným jazykem, lze přičítati obdobnému livu. Srozumitelný jazyk správní a obchodní vstal se liturgickou řečí národů, kteří se dostali do bližšího styku s řeckými vlivy. I když se tedy už jevil v IX. stol. značný sklon k privilegování bohoslužebné řeči, nebyl čin Konstantinův něčím, co by se stavělo na odpor nějakému pevnému řádu. Hlavně východ nelpěl na předpisu liturgické řeči: ráz liturgií východních vyniká dokonalejším spojením obětujícího s lidem, a tu se předpokládalo, že lid rozumí jazyku bohoslužebnému. Vždyť na př. při bohoslužbách podle typu maloasijsko-byzantského proměnlivé části recituje, čte a zpívá ne tak kněz, jako spíše příslušující nižší duchovní a sbor, což ovšem předpokládá porozumění textům! Poněvadž v kraji, kam byli Konstantin a Metoděj vysláni, byla řečtina jazykem lidu zcela nesrozumitelným, nezbylo, než dáti se do pořizování rozsáhlých a pracných překladů, jimiž otevřeli Slovanům bránu do kulturního světa. Ze šlo původně opravdu o překlad liturgie byzantské, o tom není již pochybností. Jako však není revolučnosti v jejím překladu do slovanského jazyka, tak nelze hledati revolučnosti a výbojnosti v tom, že byla vnesena byzantská liturgie hluboko do oblastí, na něž si osobovali právo hierarchové západní. Byla to opět pro východního kněze samozřejmost, neboť vnějškové zformalizování mu bylo cizí. Na východě se jevila odedávna tendence ke spětí ritu s osobami, nikoliv s místem, ačkoliv Západ se vždy klonil k opaku.

Zivotopis Konstantinův podává o počátcích literární činnosti Konstantinovy stručnou, ale přece výstižnou zprávu: »Když přišel na Moravu, přijal jej Rastislav s velikou ctí, pak sebrav žáky, dal je k němu do učení. V brzku přeložil Konstantin všecken církevní řád,

a naučil je jitřním i ostatním hodinkám, nešporám, kompletáři i obřadům svátostným.« (»Život a pochvala svatého Cyrila, učitele slovanského národa.« Ze staroslověnštiny přeložil dr. Jos. Vašica. Str. 56.)

Již překlad Nového zákona, který začal Konstantin pořizovati ještě v Cařihradě, byl determinován požadavkem liturgické praxe. V Životě Cyrilově je o tom takto psáno: »... a ihned složil písmena a začal psáti evangelní překlad: Na počátku bylo slovo, slovo bylo u Boha, a Bůh byl slovo.« (Tamtéž str. 55.) Slovanský věrověst tedy nezačal překládati novozákonní knihy týmž pořadem, jak jsou seřazeny v bibli, nýbrž podle toho, jak bylo posvátného textu třeba pro liturgii. V byzantském obřadě nezačínal církevní rok adventem, jako jest tomu v církvi římsko-katolické, nýbrž nedělí velikonoční. A na tento první den církevního roku se čte při bohoslužbách právě počátek první kapitoly evangelia Janova: »Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bůh byl Slovo, atd.«

Mezi dochovanými staroslověnskými památkami jest převážná většina textů evandělských. Je to, jak se domnívám, tím, že knihy evangelií měly a mají v ritu byzantském mezi ostatními liturgickými knihami zvláštní čestné umístění. Bývají dosud uchovávány na samém oltáři, na němž kromě nich a kříže, jímž kněz žehná, kromě schránky na konsekrovaný chléb a roušek, do nichž jsou zašity ostatky svatých, nesmí býti nic uloženo. Tato zvláštní úcta, již se evangeliu dostávalo, byla asi příčinou, že se jich zachovalo poměrně dosti, takže hlavně z nich lze dosti přesně poznati ráz liturgické řeči, prvního spisovného jazyka slovanského. Na ten byl slovanskými apoštoly povýšen dialekt, náležející do bulharské jazykové skupiny, jak lze souditi hlavně ze svéráznosti hláskoslovných. Věrověstové se mu naučili asi v svém rodišti Soluni: »...neboť vy jste Soluňané, a všichni Soluňané hovoří čistě slověnsky.« (Život Method. kap. VI. – srov. Pastřnek: Dějiny slov. ap. Cyr. a Meth. str. 226.) Poněvadž diferenciace slovanských jazykových celků nebyla provedena tak, že by moravští Slované nebyli rozuměli jazyku Slovanů vlasti Konstantinovy a Methodějovy, nemusili hledati apoštolové jiných poučení o jazyku lidu, kterému se měli státi hlasateli víry. Nutno poznamenati, že pozdější spisovné jazyky slovanské se nevyvinuly z této prvé spisovné řeči, nýbrž že se k ní přiřadily. Stará slověnština jest pouze nejstarší větví mezi ostatními větvemi literárních jazykových útvarů slovanských; jim všem byl společným kmenem jazyk praslovanský. Ten byl asi až do 4. stol. po Kr. jazykem všech Slovanů, jím mluvili v své původní společné vlasti. Není z něho doloženo nic a od filologů jest jen uměle konstruován.

Ačkoliv bylo za života Konstantinova a Methodějova přeloženo mnoho knih a ačkoliv lze směle tvrditi o Velké Moravě, že byla

na literární památky tou dobou z celé Evropy nejpłodnější, přece se nám z jejich díla nezachovalo nic. Chceme-li poznati jazyk nejstarších památek, jsme odkázáni na pozdější přepisy, které nazýváme staroslověnskými. Do nich ovšem již vnikly vlivy lokálních nářečí, v jejichž oblasti vznikaly. Nejprve přeložili svatí bratři to, čeho bylo nejnutnější třeba pro konání bohoslužeb, evangelia a knihu, v níž byly základní a neproměnné formuláře eucharistické oběti, t. zv. služebník. Pak následovaly překlady jiných bohoslužebných knih: časoslovu (odpovídajícího římskému breviáři), trebníku, knihy obřadní, oktoichu neboli osmiglasniku, knihy liturgických zpěvů, seřazených do osmi skupin a pateriku, obsahujícího čtení o životě světců. Oporou církevní administrativy byla kormčaja kniha – *nomokanon*, sbírka zákonů, týkající se církevních věcí, jak se jí užívalo v Byzanci. A jistě v době života slovanských apoštolů ne příliš vzdálené byl přeložen také celý Starý zákon.

Určitější představy o znění původního překladu lze nabyti jen u textů evangelii. Mešního formuláře liturgického podle východního ritu se dochoval jen zlomek v součásti *euchologia Sinajského*, t. zv. Sinajských listců. Velmi neúplný obraz skýtají staroslověnské a pozdější církevněslovanské památky o ostatním díle slovanských věrověstů.

Památky staroslověnské, které zatím známe, vznikly vesměs v X.-XI. století a snad o všech lze tvrditi, že jsou buď přímo knihami liturgickými, nebo že mají k liturgii vztah. Část je jich psána hlaholicí, část písmem kyrilským.

Z hlaholsky psaných zachovává hláskoslovně velmi dokonale původní ráz staroslověnského jazyka kodex Zografský. Je to fragmentární text čtveroevangelia, který byl do r. 1860 majetkem kláštera Zografos na posvátné hoře Athos. R. 1843 podal o něm zprávu rakouský konsul Ant. Mihanovič. Následujícího roku si ho bedlivěji povšiml V. Grigorovič, který ve zprávě o své učené cestě po evropském Turecku tvrdí, že má památka 308 listů, kdežto nyní jsou známy jen 304 listy. R. 1860 byl kodex mnichy kláštera zografského věnován ruskému caru Alexandru II., který jej dal uložit v petrohradské veřejné knihovně. Chybí v něm první dvě kapitoly evangelia Matoušova a z třetí deset prvních veršů. I uvnitř kodexu se nejeden list ztratil. Od XVI. kap. 20. verše až do XXIV. kap. 20. verše Matoušova evangelia jest kodex psán jinou rukou písařem z pozdější doby, jemuž se tu a tam vmísilo do hlaholského písma písmeno kyrilské. Tento doplněk části patrně ztracené vznikl asi ve stol. XI.-XII., kdežto ostatní část jest z konce X. nebo počátku XI. století.

Po stránce lexikální a tvaroslovné se blíží původnímu překladu

více druhé hlaholské tetraevangelium t. zv. kodex Marianus, ačkoliv hláskoslovně jeví již dosti nepřesností. K jeho objevení se opět pojí jméno Grigorovičovo a Mihanovičovo. Od smrti Grigorovičovy – od r. 1876 – jest v Rumjancevském museu v Moskvě. Grigorovič je měl z kláštera Mariánského na Athose. Kodex Mariánský jest úplnější než Zografský. Vznik jeho lze datovati asi stejně jako vznik evangelia Zografského. Jazyk má některé charakteristické úchylky, z nichž se soudí, že opis byl pořízen asi na srbochorvátské půdě. Zajímavé jsou v něm moravismy ukazující na to, že předloha tohoto opisu byla z oblasti říše Velkomoravské.

Vnější uspořádáním jest původnímu překladu novozákonních textů nejbližší kodex Assemanianus, nejstarší hlaholský evangeliař, obsahující úseky lekcí evangelia, seřaděné podle toho, jak je jich třeba pro svátky a dny církevního roku při liturgii. Byl pojmenován po svém objeviteli, kardinálu Assemanim – jehož zásluhou se dostal z Jerusalema, kde byl chován v jednom klášteře, do Říma. Nyní náleží knihovně vatikánské. V tomto cenném rukopise, obsahujícím 159 listů, chybí konec. Nyní se pokládá za dobu vzniku tohoto opisu XI. století. A poněvadž jest v něm zmínka o tom, co třeba čísti na svátky makedonských světců, jest pravděpodobné, že byl pořízen v této oblasti. Setkáme se tam i s jménem sv. apoštola Methoděje, a to u data 6. dubna.

Dvě vzácné památky staroslověnského písemnictví byly dlouho skryty v klášteře sv. Kateřiny na hoře Sinai a žárlivě stráženy mnichy i před očima vědců. Byla-li kniha evangelijních textů knihou nezbytně nutnou při liturgii, byla pro kněze při bohoslužbách, hlavně při církevních hodinkách, nepostradatelná kniha žalmů, žaltář, a kniha obsahující různé liturgické modlitební formule, trebník, euchologium. Památky t. zv. sinajské jsou právě tohoto druhu.

Psalterium Sinaiticum jest nejstarší známý staroslověnský žaltář, pocházející z XI. století. Má 177 listů; konec rukopisu se ztratil. Ačkoliv se v Rusku vědělo, že klášter sv. Kateřiny na Sinai chová vzácné památky slovanského písemnictví, přece jasnějšího obrazu nabyli o nich slavisté teprve z opisů, jež pořídil český badatel Leopold Geitler, první vydavatel Psalteria. Památky opisoval za velmi těžkých okolností: krátkost doby, po kterou měl vzácné kodexy Psalteria a Euchologia k dispozici, nutily ho ke spěchu a nepříjemný dozor mnichů také působil jistě rušivě, proto není divu, že se do opisu památek, dokončeného za třicet dní, vloudily některé, mnohdy pro filologa i vážné chyby, ačkoliv zase není oprávněná přílišná nedůvěra k vydání Geitlerovu. Nově kriticky vydal žaltář S. Severjanov v Petrohradě roku 1922. Místem vzniku Psalteria Sinajského jest pravděpodobně Makedonie. Z předlohy, podle

níž byl opisován, vnikly však do něho ještě také bohemismy, svědčící opět o vlasti originálu. Jazyk, hlavně co se týče abstraktních výrazů, má lexikálně tentýž ráz jako jazyk staroslověnských překladů evangelia.

Stejně nesnadné bylo pro badatele podrobnější poznání *euchologia Sinajského*. Vznik jeho lze datovati stejně jako vznik *Psalteria*. Celkem obsahuje nyní 106 listů, sotva polovinu původního rozsahu. Jak vnitřní jazykové, tak vnější technické důvody vnučují domněnku, že tato obřadní kniha, i písařsky značně rozmanitá, není opisována podle předlohy, vyšle z překladatelského pera Konstantinova, nýbrž z díla napsaného později, kdy už se kultový ceremoniel rozrostl z misijní primitivnosti. Snad je to samostatná kompilace z několika liturgických děl, jak soudí Frček. Některé jeho úseky jsou ovšem původem značně starší, a ač vznikl sborník jako celek pravděpodobně také v Makedonii, přece jsou v něm i formule, přeložené asi na půdě české nebo snad v Panonii, bližší západním proudům liturgickým; jejich ohlas lze tu a tam pozorovati. Zajímavá jest domněnka V. Vondráka, jenž hledá pro jednu zpovědní modlitbu *euchologia* předlohu ve starohornoněmecké modlitbě svatého Emerama a snažil se najíti vztah zpovědní formule *Euchologia* k třetí Frisinské památce (Srovn. V. Vondrák: Studie z oboru církev. slov. písemnictví. Praha 1903; Nové vydání důležitého kodexu obstaral dr. Frček, jemuž se podařilo zjistiti také řadu řeckých předloh).

Z menších hlaholských fragmentů jsou pro nás obzvláště zajímavé dva: Kyjevské listy a Pražské zlomky, oba opět rázu liturgického. Na Kyjevské listy, sedm lístků poměrně malého formátu, bylo upozorněno za kongresu archeologů v Kijevě, kde se chovají v knihovně kijevské duchovní akademie. Tam se dostaly zásluhou archimandrity Antonína roku 1862 z Jerusáléma. Spolehlivé vydání této vzácné památky: přepisu liturgické knihy západního obřadu, vyšle asi z pera žáka Konstantinova, který pocházel z Čech, v době života svatých apoštolů Konstantina a Methoděje velmi blízké (asi již v IX. století), pořídil první Jagič. Jsou zbytkem staroslověnského sakramentáře, mešní to knihy, obsahující vše, čeho bylo třeba k obřadům, týkajícím se Svátosti oltářní, kromě lekcí, antifon a žalmových versikulů z mešního formuláře. Ačkoliv zachovávají značnou měrou velmi přesně starobylý ráz jazyka, hlavně pokud jde o jery a nosovky, přece mají řadu nápadných bohemismů. O tom, jak, kde a za jakých okolností vznikly, vypracoval V. Vondrák zajímavou theorii, která však zdaleka neřeší všech problémů, jež se k nim poutají. Mnoho světla do otázky jejich vzniku vnesly studie Dvorníkovy. Podrobné prostudování této vzácné

památky přinese snad také ještě více jasnosti o tom, jaký byl vztah mezi liturgií slovanskou východního a liturgií západního obřadu.

Ještě pronikavější český vliv jeví Pražské zlomky, značně mladší, z 2. poloviny XI. stol. pocházející dva listy s překladem řeckého liturgického textu, a to večerních církevních hodin. Jest to relikvie, připomínající tak záhy odumřelou liturgii slovanskou z kláštera na Sázavě.

Do druhé skupiny staroslověnských památek, to jest mezi památky psané kyrilicí, náleží z větších kodexů pouze dva, evangeliář a minei, pořízené opět zřejmě pro usus liturgický.

Kyrilicí psaný staroslověnský evangeliář bývá pravidelně nazýván Savvina kniga podle dvou kusých poznámek, z nichž vysvítá, že se jeho písař nazýval Sava. Na jednom místě jest poznámka, že knihu psal »pop Sava« a jinde jest prosba, aby Hospodin pomohl svému služebníku Savovi. Tyto přípisky jsou na 49. a 54. listě. Skládá se ze 129 listů popsaných evangeliijním textem, který jest pro studium staroslověnských překladů Nového zákona velmi důležitý, poněvadž objasňuje vzájemný vztah jednotlivých staroslověnských redakcí evangeliijních překladů mezi sebou a k původnímu originálu. Opis vznikl někde blízko ruské jazykové oblasti, pravděpodobně v severním Bulharsku, a to v XI. století. Nyní je v Typografické bibliotéce v Moskvě, kam se dostal z kláštera od Pskova.

Nejrozsáhlejší staroslověnskou památkou jest kniha menologia, minei březnového, v níž jsou kalendářním pořadem sestavena čtení o životě svatých a z kázání a homilií, jejichž výběr a uspořádání se řídilo liturgickým rázem období březnového. Jest to téměř dvanáctá část minei celého církevního roku. Rukopis byl nalezen v Suprasli u Bialeho Stoku v tamějším klášteře řecko-katolickým církevním hodnostářem Bobrovskim z Vilna r. 1824; proto se nazývá kodex Suprasliensis. Rukopis měl po nalezení velmi pestrý osud.

Památku není jazykově, a hlavně lexikálně homogenní, neboť pisatel rukopisu snášel materiál, jak se mu naskytl. U díla, které bylo tak obrovské – neboť Supraslský rukopis je pouze minei na jeden měsíc, jistě však bylo sestaveno již v období staroslověnském na celý rok – nelze naprostě jazykové a slohové jednotnosti očekávat. Všech 24 zachovaných úseků na dny měsíce března jest přeloženo z řeckých předloh, z nichž většina je známá. Nejstarší partií rukopisu jest homilie sv. Epifania, určená pro Veliký pátek. Celkem jest v něm 24 životopisů svatých. K nim se druží homilie, mající vztah k svátkům. U dvaceti z nich jest autorem sv. Jan Zlatoustý, u jedné sv. Vasil Veliký, jedné Epifanius Cyperský a jedné Fotios. Byl to bohatý zdroj liturgických lekcí. Z rázu jazyka lze se doha-

dovati, že rukopis vznikl pravděpodobně ve východním Bulharsku a dobou vzniku jest asi XI. stol.

Dílo tak rozmanitého obsahu jako minei předpokládá značnou překladatelskou vyspělost a velikou jazykovou ohebnost, neboť zabíhá do nejružnějších odstínů konkrétních výrazů a do nejsubtilnějších vyjádření duchových a abstraktních ideí. A přece jazyk staroslověnský, zásluhou geniálního ducha Konstantinova, který dovedl proniknouti jeho hloubky, na vše stačil.

Makedonský dialekt, z něhož učinili Konstantin a Methoděj jazyk bohoslužebný a spisovný, lze pokládati dosud za jeden z nejdůležitějších spisovných jazyků slovanských a může se směle postaviti na roveň s nejvyspělejšími literárními jazyky Slovanů i z doby nynější. Konstantin dovedl rázem překlenouti propast mezi národy se starou kulturou a mezi nadaným, ale nekultivovaným kmenem slovanským. A pojítkem, kterým Slovanstvo organicky a pevně připojil k civilisovanému světu, literární, a přece tak životnou formou, byla liturgie. Do ní shromáždil křesťanský svět, co měl nejlepšího, v ní asimiloval mnoho z trvalé hodnoty a krásy věků předkřesťanských – a tato krásna nezůstala uzavřena širokým vrstvám, nýbrž byla neustále z knižních nevyčerpatelných zdrojů rozdávána živým slovem do duší lidu. Slované písemnictví nezačíná primitivními a nesmělými pokusy: Konstantin se pouští hned do úkolu velmi nesnadného a vyžadujícího veliké vyspělosti. Avšak nejen to! Nebyťi toho, že bylo slovanské písemnictví tímto geniálním mužem tak sloučeno s liturgií, nebylo by nabylo tak mohutného rozmachu. Liturgie, která se stala brzy důležitou součástí kulturního a náboženského života Slovanů, dala mu sílu, jíž zdolalo i největší překážky, stavějící se jeho rozvoji v cestu.

Netřeba připomínati, že východní liturgie, dílo i umělecky dokonale vyladěné, plné hlubokých myšlenek, přioděných krásnými obrazy, měla pro slovanské předky také veliký význam výchovný. Jest opravdu škoda, že ani nám není tak známá, jak by toho zasloužila. Mluví se sice o ní dosti – již dítě v národní škole o ní slyší – ale jasný pojem o ní má málokdo. Alespoň vzdělanec by měl znáti dokonaleji to, co se stalo naší literární prvotinou. Nyní není nesnadno ani v našich krajích, kde je západní liturgie latinská, ji poznati také prakticky. Musíme splatiti liturgii ještě veliký dluh! Jest nutno si jí povšimnout dokonaleji také po stránce vědecké a jistě se pak objasní mnoho věcí, jež jsou zatím na př. i filologům záhadou, a objeví se nové široké perspektivy dosud tak málo známých oblastí duševního života slovanských předků.

CHARLES PÉGUY

ZTRACENÁ RADOST Z PRÁCE

Za mých časů kdekdo zpíval. (Vyjímajíc mě, avšak já jsem již nebyl hoden být z oněch časů.) Ve většině řemeslnických spolků se zpívalo. Dnes se jen funí. V oněch dobách se nevydělávalo takřka nic. Mzdy byly tak nízké, že si to nelze představit. A přesto každý měl co jíst. I v nejskromnějších domech byl jakýsi blahobyt, na nějž vzpomínka už vymizela. Vlastně se vůbec nepočítalo. A nebylo co počítat. A bylo možno vychovávat děti. A vychovávali je. Nebylo toho děsivého hospodářského šroubu, který nás teď rok od roku více tísní. Nic se nevydělávalo; nic se neutrácelo; a každý žil.

Nebylo té dnešní hospodářské tísně, toho rdoušení vědeckého, chladného, přímočarého, pravidelného, jasného, přesného, bezvadného, neúprosného, moudrého, všeobecného, stálého, pohodlného jako ctnost, kde není co říci a kde ten, kdo je rdoušen, je tak zřejmě v nepravu.

Nikdy se nebude vědět, kam až šla počestnost a spravedlivost duše toho lidu; taková jemnost, taková hluboká kultura se už víc nenajde. Ani taková jemnost a opatrnost v řeči. Ti lidé by se byli červenali nad naším nejlepším tónem dneška, jímž je tón měšťácký. A dnes každý je měšťák.

Bude nám snad věřeno, a je to konečně jedno, znali jsme dělníky, kteří měli chuť do práce. Myslili se jen na práci. Znali jsme dělníky, kteří ráno myslili jen na práci. Vstávali ráno, a jak časně, a zpívali si při pomyslení, že jdou do práce. V jedenáct hodin si zpívali jdouce na polévku. Konec konců to všechno je u Huga; a k Hugovi nutno se v tom stále vracet. Oni šli a zpívali si. Pracovat bylo pro ně radostí a hlubokým kořenem jejich bytosti. A důvodem jejich bytí. Byla neuvěřitelná čest práce, nejkrásnější ze všech ctí, nejkréštanštější, snad jediná, která se drží. Právě proto třeba říkám, že takový onehdejší volnomyšlenkář byl kréštanštější než nábožný člověk dneška. Protože nábožný člověk dneška je nutně měšťák. A dnes každý je měšťák.

Znali jsme přesně touž čest práce, jaká ve středověku řídila ruku i srdce. Byla to právě táž, zůstavši uvnitř neporušena. Znali jsme onu pečlivost hnanou až k dokonalosti, stejnou v celku, stejnou v nejmenší podrobnosti. Znali jsme onu naprostou úctu k dobře udělanému dílu, hnanou, dodržovanou až do těch nejvyšších požadavků, které kladla. Vídal jsem po celé své dětství vycpávat židle přesně s touž myslí a s týmž srdcem, a touž rukou, s jakými tentýž národ vybrušoval své katedrály.

Co z toho všeho zůstává dnes? Jak to tak učinili z nejpracovitějšího národa na zemi, a snad z jediného pracovitého národa na zemi, z jediného snad národa, jenž měl rád práci pro práci, pro tu čest a proto aby pracoval, z toho národa dřevěnkářů, jak z něho mohli učiniti národ, který na staveništi vynakládá všechnu svou horlivost na to, aby nedal ani o ránu víc. To bude v dějinách jedním z největších, a patrně jediným vítězstvím intelektuální měšťanské demagogie. Ale třeba doznat, že platí. Toto vítězství.

Byla revoluce křesťanská. A byla revoluce moderní. To jsou ty dvě, které nutno počítat. Řemeslník za mých časů byl řemeslníkem kterékoliv doby křesťanské. A patrně snad i kterékoliv doby antické. Řemeslník dnešní není už řemeslníkem.

V tu krásnou čest řemesla se obracely všechny nejkrásnější, všechny nejušlechtlejší city. Důstojnost. Hrdost. Nikdy na nikom nic nežádat, říkali. Ejhle, v jakých ideách jsme byli vychováni. Neboť požádat o práci, neznamenal o něco žádat. To znamenalo tak normálně, jak jenom je možno, tak přirozeně, jak jen možno, se dovolávat, ba ani dovolávat ne. To znamenalo postavit se do dílny na své místo. To znamenalo v takovém pracovitém městě se klidně postavit k práci, která na člověka čekala. Dělník v těch dobách nevěděl, co to je žebrot. To měšťáctvo žebrot. To měšťáctvo, činic je měšťáky, je naučilo žebrot. Dnes už v té opovržlivosti a v té drsnosti, v té jakési neurovnanosti, kterou vnášejí do svých požadavků, dá se velmi snadno vycítit onen utajený stud, že jsou nuceni žádat, že byli výsledkem hospodářských dějin dohnáni k tomu, aby žebroti. Ba ano, nyní od někoho něco žádají. Dokonce žádají od každého všechno. Požadovat, to pořád znamená žádat. To pořád znamená sloužit.

Tito dělníci nesloužili. Oni pracovali. Měli čest absolutní, jak už je základní vlastností každé cti. Noha u židle musila být dobře udělána. To bylo samozřejmé. To byla výsada. Nemusila být dobře udělána k vůli mzdě nebo za mzdu. Nemusila být dobře udělána pro mistra, ani pro znalce, ani pro mistrovy zákazníky. Musila být dobře udělána tak jak je, sama o sobě, sama pro sebe, v samé své podstatě. Tradice vzešlá, vzestouplá z nejhlubšího dna rodu, dějiny, absolutno, čest chtěla tomu, aby ta noha od židle byla dobře udělána. Každá součástka židle, které nebylo vidět, byla zrovna tak dokonale udělána jako to, co vidět bylo. To je právě princip katedrál.

A zas jsem to jen já, kdo v tom tak dlouho šfourám, já zdegenerovaný. Pro ně, u nich nebylo na tom ani stínu nějakého rozmyšlení. Tady byla práce. Pracovalo se dobře.

Něšlo o to, být viděnu či neviděnu. Byla to sama podstata práce, co musilo být dobře uděláno.

A neuvěřitelně hluboký cit pro to, čemu dnes říkáme sportovní čest, jenže tehdy rozšířený po všem všudy. Nejen myšlenka vydati ze sebe to nejlepší, ale i myšlenka, vydati toho nejlepšího, toho dobrého co nejvíc. Nejen kdo to udělá nejlíp, ale kdo toho udělá nejvíc, to byl ten krásný ustavičný sport, který platil po celý den, jímž sám život byl proniknut. Protkán. Bezmezná nechuť k špatně vykonanému dílu. Hůř nežli velkopanské opovržení k tomu, kdo by byl špatně pracoval. Ale aby na to byli mysleli, to jim ani nepřišlo.

Všechny cti se sbíhaly v tuto čest. Počestnost a jemnost řeči. Úcta k domácímu krbu. Smysl pro úctu, pro každý druh úcty, pro samu podstatu úcty. Obřad takřka nepřetržitý. Ostatně domácí krb se ještě velmi často spojoval s dílnou a úcta k domovu a úcta k dílně byla touž úctou. Byla to úcta k těmuhž místu. Byla to úcta k těmuhž ohni. Co se z toho všeho stalo. Všechno bylo jeden rytmus a jeden ritus a jeden obřad od samého svítání. Všechno byla jediná událost; posvátná. Všechno bylo jedna tradice, jedno učení, vše bylo odkázáno, vše bylo nejposvátnější zvyklostí. Všechno bylo vnitřním povznášením a modlitbou po celý den, spaní i bdění, práce i ten trochu odpočinku, lože i stůl, polévka i maso, dům i zahrada, dvěře i ulice, dvůr i práh, i talířky na stole.

Říkávali se smíchem, aby ošidili faráře, že práce je modlitba a ani sami nemysleli, jak dobře to říkají.

Natolik byla jejich práce modlitbou. A dílna byla modlitebnou.

Všechno bylo pozvolným vykonáváním krásného obřadu. Byli by bývali překvapeni tito dělníci, a jaké by bývalo bylo nejen jejich znechucení, ale nedůvěřivost, jak by bývali byli přesvědčeni, že si z nich děláte blázný, kdybyste jim řekli, že za několik let se dělníci na stavbách – jejich druzi oficiálně usnesou dělat co nejméně; a že to budou považovat za velké vítězství. Taková myšlenka, i kdyby jim nakrásně byla přišla, by pro ně byla znamenala přímo újmu na nich samých, na jejich existenci, to by bylo znamenalo pochybovat o jejich schopnosti, protože by to znamenalo předpokládat, že nedokáží tolik, kolik mohou. To je jako předpokládat o vojáků, že nedobude vítězství.

I oni žili v ustavičném vítězství, ale v jak jiném vítězství. V jak stejném a jak jiném. Vítězství všech hodin denních po všechny dny života. Čest rovná kterékoliv cti vojenské. City tytéž jako u císařské gardy.

A následkem toho či zároveň s tím všechny krásné city, k tomu se připojující nebo s tím souvislé, všechny krásné city z toho pocházející a spřízněné. Úcta ke starcům; k rodičům, k příbuzným. Obdivuhodná úcta k dětem. Samozřejmě úcta k ženě. (A to je nutné říci, protože dnes je to právě toto, čeho se tolik nedostává, úcta k ženě

pro ženu samotnou.) Úcta k rodině, úcta k domácnosti. A hlavně vlastní zalíbení a úcta k účtě samé. Úcta k nástroji, a k ruce, k tomu nástroji nejvznešenějšímu. – Ztrácím ruce pro práci, říkali starci. A to byl konec všech konců. Myšlenka, že by bylo možno zničit úmyslně své nástroje, by jim byla ani nepřipadala jako nejposlednější svatokrádež. Ani by jim byla nepřipadala jako nejhorší šílenství. Ba ani by jim byla nepřipadala nestvůrná. Byla by jim připadala jako nejvýstřednější nápad. To by bylo, jako kdyby jim někdo řekl, že si usekne ruku. Nástroj byl vlastně rukou, trochu delší nebo tvrdší (s nehty ocelovými) nebo příhodněji uzpůsobenou. Rukou, která byla jakoby udělána výslovně k tomu či onomu.

Aby si dělník zničil nástroj, to by pro ně bylo v této stále válce, jako by si voják usekl palec.

Nevydělávalo se nic, žilo se z ničeho, a byli šťastni. Nejde o to, dát se nad tím do sociologických výpočtů. To je skutečnost, jedna z těch vzácných skutečností, které jsme poznali, jedna z těch vzácných skutečností, které jsme mohli obejmout, jedna z těch vzácných skutečností, která je nepopěrná.

Všimněte si, že v jádře je to dnes nebaví, nic na stavenišťích nedělat. Raději by pracovali. Nejsou nadarmo z toho pracovitého rodu. Rozumějí tomu volání rodu. Ruce, která svrbí, již se chce pracovat. Paži, která se otupuje nicneděláním. Krvi, jež obíhá v žilách. Hlavě, jež pracuje a která jakousi žádostivostí už napřed, jakýmsi předjetím, opravdovým předzvládnutím se zmocňuje předem hotového díla. Jako jejich otcové, slyší ten tlumený pozev práce, která chce být vykonána. A v jádře si oškliví sami sebe, že ničí nástroje. Ale to ti spořádaní páni, vědci, měšťáci jim navykládali, tohle že je ten socialismus a tohle že je ta revoluce.

Protože ani to nelze dost často opakovat. Všechno zlo pošlo od buržoasie. Celé to poblouzení, celý ten zločin. To kapitalistická buržoasie nakazila lid. A nakazila ho právě duchem buržoásmu a kapitalistickým.

Výslovně říkám buržoasie kapitalistická a velká buržoasie. Naopak měšťanstvo dělné, drobné měšťanstvo se stalo nejubožejší třídou ze všech společenských tříd, jedinou dnes, která vskutku pracuje, jedinou, která následkem toho zachovala dělnické ctnosti bez úhony a v odměnu za to konečně jedinou, která žije opravdu v bídě.*

*) Tato věta potřebuje za dnešního stavu jistě korektury vzhledem k bídě stavu selského a k otázce nezaměstnanosti. Článek totiž vyjímáme z *Cahiers de la Quinzaine*, svazku o Penězích, ze dne 16. února 1913. V zásadě však závěry tohoto článku platí i dnes, možno říci ještě ve větší míře než v době, kdy byl psán. Nejen pokud jde o vnitřní poměr dnešního člověka k práci, nýbrž i pokud jde o příznačný způsob, jakým tento poměr spoluvytvářel socialism svým politickým měš-

Ona jediná zadržela ránu, kdožví jakým zázrakem, ona jediná ještě zadržuje ránu, a nastane-li nějaká obnova, bude to jen díky jí, že vydržela.

Tak tedy dělníci nezachovali dělnických ctností; a je to drobné měšťanstvo, kdo je zachoval.

Buržoasie kapitalistická naopak všechno nakazila. Nakazila sebe samu a nakazila lid toutéž nákazou. Nakazila lid dvojím způsobem; i tím, že zůstala sama, čím je; i přeběhlými příslušníky svými, které vočkovala do lidu.

Nakazila lid jako nepřítelkyně; a jako učitelka.

Nakazila lid sama v sobě, zůstávajíc sama sebou. Kdyby měšťanstvo bylo zůstalo ne tak tím, čím bylo, jako tím, čím být mělo a čím být mohlo, hospodářským rozhodčím nad prodejní hodnotou, nebyla by si dělnická třída žádala ničeho jiného než zůstat tím, čím byla vždycky, hospodářským pramenem prodejních statků.

Ani to nelze dost často opakovat, právě buržoasie začala se sabotováním a sabotáž se zrodila v buržoasii. Právě že buržoasie začala nahlížet na lidskou práci jako na hodnotu bursovní, začal i sám pracovník nahlížet na svou vlastní práci jako na hodnotu bursovní. Právě že buržoasie se jala s lidskou prací provádět ustavičně bursovní převraty, začal i sám pracovník z nápodoby, z tajné úmluvy a vzdoru, a dalo by se skoro říci z úmluvy, provádět stále se svou vlastní prací bursovní převraty. Právě že buržoasie se dala na soustavné vydírání z lidské práce, žijeme za oně vlády bursovních převratů a stálého vydírání, jímž jsou zejména stávky: Tak zmizelo ono pojetí spravedlivé ceny, z něhož si naši buržoasní intelektuálové dělají šašky, ale které nicméně bylo trvalým základem celého jednoho světa.

Neboť, a v tom je druhá a neméně strašná nákaza; zároveň jak buržoasie zaváděla a prováděla ve velkém sabotáž na svůj vlastní účet, zároveň uváděla patentované teoretiky sabotáže do světa dělnického. Zároveň jak před očima dávala příklad a vzor, zároveň uvnitř podávala poučení. Politická strana socialistická je cele složená z intelektuálních měšťáků, To oni vynášeli sabotáž a dvojí zradu, zradu na práci, zradu na nástroji. Nemluví o zradě vojenské, která je zvláštním případem veliké zrady, jako sláva vojenská je příkladem veliké slávy. To oni namluvili lidu, tohle je socialismus a tohle je

táctvím. V r. 1913 ještě bylo možno napsat, že drobné měšťáctvo je jediné, které žije opravdu v bídě. Dnes to platí i o venkově a o inteligenci. V r. 1913 bylo také možno napsat, že drobné měšťáctvo si zachovalo dělnické ctnosti v poměru k práci. Dnes to nelze dobře říci nejen o dobrém měšťáctvu, nýbrž ani o venkově. Neboť ono zburžoasnění práce, o němž mluví Péguy, zasáhlo již i venkov. Jenže se tomu dnes neříká zburžoasnění, nýbrž socialisace. — P. pf.

revoluce. Syndikalistické strany socialistické se mohly více méně upřímně domnívat, že provádějí nebo že tvoří samy sebou reakci proti stranám politickým, proti straně sjednocené; podle velmi častého úkazu historického, novou aplikací a novým ověřením prastarého zákona o antagonismech je tato reakce proti jedné politice sama politikou, nepřátelskou stranou politickou. Syndikalistické strany jsou zrovna tak narušeny a nakaženy prvky politickými, zrovna stejnými, jinými intelektuály, zrovna stejnými, jinými měšťáky, zrovna stejnými. Mohly věřit, více méně upřímně, že se zbavily starého politicky socialistického personálu. Nezabavili se starého politicky socialistického ducha, který byl po výtce duchem buržoasním, nikterak duchem lidovým. Na první pohled se může zdát, že je mnohem víc skutečných dělníků v příslušenstvu socialisticko-syndikalistickém nežli v příslušenstvu socialisticko-politickém, kteráž je takřka úplně složeno z měšťáků. A je to pravda, chce-li se, postupuje-li se, chce-li se dívat, chce-li se počítat povrchními metodami sociologického sčítání. Je to pravda jen zdánlivě. Ve skutečnosti jsou pořád ještě prosáklí a nakaženi prvky čistě intelektuálními, ryze buržoasními. A především tak velký počet dělníků, který tam je vidět, nejsou skutečně dělníky, nepocházejí skutečně a přímo z lidu, čistě ze starého lidu. Jsou to ve skutečnosti dělníci druhého pásma, druhé formace, dělníci zburžoasnění (nejhorší z buržoů), dělníci, mohou-li tak říci svátečně nastrojení mezi měšťáky, intelektuálové bez kabátu, nejhorší z intelektuálů, dělníci výsadní, ještě hloupější, možno-li než buržoové, jejich vzory, a než intelektuálové, jejich učitelé, nešťastníci nejen prohnili pýchou, nýbrž svázání pýchou neohrabanou, zamoťování do metafysik, z nichž už nerozumějí naprosto ničemu, dělníci výsadní, odříznutí od svého lidu, odřati od svého rodu, krátce řečeno nešťastníci, kteří dělají chytráky.

Ani to nelze dost často opakovat. Celý onen svět je jauresovský. To jest, v základě je celý onen svět radikální. To jest buržoasní, Všude je to táž demagogie; a všude je to táž pustota; jedna přinaší druhou. Tato myšlenková chudoba, v dějinách světa snad jedinečná, ten nedostatek práce, který je v politice vlastním znakem strany radikální, ovládl ve společném jauresismu celou socialistickou stranu politickou a ponenáhlu i stranu syndikalistickou. Celý onen svět je v základě světem radikálním. Táž nuzota, táž myšlenková chudoba. Týž nedostatek srdce. Týž nedostatek rodu. Týž nedostatek lidu. Týž nedostatek práce. Týž nedostatek nářadí. Všude tytéž neohrabané rozpaky. Všude táž výřečnost. Všude stejný parlamentarismus, stejné pověry, stejné parlamentní trikaření, stejná váhavost. Všude tatáž dutá pýcha, ty ztmulé paže, ty prsty řečníků, ty ruce, které nedovedou zacházet s nářadím. Všude tytéž meta-

fysické rozpaky. A ty hlavy jako lískové oříšky. Mohli svému radikalismu dát jinou látku, jinou aplikaci, nebo dělat, jako by tak činili. Avšak sám způsob a podstata jejich radikalismu jsou stejné. Táž hluboká neplodnost a táž potřeba neplodnosti. A tatáž hluboká potřeba nebýt vůbec přesvědčeni, o jiných, o sobě, dokud nezakusí toho dobrého pocitu neplodnosti. Ten ustavičný zmatek, ta úzkost, ten smrtelný neklid, ten stálý poplach, ten neustálý děs, aby nebylo, aby nenastalo trochu úrody, aby se nevytvořil, aby nepřišel, aby se nezakořenil, aby se nezrodil nějaký život, nějaký rod, nějaké dílo.

Přeložil V. Renč

THEODOR STEINBÜCHEL

O SMYSLU HISTORICKÉHO CHÁPÁNÍ

Evropské pojmání dějin bylo vždy úsilím o pochopení vlastního lidského bytí v jeho přítomné situaci z toho, co tuto přítomnost a jeho bytí v ní určuje. Vědomí člověka o jeho lidství není nereflektované přijímání jeho existence, ani samozřejmě oddání se okamžiku jeho bytí. Evropský člověk ví, že není pouze zde, nýbrž že jeho zde-bytí je bytím v určitém čase. Má vědomí o sobě, jakožto o existenci, která stojí v čase. Je-li toto vědomí probuzeno, pak ví člověk o svých hranicích vzhledem k minulosti a budoucnosti, pak pocituje svoji vlastní existenci a její vlastní přítomnost jako něco, co je napjato mezi tím, co bylo a tím, co bude. Pak ale není minulé to, co naprosto přešlo, jako není také budoucnost to, co vůbec teprve přijde, co není v žádném vztahu k tomu, co jest: spíše působí to, co bylo, do přítomnosti a ta se prostírá vždy již k budoucnosti. Je to pak paradoxní, je-li čas chápán jen jako přiřadování se jednotlivých časových bodů. Neboť pak minulý bod už není a následující ještě není. Je-li však čas kontinuum, v němž každý okamžik nejen ruší předcházející, nýbrž jej v sobě uchovává a sám již hledí k následujícím, pak je minulost nejen to, co uplynulo, nýbrž co se v momentu přítomnosti uchovává, co je od ní podle – hlubokého slova Hegelova – *er-innert*, co se jí samé stalo niterným. A pak není budoucnost prostě to, co následuje, nýbrž co se už teď skutečně stává.

Historická situace a fyzikální čas není tedy totéž. V »situaci« stojí člověk, v němž působí minulost k budoucnosti a on ví, že to tak je. Ví, že je spjat a nesen tím, co bylo a co v něm a v jeho dobovém úseku z minulosti působí – i když si snad v jednotlivosti

stech není jasně vědom, co ho z minulosti určuje – a zároveň ví, že je naň přeneseno jednání rozhodující pro budoucnost. Právě toto vědomí člověka, že stojí mezi časem, a toto uvědomení odpovědnosti k tomu co bylo a k tomu, co bude, dělá z dějinného času vlastní existence »situaci« – a to znamená časový moment »přítomnosti«, v němž uplynulé plyne dál k přicházejícímu a přece jen neplyne dál, nýbrž prochází vědomím člověka, aby zde nastal zlom, který se stane rozhodujícím pro budoucí a jeho tvářnost. Fysikální čas plyne, historický je zastavován. Fysikální čas je neustálé rovnoměrné plynutí dění, v čase dějinném se něco děje skrze lidskou vůli, která, spjatá s minulostí a o ní vědoucí, uchopuje toto minulé, vpadávající do přítomnosti a uchopuje je podle svého rozhodnutí, aby je tak či onak podle svého rozhodnutí vedla dále. Historická situace je tedy v protikladu k fyzikálnímu časovému bodu vždy jiná, žádná situace se neopakuje, každá je od každé odlišná. A také veliké situace historických »epoch« jsou vždy jiné časové úseky, nesrovnatelné s jinými, samy v sobě svérázné, ale přece nikoliv »abruptní«, protože i zde je minulé tradováno a zároveň změněno – poznání důležité i pro podstatu »středověku«.

Musíme tedy odmítnout každé naturalisování historického časového dění, t. j. každé stotožnění lidský – duchovního, vědomím a rozhodnutím vůle zvláštních lidí vždy procházejícího a jimi utvářeného dění, které jediné je dějící se historií, s pouhým plynutím přírodních procesů, jak se odehrávají také v biologickém bytí člověka, ale právě proto nejsou »dějinami«, protože nepodléhají onomu zlomu a rozhodnutí, které jsou rozhodující pro stávání se dějinné skutečnosti. Proto také nesmí být pojem vývoje v přírodovědném myšlení prostě přenášen na historické dění. Do dějinného »vývoje« – chápaného zde jako rozvíjení se zárodečných vloh k jejich uskutečnění – zasahuje vždy osobní a individuální moment lidského rozhodování. Činí historické dění v protikladu k čistému dění přírodnímu nevypočitatelné. Činí z dějin ono nerozložitelné či nikdy beze zbytku rozložitelné spojení »objektivního ducha« minulosti, nescoucího osobnost v přítomnosti a do ní působící a »subjektivního ducha« osobnosti samé. V objektivním duchu má dějinný člověk účast na tradici společenství, v něm dále působící, v němž stojí a na němž má až do svých posledních světových názorů a posouzení sama sebe účast, které zas z jeho strany působivě spoluurčují jeho přítomná rozhodnutí. Toto začlenění do společenského podmiňuje »tendence« určitých dob. Neboť působí jako mocný činitel v historickém dění. Nemůže však nikdy určovat dějiny jednoznačnými »zákony«. Neboť ono samo je vždy a vždy spjata se subjektivním duchem, který v »dějinách« lidí působí. V subjektivitě a individualitě

dějinného člověka se tato objektivita odráží, je zachycena a aktivně vedena dále jistým způsobem, který je vytvářen a utvářen subjektivním chápáním a osobnostně-lidským rozhodnutím. Ve všem historickém dění hraje osobnostní moment velikou, iracionální roli, jež dává dějinám vždy ten zvláštní znak, který na nich tkví a který je odlišuje ode všeho dění přírodního.

Vyloučíme-li z života dějin svobodu ducha a jeho rozhodnutí, pak není už »dějin«, pak postrádá bios loga, pak již není historie děním člověka a skrze člověka, neboť pak už »člověka« není. Je pak ještě jen – dějinami přírody, zoologií. Tak ale popíráme její podstatu jakožto dění člověka skrze člověka, t. j. skrze jeho, s objektivním duchem spjatou a v jeho tělesně-duševní celosti působící svobodu. Tak obsahují dějiny vždy dvojí moment: osudově obdrženou tradici a svobodné utváření této tradice člověkem, který v ní zároveň stojí a svým rozhodnutím a utvářející mocí se nad ní pozdvihuje v tom smyslu, že se jí chápe a dává jí výraznou formu, v níž se teprve rozvíjí dále.

Takové rozhodnutí vzniká však vždy z určitých hodnotících soudů, je vždy nesené zvláštním pochopením smyslu skutečného dění. Podle hodnotících postojů k minulému a podle ideálů hodnot, které mají utvářet budoucnost, padá vždy rozhodnutí, ba je minulost tak či jinak ve své realitě s té či oné perspektivy viděna a do rozhodnutí přibrána. Není žádného zření minulosti, které by nebylo spolu podmíněno věrou v hodnoty a není utváření budoucnosti, které by nebylo spoluurčeno věrou v přítomné hodnoty. Jestliže chtějí určité theologické a filosofické názory spatřovat podstatu a smysl dějinně-lidského bytí jen v střetnutí »Já« a »Ty« a mezi nimi vzniklého rozhodnutí, pak je jimi skutečně suženi dějinné skutečnosti a dějinného vědomí, které je tak nevěčné jako nedějinné, protože přehlíží objektivní, »Já« a »Ty« překračující mocnosti a jednoty, které spolupůsobí rozhodnutí mezi nimi. Kdo se rozhoduje, stojí právě jako dějinná bytost v souvislosti s tradicí, dílem společenského ducha. A také ten druhý, před nímž se rozhoduje, jest obklopen okolím a spolusvětém. Že je každý synem národa, to nevěděl teprve Hegel, i když to znovu vypracoval svým konkrétním smyslem pro soubytí osobnostního a společenského ducha proti osvícenské abstrakci »člověka vůbec«. Ale tato tradice je jakožto duchovní svět v řeči a vědě, v umění, náboženství a filosofii, v právním, státním a hospodářském životě odevzdána osobnostnímu člověku, on je před ní zodpovědně vyzván k svobodnému rozhodnutí. Tradované spolubудuje na jeho osobnostním světě – ale tento svět vzniká jen ve vzájemném společenství předaného a vlastního tvoření. Tradice, sama duchovní statek, čeká na ducha a jeho osobní rozhodnutí v přijetí,

otevření sama sebe a tvořivého vedení dále; může být také překonána rozhodující mocí osobnostního člověka, ať v odpovědné vážnosti nebo v neodpovědné lehkomyšlnosti. Vždy vznikají rozhodnutí i před nadosobním statkem.

Ale přece je viděno hluboko a správně i ve vzpomenuém mínění: právě osobní rozhodnutí jako takové, které se uskutečňuje ve vlastním osobním lidském životě uvnitř dějin před Bohem. To je nejhlubší obsah dějinného lidského života a ono jej staví do nejposlednější a nejtěžší odpovědnosti před Pánem všeho dějinného života, procesu a tvoření. Tato vážnost osobnosti, plná rozhodnutí, povznáší ono iracionální, které jsme našli v dějinách již v tom stýkání objektivního a subjektivního ducha. I když však zde vpadá do dějin něco více-než-dějiny, vzniká rozhodnutí před Věčným, který vládne nad dějinami, v dějinách samých a Věčné je takto rozhodnutím vtaženo do dějin. Člověk, rozhodující se pro Boha splňuje »vůli boží« v historické hodině světa, chápe se jako »nástroj boží«. Žádné rozhodnutí se neděje v nedějinném prostoru, neděje se nikým jiným než člověkem, který stojí uprostřed v tomto prostoru, ve svých tradicích a skutcích a tady a teď, kde se věčné a časné v »okamžiku konkrétní situace« v plnosti rozhodnutí střetává, uskutečňuje pln odpovědnosti své rozhodnutí. Bůh není »historický«, ale přece působí v dějinách, žádá jen historického člověka v »teď« a »zde« jeho časového života, v situaci »hodiny«, jedinečného historického okamžiku, kdy minulost, přítomnost a budoucnost stojí v živoucím kontaktu. Věčné se setkává s člověkem jenom v relativitě této časově vázané historické osudové chvíli, v níž, přicházejí z minulosti, stojí, a v níž je mu budoucnost svěřena. Věčné dosahuje jen ze svého skutečného, historického »hlediska«, ze svého místa v historickém životním prostoru a ve svém okamžiku historického časového dění. Právě ve světle ideje Boží nabývají dějiny svoji vážnost a stávají se něčím víc než pouhým »probíháním vývoje«, pohlcujícím jedinečnou osobnost.

Tak teprve mohou být dějiny brány vážně. V tom, co je, působí zároveň co bylo a do toho působí již budoucnost jako to, co již nyní k člověku přichází, co v přítomnosti je mu přítomné. Je-li minulost posuzována jen jako sudba a je-li s vážnou odpovědností se chápající svoboda osobnostního člověka vyloučena z toho, co osudově k okamžiku přichází, pak musejí být dějiny útekem a ochromujícím přítěžkem, který nikdo v »historickém« 19. století dříve a bolestněji jakožto sudbu evropského lidstva nepocítil tak jako Friedrich Nietzsche ve své druhé »Nečasové úvaze« z roku 1874: »O užtku a škodě historie pro život«. Bylo to mužné vystoupení pro svobodu lidské osobnosti v dějinách, nikoliv přehlížení historie

samé. Chtěla – ve své době neheroického dějinného pojetí opravdu »nečasová« a proto také nepochopená – naopak ukázat, co »života« je opravdu možno čerpat člověkem, který se sám dovede osobně živě a tvořivě utvářet. Historické procitování vypěstoval k nejjemnějšímu květu Herder, romantika a celé historické badání, které až do našich dnů je pod jejím vlivem, ale toto pouhé »procitování«, toto pouhé »chápání« a »vcitování« ztratilo se v historismu jen tohoto procitování, které zastíralo vlastní tvořivou slabost v chápání všeho a v pouhém obdivování minulého – snad i v znehodnocování této minulosti a v rozvratné nenávisti ke kultuře a k tradici. Komu se ztratila vlastní odpovědnost pro jeho dějinnou a životní chvíli, ten také neví, jaký byl dějinný život minulosti, v němž přece šlo vždycky o rozhodnutí. Vyloučit v tomto smyslu »já«, nebylo možné ani Rankemu, který položil tento požadavek. Každé dějinné poznání vyplývá z perspektivy toho, kdo se na ně dívá; »bezpředpokladovost«, odzírání od vlastní přítomnosti je zde ještě méně než kde jinde – na Leopoldu v. Ranke a Theodoru Mommsenovi, abychom jmenovali dva zásadně rozdílné dějepisce historického století, bychom to mohli přesvědčivě vyhranit.

Tak zůstává historie odhodláním – jako všechno lidské – ale takovým, které nutno učinit, má-li »k nám« historie mluvit. Jen z nejvyšší síly přítomnosti smíte vykládat minulost: jen z největšího výběru svých nejvznešenějších vášní zvíte, co je v minulosti hodno vědění a uchování a co je veliké. Stejně jen stejným! Jinak stáhnete minulost k sobě dolů... Nemůže být nikdo zároveň velikým historikem, uměleckým člověkem a mělkou hlavou; naproti tomu nemáme podceňovat lopotící se, sbírající a třibící pracovníky, protože zajisté nemohou být velikými historiky; tím méně je máme ještě zaměňovat s těmito, nýbrž je chápat jako nutné druhy a podavače ve službách mistrových...

Tedy: dějiny píše zkušenější a silnější. Kdo neprožil něco víc a výš než všichni, ten také nebude umět z minulosti vyložit nic velikého a výsostného. Mluva minulosti je vždy mluvou zaklínací: jen jako stavitelé budoucnosti a jako vědoucí přítomnosti ji pochopíte.

Protože je dějinné bytí »osudem«, v němž je nerozdělitelné, ale s oboustrannou působností prolnta minulost s přítomností, určení a sebeurčení, dědictví a mocnost utváření, vázanost k předanému a výzva k novému, svobodnému tvoření ve vlastní době a v historickém životním prostoru, proto může dějiny pochopit jen ten, kdo má nějak vlastní pochopení sama sebe. K historii jen pozorující a k jejímu estetickému nazírání, které také přece vybírá svůj materiál z určitého názoru, přistupuje »existenciální« chápání dějin, které ví, jak člověk, dotazující se dějin, žádá od nich osvětlení toho, co je sám a čím se stal. Co má dělat – to ho ovšem nenaučí žádné

jen historické vědění, neboť dějinný život v čase je víc než konservování toho, co se stalo, je to jednání v čase a vždy už mimo čas, ale, proto že jednání v čase, proto jednání v souvislosti s tím, co z minulého působí do času. K naší vlastní dějinnosti náleží oboje: vědění o minulém a jednání s dvojím pohledem na to, kde ze svého dědictví stojíme a zároveň na to, co má být, ale může být jen v odvaze k rozhodnutí pro to, co není nikdy racionálně vypočitatelné. Dynamika přítomného rozhodnutí žije ve všem, co má být v soubytí s minulostí v přítomnosti k budoucnosti utvářeno.

Tento dynamický konservativismus odpovídá jediné podstatě časově vázaného a zároveň v čase tvořícího dějinného člověka, který není ani absolutním začátečníkem a právoplatným koncem, spíš bytostí, která vždy je postavena mezi doby. Dějinná doba se neprokázala jako pouhé plynutí stejných časových momentů, protože v ní působí vždy také lidský duch, dávající době zvláštní znak. Duch však nese v sobě tradici a přidává k ní, zároveň ji zachraňuje a proměňuje, uchováváje a přetvořuje, nové ze svého světa. Proto můžeme – v příklonu k Bergsonovi – vidět také v dějinách a právě v nich, dvojí čas v jednom: plynutí a uchovávající trvání, které v průběhu nese své dědictví, jím je uchovává a v něm dále přetvořuje. To dává, jak Ernst Robert Curtius nedávno ukázal »konservativní«, duchovní postoj, který klade dějinné chvíli za úkol »uchování a znovutvoření«, při pozorování dějin však odkrývá, přes všechnu relativismus zanikajícího, »konstantu«, statické a trvalé v dynamice dění a plynutí – proměnnost – ale také to, co se mění a přes všechnu změnu zůstává samo sebou. »Rozum« se ve svých formách a útvarech v dějinách duchovního života mění a přece ve vši změně svých forem zůstává rozumem týmž.

Dějinné vědomí, správně – a to znamená z podstaty dějinného člověka – pochopené, může znamenat životní orientaci přítomného člověka, který se cítí právě tak odpovědným k dějinám, tedy k tomu, co je v něm samém z minulosti, jako k tomu, co ho v jeho dějinné situaci volá k jednání. V tomto chápání je uchována jeho svoboda, neboť nikdy se nevracejí dějinné situace zase tak, jak byly, neboť člověk a konstelace se staly jinými, vždy je to zvláštnost chvíle a lidské osobnosti, co utváří situaci přítomnosti, vždy je tedy dáno odpovědné lidské svobodě, formovat v souvislosti s tím, co bylo, to, co bude. »Dějiny jsou nesený jen silnými osobnostmi, slabé jsou vymazány.« Ale čin vedoucí osobnosti je plodný jen tehdy, zůstane-li její tvořivá moc v souvislosti s tím, co je v jejím okruhu působení dějinně živoucího. Jinak nezíská půdu a stane se blouznilem a utopistou. To nové, co vzniká její prací, je splývání dějinného živoucího majetku a tvořivé osobní síly, střetnutí a spojení objektivního a subjektivního ducha v svérázné jednotě a podobě.

Přel. Rud. Voříšek

VÜDCOVSKÝ PRINCIP V ŘÍZENÍ STÁTU

Jak se tak činilo vždy po revoluční změně vládní formy, tak i v Německu po nastolení režimu třetí říše snaží se státní věda novému způsobu vlády dáti teoretické zdůvodnění a pokouší se jej ideově podložit. Výsledky dosud známých studií německé státovédecké literatury, jakkoli jsou již velmi početné, není možno pokládati za definitivní vyřešení vytčeného úkolu. Je tu ještě přemnoho diferencí názorových, které se arci nejeví v hlavních tezích, nýbrž v jejich zařazení do určité myšlenkové konstrukce. Nebylo by proto prozatím účelné reprodukovati různé proudy literární, jež s té či oné strany hledí přispěti k teoretickému fundování nového vládního režimu, a to tím spíše, když dosud není leckdy snadné rozeznati, zda jde o vážný pokus, diktovaný vnitřním přesvědčením, nebo jen o dialektický exkurs, jehož jediným účelem je získati osobní blahovůli těch, kdož vládní režim reprezentují.

Na druhé straně však je vývoj událostí v Německu takový, že by bylo základní chybou zavíratí oči před faktem, že v našem přímém sousedství je budován nový myšlenkový směr, který není možno přecházeti mlčením. Stručná tato stať se snaží zachytiti základní myšlenku nové vládní soustavy v Německu, jež je vyjádřena obrazem: princip vüdcovský.^{*)}

Především ovšem je nutno si položit otázku, co znamená vüdcovský princip v Německu v celém veřejném, ba i v soukromém životě důsledně uplatňovaný. Na první pohled nezdá se býti odpověd' příliš obtížná: jde tu o vládu jedince. Celá stavba státního zřízení může býti přirovnána k pyramidě, jejíž nejvyšší ukončení tvoří vüdce státu. V jednotlivých složkách státního života zastávají pak stejnou úlohu jiní jedinci, kteří právě jsou na jedinci nejvyšším závislí. Nauka nazývala od doby Aristotelovy podobný způsob uspořádání vlády ve státě diktaturou. Stejný způsob vlády vyskytuje se i v absolutních monarchiích, zejména v jejich typu policejního státu. Rozdíl mezi diktátorem ve vlastním slova smyslu a absolutním monarchou byl pak jediné v ideovém zakotvení vlády jedincovy. Ab-

^{*)} Redakce Řádu si vyžádala od odborníka informační stať o státoprávních změnách v soudobém Německu; redakce je si vědoma, že problematika hitlerovství není tímto hlediskem vyčerpána a proto ještě tento ročník Řádu přinese několik dalších studií, zejména o filosofii a o hospodářské politice hitlerovství.

solutní monarcha nebyl bez zodpovědnosti, třebaže tato zodpovědnost směřovala k nadpřirozené instanci božské, a odvozoval také svou kompetenci (musíme-li v této souvislosti užití slova raženého jinak pro odlišné případy) z moci božské. Naproti tomu mohl diktátor rekurovati jediné k svému svědomí jakožto instanci, k níž cítil (nebo měl cítiti) odpovědnost, a jeho postavení jako vládce zakládalo se pouze na jeho vlastní síle a moci. Tím ovšem je již také vysvětlena snaha, kterou lze sledovati ve všech diktaturách, o nichž v dějinách víme, totiž snaha obestříti osobu diktátorovu nymbem božství neb alespoň nymbem osobnosti z jiného světa, ježto jinak chybělo nutné konečné zdůvodnění jeho vladařské moci.

Srovnáváme-li režim vůdcovský s absolutní monarchií a diktaturou, jak vystupuje v dějinách, nemůžeme přehlédnouti jeden závažný rozdíl, který je v Německu také se zvláštním důrazem vy-
zdvihován. Vůdce třetí říše neodvozuje svou vládní moc ani z boží milosti, ani z vlastní síly, nýbrž z vůle lidu, projevené všeobecnou volbou. Avšak volební lístek je prostředek typický pro demokratickou státní formu, volbou povolávají se vůdčí činitelé státní ke svým funkcím v demokracii. Není zajisté nijak rozhodujícím, že v demokracii se setkáváme s pluralitou nejvyšších státních orgánů, vesměs vybíraných pomocí volebního lístku, neboť princip demokracie spočívá nikoli v počtu vůdčích orgánů státu, nýbrž ve způsobu jich povolávání: lid má vliv prostřednictvím volby na kreaci státních orgánů. Pak má však vůdcovský režim velmi blízko k demokracii. Jestliže pak demokracie je vybudována na principu vlády většiny, je vůdcovský režim dokonce zmocněná demokracie, může-li se vykáhati tím, že valná většina lidu sjednotila se na osobě vůdce. Ovšem bývá uváděno, že demokracii je immanentní zásada, že státní orgánové jsou amovibiles pomocí voleb, jejichž konání je v určité časové periodě právním řádem zaručeno. Tu by byl zásadní rozdíl mezi vůdcovským režimem a demokracií. Avšak tento rozdíl je ryze zdánlivý. Při hodnocení určitého vládního systému musíme totiž vycházeti z určitého pevně zaujatého hlediska. Je-li tímto hlediskem dosah vlivu obyvatelstva na kreaci nejvyšších státních orgánů, pak je lhostejno, zda právní řád státu obsahuje předpis, že v určitých dobách má býti obyvatelstvo voláno k volebnímu osudí, aby vyjádřilo svou vůli stran osob, jimž mají býti nejvyšší státní funkce svěřeny. Nezáleží na tom tím spíše, že příslušný předpis není zárukou, že volby se budou skutečně konati. Daleko důležitější je úvaha, zda skutečně je vůle lidu o osobách stát řídících respektována. Tu pak není možno zavírat oči před faktem, že třetí říše volá obyvatelstvo často k volebním urnám, aby vyjádřilo své stanovisko k politické linii vůdčího orgánu státu. V tom, jak nejvyšší státní orgánové jsou

pro své funkce vybírání, nelze tedy shledati rozdíl mezi vůdcovským režimem a demokratickým systémem vládním.

Zásadní rozdíl je však jinde. V demokracii jsou volbou povoláni nejen nejvyšší státní orgány, nýbrž i orgány nižších článků státní správy (v nejširším slova smyslu). Demokratický režim je vůbec charakterisován tendencí, aby kreace pokud možno všech orgánů státních děla se pomocí volby. Bylo již jinými ukázáno (Merkel) že důsledné provedení této tendence by vedlo k dokonalému rozvratu a přivedlo by státní organizaci v pravém slova smyslu ad absurdum. Neboť zvolení orgánové dostávají se nutně vždy do protivy k jiným zvoleným orgánům, takže nejvyšší orgánové tvořice podle vůle obyvatelstva právní předpisy neměly by takto vůbec možnosti dosáhnouti i jen pravděpodobnosti toho, že nižší rovněž volení orgány, kteří svou existencí děkují stejné autoritě jako orgány nejvyšší, nemají dostatek vůle tyto předpisy zachovávat. Proto setkáváme se v demokracii se zjevem dojista paradoxním, že v nižších člancích státní organizace je perhoreskována kreace orgánů státních volbou, a naopak trvá se houževnatě na principu kreace těchto nižších orgánů orgány hierarchicky vyššími. Tím je sice základní tendence demokracie zatlačována, nemůže však, nemá-li tento způsob vládní vůbec přejíti v systém jiný, býti vůbec odstraněna. Naproti tomu systém vůdcovský je vybudován důsledně na principu opačném. Nejvyšší (vůdčí) orgán státu je v něm povoláván volbou, v tom je styčný bod s demokracií, avšak všechny státní orgány jsou kreovány jediné a výlučně z vůle vůdcovy. Tento základní rys vůdcovského režimu má ovšem nepopíratelné výhody, jichž se pokouší zmocniti i demokracie, pokud to právě při jejím principiálním hledisku je možné, avšak chová v sobě také vážné nebezpečí.

Činnost státních orgánů, podřízených orgánům vyšším a na nich závislých, nelze totiž uchrániti během doby postupujícího zplodnění, které se projevuje v tom směru, že činnost neděje se poněmhu v zájmu celku, neboť nedostatečná kontrola, omezená výhradně na kontrolu uvnitř státní organizace a na kontrolu ryze právní, svádí k přepínání úsudku, že státní zájem je shodný s tím, co určitý orgán za něj pokládá. Sebe iniciativnější a činorodější osobnost na vůdčím místě ve státní organizaci nemůže zabrániti tomu, aby jednotlivé orgány nepovyšovaly zájmy své a osob, jež příslušné funkce zastávají, za zájmy veškerenstva. Chybí prostě dokonalá kontrola veřejnosti, která nemůže býti nahrazena úplně ani nejdokonalejší organizací uvnitř státního aparátu. V demokratické soustavě vládní je kontrola veřejnosti, pokud ovšem je možno v určitém státě o demokratickém režimu vzhledem k praxi v něm uplatňované mluvit, dána sama sebou liberalistickými zásadami svobody jednotlivce i projevu mínění.

Ježto však vládní systém reprezentovaný jediným vůdčím činitelem musí nutně svobodu jednotlivcovu přiměřeně omeziti, nechce-li mařiti naplnění vůle vůdčího činitele nepřekročitelnými překážkami svobodné sféry jednotlivcovy, odstraňuje tím i důležitý instrument kontroly veřejnosti. Tento nedostatek musí pak vésti k důraznějšímu používání mocenských prostředků, jež mají garantovati realizaci vůle vůdčího činitele, veřejností co do jejího rozpoznávání správného řešení státních potřeb nekontrolované. Mezera v státní organizaci stává se ovšem delším trváním vládního režimu vždy zřetelnější a otvírá vrata nepřátelským proudům, jak je toho dobrým příkladem policejní stát s počátku devatenáctého století.

Vůdcovský režim německý vykazuje na první pohled stejnou vadu organizace státní. Není totiž uvnitř státní organizace žádného činitele, který by plnil funkce kontroly se strany veřejnosti. Bylo by však omylem domnívati se, že by vůdcovský stát se nestaral o podobný instrument, jehož důležitost je v moderním státě příliš dobře známá. Nehledal však nové cesty, ale převzal metody fašismu italského, jež ovšem do důsledku promyslel a propracoval.

Prostředkem, který má býti náhradou za chybějící kontrolu veřejnosti, je politická strana, jež je nositelkou režimu, resp. její vlastní stranická organizace. Není možno pochybovati o tom, že vůdcovský režim je tím, že je připuštěna jediná politická strana, velmi usnadněn ve své působnosti. Lze si však dobře představit, že by i při vůdcovském režimu existovalo více stran různých politických názorů, které by ovšem nemohly míti na vývoj poměrů ve státě jiný vliv, nežli tlumočiti stanoviska svých stoupenců před rozhodováním vůdčího činitele. Avšak jediná politická strana má nespornou výhodu v tom, že lze její organizaci uspořádati tak, aby prolínala veškeré složky státního života. To se také stalo v Německu tím, že byl přiznán národně sociální straně zvláštním zákonem charakter veřejnoprávní korporace. Organizační stavba této jediné politické strany byla pak přizpůsobena zevně i vnitřně oficiální organizaci státní. Strana takto reprezentuje spojení mezi státním aparátem a obyvatelstvem. Již pouhá existence paralelního ústrojí stranického vedle ústrojí státního nedovoluje organizaci státní zapomínati nebo přehlížeti zájmy veškerenstva. Tuto funkci může pak stranická organizace vykonávati tím spíše, jestliže jednotlivé její články jsou nadány pravomocí vystupovati jako pozorovatel neb dokonce jako korektor činnosti organizace státní.

Záleží přirozeně na tom, do jaké míry se nevytvoří z jediné přípustné politické strany útvar, který žije svým vlastním životem a ztrácí pak i kontakt s potřebami širokého obyvatelstva. Jde o to zameziti, aby politická strana se nestala pretoriánskou baštou, jež by

na místo úkolu od ní očekávaného využívala své posice ve státě k vlastnímu prospěchu. Události, jež se přihodily v Německu v létě minulého roku, by nasvědčovaly tomu, že vývoj národně sociální strany bral se tímto nezdravým směrem. Zachování cesty, jež je režimem politické straně přikázána, lze pravděpodobně docílit jedině neustálou obrodou strany. Odtud intenzivní péče o mládež, jež má dodávati stranické organizaci, chovající v sobě nebezpečnost, že se bude konservovati v určitých názorech, svěží síly.

Učiňme nyní letmý pohled na poměry, jak se v Německu dosud vyvinuly v jednotlivých oborech veřejného života s hlediska principu vůdcovského.

Vydávání zákonů, a to i ústavních, je v rukou říšského kabinetu, jemuž v čele stojí vůdce. I když je usnášení na osnovách zákonů svěřeno formálně kolegiálnímu sboru, přece je rozhodující vliv vůdcův na obsah zákonů zcela nepochybný. Vždyť tvorba kabinetu je zcela v jeho neomezené moci. Je tu tedy princip vůdcovský do důsledků proveden. Jenom poradní funkce přísluší akademii pro německé právo, která se má o osnovách zákonů vyjadřovati, po případě je i připravovati. Tato instituce však v nedostatku zákonodárského sboru obvyklého v demokraciích plní i úkol po věcné stránce upozorňovati říšský kabinet a vůdce na potřebu určitého legislativního opatření. Ovšem daleko důležitější poslání náleží jí v tom směru, aby byl právní řád pro celou říši vybudován na týchž základech a jednotě. Dosavadní legislativní praxe německá ukazuje neobyčejné přednosti toho, že zákony nejsou sestavovány pod zorným úhlem vyrovnávání nejrůznějších zájmů, nýbrž že jsou neseny zásadně jednotnou vůlí. Formálně jsou to dokonalé právní předpisy, jichž aplikace sotva bude skýtati valných obtíží. Nutno však přiznati i to, že mnohé zákony stojí i svým vztahem k morálce na vysokém stupni. Tak na př. zákon o říšském úřednictvu, jakkoli jeho předpisy proti nearijcům a marxistům byly hodně tvrdé, byl v platnosti pouze po určitou dobu, po kterou ovšem bylo právní postavení úřednictva značně oslabeno. Avšak po uplynutí předepsané (prodloužené) doby byla obnovena úplná jistota úřednického postavení. Srovnáme-li s tímto způsobem řešení náš právní řád, jehož součástí je stále ještě restriktivní zákon z r. 1924, suspendující veškerá práva úřednictva na trvalost služebního poměru, je patrné, že zákonodárce státu s vůdcovským režimem počíná si k svému úřednictvu ohleduplněji a spravedlivěji nežli zákonodárce demokratický.

I pro obor soudnictví ozývaly se v Německu hlasy, že vůdce nemůže býti ve svých rozhodnutích soudcovskou mocí omezován a že nezávislost soudců je v rozporu s ideou státu vůdcovského. Dnes lze pokládati však za jednotné mínění, které uznává, že ani

vůdcovský stát neobejde se bez nezávislých orgánů právo aplikujících. Nevyřešená je však dosud otázka, co je oním zákonem, jímž jediné je nezávislý soudce vázán. Vedle názorů, že soudce může při svém rozhodování řídit se pouze zákonem formálně vyhlášeným, vyskytla se i mínění, a to s vážných stran, že vůle vůdcova konkrétně projevená je také pro soudce vždy směrodatná, i když je v rozporu s formálním zákonem. Tato mínění opírají se pravidelně o zcela nové pojmání pramenů práva. Tvrdí se, že právo vzniká vůlí lidu a že zákonodárce tuto vůli pouze zjišťuje; při tom vůdce je povolán provádět v tomto zjišťování práva nezbytně korektury. Ide tu o zřejmý a ostatně vědomý návrat k historické škole Savignyho. Sotva však lze se zmýlit, budou-li podobné názory označeny za výhonky revolučního myšlení, které nemají žádné naděje, že by přetrvaly dobu, v které vznikly. Praxe právní také neochvějně zachovává zásady, jež jsou produktem moderního právního státu. Naskytne-li se pak případ, kdy vůle vůdcova konkrétně projevená je v rozporu s formálním zákonem, hledí soudní praxe z této soutěsky uniknouti tak, že otázku vůbec neřeší. To je případ, který vyvolán byl událostmi v létě minulého roku. V oboru správní justice zachovává se stav, jaký byl před nastolením režimu třetí říše. Není tedy chráněno právo objektivní, nýbrž subjektivní právo jednotlivcov. Není možno jinak, nežli očekávat, že soudní řešení konfliktů rázu politického bude správním soudům a soudům veřejného práva vůbec určitě odňato. I jinak počítá se v Německu s omezením soudní kontroly správy, zejména v tom směru, že případy, kdy se lze dovolati správního soudu, budou revidovány a pokud by šlo o spory, jež mohou mít význam pro důležité státní zájmy, z kompetence správních soudů eliminovány.

Ve veřejné správě je ovšem důsledné provedení vůdcovského režimu nejsnadnější a také nejpochopitelnější. Vždyť v podstatě týž princip je uplatňován i v demokracii, třebaže ne v úplné přímočarosti. Realisaci vůle vůdcovy nemohla v cestě státi ani existence jednotlivých dílčích států, tím méně pak samospráva. Zřízení místodržitelů pro jednotlivé státy je spíše otázkou vnitřní politiky Německa, než-li projevem vůdcovského principu. Za to vážnější je problém samosprávy. Ustanovování státních orgánů k obstarávání místních zájmů územních korporací je spojeno s nesnáze po nejedné stránce. Nejvýznamější pochybnost, jež takové řešení v sobě chová, je diktována úvahou, že státní orgán, třebaže by sebe lépe své povinnosti plnil, nebude mít dostatek zájmu na tom, aby místní zájmy příslušné územní korporace byly dokonale obstarávány. Pruský novým zákonem o obcích přes to volilo tento způsob, přejímajíc tu vzor italský. Nový říšský zákon o obcích následoval sice příkladu

pruského, avšak pokusil se alespoň částečně připoutati činitele, posravené zásadně z vůle vůdcovy v čelo územních korporací, k zájmům příslušné korporace pomocí kolegia, vybraného z těch, kdož jsou s korporací spjati úzkým poutem společných zájmů.

Je známo, že vůdcovský princip se nestal dominující směrnicí pouze pro veřejný život v Německu, nýbrž že byl přenesen i do poměrů soukromo-hospodářských. Stalo se tak nejvýrazněji v pracovním právu. To však je již mimo rámec této úvahy.

LISTY Z ČESKOSLOVENSKA

STEZKAMI DĚJIN

aneb

krátká rukověť též čítanka vědecky založeného dějepytu
pro mladé snaživce.

(Vytisknuto co habilitační práce Dra. Ing. L. D. Všežvěda Všudybuda u příležitosti plamenného sjezdu pokrokového učitelstva obojho pohlaví na stolici obecných dějin při lidové universitě.)

Předmluva.

Neobyčejné množství špatných a namnoze úplně nevědeckých spisů, snažících se mládeži studující podati poučení o důležitých otázkách dnešní pohnuté doby přimělo mne k tomu, že jsem sestavil krátkou byt hutnou drobnomalbu z dějepytu, nevynechávaje závažnosti, ale nezabýváje se zbytečnými, malichernými a zhusta zhoubnými povahopisy knížat, králů, císařů a církevních hodnostářů nejen proto, že obhajují vědecký názor, že veškerá moc pochází z duše davu a králové i vojevůdcové jsou pouhými loutkami, nýbrž i proto, že nechci, aby mysl pokrokové veřejnosti – naděje národa – byla zatěžována bezvýznamnými jmény lidí, z nichž mnozí byli kletými cizáky.

Ing. C. L. D. Všežvěd Všudybud
pokrokový učitel, sociolog-amatér a zahrádkář.

Obecná povaha kmene slovanského, přijímám Čechové, byla holubičí. Nebýti klaté nesvornosti, byli by opanovali nejen celou střední Evropu, nýbrž byli by snadno (při svém počtu a rozplozovací schopnosti) obsadili i nynější Francii, Itálii, Anglii, ba snad i Kanárské ostrovy.

Avšak svrchu zmíněná klatá nesvornost přivodila jejich porobu. Římští papežové již od temného dávnověku toužili pokořiti ten

hrdý národ, jemůž ani hašteřivost neubrala na síle a statečnosti. I pokoušeli se mezi klidné, nezkažené děti Přírody vnéstí nesvár, aby do takto vzniklých trhlin mohli klástí základy pro kláštery ci-záckých mnichů, vyssávajících důvěřivý lid. Jejich neustálá touha po opanování Čech byla posléze korunována zdarem: Čechové přijali víru. Leč běda! Po hrdinných knížatech (báje připomínají zejména Mnatu, Vojena, Neklana, Hostivíta)¹ nastoupil slabošský a nedůživý kníže Václav,² který posílal do Německa tři sta volů, neboť mu to poručili mniši a kněží, jimž více věřil, než moudrým rádcům z lidu. Byv vychován Ludmilou,³ která byla nábožensky exaltovaná, byl Václav vzorem panovníka nesamostatného a byl později od svého bratra odklizen vraždou ve Staré Boleslavi.⁴ Leč církev⁵ již byla zařala své spáry do kypřého řěla české země, jež oplývala mlékem a strdím⁶ a lid, dobromyslný a důvěřivý, naslouchal kázáním potulných mnichů a soucitně podporoval poustevníky⁷ žijící v jeskyních.

Zatím co lid pomalu ale jistě upadal do bídy, dík nesmyslnému stavění kostelů, kněžstvo, zejména vysoké, nabývalo takřka neomezených práv v zemi. Tak ku př. za doby Karla IV.,⁸ jenž neprávem bývá zván Ocem vlasti, byla postavena celá řada nákladných kostelů, leč ani jedna škola či řělocvična s výjimkou university, jež ovšem jest ústavem svrchovaně cechovním a nikoliv lidovým, jak by si bylo dnes přáti.

Později vznikly husitské bouře,¹⁰ které nabyly povážlivých rozměrů, takže konšelé¹¹ na Novém městě pražském byli vyházeni na ulici a radnice obsazena lidem. Král Václav IV.¹² zemřel téhož dne v Kunderaticích, když se byl o tom dověděl od zvláštního posla.

Zatím co Husité zpívali píseň »Kdož jste boží bojovníci«, byli vedeni Janem Žižkou¹³ z Trocnova a z Kalicha. Husitskou (od slova »Hus«¹⁴) revolucí se počínají vlastní dějiny českého národa ve smyslu pokrokovém, které navazují s delší přestávkou na dějiny současné. Když Žižka zemřel, ujal se vedení Prokop Holý.¹⁵ Prokop Holý jmenuje se odtud Holý, poněvadž měl lysinu čili pleš. Vlasy ztratil ve službě vojenské pod kovovou helmou. Husité byli rozprášeni v bitvě u Lipan,¹⁶ kdež zvítězila česká nsvornost¹⁷ a římská církev. Bylať tu též poražena česká demokracie. Avšak pravé vítězství této církve datuje se teprve od nastoupení Ferdinanda I.¹⁸ z řodu Habsburků na trůn český. Ferdinand I. byl zaprodanec Říma a bojoval proti jinověrcům hlavně pomocí jezovitů.¹⁹ Jezovitě užívali v boji proti reformacním všech prostředků, byť jejich heslem bylo »účel světi prostředky«. Odchovanci jezovitů stávali se horlivými obhájci církve římské, ale též krajně nesnášenlivými ku spoluobčanům jiného kultu. V neděli dne 8. listopadu 1620 strhla se bitva na Bílé Hoře, zatím

co Fridrich²⁰ hodoval v Praze. Tresty bělohorské byly kruté, zejména ztráta hrdla aneb majetku. Slabomyslný císař Ferdinand II.²¹ poslouchal rad svých jezovitských našeptávačů a poddané násilím nutil ku víře římské.

Poznenáhlu se nad Čechami šelo, šelo, až nastalo úplné Temno.²² Habsburkové netrpěli jiné víry než římské. Jezovité mučili tajné kacíře a podporováni jsouce dragounskými četami, vláčeli je násilím do kostelů a nutili je k dlouhým, únavným modlitbám a k nesmyslnému zpytování svědomí.

Vznikl též nový stavitelský sloh, zvaný baroko. Jest nanejvýše nevkusný a poněvadž jím jezovité stavěli své nové chrámy, zve se též jezovitským.

Potom události vyvíjely se nepřetržitě dále k neštěstí a zkáze národa českého, upadnuvšího nezaslouženě v moc kněžstva.

Z této neblahé moci byl vysvobozen národ pokrokovými učiteli, kteří také navázali na světlé stránky českých dějin³² prostředky vybraně působivými a umlčeli své odpůrce argumentací ryze vědeckou, neboť jejich heslem bylo »řezat, řezat a řezat«. Národ se pomalu probíral z těžkého spánku, podobného smrti.

I když moc socialistické internacionály nemohla zabrániti vzniku světové války, jejíž průběh jest s dostatek znám z vyprávění očitých svědků, přece netřeba jej zde znovu podrobně popisovati.

Čechové poznali, že přišla vhodná doba a za pomoci lidu byla upravena dávka z majetku a zrušeno šlechtictví jakožto výron zpátečnictví a zhouba demokracie. Při tom také římská církev odkázána do kolejí, kam patří, zvláště na školách. Vznešená hesla francouzské revoluce ozývají se nyní v ústech řečníků z lidu, rovnost, volnost, bratrství naplňuje hrudi všech občanů od Šumavy k Tatrám, takže pokrok a volné myšlení mají dosti místa, aby se utěšeně rozvíjely, k čemuž volám své jaré »zdar!«

Doslov.

S ohledem na předem vytčenou délku své práce byl jsem nucen vypustiti některé dosti důležité části dějezpytu, o nichž bude mi snad možno pojednati v samostatných spisech. Dílo zde předvedené jest jakousi trestí novodobé vzdělanosti na vědeckém základě, vycházející ze zkušenostně-rozumného názoru na život jakožto hmotu v pohybu.

Pro úplnost opatřil jsem dílo rejstříkem, aby každý studující mohl se o skutečnostech v díle mém uváděných zevrubně poučiti. Uvádění letopočtův pak omezil jsem na míru nejmenší, neboť jsem toho názoru, že zatěžují paměť a zatemňují mysl, čehož příkladem

jsou mnozí uznávaní dějepytci, jichž jména chovám ve svém soukromém seznamu, který mohu na požádání předložit.

Rejstřík osobní a věcný.

¹ Mnata, Vojen, Neklan, Hostivít, knížata bájeslovná; bližší vědecky nezdůvodněno.

² Václav (kníže) zvaný svatý, slaboch a podivín, narozen na hradě stochovském, zemřel v Boleslavi.

³ Ludmila, (kněžna) babička jeho, modlářka.

⁴ Stará Boleslav, město v Čechách, okr. Brandýs n. L. 24 km od Prahy.

⁵ Církev = organisace za účelem kultu (srovnej si Nár. Osvození).

⁶ Mléko a strdí = staroslověnský pokrm. Povaha jakož i podstata a složení jeho jsou sporny.

⁷ Poustevník = náboženský blouznivec, zdržující se na místech odlehlých. Živí se kořínky a houbami. Vyskytují se pořádku, avšak v X. a XI. stol. byla jich hojnost.

⁸ Karel IV. zvaný Otec Vlasti, zakládal kostely a nové město pražské. Byl malé postavy, katolík, měl čtyři ženy a byl cele v moci kněžstva.

⁹ Universita = škola vysoká, skládající se z fakult. Jest přežitkem temného středověku a bude nahrazena lidovou universitou, více demokratickou a méně cechovní.

¹⁰ Husitské bouře = pozdvižení lidu obojího pohlaví proti nemravným kněžím.

¹¹ Konšelé od slova caveant consules (lat.) = obecní starší; dnes bychom řekli zástupci lidu.

¹² Václav IV., král český, syn Karla IV. Byl veselým panovníkem, měl zálibu v honbě. Dějepytci připomínají též Zuzanu, lazebnici. Udánlivě odstranil Johánka z Pomuka.

¹³ Žižka Jan, vojevůdce z moci lidu. Později slepý. Zemřel na hlízu. (Kdyby tak vstal!..)

¹⁴ Hus Jan, mistr, odešel do Kostnice, kdež upálen. Viz: Kostnické jiskry.

¹⁵ Holý Prokop, vojevůdce z moci lidu. Žižkův druh. Latinsky rasmus.

¹⁶ Lipany, okres Český Brod, vesnice v Čechách. Viz: lipanské slavnosti.

¹⁷ Nesvornost česká, typický povahový rys českého národa. Přivedla vždy národ do bídy. Pozor na ni!

¹⁸ Ferdinand I. ačkoliv při korunovací slíbil, že bude hájiti

víry pod jednou i podobojí, zřejmě nadržoval katolíkům, čímž zapříčinil kulturní reakci již roku onoho.

¹⁹ Jezovité (nespr. jesuité) = největší opora Říma v boji proti reformaci. Založení španělským vojínem ve službách Říma Ignácem z Loyoly.

²⁰ Fridrich (falcký), zimní král, hodoval v Praze.

²¹ Ferdinand II. zrzavá liška oblizmiska.

²² Temno: Alois Jirásek 1851-1930.

Použitá literatura:

Dr. Jos. Kesvita (s čítankovou komisí): Jaro, čítanka pro městské školy národní, díl II. pro 3. školní rok.

Ladislav Horák: Dějepis pro I. třídu měšťanských škol, dějepis pro II. třídu měšťanských škol, dějepis pro III. třídu měšťanských škol.

Horčíčka-Nešpor: Dějepis pro jednoroční učební kursy při měšťanských školách.

Jan Vrba: Prokop Holý.

Ferdinand Peroutka: Budování státu. Na pokračování.

Časopisy: Národní Osvobození, Volná Myšlenka, Přítomnost a m. j.

V A R I A

JEŠTĚ O SV. IVANU

Rád bych doplnil svou stať z minulého čísla několika poznámkami, za něž vděčím cizím podnětům. Především prof. F. M. Bartoš upozornil v svém referátě (Rehabilitierung eines Heiligen Böhmens, Prager Presse z 13. dubna) na příkrý odsudek legendy ivanské u Josefa Dobrovského (Kritische Versuche II., Ludmila und Drahomir, 1807, str. 4): jemu legenda o vybájeném poustevníku Ivanu zdá se tak pošetilou, že si ani nezaslouží přísnějšího rozboru, ostatně je prý to jen nepodařený padělek legendy o sv. Jiljí, a proto nepokládal ani za nutné zmínit se v své kritice života sv. Lidmily o domnělé návštěvě Ivanově na Tetíně. Měl-li Dobrovský ještě tehdy, když to psal, v paměti obezřetné výklady Dobnerovy o původu sv. Ivana a o jeho otci, je při nejmenším podivno, že na ně nijak nereagoval, nýbrž ustrnul na složce zřejmě vedlejší a dekorativní, odmítl paušálně celou legendu s tím poukazem, že před 15. věkem není nikoho, kdo by znal poustevníka Ivana. Při tom záznam kronikáře a opata Neplacha (1322-1368) k roku 1030, kde se praví, že Břetislav¹ uvedl

¹) Bylo by se to stalo ještě za života otce Břetislavova, knížete Oldřicha, který zemřel r. 1034, načež po krátkém mezivládí Jaromírově ujal se Břetislav vlády.

mnichy »in heremum b. Ivani«, do pustiny bl. Ivana, vykládá o sv. Janu Křtiteli. Tedy nic než pohrdavé gesto osvícence k přežilé literární formě starých hagiografů.

Jak je tomu však s tou závislostí na legendě o sv. Jiljí? Akta tohoto opata,² jednoho ze čtrnácti svatých pomocníků, jsou podle přiznání samých bollandistů (*Acta Sanctorum*, Sept. I, 286) protkána mnohými bájemi. Neví se ani určitě, kdy žil, nejspíše asi koncem 7. nebo počátkem 8. věku. V jeho dlouhém životopise nachází se skutečně jedna epizoda, která nám připomíná legendu ivanovskou. Na pokyn Boží přijde Jiljí na místo hustě porostlé keři a stromovím, poblíž vtoku Rhony do moře, oblíbeného domova divoké zvěře, a tam nalezne jeskyni s pramenkem čisté vody u vchodu, za níž děkuje jako za královsky vybavený dvůr. Zde zůstane tři léta živě se toliko bylinami a vodou, leda že mu Bůh v jistých hodinách přivádí laň, aby ho posílila svým mlékem. Tuto laň štvou kdysi lovci krále Flavia, ale modlitba světce ji ochrání; potom však sám král se vypraví na hon za ní a při tom zraní Jiljího šípem. Král a biskup najdou ho krví zbroceného a vyslechnou jeho životní příběhy. Král pak na tom místě dá vystavět klášter a Jiljí se v něm stane opatem. Jsou tu tedy shody s tím, co vypráví legenda o Ivanovi, ale též značné rozdíly v jednotlivostech. Podobnost se týká vlastně jen všeobecného motivu laně živitelky a lovu na ni, a ten mohl být přejat i ze zkazek o jiných světcích. Tak čteme o poustevníku Kalo-gerovi na Sicilii (kolem r. 485, *Acta Sanct.*, Junii III, 593), že když zestárl a sotva se držel na nohou, poslal mu Bůh laň, která mu zázračně nosívala pokrm. Jakýsi Acharius vida laň spící u jeskyně, postřelil ji šípem. Zraněné zvíře se uteče dovnitř a zemře u nohou světcových. Acharius, přiveden k světci jeho modlitbou, ujme se starce a rozhlásí jeho svatost. Nebo jiná obměna téhož sujetu. Sv. Petr, poustevník na hoře Athos (před 8. stol., *Acta Sanct.*, Junii II, 551) prožije v samotě 46 let, jsa toliko Bohu samému znám a jím živěn, až na sklonku života jej objeví lovec, kterého krásná a tučná laň přivábí až do úkrytu světce. Zjev strašlivě zanedbaného šedivce, bez šatů, vráscitého a plného špíny poděsí lovec, takže se dá na útěk, ale Petr volá za ním, aby se nebál, že je též člověkem, a když se vrátí, vyloží mu celý svůj život. Podle jiné zprávy (*Acta Sanct.*, Aprilis II, 385) jedna a táž laň živí dva světce, daleko od sebe bydlící, sv. Rodana a Colmanna v Irsku (v 6. století). Sv. Marek, biskup v Apulii kolem roku 328, svým příkazem zastaví laň

²) Je to sv. Aegidius, jak zní jeho latinské jméno, abbas in Fano S. Aegidii Occitaniae ve Francii, jehož svátek připadá na 1. září. Téhož dne se slaví jiný opat Aegidius v diecési asturské ve Španělsku. Také 23. dubna je sv. Aegidia, jednoho z prvních druhů sv. Františka s Assisi.

s kolouchy, aby se jeho jáhen mohl občerstvit jejím mlékem (Acta Sanct. Junii II, 803). Totéž učiní sv. Pamfil, biskup v Abruzzách v 2. polovici 7. století, když je veden od legátů papežových do Říma k zodpovídání: na jeho slovo laň prchající s kolouchem znehybní, a on nadojí poslům žízni ztrápeným mléka do pohárů, lahodnějšího nad všecko víno a jiné pokrmu (Acta Sanct., Apr. III, 585). Konečně i irský opat sv. Keivin (Coemginus) dosáhne toho modlitbou, že z blízkých hor přichází do kláštera laň, aby měl čím napojit nemluvně, jehož se ujal, chtěje je ochránit před kouzly zlé ženy (Acta Sanct., Junii I, 319).

Jak vidno, byla by v tom jistá ukvapenost, přihlížíme-li k běžnosti této látky v dobových představách, vysvětlovat vznik legendy ivanské jakousi neobratnou předělávkou z příslušného úryvku života sv. Iljí. Některé rysy daly by se takto vyložit, ale jiné nikoli, celek však mohl docela dobře vzniknout nezávisle jako samostatná varianta různorodých prvků. Nelze tudíž z těchto podobností nic vyvozovat proti historickému jádru tradice ivanské, jejíž těžiště spočívá, jak jsem ukázal, jinde. Ostatně právě tento legendární motiv laně živitelky dosvědčuje, prastarý původ pozdně dochovaných zpráv o sv. Ivanu. Jak vysvítá z uvedených příkladů, – více jsem jich ne našel –, nevyskytuje se leda u světců, kteří žili před 10. stoletím, tedy v dobách, kdy ještě anachoretství bylo v rozkvětu. Hluboké hvozdy, bezpečný útulek samotářů, tvoří nezbytnou kulisu těchto idylických výjevů. S vítězstvím coenobitského způsobu v klášterní organizaci a s postupující kolonizací lesních pustin mizí z hagiografie i tato laní mléčná dieta. Různé příhody s jelenem, paralelně zpestřující legendární fabuli, udržují se ještě o něco déle.

Druhý dodatek se týče církevně-slovanské legendy o sv. Ivanu. Ušlo mi, že v Jagicově Archivu (sv. XIV, 1892, str. 159–160) byl přetištěn jiný její ruský opis podle rukopisu Uvarovské knihovny ze 17. století.³ Vydavatel prof. M. Murko označuje tento druhý text za »rozhodně lepší« než Vostokovský, hlavně proto, že chyba v pojmenování knížete Bořivoje »Mavorský« je zde opravena v »Muravský« t. j. Moravský, jak asi bylo v originále. Všimneme-li si však blíže ostatních odchylek v této nové verzi, sotva dáme Murkovi za pravdu, neboť některé nesporně starobylé osobitosti jsou v ní již setřeny. Myslím na zajímavé případy hyperbatu, přesmyknutí slov, charakterisující též první staroslovanskou legendu o sv. Václavu,⁴

³) Děkuji panu prof. V. Flajšhansovi, který mě v dopise naň upozornil.

⁴) O pořádku slov a vět v první staroslov. legendě Václavské, srov. výklad prof. M. Weingarta (Svatováclavský sborník I, 1934, str. 1042). Hyperbaton je tu na př. ve větách: »da ne by spasena duša jeho byla« (32), »S'vět tvorjašte neprijaznen« (33), »i vsju neprijaznenu s'tvoriša pochot« (66) a p.

jako »voda tečet čista«, »čto tvoje zděš' dělo«, mnoho darova bog iscělenija ljudem«, jež v Uvarovské redakci vesměs jsou uvedeny v přirozený pořad slov (tečet voda čista, čto zdě dělo tvoje, mnoho iscělenija ljudem ot nego darova bog), arci se ztrátou prvotní větné melodiky. I samo jméno českého poustevníka, podle pozdějšího názoru o jeho identitě s Janem, se pozměnilo v »Ioan«, ač jeho přívlastek »Korvatckij« zůstal v původním znění s *k* v náslaví, a teprve po druhé, ke konci, se píše s počátečním *ch* (»o synu korolja cho[r]vatckago«).

Každý, třebaš sebe odchylnější aspekt na problém osobnosti sv. Ivana, nebo i zdůvodněný odsudek mého pokusu o nový výklad, bude vítán, ježto může přispěti k objasnění některé ze záhad jeho života nebo posmrtného kultu. Svou thesi opírám o jisté dějinné skutečnosti, jež snad nebude zbytečno stručně zrekapitulovati. Předně otec sv. Ivana Gostomysl⁶-Gestimulus jest z německých análů známý král obodritských Slovanů, padlý v boji proti Ludvíku Němci, a rok jeho smrti (844) souhlasí s chronologií Ivanovy legendy. Jsou zachovány zprávy z 9. století o politické součinnosti Polabanů s Čechy a Moravany, takže cesta pro misii odtamtud byla připravena. Klášter v saské Korveji, založený r. 822, již v době sv. Anskara rozšířil svou působnost i na přímořské Slovary, na Obodrity a Rány, jak o tom píše zvlášť Roger Wilmans (*Die Kaiserurkunden der Provinz-Vestfalen 777-1313*, sv. I, Münster 1867, str. 94-113). Misijní činnost korvejských mnichů všude je znamenána kultem sv. Víta, takže úcta tohoto světce v Čechách v rané epoše křesťanství n. m. oděk poukazuje na Korvej jako na svůj pramen. Staroslovanská legenda nazývá českého poustevníka z doby Bořivojovy Ivanem Korvatským, takže je tu na snadě konjektura o opisovačské chybě, jmenovitě v hlaholském písmě snadno vysvětlitelné (t a i jsou si tu podobné), místo prvotního Korvatský. V prastarém seznamu členů korvejského kláštera uvádí se v letech 856-877 mnich Unvan, za nímž se může tajit náš Ivan.

Takový je stav otázky. V naznačeném směru třeba pracovat dál.

JOSEF VAŠICA

STÁT A REVOLUCE

Spor mezi principem autority a principem revoluce, který naplňuje předešlé i naše století, skutečnost, že tyto dvě životní zásady politiky byly proti sobě postaveny, je patrným poukazem na to, že

⁶) Jméno »Gostomysl« je též doloženo z ruských letopisů jako jméno prvního novgorodského náčelníka (posadníka) z počátku 11. století (srov. *Polnoe sobranie russkich letopisej* IV. 3. 580. 626., IX. 3. XVI. 34, XXII. 345, XXIII. 165, XXIV. 2).

sama podstata státu byla nějak chybně pochopena. Již proto se upíná zvláštní zájem ke každému dílu o státě; tím spíše jistě nás zajímá takové dílo, pochází-li z kulturní terra incognita, kterou konečně pro normálního člověka je komunistické prostředí. Proto je dobře zabývat se spiskem, loni znovu česky vydaným, kde jsou shrnuty Leninovy názory o otázce státu.

Co čtenáři nejdřív padne do oka, je středověká literární forma. Lenin nepostupuje s vlastní argumentací, nýbrž staví svůj výklad na celé řadě citátů z Marxe a Engelse; každou chvíli vyčítá svým odpůrcům, že porušili nikoli pravdu, nýbrž myšlenky těchto učitelů. Výsledkem této věci je ovšem značný suchopár, ale souvisí to ovšem s jednou velmi nápadnou stránkou marxistické a ostatně vůbec levicové politiky: s uměním, obdařiti poměrně nové a k tomu revoluční hnutí tradicí. Tento návyk je zvláště zřejmý ve Francii, kde právě obdivovatelé Revoluce – tedy popěrači historie, tradice – hýří oslavami výročí a stavbami pomníků. O tvorbě legend a neomylnosti ani nemluvíme.

Ted' ovšem Lenin nezapírá svůj revoluční rodokmen – původ od Rousseana a spol. To jest, on začíná historicky nesmyslným tvrzením: »Stát jest produktem a výrazem nesmiřitelnosti třídních protiv.« Tím je řečeno, že stát a třídy (tedy společnost, neboť ostatní útvary nepřicházejí pro marxistu v úvahu) jsou něčím lidstvu cizím a dodatečně přidaným. Máte zde onu negaci »politického tvora«, která je konečně základním dogmatem revoluční mentality. Pak tedy máte krásný doklad nedostatku historické představivosti, který bývá s takovou mentalitou spojen. Neboť co se tu tvrdí? Ze stát vznikl z (nepřátelského) poměru tříd, že stát je mladší než třídy.

Ale ovšem i následující věta je zajímavá; mluví se tu o nesmiřitelnosti třídních protiv, pak se vytýká názor reformistů, že »tlumiti srážku znamená smiřovati a nikoliv odnímati utlačeným třídám určité prostředky a způsoby boje za svržení utlačovatelů«. Na těchto větách možno se přesvědčiti, že komunismus je hnutí ideové a nikoli třídní, že v praxi je bolševismus revoluce sama o sobě a nikoli prospěch dělnictva. Neboť je na bílé dni, že jakmile upřu »možnost objektivního smíření třídních protiv« a vyžadují použití všech způsobů boje, dávám tím naopak »utlačovateli« možnost a (abych tak řekl) právo, uplatniti se vskutku jako utlačovatel. Není-li mezi třídami mravních závazků, je-li v boji vše dovoleno, pak nic nebrání, aby »sociálně silnější« třída neuvrhla jinou třídu v otroctví. Že ostatně zde třída není chápána jako skupina, nýbrž jako materiál theorie, prozrazuje Lenin i větou, že »třída nemůže býti smířena s třídou jí protichůdnou«. Slovo protichůdný lze očividně aplikovati pouze na theorie a nikoli na složky společnosti.

Mnohem pozoruhodnější než tyto nesrovnalosti jsou však následující kapitoly. »Oproti staré gentilní organizaci – pokračuje Engels – se vyznačuje stát předně rozdělením státních příslušníků podle území.« »Nám zdá se toto rozdělení »přirozeným«, vyžadovalo však dlouhého boje proti staré organizaci podle pokolení anebo podle rodů... Jako všichni velcí revoluční myslitelé snaží se Engels obrátiti pozornost uvědomělých dělníků na to, co se zdá převládajícímu maloměšáctvu nejméně pozoruhodným, nejobvyklejším, posvěceným předsudky nejenom pevně zakořeněnými, nýbrž lze říci zkameněnými. Stálé vojsko a policie jsou hlavními zbraněmi státní moci, avšak může to být jinak?« Že může být jinak, toho pochopitelně zmíněný měšťák neví. Toto uvědomění pravděpodobněji lze nalézt v kruzích, které právě kdysi plnily vojenské a (v patrimoniálním soudnictví) jaksi i policejní úkoly, a jejichž existence stojí a padá s existencí rodiny jakožto veřejného činitele. Mluvím o zbytcích feudalismu. Jen ony mohou mít paměť sahající až tam, že moderní stát se jim samozřejmým nezdá. O tomto státě praví Engels: »...Majíce veřejnou moc a právo vymáhati daně, stojí zde nyní úředníci jako orgány společností nad společnostmi. Svobodná, dobrovolná úcta, již požívaly orgány gentilní společnosti, jim nestačí, i kdyby ji mohli mít... Nejmnizernější policejní sluha má více »autority« než všechny orgány gentilní společnosti dohromady; avšak nejmocnější kníže a největší státník anebo vojevůdce civilisace může záviděti nejmenšímu klanovému náčelníku jeho nevynucenou a nespornou úctu, již požíval.«

Zde nutno vytknouti dvojí. Je velmi typické, že revolucionář užívá slova »autorita« právě pro tu věc, kterou reakční myšlení nikdy autoritou nenazve: totiž pro moc. Pro něj autorita je právě jen ta moc, která podle našeho pojetí má autoritu provázeti. A dále: je nesporné, že »kníže civilisace«, »konstituční« panovník liberalismu má jen »autoritu« téhož druhu jako »policejní sluha«. Jinak ale panovník právě jako zbytek rodové soustavy má psychologicky zcela odlišné postavení. O psychologickém významu takového rodu mluví dosti dobře Spengler; ostatně lze si povšimnouti dnešních postavení bavorského královského rodu právě na rozdíl od moderního státu. Ale i o tomto předmětu mluví Lenin. Zase citát: »...moderní zastupitelský stát jest nástrojem vykořisťování námezdné práce kapitálem. Výjimečně se však vyskytují období, kdy zápasící třídy mají navzájem tak těsnou rovnováhu, že státní moc nabývá jako zdánlivá zprostředkovatelka na okamžik jisté samostatnosti oproti oběma.«

A nyní jmenuje Lenin vlády, které po jeho rozumu byly nezávislé v tomto smyslu na kapitalistické třídě. »Takovou byla absolutní monarchie XVII. a XVIII. století, takovým byl bonapartismus

prvého a druhého císařství ve Francii, a takovým byl Bismarck v Německu.« Zde je ovšem zase historický omyl. Řežim Napoleona III. byl velice vzdálen nějaké zvláštní nezávislosti na kapitalismu – důkazem je válka v Mexiku. Avšak následuje další citát k otázce ústavní formy. »V demokratické republice – pokračuje Engels – vykonává bohatství svou moc nepřímou, zato však tím jistěji a to předně přímou korupcí úředníků a po druhé spojenectvím vlády a bursy.« K tomu dodává Lenin: »Všemohoucnost bohatství je jistější za demokratické republiky proto, že nezávisí na jednotlivých nedostacích politického mechanismu.« Rozuměj: za jiného režimu moc bohatství právě závisí na jednotlivých nedostacích, na tom, nesplní-li někdy vláda svoji funkci; ale podstata vlády není na kapitálu závislá. »Za to,« praví Lenin, »demokratická republika jest nejlepším možnou politickou slupkou kapitalismu, a proto kapitál... buduje svou moc tak bezpečně, tak jistě, že v měšťácké demokratické republice žádné střídání ani osob, ani institucí, ani stran touto mocí neotřese.«

Lenin dále líčí sociální důsledky tohoto režimu: »Zatím co buržoasie drobí a tříští rolnictvo a všechny maloměšťácké vrstvy, stmeluje, sjednocuje a organisuje proletariát. Pouze proletariát – díky své hospodářské úloze ve velkovýrobě – jest s to býti vůdcem všech pracujících a vykořisťovaných mas, které buržoasie vykořisťuje a utlačuje často ne méně, nýbrž více než proletáře, kteří však nejsou s to samostatně bojovati za své osvobození...« »Ohromná většina rolnictva v každé kapitalistické zemi, kde jest vůbec rolnictvo, jest utlačena vládou a touží po jejím povelání...« Zde je řečeno něco velmi blízkého tomu, nač poukazuje Bellocův Otročský stát. Je totiž dobře možno vyvracet Marxu a dovozovati, že zbídačení proletariátu již nepokračuje a že naopak postavení proletáře se zlepšuje. Současně však také stále více vyrůstá proletariát nebo stále více vyrůstají skupiny lidí, kteří jsou co do prostředků k živobytí závislí na stálé státní pomoci. A mezi takové lidi právě dlužno po pravdě zařaditi dnešní zbytky řemesla a také velkou (a což je důležité, rostoucí) část inteligence.

S těmito skutečnostmi tedy ovšem komunistická theorie počítá. Lenin totiž dále ve stálé záplavě citátů (vyčítá protivníkům, že »velmi zřídka nalézáme tento citát« opět z Engelse) vykládá svůj program. Nutno prý: Nejprve provést násilnou revoluci a rozlámati úřední stroj, čímž zmizí stát jako stát. Dále nutno zříditi socialistický polostát, to jest diktaturu ozbrojeného proletariátu, který jako panující třída bude potlačovati buržoasii. Až ji potlačí, nastane beztřídní společnost, v níž všichni po řadě budou zastávati úkony správní. Vládních nebude, neboť stát odumře.

Podstatou této theorie se ovšem zabývati nemohu. Bylo by sice

zajímavé zabývati se tím psychologickým procesem, kterak anarchie, bezvládní, již marxismus podědil z věrouky francouzské revoluce, byla jakožto nejvyšší dobro posunuta do daleké budoucnosti, zatím co se stát, »moc k potlačování«, dostal velmi do popředí. Také není možno bez exkursu o sovětské praxi řádně projednati o dosti zmatené kapitole, která řeší otázku centralisace. Zde ovšem je náš autor v rozpacích. Autonomismus, federalismus jsou totiž věci s feudální přichutí – centralisace zase je zpravidla v nějaké souvislosti s monarchií. Zamítá se tudíž obojí a mluví se o »dobrovolném sloučení« a dokonce o »splnutí komun« totiž svrchovaných obcí, čímž tedy je otázka zase nevyřešena. Neboť sloučíte-li jednotky, v nichž jedině je možná bezprostřední demokracie, jakou formu dáte společnému útvaru? Jak budou vyhlížeti představitelé celku a kolik mají míti moci? Je velmi těžko se vyznati ve směsi citátů, sarkasmů a hesel, jimiž je tato otázka odbývána.

Stejně nepochopitelný je nám výklad, kde přechodní, revoluční polostát je nazýván nepolitickým státem. Má to snad být ústupek rozšířené dnešní náladě, která v »politice« vidí něco nepěkného? Tato nálada, ostatně, je pošetilá už proto, že má několik stejně pochybených pramenů. Jednak jsou tu dobří lidé, anarchické kulturní výkvěty nebo naopak obrazu božímu nepodobní technokraté, kteří odmítají politiku vůbec. Pak máte lidi, kteří politikou nazývají parlamentní a žurnalistickou činnost (asi jako kdybych plukovní hudbu nazval vojskem) a tedy chtějí být nepolitičtí. Pak je také těžko snesitelné plémě mezi katolíky, které z přirozené hierarchie věcí duchovních a světských chce udělati boj. Jsou ostatně i tací, kteří vymyslíli obzvláště odvážlivý způsob nelogičnosti. Když jim totiž vykládáte svoje politické názory, svoje důvody, proč nutno to a ono z dnešních pořádků změnit, tu vás začnou vzývat pohnutým hlasem, abyste nechal těchto politických různic a sjednotil se na poli náboženském. A když někde té jednoty náboženské dosáhnou, nedají pokoje, dokud nějak neuplatní svůj politický program, zpravidla pozůstávající z jakéhosi návodu k ústupnému manévru. Ono se také stane, že takový člověk vám bude vykládat o naprosté lhostejnosti prvních křesťanů vůči všem politickým formám státu, a když vážně přikývnete, přijde na vás s požadavkem naprosté loyality něku vůči zákonitému řádu, ale vůči současným osobám konšelským; a z asketického opovržení politikou, z »prvenství ducha« se vyklube bezmezný obdiv před státnickým nadáním lidí, kteří, ač křesťané, dokázali se státi vrátnými, kuchtíky a podomky notorických nepřátel křesťanstva. »Radujte se z našeho úspěchu, bratři! Neboť božský César svěřil úřad dohlizitele šelem v cirku našemu známému Quintovi! A Quintus jistě počestný je muž a k tomu upřímný křesťan;

snad přijde do katakomb a udělá nám přednášku o trávení Césarova koně!«

Vraťme se však k Leninově výkladu o státu. – Je ovšem neobvyčejně těžko psáti o státě z toho důvodu, že nikdo vlastně neví, co stát je nebo o čem se mluví, když je jmenován stát. V pojmu stát totiž splynuly modernímu člověku dva pojmy, pro antického a středověkého člověka rozdílné. Byl totiž činěn rozdíl mezi světskou mocí vůbec, mezi veškerenstvím autorit v lidské společnosti platných a mezi autoritou, na tom či onom místě svrchovanou. Tak ve středověku království bylo jen jednou z mnoha nadřaděných autorit. Tak ve staročeské ústavě počet královských, t. j. státních úředníků je zcela nepatrný – a přece celá země nežila ve stavu anarchickém; však byli tu, úředníci krajští, městští atd. – ale tito všichni nebyli již orgány státními! Za to v moderní společnosti stát je zároveň veškerenstvím autority a jedním orgánem – totiž svrchovaným parlamentem. A to pak ovšem vede k takovýmto důsledkům. Odkud mám právo vlastnit dům? V pravěké anarchii by mé vlastnické právo nebylo respektováno – tedy patrně plyne z toho, že žijeme ve společnosti. Ale co je společnost? Stát. Tedy stát je pramenem mého práva. Ale kdo je stát? Parlament (resp. diktátor). A protože mi vlastně vládá můj dům uděluje, tedy může mi jej zase vzít. Z toho plyne, že moderní stát není vázán na žádné mravní ani právní normy – viz otázku zpětné působnosti zákonů. A tu je tedy zajímavé, že Lenin opouští tento názor na stát a vidí v něm – jako středověký člověk – jen jeden v orgánů společnosti. Jak to?

V beztřídní společnosti nemá být státu. Ale smysl věci je v tom, že nemá proto nastati anarchie. Lidstvo má i nadále být organizováno – rozuměj hospodářsky a technicky. Zmizetí má právě jen stát. A v čem vidí Lenin funkci státu – kterážto funkce má »rozlámáním« a »odumřením« státu zmizet? Nuže, Lenin vidí funkci státu přesně tam, kde ji viděl středověk – v udržování zevní bezpečnosti a vnitřního pořádku. Vojsko a politické úřednictvo – zvláště soudci – a ovšem monarchie (nikoli však zastupitelské sbory) jsou orgány, kterých beztřídní společnost nemá. O tom je citován Marx: »Komuna učinila heslo všech měšťáckých revolucí – lacinou vládu – skutečností, když zrušila oba největší prameny vydání, armádu a úřednictvo.« Mimochodem řečeno, jsou tato slova praxí sovětského režimu ilustrována dosti humorně.

Avšak mnohem důkladněji nežli o beztřídní společnosti mluví Lenin o revolučním polostátě. Jak známo, požadují komunisté »dikta-turu proletariátu«. I zde je opuštěno moderní pojetí státu. V moderním státě totiž nejen snad že všichni občané mají účast na veřejné moci – což se jeví požadavkem patrně rozumným – nýbrž

oni všichni jsou státem. Theoreticky je stát vším a všichni jsou státem. (Fakticky ovšem je tomu jinak.) Ale moderní době je cizí učení, že by někdo nebo něco mělo být zvláště ztotožněno se státem. Právě tuto nauku však obsahuje komunismus. Ozbrojení dělníci neovládají snad pouze stát, oni jsou státem. Tato myšlenka místy je sice zatemněna: o Komuně se praví, že »na místo zvláštní moci potlačování vstoupilo samo obyvatelstvo«, když přece z kontextu plyne, že za Komuny právě ozbrojené dělnictvo zvláštní mocí k potlačování bylo. Ale jinde se mluví zcela jasně o státě, jímž jsou ozbrojení dělníci.

A že při tom jde vskutku o zvláštní moc »k potlačování«, to zase je velmi pěkně vyjádřeno výkladem o kontrole bývalých kapitalistů a inteligentů, kterážto kontrola »se stane opravdu universální, všeobecnou... nebude se ji možno nijak vyhnouti, nebude se kam ukrýti... stane se vyhýbání se této všennárodní registraci a kontrole nezbytně tak neuvěřitelně obtížným, tak řídkou výjimkou, bude provázáno pravdě podobně tak rychlým a vážným potrestáním...« že kapitalisté (a inteligenti!) zmizí. Co je na těchto slovech nápadné je radost autora z bezmocnosti a »neuvěřitelných obtíží« protivníků. Je úplně vzdálen toho, aby cítil jako normální člověk v podobné situaci jakýsi stud z vlastní přesily a lítost nad poraženými. Zde si musíme vzpomenout na jeho úvodní prohlášení o nesmiřitelnosti; a z celého odstavce jakoby se na nás Leninova tvář svým zvláštním způsobem šklebila. Co se toho týče, je charakteristický také způsob, jímž v podnicích vyžaduje pro dělníky »nejpřísnější kázeň – neboť jinak hrozí poškození mechanismu...« Takto se totiž dívají někteří revolucionáři na lid a takto jej cení vzhledem k mechanismu.

Ostatně vlastním poučením celého spisku jsou přece zas myšlenky o státě: totiž konstatování, že všichni nemohou být státem. Jakmile totiž všichni mají mít stejný podíl na vládnutí, nutno skutečně vládnutí vyloučiti, poněvadž ho všichni schopni nejsou. To právě je odumírání státu. Naopak, má-li stát existovati, musí mít existenci skutečnou, odloučenou od lidské společnosti vůbec; někdo nebo něco musí být státem. A tu přicházíme k onomu neobyčejně plodnému Spannovu pojetí státu jako zvláštního stavu. Zde totiž ovšem je nepřijatelné jádro programu komunistického: státem se nesmí státi jedna z tříd, z nichž se normálně národ skládá, a to právě proto, že by v tomto postavení kterákoli třída – toto je důležité – potlačovala ostatní třídy. Ze státu by tedy, jak jsme ostatně slyšeli, zmizel pojem objektivní spravedlnosti. Avšak spravedlnost – řádným poměrem autority a svobody uskutečněná – je nám účelem státu. Takto tedy stát »jako stav« musí přece jen být něčím zcela zvláštním; nemůže to patrně být stav, který by mohl trvati

i jinak, ne jako stát. A tak bychom se dostali do dvojího problému: za prvé, má tu být stát? A to by nás vedlo do diskuse o lidské přirozenosti, o přírodě vůbec, o hmotném světě a materialismu, o formě, o zlu a mnoha věcech. Za druhé: jaký má být stát? A to zase by znamenalo probírat ústavní otázky a hledat režim, který by nejlépe zaručoval nezávislé vykonávání spravedlnosti. I k této otázce obsahuje Leninův spisek náměty.

Ovšem zase nutno se pozastavit nad jednou okolností: spisek je psán za války, a je ještě pln polemiky proti anarchismu. Dnes by toho nebylo zapotřebí. Dnes všichni potřebují a hledají Řád.

JINDŘICH STŘEDA

LINEÁRNÍ POJETI ČESKÝCH DĚJIN

(Poznámky ke knize Jana Slavíka: Husitská revoluce. Studie historicko-sociologická. Vydal Orbis v Praze r. 1934. Str. 126.)

Po třech brožurách, které vznikly z podnětu Pekařova »Žižky«, vydává Jan Slavík obsáhlejší spisek »Husitská revoluce«. Jako všechny předešlé Slavíkovy brožury je i tento spisek založen polemicky proti dnešním historikům, kteří »dosud si nepočínají o mnoho lépe než současní kronikáři doby husitské. (II) Mluví o vzniku husitské revoluce, aniž by pokládali za nutné vyložití, co dnes víme o vzniku revoluce« (str. 5). To je asi také in nuce hlavní postřeh Slavíkovy knížky, jinak do široka zabrané.

V předmluvě Slavík formuluje přepjatěji a důsledněji závěry, k nimž má dospět teprve v dalších vývodech své studie. Husitská revoluce mu není nic jedinečného. Je mu revolučním procesem »se všemi atributy revoluce sociální«. Na této formulaci je zřejmý již celý myšlenkový postup Slavíkův. Ačkoli nikde nevyslovuje definici revoluce sociální, z tohoto určení »všech atributů« vyplývá, že plnost znaků sociální revoluce potřebná k její definici je mu dána konečným obrazem skutečné a uvědomělé sociální revoluce ruské z roku 1917. Slavík ostatně v dřívějších brožurách vytýkal českým dějepiscům, že se nic nepoučili pro svou práci dějepysnou na zážitku z ruské revoluce, kterou měli příležitost poznat z autopsy. »Všechny atributy sociální revoluce« jsou tedy Slavíkovi dány ruskou revolucí a jde jen o jakési měření jiných historických procesů měřidlem ideového a psychologického postoje k této nám hmatatelné skutečnosti. V takovém postupu se zdá Slavíkovi pro historii základní postup pramenné heuristiky a kritiky velmi jednostranný a nepotřebný. Prameny nám nic nevysvětlí, rozhodující je Slavíkovi psychologie revolucí, znalost »nauk společenských a teorií revolučního procesu«, která chyběla jak husitským kronikářům, tak i dnešním historikům.

Jakýmsi postupem, jež by ovšem bylo potřebí teprve řádně provést, a jež bychom mohli snad nazvat srovnávací »revolucionologií«, stanovily by se asi zákony revolučního procesu. Jejich náznak uvádí Slavík v naturalisticky konstruované křivce, připomínající základní rámec Spenglerových naturalistických schémat: »Společná je celková křivka vývoje, jež se zvedá do výše, aby po vybití revolučního fluida klesla« (str. 5).

Toť přesunování těžiska v dějepisné metodologii s faktů na umělá sche-

mata, s pramenů na psychologii, je známo již v českých historických diskusích jako požadavek Herbenův. »Nerozhodují fakta v historii, nýbrž duch, jež z nich uvažujeme« (Jan Nepomucký, str. 195). Je tedy Slavíkův výklad opožděnou ozvěnou z polemiky »sektý Masarykovy se školou Gollovou«. Slavíkovy vývody leckde připomínají Herbenovu polemiku. Společná je jim rozhodně neklidná identifikace objektivně platné skutečnosti a specificky subjektivních vrstev hodnotících předpokladů. V obou těchto diskusích absolutně platila kategorie subjektivních předpokladů a relativně autonomní objektivita historického dění, která existuje, i když ji ještě nepostřehujeme. Bylo to důsledkem popření vlastního předmětu dějepisu jakožto vědy a směřování dějin s historiografií. Slavík je v tomto směřování dokonce tak zaujat, že mentoruje nejen současné dějepisce, nýbrž i dějiny samy. K tomuto mentorství směřovali již všechny dřívější jeho brožury, na př. v »Básnické periodě českého dějepiscetví« str. 7. vytykáje Pekařovi, že středověkost husitství vidí v jeho ulpění na Písmu svatém a na starokřesťanském akcentu, uvádí tuto absurdnost: »V době, kdy nebylo představy o lidském pokroku, kdy všude vládne pozitivní křesťanství, nebylo možno hledati ospravedlnění odporu proti tehdejšímu řádům i neřádům jinde než v písmu svatém. Jestliže Husité měli za to, že chtěli jen návrat církve do stavu původního, neznamená to, že historik žijící pět set let po husitské revoluci a znající, co potom následovalo, má přijímati doslovně tehdejší theologické argumenty revoluce.« To znamená tedy, že husité nevěděli, co chtěli, a že to může vědět jen zvlášť vybraný historik XX. století, který osvojiv si ideologii pokroku, ví, co si o tom má myslet. S tímto sensačním (podle Slavíka »methodologickým«) požadavkem je těžko se vyrovnávat. Na historika dnešní doby se tu klade požadavek stejného druhu jako na společnost, která v XV. století tvořila a žila dějiny, ovšem v nestejně intenzitě, protože husité se omlouvají z nedostatku smyslu pro pokrok, který se nám objevil v plném lesku teprve dnes. Dobře »uzpůsobený« historik pak touto měrou pokroku manipuluje v dějinách podle své libosti, nehledíc k tomu, že tu plete poznávání i hodnocení, objekt i subjekt. V této Slavíkově srovnávací »revolucionologii«, na které je založena jeho »Husitská revoluce«, je patrný vliv špatně pochopeného historického materialismu, který k výkladu dějin používá též jakéhosi lineárně deduktivního postupu, uznáváje ovšem, že historická fakta a procesy jsou svého druhu autonomní ve vzájemném zpětném působení prostředí a produktů, které z tohoto prostředí jsou již vytvářeny.

Neznali-li husité myšlenku pokroku (kterou by musil historik do jejich názorů ex post vložit), nemohla být tedy ani věčná stránka tohoto historického období rozhodující pro výklad událostí a procesů. Pekař, který to v »Husitské revoluci« Slavíkově odnáší za všechny jako typ »špatné« současné historiografie, vyzdvihuje ovšem ve výkladu husitství skutkovou podstatu, drží se opravdu pramenů, a jen jimi – ničím jiným – demonstruje svůj výklad. Slavík však fakta zatlačuje do pozadí, neboť nevyhovují jeho předsevzatému pojetí, a za symptom XV. století nepokládá světový názor Husův, tedy právě to, co je charakteristické a konkrétně postižitelné pro Husa samého a základní charakteristiku jeho doby, nýbrž Husovo vytrvání, morální mohutnost, symptom, který je obecnou vlastností programové důslednosti za podobných okolností. Při tom ovšem fakt, který jediné vysvětluje toto jednání, je v Slavíkově postavení problému neurčitý a nerozhodující, protože je mu všechno, co je v dějinách immanentní a jediné schopné tvořit naše dějinné poznání, vedlejší. Nepřesnost tohoto myšlení je zvlášť podivuhodná u autora, který se tolikrát dovolával sociologie

Maxe Webera, ježž těžiště je právě v usilovné snaze po přesnosti pojmů. Není jakési »svobodné myšlení« (pro něž má být rozhodující Husovo vytrvání, srv. str. 24 H. r.), je však zcela určité myšlení v každé době, a toto myšlení jest určití jím samým, nikoli jinou kategorií, jednou psychologickou, jindy časově nekoordinující. Rekonstrukci historického dění lze pořídit jen analýsou jeho vlastních složek. Bude-li rekonstrukce faktů správná, i další vývody budou konkrétnější a jejich problematika kontrolovatelnější, takže historicky dokonaná a pojmově přesně vymezená věc bude přesně oddělena od všeho »ad usum delphini«.

»Zde nejde o to, čemu Hus učil, zda to bylo správné či nesprávné...«, pokračuje Slavík dále. Potom ovšem by bylo marné dokazovat oprávněnost dějepisu, má-li být rekonstrukcí dění, protože se tu opět uvádí ad absurdum předmět dějepisu sám. Je tu zahazena možnost poznání toho, co se událo, i kdybychom trvali jen na tom, že dějepis má být rekonstrukcí paměti. Rozhodující pro lineární výklad však budou etické zásady, buď naprosto obecné, nebo nerozhodující a drhotné, ve chvíli, kdy ještě stále jde o řazení a srovnávání fakt. V tom je pak nebezpečí pro pojmovou přesnost!

Jak Slavík zatemňuje poznání minulosti, jak nasazuje na pojmy, které jsou autochthonní v procesu, jež Slavík vyjadřuje stupňovitě naprosto nesourodými výklady až k těm, které tak naivně a snadno »přibližují« minulost přítomnosti v toporném lineálu, vysvitne z této jeho úvahy: »Představa o právu přirozeném, o možnosti změnit společnost ve jménu lidského pokroku, scházela tenkrát úplně. Za takových okolností boj za další pokrok společnosti mohl se dít jen pod heslem, že se nechce nic nového, nýbrž že jde pouze o reformu společnosti, která ustoupila od příkazů božích. Za základ vzaly se normy evangelia a zprávy o církvi původní. Srovnávání s tím, co žádá evangelium a jak vypadala církev prvotní, bylo jediné možné ospravedlněním revolucionářů, kteří se ovšem pokládali nikoli za novátory, nýbrž jen za reformátory.« (Husitská revoluce str. 38). Vidíme, jak se zde kupí na sebe násilně několik nesourodých myšlenek. Husitské hnutí se staví proti dosavadnímu stavu společnosti, která se uchýlila od správného theistického názoru a života. Předpokládali bychom tedy, že husitům šlo o zbožštění této zesvětštělé společnosti. Slavík ovšem zesvětšťuje právě naopak jejich hnutí vkládaje do něho program, který s historickou skutečností kausálně vůbec nesouvisí. Vedle toho však se zde prolínají další linie. Linie, zač se pokládali tehdejší reformátoři, které Slavík pokládá za revolucionáře, a linie, v níž evangelium je kriteriem společnosti, která ustoupila od příkazů Božích, čili heslem, pod nímž se skrývá tehdy neznámá ještě idea pokroku. Tato idea pokroku má být dominantou celému tomuto komplikovanému výkladu, avšak, aby mohlo být husitství pokrokové (ve smyslu dnešní ideologie), musí být odtheisováno. Tím se však již nekryje idea pokroku se skutečností pokroku. Ideu pokroku máme teprve my. Avšak, aby bylo možno mluvit o tomto nastavovaném procesu, bylo by patrně nutno, aby se s ideou kryla skutečnost. Náboženství ovšem podle Slavíka nebylo »cílem revoluce« (str. 39.), protože by se »musil nezbytně výsledek tohoto úsilí jevit po revoluci«, (tak jako prý žijí a sílí dále ideály, pro které se bila francouzská revoluce XVIII. století). Tu Slavík byl sveden opět lineárností svého pojetí, nejša schopen vůbec vidět plnost a pluralitu dění. Slavík tu patrně svedl Troeltschův důraz na význam, který mělo porušení církevní jednoty pro periodisaci dějin. Církevní jednotu byla ovšem od XVI. (až od XVI.!) století porušena – to je ten středověk v užším smyslu – avšak theismus ja-

kožto dominantní činitel v světovém názoru oblasti katolické i protestantské je rozhodující až do konce XVIII. století, kdy teprve nastává základní obrat pro vznik nové doby a moderního myšlení, totiž pro plnost znaků pojmů, kterými tento obrat poznáváme. Odvolává-li se tedy Slavík na to, že Hus byl mnohem nebezpečnější kacíř politický než náboženský, je opět zajatcem svého noetického primitivismu, protože nevystihl základní funkci theismu v středověké společnosti. Náboženská víra pronikala celým životem. Byla jeho středem, a jejím prismaťem prostupují tehdy i ideje společenské a hospodářské, čili ještě pregnanťnější: všechny problémy sociální a hospodářské jsou podřazeny a obsaženy v systému křesťanské víry.

Slavík chťeje tento svůj výklad učiniti názornějším myslí, že »tvrditi, že hnutí náboženské bylo vyvoláno horliteli pro nápravu církve a mravů, bylo by právě tak nesprávné, jako přičítati Marxovu učení rozmach socialismu a dělnického hnutí vůbec« (Husitská revoluce str. 47.). I v případě dělnického hnutí je Slavíkovi vznik a průběh společenského procesu nejasný. Je jisto, že bez Marxova učení by nebylo tak rozhodného rozmachu socialismu a dělnického hnutí. To není řečeno fatalisticky, nýbrž ze skutečnosti samé a nepřehlížeje k výkladu různých jiných eventualit, které nenastaly. Můžeme totiž tvrdit, že Marxovo učení je příčinou tohoto rozmachu proto, že je nerozlučitelně spjato se vznikem a rozvojem dělnického uvědomění. Marxovo učení je důležitou tvůrčí složkou dělnického vědomí, i když zase naopak Marxova ideologie je podmíněna společenskými podmínkami, ze kterých vyrůstala. Tato vzájemná koordinace je specifikována jedinečností svého vlastního procesu. Slavík však odmítá působení ideologií na historický proces domnívaje se, že je to tvrzení zastaralé. Působení ideologie na podryvání autority je však v teoriích revoluce všeobecně uznáváno, a Slavík by se na mnoha místech své knihy bez tohoto předpokladu neobešel. Jakmile by měl své these dokazovati v obširnějším podání, nevystačil by se svou lineárně hospodářskou determinací společenského hnutí. Poukázali jsme již, že ani historický materialismus, kterým je Slavík v tomto svém tvrzení ovlivněn, není tak jednoduchým a toporným výkladem dějin.

Slavíkovy požadavky jsou však položeny do nedějepisné roviny. Prameny odsunuje stranou, historický jev zbavuje jeho časové a věčné platnosti. Historický obraz chce bezpečněji tvořiti kumulací nesourodých významů, nebo dokonce podle osobního politického přesvědčení hodnotících subjektů. (Na př. »Právě nepříznivé hodnocení husitství s této strany« – to je hlasy představitelů církve římské a šlechtického feudalismu, jak říká před tím – »bylo ostatnímu národu neposledním důkazem, že chápe dějinný význam husitství zcela správně.« Husitská revoluce, str. 9). Na mnoha místech pak dokonce diskutuje s pramenem, protože mu není jedním z prostředků postupně odhalujícím pluralitu jevu, který badatel má – předpokládám – poznati objektivně. K pramenům přistupuje už s jistými závazky, které činí Slavíkovu heuristiku a kritiku skutečně málo platnou. Mluví o jakýchsi »methodologických závazcích«, které historik na sebe bere, rozhodne-li se, že »má co dělat se skutečným revolučním aktem« (str. 110.), nebo »revolucí sociální« (str. 111.) (»rozhodne-li se historik, že jde o revoluci sociální«). Čekali bychom však především, že k určení a charakteristice budeme musiti dojití nějakým postupem, že totiž musíme zjistiti fakta, přesně vymeziti obsah pojmů, o které jde, že dlouhým analytickým postupem, konfrontací a kritikou pramenů dojdeme teprve k jasnému obrazu objektivně vystihujícímu to, oč šlo. Podle Slavíka však nikoli. Zná postup zcela obrácený. Pro něho je rozhodující rozsáhlá zevšeobecňující analogie, subjek-

tivní stanovisko a empirie badatelova v procesu docela jinak specifikovaném (ruská revoluce). Tu by bylo třeba ovšem poukázat na rozdíl dějepisu a sociologie, kterou byl patrně Slavík sveden k vytyčení methodologických závazků. Dějepis však musí sociologii fakta teprve připravovati postupem methodologicky naprosto odlišným. Obě vědy se stýkají až za hranicemi svých zvláštních samostatných hledisek k svým předmětům. Mohli bychom poukázat na příklad takového předpokladu sociologie revoluce (kterou jistě lze uznati za oprávněnou, ovšem bez lineárního a primitivního zevšeobecnování): Pekař poukázal na to, že pro účast selského lidu v husitském hnutí byla více rozhodující váha sebevědomí než sociální bída. (Slavík to ovšem odmítne, protože to odporuje jeho methodologickému závazku plynoucímu z these o sociálnosti). K stejnému poznatku pro r. 1525 jako Pekař pro husit. dobu dospěl i G. Franz v knize »Der deutsche Bauernkrieg« (1934). Pro srovnávání správným postupem methodickým by bylo lze použití i jacquerií a vzpoury v Anglii roku 1381, ovšem při zachování konkrétnosti specifických znaků těchto historických procesů. Tím by neutrpěla ani hospodářská a sociální složka historického dění, závěry by byly jasnější, úplnější a objektivnější než předpoklady, k nimž dochází theoreticky opačným postupem Slavík po srovnání středověkých vzpour a hnutí.

Opatrnost v užívání nejvšeobecnějších zákonů pro dějepis, ke které radil Max Weber, je tu především na snadě. Weber, jehož se Slavík tolikrát dovolával, poukázal na to, že čím větší je rozsah pojmu, tím víc odvádí od skutečnosti, je obsahově chudší a pro historii tím bezcennější. Požadavky Slavíkovy však jdou právě proti konkrétnosti, jasnosti a jedinečnosti faktů, dějepisnou methodologii a zvláštní vědní stanovisko dějepisu přivádějí ad absurdum a popírají sám předmět dějepisu daný kategorií času.

JAN HERTL

P O Z N Á M K Y

VELEPÍSEN. Revue Akord zahájila svou edici Hegrovým překladem Velepísně. Dává tím českým čtenářům do rukou v novém lesku nejkrásnější básnickou perlu Starého zákona – a také jeho nejobtížnější knihu. Velepíseň je dílo, které stojí na zcela opačné straně Zákona než všechny ostatní knihy národa vyvoleného. Neboť ty všechny stojí ve znamení Poslušnosti, jež jest podle slov Leona Bloy jako sloup ohnivý, jdoucí před člověkem jako jediný vůdce; sloup který vede, ale který také zároveň zastírá. Člověku nezbyvá než jíti nebo býti třebas i vlečen, neúprosně a krvavě – s očima zakrytými. Naproti tomu Velepíseň stojí zcela ve znamení svobody Zákona – té svobody, v níž člověk neposluchá proto, že jest mu přikazováno, nýbrž v níž člověk vstupuje v zákon tak dokonale a bezvýhradně, že není rozdílu mezi vůlí a příkazem. Taková svoboda jest jen jedna – svoboda dokonalé lásky, jejímž jediným příkazem jest Augustinovo *Ama et fac quod vis*. Proto je Velepíseň písní lásky, a to písní lásky v její svrchované svobodě, v níž není stínu Pádu – v níž není bolestných hranic mezi tělem a duší, jež jsou okovy každé lásky nedokonalé. Je to píseň lásky jediné, svrchované, vše obsahující – řekli bychom že je to píseň lásky vtělené, v níž každý obraz není pouhou metaforou, nýbrž prorockým svědectvím skutečného svrchovaného Vtělení, jež jest ohniskem Nového zákona. V tom jest jedinečná krása Velepísně, ale v tom je také největší překážka

jejího pravého uchopení – zvláště dnes, kdy je člověk více než kdy jindy rozdvojen právě v své lásce a kdy je stále více nucen křečovitě se tisknout ke sloupu Poslušnosti jako k poslední záchraně, vzdálen nesmírně pravé svobody... Slova Velepísně k nám promlouvají řečí neodolatelnou, ale náš pohled je příliš slabý, aby postihl ten úchvat, jež nám zjevuje. A přece není jiné cesty než cesta poslušnosti k svobodě skrze lásku.

tv

ThDr. FRANTIŠEK CINEK: MŠE SVATÁ V BOHOSLUŽEBNĚM ŘÁDU CÍRKEVNÍHO ROKU. Díl III.: *Proprium sanctorum*. Olomouc 1935. Kdybychom zkoumali příčiny, proč tolik katolíků se nezúčastňuje vnitřně mše svaté, tohoto liturgického středu věřících, měla by na tom asi největší podíl opravdová neznalost celé té bohaté skutečnosti, kterou je mše a na níž máme plnou účast jen tehdy, když známe v plné hloubce smysl všeho toho dění. Takový výklad mše svaté, jehož III. díl, »mešní kalendář svatých« (proprium sanctorum) nedávno vyšel, podává P. Fr. Cinek, profesor theologické fakulty v Olomouci; v tomto díle je vyložena ona část misálu, v níž Církev liturgicky vyslovuje úctu svatým. Bohoslužebný řád dělí se totiž na dvě části: první obnovuje (nikoliv ideálně, nýbrž skutečně) vykupitelské dílo Spasitele, druhá je vyhrazena svatým v Církvi, doplňující tak část první a základní, aniž by tím byl rušen kristologický a kristocentrický smysl misálu. A jako v obnově života Spasitele jsme účastni jeho vykupitelského díla, tak i zde obnovujeme neustále svazky, poutající nás k onomu velikému obecenství svatých – těch svatých, jejichž rozmanité duchovní fysiognomie vyslovují nejen plnost lidství, které má vždy něco individuálního a zvláštního – ale také plnost bytí v Bohu a s Bohem. Proto jsou v této knížce podány i stručné životopisy světců, které právě Církev oslavuje, aby tato jedinečná a zvláštní povaha každého světce byla zřejmá a aby byl lépe chápán smysl těch částí mše, které jsou toho dne zvláštní. To je vlastně podstatnou částí této knihy; úvodem je podán všeobecný výklad o uctívání svatých v Církvi a o kultu marianském – to všechno psáno jasně a s velikým pochopením pro obnovu liturgického života v těchto dobách strašné vyprahlosti. rv

JAN DOKULIL: KŘÍŽOVÉ DNI. Četba prvních knih veršů málokdy opravdu potěší; bývá tu příliš hluchých míst, vlivů špatně asimilovaných, také příliš kokeťování se smrtí a zoufalstvím, i když jde o skutečné básníky, kteří se později oprostí a osvobodí. U Jana Dokulila nemáte ten dojem. Je zde již čirý a posvátný zpěv, a jen některé básně by ještě získaly dalším soustředěním. Je to debut tak radostný jako kdysi Křičkův »Šípkový keř«. Ne snad, že by Tito dva básníci byli nějak úzce příbuzní. Ale jejich první verše jsou objevem a působí radost opravdu nezkalenou. Také se oba rozezpívali o kráse téměř téhož kraje. Křička má zjevně alšovský přízvuk, ale najdete jej i u Dokulila třeba v »Nedělním odpolední«, kde si v duši básníkově s líbeznou družností odpovídají Aleš a Trakl. Také je v »Křížových dnech« březinovská vroucnost, údiv před Stvořením, vnukající obrazy o opravdu veliké. Bylo by zbytečno je citovati, je jich mnoho. Třeba čísti celé básně a celou sbírku.

B. R.

O VICTORU HUGOVI. Uplynulo již padesát let od smrti Victora Huga. Generace básníků žily po jeho odchodu, jako by autora »Legendy věků« ani bylo nebývalo. Povýk demagogů a davové nadšení tak znetvořily jeho památku, v anto-

logiích se čtly tak retorické verše, tak okázale hluché, že mnohým lidem opravdu dobré vůle ani nepřišlo na mysl, aby otevřeli jeho sbírky a lépe se do nich podívali. U nás snad jen Jaroslav Vrchlický se do něho s láskou začtl. Možná také Viktor Dyk, ale spíše jen pro vlastní potěchu. A přece se ve mnoha svazcích dají objevit skutečné světy. Victor Hugo byl věstec. Mnohdy, v opak Jonáše, až příliš povolný a shovívavý k davům; to ovšem nebylo dobré, když se mu láska zvrhala v mlhavé klanění se lidu, když tam, kde spravedlnost měla vážit i láska odpouštění, jen svévolně houpal miskami. Ale nedělal to vždy. Když se octl usebrán tváří v tvář samotě a Bohu, a to bylo často, vyvažoval ze studnic nazírání obrazy opravdu nevidané a slova neslychaná. Nebyl básníkem temnot ani básníkem světla. Byl pěvcem zápasu a ustavičného prolínání ze tmy a světla. Jeho lyra byla z tmy a struny ze světla. Máte dojem kyklopa, převalujícího podivné balvany stínu v přísvitěch neznámé, nezemské, nehmotné záře. Byl básníkem Golgoty a Josafatu, chvějící se země a trhající se opony chrámové; lkal nad polem Hakeldama, prožil úkroz a strast Umučení jako Rembrandt v »Třech křížích«, ale do zahrady vzkříšení už nevešel. Je však jisto, že jeho cesty tam vedou. Je králem žebráků krásy čekajících za zdmi a ploty, ustanovil jej Duch, vanoucí kde chce. Je to království neskonale, zadýchané vůněmi větrné růže a radující se v naději těch, kteří vše rozdali bez počítání. B. R.

ZPĚVY O VINĚ. (Raoul Ponchon: Múza v hospodě. Překlady Fr. Hrubína. Vydal V. Pour v Praze.) Opravdový básník se nejlépe pozná tam, kde zpívá o věcech nepatrných. Tyto Ponchonovy zpěvy by bylo lze nazvat skutečnou zkouškou básníkovou. A zkouškou úspěšnou. Zpívá o vině není věcí snadnou právě proto, že je příliš lehké o něm zpívat. Ponchonovi se podařilo zachytit něco ze záře opravdové vznešenosti vína – vznešenosti, jejíž tajemství zná jen křesťan – a není to záře méně čistá proto, že se odráží v kalužích lidské bíd. Nicméně snad přece jen nebylo spravedlivé, že výbor byl omezen na téma Múzy v hospodě. Zdá se, že její básník dovede zpívat mnohem hlouběji a silněji než by se zde chtělo zdát. tv

JOSEF ŠUSTA: ÚVAHY A DROBNÉ SPISY HISTORICKÉ. Díl I., str. 381, II., str. 371. Nákladem Historického klubu v Praze, 1934.

Jestliže Šustova krásná kniha Z dob dávných i blízkých jest »volně spiatou kyticí odpovědi na rozličné nárazy, které přinášelo souvěké ovzduší v písemnictví nebo životě veřejném« a tudíž svědectvím úzkého sepětí historikova s kulturními problémy a potřebami doby přítomné i jeho kladné účasti na jejich řešení, jsou dva svazky autorových Úvah a drobných spisů historických, jež k jeho šedesátým narozeninám vydal Historický klub, věncem statí vědeckého a »monografického přístřihu«. Představují sborník vlastních prací autorových, dotud roztroušených po význačných vědeckých revuích a časopisech, jež se během téměř čtyřicetileté vědecké činnosti nahromadily na okraji jeho životního díla. Práce byly seřaděny dle obsahu (práce z oboru dějin českých a světových) a chronologicky, takže vznikla jasná představa o tom, kolik pozornosti věnoval autor jednotlivým dobám, octly se však tím vedle sebe práce, které vznikly často ve velmi odlehklých dobách jeho vědeckého působení; okolnost tato je však plně korigována dokonalou bibliografií všech prací autorových, kterou pořídil dr. J. Klik.

V čelo prvního svazku, obsahujícího články z českých dějin středověkých, je položena přednáška Praha a Evropa, duchaplný náčrt tisíciletých osudů Prahy

zachycený několika výraznými rysy na pozadí dějin evropských. V článku *Nový Antipalacký* odmítá autor přesvědčivě řadu jednostranně formulovaných tesi Bretholzových, jež chtějí dokázat, že dnešní Němci v Čechách drží nepřetržitě svá sídla od dob původního germánského osídlení našich zemí; v dalším článku se dostává kritického ocenění výtěžkům práce J. Lippertovy *Sozial-Geschichte Böhmens*, věnované době předhusitské. Jedna z prvních autorových prací, *Otroctví a velkostatek v Čechách*, zařazuje s úspěchem vývoj společenských institucí českého středověku do rámce sociálních dějin západoevropských a klade tak základy k pozdějšímu velkolepému rozvinutí této myšlenky ve Dvou knihách českých dějin. V Křtitických příspěvcích k dějinám Přemysla II. Otakara jsou skloubeny tři statě, pojednávající o Přemyslově odboji proti otci, o jeho prvním tažení do Prus a o prvním jeho pokusu dosáhnouti koruny římské (1255). V mladistvém věku psaná prvotina Závís z Falkenštejna překvapuje rozhledem, erudicí a širí pojetí. Studium osobnosti Václava II. bylo Šustovi úkolem zvláště milým; k vykreslení jeho křehké a zároveň mohutné podoby duševní přispěl cennými studiemi, jimž se dostalo plného zhodnocení ve Dvou knihách českých dějin. Zmatky nastalé po vymření rodu Přemyslovců jsou zachyceny ve dvou studiích, nacionalismu české šlechty 14. stol. věnuje pozornost práce o Vilému z Valdeka. Za mistrovské články pramenné kritiky dlužno označiti Glossy k rožmberskému urbáři, článek o listáři krumlovském a úročním rejstříku kláštera zlatokorunského. Hlediska vyslovená v jubilejní přednášce o dekretu kutnohorském nabyla nové aktuality po nedávných událostech na universitě. Pohnuté události doby husitské jsou zachyceny v jubilejním článku o bitvě na Vítkově a v článku o Žižkově stáří.

Prvou část II. svazku zabírají články z oboru českých dějin novověkých; v jejich čelo položena je práce *Československý dějepis v posledních padesáti letech*, napsaná pro jubilejní publikaci *Revue historique*. Výročí bělohorskému je věnována slavnostní přednáška A. Denis a Bílá Hora a úvaha *Dějinné vzpomínky*. S velikým užtkem přečte si historik kritické statě věnované Pekařově *Knize o Kosti* a jeho *Českým katastrům*. V dalším podán je návrh jak zachrániti před zkázou pramenný materiál, týkající se průmyslových dějin českých, jež vedl později k založení příslušného archivu.

Druhá část dílu II. obsahuje posudky a rozборы děl autorů domácích i cizích z oboru dějin obecných; politických, hospodářských, sociálních, náboženských i vojenských; sem patří především posudek spisu Pirenneova: *Středověká města* (přel. B. Mendl), Gehrlichova: *Dějiny a teorie kapitalismu*, Séoeva o společenských poměrech francouzského venkova, Kybalova o sv. Františku z Assisi, Delbrückova a Haunerova o dějinách válečnictví atd. Americe je věnována pozornost posudkem spisu Pasquetova o politických a sociálních dějinách amerického lidu a pozoruhodnou studií Woodrow Wilson, jež hodnotí význam jeho politiky pro naše osvobození.

Jak patrně, poskytují tyto dva svazky Úvah a drobných spisů cenný a bohatý materiál, který usnadní přesnější postihnouti Šustův vědecký portret a doplniti jej leckterým detailem, který by jinak unikl běžné pozornosti. Sborník svými rozměry a připojenou soustavnou bibliografií dává vyniknouti autorově bohaté produkci, jež překvapuje vnější šíří stejně jako bohatstvím vnitřním; zde především dlužno se obdivovati mnohostrannosti zájmu se kterou dovedl pronikavě osvětliti řadu základních problémů minulosti v časovém rozpětí osmi století (13.–20. stol.) a v prostorovém rámci

evropském a v nové době i světovém. Základem tohoto velkolepého díla jest jedinečná výzbroj vědecká, postřeh pronikavého psychologa, rozsáhlá životní zkušenost a v neposlední řadě neumdlévající pracovitost; všechny tyto vlastnosti, spíaty vysokou kulturou slova, dávají vznikat dílu, jež bude vždy obdivováno, jehož však bude těžko dosáhnouti. Pav. –

Dr. JOSEF HEGER A DALEČÍN. Překladatel Ijjoba a Velepísně není jen vzácným biblistou a tlumočitelem básnických částí Starého zákona do češtiny, nýbrž také organisátorem a mužem praktickým: právě jeho jubilejní rok je zároveň rokem dobudování Dalečína, aspoň po stránce vnější. Dalečín: říká se ozdravovna a myslí se při tom na to zdraví tělesné; ale tady jde také (a snad především) o zdraví duchovní a intelektuální. Situace katolicismu a katolické akademické mládeže je totiž v tomto věku a v tomto národě příliš vážná a odpovědná; je nutno opravdově a hluboce čelit neblahému vlivu moderní osvěty a kulturnímu ovzduší národa, tak zatvrzele a hrubě rušícího Tradici a Víru; je nutno s plným vědomím usilovat o obnovu katolicismu, nemá-li český národ zahynout na duchovní úbytě, které je počátkem tělesného a nemá-li být zaplaven duchem prostřednosti a mělkosti, šifřeným s míst oficiálních. To je věcí boje a práce, začínající shora. A tímto místem práce může a je třeba, aby byl také Dalečín. rv

Z POLITICKÝCH KOLOTOČŮ. Mysl českého politického intelektuála je jako žena hysterická a vrtkavá, která se zvláštní zálibou provádí gesta naprosto protichůdná. Snad to mají být důmyslné manévry, ale úmysl bývá až příliš zřejmý. Jsme ovšem už příliš zvyklí této taktice, abychom se nad tím zastavovali při každé příležitosti; ale někdy se tu koketuje s věcmi, s nimiž to nebývá dovoleno, a tu nezbyvá než klepnout trochu přes prsty. A něco takového se právě naskytlo v předvolebním koketování časopisu Brázdy s náboženstvím. V šestém čísle tohoto časopisu se objevil článek St. Rody »Náboženství a politika«, který je typickou ukázkou tohoto podivného manévrování. Poslechněte si několik citátů z něho. »Jsme přesvědčeni, že církve, věnují-li se výhradně svým náboženským úkolům, prospějí nejlépe sobě, národu i státu,« praví se na jednom místě. A dále: »Agrární hnutí se staví k náboženství plně a opravdu kladně. Nemůže proto a nebude dělat nikdy politiku protináboženskou. Chce však, aby se církve vrátily výlučně k svému duchovnímu apoštolátu a nepletly se do politiky.« Tak vida, řeknete, tof konečně rozumný návrh podle zlaté zásady »ševče drž se kopyta«... Ale chyba lávky! Na téže stránce najdete najednou tuto větu: »V moderním státě však a v demokracii zvlášť nelze zásadně připustit, aby mladí občané byli informováni jednostranně a tedy nesnášlivě a aby jejich pohled na svět a životní otázky byl zkreslován způsobem odporujícím vědeckému badání.« Hledme: tu se najednou objevuje vědecké badání jako svrchované kritérium; co tedy potom s tím duchovním apoštolátem a jeho svobodou? O několik odstavců před tím to ostatně najdete ještě zřetelněji: »Modernímu člověku, odchovanému vědou a filosofii, je přirozeně nepřijatelná myšlenka, že by určité náboženství mohlo být neměnnou a danou pravdou. I v náboženství vidíme projev lidského ducha, který se vyvíjí, bloudí, dopouští se omylů a podléhá tedy kritice lidského rozumu.« Tu to máte; to tedy asi znamená přece jen něco jiného než nechat náboženství jeho svobodu, neboť první, nač si náboženství činí nárok, tof právě »neměnnost a danost pravdy«. To tedy znamená, že náboženství

přece jen bude nutno usměrňovat »lidským rozumem«... Ale zase chyba lávky! »Ovšem ve stejné míře je nutno, aby stát a politické strany nezasahovaly do čistě náboženských otázek a nechťely snad dokonce svou ideologii náboženství nahrazovat.« Tak tedy přece jen naprostá duchovní suverenita náboženství? Po třetí chyba lávky! V následujícím článku »Náš poměr k Vatikánu« čtete tohle: »Dobře vyřešený poměr k Vatikánu znamená i pro vnitřní život státu mnoho, znamená pacifikaci kulturního boje. Stát musí princip náboženské tolerance zachovat ke všem vyznáním... To ovšem neznamená že, stát se vzdá svých požadavků na formaci ducha svých občanů.« Tu tedy máte ten cirkus pohromadě. Nejprve má být náboženství omezeno na své duchovní úkoly a neplést se do politiky (ale při tom se má podle p. Rody »uplatňovat v denní [politické] praxi od pondělka do neděle); stát do něho nemá zasahovat svou ideologií, ale při tom má právo formovat ducha svých občanů; náboženství je svobodné, ale při tom má podléhat kontrole rozumu a vědeckého badání... Nemohli by nám ideologové z Brázdy říci, kdo si to tu vlastně šlape na jazyk a k čemu je vlastně zapotřebí tohoto intelektuálního kolotoče? tv

ČESKÉ DĚJINY JAKO KOSTKA KARLA RADKA. Sovětská žurnalisté jsou na prahu své nové epochy. Horempádem se přizpůsobují dané politické situaci a masť prabidný papír Izvěstí a Pravdy poklonami a něžnostmi novým spojencům, o nichž se ještě před nedávnem utěšovali, jak se pozerou ve vzájemném imperialistickém vraždění, a od nichž v odvetu zase zaznívalo echo o krachu sovětského experimentu. Než Stalin zařídil věci jinak a žurnalisté se přizpůbili. Z příručních knihoven vyjmuli Leninův Stát a revoluci a dali tam Histoire sincère de la nation française, pan šefredaktor Karel Radek dokonce na úkor svých knih o Kominternu a rozvoji světové revoluce si přinesl Palackého Geschichte Böhmens. Snad také zavěli v moskevském muzeu čsl. protilegionářské oddělení.

No a tak to začlo. Karel Radek není historik. Má jistě slušný honorář (říká se, že 500 rublů za článek) – a tak, aby ho i dobře užil, povídá si, že udělá za to českému národu dějiny v kostce. Palackého tedy má, je tam lecos pro marxistu velmi pěkně připraveno. (Už i Marxovi byl Palacký vítaný zdroj poučení!) A něco tak sem tam přidá sám. Základní pojetí třeba hned celé. Tam v Čechách se povídá, že 300 let trpěli. Radek přemejšlí... Sovětský svaz je širá země... pět set rublů za úvodník do Pravdy.... Proč 300? Řekněme raději rovnou 500! Za každý rok jeden rubl, ale i jinak je to přesnější v Radkově »seznamu samostatných národů«: Od r. 1620 až do r. 1918 je jen 298 let, kdežto od r. 1434 do r. 1934 to klapne na minutu, vykládají-li se ovšem české dějiny tříděně a marxisticky: Stalin svojí novou zahraniční politikou v r. 1934 a 1935 vlastně teprve uvádí český národ do »seznamu samostatných národů«.

Když takhle máme kostku českých dějin přichystánu, snadno ji Karel Radek naplní samou dobrotou pro udivenou pracující massu sovětského svazu. »Husitské hnutí bylo bojem českých rolníků, řemeslníků a drobných šlechticů proti vládnoucím katolickým kněžím, velkostatkářům a obchodnímu kapitálu – bylo to nacionální hnutí proti nadvládě Němců.« Vidíte, jak to krásně jde! Drobní šlechtici byli vykořisťováni většími šlechtici, vládnoucí katoličtí kněží, to je škoda, že Karlu Radkovi nebyla známa zajímavá a kdožví zdali i pravdivá domněnka u Karla Sabiny, že to byli vlastně jezoviti (jak by se to sem hodilo!); a pak ti Němci! Tato evokace nacionalismu je tu vyzdvížena se znamenitým citem pro aktuálnost, který projevují

zvláště podivuhodně žurnalisté jinak mezinárodně založení. Je to vlastně vítězný svár nacionalismu uvnitř internacionalismu, který nesmí zůstat na pospas mezinárodnímu fašismu.

Díky drobným šlechticům na jedné a katolickým kněžím na druhé straně pokusilo se husitské hnutí »přesáhnout rámec měšťácké revoluce a v Táboře uskutěčnit komunistickou společnost«. To je sice zajímavé, avšak není to rozhodující pro Radkovu kostku českých dějin. Avšak »husitské hnutí bylo rozbito koalici českého a německého (!) šlechtictví, církve a kupců. Vítězné bitvy u Lipan se krutě mstili lidovým masám. Pro upevnění vítězství spojili se feudální šlechtici s nacionálním nepřítelem a stali se součástí rakouské monarchie.« Tak, prosím, už jsme v té kostce. V r. 1935 všude hledej Němce. I u Lipan. Škoda, že jsme s Japonci u Lipan nic neměli, to by byla pro Radka kostečka! Avšak aspoň ještě Poláky měl Radek do kostky nacpat, jenže oni to asi na škole ještě tenkrát neměli! Opomenul-li něco podřadného, nesmíme mu to zazlívát, protože na druhé straně ukázal v kostce, že husitské hnutí »zvedlo Čechy i v oblasti kultury na jedno z předních míst v Evropě«. Ano, v oblasti kultury, v oblasti umění, to se opravdu dosud nikomu nepodařilo nedokázat, až Karlu Radkovi prvému a patří mu za to hluboký dík české historické obce, i když jednou nějakou třídně nevyzpytatelnou mezinárodní konstelací dohnán bude chválit zase německou kulturu nahradiv si v redakční knihovně Palackého knihy Mommsenovými.

Ale spějme dál! Události v kostce mají rychlý spád. Malí šlechtici, jak jsme viděli, drtili velké šlechtice, tito se však nedali a rozbili malé, při čemž jen tak mimochodem »rozdrtili lidové massy, zničili kulturu své země, brzdili hospodářský vývoj a byli pak sami úplně rozbiti habsburským absolutismem a jezuitskou reakcí v bitvě na Bílé hoře«. Dobře jim tak, voláme, nemají si aspoň co vyčítat, avšak horší bylo, že se zdálo, že »český národ přestal existovat... Velkostatky byly rozděny Němcům, Italům a Španělům. Český jazyk zmizel ze škol, uchýlil se jen do rolnických chalup a mezi řemeslný lid...« V kostce je Temno... To Karel Radek zhasnul... Je to však zdánlivé. Karel Radek kostkou trochu zatřepal a hle: »Vývojem kapitalismu se dostali rolníci do obchodních styků s městem a probudili se k boji proti velkostatkářům. Rolníci a řemeslníci se zase spojili v sociální boji za práva českého národa. Tento vývoj dal za podnět ke vzniku nynější české literatury, spojené s velikými jmény historika Palackého, básníka Kolára a jiných.« A v kostce je zase ráj. Mezi řádky byste již pomalu viděli i Nezvala a Teige a vůbec »mohutné české dělnické hnutí«. Škoda prý jen, že »rozpolcení znemožnilo českému proletariátu převzít osud svého národa do svých rukou«...

Radek dopsal, se zalíbeným pohledem zase postavil Palackého do knihovničky, kostku s 500 lety českých dějin poslal do sazárny. A »Pravda« přinesla skvělý a pronikavý článek soudr. Karla Radka: »500 let českých dějin v kostce.« vzd.

CÉLINOVA CESTA DO HLUBIN NOCI měla jedinečný úspěch i v českém překladě, snad už víc než osmero vydání v krátké době. Zásahu o to třeba přičíst též na vrub překladatele, který v ničem nestlumil pestrou mnohotvárnost a žíravou palčivost originálu. V této velké epopeji, novodobém Simpliciu Simplissimu, vše to životem. Ležerním tónem velkoměstského žargonu, bez falešného pathosu vypráví člověk, který už toho všeho má dost, co viděl a zkusil za války a po ní, v koloniích, v Americe, v předměstí pařížském – obrazy děsivé bídý –, a docela

nedelikátně a zpřímá povídá věci, o nichž by se myslelo, že je papír nesnese. Místy se z toho doclovně obrací žaludek. Jen jednou při vzpomínce na Molly mu uklouzne několik řádků soucitné něhy, neposkvřené žádnou grimasou. Stále čekáme, že přece odněkud pronikne zášleh světla do krutých temnot této přízračné noci. Čekáme marně. Autor to vydržel až do konce. Jeho úžasný intelekt ho nezradil. Vedle této metafysiky zmaru, která se nikde neláme pod tíží reality, připadají nám všelijací pragmatističtí humanitáři se svým laciným moralisováním, nebo marxističtí utopisté jako smešni naivové. Popřeli se nadpřirozeno, a u Céline je to samozřejmý postulat, je po ideálech, ať jim říkáme vlast, národ, stát, demokracie, sociální přestavba světa, vše to stíhá jeho ostrý posměch. Není-li co čekat po smrti, pak nezbyvá než ono Pavlovo: jezme a pijme, neboť zítra zemřeme. Není také rozumného důvodu, proč by kdo nemohl vraždit či krást nebo páchat jiné zločiny, když mu to prospívá a když ho to těší. Proto hrdina románu Bardamu má v takových situacích jedinou starost, nemít z toho opletačky s úřady, vyváznout z toho se zdravou kůží. Neřesti jsou zjevy číře fyzikální, jakákoliv étická měřítká nemají tu místa, neboť jsme v přírodopise. Jen chvíle animální rozkoše, ličené s odbornou znalostí lékaře, tvoří jakýsi oddech v té nesmyslné a hnusné komedii. Ať to autor chce či nechce, ale sám přivádí noetický základ svého myšlení ad absurdum. Odtud ten otfesný dojem z četby, který mnohému může být zjevením. Céline si nasadil masku cynismu, ale byť to sebe víc tajil, cítíme za ní strašlivé napětí ducha a zoufalou bolest srdce.

J. Vašica

SVÁTKY A LYŽARENÍ. Jak se zdá, není důslednost silnou stránkou stoprocentního českého pokrokáře; při každém jeho projevu je ho možno přichytit, jak velmi špatně on, moderní racionalista, zachází s logikou, která přece je chloubou moderního myšlení. Tak hned když mluví o náboženství, je při tom nápadná jistá zvláštní dvojakost: jednou chce, aby »náboženství« – tak totiž stále říká, aby to nevypadalo »konfesijně« – pronikalo do tohoto života, aby jej »posvěcovalo« a vytýká především katolicismu, že se mu to nepodařilo. Když ale toto »náboženství« chce utvářet život, nebo když se objevuje jako něco, co je s životem spjaté a od něho neodmyslitelné, pak honem spěchá s tvrzením, že náboženství je věcí soukromou, která se nemá snižovat k tomuto životu nebo že je to něco zastaralého a odbytého, co nemá vztah k našim »problémům«.

Nedávno se jeden takový moderní pokrytec, jakýsi V. Hostiny v Činu (VII., č. 9) rozčilil na náš rozhlas, že prý o vánočních a velikonočních svátcích je příliš »katolický« (!): zpívají se tam prý samé koledy a nábožné písně, předvádí se, jak to vypadalo za starých časů o svátcích na vesnici atd. Co nám je po tom, ptá se tento muž, když většina z nás vidí ve svátcích jen »několik volných dnů, které se příjemně ztráví v kruhu rodinném, které se použijí k výletům, k cestě na venkov k příbuzným, k lyžování a tak dále?«

Nebudeme s tímto páнем diskutovat o smyslu vánočních a velikonočních svátků; chtěli bychom ho jen požádat, aby ve svém boji proti svátkům byl trochu víc důsledný, jak se sluší na moderního racionalistu. Když tedy se má podle něho říkat vlastně jen velikonoční a vánoční prázdniny, tedy dobrá; nebylo by ale pak také na místě, neříkat na př. »Husův svátek«, ale – dejme tomu – »den prázdná« a místo všeho řečnění a oslavování jít třeba na tramping? Proč už nemluvit o všech svátcích jakožto příležitosti k trampingu či k lyžování a proč jenom o katolických?

rv

SPRÁVNÝ UČITEL. Jsou správní učitelé a nesprávní učitelé. Těch správných, jak slyším, je většina. Tak to také patří. Všude je ještě hodně zaostalého lidu. Drobná uvědomovací práce musí teprve ten ubohý lid vyvést z tenat temna, zbavit jej škodlivého vlivu kněží – nezapomínejte, učitelé, že zvláště ženy hrozně trpí tímto tmářstvím. A na tu práci není vlastně nikdo, než náš správný učitel: tu poučí, tu štipne (dobrým postřehem, trefným příměrem), tu z Nár. osvobození na vás jukne, a lid se z toho klerikalismu přeci jednou nějak dostane. Slyším také, že učitelé – a zase ti správní, jak by ne – mají mnoho práce. Strašně prý prahnou po vzdělání, na všechno jsou sami. Vyjde brožura na př. »Žil Nazaretsky, či nežil?« Náš správný učitel si opatří ještě dvě tři brožury k tomu a hned je tu článek do pokrokového časopisu, že Bůh vůbec neexistuje. Ať jiný stav dokáže takovou sisýfovskou práci! Denně čte Národní Osvobození, aby byl čerstvě informován, kde by v zájmu pokroku a demokracie měla zakročit policie. Ostražitost správného učitele je na místě. A což pokrok jako takový vůbec sledovat, to není namáhavá práce? Hydry a hydričky (klerikální, rakouské už méně a jiné) pěstovat? No a taky děti učit.

A teď ještě se stane správnému učiteli taková příhoda, co popisovalo 5. dubna t. r. Národní Osvobození:

???

Pošta doručí škole objemnou krabici. Myslíš si: zajisté vhodná pomůcka. Je jich tak zapotřebí! Vybaluješ a ejhle: Vyloupne se kniha velkého formátu, papír pěkný, 10–12 cm tlustá, že by misál? Hle, co nám úřad posílá: Sborník svatováclavský. Při vši účtě k národnímu světcí dumáš, vytahuješ z koše obal, zdalis nepřehlédl adresy; nepatří to farnímu úřadu? Leč litery jsou neúprosné: Knihovna státní menšinové školy v... Tož napiš inventární číslo, číslo pořadové, zapiš řádně do všech seznamů a zařaď do knihovny na věčnou památku nám i budoucím, jak se národním jménem ve prospěch různých stran mrhati nemá. K distribuci se nastrčí Matice, ji poděkuj. Časem knihu opraš! Hladové haranty vyžeň do zimy polonahé a dej jim přelouskat »Sborník svatováclavský«. Vlk se ve vši tichosti pěkně nají, ale koza at pojde?«

Svatováclavský sborník! Představte si! Neřekl to dobře pan učitel: »jak se národním jménem ve prospěch různých stran mrhati nemá?« 12 cm, prosím! Co to mohlo být brožur: o ženské otázce v SSSR, o globálním vyučování českých dějin, jak bojovat s kulturní reakcí, celý protináboženský kurs pro školu i dům atd.

Chápu rozhořčení hodného učitele tak mocné, že si ani neuvědomil, že dvanařicentimetrové klerikální reakci se propůjčil i evangelický pastor Ferdinand Hrejsa, protestantský historik F. M. Bartoš, na slovo vzatý pokrokovce Jan Slávik a jiní jistě taky pokrokoví páni. Ale možná dobře, že ani tohle neví. Byl by še ještě víc rozhořčil. Na správného učitele si s takovou nepřijdete. Svatý Václav, kníže Václav, kolega Václav, takové chytačky má pořádný učitel už za sebou. Klerikálové ať si to platí, farářům to posílejte! A vůbec celou historii! Nám stačí jednou za rok 6. červenec!

»Hladové haranty vyžeň do zimy polonahé a dej jim přelouskat Národní Osvobození.«

vzd.

Z HUMANISTICKÉ KVĚTOMLUVY. Namluví se toho u nás hodně o mystice rasismu a podobných věcech. Dokonce i liberálové a humanitáři se rozhor-

lují nad tím, že hitlerovci zneužívají náboženských symbolů atd. Ale je zajímavé, že nikdo nevidí stejné zneužívání, které se zakořeňuje u nás. Neříkáme už nic, když se po tisícáté opakuje v komunistickém volebním provolání fráze o evangeliu nového světa – nemění na tom nic ani fakt, že ji tentokrát pronáší Vítězslav Nezval. Ale je trochu povážlivější, když čteme v Lidových novinách o oktávu Masarykova svátku. A docela nechutné už je, když Karel Čapek žvaní docela bez ostychu o volebním adventu. Neptáme se, je-li to úmysl či náhoda. Tak či onak je to nechutnost, na kterou slova nestačí a která není o nic menší než ,nechutnost nějakého hitlerovského řečníka, když říká o Hitlerovi, že »vzal chléb, lámal a rozdál svým učedníkům...« Na tomto poli si nemají naši humanisté co vyčítat. Ale rádi bychom věděli, kdy už přece jen konečně nabudou trochu – neříkám účty, to by bylo trochu mnoho, ale aspoň vkusu!

tv

VLADIMÍR STUPKA RECENSENT. Autor stejnojmenné poznámky v minul. čísle Řádu se omlouvá za nemilé nedopatření, jehož se v poznámce dopustil, nemaje po ruce dotyčné číslo Lidových novin (ze dne 3. XII. 1934). Pan Vl. Stupka neužil v své recenzi o Leonu Bloyovi slov »vzteklý dědek«, nýbrž pouze »hašteřivý nesnášenlivec a rádo by mučedník«. Kterýmžto formálním omylem zůstává merito poznámky nedotčeno.

rč

PŘELUDIA

Až uslyšíš smrtelné zaštkání krve v hlubinách a vítr
 dálék bloudících z kořenů vyvrátí poupata písní
 a všechna pokolení v spálené tváři tvé znovu převrhnou
 překypující poušť pláče v kal klínu země
 a spálenina tváře tvé v šarlatu volání utone a zkázou růží
 svých osvobozena z marné toužebnosti jiter
 jak struna stržená v krvavý úžas prokletí rozřata teď ječí
 jak brána pekel do harmonie sfér
 ty vyhnany teď v požáru růží tvých na kost smrtelnou
 obnažena a zprahlá je země
 a hnátem svým objímá tys její kořist a svírá zřídla tvá
 vášnivě celujíc kalíc
 strašlivě milujíc veškeru píseň sžehuje v klínu svém
 navěky projata úmluvou smrti
 již jako šíp zlomený vkládá do luků radostných ratolestí
 jarních
 a do dřiků dětí tuto hrozbu pádu svým mateřstvím zatkne
 a slib jara přetíná a do klíčků semen ji jedovatou ukládá
 jako zlobu smrští
 a k smrti milujíc ostrím plodnosti nenasytné se rozdírá
 plna vratké něhy
 tuto úrodu pomíjivou z kamenné věčnosti touhy tvé
 vytínajíc
 a navždy vykořeňujíc výhni tvé žízně vrhá kalnou žluč
 místo nasycení
 A milující je plna objetí v marné touze vězením nebýt
 nebýt vězením a nebýt spoutána návratem věcí
 a navždy zkamenět plamenem života jenž vdechnutím
 božím ji pronikaje hárá smrtící věčnost lije kalným rtům

a navždy vznícena rozváta plamenem písně
do nekonečna proměň
k tobě se obrací tys její nejsladší kořist zavolání strašné
a síla jejích snů
z její hlíny zhněten a vyvrácen se slovem života přijals
jinou vlast v léno zaslíben
do tebe vložila tuto úmluvu lásky které jí přesmíru dáno
a horoucností sfér zajala hrdlo tvé nezměrným voláním
po milosti mocné aby vládla
a jak žalostně hlas tvůj se láme ó smrtelný kterému byla
všecka země dána
byla ti dána aby tě naplnila dychtivostí světla jež shůry
se line temnoty probouzejíc
byla ti dána aby tě naplnila krví svým kolotáním lásky
ale spár smrti zachytil pramen a branou pekla se otvírá
zahrada srdce
a schvácen náručím v němž jsi byl jako sen z chaosu
počat
v závratí požádáš plodů ze zahrad spalovaných zráním
a do kořenů roztat dvojsečným mečem své touhy
uslyšíš smrtelné zaštkání krve
plody tvé dostaly hořkost země jež byla ti jako oblaka dána
rozbíta nádoba žízně a její neuhasitelnost nalezla
pozemské dno své
a veškera tíha klenby nebeské se sesula do tvého
zalomení rukou
ptáš se krve zpustošené nocí proč se navrácí v záplavách
předjítřních rozevláta v plamen
ach ptej se proč z vlasti vyhnaná uštknutím stesku se
nítí hvězdami proniknuta v hlubinách
ve střetnutí vichřic zmaru a touhy ze srdce vylita
hrdlem tvým volajíc uniká

II

Ó písni milostná hle úmluva pozemská jež struny
 bouří tvých smrtí spečetila stihla
 hořkostí všedních dnů uchvátila ruměncem mlžný v němž
 neskutečná dlelas
 a navždy rozhárala v objetí smršť setbu tvou požírajících
 jako řeka Lethe
 leč tvá čistá hudba všecken oheň vlasti v stesku
 nadhvězdném zavírajíc nekonečně tryská
 z té rány smrtelné vybavujíc život hlasy krvácející slévá
 v jednolitě pění
 a všechna pokolení jako stébla větrem mízy se
 kymácející procházejí touto výhnní hlubin
 a zrajíce očekáváním kladivy srdcí se zalykají
 hořekováním a zpěvem propukajícím z pravěkých temnot
 a v kalu čiši svých v nichž jazyk pálí žal s hrůzou zří
 odvěké krvácení naděje
 a v ramenech bouře nesena pod nárazy blesků znějí
 jako množství shromážděné v chrámě
 množství shromážděné aby bylo sečteno hlasem jenž
 rozděluje a vyvádí z temnot
 pod jehož burácením všechna pokolení v porobě touhy
 schýlena orají brázdu své písňě zakleté v zemi
 prodírají se tou závratnou tíží jež zajala pramen i žízeň
 mísíc je spalované ve sváru živlů
 a spalujíc se s nimi v chorál a drásána svou nadoblačnou
 lehkostí a krásou
 v bouřlivých mračnech deptaná odhaluje propast kde
 čiré moře temnot dechu Stvořitele čeká
 odtud pokolení vyvstávají a jejich bolestivým
 oddychováním ta hořká tíže jak ohněm probuzena
 vznáší se prchá

uprostřed noci nevyřlovné paprskem shůry zasažena
nebesa hořící zračí
obrazem výsostí se v úsvitech prchajících hluboko
na dně zalyká
Hle skrytá a bezpečná sytost tvých úrod ty smrtelný
hle nekonečné rozkřídlení žízně
harmonie radosti v krvácení naděje nesmrtelně bdící
vlající země vznášejíc se bolestná obilným zoblacněním
útrobo
očekáváním prostorná pod rukou rozsěvače vzlykajíc
jako lyra vydává hlas chvály
ach vyznej toto chudobné dozrání lásky jež nesplnitelná
jako vlast prvotní byla ti dána
a křídla věčnosti tvé hlíně vdechla jsouc vrávoravým
probuzením z noci a strašným vyhnanstvím hladu
a schýlen k ornici raduj se bičován ve výhni
rozdmýchované zkormouceními země
a v ohni zřidel svých naplňovaných toužebností jako
bleskem z hudby nebes sršícím
k ornici schýlen a její klasnatostí v chorál chleba
mezi věky rozdán jako pradědové orej svou brázdu
brázdu své písni jež hyne v plamenech tíže steskem
a zoufalstvím nebesa prorážejíc

JAROSLAV DURYCH

RUDOLF AQUAVIVA

K zvláštní slavnosti poskytla Tovaryšstvu v Nole příležitost novina, kterou loďstvo, vrátivší se toho roku z Indie, přivezlo o Rudolfovi Aquavivovi. Obecně zajímali mohla celý kraj casertský, neboť byl týž nejen bratrem Alberta Aquavivy, jedenáctého v řadě vévodů z Atri, nýbrž i blízkým pokrevním příbuzným Giulia Antonia Aquavivy, knížete z Caserty; zvláště však zajímali musila Tovaryšstvo a jeho přátele, neboť byl týž nejen rektorem koleje

kortalinské, nýbrž i synovcem nynějšího patera generála Claudia Aquavivy a zemřel minulého roku 1583 v Indii právě v památný den slavné smrti patera Ignácia Azeveida a jeho třiceti devíti druhů.

Naplnil se tedy nový kostel vedle domu probačního nejen svícemi, nýbrž i lidmi, neboť Rudolf Aquaviva zemřel prý pro víru smrtí mučednickou.

V tomto kraji ovšem bylo pro víru od pohanů umučeno lidí přemnoho. Leč tomu již bylo přes tisíc let. Nyní už se zde něčeho podobného nikdo báti nemusil. Vždyť už ani Turci a mořští lupiči nezabíjeli zajatých křesťanů. Tím více mohlo tedy zajímati kázání o osobě z rodu vévodského, na kterou prostřed pohodlí a bezpečí této země padl los potměšilý a zákeřný, takže musila opustiti vše a třemi moři plouti pro smrt mučednickou až tam, kam rozum posíláti netřeba.

Nevzbuzovala obecného zálibení zpráva kazatelova, zajisté dosud neúplná. Kdo však mohl míti Tovaryšstvu za zlé, že z potřeby naléhavé tak dychtilo po jakékoliv zprávě o nějakých svých mučednících vlastních a nových, kterých nemělo dosud s dostatek?

Malý byl ovšem tento kostel, ale plný; chudý, ale střechu měl celou. Takový asi chtěl postavit Rudolf Aquaviva, když se, provázen královským písařem a padesáti lidmi pokřtěnými z osady Orli, vydal se třemi kněžími a jedním bratrem pomocným k pohanům do osady Kokulinu.

Nepominulo však dosud rozlčení pohanů, majících před očima pagodu své modly nejznamenitější, zbořenou a zneuctěnou od těchto cizinců. Nedbajíce rozkazů, nikoho ze sebe nevyslali vstříc a když předveden byl jejich nejpřednější, slova cizinců vyslechl, lstivě se však vymluviv, odešel. Odpověď pravdivou dal pak řev náhlý a příšerný.

To k počtě bohů potvorných řváti tak počal kněz pohanský, zběsile zmítaje uprostřed žen a dětí celým tělem, až prach se zdvíhal velmi vysoko; z řevu jeho hovadského srozuměno pak to, že přišla už chvíle, kdy pomstíti jest zneuctění bohů i urážky, denně jim od paterů činěné.

Nechťeje ztráceti čas, odstoupil Rudolf Aquaviva stranou, aby, provázen zběsilým řevem tohoto sluhy bohů potvorných, tiše uctil Boha pravého hodinkami kněžskými, zatím co kněží ostatní odpočívali v chatrči přikázané, vztyčivše na ní kříž. I počali kolem nich pohané slídit, naslouchajíce, o čem se mluví; slyšíce pak, že se mluví o stavbě kostela, a vidouce vztyčený kříž, zmizeli.

Opět přiveden byl jeden; tážán však, proč nepřišli k přátelskému pozdravu a proč ten pitvorný křik toho mrzkého strašidla, odpověděl lstivě, že bez souhlasu bratří svých nic nemůže sjednati, a odešel.

Hned na to pak vycházeti počal z čaroděje řev nový, nade vši míru a nade vše pomýšlení strašlivý, nikoliv jako řev tvorů smrtelných, nýbrž jako řev z temnoty věčné. Na kněze, odpočívající v chatrči, padla hrůza.

Už se rozhodli odejít, jakmile jen se vrátí lidé pokřtění, kteří šli do osady nakoupit od pohanů potravu, kde však náhlý liják je zdržel. Ještě se radili o potřebách k postavení kostela, vyznačující staveniště, když se tu náhle ze strany, odkud strašila rozvalená pagoda, ozval křik množství. A již se objevili bezbranní a utíkající lidé pokřtění, za nimiž s meči, kopími a lučisti se hnali pohané, honíce je a řvouce: Zabít, zabít ty padouchy a zrádce naší země!

Tu spatřili divoši kněze, i vyběhli na ně. Tím podivnější však zděšení padlo na utíkající lidi pokřtěné, takže se obrátili proti pohanům, křičíce, aby neubližovali kněžím nevinným. Nedbajíce toho, jali se pohané střílet šípů.

Nyní se však podívaná na nepořádek tento nepříjemný zmrzela královskému písaři. I vyšel na divochy s mušketou.

Zadržel ho však pater Alfonso Pachéco, řka: Nech toho, nepřišli jsme se potýkat.

A tu již ze strany, kudy chtěli utéci, se hnali pohané, kteří zastoupili cestu, před nimi pak osoby dvě jako hory, mladé, nahé a zuřivé, s tvářmi zlou a vlasy vlajícími, s křikem se ptajíce kněží, který mezi nimi poroučí ostatním.

Přivedli právě Rudolfo Aquavivovi koně, přistrojeného k útěku. Odmítl však na něj sednouti; ať jiný, kdo chce, včas na něm život zachráni. Obrátiv se pak, napomínal spolence své, aby smrt pro Krista, kterou nad život jest klásti, z lásky k Bohu přijali s myslí statečnou; vždyť přece po ní toužili přechasto, hledajíce ji na cestách předlouhých; slušno tedy teď nastavití šíje nejen bez otálení, nýbrž s dychtivostí.

Ještě nedomluvil, když právě na něm počalo mordování. Tat do nohou, klesl na kolena, rozepíal plášť, zdvihl obličej a nastavil krk obnažený, jako při modlitbách, když srdce mu hořelo, činíval volaje:

Připraveno jest srdce mé, Pane, připraven krk můj, Bože srdce mého!

I zasadil mu nepřítel do krku rány dvě, mocné a smrtelné, a ranou další mu paži od těla téměř uťal. Ještě však musila býti prsa prostřelena šípem, než se duše mohla odebrati k svému Stvořiteli.

Tak tedy skončil Rudolf Aquaviva.

Nesnadno bylo slyšícímu vybrati ze zprávy té věci, hodné pochvaly. Věren úřadu svému vztáhl místokrál ruku a zbořil ohavnou pagodu, nechávaje pohanům, aby se udusili ve svém vzteku,

chtěli-li. Zajisté hoden byl cti čin takový. Tu, chtěje rozzuřené sraziti pod jho Kristovo, vyšel tam Rudolf Aquaviva, vzav s sebou kněze, nenáviděné mezi pohany, což tím spíše svědčilo o rozhodnosti vzácné a smýšlení šlechtickém. Vydali se tam tedy s padesáti lidmi pokřtěnými, leč lenivými v nošení zbraní, pilnými ve shánění potravy u pohanů, nejpilnějšími v utíkání. Slušelo se asi, aby bázlivi ukázali svou bázeň, stateční pak svou moc, jakož učinil královský písař, když připravil mušketu, chtěje sám ukončiti divadlo ve chvíli přiměřené.

Co učinil však Rudolf Aquaviva? Na odpor se postavil, nikoliv však mrzkosti pohanů, nýbrž moci královské, takže na něm samém tato byla pohaněna, moc bezectného čaroděje pak povznesena. A za to se mu tedy dostalo slávy žádané.

Což je už i pro syna vévodského taková nouze o slávu, že nezbyvá než dáti si pro ni podrazit nohy kyjem, do šíje zasadit dvě mocné rány smrtelné, další ranou paži téměř od těla odděliti, ještě pak prsa šípem prostřeliti, a to nikoliv od pořádných nepřátel v poctivém boji, nýbrž od tvorů, kteří nejsou hodni slouti lidmi, a nad to při srocní tak nicotném a mrzkém? Proto musil Rudolf Aquaviva plouti až do Indie a ještě se radovati, že se mu po dlouhém dychtění dostalo aspoň této příležitosti –

Zadostučinění jediné dalo aspoň tělo Rudolfa Aquavivy, které, odolávajíc tolika a tak velkým ranám mrzkých pohanů, v jejichž rukou zneuctěna byla každá zbraň, zřetelně ukázalo svou povýšenost šlechtickou.

Nezapudila však útěcha taková sklíčenost z mysli synovce kardinála. Byl přece Rudolf Aquaviva příbuzným nikoliv jednoho kardinála, nýbrž tří.

Dusno se linulo z dechu lidí, z čoudu svěc i ze slov kazatelových. Jistě se hodila taková novina kazateli, jemuž na příležitosti tohoto příkladu musilo záležeti více než na jeho vhodnosti; k poučení však o vlastní podstatě tohoto vychvalovaného jednání Rudolfa Aquavivy spíše se jednou hoditi mohla rozmluva zábavnější a to nejraději s některým řeholníkem na lodi admirálské. Či třeba i návštěva v neapolském domě vévodů z Atri.

Ale co rozumného mohl by o něm slyšeti v domě vévodském? Vždyť chtěl-li Rudolf Aquaviva jíti do Indie jako kněz Tovaryšstva, pak zcela jistě musil z domova utéci.

Co však na tom záleželo? Svíce dohoří, květy zvadnou, ratolesti uschnou – ať si má Rudolf Aquaviva tuto slávu!

Obtížná byla už dotěrnost představ potměšilých a nesmyslných, když tu jako odpověď určitá na otázku neurčitou se zjevila jducímu kathedrála nolská.

Poděpeny a přikryty proti nepohodě stály její trosky jako pomník, nad nějž okázalejšího se nedostalo žádnému z třiapadesáti skupů předcházejících. Namáhavě o slávu usilovali jiní, bez shrbení námahou obtížnou se dostalo této slávy nade vše viditelné Filipu Spinolovi, na jehož památku shrouceno stálo zde dílo věků.

Jak nuzné se vedle této spousty obludné a vznešené jevílo podnikání syna vévodského, který se v Indii vypravil k plotům osady pohanské, aby tam postavil kostel vedle bídnych chatrčí, a přece se mu nepodařilo více než že na chvíli vztyčen byl kříž na chatrči opuštěné!

Oč velkolepější byl úděl Filipa Spinoly! Jak tomuto údělu jeho odolati mohly sloupy katedrály, když předurčen byl Filip Spinola, aby se stal sloupem živým, sloupem purpurovým, nesoucím, již nikoliv klenbu diecese, nýbrž spolu s jinými sloupy purpurovými klenbu celé Církve!

Zachvělo se tělo jinošské, jako by ucítilo, že nyní, stavši se tělem synovce kardinálova, též ono aspoň z části jest přikryto pláštěm purpurovým. Pálil pak tento plášť jako plameny ohně a zdálo se, že nutno jest rychle jej odvrhnouti, má-li život býti zachráněn. Čím větší bylo však úsilí zbaviti se tohoto roucha hořícího, tím žhavěji se spájelo s tělem i s údy, Inouc k nim jako zlato k předmětu z kovu hrubého v peci pozlacovačské.

Neslušelo se však vyhýbati se tomuto žáru, jenž provází úděl bytostí povýšených, byť to byl i žár smrtelný. To jen Rudolf Aquaviva utíkal až do Indie mezi pohany, aby co nejdále byl od své rodiny, a jen tím omlučeno býti mohlo jeho jednání, že snášeti musil příbuzenství kardinála nikoliv jednoho, nýbrž tří.

Přece však byl Rudolf Aquaviva synem vévodským. Kázala tedy povinnost, aby usuzování až do té doby, kdy zprávy o jeho činech budou úplnější než kázání před lidem, zůstalo zdrženlivé.

Netrvalo to dlouho, neboť na spěchu záleželo především Tovaryšstvu. *Relatione della felice morte*, rychle v těch dnech vytištěná v Neapoli, byla už v koleji. Z této však relace obšírné se ukázalo divadlo mnohem pochmurnější.

Čtlo se tam o pateru Alfonsu Pachécovi, jemuž proražena byla hrud' kopími dvěma. O pateru Antóniovi Franciscovi, na jehož mrtvole spatřena byla na hlavě rána veliká, po celém těle pak rány zející. O pateru Petru Bernovi, jehož hlava rozdělena byla mečem ve dvě tak, že část horní, zatížená šípem, trčícím z prostřeleného oka, visela jen na kusu kůže, ukazujíc ránu po utatém pravém uchu; mnohem účinněji působil pak ještě pohled na zbývající dolní část hlavy, neboť vypáčená ústa držela v zubech vytržený úd pohlavní, po němž na místech stydlivých zela rána krvavá a nade vše neúhledná.

O tom, jak Francisco Aranha, bratr pomocný, jemůž byla šij rozřata mečem, žebra pak prohnána kopím, považován již za mrtvého, ležeti zůstal za plotem, dokud pohané, kteří pro něho přišli se ženami a s dětmi, nepoznali, že ještě dýchá. Tu ho popadli a dvakráte vlekli po zemi kolem rozbořené pagody k počtě své modly, načež postavivše ho, kázali mu, aby vzdal modle počtu, stoje na jedné noze po způsobu pohanském. Což když učiniti nechtěl, počali pohané pohlaví mužského střílet do něho z luků, hoši pak i s dívkami věku útlého tělo jeho drásali rukama, noži, šípy a špičatými plaňkami, meče, šípy, kyje i jiné zbraně namáčeli pak v jeho krvi, obětující je uražené modle, kterou za jásotu nesmírného též jeho krvi natřeli. Přes to však bratru Aranhovi, takto již zřízenému, vyhnali duši z těla teprve tím, že do hlavy zasadili mu ještě ran několik.

Nebyli tito řeholníci usmrceni ani sami, ani první. Z padesáti pokřtěných lidí z Orli zabito bylo od pohanů dvacet.

Aby pak dílo bylo dokonáno, hozeny byly mrtvolý řeholníků do studny, v níž zůstaly ležeti do třetího dne.

Čím neutěšenější se zdála příhoda tato, tím neodbytněji nutkala k srovnání pořádku ve všech těch věcech.

Měla i nenávisť pohanů příčiny jednotlivé. Patřila pateru Franciscu Pachécovi, který hájil kažení model proti úředníkům nevěrným, ze zničnosti chránicím víru pohanů; pateru Petru Bernovi, který zbořil pagodu v Kokulině a posvátnou krávu v ní chovanou zabil; bratru pomocnému Franciscu Aranhovi, který k dovršení potupy bohů domácích vystavěti chtěl chrám kamenný. Čím tedy byl kdo podřízenější, tím podle pořádku hrubší byl v práci i ve smrti jeho úděl, přiměřený drsnějšímu jhu.

Pocházel zajisté pater Alfonso Pachéco ze šlechty vysoké stavu knížecího ve Španělich a byl důvěrníkem patera visitátora indického. Po něm byl pater Antonio Francisco, který se narodil v zemi portugalské a sídlil jako kněz v koleji kortalinské. Po něm byl pater Petr Bern, který přišel jako cizinec ze země švýcarské a sídlil tu jen mezi pohany. Poslední pak byl bratr pomocný Francisco Aranha, vyučený zedník, jenž pomáhal dříve v Indii stavěti opevněné domy proti pohanům, dokud nebyl poslán, aby z kamení v Kokulině vystavěl chrám.

Z toho tedy poznati mohl čtoucí, že proti původu a úřadu osob nic nezmohla ani mrzkost vrahů, která i v užívání způsobů potupných šetřiti musila náležitěho pořádku v důstojenství.

A tak Rudolf Aquaviva, když padl v této bitvě nesrozumitelně, padl jako vévoda s průvodem náležitým, neboť vedle něho ležeti zůstala mrtvola knížecí, pak mrtvolý dvou kněží a jednoho bratra

pomocného podle pořadí důstojnosti a kolem nich jako slušná družina mrtvoly dvaceti lidí pokřtěných z Orli.

Aquaviva!

Znělo přece to jméno jako znamení k útoku, jako heslo v řeži. Proč zahynouti musil až v Indii u plotu osady pohanské, jako by smrt jeho potupná neměla se dotknouti cti rodu slavného?

I do Anglie se vydávali hlasatelé víry katolické, kteří rozkoš svou nalézali v nebezpečí, slávu pak v mučirnách a na popravištích, činíce více než stačilo k úžasu; kteří k radosti statečných navštěvovali potřebné, těšili zarmoucené, zahanbovali nevěrné, neviditelní a všudypřítomní, procházejíce strážemi, v posměch uvádějíce špehy, pronásledovatele a zrádce, bojujíce zbraněmi ducha ještě dlouho potom, když už jim pod šibenicí kat vytrhl srdce. Což se Edmondu Campianovi neobdivovali i kacíři, skrývajíce jeho Apologii jako poklad dialektiky a skvělé latiny?

Sami však, ač dosud nevykonali nic, se k usmrcení vydali ti v Indii. Dříve než mohli něco vykonat, usmrceni byli i společníci patera Ignácia Azeveida, ti však přepadení od pirátů, z lodi utéci nemohli. Jen ti v Indii, ač utéci mohli, se k usmrcení vydali sami. –

Mlčel však Rudolf Aquaviva ve své slávě nepochopitelné. Jen jméno jeho znělo jako znamení k útoku, jako heslo v řeži, a jeho mrtvole úctu vzdávaly mrtvoly průvodců.

Protivna byla cesta toho dne synovci kardinálovu.

Tu jako odpověď určitá na otázku neurčitou se zjevila přemítajícímu kathedrála nolská.

Byl Rudolf Aquaviva zabit se svými bratřími, když položití chtěl základy chrámu v osadě pohanské. Kdo jiný to měl pochopiti než synovec kardinála, který uprchl před kathedrálou zřícenou? Ta pak stála tu zavřena, podepřena a ohrazena, neboť podle mínění lidí zkušných neměl z ní obstáti kámen na kameni. Proč čekati měl kardinál, až to, co zbořil ďábel, znova vystavějí andělé? Jako člověk, který šel koupit pole se skrytým pokladem, opustil kardinál všecko, co měl, aby se nyní skvěl v Římě u S. Sabiny. Byla-li dříve kathedrála nolská, nebylo ještě kardinála Filipa. Nebylo-li však nyní kathedrály nolské, byl za to kardinál Filip. Co tedy?

Nikterak se nezměnila oblaka, nepohnuly se lesy, nevyschly vody ve studních.

A tam v Indii denně prý při mši se modlil pater António Francisco, aby zemřítí mohl pro Boha, až toho dne, kdy mši sloužil naposled, vykypěla Svata Krev až po okraj kalicha na znamení, že se již mísí s krví jeho.

Už pak proboden oštěpem se modlil pater Alfonso Pacheco z rodu knížecího, aby poslal Pán pohanům kazatele nové, jako by

nic nebylo přednějšího. než aby pohané neměli nedostatku kněží na zabítí.

A nejen srdce a krk vlastní nastavil Rudolf Aquaviva, nýbrž jako vévoda ještě jim i kázal, aby svoje krky nastavili vesele.

Podivné bylo toto bažení.

Nyní tedy byla tu smrt Rudolfa Aquavivy již oslavena. Už však zase bratři služební kostel zametli. Lhostejně ušima stříhali oslíci, netečně si u plotů hověly ještěrky, nepozorně sletovali ptáci se střech, z omrzlosti pak haněli víno ti, kdož z útrob zapudit nemohli myšlenku neutěšenou.

Odporný byl prach na cestě, odporna ropucha, zašlá v tomto prachu. Marně litoval synovec kardinálův, že nemá koně, ani člověka, který by mu ho přivedl. Prachem se dusily i stromy neplodné. Potměšile bodalo z dálky do očí stojaté zdivo, podobné roubení studnice bezvodé. Byla to zastávka křížové cesty.

Jistě ze zloby obzvláště znamenité dáno bylo Ukřížovanému místo právě zde, aby tu hořel žářem a žízni. A skutečně bylo zmučení toto tak viditelné, že s ostychem klopili kolemjdoucí oči před tím místem, které se zdálo vhodné nikoliv k modlitbě, nýbrž k úzkosti němé.

Na vybranou měl už přece kardinál mezi úřady nejen výhodnými, nýbrž i slavnými, které se mu nabízely v kongregacích kardinálských. Mohl se státi představeným kongregace Pro Pontificiis trireribus a opatřit tak svému rodu příležitost k užítku i slávě v loďenicích tiberských. Jak asi by se dmulo srdce mladému admirálu, vstupujícímu v Cività vecchia na loďstvo papežské?

Na hrubé omítce mučen byl Spasitel, již umírající, na podiv hmyzu a ptákům. Nebylo na obraze krásy, nebylo důstojnosti, nebylo umění. Místo aby tuto malbu uctivě zničila, doplňovala příroda svou potměšilostí jen její přízračnost. Zrezavěla na této malbě barva krve a po zašlých černých ranách lezly rezavé mouchy, snad slepé, jako by v nich hledaly úkryt před pavoukem, zmítajícím se na svém zaprášeném vlákne. K proraženému boku lnul nestoudný červ, pohybuji mrzkými částmi, a rezavá housenka, obludně se hrbící.

Povznesen byl však kardinál i před králem španělským, králem mocným a bohatým, který i ve své pyšce právě nyní ho žádati musil o služby zvláštní, hodné i odměny zvláštní. A zajisté se již chystal prst kardinálský ukázati na synovce dospívajícího, jehož jméno záhy měl úředník zapsati do knihy zlaté.

Nemohla již osoba ukřížovaná pohnouti údy ani otevřítí úst; zmizela z těla síla; ztrácely se obrysy, ztrácela se i skutečnost. Zůstaly jen rány, černé a pusté, tak pusté, že vítání zdáli se v nich i červi jedovatí.

Jistě už se přiblížilo splnění přání nejvroucnějších; jen uctivě poprosit dobrotivého kardinála –

Přemožen nechutí nesrozumitelně zlou, zastavil se na chvíli synovec kardinálův, divě se nevlastně, v jakém tovaryšstvu to našel zalíbení Spasitel umučený.

Posel však už měl odejet a dopis nebyl dosud napsán. Za nedvěk považoval by kardinál, kdyby včas se mu od synovce nedostalo uctivého pozdravení s neméně uctivou prosbou o nějaké dobrodiní přiměřené.

Neslušelo se tedy lelkovati zde u cesty. Hodiny volaly.

To jen Rudolf Aquaviva se tak zapomněl, že musili pak pohaně, nemohouce ho rozsekati, vrhnouti ho do studny ropuchám a štírům, aby se tak ukázala větší sláva boží.

Povážlivá byla tato sláva boží, na této hrubé omítce tak nepochybně před oči postavená. Ještě jednou volaly hodiny k spěchu.

Nezdálo se však synovci kardinálovi ani slušno ani příjemno dbáti více o pořádek v domě než o pořádek v mysli, do níž se vetřely představy obtížné, jež se nehodilo nositi s sebou do semináře šlechtického. Nezbyvalo zajisté než rozmačkati hada na ráně, a aby se tak mohlo státi na místě, vrátiti se ihned k doupěti hadímu.

Mrzce vzdoroval prach tělu unavenému. Co však na nepřívětivosti prachu a žizně záležitosti má člověku, který nezbytně musí zabít nepřítele?

Zavřen byl již chrám domu probačního a zdál se nyní menší a nuznější, jako by právě teď se mělo ukázati, jak žalostné jest úsilí těch, kteří v nicotnosti své napodobovati chtějí velkolepost. Zbytečné a slepé se zdálo okno nad nízkým portálem, rozdělené k podobě hodin marného dne v šestkrát čtyři pole zaprášená. K tomuto chrámu se tedy tiskl probační dům, strašící jedním větším oknem v přízemku a dvěma menšími v poschodí do nicoty nepatrného náměstí. Vcházelo se však se strany, obrácené proti vysoké zdi biskupské zahrady, za níž byly trosky katedrály.

Byla pak se strany této v poschodí okna tři, v přízemku však jen jediné a to až u branky a tak nízké jako ničemnosc lidí zákeřných. Snadno se mohl zaraziti, kdo do této ulice, nehodné důvěry, vstoupiti měl s této strany. Mohlo se tam zajisté jiti i ze strany druhé.

Neotálel však synovec kardinálův. Nehledal přece smilstva, ani věci, při nichž na obtíž jsou svědkové. Octl se před brankou, vyvýšenou jedním stupněm kamenným. Zdálo se, že nemohla vésti branka tato než do prázdnoty duté a nezměřitelné, že zbytečno jest učiniti cokoliv, aby se otevřela, že –

Pohrdl zdáním synovec kardinálův. Více než dojmy smyslů vrtkavých platila latina mužské ctnosti. Uchopil klepadlo.

Age, quod agis!

Hlavu skloniti musil, kdo chtěl tudy projíti. To tedy byla ta branka. Paradisi porta –

Z velebných otců přítomen byl právě jen pater Bartolomeo Ricci, toho času magister novitiorum. Uctivě byl překvapen.

Nedbaje vítání nežádaného, na pamět uváděti počal synovec kardinálův slova nepochybně pronesená a plně srozuměná, která při příležitosti této nemohla než v rozpaky uvést i kněze nejodevzdanějšího. Snaží-li se prý kazatel jakýkoliv řečmi, domnělými předpovědmi i příklady nastrojenými zlehčovati před kavalíry jejich povolání světské, ať tedy ukáže na místě, v čem nad stav šlechtický vyniká stav řeholní.

Litovati počal pater Bartolomeo, že není sám povolán, aby odpovídal na otázky tak delikátní, a že pater rektor Nicolo Orlandini musil na rozkaz představených odjetí do Říma na delší dobu, aby tam sepisoval Výroční zprávy a Historii Tovaryšstva. Nechť však sečká vzácný host, až přijede sem neapolský provinciál Lodovico Maselli, pater zkušený a v podobných věcech zběhlý –

Znelíbila se synovci kardinálovu řeč lidská. Na stole i na polici viděl knihy vazané s tituly na hřbetě vtačenými, které pravdivě říci mohly to, co pater zamlčoval. Tak na příklad Constitutiones.

Tu však pater novicmistr vztáhl ruku, aby zadržel všetečného.

Příliš dlouho zajisté trvalo by čtení díla tohoto obsáhlého; kratší a srozumitelnější bylo by Examen; nejkratší pak a nejpoučnější byla by procházka po tomto domě, zajisté nevelikém.

Souhlasil synovec kardinálův, rozhlížeje se po komoře patera novicmistra, který již stál u dveří, pozoruje vetřelce jako pán, jemuž se po prvním leknutí podařilo přistoupiti k zbraním.

Jiná byla komora tato než pokoj paterův v semináři šlechtickém. Tam z ohledu na početilost lidí urozených trpělivě snášeti musil ponížení přepychu nedůstojného, jenž jest žalostnou potřebou lidí nedokonalých; tady však stál svobodně v pravé pokladnici chudoby na hradě duchovním. Cítil synovec kardinálův, jak i stěny, hrubě ličené, i hluché suky v podlaze pohlížejí s drzou útrpností na jeho oděv, svědčící o znamenitosti světské, i na jeho postavu, vyspělou v zaměstnání šlechtickém. Ohlédnuv se na kněze, spatřil synovec kardinálův v očích jeho ulehčení neklamné.

Vyšli na chodbu. Osoba s tonsurou, se zástěrou a vykasanými rukávy, umývající dlažku, vstala a ustoupila na znamení úcty, odtažujíc hadr a kbelík.

S ochotou horlivou se jal hostě svého pater novicmistr poučovati, že osoba tato, která přišla teprve nedávno, dávala se, majíc

doma vlastní služebnictvo, nositi v nosítkách. Zřejmě mluvil tak, aby osoba ta slyšela každé slovo.

Podivil se asi synovec kardinálův, neboť na okamžik pohlédl na kněze, jako by hledal potvrzení, že mluvil to skutečně on. Čekal kněz, jak zalíbí se hosti experiment tento nenadálý.

Pozorně se díval host na novice, který, poznávaje povahu této příležitosti, tak vhodné pro patera novicmistra, zdál se vyrušen, nikoliv však překvapen. Dlouho hleděl host na novice. Pak obrátil oči k pateru novicmistrovi. A z tohoto pohledu začalo pateru novicmistrovi býti nevolno.

Vedl však hostě dále, doufaje v příležitost příhodnější. Vracel se právě z města ministr domu a pokleknuv uctivě, prosil o požehnání slovy obřadnými. Pominul ho pater novicmistr, jako by ze zdvořilosti k hostu vzácnému se neslušelo všimati si osoby podřízené, byť prosící na kolenou. Zdálo se, že líbilo se to hostu, který nebyl darmo synovcem kardinálovým. Rychle tedy poručil kněz ministrovi, aby ukázal svou zbrojnicí, ten pak povzbuzen uštěpačností představeného, křepce běžel pro klíč, aby odemkl komoru, v níž věci rozmanité pohotově čekaly na osoby neznámé, které by chtěly přijíti –

Mlčky pokynul hostitel, aby podáno bylo jedno z hranice košťat připravených. Z návyku poslušnosti hbitě uchopil ministr věc žádanou a obrátiv se k hosti, chválil ji s úsměvem povýšeným jako nejvhodnější zbraň pro každého novice proti ďáblu; zapomněv však z horlivosti přílišné na rozdíl mezi žadatelem a hostem, podával koště synovci kardinálovu.

Opět pohlédl host na patera novicmistra. Hořce musil kárati tento osobu podřízenou, mluvící bez dovolení a jednající bez uvážení.

Světnice byly otevřeny. Novici šli po žebrotě, do špitálu, k vězňům. Zpod podhlavníků čouhaly důtky. Pater novicmistr jedny vytáhl a ukazoval je hosti. Byly zkrváceny. Hledě nikoliv na ně, nýbrž na kněze, uchopil je host s pochmurnou důstojností; jen jeho prsty, dotýkající se řemínků, se přesvědčovaly obezřele o pravosti viděného.

A tu poznal kněz, že nic neujde vzpurnosti tohoto člověka.

Na stole ležel list otevřený a nedopsaný. Nahlédnuv do listu, chystal jej kněz podati hosti, aby četl, o čem píšou novicové domů. List však mu vypadl z ruky.

Se slovy stále zdrženlivějšími provázel kněz domem nepřítele pyšného, až se s ním opět octl ve své komoře. Marný se zdál zápas s toufo pýchou mocnou a studenou. Jako by však nedbal jeho přítomnosti, hleděl host na obrazy na stěně.

I rozevřel kněz knihu na stole. Byl to Liber ingressus novitorum. Mohl host viděti jména noviců z rodů nejslavnějších, kteří

o přijetí do tohoto domu malého prosili s úpěnlivostí velikou. Zadržel ho však synovec kardinálův, jako by nechtěl viděti věc nenáležitou.

Zavřítí tedy chtěl kněz knihu nežádoucí. Opět ho zadržel synovec kardinálův.

Posléze zajisté nikoliv z pozornosti zdvořilé tázal se host, co že jest jméno, kterého užívá Tovaryšstvo.

Zatajil dech pater novicmistr, cítě nyní prst v rukavici šlechtické na obnaženém srdci celého Tovaryšstva. Na jeho čele perlil se pot. Hořce pohlédl na hostě nezbytného, neočekáváje už nic než pokoření svého ducha.

Nedůvěřuje již svému jazyku, v odevzdanosti zkroušené nabídnouti chtěl knihu k poučení. Nedbal však host nabídky ochotné. Nehleděl na kněze, hleděl do prázdna, jako by se vzhlížel v nesmírnosti své pýchy.

Cítě úzkost nepochopitelnou, ohlédl se kněz, hledaje místo, odkud hrozilo nebezpečí. A tu viděl, že právě tam, kam tak vzpurně se upíraly studené oči šlechtické, visí obraz Ukřižovaného.

Zdálo se pateru novicmistrovi, teď že může si oddechnouti, jako by skončena byla zkouška poslední. V klidu a s úsměvem že záhy bude moci přemítati o tom, jak lstivě a nenadále byl on, pater novicmistr, zvyklý zkoušeti novice experimenty tak obtížnými, od člověka mladého a stavu neřeholního podroben experimentu sám. Dosti zakusil rozpaků, poznáváje svou slabost a nejistotu; zpotil se však zbytečně. Vždyť ten, koho vlastně přišel člověk tento vyhledat, vůbec nebyl pater novicmistr, ani jakákoliv osoba jiná v domě probačním.

Překrátká byla však tato úleva. Zdálo se pateru novicmistrovi, že zblednutí, které ucítil nejen na své tváři, nýbrž na celém těle, jest zblednutí smrtelné. Vzpurně patřily studené oči šlechtické do tváře Ukřižovnného. Zdálo se, že prst v rukavici šlechtické, zkoušeje ránu, učiněnou kopím, vniká až do srdce otevřeného. A proti této příkrosti pochmurné nemohl se brániti ani Ukřižovaný.

Tu, jako by dovršiti chtěl rouhání němé, obrátil se synovec kardinálův ke knězi, tázaje se ho, která že jest příležitost hlavní, při níž osprávedlniti má Tovaryšstvo své jméno opovážlivé.

Poznav kněz, že není vhodno, aby ve chvíli této na otázku takovou odpovídal člověk, sklonil hlavu a pomlčel. Pohlédnuv pak opět na synovce kardinálova, hlasem pevným a neodbytným se tázal, čeho ještě si žádá.

Ještě držel prst v knize polozavřené, chystaje se ji zavřítí úplně. Zadržel ho však synovec kardinálův.

Opět otevřel knihu pater novicmistr, jako by rychle nahlédnouti měl host, chce-li. Nepohnul se však host, ač se zdál netrpěliv. Opět se tázal kněz, čeho ještě si žádá synovec kardinálův.

Nepokořena zůstala však vzpurnost šlechtická.

Je-li tedy už všechno jasno a jisto, čeho si ještě žádá pater novicmistr?

Na dosah ruky stál kalamář s brkem. S netrpělivostí dětinskou hleděl nyní na kalamář s brkem žadatel. S klidem přeradostným hleděl nyní na kalamář s brkem pater novicmistr.

Odpočíval kněz, chtěje blaženosti užítí aspoň na krátko. Nyní se tedy zkouška obrátila.

Co tomu řekně Sua Signoria? Co tomu řekne v Praze hrabě Ottavio?

Pohrdl šlechtic otázkou nenáležitou.

Je-li jméno Tovaryšstva nikoliv titulem jalovým, nýbrž skutečností, co může záležeti na všech kardinálech Svaté Církve, co může záležeti na dvorských šlechticích celého světa!

Slov těchto ovšem se leknouti měl, kdo se leknouti měl. Nepohnutelný však zůstaly litery tištěné v knize Konstitucí. Co jest předepsáno, nelze pominouti. Bez svolení otcova či kardinálova čekati nutno až do dne dospělosti.

Tu se objevil pot na čele synovce kardinálova, jenž začal zuřiti. S rozkoší nebeskou naslouchal pater novicmistr zuření synovce kardinálova. Vlasy na hlavě patera novicmistra byly již šedivé a šediny tyto nyní se třpytily.

Brzy zajisté připomenouti se mělo žádajícimu, jak nejistý bývá souhlas představených, jak odlišný od žádostí a předsevzetí bývá v Tovaryšstvu úděl skutečný, jak dlouhé, pekelně dlouhé bývá čekání na den veliké lásky i pro vyvolené. Nebyla vhodna však tato chvíle. Až později, až zhasnou tyto svíce, rozžaté na oltáři, až nastane čas poníženosti všední, kdy se začíná chrám zametat koštětem.

Synovec kardinálův zuřil. Blahoslavlil pater novicmistr tuto zuřivost. Slušelo se zajisté, takto aby přicházel šlechtic, který chce vyzdvížen býti až na kříž vedle Velikého Krále.

JOHN HENRY NEWMAN

CÍRKEV A SVĚT*)

Jak to, že jsou dnes katolické země v civilisaci pozadu za protestantskými? Odpovídaje na tuto otázku, nechci určovati, do jaké míry tomu tak skutečně je a jak by se dal tento fakt vyložit; buď

*) Vybrané stati z knihy: *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching.*

jak buď, i když předpokládáme, že tomu tak vskutku je, není to jistě žádná námitka proti katolicismu, leda že by katolicismus tvrdil nebo měl tvrdit, že chce šířit pouhou civilisací. Na druhé straně však má katolictví svůj vlastní úkol, a tento úkol je za prvé odlišný od úkolů světských, za druhé nesnadnější než světské úkoly a za třetí je před světem skryt v svých jednotlivostech a výsledcích. Mluveno nábožensky, je úkolem Církve smířiti duši s Bohem, a tomuto úkolu jsou podřízeny všechny ostatní. Církev si nemůže skrývati, že přes všechny výhody, jichž se dostává jejím dětem při zahájení jejich pouti – přes křest, přes nejpečlivější výchovu a přípravu – většina jich potřebuje neustále její podpory, aby byla uchráněna nebo zbavena stavu smrtelného hříchu. Berouc lidskou přirozenost tak, jak je, ví dobře, že jsou-li lidé ponecháni sami sobě, upadnou brzy do téhož stavu jako nekatolíci, i když v nich snad zůstanou utajeny principy pravdy a dobra a i když snad zůstává naděje, že budou znovu probuzeni. Církev ví dobře, že jsou ve stavu neustálého vzdalování od středu svatosti a lásky, že neustále upadají do Jeho nemilosti a směřují ke stavu definitivního odcizení Bohu. Jejím jediným úkolem vzhledem k těm nesčetným milionům duší jest, aby je pozvedala rok za rokem, den za dnem z bahna, a když klesnou, aby je zvedla zase a aby je tak udržela jak dovede nejlépe nad hladinou tohoto proudu, který je unáší k věčnosti. Díky Boží milosti je ovšem mnoho lidí, kteří jsou vyňati z tohoto tvrzení, kteří žijí v poslušnosti a míru nebo směřují k dokonalosti, ale slova Kristova: »Mnoho je povolanych, ale málo vyvolených« se naplňují na každém rozsáhlém poli činnosti, jehož správcem je Církev ustanovena. Všechny její tisíce orgány, její kazatelé a zpovědníci, faráři a řeholníci, misie a útulky, všechny její svátky a posty, vánoce i velikonoce, bratrstva a pouti, pobožnosti a odpustky, směřují k tomuto jedinému cíli – k neunavnému, trpělivému smiřování duše s Bohem a shlazování hříchu. Takto tedy o ní platí co nejdůrazněji slova Písma, že nezná nikoho »kromě Ježíše Krista Ukřižovaného«. Toť její obvyklá práce, k níž vede nebo v níž je obsažena všechna její ostatní činnost. Vysílá své misionáře? Ustanovuje své učitele? Rozšiřuje nebo rozlišuje svou bohoslužbu? Rozmnožuje své náboženské družiny? To všechno jen proto, aby získala duše pro Krista. A povzbuzuje-li světské podniky, studia nebo zkoumání, jak to činí, nebo vůbec civilizační práci, činí to buď proto, že nepřímou podporují její veliký úkol, nebo že takové veliké ideje, jako jsou ty její, vyvíjejí spontánní energii a působí neodolatelným vlivem i v oblastech, jež jí přímo nenáleží.

A poněvadž také nejsou všechny hříchy před Bohem stejně těžké, i když je Bůh každým hříchem bez rozdílu urážen, a po-

něvadž každý hřích má svou míru trestu, je velikým úkolem Církve rozlišovati mezi jednotlivými hříchy a zajišťovati u jednotlivců ono odřeknutí zla, jež je obsaženo v pojmu řádného a upřímného obrácení. Nic jí nedává záruku a nic ji nepovzbuzuje, aby vynucovala na lidech vůbec něco více než toto zachovávaní ctností, jehož nedostatek se rovná odloučení od Boha; dospěje-li tak daleko, pokládá to za velké dílo a raduje se z toho jako z úspěchu; a to, co ještě zbývá vykonati, snáší jak může, jsouc přesvědčena, že kdyby se pokoušela o více, mohla by ztratit všechno. Jsou hříchy, jež se prostě nedají za žádných okolností srovnat s pokáním a rozhřešením; a jsou jiné hříchy, které jsou chorobou a znetvořením duše. Před těmito druhými lidí varuje; proti těm prvním zaměřuje své úsilí.

Nuže, už zde se Církev a svět od sebe odlučují, neboť i svět má nezbytně, stejně jako Církev, svou stupnici urážek, ale ježto je vztahuje k úplně protichůdným věcem, třídí je také podle docela protichůdného principu, takže to, co je světu ohavností, Církev posuzuje shovívavě, a to, co je po soudu Církve hrozné a zhoubné, nemusí člověka vyloučit ani z té nejlepší společnosti světa. Když tedy svět za takového stavu věcí pozoruje postup Církve a jeho výsledky, musí už ze samé povahy věci, nehledíc k jiným důvodům, posuzovati velmi opovržlivě ovoce, které je tak odlišné od toho, co on sám staví v svém vlastním zákoníku dobra a zla jako měřítko a znamení vytečnosti.

*

Rekl bych, že Církev má na mysli tři ctnosti jako prostředky ke smíření a spojení duše s jejím Stvořitelem: víru, čistotu a lásku k bližnímu, a z těch dvě znamenají pro svět jen málo nebo nic. Naproti tomu svět klade na nejvyšší místo v některých společenských útvarech jisté hrdinské vlastnosti, v jiných jisté ctnosti politického nebo obchodního rázu. V drsnějších dobách to je osobní odvaha, síla předsevzetí a velkomyslnost; v civilisovanějších dobách je to poctivost, spravedlnost, čestnost, pravdivost a shovívavost – ctnosti, jež jsou ovšem všechny obsaženy v nauce Církve, jež vyžaduje všechny v náležitém stupni od všech svých opravdových dítek, a jež všechny rozvíjí v jejich plnosti v svých světcích – ale jež se konec konců přes všechnu svou neobyčejnou krásu ukazují stejně jako ovoce přirozenosti i jako ovoce milosti, jež nepředpokládají naprosto milost a jež nemají moci, aby posvětily duši nebo ji spojily nějakým nadpřirozeným řízením se zdrojem nadpřirozené dokonalosti a nadpřirozené blaženosti. Mimo to, jak už jsem řekl, Církev bere v úvahu ctnost a neřest v jejích samotném základě, tak, jak jsou chápány a jak existují v myšlení, přání a vůli, a tvrdí,

že ta i ona může býti i tehdy, když nevystoupí z domova srdce stejně úplná a zralá, jako kdyby obsáhla zjevně a činně celý svět. Zdá se tedy na první pohled, že přezírá politické útvary, společnost a časné zájmy, kdežto svět naproti tomu se dívá na náboženství jako na věc tak soukromou, tak osobní, tak nedotknutelnou, že o něm nemá vůbec žádné mínění; chválí veřejně činné lidi, slouží-li mu k jeho prospěchu, ale otázkám po jejich pohnutkách se prostě vysmívá; pokládá to za drzost, když se o to pokouší někdo druhý, a za nevkus, když oni sami k tomu svolují. Domnívá se, že všichni veřejně činní lidé jsou v hloubi duše stejní; ale co na tom záleží, když pracují pro něj? Nabízí vysoký plat a vyžaduje věrnou službu; ale pokud jde o to, jací jsou ti jeho agenti, dohlizitelé, obstaravatelé, zřizenci, cestující, inkasisté a dělníci po lidské stránce, jaké jsou jejich zásady a zájmy, jaké je jejich přesvědčení a jejich názory, kde bydlí, jak tráví svůj volný čas, kam chodí, jak umírají – konstatují zde prostá fakta, nechválím ani nehaním, nýbrž jen srovnávám – všechny otázky, pravím, které se týkají existence duše, jsou tak vzdáleny představivosti světa, jako jsou těsně a podstatně spjaty s viděním Církve.

Církev se tedy domnívá, že okamžitý, přechodný akt vůle je v těch třech zmíněných směrech schopen nezhoubnější viny stejně jako neúčinnější a nejskvělejší zásluhy. Nadto ještě tvrdí, že duše obtížená největším proviněním, ať myšlením nebo činem – surový tyran, který si liboval v krutosti, vytrvalý cizoložník, vrah, rouhač, který se vysmíval náboženství po celý život a zkazil každou duši, kterou mohl zasáhnout svým vlivem, který se rouhal Svatému Jménu a proklínal svého Spasitele – že takový člověk se může v jistých okolnostech rázem, jedinou myšlenkou srdce, jediným upřímným úkonem pokání, smířit s Všemohoucím Bohem (skrže Jeho tajemnou milost), bez svátosti, bez kněze, a že se může stát tak čistým, světlým a líbezným, jako by byl nikdy nezhrěšil. Stejně však je přesvědčena, že se člověk může v jediném okamžiku, se zavřenýma očima a zkříženýma pažema, vědomým úkonem vůle odloučit od Všemohoucího a uvrhnout se do záhuby. U světa je tomu naopak; člen společnosti se může přiblížit jak chce nejbližší ke hranici zla, jak ji stanoví svět, ale dokud ji nepřekročí, je bezpečen. A když ji jednou překročil, je náprava nemožná. Je-li poskvrněna čest muže nebo ženy, obnovení jejího lesku by znamenalo odčinit minulost; a to je nemožné.

Svět už zná v celku docela dobře odlišnost našich měřítek; zná tuto odlišnost také z jejich důsledků, ale neví, že tato odlišnost je založena na principu; vytýká Církvi tuto odlišnost, jako by se nedala ničím ospravedlnit – jako by to nebyla vskutku jen otázka

vyvažování zla – jako by se Církev neměla oč opřít, jako by byla jen zahanbena svou zřejmou bezmocností a uznávala obvinění, že se nevyrovná světu, pokud jde o duchovní účinek jejího učení. Svět ukazuje na dítky Církve a ptá se, zdali je uznává za vlastní. Ani se mu nesní, že tento kontrast vzniká z rozdílu zásad a že Církev se hlásí v tom, co koná, k vyšší zásadě než svět. Zásada je vždycky úctyhodná; i špatný člověk vzbouzí větší úctu, třebaš byl ještě více nenáviděn, když své jednání odůvodňuje a ospravedlňuje, než když je jeho špatnost jen náhodná; nuže, Církev tvrdí, že soudí podle úsudku Všemohoucího, a na jasném nesmlouvavém objasnění této věci není nic nerozumného ani netaktického. Jeho soud není jako soud lidský: »Nesoudím podle lidského zdání,« praví, »neboť člověk vidí věci zjevné, kdežto Pán zkoumá srdce.« Církev má na zřeteli skutečnost, svět slušnost; promíjí hotové dílo, může tedy konati jen důkladné dílo. Může-li vykonati to, co je pro duši nezbytné, může-li aspoň vyjmout oharky z žároviště, může-li aspoň vytáhnout jedovatý kořen, který znamená pro duši smrt, a vypudit nemoc, je spokojena, i když v ní zanechává menší nemoci, přesto že s nimi nesympatizuje.

*

Snad to má své zvláštní odůvodnění v plánu Boží Prozřetelnosti, že katolická víra bývá občas bez zřetele k oprávněnosti své tendence zbavena všech zjevných svědectví svého blahodárného vlivu na časné zájmy lidstva, všeho vlivu, jež poskytuje bohatství, vzdělání, občanské schopnosti nebo politická moudrost, ba že jí může být i vytýkáno, jako za dob sv. Cypriana a sv. Augustina, že porušuje hmotné zdroje a sociální velikost národů, které ji přijímají. Snad tím má býti Církev upamatována a svět poučen, že ona, která má nebeského Ochránce, nepotřebuje časného zabezpečení, nýbrž může plouti (jak zní výrok) proti větru i proti proudu.

*

Církev zahrnuje v své nauce všechny pomyslitelné ctnosti a v svých snahách všechny druhy dobra časného i duchovního, ale nedívá se na ně s téhož hlediska ani je netřídí stejným způsobem jako svět. To, co svět pokládá za nezbytné, pokládá ona za podřadné; dává první místo tomu, co svět ani neuznává nebo aspoň podceňuje, odmítá nebo pokládá za nemožné; a ježto, berouc lidstvo takové, jaké jest, není s to vykonati všechno, je často nucena vzdáti se v určitém věku nebo v určité zemi úplně něčeho, co pokládá za věc sice velkého, ale jen druhotného významu, místo aby provedla za každou cenu až do konce ono vykořenění sociálních

zel, jež je v očích světa tak nezbytné, že podle jeho přesvědčení nemá nic ostatního význam, dokud ono nebylo provedeno. Nesnáze, jež jí klade doba nebo nedostatek vhodné příležitosti, někdy způsobují, že její operační základna není dosti široká, aby byla s to postupovati proti zločinu stejně úspěšně jako proti hříchu a aby mohla potírat barbarství stejně účinně jako nevěru. A svět si potom myslí, že nesplnila záměr svého Pána, poněvadž nevykonala světské dílo, a vyčítá jí jako nehoráznost, že postavila věčnost nad časnost.

Za druhé nebudiž zapomínáno na to, že se podjala nesnadnější práce; je to jistě nesnadná věc poučovat divocha, učit ho klidu, pořádku a sebezapírání; přimět ho, aby se oblékal jako Evropan, aby dával přednost prachovým peřinám před stepí nebo jeskyní, a aby si vážil pohodlí krbu a čajového stolku; nekonečně těžší však je, přes všechnu nadpřirozenou moc, danou Církvi, přimět toho nejvzdělanějšího, nejvychovanějšího a nejpříjemnějšího člověka k cudnosti nebo pokoře; uvést nejen jeho vnější projevy, nýbrž i jeho myšlenky, představy a úmysly ve shodu se zákonem, k němuž má od přirozenosti odpor. Pak tedy není divu, že Církev nepostupuje tak rychle na své cestě, jako postupuje svět na své. Svět má přirozenost za spojenkyni, kdežto Církev ji má vzhledem k celkovému stavu věcí za nepřítelkyni.

A konečně, jak už jsem naznačil, její nejlepší ovoce je nutně skryté; ona bojuje se srdcem člověka; její věčný boj míří proti pyšce, nečistotě, žádosti, závisti, krutosti, jež se nikdy nedostanou na světlo, poněvadž se jí vždycky podaří udusit je v zárodku. Podle povahy věcí dokonce má větší úspěchy v potlačování zla než v působení dobra; mimo to jsou ctnost a svatost, i když jsou realizovány, také do značné míry skrytými dary, jsouce známy jen Bohu a dobrým Andělům; z těchto i jiných důvodů tedy jsou síly a triumfy Církve nutně skryty před světem – leda že by se otevřela dvířka zpytovnice a hlasy větrů roznesly její tajemství po celé zemi. Ale ani taková odhalení by nestačila ke srovnání Církve s náboženstvími, jež nesměřují k žádné osobní kázni a neuznávají zásadu zpytování svědomí a vyznání hříchů; abychom mohli být po právu tomuto přirovnání, museli bychom čekat až do Soudného dne, kdy budou knihy otevřeny a tajemství srdce odhalena. Neobyčejnost, nesnadnost a skrytost poslání, svěřeného Církvi – to jsou tedy důvody, jež vedou k tomu, že je svět v jistých dobách sváděn k tomu, aby podceňoval vliv Církve na společnost a aby dával mnohem raději přednost svým vlastním metodám a výkonům.

*

Údiv a rozhořčení protestantů má svou příčinu v nemalé míře v tom, že smýšlejí protestantsky. Byli vyučeni v náboženství, zdědili myšlenky a pocity a trpí nevyhodami, z nichž všech vznikají nesnáze, na něž si stěžují; a abych je odstranil, budu nucen jako už dříve proti své vůli se uchýlit k výkladu z dogmatiky. – Nuže, protestanté se domnívají, že víra a láska jsou nerozlučné; kde je víra, tam je také podle nich láska a poslušnost; a síla i stupeň lásky a poslušnosti jsou úměrnými silé a stupni víry. Nevědí, že by byla možná taková nedůslednost, jako je opravdová víra bez poslušnosti; a kde vidí neposlušnost, tam si nedovedou představit existenci opravdové víry. Katolíci naproti tomu tvrdí, že víra a láska, víra a poslušnost, víra a skutky jsou reálně oddělitelné a také jsou obyčejně odděleny; že víra nezahrmuje lásku, poslušnost nebo skutky; že může existovat nejpevnější víra, jež přenáší hory, bez lásky – to jest skutečná víra, tak skutečná v přesném smyslu slova jako víra mučedníka nebo teologa. Jinými slovy, když katolíci mluví o víře, myslí tím existenci daru, o němž nemá protestantství ani ponětí. Víra je duchovní zjevení neviditelného; a ježto protestantství v praxi nemá tohoto zjevení, nevidí neviditelné, nemá zkušenosti o tomto stavu, o tomto aktu ducha; když tedy podrželo výraz «víra», muselo hledat pro něj nějaký jiný význam, a jeho běžnou, snad nejběžnější představou jest, že víra je v podstatě totéž jako poslušnost, nebo aspoň že je to popud, pohnutka k poslušnosti nebo horlivost a zaujatost, jež provádějí dobré skutky. Slovem, víra je naděje, nebo to je láska, nebo je směs obojího. Protestanté definují nebo určují víru nikoli z její povahy nebo podstaty, nýbrž z jejích účinků. Plodili dobré skutky, nazývají ji skutečnou vírou; pakli nikoli, nazývají ji falešnou – něco podobného, jako kdybychom řekli, že dům je domem, když je obydlen, ale že dům k pronajmutí není domem. Kdybychom mluvili tímto způsobem bylo by zřejmo, že zaměňujeme dům a domov a nemáme přesného ponětí, co je to dům per se. Podobně také, když protestanté tvrdí, že víra není skutečnou vírou, není-li plodná, je zřejmo, ať už mají pravdu nebo ne, že představa víry jako stavu o sobě, jako něčeho podstatného, je prostě ze samé povahy věci cizí jejích duchu, a to je právě věc, kterou teď zdůrazňuji.

Nuže, podle katolického kředa je víra jistotou o věcech neviděných, nýbrž zjevených; jistotou, již ovšem v mnoha případech předchází jako její podmínky zvláštní úkony intelektu, úvahy, modlitby, studium, dispute a podobně, a obyčejně i zprostředkující svátost křtu, ale jež vyvolána přímým živlem nadpřirozeného je zásahu na ducha. Takto je to tedy duchovní zjevení; a nejbližší přirovnání, jímž je to možno ozřejmiti, je mravní smysl. Jako přiroda

vtiskla našemu duchu schopnost poznávat jisté mravní pravdy, když jsou nám podávány z vnějšku, takže si jsme zcela jisti, že na příklad pravdomluvnost, dobrota a čistota jsou správné a dobré a že jejich opak znamená provinění, tak také do jisté míry podobným způsobem nám milost vnitřně vtiskuje zjevení, jež poznáváme smyslově sluchem nebo zrakem; podobně, ale živěji a zřetelněji, poněvadž mravní vnímání záleží v citech, ale milost víry obrací ducha k věcem. Tato jistota či duchovní zření, jež je obsažena v ideji víry, je podle katolické nauky zřetelně odlišná celým svým rázem od touhy, záměru a schopnosti jednati ve shodě s ní. Jako mohou lidé dobře vědět, že by neměli krást, a přece si mohou s rozvahou přivlastnit něco, co jim nepatří, tak také mohou býti obdařeni prostou, nepochybující, jasnou vírou, na příklad že Kristus je přítomen v Nejsvětější Svátosti, a přece se mohou dopustit svatokrádeže, otevřít svatostánek a odnést posvěcený chléb k vůli drahocenné nádobě, v níž je chován. V Písmu je psáno, že zlí duchové »věří a třesou se«, a tak mohou také odvážní lidé vědomě hřešit k vůli časnému prospěchu tváří v tvář samému peklu.

*

S většinou lidí se má věc takto: Je jisto, že každá taková velká a různorodá masa, jež tvoří národ, vyrůstá v praxi více méně v opomíjení Stvořitele a povinností, jež k němu máme. Přirozenost má sklon k nevěře a neřesti, a v praxi je tento sklon rozvinut a uskutečněn v každém davu lidí, podle rčení starých Řeků, že »množství je špatné« nebo podle svědectví Pisma, že svět je v nepřátelství se svým Stvořitelem. Tím, že je národ pokřtěn, se na věci nic nemění; v praxi stále ještě nabývá přirozenost vrchu nad milostí a národ upadá do stavu, v němž je na tom co do viny a škody v jistém smyslu hůře než ve stavu, z něhož byl vyproštěn. To je skutečnost, jak ji také Písmo předpovědělo: »Mnoho je povoláných, ale málo vyvolených«; »Podobno jest království nebeské síti, která bývají spuštěna do moře, shromažďuje ze všeho rodu ryb.«

Ale i když to připustíme, není na tom katolický lid naprosto v každém směru stejně jako lid nekatolický – tak učí teologové. Duše, která obdržela milost křtu, obdržela s ní zároveň símě nebo schopnost ke všem nadpřirozeným ctnostem – víře, naději, lásce, mírnosti, trpělivosti, střídmosti a všem ostatním, které by ještě bylo možno vyjmenovat; a dopustí-li se smrtelného hříchu, pozbývá milosti a ztrácí tyto nadpřirozené síly. Není už tím, čím byla, a je teď v bezmocném a hrozném stavu těch, kdo nebyli vůbec pokřtěni. Tento trest má však jistá pozoruhodná omezení a úlevy, a jednou z nich jest, že je jí ponechána schopnost či síla víry.

Duše ovšem může setrvati i nadále v svém odporu a může zničit i tuto nadpřirozenou schopnost; může se úkonem vůle zbavit víry, jako se zbavila milosti a lásky; nebo může její víra ponechle upadati, až se změní v naprostou nevěru; ale to není obvyklý stav katolíků. Obvyklý případ je ten, že se poddávají pokušením zla nebo žádosti, jež je přirozeně a nutně napadají, ale jejich víra jim při tom zůstává. Tak se dostávají masy do stavu, který je pro protestantské chápání velmi nezvyklý; uvědomují si živě, téměř smyslově věci neviditelné, ale nejsou k nim při tom puzeni touhou nebo náklonností; mají poznání bez lásky. Takový je stav masy; Církev se při tom neustále snaží vši svou mocí, aby je přivedla nazpět k jejich Stvořiteli, a vskutku také přivádí nazpět postupně nesmírné davy, ačkoli od ní zase postupně odpadají. Povinnost každoroční zpovědi, velikonoční přijímání, stanovené lhůty odpustků, slavné svátky, letnice, povinná účast na mši – tyto obvyklé a pravidelné předpisy i mimořádné metody exercicií, misí, jubilejí a podobně jsou jen prostředky, jimiž moc světa neviditelného působí stále na porušenou masu, z níž je složen národ, a jimiž odčiňuje a ruší strašlivý zjev, jež před nás staví skutečnost a Písmo.

A to ještě není všechno; dobro i zlo jsou smíšeny a dobro neustále ovlivňuje a zeslabuje zlo. Jedna nebo dvě zbožné duše mohou v rodině šířit světlo a pozvednout náboženský život všech ostatních. Ve velkých a zkažených městech mohou býti tu a tam ustaveny obce řeholníků a řeholnic, jichž příklad, vystupování, kostely, obřady a pobožnosti – nemluvíc o jejich kněžských povinnostech nebo charitativní činnosti – budou vždy zeslabovati prudkost jedu. Pak najdete také nesmírné množství lidí, kteří nejsou ani dobří ani zlí; setkáte se s mnohým pohoršením; najdete možná některé kláštery v úpadku, bohaté konventy, které nedodržují řeholi, žijí v pohodlí a přepychu a mají v svém středu jednotlivce, upadající do hříchu; katedrály, přechovávající dav hodnostářů, z nichž mnozí zneucfují posvátné místo; a na venkově najdete kněze, kteří dávají špatný příklad svému stádu a působí starost a zármutek svým biskupům. A vedle toho najdete velkou rozmanitost povahy a intelektu, jistě stejně velkou jako v protestantských zemích: najdete duchy slabé a silné, bystré a tupé, vášnivé a flegmatické, ušlechtilé a sobecké, líné, pyšné, skeptické, suchopárné, inciativní, nadšené, domýšlivé, podivínské, výstřední; a těm všem ponechává milost více méně každému jeho přirozenou formu nebo přirozené sklony. Tak dostaneme zmatený a neuspořádaný výjev, jaký obyčejně poskytuje svět – dobro a zlo smíšené ve všech myslitelných poměrech a výsledných fázích; neustálou měnlivost; obzor hned jasný

a hned zase zachmuřený; světlá místa, zářivé pruhy, temné pásy, soumravné oblasti a jíttní záblesky – ale v tom všem, přes všechno tento morální zmatek, jasné rozumové poznání pravdy.

Snad řeknete, že tento svár dobra a zla lze zrovna tak dobře najít i v protestantské zemi; o to však teď nejde; jde o to, že v katolické zemi má každý, dobrý či špatný jednotlivec různorodé masý vepsáno, hluboce vtíštěno totéž podivuhodné poznání. Jako v Anglii zná celá obec, ať už jsou na tom její jednotliví členové morálně jakkoli, železnice a telegraf, královský dvůr, vládu a jednání v parlamentě, náboženské spory a zahraniční záležitosti a všechno to, co se děje kolem nich a mimo ně, tak mají v katolické zemi představy nebe a pekla, Krista a ďábla, svatých, andělů, duší v očistci, milosti, Nejsvětější svátosti, mešní oběti, rozhřešení odpustků, působení ostatků, obrazů svatých, svěcené vody a jiných posvátných předmětů povahu skutečností, jež všichni lidé, dobří i špatní, mladí i staří, bohatí i chudí přijímají jako nepochybné. Jsou to skutečnosti, s nimiž je seznámila víra, podstatně stejné pro všechny, i když jsou odstíněny podle jejich ducha, podle toho, jsou-li zbožní či nikoli, a podle toho, jaký je stupeň jejich zbožnosti. Zbožní jich užívají dobře, lhosejní špatně, vrtkaví střídavě tak nebo onak, ale všichni jich užívají. Jako mají všichni lidé v nekatolické obci ideu Boha, tak tkví, mnohem živěji, tyto zjevené ideje v mysli katolického lidu, ať už je mravní stav jednoho každého z nich jakýkoli. Jsou to skutečnosti, jež každý dosvědčuje všem a všichni každému, společný majetek, základní axiomy myšlení a tak říkajíc mezníky na území poznání.

*

Nuže, když tedy uvážíte, že katolický národ přijímá ohromný počet posvátných pravd jako fakta, v téměř smyslu v jakém je faktem slunce na nebi, poznáte, jak mnoho věcí, jež by se zdály protestantovi pobuřujícími, nabývá rázu nutnosti. Jsou to věci, jimž se nebylo možno vyhnouti, ledaže by bylo bývalo přislíbeno, že Církev se bude skládat jen z předurčených, ba že by se skládala jen ze vzdělaných a kultivovaných lidí. Je to podívaná na nadpřirozenou víru, působící na nesmírnou rozmanitost lidského ducha, božského principu, trvajících v těchto myriádách povah, dobrých, špatných a prostředních, v něž se rozvinul starý rod Adamův, štípený v Kristu. Zhřeší-li někdo hrubě v protestantské zemi, je ihned vydán pokušení nevěry; a je pobouřen, když se mu hrozí nastávajícím soudem. Hrozí se mu ne něčím, co je pro něho skutečností, nýbrž něčím, co je pro něho v nejlepším případě míněním. On má moc nad tímto míněním; dnes se ho drží, ale bude-li se

ho držet ještě zítra, to nemůže přesně říci; to záleží na okolnostech. A ježto je to mínění, nemá nikdo práva tvrdit, že je to něco více nebo mu to předhazovat a hrozit mu tím. To je právě to, co ho tak provokuje a pobuřuje. Protestanté drží tvrzení, že existuje peklo, jakožto důsledek sylogismu; dokazují to z Písma; je to od začátku až do konce věc kontroverze a mínění a nesmí to být přijímáno jako něco, s čím se nedá pohnout. Špatný člověk se zlobí na ty, kdož mají názory, jež pro něho znamenají odsouzení, poněvadž tyto názory jsou výtvořiny svých zastánců a jemu se zdá, že se ho osobně dotýkají. Nic nepobuřuje jiné lidi více než můj soukromý úsudek. Lidé však obyčejně nejsou pobuřováni fakty; bylo by to nerozumné, jako když děti tlukou zemi, když upadly. Špatný katolík nepopírá peklo, neboť pro něho je to nepopíratelný fakt, s nímž ho seznámila nadpřirozená víra, již přitakává Božímu Slovu, mluvícímu skrze Církev Svatou; nezlobí se na jiné, že v to věří, protože to není žádný jejich soukromý názor. Může si ovšem zoufat i pak se rouhá; všeobecně vzato však mu zůstává naděje i víra, když ztratil lásku. Nestěžuje si tudíž ani na Boha ani na člověka. Jeho myšlenky se berou jiným směrem; usiluje, aby se zbavil své nesnáze; vzhledne k Panně Marii; zná nadpřirozenou vírou její moc a její dobrotu; překrouť pravdu podle vlastního záměru, špatného záměru; a učiní ji svou patronkou a ochránkyní proti trestu za hříchy, od nichž nechce upustiti. Takový je tedy, pravím, přirozený výsledek, má-li člověk víru a naději bez spásné milosti boží lásky.

*

A teď, bratři, chci až jen ke konci poukázat na to, jak milosrdné to bylo řízení, že víra a láska jsou oddělitelné, jak učí katolická nauka. Myslím, že kdyby Bůh byl chtěl, mohlo tomu být opravdu tak, jak to učí Luther – víra a láska mohly být tak těsně sloučeny, že opuštění lásky by znamenalo i ztrátu víry. Nuže, kdyby hřích zbavoval člověka nejen Boží milosti, nýbrž i všech nadpřirozených principů, viděli bychom u katolíků to, co je, běda, tak všedním zjevem u protestantů – duše, v nichž se probudilo vědomí viny, jež se hrozí svého stavu, ale jež nemají útočiště a ničeho na čem by mohly stavět. Znovu a znovu se stává, že prohřešiv se více než obvykle, nebo byv probuzen po delším období hříšného života, nebo jsa zachvácen nemocí, chtěl by se protestant kát; ale k čemu se má vrátit? kam má jít? Co má dělat? Musí si sám kopat a stavět základy. Musí se učit každému kroku a všechno je ve tmách; musí hledat a usilovat, a to všechno konec konců jen pro nějaké mínění. A pak, dejme tomu, že dosáhne jistého pokroku

a že ho znovu přemůže pokušení; padne, a všechno je zase ničeno. Jeho doktrinární názory mizí a stěží lze říci, že ještě v něco věří. Ale katolík ví přesně, kde stojí a co má dělat; když pocítí zkroušenost, není třeba ztrácet čas, nýbrž může se ihned, pokud ještě jsou jeho city svěží a pronikavé, uchýlit k určeným léčivým prostředkům. Snad bude stále klesat, ale jeho víra je neustálou výzvou a pobídkou k pokání. Ubohý protestant hromadí hřích na hřích a jeho nejlepší úmysly vycházejí na zmar; katolík smývá svou vinu znovu a znovu; a tak, i když jeho lítost není trvalá a on nemá dosti síly, aby vytrval, nestává se v jistém smyslu nikdy horším, nýbrž začíná stále znova. A zdánlivě lehké dosažení odpuštění není žádným povzbuzením ke hříchu, ledaže by pokání bylo snadné a že by se očekávalo působení milosti pokání tam, kde už byla ve skutečnosti udušena; nebo že bychom se domnívali, že minulé pokání je k nějakému užitku, když se v něm nesetrvá.

A nad to všechno, dejme tomu, že naň náhle přikvapí smrt a že mu zbývá pouhá hodina na přípravu; co má protestant dělat? Kolem sebe vidí jen věci tohoto světa; ženu a děti, přátele a světské zájmy; katolík je má také, ale protestant má jenom je. Je sice možné, že se ve zvláštním případě pevně utvrdil v názorech své strany na ospravedlnění nebo znovuzrození; nebo může být, že má pravé ponětí o božství našeho Pána, jež vychází z božské milosti. Já však nemluvím o vážnější části obce, nýbrž o populárnějším náboženství; a chtěl bych, abyste si vybrali náhodně jednoho člověka v některém z vašich velkých měst a řekli mi, má-li vůbec v mysli nějakou nadpřirozenou ideu. Minuty plynou; a poněvadž by se musil teprve všechno naučit – předpokládáme-li, že by toužil po poučení – nemůže nic vykonat. Jeho myšlenky se zvedají v neurčité touze po slitování, kterou nedovede ani on ani přítomní rozebrati. Žádá, aby mu byla předčítána kapitola z bible, ale to je spíše výraz jeho hrůzy a zmatku než znamení jeho víry; a tak se začne jeho rozum kalit a on umírá.

Jak docela jinak je tomu u katolíka! Má v sobě téměř princip záchrany a jistě aspoň její nástroj. Snad mluvil lehkovážně o Všemohoucím, ale vždycky v něho věřil; zpíval žertovné písně o Blahoslavené Panně a svatých a vyprávěl podařené historky o ďáblovi, ale jen z lehkomyšlnosti a ne z pohrdání; zlobil se na své nebeské patrony, když se mu vedlo špatně, ale činil to se svéhlavostí dítěte, které se zlobí na své rodiče. Tito nebeští patroni mu byli vždycky přítomni, i když vězel v bahně smrtelného hříchu a byl stížen hněvem Všemohoucího, jako hvězdy, planoucí na obloze jeho intelektu, ačkoli dobře věděl, že s nimi nemá v ničem podílu. Nevýkonával po leta své velikonoční povinnosti, ale nikdy nepopíral, že

je katolík. Smál se kněžím, tvořil si o nich ukvapené úsudky a pomlouval je před jinými, ale ne proto, že by pochyboval o božském původu jejich úřadu a o účinnosti jejich služeb. Učastnil se mše nedbale a lhostejně, ale věděl vždycky, co má ve skutečnosti před sebou pod závojem hmotných symbolů, v tomto vznešeném a účtyhodném úkonu. Když se tedy dozví, že má umřít, a nemůže si dát zavolat kněze a paprsek Boží milosti pronikne jeho srdce a on zataouží po Tom, jehož tak zanedbával, není to žádný nezřetelný, zmatený cit, který by ho jen tížil a který by mu nedovedl ulevit. Jeho myšlenky ihned nabudou tvaru a řádu; zvedají se každá na svém místě k velkým Předmětům víry, jež jsou v jeho mysli přítomny stejně jistě jako v nebi. Obrátí se k svému Kříži; vzývá Drahoceennou Krev Pěti Ran svého Spasitele; přivolá si na pomoc Blahoslavenou Pannu; vzývá své svaté patrony; přivolá k sobě svého Anděla strážného; vyzná svou touhu po svátostném rozhršení, jehož nemůže dosáhnouti vinou okolností; cvičí se v úkonech víry, naděje, lásky, pokání, smíření a jiných ctností, odpovídajících jeho nesnázi. Je pravda, že odchází do neviditelného světa; je však také pravda, že tento svět byl s ním již zde. Je pravda, že jde do cizího, ale ne neznámého místa; soud a očištec jsou mu známými pojmy, jež jsou mu skutečnějšími i než sama smrt. Uvědomuje si mnohem hlouběji očištec, ačkoli je to nadpřirozená věc, než smrt, ačkoli to je přirozená věc. Nepřítel na něho doléhá, aby zvrátil víru, na niž on stavěl; ale celý ráz jeho minulého života, dokonce i jeho žerty a jeho zapřisahání sloužily k tomu, aby v něm vytvořily habitus víry, aby obklopovaly a chránily nadpřirozený princip. A tak i člověk, který byl špatný katolík, může mít ve smrti naději, která je nutně cizí i těm nejctnostnějším protestantům. Přel. T. Vodička

RUDOLF VOŘÍŠEK

TRAGIKA OSAMOCENÍ A HEROISMUS ZTROSKOTÁNÍ VE FILOSOFII M. HEIDEGGERA A K. JASPERSE

Povrchnost a krátkozrakost žurnalistiky, tak příliš snadno hotoové se vším, co se dnes děje v Německu, ukazuje nám tuto zemi především jako místo rasového a protináboženského (vlastně protikatolického) boje, zúžujíc tak pohled na věci, které zajisté mají svůj dosah a svůj hluboký význam, ale které jsou jen jednou, tou vi-

ditelnou, tváří německého národa. Je však ještě druhá tvář Německa, kterou nám odhaluje jeho současná filosofie a z níž teprve můžeme soudit o tom, jaká je pravá duchovní situace této země a jaký je současný německý člověk. Myslíme zde především na filosofii existenciální, jak ji vypracoval Martin Heidegger a Karl Jaspers a která je dokladem jedné, velmi závažné skutečnosti: vyvrcholuje sebeutvrzení člověka, jeho uzavření do sebe samého, a třebaš pocifujeme v Jaspersovi silný neklid vroucího a po zbožnosti toužícího srdce, je Heidegger vyvrcholením tohoto chladného, pyšného a vlastně tragického sebeuzavření člověka do jeho vnitřního bytí. Není sporu, že tato filosofie, která nachází veliký ohlas u mládeže, vede k rozhodování, usiluje o formování člověka a chce živoucí myšlení v době, kdy abstrakce a formulka zakrývají člověka, ale to chápání člověka, z něhož roste, svědčí o hlubokém vychýlení z řádu a o zvrácení hodnot, jehož důsledky, aspoň v případě Heideggerově, jsou strašné.

Oběma těmito filosofiím je existence, člověk jakožto existence, tím, co je ve filosofii primární, z čeho každé myšlení vychází a kam se zase vrací. Tím je řečeno dvojí: předně odpor k rozumu a k abstraktnímu myšlení o člověku, kterého podle existenciální filosofie nelze postihnout definicí nebo poučkou, a za druhé – což je jen důsledek prvního – snaha, chápat člověka v jeho totalitě a v jeho konkrétním bytí zde ve světě, tedy v situacích, v rozhodování, ve smrti, vině, svědomí, v lásce, a to nikoliv nezúčastněně (jak je tomu na př. podle Jasperse, v přírodních vědách), nýbrž s vnitřní účastí a vnitřním rozhodováním. Přes to nelze říci, že by toto východisko podmiňovalo sourodost a podobnost myšlení; již to, že Jaspersova trojdílná »Philosophie« je ucelený nárys (třebaš ne ve formě filosofického systému), který zákonitě souvisí s jeho »Psychologie der Weltanschauungen«, zatím co u Heideggera není takovéto uzavřenosti a vnitřní zákonitosti, svědčí o jejich myšlenkových rozdílech. Jsou zde však hluboké vnitřní shody, které svědčí, že oba rostou ze stejné situace a jejich filosofie odpovídá na stejné otázky a stejné nejistoty. Jaspers je jasnější; je duch, který spěje k průzračnosti a k ryzosti, k formě, i když mu člověk není ničím zaokrouhleným a nerozštěpeným, ale bytostí neuzavřenou a rozpolcenou; Heidegger je temnější a s ním prožíváme celou tíži otázek svého bytí zde ve světě – otázek, které se neustále komplikují a u nichž každý stupeň jasu je zároveň stupněm beznadějně temnoty.

Řekli jsme, že tato filosofie se především obrací proti rozumu a tento odpor k racionalismu je společný Jaspersovi i Heideggerovi. Rozum byl pro myšlení podescartovské podstatným přístupem k jsoucnu

a také organizačním principem života. Byl to především rozum kvantitativní a mechanistický, kterému bylo reálné jen to, co je měřitelné a vůbec kvantitativně uchopitelné. Existenciální filosofie se však obrací nejen proti tomuto rozumu kvantitativnímu, nýbrž proti rozumu vůbec, proti té mocnosti v člověku, která prý chce poznávat jen to, co je přístupné vědomí vůbec, a to je jsoučno předmětné. Předmětnost – takto zní tése existenciální filosofie – je jsoučno, adekvátní rozumu, je to ono bytí, které se dá prokázat vědomím vůbec a dá se poznat, aniž by k tomu bylo třeba vnitřní účasti člověka. Bergson označil intelekt jako to, co je zatíženo hmotou a vyslovil tak vlastně totéž, co říká existenciální filosofie – mylně ovšem a nesprávně – o rozumu, který poznává jen předmětnost. Proto si vysvětlíme Heideggerovo úsilí o destrukci ontologické tradice řecké, stojící na rozumu, která prý chápe člověka jako danost předmětnou a proto jí uniká časovost lidského bytí. Heideggerovi je proti tomu existence esencí člověka, to znamená, že člověk není dán, ale projevuje se časově v modech svého bytí a to je jeho vlastní znak; Jaspers mluví zase o existenci, která není, ale může být a má být v tomto empirickém bytí a má se v tomto světě uskutečňovat. Není-li tedy člověk jako možná existence předmětnou daností, je poznatelný rozumově a je vůbec možno říci, co je? Jaspers, jako vždy jasnější a propracovanější, odpovídá: nikoliv. Nelze rozumově poznat, co je člověk, lze ho jen osvětlit a toto osvětlení není konstatování, nýbrž musí být chápáno jako apel na existenci a její probuzení a nemůže tedy být pokládáno za vědecké a absolutně platné tvrzení, nýbrž jako výzva k uskutečňování toho, co filosoficky je osvětlováno. Existenciální filosofie vychází tedy z člověka jako z možné a jedinečné existence, která má něco jako osud; kritériem této filosofie není objektivní měřítko, jako pro předmětné a rozumové poznání (tedy pro vědu), nýbrž existence, která přitakává a odpírá, jak to vyslovuje Jaspers.

Smysl filosofie je proto Jaspersovi jiný než byl v období převážně racionalistickém. Tam šlo o poznání, o konstatování, profesická filosofie (výraz Jaspersův) usilovala o své uznání; existenciální filosofie probouzející je apelem; nechce, aby byla uznána jako konečná pravda, nýbrž abychom k ní přistupovali v existenciální komunikaci a na její výzvy odpovídali vlastním uskutečňováním v boji, který je bojem v lásce. Existenciální filosofie nikdy nevolá: následuj mne! nýbrž: následuj sebe! – a já ti v tom pomohu; jako možná existence buď, čím jsi! I Heideggerovi je pravda především odkrýváním, osvětlováním, řecké slovo *a-letheia*, neskrytost, to vyslovuje jasně a známá scholastická definice pravdy jakožto *adequatio rei et intellectus* je mu jen sekundárním útvarem, možným

jen tehdy, když prvotní význam pravdy je v odkrývání. V tomto smyslu není tedy existenciální filosofie ničím menším než velikým nápořem proti celé evropské filosofické tradici anticko-křesťanské, proti rozumu (který si, podobně jako Bergson, zredukovala na moderní kvantitativní ratio a na ní provádí kritiku rozumu vůbec) a proti základní definici pravdy jakožto *adequatio*, kterou ovšem zase zcela modernisticky chápe jako fotografický otisk. Což tedy znamená, že jde proti celému základu evropského myšlení, začínajíc u kořene, u jeho metafysiky a ontologia, a v tom je její revoluční znak, který velmi mnoho napovídá o duchu dnešního Německa.

Podle existenciální filosofie nelze tedy říci, co je člověk. Člověk je možnou existencí, může se stávat sám sebou a to je časový modus jeho bytí, který se nedá konstatovat jednoznačně jako vědecké určení. Není nesnadné určit, jaké jsou kořeny tohoto odporu k obecnému určení člověka: je to v podstatě odpor k modernímu chápání člověka, které usiluje o jeho poznání vždy z něčeho, ať z hospodářských poměrů (marxismus) z libida (Freud), z rasy; existenciální myšlení chápe, že se člověk nedá tímto poznáním cele vyčerpat, neboť jako existence je svobodný a nepodmíněný jen těmito činiteli. Je-li něco, s čím nutno jak u Heideggera tak i Jasperse souhlasit, je to vědomí, že vlastní bytí člověka je něco jsoucího, něco podstatně skutečného, konstitutivního a, možno v jistém smyslu i říci, nepodmíněného; vlastní existenciální znaky člověka nejsou skutečností, které zkoumá psychologie a co, jakožto duševní jevy, je toliko něčím prchavým a náhodným: náladovost, úzkost, svědomí u Heideggera; láska, víra, nejistota, existenciální úzkost, nepodmíněné jednání, existenciální nutnost v etickém jednání u Jasperse, to vše jsou skutečnosti reálné, ontologické a nedají se proto vyložit z jiných skutečností, jak to činí psychologie.¹⁾ Je ovšem jiná otázka, je-li metafysická armatura této fundamentální analytiky správná a je-li na př. možno přijmout Heideggerův výklad úzkosti, svědomí, smrti nebo Jaspersovo dotknutí člověka transcendencí. Zde si jen všimáme onoho zaměření existenciální filosofie k ontologické struktuře člověka, které je v podstatě správné. Zde se zase jednou po všech jednostranných výkladech člověka dostáváme k myšlení, které má v zorném poli člověka celého v jeho jedinečnosti a dějinnosti, tedy především bytost, která existuje časově a v situacích, v nichž se rozhoduje a chápe tohoto člověka jako možnou existenci, tedy jako to bytí, které nejen jest

¹⁾ Především ovšem psychologie moderní a pozitivistická, která vykládá duševní jevy nikoliv v jejich danosti, nýbrž z něčeho jiného, „původnějšího“. Charakteristickým příkladem zde může být Freudova psychologie se svým libidem, které až nepřičetně a stupidně rozvádí do celého duševního života a jímž vykládá i kulturu.

(v tomto světě, v Dasein, jak říká Jaspers), ale má možnost být samým sebou, být vlastní existencí a uskutečňovat se zde v dějinnosti a v situacích, protože je to bytost v podstatě svobodná. Má však i vědomí rozpolcenosti a neuzavřenosti člověka, který nemůže být – jako rostlina, jako zvíře – ve svém bytí tak, jak je, nýbrž musí jít nad a proti této empirické skutečnosti, chce-li přijít sám k sobě. Jaspers to vyjadřuje svým pojmem pomezňé situace (Grenzsituation), která pro člověka, žijícího jen v své vitalitě, je ničím; pro možnou existenci je však situací, v níž se rozhoduje být samým sebou a tak má smrt, utrpení, vina a boj význam existenciální. U Heideggera je základním existenciálním pocitem úzkost, která zjevuje člověku jeho vrženost do světa, nehostinnost a cizost bytí v tomto světě; jako úzkost ze smrti je jedinou svobodou existence, která v neustálém pohledu na smrt (jako možnost) přichází sama k sobě a zbavuje se ilusí Man.²⁾ V celkovém svém chápání lidského bytí je existenciální filosofie na protivném pólu než pozitivismus: proti jeho neosobnosti, (kterou u nás kritizuje Rádl), staví existenciální myšlení rozhodování, vůli, svobodu a nepodmíněnost. Na druhé straně nechce upadnout existenciální filosofie do moralisování a etické normativnosti (což je případ Rádlův), jí svoboda a rozhodování není ani svévolí a indeterminismem, ani posloucháním objektivních norem a toho, co má být, neboť tam, kde se rozhodují pro sebe sama, tam je toto svobodné rozhodnutí zároveň existenciální nutností, mé rozhodnutí pro sebe sama je jako dar, který nepřichází z vnějšku, ale z bytostné nutnosti; Jaspers tuší, že zde, kde jsem sám sebou, nejsem jen sám sebou, zde zároveň promlouvá to, co on nazývá transcendencí, božstvím.

Odpor existenciální filosofie k rozumu a teorii jde tak daleko, že tato filosofie nedokazuje, nezdůvodňuje, ale chce prostě odkrývat, osvětlovat. Heidegger především má silné vědomí skrytosti a zasetosti existence; není náhodou, že věnuje tolik pozornosti zmíněnému již Man, všednodenní anonymitě a obecnosti, která zakrývá existenci; Jaspersovi také osvětlování (Erhellung) není kategoriálním poznáváním předmětností a fixováním, nýbrž každá osvětlující výpověď je znak, signum, které zároveň apeluje na uskutečnění: obojí to však nechce nic do skutečnosti vkládat jako novokantismus nebo eticky normativně něco požadovat, nýbrž jen vyvolávat, probouzet, odkrývat ze skrytosti, do níž člověk zde ve světě upadá, a funkcí filosofie je tento závoj rozrušovat. Když jsme

²⁾ Man je částicí pro neosobní rčení v němčině, do češtiny nepřeložitelná. U Heideggera znamená toto »Man« všednodenní obecnost a anonymitu, v níž se nejvíce projevuje propadání člověka do tohoto světa; jeho analýze věnuje Heidegger velkou část své knihy »Sein und Zeit«.

se již dotkli E. Rádla v souvislosti s touto filosofií, především Jaspersovou, je třeba vytknout, že toto je hlavní rozdíl, kterým se Rádlova filosofie zvlášť v poslední době (Dějiny filosofie) liší od dosti jí blízkého myšlení Jaspersova: že existenciální filosofie nekáže, nechce říkat, co má být, nýbrž co je, nikoliv ovšem jako empirická skutečnost a danost, ale jako možnost, možnost vlastního bytí, která je člověku dána a je filosofií probouzena. Přes to tedy, že Jaspersovo myšlení má příznak etický, není, jako u Rádla, moralisováním a snahou o uznání, nýbrž apelem na možnou existenci a její komunikaci v lásce.

Když už jsme vyšli z onoho příkrého odporu existenciální filosofie k rozumu, teorii a abstrakci, krátce k vědě, což vede až k zavržení ontologie a k odmítání celé anticko-křesťanské ontologické tradice, je třeba ještě říci, jaké místo má toto předmětné poznávání (jak to existenciální filosofie nazývá) v lidském myšlení. Konkrétně to znamená, jaké místo v lidském myšlení a jednání zde v tomto světě má věda. Heidegger dokazuje, že věda je modifikovaným a sekundárním útvarem prvotního obstarávání. Primárním vztahem člověka k jsoucnu totiž není teoretické zírání, jak se domnívá racionalismus, nýbrž obstarávání a zacházení s věcmi tohoto světa, především s nástroji, což sice není ateoretické (zacházení má svůj vlastní názor, který ovšem není názorem moderní kvantitativní a matematické vědy), ale je ve svém obstarávacím charakteru stále již ve světě; a toto obstarávací bytí ve světě je čímsi kvalitativně pluralistickým, a nedá se postihnout kvantitativními metodami moderní vědy.³⁾ Věda, myslí se zde ovšem věda moderní, vzniká pak tehdy, když se tento primárně obstarávací vztah k jsoucnu mění v teoretické zírání dle určitého tématického rozvrhu skutečnosti: místo kvalitativní plurality nastupuje měření, kvantifikace a teoretický odstup od světa. Právě z tohoto odstupu, který má rozum teoretický při čirém vědeckém poznávání od tohoto světa, vzniká podle Heideggera neustálá tendence, kriticky v teorii poznání rozrušovat tento svět a pak jej znovu dokazovat. Heidegger ukazuje, že takováto situace nastává, když se nevychází z onoho primárně obstarávacího vztahu člověka, který je již ve světě a který je s ním tak spjat, že nepochybuje o jeho existenci, a když se, dále, nepřihlíží k existenci, která v úzkosti odkrývá svoji vrženost do tohoto světa. Věda tedy nemá, podle Heideggera, té životní blízkosti, jakou ji přikládal racionalismus a pozitivismus a nemá-li této blízkosti, jak může osvětlit to nejživotnější, člověka?

³⁾ Rozdíl existenciálního a »vědeckého« vztahu k světu se dá ukázat na tomto příkladě: jdu-li ulicí a vidím přicházet svého přítele je mi existenciálně tento přítel bližší než chodník, po kterém jdu. Vědecky a kvantitativně je to ovšem naopak.

Také Jaspers jasně vyslovil svůj odpor k rozumu a vědě a k vědeckému konstatování vůbec. Není to ovšem podceňování vědeckého poznání, jak ukazuje jeho »Philosophische Weltorientierung«; Jaspers je si přesně vědom hodnoty vědeckého poznání, ale vidí také jeho meze, jeho neuzavřenost a jeho neschopnost pro osvětlení existence. Jaspers však vyjadřuje velmi přesně, že v existenciální filosofii je přesun z poznání na bytí: nejen že filosofická orientace ve světě není uzavřená a nepodává konečného obrazu světa, který je sám v sobě neuzavřený a nemá v sobě důvodu, nejen že dále všechno vědecké poznání, vztahující se k člověku, nevyčerpává člověka, ale především to, že poznání je mediem uskutečňování, že má funkci apelu a probuzení, že býtí samým sebou je daleko existenciálně podstatnější než všechno vědění, to vede Jasperse k jeho odmítání vědeckého fixování tam, kde o poznání naprosto nejde. Má-li věda nějaký smysl, tož je to dle Jasperse uznání svých vlastních mezí a tím nalezení člověka, kdy věda poznává nemožnost, říci něco konečně platného o světě a o člověku samotném. Proto požaduje Jaspers s Max Weberem vědu nehodnotící, rozuměje tím to, že tato věda se vzdává všeho jednoznačného a konečného tvrzení o skutečnosti. Věda přichází tedy k mezím, kde se objevuje člověk jako možná existence, kterou nejen že nelze vědecky postihnout, ale které daleko důležitější je uskutečnění sebe samého než poznání. Filosofie má funkci člověka osvětlovat a probouzet; na rozdíl od vědy, na př. chemie, kde poznání chemických procesů je něco jiného než tyto procesy, je Jaspersovi myšlení ve filosofii již uskutečňováním. Jako kdysi pragmatismus proti přemíře intelektualismu pokládal za kritérium správnosti osvědčení určité doktriny v praxi, tak i existenciální filosofie ústy Jaspersovy vyslovuje názor, že kritériem správnosti je existence, která buď přitakává nebo se vzpírá, a to existence, která se uskutečňuje. Filosofické osvětlení není tedy nic definitivního a autonomního, je funkcí uskutečňování existence a proto se filosofie neuzavírá v systém, je naopak neukončená – opak díla uměleckého, které směřuje k ucelenosti. Zde nám však vyvstává otázka, která je pro existenciální filosofii, zvláště Jaspersovu podstatná: co opravňuje tuto existenci k tomu, aby byla kritériem filosofického poznání? Což když není opravdová, což když je něco, co ji vychyluje z její opravdovosti? Je ještě něco, co je soudcem a mírou této existence? Nutno říci, že si Jaspers tuto otázku poctivě uvědomuje; na jednom místě své »Existenzerhellung« vyslovil myšlenku, že filosof musí celý svůj život bojovat mezi rozhodnutím, zda jít za Tím, kdo řekl: Já jsem pravda, cesta a život, anebo být samým sebou a toto je veliké napětí jeho filosofie. Jaspersovi opravdový život je život filo-

sofický, život, jemuž jde o uskutečnění sama sebe a jemuž vrcholem je filosofická kontemplace, jakožto analogon modlitby, kontemplace, v níž pročištění a vyjasnění existence vede k transcendenci. Proto se mu transcendence projevuje jen tam, kde člověk je sám sebou, kde je vlastní existencí a jen jako existence může číst šifru transcendence⁴⁾ v plnosti dějinného okamžiku a nikoliv tuto transcendenci chápat v ontologickém a fixovaném poznání. Je nutno položit Jaspersovi ještě další otázku: přichází je n samotný člověk, vlastní pročištěná a protřebená existence k transcendenci, k Bohu, nebo je tato existence možná zároveň působením Božím? Odpovíte-li kladně na první část této otázky, pak je v právu existenciální filosofie Jaspersova se svým odmítáním náboženského kultu a modlitby, neboť zde se prý vlastní bytí člověka ztrácí; odpovíte-li kladně na její druhou část, pak je v právu katolictví s modlitbou, s učením o milosti a svátostech, o Církvi a s celou svojí liturgií. Z tohoto a z dalšího bude zřejmá jedna základní tése, kterou vyslovíme již nyní: pravá existenciální filosofie – tak, jak ji chápou Jaspers a Heidegger – je možná jen v neustálém zření ke křesťanství, ke katolicismu. A pro křesťanství platí ta skutečnost, že člověk přichází sám k sobě Boží milostí, ale je ve vztahu k Bohu jen když je sám sebou v pokoře oddání dítku božího. Proto také nemá Jaspersem tak odsuzovaný »kult« v křesťanství jiný smysl než ten: jako žádným účelem nepodmíněně jednání být v jistém smyslu hrou (jak to říká Guardini o liturgii), která se přičinila s nekonečnou péčí, s velikou vážností dítěte a s přísnou svědomitostí velikého umělce, aby v tisíci podobách dala výraz svatému, bohodárnému životu duše pro nic jiného, než aby v něm mohla být a žít.⁵⁾ Tak se tedy jeví v křesťanství – proti Jaspersovi – vlastní lidství: je to bytí člověka, který pročištěn a v pokorném odevzdání předstupuje před Boha, aby sám k sobě přicházel jen Božím působením. Jaspersovi je uskutečňování existence děním ze zdola, od existence, od člověka, který sám – ve svém vlastním bytí – má vztah k transcendenci; v křesťanství je to jednotou v napětí existence a milosti, zároveň niterností, která spěje nad sebe a transcendenci, která se zvnitřňuje – vždyť co jiného je existence, než to, co spěje mimo sebe a má bytí v jiném, jak svědčí slovo – ex-sistere, což je řecky ek-stasis.

Je však třeba zdůraznit onen akcent, který klade existenciální filosofie na subjektivitu, na niternost, důraz, jehož filiace je zřejmá tomu, kdo se setkal s dílem Sörena Kierkegaarda. Kierkegaard, osa-

⁴⁾ Šifra jako to, co je vlastně skryto a k čemu je třeba určitého »stavu vědomí«, aby mohla být čtena jakožto mluva transcendence. Zde zřejmě ožívá cosi z pavlovského »in speculo et aenigmate«.

⁵⁾ Romano Guardini: Liturgie jako hra, str. 16. (Vydal J. Florian ve Staré Říši.)

měly filosof v prvé polovině minulého století razil první slovo existence a nebylo by zajisté snadno najít obdobu situace v níž žil a v níž žijeme i my. Jeho odpor šel proti spekulaci a, jak říkal, spekulantům a docentům, rozuměje tím přívržence myšlení Hegelova, kteří vykládali všechno racionálně a jimž unikalo to, co Kierkegaard – jako křesťan – pokládal za racionálně nepostižitelné: absurdnost, skok, rozhodování, subjektivitu. Kierkegaard stál v úžasu před skutečností, že Bůh se stal člověkem, že rostl, žil a zemřel jako člověk, a tato skutečnost byla mu absolutním paradoxem, nevysvětlitelným rozumově, naopak tím, co rozum nechápe a kde jeho vášní je popírat sama sebe.⁶⁾ Na existenciální filosofii však nemělo vliv toto chápání křesťanství, nýbrž Kierkegaardovo pojetí pravdy jako niternosti, subjektivity, jeho úsilí ukázat, že před objektivitou a všeobecností je člověk jako existence, která si přivlastňuje pravdu a tato existence je nedělitelná, protože je jedinečná. Jaspers je daleko věrnějším žákem Kierkegaardovým než Heidegger. Jako Kierkegaardovi, stalo se i jemu velkým problémem sdělení ve filosofii a uskutečňování sama sebe v komunikaci je odpovědí na Kierkegaardovu otázku, jak dojít niternosti a subjektivity – v níž jediné je oběma možná pravda. Jako kdysi Platonův Sokrates svoji maieutikou chtěl přivádět své žáky k sobě a v »Menonu« vyslovil svůj názor o »anamnesis«, rozpomínání na to, co kdysi bylo již zřeno a co může být nyní jen vyvoláno ze zapomenutí, hledá i Jaspers uskutečnění vlastního bytí vyvoláváním, které se děje v existenciální komunikaci, v společenství.

Toto existenciální společenství u Jasperse již prolamuje osamocенost, do níž uzavírá člověka Heidegger, a na tom můžeme vytknouti rozdíl Heideggerovy a Jaspersovy existenciální filosofie. Oba mají společné východisko, člověka, který se nedá vyložit předmětně, neboť má charakter časový a tato časovost znamená, že existence není dána, nýbrž se stává a toto stávání se samým sebou děje se u Heideggera z budoucnosti, u Jasperse v plnosti přítomného okamžiku. V tom je právě tragika existenciální filosofie Heideggerovy: existence přichází sama k sobě v úzkostném pohledu na smrt, v osamocení, kdy smrt ji zbavuje všech ilusí všednodenního Man, které ji zakrývá jako závojem a v němž se propadá do tohoto světa; existence jako zrajiný plod z budoucnosti svého uzrání, své smrti, se uskutečňuje v přítomnosti, která je stavší se budoucností a uskutečňuje se tak, že ve svědomí je volána k své vině a své nicotnosti; podstatnou strukturou jejího bytí ve světě je starost. U Jasperse je větší přitáknutí tomuto světu a společenství; i jemu je člověk bytost fragmentární, neuzavřená, je, jak říká, chorobou bytí, neboť nemůže

⁶⁾ S. Kierkegaard, Werke VI., str. 34 (Diederichs, Jena 1910).

jen zůstat v tomto světě jako rostlina a zvíře a nemůže z něho také uniknout: může však v pomezných situacích smrti, viny, utrpení a boje přijít sám k sobě a může se v existenciálním společenství, které je bojem v lásce, uskutečňovat. I když ví, že existence ztroskotává v tomto světě, chce-li uchopit transcendenci, neboť v tomto bytí to, co je trvalé, svět, je nicotné, ale to, co je absolutní, transcendence, je zase prchavé, je přece heroická jeho láska k tomuto světu, v němž – třeba uchopení sama sebe je dáno jen vysokým okamžikům v dějinnosti – jediné existence přichází sama k sobě a čte v metafysice šifru transcendence. Daleko spíš než Heidegger, uskutečňuje Jaspers nový vztah k světu a nové ethos, vyrůstající z rozrušené půdy evropského myšlení a z bedné situace evropského člověka: proti abstraktnímu myšlení a proti pozitivistické neosobnosti staví existenci, člověka, v jeho totalitě a v konkrétních formách bytí, člověka, který nechce jen poznávat, ale být a to být samým sebou a ve vztahu k transcendenci. Jaspers uskutečňuje cosi ze zbožné úcty k světu, který nechce poznávat jen teoreticky a racionálně jako věda, ani se ho zmocňovat v nezkrotné vitalitě a technisaci, neboť ví, že pro člověka jako možnou existenci má tento svět smysl. A tento smysl světa není poznatelný abstraktnímu vědomí vůbec a tomu, kdo setrvává ve vitální existenci; jde-li v metafysice o čtení šifry transcendence, o chápání oné mluvy absolutna, je toto chápání světa jako šifry božství v existenciální filosofii Jaspersově možné jen z určitého stavu vědomí, který závisí na stupni pročištění a protřibení existence, na jejím vlastním bytí. V této filosofii projevuje se ono zvlátní a pro člověka, vycházejícího z duchovní krise moderního myšlení takřka jediné možné povědomí, které přístup k Bohu nevidí prvotně v poznání ontologickém, jakožto konstatování pevných a posledních daností ve formě vědění, nýbrž to, co nazývá čtením šifer je jí možné jen v dějinnosti a v situacích existence; jen já sám, jako existence v dějinnosti a osudovosti svého bytí a v plnosti okamžiku ze své svobody mohu číst tuto šifru božství a to je něčím jedinečným, něčím objektivně a ve formě vědění nesdělitelným. Ztratili jsme snad naivitu středověkého člověka, kterému Bůh byl jedinou skutečností, analogicky se ve všem projevující a viděnou bez reflexe a skepse – proto racionální a logické důkazy jsoucnosti Boha mu byly něčím, co vyvěralo z plnosti této víry a co jenom na jejím pozadí má svoji přesvědčivost.⁷⁾

⁷⁾ Tím ovšem není podceňována hodnota t. zv. důkazů boží jsoucnosti, které jsou – jak správně říká E. Przywara – rozumovým a logickým výrazem konkrétní a individuální cesty člověka k Bohu. Existenciální filosofie Jaspersova a také někteří katoličtí náboženští filosofové (na př. R. Guardini) kladou důraz na tuto živoucí a konkrétní cestu, která je pro dnešního člověka závažnější a potřebnější.

Pro nás však, zdá se, platí slova Léona Bloya, která cituje Berdajev v jedné své knize: »Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais«, utrpení pomine, ale to, že jsme trpěli, nepomine nikdy a tak i kritické rozrušení Boží jsoucnosti, rozrušení metafysiky (ontologie) Kantem a celá t. zv. moderní doba zanechává na nás všech příliš hluboké stopy této ztráty naivního a bezprostředního vědomí transcendence a nutí nás vnitřní činností a vnitřním jednáním ze své svobody a ve své dějinnosti k Bohu přicházet.

Jaspersovo myšlení je tedy bohatší a odpovídá více na dnešní situaci člověka než filosofie Heideggerova. Heidegger se hluboce ponořil do temných oblastí lidského bytí, aby odkryl neúprosný pocit úzkosti, nicotnosti a uvrženosti člověka do tohoto světa, aby osvětlil, jak člověk v propadání do všednodennosti Man této úzkosti a nicotnosti uhýbá a vlastní existenci tak zakrývá, zatím co tato existence – v podstatě starost – je sama sebou jen v odhození tohoto závoje všednodennosti a v rozhodnutí pro svoji nicotnost v smrti. Společenství je Heideggerovi jen zakrýváním tohoto vlastního bytí a v tom je také jeho rozdíl od Jasperse, jemuž právě existenciální komunikace je zjevováním vlastního bytí a ve filosofii správná to myšlenka, která vede k nejhlubší komunikaci, k nejhlubšímu společenství. Není zde té osamocení v smrti, která přivádí člověka k sobě samému; svět je Jaspersovi místem, kde se uskutečňuje existence a kde člověk jako existence čte stopy transcendence v čtení jejích šifer. »Nyní je možno, aby se láska k bytí neúnavně uskutečňovala a svět se stává nevýslovně krásným ve svém transcendentně zdůvodněném bohatství; – ale i pak zůstává tento svět otázkou v celé její hrůze, na kterou v časovém bytí není pro všechny a pro vždy odpovědi...⁸⁾ V tomto světě se existence uskutečňuje a nalézá vztah k transcendenci, ale nebyla by existencí (která je nutně konečná), kdyby byla dokonalá a transcendenci poznávala stále a vždy; existence ztroskotává, ale i v tomto ztroskotání si uvědomuje jediné Bytí, a její život je pravým životem, když se odváží přijít až k těmto mezím, kde nejvyšší jas je nejhlubší temnotou. Toto je hluboký heroismus, v němž zbylo cosi z křesťanského vidění světa, i když se Jaspers v podstatných věcech od křesťanství velmi odklání; jeho filosofie zůstává v mezích existence a i transcendence je chápána tak říkajíc ze zdola, člověk jedine sám ze sebe transcendenci chápe a má k ní vztah.

Toto uzavření člověka do sebe samého je společné jemu i Heideggerovi a jím přicházíme k vlastnímu jádru existenciální filosofie. Oba usilují o vysvětlení existence z ní samé a všechny způsoby jejího bytí, tak na př. u Heideggera úzkost, svědomí, jsou

⁸⁾ K. Jaspers, *Metaphysik*, str. 236.

chápany v její rovině. Úzkost u Heideggera zjevuje člověkovu jeho uvrženost do světa, jeho ponoření do nicoty; proč však uvrženost, proč nicota? Odkud jsou tyto zvláštní způsoby lidského bytí? Lze je pochopit jen z existence? Když uvrženost, kde je ten kdo člověka uvrhl do tohoto světa? Když úzkost, nicotnost a nehostinnost v tomto světě, neznamená to, že tu bylo cosi jiného, z čeho byl člověk »vržen?« Nejsou toto všechno poukazy k něčemu, co v rovině existence nelze chápat, co míří nad sebe a co potřebuje osvětlení vyššího? Toto osvětlení, k němuž nás analýza existence přivádí, není ovšem již stavem vědomí, ale stavem víry. Víra nás »usvědčuje« o tom, co není rozumově dokazatelné, ale k čemu nás přirozené světlo rozumu přivádí. Proto mohou být vlastní bytostné znaky existence – jak o nich mluví filosofie existenciální – chápány jen tehdy, jsou-li viděny v jiném světle a z jiné roviny než je lidské bytí.

Neboť – a řekli jsme to již jednou – opravdová existenciální filosofie je možná jen v neustálém zření ke křesťanství, ke katolicismu. Jak jinak možno chápat, úzkost, svědomí, vinu, smrt, uvrženost do tohoto světa, jak možno plně a správně pochopit Jaspersovo dotknutí existence transcendencí? Věc je však vážnější, než by se na první pohled zdálo. Jestliže je správná tése P. Ericha Przywary, že moderní filosofie je odtheologizovanou theologií, pak to platí dvojnásobnou měrou o existenciální filosofii, zvláště Heideggerově: je to vlastně křesťanská theologie se znaménkem minus, až k tomu nejvyššímu poznatku, který místo: *ex Deo ens qua ens fit*, zní u Heideggera: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Co to však znamená? Znamená to, že jsme zde v duchovním povědomí člověka svědky jedné velmi hluboké a velmi vážné změny; nazvali jsme ji ustavením člověka v sobě samém a možno ji také nazvat atheismem, který už neříká – jako materialismus nebo pozitivismus – že Bůh sice jest, ale je nepoznatelný nebo nedokazatelný, nýbrž je to atheismus, který Boha nepotřebuje a nechce, protože se jím cítí být ohrožen ve své svobodě a ve svém jednání.⁹ Tento atheismus není ovšem únikem před vážností a odpovědností člověka; přijímá všechnu opravdovost mravního jednání a v existenciální filosofii Heideggerově se mu dostává i analýzy člověka, která počítá se smrtí, svědomím, vinou, úzkostí, nicotností –

⁹) Jako doklad citujeme zde úryvek z dopisu, který napsal Heinrich Kerler Max Schelerovi a který toto smýšlení vyjadřuje takto: »Co je mi po příčině světa, když jako mravní bytost jasně a jednoznačně vím, co je dobré a co mám dělat? Je-li příčina světa a má-li souhlasit s tím, co já pokládám za dobré, pak nechť je ctěna jako můj přítel; nesouhlasí-li s tím, pak na ni plivnu, i když mě jako pozemskou bytost a mé cíle zničí.« Citováno z knihy M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, str. 45.

ale to všechno zbaveno Boha a položeno do roviny tohoto světa a člověka.

A není to dále ani solipsismus, který je odtržený od světa a popírá jej – existenciální filosofie Heideggerova i Jaspersova uznává tento svět, aniž by o sobě říkala, že je realismem. Toto slovo je Heideggerem odmítnuto a přece se v jeho filosofii mluví o bytí ve světě, u Jasperse o nutném sepětí člověka s přírodou a se světem. Právě tato skutečnost je pro existenciální filosofii významná: její »realismus« nechce být hlediskem, stanoviskem, není to od světa odtržený člověk, který se realistickým »postojem« k světu dostává (Heidegger právě toto chápání v noetice označil jako skandál filosofie) a není to, na druhé straně, ani člověk naturalistický, výsledek přírodních sil a vztahů, nýbrž tato skutečnost, tento svět je jakoby vtažen do samého lidského bytí a člověk je již ve světě; skutečnost je zlidštěna, ale nikoliv ve smyslu pragmatistického ztvárňování pro užitek, nýbrž vtažena do existence, do uskutečňování vlastního bytí člověka, který je s ní spjat a v ní nalézá sama sebe. Heidegger podal existenciální pojem světa: není to ani svět mechanistický a kvantitativní, ani svět »realismu« jakožto objektivně existující skutečnost, ale svět jako místo člověka, existenciálně pluralistický: dívám-li se na obraz, je mi existenciálně tento obraz bližší než brýle, kterými se naň dívám.¹⁰⁾ U Jasperse jsou zase příroda i svět spjaty s existencí, příroda v erotice je smyslovým ztělesněním existenciálního společenství, nejhlubšího tam, kde erotika se vztahuje k jedné bytosti; svět je mu také místem, kde čteme šifru transcendence, šifru, která jediná – podle Jasperse – svědčí, že svět jest. Skutečnosti dostává se tak v existenciální filosofii té sounáležitosti k člověku, která se liší od chápání realismu jako postoje a názoru, stejně jako od onoho pojetí, které skutečnost redukovalo na mechanismus a shluk atomů, nemluvě už o idealismu, který ji popíral: svět a člověk jsou spolu spjaty bytostně, člověk je člověkem jen v této skutečnosti a skutečnost je vtažena do lidského bytí a jím stává se vlastně »světem«. Jaspers to vyjádřil podobenstvím¹¹⁾: »Údolím mezi dvěma skalními útesy vidím v dáli rovinu. Na slunné silnici, která se vine do oné dálky, hledá jezdec volné rozjetí. Zahalen do barevně zářivého prachového mraku, není ani neviditelný, ani jasně před očima. Je to jakoby se všechny barvy a tvary magicky vztahovaly na tohoto jezdce, v jehož cílevědomém víru celá krajina žije. Zdá se, že se v ní může všechno najednou shroutit a rozplynout v něčem nezměrném; jestliže jsou věci z části v jasů

¹⁰⁾ Dříve jsme uvedli příklad s přítelkem, který jde po chodníku.

¹¹⁾ Jaspers, *Existenterhellung*, str. 141.

svých tvarů, tedy ne samy pro sebe, nýbrž vzhledem k onomu pohybu, jehož bytím se teprve zdají být. Je napětí mezi jejich pevnou určitostí a rozrušujícím nápořem zdánlivě všechno roztavujícího a zase upevňujícího pohybu. Jen naprostý vír, v němž by všechna pevnost přestala a nic již nebylo, nebo dokonalé utváření, které by jako ztrnulá, mrtvě průhledná krystalisace všechen pohyb proměnila v úplný klid, by toto napětí přestalo.«

Je však rozdíl mezi Heideggerem a Jaspersem v tom, jak se jim tato bytostná sounáležitost světa a člověka jeví. Heideggerovi svědčí o bytí ve světě obstarávání a zacházení s věcmi, dále úzkost jako základní náladovost člověka, která toto bytí ve světě zjevuje. Jaspers chápe tuto skutečnost hlouběji: svět je mluvou transcendence a tím je již vyloučena všechna skeps o jeho existenci; ale tato skutečnost je – řečeno jeho slovy – metafysická, racionálně jednoznačně nedokazatelná a v rozumovém chápání vždy vystavena skepsi. Jako se předmětným poznáním nedostaneme k uchopení transcendence, tak i svět, chápán jen racionálně nebo s realistického hlediska, které se k světu teprve dostává, je vystaven vždy stejné racionální skepsi. Transcendence jest; o tom se přesvědčují existenciálně a čtu její šifru zde ve světě: tedy tento svět také jest. Jaspers zde pronikl hlouběji než Heidegger a navazující na jeho myšlení, musíme říci, že jen takto možno tuto bytostnou sounáležitost světa a člověka chápat. Existenciální myšlení má tedy tu zásluhu, že vědomě uniká všem stanoviskům, názorům, které, odtrženy od světa, chtějí se k němu dostávat a že si staví do zorného pole člověka celého, tak jak je v tomto světě. Plyne z toho i hluboké přitákaní tomuto světu, které u Heideggera chápáno jednostranně tragicky jako uvrženost a nicotnost, je u Jasperse podloženo nábožensky a láska k tomuto světu provázená úzkostí z něho, je přitákaním heroickým, které ví, že jen zde člověk se stává člověkem, ale také zde – ztroskotává a uvědomuje si svoji konečnost. Ale také tuší, že jen v uchopení transcendence člověk dochází sám k sobě a byl to sám Jaspers, který naznačil onu hlubokou a tomuto věku tak vzdálenou a přece všechnu jeho bídu vyslovující myšlenku, že ztráta Boha znamená také ztrátu světa.

Je-li filosofie jednou z podstatných záležitostí člověka v tomto světě, je i její úkol především v tom, aby byla v řádu přirozeném světlem, které člověka odkrývá a osvětluje a které ho zároveň probouzí k sobě samému. Tuto funkci vyjádřil Jaspers svým pojmem osvětlení existence a existenciální zřetel označil jako kritérium filosofického myšlení vůbec. Podporován v tom jistě pragmatismem, vyslovil tím jen odpor k tomu intelektualismu, který, zapomínaje na člověka, obepjal jej síti ideologií a dříve než se přiklonil k němu

samému, aby odkryl jeho vlastní podstatu, postavil si mezi něho a sebe vysokou zeď racionalistického myšlení a vymýšlení teorií za každou cenu; tento člověk se nyní zpod tohoto nánosů vzpíná a odhazuje tyto nepravé útvary, dělá jakousi revisi všeho myšlení a chce teď jen to myšlení, které má existenciální resonanci, které netvoří teorii, ale odkrývá člověka a odpovídá jeho bytostnému utváření. Jaspers tento požadavek vyslovil nejjasněji a tím je řečeno, že myšlení a filosofie má být tím, v čem sám sebe nalézám a můžeme-li zde užít případného výroku Maurice Blondela, že to má být světlo, které je zároveň teplem – pak s tou obměnou, že jen právě světlo je zároveň pravým teplem.

Lze to však říci o existenciální filosofii Heideggerově a Jaspersově? Lze říci, že toto je vysvobození z bédné duchovní situace dnešního člověka a zvláště člověka německého? Nelze popřít, že vliv této filosofie je veliký a zvláště Heideggerovo dílo bylo označeno za »mythus doby«. A opravdu, ono zvláště silně a výrazně vyslovuje to povědomí, o němž jsme již zčásti mluvili, ten ateismus, který si zde vytváří svoji teologii, na jejímž počátku a konci stojí NIC. To už zde není ten prostý a ohočený humanismus, který viděl jen člověka a jeho »hodnoty«, »důstojnost«, který »hlásal« lásku k člověku; toto zde je chladné, pyšné, protože dábelské osamocení člověka v jeho konečnosti a v jeho *In-der-Welt-sein* (jak říká Heidegger), které si přibírá zcela nestoudně pojmy z křesťanské teologie, aby jimi zdůvodňovalo svoji strašnou THEOLOGII NICOTY. A jenom z tohoto chladného osamocení člověka, který v své strašné pyšce nechce uznat nikoho nad sebou, jen z tohoto sebeutvrzení plyne Heideggerův odpor k »anticko-křesťanské« ontologické tradici, která prý člověka vykládala předmětně a časově z neustálé přítomnosti (*Ständigkeit*) – zatím co vlastní důvod je ten, že tato tradice právě uchovává v evropském křesťanském světě vědomí, že člověk spěje vždy mimo sebe a jako člověk není jen sám sebou. A jenom z tohoto utvrzení člověka v jeho konečnosti, které je plodem protestantské vypráhlosti, plyne i výtky křesťanství, že prý zpředmětnilo Boha, což sice platí o racionalismu, deismu a všech těch filosofických, ať je to novokantismus nebo intelektualistický protestantismus (u nás E. Rádl), kterým se Bůh změnil v ztrnulou ideu nebo chladnou normu, ale neplatí to o živoucím Bohu křesťanově, kterého podle slov sv. Augustina »hledáme, abychom našli a nalézáme, abychom hledali«.

Jaké jsou vlastně duchovní kořeny této dábelské filosofie? Je to plod celé duchovní tradice začínající Lutherem, kterému je Bůh jedině působící skutečností, a končící strašnou devisou Nietzscheovou: »Gott ist tot«. Neboť: je-li Bůh vším a člověk ničím, naprosto hříš-

ným, jak dlouho může člověk snést tuto zoufalou bezmocnost, aby jednoho dne nezvolal s Nietzsche: »Nepotřebuji Boha! – Já jsem Bůh!« Aby se jednoho dne neustavil sám v sobě a nevykládal člověka z něho samého? Není-li však nic jiného než toto konečné bytí zde na zemi, pak zbývá jen smrt, jen úzkost z tohoto světa, pak zbývá jen uvědomení onoho NIC, které je tím posledním, co člověk v takovémto světě nalézá. To je cesta Heideggerova, to je domyšlení luterství a celého moderního humanismu (je-li ovšem chápán upřímně a důsledně, nikoliv polovičatě, jako u nás) domyšlení – to musíme uznat – heroické, ale zároveň tragické. Zde už nelze jít dál, zde je možný jen skok do jiné roviny, do jiného vidění člověka.

Takto tedy vypadá heideggerovský člověk, člověk té německé tradice, která začíná Lutherem. Všepůsobnost Boží a naprostá hříšnost člověka – to se v duchovní dialektice moderní doby mění v odmítnutí Boha a v uzavření člověka do sebe samého, který na svém konci, jako na počátku může najít jen nicotu v smrti. Kdo chceš rozumět rozuměj; tady je také odpověď na otázku po duchovní síle a odolnosti německého protestantismu a zároveň odpověď na otázku, může-li reformační tradice být obrodou dnešního světa a dokonce tím, co překoná katolictví.

Jak hluboko zasáhla tato protikřesťanská, tato dábelská tradice, německého člověka, je vidět i na Jaspersovi, který přece vidí podstatně jinak a hlouběji. Jak těžce se dostává tento silně zneklidněný filosof z okruhu vlastního bytí, jak opatrně a chladně říká slovo »transcendence« tam, kde jediné je možno říkat Bůh, jak neurčitě mluví o »dotknutí transcendentí« kde je možno mluvit jen o Boží milosti. Není to však druhý pól německého ducha, který se tak těžce dostává z mrazivé a umrtvující tradice veliké německé herese k pravému životu, k životu křesťanskému, katolickému? Zvítězí tragické osamocení Heideggerovo nebo Jaspersův heroismus, který se nebál učinit alespoň první krok?

SOKOLSKÉ NÁBOŽENSTVÍ

1. motto: SANA MENS IN CORPORE SANO.

(Verš z 10. satiry básníka Juvenala, mravokárce zkaženého Říma kolem roku 100 po Kristu).

2. motto: »Při této slovanskosti pak a českosti není

divu, když tak, jako za Kollára, přebíraly se od Němců idee a národní instituce; nejlepším tomu příkladem sloužití může sokolství, jež, jako idea čistě německá, od Němce rodem byla k nám přesazena a národním eklekticismem vyšperkována« (Mašaryk, Česká otázka čl. 43.)

Jaké jest, tážete se, sokolské náboženství? Poslechněte!

Neomylný úřad československého Sokola čili delegáti sedmého valného sjezdu sokolského usnesli se dne 7. a 8. prosince léta sokolského 63. na těchto kusích právě a pokrokové sokolské víry: 1. Sokolstvo jde za určitým cílem. 2. K tomuto cíli jde určitou cestou. 3. Na této cestě užívá určitých prostředků. – Ad 1. Základem sokolského snažení je »Cesta vpřed« („V odstavci »Sokolstvo a náboženství« se především připomíná stěžejní příkaz Tyršův vpřed, platný i pro otázky náboženské.“ Kladivo str. 21.) Na konci této cesty jest cíl; cíl jsou ideály. »A připomínají se tam životní ideály, uskutečňované ode dávna nejlepšími českými lidmi, ideály pravdy, lásky a mravnosti.« (Kladivo tt.) – Ad 2. Cesta k sokolským ideálům je cesta pedagogická: vychovávat k tomu, aby lidé šli za sokolskými ideály. (»K těmto ideálům, k těmto cílům chce sokolstvo své členstvo přibližovat věcnou a taktní výchovou.« Kladivo tt.) Cesta nepedagogická k ideálům pravdy, lásky a mravnosti není cesta sokolsky odůvodněná. (»Zavrhuje se netaktní nebo nevěcná náboženská a protináboženská agitace.« Kl. tt.) – Ad 3. Co do prostředků, jimiž jest na cestě za sokolskými cíli operovati, věřiti jest toto: jedním prostředkem k přibližování členstva ideálům pravdy, lásky a mravnosti jest omezování jejich svobody příkazem pracovati k uskutečňování těchto ideálů. (»Uznává se svoboda svědomí, víry, ale ne svoboda naprostá. Členové sokolských jednot mají praco-

*) Dr. B. Kladivo napsal r. 1934 z pověření československé obce sokolské oficiální brožuru »Sokolstvo a náboženství«. Brožura má formát maličké osmerky a čítá 24 stran tisku.

vati k uskutečňování ideálů pravdy, lásky a mravnosti. Právě tímto příkazem a jen jím je svoboda svědomí a víry členstva omezena.« Kl. tt.) Druhým prostředkem k dosažení sokolských cílů jest takové usměrnění rozumu členstva, aby po závazném přemýšlení o svém náboženství mohlo důsledně od sebe odhoditi vše, co by mu bylo na překážku dosažení těchto cílů; důslednost založená na rozumu neusměrněném byla by nepoctivostí, a mravnost založená na rozumu svobodném byla by lhostejností. (»Členové mají přemýšleti o svém náboženství a podle výsledků tohoto přemýšlení mají důsledně jednati v celém životě. Mají se tedy na př. snažiti podle výsledků svého přemýšlení upravit svůj poměr a příslušnost k církvi, do níž byli zapsáni. Zavrhuje se nepoctivost v otázkách náboženských a její schvalování, a zvláště lhostejnost v otázkách mravních.« Kl. 22.)

Taková jsou dogmatická prohlášení sedmého obecného sněmu všech Sokolů, to jest všech Sokolů, kteří mají právo rozhodovati o rozumu všech ostatních Sokolů. Následuje komentář jednoho z těchto omilostněných Sokolů, bratra Kladivý*), který jest jakoby sokolslovcem tohoto vyznání, tohoto prozatím nezměnitelného vyjádření sokolské víry.

Komentář jest teoretický, praktický a apologetický. Teoretický začíná správně slovem »myslím«: »Myslím, že nezaujatému a spravedlivému posuzovateli je jasné, že usnesení VII. valného sjezdu v otázce »Sokolstvo a náboženství« je vedeno jediné snahou vpřed, k dokonalosti, k ideálům pravdy, lásky a mravnosti.« Kl. 22. – Po tomto začátku, charakterisujícím vykladače v protivě k otcům sněmu, ale stejně náročnému a stejně dogmatickému, následují výklady. Vykládá se cíl, cesta, prostředky. Cíl naznačený heslem »vpřed« a určený blíže »ideálem pravdy, lásky a mravnosti«; cesta ve smyslu »výchova«, a prostředky ve smyslu »formování« obou akčních principů v členstvu. Smyslu hlavní věci v Sokole, totiž cíle, neumí filosof Sokola udati. Může nám však poraditi, kde jej máme hledat: »Sokolstvo nemůže podávati svému členstvu určitý názor světový (to jest názor o světě, v němž žijeme); odkazuje členstvo v této věci na vědy (vpřed!)« Kl. 22. – Ideál pravdy je tímto způsobem vyřazen z programu sokolství. Je přirozené, že se k němu nevztahují další vysvětlující glosy komentátorovy. Ty se týkají jen ideálu lásky a mravnosti: »Sokolstvo se nepřimlouvá za tu neb onu odpověď k znepokojícím otázkám o stvoření světa atd.; zdůrazňuje jen, aby jeho členové na tomto poli se dali vésti city ušlechtilými a byli k druhým

*) Kladivo jest docentem geologie a astronomie na brněnské technice.

snášeliví (k lásce, k mravnosti!)» Kl. 22. – Podle Kladivy záleží tudíž ideál lásky a mravnosti ve vyloučení ideálu pravdy. Cít uplatňovaný na cestě za ideálem pravdy vede k ideálu lásky, a lhostejnost osvědčovaná na cestě za ideálem pravdy vede k ideálu mravnosti. Lze sestavit rovnice: poslušání citů při hledání pravdy = cesta k lásce, a: lhostejnost k pravdě = snášelivost = mravnost! –

Předběhli jsme Kladivovy kritické poznámky k cestě za sokolskými ideály, ale jen proto, že je předběhl Kladivo. Jelikož jde o výklad sokolského dogmatu, lze říci, že unášení ušlechtilými city při cestě za pravdou a lhostejnost k pravdě nebo snášelivost k nepravdě, o nichž se sokoloslov Kladivo právě vyslovil, jsou obsahem věcné a taktní výchovy. To potvrzuje i pokračování Kladivovo, jež navazuje na předešlý odstavec: »Těmito směrnicemi je určena práce činovníků našich jednot, žup i ústředí na poli náboženské výchovy. Činnost ta má směřovati k naznačeným cílům pravdy (zase?), lásky a mravnosti, a má jiti cestami, jež vylučují jakoukoliv netaktní a nevěcnou agitaci náboženskou i protináboženskou.« Kl. 22. Zde jest patrné, co znamená ona netaktní a nevěcná náboženská nebo protináboženská agitace, již odsuzuje sokolské dogma o cestě. Znamená to poslouchat na cestě za pravdou rozumu a nebýt lhostejným k pravdě a snášelivým k nepravdě. Dáti se vésti rozumem a býti jednostranně zaujat pro pravdu, toť netaktní a nevěcná agitace náboženská nebo protináboženská, již se každý uvědomělý a poctivý Sokol varuje.

Ve věci prostředků jest komentář sokoloslovce chudší než dogma. Ujařmení i usměrnění těch, kdož pádí za sokolskými cíli, jest vyjádřeno jen jinými slovy, ale jinak jest ponecháno bez opravy a bez vysvětlení. Zdůrazňuje se znovu pedagogický ráz cesty – to si vypůjčuje glosátor z dogmatu o cestě, aby glosa o prostředcích nebyla příliš krátká! – a pak se znova připomíná, ovšem stručněji než v dogmatu, že Sokol je svoboden jen tenkrát a má vlastní přesvědčení jen tehdy, věří-li pevně a neochvějně tomu, co učí o cílech ČOSá, a je-li jeho přesvědčení shodné s těmito vytčenými cíli ČSOé: »Činovníci mají býti členstvu rádci a učители, pomocníky a povzbuzovateli, nikdy však poručníky na cestě k vlastnímu přesvědčení, shodnému s vytčenými cíli.« Kl. 22. – Tím končí teoretický glosář pozorovatele hvězd, Bohumila Kladivy, k tomu, co eumenický koncil československé sokolské obce vyšetřil, stanovil a prohlásil jako závazné pro forum rozumu, vůle a svědomí všech čl. Sokolů...

Komentář praktický. »Co tedy máme dělati?«, táže se starostlivě historik sokolských resolucí, docházející k třetímu stěžejnímu článku sokolské ortodoxie. Článek jedná o prostředcích

sokolské cesty k sokolským cílům čili ideálům. Prostředky jsou věc více praktická, proto i výklad o nich může býti hovornější. Obsah dogmatu je stručný: přikazuje členům Sokola přemýšlet i jednati. Přemýšlíme-li však o tomto nařízeném přemýšlení a jednání, držíme-li se výkladu Kladivova o nařízených vlastnostech těchto dvou znamenitých sokolských štrapácí, nalézáme s uspokojením, že jsou dvě: omezenost a usměrňenost. Ale obě dvě dohromady vytvářejí jakoby chemicky novou podstatu – sokolskou svobodu. Vratme se na důkaz toho zpět asi o tři stránky této knihy a přečteme si tam ještě jednou autentické znění třetího článku poslední sokolské konfese! O správné přemýšlení stará se tu zcela obyčejný dogmatický pasus o omezené svobodě svědomí s neobyčejným doplněním o omezené svobodě víry, k výsledkům tohoto nadiktovaného potrubního myšlení nařizuje se však zaujmouti stanovisko praktické, důsledné a následkaté: »Mají se na př. snažiti podle výsledků svého přemýšlení upravit svůj poměr a příslušnost k církvi... Zavrhuje se nepoctivost v otázkách náboženských (= nedůslednost) a zvláště lhostejnost v otázkách mravních (= nedůslednost).« Rozvádět tyto dva principy do větších podrobností vzal si za úkol veliký analytik Kladivo na celé pětině 22. a na pěti pětinach 23. stránky svého výtečného sokolského katechismu.

Co tedy máme dělati, abychom ryze sokolsky přemýšleli? — To je první část rozboru Kladivova, a my hoříme zvědavostí po výpočtu dílčích akcí této primární úhrnné sokolské veleakce. Především musíme býti hned zpočátku správně sokolsky rozpoloženi: musíme mít příznivý zájem o sokolské otázkosloví a rovněž tak kladný poměr k sokolské dialektice čili dogmatice. »Máme především míti i pro tyto otázky oči k vidění a uši k slyšení, nebrániti se poučení.« Za druhé máme míti a znáti své osobní náboženství, abychom je mohli srovnávati. Normou, se kterou je máme srovnávati, jsou sokolské ideály. »Máme srovnati své náboženství s vytčenými ideály.« — Toto srovnávání má několik fází podle hlavních zřetelů, patřících k cestě za těmito ideály, zřetelů, které sice nejsou výslovně uvedeny v posledním sokolském symbolu, ale jsou přejaty z širšího rámce obecnějších Kladivových úvah. Tyto zřetele jsou tři: jeden se týká vědy, druhý citů a třetí mravnosti. Podle těchto zřetelů máme si dávatí otázky, máme se zamýšlet i máme zjišťovati odpovědi. Tím zjistíme poměr svých názorů a svého života k sokolským ideálům, čili dokonáme srovnání svého osobního náboženství s řečenými ideály. »Máme se ptáti, nezasahuje-li naše osobní náboženství do oboru vědy a neodporuje-li výsledkům vědeckého poznání. Máme se ptáti, jsou-li naše názory, vybočující z hranic vědeckého poznání, vedeny ušlechtilými city,

a jsme-li vně ostrůvku vědy snášeliví. Máme se zamyslet, snažíme-li se ve svém denním životě vpřed, k dokonalejšímu.»

Už cílem tohoto prvního, řekl bych soukromoprávního přemýšlování, jest jednání. Jednání se tu skládá z práce myšlenkové a z práce charakterové. Intelekt se má opravit, charakter se má zlepšit. Kdy, jak a podle čeho? Podle vytčených sokolských ideálů a podle kritických osvětlení Kladivových. Jakmile totiž srovnáním poznáme, že mezi naším osobním náboženstvím a »náboženstvím« sokolským jsou rozpory (tak zv. »výsledky srovnávání«!), máme je neprodlenně jak teoreticky, tak prakticky opravit podle zásad náboženství sokolského. »A máme se nejen ptáti, máme nejen zjistiti poměr svých názorů a svého života k vytčeným ideálům, máme podle výsledků toho srovnání jednati, své názory, potřebují-li opravy, opravit, mravní úroveň svého života zvýšiti.«

Jak však máme přemýšlet a co máme dělati, jsme-li ještě zapsáni v nějaké církvi? – Zde, možno říci, vyvíjí Kladivo obdivuhodné mravnostní úsilí, jeho postila stává se nejpraktičtějším kázáním, jaké si lze mysliti. Luterské homiletické pravidlo: »Tritt keck auf, machs Maul auf, hör bald auf!«, učenec ovšem nezachovává. Vystupuje důstojně, mluví jen skrze papír, předesílá radám vědecký úvod. Ani nemůžete říci, že je drzý, protože nikdo není drzý k svému osobnímu náboženství. A Kladivo zachází s církevním náboženstvím právě tak opravdově jako se svým vlastním náboženstvím. Nežádá na něm nic více a nic méně, než aby ustoupilo dokonalemu náboženství sokolskému. Ovšem nikoli bez oné srovnávací metody, která se tak výborně osvědčila při náboženství osobním. »Členové zapsaní v některé církvi mají nadto znáti názory a mravní pravidla své církve a mají je podrobiti stejně poctivé kritice, jako mají podrobiti názory a mravní pravidla svého osobního náboženství.«

Kladivovo řečnické umění je před triumfem, je potřebí jen obratu, jak skočit na církev a provést na ní nějaký ortel. Kladivo umí dělat tyto obraty jako nikdo jiný. Jako rozpor mezi náboženstvím osobním a sokolským jest Kladivovi povel, aby osobní názor opravil podle názoru sokolského, tak rozpor mezi náboženstvím církevním a sokolským inspiruje Kladivu k tomu, aby přešel k nejdůležitější resoluci celého svého traktátu, k pravidlu o jedinství církve sokolské a vyřazení církví ostatních. Každá zajisté církev, do které je někdo z nás zapsán, potřebuje opravy v tom okamžiku, jakmile je zjištěno, že není v něčem shodna s církví sokolskou a že nevěří v ideály sokolské. Ježto sokolská církev je buď absolutně pravdivá a mravná, nebo alespoň ze všech církví nejpravdivější a nejmravnější, je na snadě požadavek, aby se každá jiná církev zrefor-

movala podle církve sokolské, a každý člen Sokola, který s pomocí sokolské vědy poznává úchylku své církve od svatého učení sokolského, má se snažit, aby tu svou církev přivedl k rozumu, aby ji napravil, aby ji přeměnil na jakousi souběžnici církve sokolské. Nechce-li tato úchylná církev poslechnout sokolských rad svého příslušníka, vychází-li všechna jeho reformační snaha na plano, má člen Sokola z takové církve vystoupit, anebo alespoň hledat cestičku, jak by z ní bez hmotné škody a bez ujmy na poctivosti vystoupiti mohl. Sokolská církev totiž není tvrdá matka, která by byla neúprosná za každé situace; ona je důsledná a žádá důslednost jenom tehdy, když to nestojí příliš mnoho, čímž se výhodně liší na př. od krvavé církve katolické, jež až nerozumně žádá oběti pro víru od svých přívrženců. »Co má dělati člen, který dojde k přesvědčení, že náboženství jeho církve potřebuje opravy? Nemá mávnout rukou (k pravdě – žádná lhostejnost v otázkách mravních!), ale má se snažit o nápravu. A dojde-li k přesvědčení, že v jeho církvi je náprava nemožná, má se poctivě snažit, aby z ní vystoupil, aby překonal překážky, které se tomuto poctivému důsledku mnohdy stavějí v cestu.«

A co má takto vystoupilý a odcírkevněný člen Sokola dělati dále? Má zůstatí vystoupilý či má zase vstoupiti do nějaké církve, aby nebyl jenom v samotné církvi sokolské, nýbrž ještě aspoň v jedné jiné církvi? – Ježto církev sokolská je jediné pravá a nejlepší, neměl by podle našeho zdání žádný sokol vstupovati do jiné církve, když z církví neposlušných poctivě vystoupil, nýbrž měl by již zůstatí tak a hledati spásy v zlatém pokladu sokolských pravd. Kladiivo je však sokol důslednější a poctivější než já a proto dovoluje »vstoupit buď do jiné církve, jejíž názory a mravní pravidla jsou lepší, anebo, »nesrovná-li se to ani ono s plným přesvědčením jeho, ze všeho svazku církevního poctivě vystoupit« (Tyrš, O účelu spolčování a podmínkách zdaru jeho. Scheiner: Sokolské úvahy a řeči Dra Miroslava Tyrše, str. 112.)« Toto místo jest poněkud temné. Nevíme, co jest ono »to a ono«, ani se neumíme domyslit, co bude Sokol dělat v té druhé církvi, která jest sice lepší než opuštěná, ale která není absolutně neb relativně nejlepší. Snad tam bude zkoušet své štěstí, aby ji celou přivedl k unii s církví sokolskou? Něco takového by tam měl dělat, protože i tam platí: Nemávat rukou a neříkat: při tom zůstaneme, nýbrž: pořád k pravdě! pořád k mravnosti! Zvláště však: pořád k mravnosti!!!

Komentář apologetický. Tak, a teď již jenom několik skoků a jsme na konci! Jedná se o vyvrácení námitek některých malodušných lidiček mezi sokoly, kteří příliš lpějí na odůvodňování a těžko se odhodlávají k nedostatečně odůvodněnému rozchodu s církví. Zde pomůže jen sokolská milost, čili

cosi jako »náboženský cit«, který nepotřebuje odůvodnění a přece uznává náboženské jsoucno. Ba více! Člověk, dotčený touto milostí, plave v světle, smysl vesmíru a života v něm je mu jasný. »Vše jde kupředu!« Toť zákon povšechný, a kdo nejde s ním, ztrácí smysl svého bytí! A pokrokové náboženství je v plném smyslu jenom náboženství sokolské!!! Kladivo, badatel o zemi a o nebi, má právo, aby zde řekl v přímé řeči své poslední slovo: »Snad se bude zdát, že to, co je zde žádáno, je příliš mnoho. Ale představte si se mnou zrníčko země, obíhající kolem slunce a letící s ním ve hvězdném vesmíru, a na tom zrníčku země si myslíte lidský rod – všechny ty generace, které tu žily před námi a ty, co přijdou po nás – a představte si jejich život a jejich snahy. A položte si otázku, co je smysl a cíl života a snah toho lidského rodu. Myslím, že není jiného smyslu, než snaha stále vpřed, snaha po dokonalosti a tím i po hlubokém a trvalém blahu. A srovnáme-li přímou cenu života lidí pro celek, sub specie aeternitatis – s hlediska věčnosti, musíme výše cenit život takových lidí, kteří seč byli na svém místě – opravdově se snažili přivést sebe, svou rodinu, své okolí, svůj národ ke zdraví, k pravdivosti, k spravedlnosti, k dobré vůli, k vzájemnosti, k lásce, k bratrství.« – Myslím, že jste nikdy neměli před sebou tak jednoduchou apologetiku nějakého církevnictví jako je tato čtyřřadvacátá stránka Kladivovy oficiální brožury o »Sokolstvu a náboženství«! Je to řečnický závěr jako má být, hodný potlesku všech, kteří řečníkovi věří...

*

Jestliže samy ideály Kladivovy, jak jsme viděli v jeho teoretickém doprovodu k sokolským dogmatům, vykazují tolik zrůdností, jak asi budou vypadat jeho cesty k ideálům? Tato otázka nás zajímá v této chvíli nejvíce. To hlavní jsme už viděli, ale i případnosti těchto cest jsou nadmíru sensační. Nemyslím pouze na vyjadřovací rozdíly mezi dogmatem a komentářem, z nichž prvé chce přibližovati sokolstvo k vytčeným ideálům věcnou a taktickou výchovou, zavrhuje při tom nevěcnou nebo netaktní náboženskou a protináboženskou agitaci, druhý pak usměrněním práce činníků jednot, žup i ústředí na poli náboženské výchovy zaměřuje k naznačeným cílům cestami, jež vylučují jakoukoliv netaktní a nevěcnou agitaci náboženskou i protináboženskou. Myslím mnohem více právě na to, co jest zavrhováno a vylučováno, protože důraz, s jakým se to činí, napovídá, že záporná stránka oné taktiky, věcné, ba náboženské výchovy jest důležitější než stránka kladná. Uvažme jen pozorně, oč jde, abychom našli zlatý střed poznání nepoznatelná, onu neutralitu ducha, o jejíž přiznání sokolstvo tak nápadně

stojí. Sokolstvo zavrhuje netaktní náboženskou agitaci. Sokolstvo zavrhuje zavrhuje netaktní protináboženskou agitaci. Sokolstvo zavrhuje nevěcnou náboženskou agitaci. Sokolstvo zavrhuje nevěcnou protináboženskou agitaci. Čtyři ukrutné zbraně v rukou barbarské organizace, jestliže tato organizace sama určuje pojem toho, co je taktní a netaktní, věčné a nevěčné! A kdo určuje Sokolu, kdy má agitaci považovati za taktní a věcnou, a kdy za netaktní a nevěcnou?... Nejnepochopitelnější a nejnepoctivější však jest toto: Sokolstvo pracuje podle vlastních slov komentátorových »na poli náboženské výchovy« aby dospělo »k naznačeným cílům pravdy, lásky a mravnosti«. Jak to, že ČOS a Kladivo připouštějí přes to »taktní a věcnou« protináboženskou agitaci??

Je to tím, že podmínkou, nástrojem či prostředkem sokolské cesty je omezená svoboda a vynucené přemýšlení. Atribut omezenosti a povinnosti je v sokolosloví dalekosáhlého významu, jím stojí nebo padá veškeré sokolské věrosloví i všechen faktický úspěch přeneseného sokolovíku. Sokolský učitelský úřad je totiž dvojnásob omylný v názoru na svobodu, a tato okolnost nejenom že zachraňuje jeho pověst, nýbrž ona mu i zjednává věřící a poslušné ovce. Je nepochybné, že nějaká svoboda svědomí a víry je veliký statek: proto ČOS svobodu víry a svědomí uznává. Rovněž jest nepochybné, že svoboda víry a svědomí může znamenati zvlášť, anarchii a prostopášnost; proto ČOS naprosté svobody svědomí a víry neuznává, nýbrž považuje ji za nutné omeziti. Nuže, svoboda, již ČOS uznává, je svoboda nepravá, špatná a nebezpečná, a svoboda, již ČOS omezuje, je svoboda nutná, krásná a žádoucí. Žádoucí proto, že i nevázaná svoboda víry a svědomí může přijíti k rozumu, není-li svázána a omezena pouty násilnosti, libovůle a cizí nepřičetnosti.

Jakým způsobem jest omezena svoboda svědomí a víry v sokolstvu? Svoboda svědomí členstva jest omezena příkazem pracovati k uskutečňování ideálů pravdy, lásky a mravnosti. Svoboda víry členstva je omezena právě tímž příkazem. Svoboda svědomí i víry členstva je omezena jen tímto příkazem. Jest omezena či není omezena? Jest i není! – Jest omezena potud, pokud se váže na výklad představenstva ČOSé; sám ideál pravdy, lásky a mravnosti neomezuje. Pokud se však svoboda svědomí a míry podrobuje mezím, vytčeným ČOSou, jest ve smyslu sokolomravném správně a užitečně omezena; v ostatním může býti až na vrchol nevázaná, ale tato nevázanost nemůže přijíti k rozumu, protože ten je za mezemi, vytčenými jednou pro vždy sněmovním usnesením ČOSé. Jak jest rozuměti těmto záhadám a kde hledati pevný bod, s něhož lze posouditi tyto věci s neodvolatelnou platností?

Nalezneme jej otázkou, co je svoboda svědomí a víry u Sokolů, a co je svoboda svědomí a víry sama v sobě, nezávisle na těch, kteří vykrádají jádra pojmů a nahrazují je šmejdem, jež sami vyrobili. Svoboda svědomí u Sokolů je svoboda považovat něco teoreticky i prakticky za dobré nebo za zlé, jen když toto považování a konání nevybočuje z hranic sokoloslovného poznání, naznačeného náboženskými usneseními sokolských valných sjezdů. Svoboda víry je u sokolů svoboda věřit nebo nevěřit čemukoli, jen když se věří článkům víry sokolské, což je usnadněno tím, že těchto článků není veliký počet. Svoboda svědomí v pravém smyslu je přirozené právo člověka řídit se svědomím jakožto hlasem Božím i ve vnějším jednání, a povinné uznávání tohoto práva všemi ostatními lidmi, ať jednotlivými ať sdruženými v obec. Svoboda víry je přirozené právo člověka na veřejné osvědčování správného poměru k Tvůrci, a povinné uznávání tohoto práva všemi jinými lidmi, ať jednotlivými, ať organisovanými v stát. Správná svoboda svědomí a víry nemůže být omezována nikdy a ničím, a omezuje-li ji kdo, dopouští se bezpráví a jedná nemravně. Nesprávná svoboda svědomí a víry může být ovšem omezována a napravována, ale toto omezování může prováděti jen autorita, která spoléhá na pravdě naprosté a má pověření od Boha, tvůrce a ochránce všelikého práva. Ani ČOS ani její lid není touto autoritou, protože nejsou prázdní nepravdy a nejsou ani od Boha ani bohy.

Druhý prostředek sokolské cesty za ideály jest povinnost přemýšletí o svém náboženství a podle toho jednati. Odkud plyne tato povinnost? Co když se mi nechce přemýšlet, když se nechci spoléhat na pochybné výsledky svého přemýšlení? Mohu si přece vzpomenout na ujištění Kladivovo ze širšího rámce (str. 15), že se smím zřici přemýšlení o otázkách náboženských nebo že si smím na ně najít odpovědi jakékoli. Jak by mne mohla vinit ČOS z nepoctivosti v otázkách náboženských, když se řídím osvěceným pravidlem jejího velekněze, anebo jak bych směl býti kárán ze lhovosti v otázkách mravních, když nesmím být kárán ze lhovosti k pravdám a odpovědem, jež mravnost a mravní povinnost zakládají? V pravdě ochmulí musí býti duchové, které lze vésti na provázku sokolských úsudků až do chrámu sokoloslužby, aby tu pálili kadidlo bohům a modlám, vypůjčeným od starých, cizích a překonaných revolucí!!

Dodatky ke Kladivovu praktickému a apologetickému Komentáři. Podstavcem Kladivovy resoluce je věta z koncilového usnesení sokolského o tom, že členové Sokola »mají podle výsledků svého přemýšlení upravit svůj poměr a příslušnost k církvi, do níž byli zapsáni«. Kladivo se podjal úkolu vyložití méně inte-

ligentním a venkovským bratřím, co to znamená »míti i pro tyto otázky oči k vidění a uši k slyšení, nebrániti se poučení«. První starostí tedy, míní Kladivo, je zajistit dobře výsledky svého přemýšlení, aby se pak podle těchto výsledků přemýšlení mohl upravit poměr k církvi, který se musí zhoršit. Dobře se zajistí výsledky přemýšlení tenkrát, když jak své osobní náboženství, tak náboženství své církve podrobíme stejně poctivé kritice, to jest podíváme-li se, nepáše-li jedno nebo druhé z těchto našich náboženství chybu, že zasahuje do oboru věd, že není snášlivé v odpovědích na otázky věčnosti a že se nesnaží o mravnost, záležející v pokroku. Jakmile zjistím, že jedno nebo druhé z mých náboženství takto chybí, musím je napravit. Zde nesmím mít své vlastní přesvědčení, ani se nesmím držet přesvědčení své církve; zde musí býti mými rádci a učitelé, pomocníci a povzbuzovatelé, ba pokud jde o vytčené cíle, i skutečnými poručníky – činovníci sokolských jednot, žup i ústředí na poli náboženské výchovy. Týká se to hlavně opravy náboženství církevního, protože své osobní náboženství si každý snadno opraví sám. – Zde navazuje přímý styk činovník Kladivo a nabízí své rady, svá naučení, svou pomoc, svá povzbuzení, a neméně i své poručníctví v záležitosti úpravy našeho poměru k církvi. Třeba zacházeti s církví takto: člen vyzve církev, aby se napравиła: vyzve ji po druhé a po třetí, až nabude přesvědčení, že se církev napravit nechce; pak se člen nějakou dobu poctivě snaží, aby svou církev potrestal za neposlušnost, tím, že z ní vystoupí; po té může takový poctivec buď oblažiti nějakou lepší církev, tím, že do ní vstoupí, anebo, nemůže-li naléztí vůbec církve, která by ho byla hodna, zustati poctivě bez církve, jenom se svým opraveným osobním náboženstvím a s náboženstvím československé sokolské obce.

Aniž bych se rozčiloval nad nestoudností, s jakou zde církev Antikristova sahá na člověka, hledajícího pravdu, a směřujícího, třeba nevědomky nebo proti své vůli, k církvi Kristově, přece nemohu neodpovědět na způsob, jakým sama tato církev Boží jest traktována od zástupců tělovýchovné filosofie. Neboť že jde právě o církev katolickou, o tom není žádné pochyby, ježto ostatní církve aspoň poněkud, když ne všechny úplně, obstojí při zpytování svědomí, které nařizuje Kladivo náboženství osobnímu, jež objevil, a náboženství církevnímu, jehož nejhlavnější znak je podle Kladivy ten, že je někdo do něho zapsán. Náboženství pravé podmínkám Kladivovým, jak on jim rozumí, vyhověti nemůže. Jakmile existuje, nutně zasahuje do oboru věd. Bezpečným výsledkům vědeckého badání (a ne, jak Kladivo říká: poznání!) ovšem neodporuje, protože je pravdou; jako takové není podroběno vědě, nýbrž věda sama jest podroběna pravdě, a pak se musí buď sejít s ná-

boženstvím, nebo se aspoň nemohou nikde střetnout. Právě náboženství nesmí nikdy vybočit z hranic vědeckého poznání, jako to může učinit náboženství, požadované Kladivou. Vědecké poznání není totiž omezeno pouze na Kladivou astronomii nebo geodesii, nýbrž sahá mnohem dále a mnohem hloub, a vědy přírodní nejsou vůbec nejvyšší kategorie vědní. Ježto tedy bezpečné pravdy obecného náboženství nevybočují z hranic vědeckého poznání, nemůže být toto náboženství snášenlivé s jinými náboženstvími, které drží názory, vybočující z hranic vědy; Kladivo sám prohlásil na str. 15, že »uvnitř hranic vědy nemá smyslu mluvit o snášlivosti«. Také nemusíme chodit ke Kladivům pro návod k rozjímání o životě dokonalém, protože známe svůj cíl, známe i cestu a prostředky k cíli, a víme, jaké nesmírné množství stupňů se nalézá mezi minimálním splněním povinnosti a téměř neohraničenou dokonalostí světců. Zde jest jistě postaráno o možnosti jíti vpřed: záleží jen na svobodné vůli člověka, aby poslouchala Božích rozkazů a konala to, co je dokonalé neb dokonalejší v očích nejsvětější Moudrosti.

S tohoto hlediska a v tomto světle musíme posuzovati společnost věřících čili Církev, ustanovenou od Boží svrchanosti k tomu, aby byla strážkyní správného poměru lidstva k Tvůrci čili správného náboženství. Církev takto vypravená a pověřená jest něco více než si myslí nějaký tělocvičný spolek: je to Matka, Paní, Vladařka a Učitelka jednotlivců i národů, a její »názory a mravní pravidla« nemohou být podrobována kritice těch ubohých, kteří jsou povinni jí na slovo věřit, jí poslouchat a jí sloužit. Jest ovšem pravda, že Církev je síť, zahrnující ryby dobré i špatné až do velikého přebírání na konci; že je polem, na kterém roste spolu s pšenicí i koukol až do času žní; že je řízena sborem apoštolů a jiných učitelů, mezi nimiž zasedají též Jidášové a dočasně bázlivi Petrové. Ale názory Církve, týkající se Boha a nesmrtelných duší, jsou neomylné, protože jsou od Boha zjevené; mravní pravidla Církve jsou z téhož důvodu svatá a dokonalá; prostředky spásy, jimiž Církev disponuje, jsou z daru Božího účinné, ba záračné. Pročež kdo slyší Církev, slyší Krista. Kdo pohrdá Církví, pohrdá Kristem. Kdo jest odloučen od Církve, jest odloučen od vinného Kmene. Kdo neuposlechne Církve, jest jako pohan a veřejný hříšník. Církev je lvice, které ať se neodvažuje nikdo budít. Kdo jí žehná, bude požehnaný. Kdo jí klně, bude sám proklet. Kdo jí náleží, bude zachován od potopy.

Nuže, této nejvyšší Vůdkyni a Velitelce činí výtky a udílejí důtky švarní pomocníci sokolské domácnosti, uchazeči Tyršova krásného lidství a průkopníci osvěty, založené na dobře vyvinutých a vycvičených tělech. Ti, kteří mají být učedníky, po-

učují Mistryni, žáci, kteří ještě ani nezačali, opravují Vychovatelku. Dlužníci a otroci předpisují Královně, co má dělat, aby si zachovala jejich vzácnou přízeň. Ta, jejíž nejvlastnější poslání jest, aby vedla a napravovala všechny duše živé, aby trestala neposlušníky vyloučením jako největším trestem, má přijímat věroučné diktáty tovaryšů nejpodřízenějšího spolku a sama býti trestána za svou nepovinnost mrzkým odpadem lidí zavržených. Poměr poddanosti, vyplývající z povahy universální instituce Církve jakožto společnosti určené pro všechny lidi, jest Sokoly obrácen na ruby a přetvořen v poměr robotů revoltujících proti Ředitelce světa. Nebesa sudte tuto zpupnost tělocvičářského zápasu s církvemi!).

(Dva výňatky z chystané knihy autorovy »Sokolské náboženství«.)

LISTY Z ČESKOSLOVENSKA

VEŘEJNÝ LIST ODPŮRCŮM POHŘBÍVÁNÍ ŽEHEM

Milí přátelé!

Vžijete-li se na okamžik do následků, jež by vaše náboženská jednostrannost mohla způsobiti v národě, který zásluhou svých koryfeů stojí v čele evropské abecedy,¹⁾ a na nějž východ i západ hledí s utajeným dechem divocha, jenž po prvé stojí lváří v tvář kulturnímu vanu, dovedete, tuším, oceniti vážnost zápletky a pohlednouti nebojácně do tváře skutečnosti, která není ani tak zlá, jak se domníváte. Nejde zajiště o věc bezvýznamnou. Krematorium, toť slovo, které i toho nejprostšího občana nutně naplňuje pýchou progresu, slovo, jež v něm vybavuje všechny sdružené představy vědy, umění, poesie, svobody a oproštěnosti. Stavěti krematoria, rozmnožovati obecní důchody poplatky za zpopelnění, připomínati každému, aby včas pamatoval na upalovací závěť, je přirozenou součástí opravdo-

¹⁾ Namítá-li Sokol, že takto mluvit může jenom katolík, který již předpokládá božský původ a božské řízení své církve, odpovídám: Zajisté. Ale není mou vinou, že některý člověk katolického přesvědčení nemá. Kdo se narodil z katolických rodičů a byl od malička vychováván v katolické církvi, měl dosti příležitosti poznat důkladněji své náboženství, i všechny svrchované známky jeho naprosté věrohodnosti. Byl-li kdo v tomto směru nedbalý nebo neměl-li toho štěstí, aby mu pravda spadla do klína bez námahy, ať se přičiňuje aspoň nyní, aby ji našel. Bude-li mít dobrou vůli, bude-li opravdu lačnět a žíznit po spravedlivosti, Ten, který jej stvořil, mu neodepře své pomoci. Nesmí se však dobrovolně vydávat v ruce lotrů, kteří jednak olupují věřící srdce o milost i víru, jednak vynakládají vše, aby nikdo nemohl zpět do přístavu, kde tyto drahé perly lze koupit, vlastně vyžebrot. Bůh totiž není povinen hledat člověka, nýbrž člověk jest povinen hledat Boha...

¹⁾ Máme v procentech nejvíce lidí, kteří se vyznají v abecedě a v slabikářích.

věho vlastenectví, a věru nechápu, jak jste mohli vyplýtvat spousty energie na boj proti tak imponujícímu zjevu. Zdá se, že zapomínáte na okolnost velmi podstatnou a úplně pravděpodobnou: že blaho národů nezáleží tak velice na materiální soběstačnosti, duchovní spokojenosti a myšlenkové nezatíženosti, nýbrž hlavně a především na oněch novotách a heslech, které jsou dokumentem národního vznosu, a které samy o sobě reprezentují moc, na niž hmotné zbraně sousedů nedosahují.

Arciř, není zrovna lehké odejít z diskuse o pohřbívání ohněm jen tak bez úrazu. Je zde Církev, která spalování mrtvol nemilosrdně zavrhuje. Jak uniknouti tomuto hledisku, abychom nezůstali tupými zpátečníky a nepohněvali si Matku, jež nás vychovala a ustavičně vychovává a jejíž soud je soudem nezrušitelným? Nezbývá nic jiného, než kompromis důmyslný a velkolepý, nezadávající v ničem pravdě a objektivnímu řádu, mající kořenitou chuť zázvoru a pepře, a schopný rozřešit naprosto uspokojivě problém tak svízelný a tak urputně vzdorující politice dvojakosti jako je náš. Dle mého mínění lze jej pohodlně nalézt v následující větě:

»Bojujte všemi zbraněmi své šlechtivosti proti spalovacímu třeštění zlotřilců, ale uznejte, že pohřeb žehem je nejzaslouženějším trestem za zločiny, jež spravedlnost vezdejší nechává na pokoji!«

Dovolte, abych tuto pokojnou výzvu vysvětlil a odůvodnil.

Pravím: Bojujte všemi údery hněvu proti bezcírkevnímu barbarství všech dob, upalování těl! Vy i já jsme křesťany, a to křesťany katolickými, na rozdíl od křivých a lživých sektářů a rozkolníků. Jako křesťané máme poslouchati Církev a v nejlepším a v nejkrásnějším smyslu milovat nepřátele. Toto pravidlo je příčinou, že brojíte na všech stranách proti více než jednomu nešvaru, proti více než jedné zvyklosti svého prostředí a okolí. Často jsou zlostné akce vašich protivníků dobrým zadostučiněním vaší nevinnosti, největším pokušením k jáсотu a škodolibosti, ale vaše křesťanská láska a útrpnost vám překáží v radosti a nutí vás k rytířskému zakročování proti zlu. Posmrtné zažehování těl, v nichž sídlila kdysi nesmrtelná, ale pro zhovadilce nenahmatelná duše, je jistě z nejhнусnějších mód našeho století, a vy máte plně právo bojovati proti této ohavnosti. Či má býti toto rychlé zapomenutí člověka zpožděným doplňkem humanity a návratem k nádherné pustotě antiky, nebo dokonce částečným přenesením parského náboženství ohně do demokratických mokřin? – Bud' tomu jakkoli, tímto listem vám přiznávám právo, že smíte všemi prostředky zbraňovat zřizování škvaříšť lidského masa a tuku. Ale nejen smíte, vy se i musíte bránit, aby nebyla nepřímo znásilňována vaše osobní svoboda a volnost. Nemůžete-li jinak, smíte trpěti, aby člověk, který bez toho nemůže být živ, byl

na svůj náklad pročištěn ohněm a ve způsobě popela vhozen do urny. Ale nikdy nedopouštějte, aby se toto surové zacházení se schránkou ducha začalo a udržovalo s vaším svolením nebo pro vaše mlčení, s vaší úchvalou nebo bez vašeho nesmířitelného a nemudlávajícího rozhořčení! Ale nermuťte se příliš a nepřezírejte dispo-
sice Prozřetelnosti!

Tvrdím, že tou měrou, jakou budete plniti prvý požadavek oznámeného řešení, máte se i upřímně radovat z dobra, spojeného se spalováním mrtvých lidských šelem. Poněvadž nevíte, koho Bůh zavrhl a koho vyvolil, nesmíte nikomu přátí zlého a máte se modlit za živé i za zemřelé, aby byli spaseni. Nicméně smíte a musíte jásati nad odsouzením těch, které Bůh odsoudil nebo zatratil, a nad zatracením těch, které Bůh zatratil nebo zatratí. Neboť přesto, že si vroucně žádáte, aby nemusil nikoho zavrhnout, nemůžete nesouhlasit s tím, co činí, a neradovat se z trestů, které uvaluje. Právě tak máte mnoho důvodů, abyste se radovali ze žárovišť, jejichž vystavění se vám nepodařilo zmařit, a z horkého pohřbu vašich utrhačů, jejichž ústa prahla po víně plamenů.

Pohřeb žehem je totiž pro každého z vás svrchovaně poučný a odstrašující. Kolikráte jste si přáli vědět, jak soudit o některém člověku. Nevěděli jste, máte-li jej pokládat za muže bezúhonného a za křesťana, či za farizeje a za modláře, za poctivce či za spekulanta. Život vám o tom poví — zajímáte-li se o to — mnoho, ale nikoli všechno. Ani smrt vám neodhalí celé smýšlení a chtění člověka. Ale pohřeb žehem vám řekne vše a nezatají před vámi ničeho. Jestliže jste měli o upáleném nejlepší pověst, vzdejte se jí bez úzkosti. Přeceňovali jste jeho dílo, vystřízlivěte a sudte opatrněji. Jestliže jste spoléhali na jeho blízké a přívržence, dejte pozor, abyste se nenakazili morem, který přivádí lidi na ohnivý stůl! Neboť pohřeb žehem vám bez přetvářky udává kvalitu nebožtíkovu. Vždyť kdo jsou ti lidé, kteří nechtěli být uloženi do země, ale v záru pro-nikajícím ještě po smrti jejich údy chtěli býti na obdiv světu, je-muž otročili, s nímž se rozloučili jen neradi a který pak číhal, zda se i na konec zachovají podle jeho tyranských ustanovení?

Především se dávají upalovati boháči a jiní veřejní sobci, kteří nevědí co s penězi a dělají nezaměstnanost. Získal-li někdo marné miliony při nezištném zastávání výnosných státních úřadů, vyděle-li je v obchodech nebo na dělnících v továrnách a v dolech, vydě-lá-li si je nevinným řemeslem pornografie nebo jiného cechu pří-buzného, složí-li se na chudáka tisíce lýtých soudruhů proletářů, aby zastával věrně jejich zájmy, buďte ujisti, že všichni tito ubožáci, které štěstěna udávila blahobytem, ani po smrti nepůjdou do hrobu s chudými, nýbrž s přízvukem svého privilegiovaného společenského

stupně poskytnou nejchutnější žertvu svatému ohni, sami jsou hvězdami první velikosti uprostřed zatemnělých a zdeptaných smrtelníků. »Uměl boháč a pohřben jest v pekle.« (Luk. 16, 22).

Druhou třídu ohněchtivých buržoů tvoří všelijací osvěcovatelé a buvoli. Čemu se naučili od školských mistrů a vel mistrů²⁾, co jim napověděla zášť, spojená se vzácnou nemohoucností, to je pro tyto počestné vepře vědeckým regulátorem všech akcí životních i posmrtných, pěstění tetichů i vyškařování sádel. Vydati za otravující parodie varhan poslední smrdutý vzdech své prohnilé bytosti je strhujícím vyvrcholením celoživotního pokroku, důstojným závěrem národoučitelské činnosti, a velkolepou distinkcí městských geniášů, velkoměstských špic a zemských můz.

Zbabělci a bubáci zaujmají mezi ohnivými muži místo třetí. Není to divné a je to divné. Je to divné proto, že oheň, zuřivý a necitelný, prudký a nešetrný, je špatným náznakem slabosti a zbabělosti; není to divné proto, že zbabělec se tím více bojí, čím nepatrnější je příčina bázně. »Co by řekla společnost pro pěstění nádherných psin?« Tento strach a obava dávají zkomněti každému samostatnému nápadu a každému hnutí lidského sebevědomí. Muž, o němž se zdálo za života, že je čímsi, objevuje se po smrti opovržením hodným fotrem bez vůle a bez postroje. Ale přistupte blíž a ohledejte odznak! Nepoznáváte hastrůše organisovaného?

Čtvrtou skupinu ohnivců tvoří vyžilci a nemravové. Tito působí svým horoucím zastáváním spalovacího systému psychologům nejmenší nesnáz. Představte si lidi bez potomstva, nebo s potomstvem tuze vzácným a řídkým, které rozhodně má na starosti přednější věci než chodit kamsi daleko na hřbitov. Představte si tyto zákeřné vrahy člověčenstva, jejichž necudná těla hořela po celý život neplodnou vášní, která je hrozí pronásledovati i po smrti, těla, jež zmařila tisícero štěstí a zmrhala tisíce cenných vznětů, těla prokletá a zděšená kletbami obětí, jichž zneužila, těla páchnoucí vlastním dlouholetým hnísem, drásaná výčitkami vlastního zneuctění, to vše si představte a připustíte, že pro takové »mrtvolky« nemůže se zdát nic tak dokonalým vysvobozením, jako spálení a rozplynutí vši této hanebnosti a všeho toho kalu a puchu najednou a navždy.

Po žhavém popravčím lůžku touží jedním slovem všichni, kteří z ustanovení vyšší spravedlnosti po něm toužití musí. Žádati pohřeb žehem není totiž věc dobrovolná, nýbrž nutně chtěná. Nenamítejte, shovívaví, že jde o upotřebení arbitria! Se strany živoucích a opravdových mrtvol je to arci vzdor a vzbouření a apotheosa zloby, ale

²⁾ V této skupině jsou zahrnuti oni skvělí podprostřední mlukkové, kteří za daných okolností jsou ochotni chodit před svými obdivovateli se zlatým řetězem na krku a v středověkých togách.

se strany vyšší spravedlnosti je to nejtěžší pozemský trest, který je mrtvole uložen, a ježž tato musí na se vzít. Musí, protože nejvíce musí, kdo musí chtít.

Jsou zvláště tři příčiny, proč nejvybranější těla se dávají plamenům. Především lidé, kteří se dávají upálit, jsou téměř vesměs kacíři a apostati. Jelikož pochybují alespoň o jednom článku katolické víry, musí být bez milosrdenství upáleni. Trest upalování kacířů, zavedený kdysi proti intencím Církve, sice dávno zmizel z historie, ale vyšší právo tomu chce, aby byl i nadále zachováván, a to mnohem dobrovolněji a rigorosněji než ve středověku. Táž ontologická rovnováha žádá, aby těla zloajců, která řvávala proti spalování kacířů a omezování myšlenky, zmizela bez slitování s povrchu právě tímto způsobem, aby tak vzdala hold ohni, jenž nerozeznává mezi živými a mrtvými, ale rozeznává mezi kacíři a pravověrnými.

Druhá příčina, proč musí být přemnozí hříšníci spáleni, je ta, že by jim i bez upalovací závěti musil být církevní pohřeb odepřen. Jde o všelike hříšníky veřejné a známé, apostaty, heretiky, schismaticy, zednáře a pod., exkomunikované, samovrahy a duellanty. Takových lidí, jak svědčí 1240 kánon všeobecného posvátného práva, Církve nepochovává, a proto je nutno, aby buď byli pochováni na místě potupném a v zemi nežehnané, anebo odklizeni se světa žehem stejně potupným a zahanbujícím. Zpytujte kurikula a uvěřte!

Třetí a poslední příčina, proč dlouho pěstěná těla bezbožníků jsou svěřována ohni, je ta, že je Bůh odsoudil do pekla a že veřejné jejich upálení má být znamením a předzvěstí jejich věčného zatracení. Přátelé těchto proklatců budou sice vždy opakovati, že jejich žhavé pohřbení bylo dobrovolné, ale vyšší spravedlnost provádí na nich přes to svou mstu a činí z jejich ohavného vzplanutí nekonečně hrozný a svrchovaně výrazný symbol božského ortele. Mýlíte-li se v tomto soudu, mýlíte se lidsky. Výjimka z tisíců potvrzuje pravidlo! –

Proč tedy, katolíci a zachovatelé starobylých ctností, upřímní milovníci mateřské země a strážcové nejdražšího dědictví otců, hlásatelé svobody dobrým a pronásledovatelé svobody zločinců, protestujete všude proti zřizování pekel a nestoudnému zneuctívání mikrokosmu? Je to sice vaše právo a vaše povinnost, nikdy nepřestávající a vždycky zavazující, povinnost, již vás nemůže zbaviti ani svědomí ani kterákoli moc pod nebem. Bojujte proti peklům. Stavte se proti ohni, který je pozůstatkem žáru minulého i znamením budoucího! Zachovávejte neúprosně ustanovení Církve! Ale nezapomínejte, že žhavá hnojiště krematoří jsou neodvratnými ná-

stroji boží pomsty nad mrchami pekelníků a nad nepravostmi, které tato bezuzdná těla tropila za života! To pochopte, a vedle zármutku mějte radost z podivuhodného triumfu nepodplatitelné spravedlnosti!

A vy, duchové zlí a zaprodaní, lakomci, kteří za groš vykro-pujete chlěvy a řečníte nad poleny, kteří pohoršujete křesťanskou obec a sloužíte pohanům, bojte se msty! Víme, že porušujete zákaz a že jste nehodni té úžasné úcty, která se vám ještě proka-zuje. Obráťte se, Jidášové, ctitelé měšce, ale obraťte se jinak, než váš prvý bratr!!!*)

EZECHIEL RAHHA DISMAËLI

V A R I A

K NOVÝM KNIHÁM JANA ČEPA A JANA ZAHRADNÍČKA

Stává se málokdy, aby si duchovní vztahy a duchovní události odpovídaly striktně i v plánu času. A v umění se to stává tím řidčeji. Let Ducha zde křížuje téměř vždy dráhu Času, a spíše se setkají dvě básnické duše oddělené staletími, než dvě duše nesoucí spolu totéž jho časnosti. Nicméně se i takové věci někdy přiházejí. A jedno takové setkání, je, zdá se, určeno tím napohled prostým vnějším faktem, že vyšly současně dvě knihy českých básníků – Čepova »Hranice stínu« a Zahradníčkovy »Žiznivě léto«.

Je jakási vzácná a podivuhodná vnitřní spojitost mezi těmito dvěma knihami. Někdo by se snad spokojil vysvětlením, že oba jsou básníci katoličtí a že tedy jsou přirozeně z »jednoho tábora«. Ale víme-li, jak absolutně odloučené mohou být cesty právě těch nejbližších duší a právě v tom okamžiku, kdy jsou nejbližší cíli, zdá se nám to jen tím více hodno obdivu, neboť zde jde vskutku o setkání v rovině, která znamená pro básníka nejvzácnější vítězství – v rovině ducha, přiblíženého Věčnosti.

Dílo Jana Čepa bylo ovšem v jistém smyslu vždycky tím, co je v »Hranici stínu« dáno jako charakteristika ztroskotaného básnického úsilí Prokopa Randy: zrcadlením lidského osudu ve Věčnosti. Od »Dvojího domova« až po »Děravý plášť« můžeme sledovat totéž úsilí zachytit v lidském světě a v jeho nejreálnějších přirozených kořenech doteky, jimiž jej uvádí v pohyb a růst prst Prozřetelnosti; a »Hranice stínu« nevybočuje z této dráhy. Je zde totéž vidění, které předpokládá umělce křesťanského – to jest umělce, jehož zkušenost proniká všechny závoje zdánlivé skutečnosti a zakotvuje v realitě nadpřirozené. A je zde při tom táž konkrétní bezprostřednost a plnost přirozené reality, která právě tímto přesunutím těžiška nabývá své pravé síly a krásy. Čím se však liší »Hranice stínu« od ostatních Čepových knih, jest úplnost jejího plánu. Až dosud bylo Čepovo dílo zobrazováním jednotlivých okamžiků, izolovaných osudových situací, v nichž se v jediném oslepujícím záblesku odkrývala maska a odhalovalo gesto, strhující lidské srdce do hlubin skrytého dění. »Hranice stínu« je však vědomě komponována podle plánu, který má obsáhnouti všechny podstatné situace, jež se mohou objeviti v realisaci

*) Z knihy »Poznání«. V Semilech, J. Glos 1932.

lidského údělu, nikoli už jen v jejich bezprostředním vynošení, nýbrž i v jejich vzájemné vnitřní závislosti; a tento plán je má zároveň učlení v náležité hierarchii podle závažnosti, kterou mají v našem tušení Věčnosti.

To je také vlastní důvod, proč Čep tentokrátě sáhl k formě románové, která jinak není jeho přirozeným výrazovým prostředkem. Bylo by omylem posuzovati tuto knihu podle obvyklých románových zřetelů; tak bychom dostali jistě obraz skreslený a nespravedlivý. Čepovi zde nejde o přirozenou velikost lidského osudu a krásu jeho gesta; to všechno, co podmiňuje obvyklé hodnoty románu, je zde záměrně podřízeno jinému plánu, je zde pouhým služebným prostředkem, něčím, co je formováno, co je tlumeno nebo zesilováno tak, jak si toho vyžaduje nadpřirozená harmonie zákona, jemuž básník slouží. Bez tohoto zřetele se jeví osudy všech těch pěti významných postav, nebo dvojic – neboť podstatný smysl lidského údělu není dán nikdy v jeho osamocení – nutně skreslenými, neb přímo selhávajícími. A především by to platilo pro obě ženské postavy, které jsou krajními mezníky osudu Prokopa Randy – pro Annu Královou a Jiřinu Vaňkovou. Při posuzování čistě přirozeném by nebylo dobře pochopitelné, proč se zřejmě přikládá takový význam postavě první, která zasahuje jen nepřímo, jako neuskutečněný sen a jako vzpomínka, a proč příběh Jiřiny Vaňkové, která zasahuje přímo a reálně, smyslově do osudu Prokopa Randy, má v něm přisouzenou úlohu zřejmě sice důležitou, ale v poloze velmi nízké a situaci periferní. Ale takové posuzování by nebylo po právu básnickovým předpokladům – jeho vidění a jeho zkušenosti.

Čepovo básnické vidění náleží k té rovině ducha, v níž je všechna krása přirozeného gesta pohlcena nadpřirozenou Přítomností a všechna síla přirozených možností života ztrávena onou nadpřirozenou slabostí, kterou cítí člověk obrácený k Věčnosti. To je základní fakt, z něhož nutno vycházeti a který k nám promlouvá z každé Čepovy věty. Je to zkušenost, která se nedosahuje snadno a za kterou se platí cena nikoli nepatrná. Je to něco, co si vyžaduje naprostého odřeknutí všech přirozených možností a přijetí naprosté bezmoci. »Někdy nezbyvá než vrhnout se na zem jako kus hadru a vydat se Mu na milost a nemilost.« Taková je lidská zkušenost, která předchází tuto zkušenost básnickou – dokonale vzdání vši pozemské naděje. Ale ani to ještě není všechno; zde se požaduje i dokonale přijetí bezmoci umělecké, která vrcholí ve vědomí nemožnosti naprostého odřeknutí a která teprve ustavuje pravou básnickou pokoru. A i tu najdeme u Čepa. »Ten chudák básník, který je posedlý hledáním svého domova! Ano, měl mu to říci rovnou: To všechno jsou malicherné starosti, mladý muži! Nikde nemáme domova – marně se pachtíte za prázdnou představou! Náš domov je ve věčnosti a naše naděje začíná ve chvíli, kdy se dovedeme vzdáti vši pozemské naděje. Věčnost, jaké oslnění světla! Ale jak před ním uhýbá náš slabý zrak, jak se ho děsí naše chabá obraznost! Jak dáváme v hloubi srdce přednost těm ubohým pozemským věcem, které jsou na naši míru! Ještě v smrtelných mráкотách nás bude pronásledovati vzpomínka na pěšinu mezi obilím, po které jsme běželi za jednoho poledního vedra v svém dětství, cíťce pod bosými chodidly tvrdé pukliny země, na stín trávy před našimi okny, na vlašťovči zacvrlikání. A jak se budeme bát pustit a udělat ten osudný skok! Ach, Ty to dobře víš, Ty, kterýs tak miloval naše pěšiny a který ses cítil opuštěn ve chvíli největší úzkosti!«

Taková je tedy svrchovaná výsada básnickova – výsada bolesti, spalující bytost až do kořenů. Jsá více, než který jiný člověk – kromě Svěťce – nucen viděti ni-

co tu přirozeného světa a odříkati se pozemské naděje, je při tom nucen vraceti se k tomuto světu a z jeho tvarů, zvuků a světél stavěti své dílo. Zde začíná nepřekonatelná propast mezi Básníkem a Světcem, který se nevrací. To je pomezí situace, v níž se básník musí rozhodovat mezi poslušností a vzpourou, mezi pokorou a pýchou. Všechno záleží na tom, poslechně-li Anděla s plamenným mečem a vrátí se zpět a přijme úděl země; přijme-li smutek i radost země a bude-li hledati v prachu a kamení země ty poklady, které dosud hledal ve směru opačném – a bude-li je hledat se stejnou poslušností a se stejnou radostí jako dosud.

Nuže, Čepovo gesto je gesto poslušnosti. A »Hranice stínu« to dosvědčuje jasněji než všechny ostatní jeho knihy. Je vzácným svědectvím kázně, v kterou se Čep podrobuje tomuto příkazu. Jako vždy, i zde se básník vrací s Prokopem Randou k tomu, co je nejhlubším přirozeným kořenem lidského údělu – rod ve smyslu vnějším i vnitřním. Vrací se k tomu právě ve jménu onoho svrchovaného příkazu. Není to návrat ze slabosti nebo z nevyhnutelnosti; vždyť básníku zbývá vždycky ještě naprosto svobodná možnost vzpoury, a jaké nádherné vzpoury! To je zde návrat dobrovolný, poslušné obrácení vši síly, která ještě zbývá, a vši síly, kterou k ní přidává tato poslušnost, k časnému okamžiku a k trpělivému dolování ve skále světa. Básníkovo hledání je hledání Ráje ztraceného, k němuž se přichází skrze věci tohoto světa. Takový smysl dává básník údělu svého hrdiny. Prokop se vrací k přirozeným kořenům, přijímá jejich závaznost, jejich skutečnost, jejich osudovost ne pro ně samy, nýbrž proto, že právě za nimi tuší svrchovanou skutečnost, kterou dosud hledal v opačném směru. »Tady je přítomný okamžik, tvrdý a bílý. Nezbyvá než jít kupředu, krok za krokem, a nečekat útěchy od lidí. Jest kdesi sladké jádro, ale polámeme si ještě všechny nehty, než se k němu dostaneme.«

A kolem této osy se řadí všechny ostatní vztahy o »Hranici stínu«. Zde je dáno ospravedlnění všech zdánlivých úchylek. Tato básnická zkušenost hodnotí věci ne podle toho, čím chtějí být, nýbrž podle toho, čemu jsou podrobeny v řádu tohoto básnického paradoxu odříkání a souhlasu, v řádu, který je obrácen k Věčnosti. Osud Prokopův je symbolem tohoto řádu. Proto se všechno, co do něho zasahuje, měří ne podle přirozeného hodnocení, nýbrž podle stupně, v jakém to odpovídá uskutečnění tohoto řádu. Plnost vášně je zde sice něčím nezbytným, ale něčím, co je zde umístěno nejníže, co odpovídá tomuto řádu nejméně, co mu odpovídá náležitě jen v své přirozené tragice. Proto je tragický osud Jiřiny Vaňkové věci velmi spravedlivou; právě jím dává básník vášni tu nejvyšší hodnotu, kterou může mít. A plnost odříkání zde stojí nejvýše a dává nejvíce, poněvadž zde je v přirozeném dění ono místo, pod nímž se odehrává v hlubinách pravé, skutečné dění. Odtud svrchovaný význam, jaký je dán postavě Anny Králové, jež zdánlivě, v pouhém přirozeném sledu děje, vystupuje jako epizoda.

Mluvíme-li při posledních knihách Jana Čepa a Jana Zahradníčka o duchovním setkání, neznamená to, že bychom chtěli spodobňovati jejich úděly. Jisté podstatné rozdíl jsou dány již tím, že Čep je prozaik a Zahradníček lyrik. Ani jejich cesty však nejsou podobny. U Čepa jde o prohlubování a ustalování něčeho, co bylo dáno na samém začátku. I sám návrat byl dán téměř dříve, než začalo hledání domova. U Zahradníčka je dán podstatný obsah teprve uprostřed jeho básnických výbojů. Po »Pokušení smrti« a »Návratu« teprve »Jeřáby« znamenají skutečný návrat. Přes všechen zdánlivý nepoměr se zdá, že zde všechno probíhalo rychleji

- odpoutání i návrat. Nicméně »Žíznivé léto« znamená spočinutí stejně pevně a spočinutí v téměř vnitřním okamžiku; jenže znamení, v němž se zjevuje, je přirozeně jiné, odpovídající zvláštní svobodě a osobnímu údělu tohoto básníka.

Básnická cesta Jana Zahradníčka vedla jistými zvláštními temnotami vnitřními, jež nebyly pouhou temnotou únavy a beznaděje, temnotou, v níž se naráží, bolestně, ale přece jen bezpečně na tvrdou zemi, jako u Čepa, nýbrž temnotou zlou a záludnou, která si tvoří svůj zvláštní neskutečný svět, své zvláštní závoje temně barvitých obrazů, jichž proniknutí je pro básníka, a zvláště pro básníka s tak bohatým smyslem pro barvu a melodii, jako je Zahradníček, věcí svrchovaně nesnadnou a nebezpečnou. Zahradníčkova básnická zkušenost byla velmi silně dotčena tímto světem neskutečným a nese dodnes jeho stopy. Tento básník poznal krutěji a silněji než kdokoli jiný zrádnou líbeznost základního tónu tohoto světa, jímž je temná melancholie, melancholie zbavená svého světla, jejíž ohlas je zachycen ještě v této strofě »Žíznivého léta«:

Ó melancholie, ty znáš
dychtění po tom, čeho není,
tvůj černý závoj chmurně vlaje
a stápejí se dny a kraje
v dno naší nenasytosti,
v dno naší bezednosti až,
ó melancholie, ty znáš.

Celé první období Zahradníckovy poesie nese pečeť této melancholie, jež není ničím jiným než svědomím ducha, odváděného klamnou hrou jeho vlastních obrazů od svého pravého zdroje, ducha pokoušeného, aby uvěřil sám sobě. Bolestný a krvavý zápas proti tomuto pokušení zanechal na prvních verších Zahradníckových stopy vnitřní tíhy; byla to pouť člověka drceného vlastním břemenem, stahovaného do hlubin zlého smutku právě tím, čím chtěl básník dobývat radost.

Nuže, nic takového nenajdeme v »Žíznivém létu«. Najdeme zde pravý opak. Místo temné tíhy zde najdeme podivuhodný jas a lehkost. Mezi tím dvojím je však stejná souvislost jako mezi hlinou a květem, který z ní vyrůstá. Není to lehkost povrchního doteku věcí; naopak si ji uvědomujeme právě proto, že ji vidíme unášet břemena nejtěžší, že v ní vidíme oděnu radost právě tam, kde podpírá základy světa. Jaká lehkost je třeba v těchto verších:

Padání hořkost svěřovati vodě,
prostore povětrný, přestaň už,
jsme s láskou v nádherné a kruté shodě,
jako plod krájený a nůž.

Balvanů mlčelivých božským klidem
pohnut bych zazpívat chtěl blahozvěst,
po smrti k vínu bratru světla přijdem,
dí jeřabina, všechno oheň jest.

Lehkost je zde přímo úměrna tíži plnosti, kterou v sebe zahrnuje. Nic zde není zbaveno své závažnosti, a přece je všechno plno pokoje a jasu. Je v tom paradox. Básník je zároveň svrchovaným vládcem i žebrákem, tím, který vše dává i tím, který vše přijímá.

Nežádají si služebníci tví,
co vytáhnou z náhody zlaté přílby,
vezmou a v nevidaná skupenství
rozhodí hvězdy, květiny a ryby.

Je tu svoboda tak svrchovaná a tak náročná, že se podobá bezstarostné neodpovědnosti. A při tom náhle zazní docela harmonicky třeba tyto verše:

podoba sladká z blankytu a bláta
před tebou s dechem zatajeným citím
závaznost kořenů a krev má chvátá.

»Závaznost kořenů« – nezní nám tato dvě prostá slova jako samotné heslo Čepova básnického rodu, shrnující všechnu tíhu jeho údělu?

Zde se objevuje symbolicky všechna příbuznost i různost obou básníků. Je zde též závaznost skutečnosti, táž poslušnost, jež přikazuje básníkovi ujmouti se dědictví tohoto světa. I u Zahradníčka je klíčem gesto odřeknutí a poslušnosti. Bylo nutno odhrnouti všechny závoje, potlačit všechno »temné malicherné« i všechnu temnou nádheru toho, co není, bylo nutno přestat zpívat pro sebe a žádati něčeho pro sebe, aby mohl vytrysknouti tento osvobozující zpěv. Ale to, co u Čepa stojí od počátku jako nepohnutelný základ, co nese samo všechnu tíhu, je u Zahradníčka realizováno právě z této tíhy. Je to výsledek tajemné proměny, v níž se z tíhy v okamžiku, kdy byla odvržena, stala radostná závaznost, v níž tíha byla pohlcena, takže již není rozdílu mezi závazností a svobodou, poněvadž všechna závaznost je obsažena ve svobodě.

V tom je tajemství té úžasné lehkosti Zahradníčkovy poesie. Zpěv »Žiznivého léta« je zpěvem neustálého přijímání pro neustálou obět. Je zpěvem lásky, která může »rozhodit hvězdy, květiny a ryby«, poněvadž je jen vrací do dlaně Boží; která může očekávat všechno, poněvadž nežádá pro sebe nic, která se raduje ze všeho, poněvadž sama nechce určovati nic.

Nebudeme se hašteřiti s Bohem,
škemravě na něm dobývati pohledávek
v knize milosti hledající stránku
se sloupcem dáti má...

Nebudeme se hašteřiti s Bohem –
má pravdu vítr ohýbající strom na horách,
má pravdu život nekonečný před námi,
ať rozmetává domky z karet slepých záměrů,
ať jinam jako spežnění se vzpíná
než nám je vhod.

V těchto verších, tak přísné, prosté a zároveň radostné krásy, jimž se vyrovná jen málo veršů ze současné české poesie, je řečeno všechno. Promlouvatí touto řečí, jež nezná rozdílu mezi jazykem prózy a jazykem verše, jež jest odleskem jediné Řeči, které člověk pozbyl a která jediná jej může uspokojiti – promlouvatí touto řečí je dáno jen básníkům, jichž láska je dosti veliká, aby dovedla zahrnouti všechno a obětovati všechno – a vrátiti se k všemu. Vskutku nic menšího než celý svět nedovede – v jistém smyslu – uspokojiti básníka. Vskutku však také nic ji-

ného nedovede dátí básníkovi pravý pokoj, než dovede-li se pak vrátiti k té nejmenší věci se stejnou radostí, s jakou se zmocňoval srdce světa. Zahradníček to dovede.

Ne že bych růži chtěl křivdit a nedůvěrou
byl k jasmínu schvácen dnes,
přece však květenství jiná na rty se derou,
kopřiva, lopuch a bez.

To, co staví ty dva básníky vedle sebe, není tedy žádná vnější příbuznost. Také rozdíly nejsou vnější. Jan Čep i Jan Zahradníček náleží k sobě právě pro svou vnitřní rozdílnost. Je to rozdílnost dvou stránek téže knihy. Oba se navzájem vyvažují. Dílo obou tvoří souvislý text. Každé z nich má své vlastní kořeny, zabírající dvě různé oblasti lidského světa. Avšak tam, kde se ovoce sklízí a třídí, zpívají oba týž zpěv Radosti.

TIMOTHEUS VODIČKA

FRANCIE A OTÁZKA MONARCHICKÁ

Francie je odedávna země monarchická. Rozumějme tím, že od počátku svých dějin funkce královská i úloha králů samých byla vždy význačná. Jeden jediný rod vládl od r. 987 do r. 1789 bez přerušení, koruna královská přecházela po celá tři staletí s otce na syna a později, po vymření větvi starších, byla bez nesnází přenesena na větev mladší. I s rozdíly, pramenícími ze slabostí osobních, králové kladli vysoko péči o plnění svých úkolů. Nenáleží všechna zásluha pouze jim: nacházeli v lidu, mnohem spíš než mezi šlechtou, nepostradatelného spolupracovníka. Národ byl royalistický: provincie, které byly – často z vlastní vůle – připojeny ke královskému panství, uznávaly velikost a užitečnost úřadu královského. Sledujeme-li dějiny Francie bez zaujetí, bez ohledu na současné politické záliby, mohli bychom říci, že Francie je rovnou měrou stará země monarchická jako stará země demokratická, neboť monarchie i národ pracovaly svorně k velikosti státu, k bezpečnosti hranic a k obecnému blahu. Jakkoli cenné byly služby šlechty, je třeba uznat, že aristokracie hájila větším dílem, nebo dokonce výlučně, zájmy dílčí. Nejednou těž dynastie a lid se spojují v boji proti šlechtě. Není ani na místě hovořiti o Církvi, po celou téměř dobu s monarchií úzce spjatou.

Avšak revoluce r. 1789 – vzniklá, toho si všimněme, bez jakéhokoli protimonarchického zahrocení – způsobila roztržku mezi monarchií a národem francouzským. Po prvním Císařství, které vyšlo z Revoluce, trvaly monarchické restaurace jen krátce a od r. 1870 má Francie zřízení republikánské. V obecné krisi poválečných vlád překvapuje Republika francouzská svou stálostí. Nastupujíc na místo staré monarchie, zdá se, že si osvojila její sílu a pevnost. Přesto však se v cizině nezapomíná, že ve Francii trvají royalistické vzpomínky a že jistí stoupenci monarchického režimu se u nás projevují nápadně čile. Naši zahraniční přátelé si často kladli otázku: Dejte tomu, že by ve Francii nastala změna zřízení, jaké by měla vyhlídky monarchická restaurace? Pokusme se jim předložit alespoň základní body odpovědi.

Hlavní překážkou znovunastolení monarchie ve Francii není, jak tvrdí mnozí protivníci této vládní formy, hluboce zakořeněný pocit její nebezpečnosti. Ve skutečnosti by monarchie ve Francii neohrozila ani svobodu ani rovnost občanů, a nikdo vážně nevěří, že by znovu zavedla výsady ve prospěch jedné kasty. Nikoli, je

zde něco mnohem důležitějšího, a to všeobecná ztráta monarchistické víry. Trvalo dost dlouho, než se sem dospělo, dnes však je to již hotovou věcí. Jestliže Revoluce rozdělila Francii ve dvě, část monarchická zůstávala dlouho mocná: kromě kněžstva a šlechty rekrutovala se dílem z měšťanstva a větším dílem z lidu selského. Mnozí Francouzi setrvali v přesvědčení, že velikost a blaho národa závisí na jeho legitimním svazku s dynastií. Mimo tento svazek viděli jen risiko a nebezpečí. Podle jejich názoru nemohly republikánské pokusy přinést nic než revoluční zmatky.

Monarchistické kruhy zasadily této silné víře prvou ránu. Nejdříve se vidělo, od r. 1830 do r. 1848, jak tradiční svazek ruší monarchie jiná než legitimní, totiž dynastie knížat orleánských a jak přesto zajistila zemi blahodárny režim přes původní úchvat. Po krizi r. 1848 byl uskutečněn další monarchistický pokus, Druhé Císařství: zajistilo blahobyť od té doby nepoznaný. Každý z těchto tří režimů měl, zvláště v jistých krajích nebo v jistých vrstvách, své věrné stoupence. Nicméně se opíraly o tytéž zájmy a zajišťovaly si v celku tutéž přichylnost. V národě po většině selském, kde se sedlák obával republiky právě tak, jako se dnes obává komunismu (výraz »rudí« zůstává týž, spojen s toutéž hrůzou z ohně a krve), přecházelo monarchistické přesvědčení pozvolna v souhlas s režimem do jisté míry obdobnými, které ctily řád, náboženství a vlastnictví. Nejméně oblíben ze všech tří byl právě ten nelegitimnější, neboť legenda mu propůjčovala záměr po znovuzavedení obávaného režimu feudálního. Dnešní venkované podávají nám bezděky klíč k tomuto tajemství. Jeden z nich mi u příležitosti obecních voleb, dne 5. května t. r., řekl, že v mém zájmu bude voliti dosavadního starostu, starého veřejného činitele: »Je to člověk, který může hájiti našich zájmů, protože je dobře zapsán na prefektuře!« Během XIX. století, nechť se znesváříti s úřady, s lidmi, kteří jsou u moci, a nechápaje vždy, proč se vlády v Paříži tak často střídají, ztrácel francouzský sedlák pozvolna zájem na monarchii jakožto politické formě vládní. V světě plném starosti o denní skutečnosti vykrystalisovaly strany kolem hesel: konservativní nebo pokrokoví, klerikální nebo protiklerikální, a vzpomínka na monarchii se zatemňovala, až skoro vymizela úplně. V rozsáhlé vojácké Vendée nenalezne se dnes venkovan, který by věděl, kdo to byli Bourboni nebo který by znal jméno nynějšího nápadníka trůnu. »Staří« znali »Jindřicha V.«. Nu, a kníže de Chambord, Jindřich V., zemřel v r. 1883, před více než 50 lety. Od té doby je tma.

Na tuto ztrátu monarchické oddanosti odpověděl vývoj pozitivního republikánského smýšlení v zemi, jejíž vzdělanostní úroveň se postupně zvyšovala. Zakladatelé republikánského režimu, od r. 1870 a zvláště od r. 1880 – neboť prvních deset let Republiky bylo dobou tápání, již by byli monarchisté obratnější a sjednocenější uměli lépe využítí – pochopili, že úspěch Republiky třeba úzce spojovati s úspěchem lidové osvěty. Rozšířili školství, školu do každé obce, jako býval kostel. Odtud souboj školy a Církve. Ale Církev nebyla monarchií a jestliže se duchovní utíkal k royalistické vrchnosti, činil tak proto, že nebylo ničeho lepšího, sám shledávaje toto spojenectví kompromitujícím. Škola podnikala proti monarchii ostré tažení. Vychovávala budoucího občana v nedůvěře a nenávisti vůči zaniklým režimům, učila lásce k režimu novému. Noviny, zejména velké noviny informační, byly republikánské. Stále týž předěl mezi generacemi: staří, kteří nedovedli čísti, hovořili ještě o »Králi«; slovo, už jen jakási legenda! Ale jejich synové, když otevřeli noviny, nacházeli tam jen a jen republiku: co je psáno, to musí být pravdivé.

Docela na konci XIX. věku a v prvních letech stol. XX. byly výjimečné okol-

nosti příznivy znovuzrození myšlenky monarchické: to bylo hnutí *Action française*. Mělo hned od počátku v sobě originální to, že se k monarchismu tradičnímu připojovalo pouze nepřímě. Ani zakladatelé – Vaugeois, Léon Daudet, pozitivista Mauras – ani stoupenci nebyli royalisty z tradice. Nenáviděli však – to bylo jejich východisko – režim parlamentární. Obviňovali jej, že oslabil vlastenecké citění. Nelze bez úsměvu poznamenati, že v XIX. století režimy v pravdě parlamentárními byly ve Francii právě režimy monarchické; ba co více, parlamentarismus z let 1900 byl nastolen ústavou z roku 1873, dílem to orleanistů a v úhrnu právě tak monarchickou jako republikánskou. Nadto nebylo možno obviňovat Republiku, že zničila vlastenecké citění: nic nebylo úzkostlivěji nacionalistického, totiž šovinistického, než jakobínská tradice, zatím co obrana národních zájmů, spojená s rozumným pochopením Evropy, byla jednou z předností starého režimu monarchického. Konečně *Action française* hájila Církev – v těch letech státem pronásledovanou – a převzala některé myšlenky hraběte de Chamborda o decentralisaci, provinciálním zastoupení a t. d.

Mocnější než přitažlivost programu byla přitažlivost metod. Metod nesporně levicových. Jeden z vůdců, L. Daudet, řekl tehdy vévodovi orleánskému, tehdejšímu pretendentu: »Monseigneur, je třeba založiti monarchický boulangism.« Byla to možná kontradikce ve slovech, ale vskutku se o cosi takového usilovalo. Prudké články, výpady a hanopisy proti republikánským stoupencům, hluché pouliční manifestace zajistily *Action française* v politickém životě francouzském postavení, které se zdálo pochybné. Monarchická oposice vstoupila do období prudkého stranictví. Koho přilákala? Mnoho Pařížanů, mladé lidi směřující k extrémním názorům, které bavilo hnutí i ta paradoxní povaha celé věci (i ty, kteří by byli za království nebo císařství bývali republikány), drobné nespokojené měšťáky, rýpaly všech tříd, a oběti radikálního režimu: mnoho kněží. Následovala i část šlecht z oddanosti k monarchické etiketě. Avšak zvláštní věc, *Action française*, která verbovala nové royalistické stoupence, zůstala bez vlivu na rozklad starého monarchického přesvědčení u širších vrstev, o němž byla řeč výše. Bylo údobí rozkvětu: zvrhlý nacionalismus válečný byl příčinou souhlasu a ještě více sympatisující zvědavosti. Byla, a to po válce, doba ztroskotání: v r. 1926 papež Pius XI., rozhořčen některými výstřelky, obává se, aby se pozitivistická filosofie, která viděla v při Církve prostředek a nikoli cíl, nerozšířila mezi francouzským kněžstvem, odsoudil *Action française*. Kněží, četní přívrženci se stáhli zpět, ale fanatikové zdvojnásobili úsilí, aby nahradili tyto ztráty.

Události ze 6. února 1934, k jejichž přípravě *Action française* přispěla, byly tuhou zkouškou francouzského parlamentního režimu. Po několik následujících měsíců kvetly opět plány a programy, neboť každá skupina předkládala své řešení nebo své léky. V onom roce se objevil nový royalistický deník: »*Courrier Royal*«. Nezavrhne činnost *Action française*, představuje se tento orgán jako uznávaný mluvčí hraběte Pařížského, syna vévody de Guise, tohoto posledního náčelníka panovnického rodu francouzského a legitimního nápadníka trůnu. Hraběti Pařížskému není ještě 30 let; žije v Bruselu ve vyhnanství a jeho přátelské vztahy ke králi Leopoldu III., kmotru jeho druhé dcery, nejsou nikomu tajemstvím. Sleduje se zájmem pokus belgický a možná že sní o smíření monarchie se socialismem. V každém případě se zdá, že tento mladý nápadník trůnu je rozhodnut dáti monarchistické propagandě nový ráz. Jeho heslo, které si vypůjčil od svého otce, vévody de Guise:

»Monarchie není strana«, v sobě zahrnuje odvrát od monarchistické opozice stranické (roztržka mezi Action française a Courier Royal není ještě zřetelná a nebyla by jistě podnikem snadným). Úsilí, které vyvíjí Courier Royal, aby znovu vešla ve známost královská rodina (je prý to rodina krásná a zdravá, pracovitá, čestná, soudržná, velmi typicky francouzská), prozrazuje snahu o probuzení pohaslého loyalismu, nezbytného k úspěchu monarchického pokusu. Hrabě blahovolně vychází vstříc svým protivníkům, aby obeznámil širší veřejnost se svou myšlenkou. Poskytl republikánským i socialistickým žurnalistům (Bertrandu de Jouvenel pro »Journal«, Ramonu Fernandezovi pro »Vu«) interviewy, jejichž ohlas byl veliký. Trvá pevně na svém rozhodnutí, nepřijmouti nikdy koruny z rukou revoluce, avšak doufá ve vývoj veřejného mínění ve svůj prospěch.

Nicméně v jednom z prvních čísel Courier Royal poznamenal správně, že Francie v období prosperity nepocítila potřebu monarchické instituce. V tom je podle našeho mínění vše. Jestliže Francouzi, kterým Třetí republika dala panství koloniální, na něž jsou hrdí, a zajistila vítězství v nejhroznější válce, jakou kdy poznali, znovu naleznou klid, jehož si přejí, a cítí se přitahováni k nové prosperitě v míru, vyhlídky royalismu znovu poklesnou. Přesto není lhostejné, že v neklidu let 1934–35 potomci dávných králů francouzských propůjčili tradiční monarchii, kterou reprezentují, rysy mimostranické vlády nápravné, smířlivé, přístupné všem pokusům, jen když bude zachován řád a zájmy národní, jako byla v svých nejlepších letech vláda Restaurace, jejíž neobratnosti daly často zapomenout jejich služeb.

VIKTOR L. TAPIÉ.

POZNÁMKY

KNIHY PAVLY GROGGEROVÉ. (Die Räuberlegende, Das Grimmingtor, Die Sternsinger. Ostdeutsche Verlagsanstalt, Breslau.) Jméno Pavly Groggerové není u nás známo. Zatím co o německých katolických myslitelích – Haeckerovi, Guardinim, Przywarovi – se u nás ví poměrně dosti, tato rakouská básnířka je opomíjena. A přece je to zjev, který si zasluhuje opravdové pozornosti. Pavla Groggerová je z těch vzácných umělců, kteří dovedou z kouzla svého domova, ze síly a krásy svého rodného kraje vytvořit díla, jež uchovávají všechnu jeho jedinečnost a bezprostřednost a přesto promlouvají i k nejvzdálenějšímu člověku. Její velký román, Das Grimmingtor, mohutná kronika, zachycující v celé šíři a hloubce život štyrského venkova za napoleonských válek, lze postavit po bok Pourratovu Kašparovi z hor. Je tu týž silný, bohatý život, který ještě ví plně a bezprostředně, co je to země a co je to tradice, který pije plným douškem radost svého oddání i hořkost své pýchy a který je při vši své bouřlivosti pln pokoje, neboť ještě cítí hloubku svých kořenů a bezpečnost své jednoty. A je tu táž řeč, plná mízy a šťávy, vyrůstající jako neviditelný strom z brázd polí, z tišin lesa i z horských roklí – řeč, kterou neomylně rozeznáme pod zvuky všech jazyků země a která zaznívá ještě tehdy, když už všechny ostatní řeči dozněly. A je tu také to vědomí reálného vztahu mezi světem viditelným a neviditelným bez něhož si nelze myslet svět venkova. Pavla Groggerová není z těch venkovských realistů, kteří nedovedou vidět více než smy. slovou krásu země. Svět jejího venkova se vši svou rozložitostí a nádherou vyrůstá z ta-

jemství, symbolisovaného tajemnou Grimmingskou branou, která se otvírá jen jednou v roce a k níž směřuje vnitřní smysl plánu celého díla. Toto spojení bohatého, bezprostředního života přírody s napřirozeným životem vystupuje ještě silněji v jejích legendách. Nadpřirozený děj v nich vyrůstá přímo ve skutečnosti, v té skutečnosti, jež promlouvá se všech stran a v každém okamžiku k našim smyslům a k našemu srdci. Zázrak se uskutečňuje v tom, co nemá historie, co nestárne a neumírá a je stále a prostě přítomno v lidských srdcích. Nadpřirozené gesto se včleňuje do přirozeného dějství tak pokojně a neznatelně, že nepozorujeme žádný zlom; ocitáme se náhle v polohách, kde věci mají zcela jinou barvu a světlo, zcela jinou zář a krásu než na této zemi, a přece nevíme, že bychom byli zemi opustili. Taková Legenda loupežnická nebo legenda o havranu svatého Františka jsou vskutku skvělými květy umění opravdu křesťanského, v němž je všechna tíže země plna lehkosti a v němž se světlo pije jako víno, neboť se zde zná pravý klíč k Ráji. tv

FRANTIŠEK HRUBÍN: KRÁSNÁ PO CHUDOBĚ. Melantrich 1935. František Hrubín vydává už druhou knížku veršů, ale jeho případ je stále stejně nevyjasněný. Je to s jeho verši zvláštní věc. Mají předpoklady pro opravdu dobrou poesii, ale stále nic více než předpoklady; čteme-li jeho básně, máme neustále dojem, že to, co v nich zaznívá, se jaksí ztrácí v prázdnu. Vzbouzejí v nás očekávání, které není nikdy naplněno; žádný obraz zde není ničím více než osamoceným obrazem, odříznutým od své pravé hloubky. A to podivné je právě v tom, že naprosto nemáme dojem, jak by byl Hrubín neschopen dát svému verši zaznít plně nebo jako by mu byla pravá hloubka něčím nedosažitelným. Dovede-li Hrubín napsat třeba tyto verše: »Vzpomínám na krajinu: / Spí v povijanu cest a luna bledá / dolévá lampu stínů / a v louce zpěv svůj zvedá / jen cikáda, mých rytmů napověda« dovedl by jistě něco lepšího než hry s metaforami nebo uhýbavého lyrického komentáře vnitřních chvil. V »Krásné po chudobě« najdeme téměř na každé druhé stránce verš nebo strofu, jež jako by se chystaly zabrat zhluboka do plnosti básnického světa; ale skoro pokaždé to všechno nějak sklouzne v nezávaznou lyrickou glosu. Zdá se, jako by se Hrubín uhýbal vědomě něčemu, co by ho zavazovalo hlouběji než to, co chce zpívat. Zdá se, jako by úmyslně uhýbal pohledem před něčím, co by postavilo jeho vnitřní svět na zcela nový základ a co by ho přimělo vyvažovat krásu z mnohem větší plnosti. A to je jistě škoda – neboť je zřejmo, že by si takto mohl Hrubín dobytí mnohem vyššího místa, než jaké mu náleží teď. tv

LITURGIE A LID. Mluvívá se u nás o liturgickém hnutí, které se jinde mocně šíří. Ale nemá řádné pudy, napřed by se musel obnovit alespoň legální stav a odstranit všechny nešvary, udržující se proti výslovným zákazům. Leccos se arci dělá v cyrilských jednotách, ale to vše spíš ze soukromé iniciativy, nesporné zásluhy si získali benediktini emauzští a dominikáni. Katolická liturgie je dilem na výsost uměleckým a každá svévolná změna od lidí k tomu neoprávněných, a namnoze i bez špetky vkusu, působí jako rána v tvář. Je to, jako by si někdo dovolil retušovat obraz Dürerův nebo měnit něco v symfonii Beethovenově. Papeži Pius X. i XI. vydali zvláštní okružní listy, kde se stanoví normy o zpěvu při mši, závazné pro celou církev. Zvláště při velkých projevech katolíků, spojených s náboženskými obřady, jež se konají takřka před očima celého světa, i nevěřícího, má být dbáno přesnosti a ryzosti liturgických úkonů. Bylo tudíž přirozeno, že právě přítomnost

papežského legáta na pražském sjezdu si vyžádala zvláštní péče v přípravě náboženských slavností. Od papežské kurie byl vyslán do Prahy zvláštní ceremoniář, který měl bdít nad tím, aby se vše dalo podle církevních předpisů. Vrcholný akt sjezdových pobožností, mše na stadionu, při níž tisíce účastníků zpívaly příslušné texty latinsky, jak toho žádá závazná liturgická norma, vyzněl v jedinečně krásný a úchvatný projev katolického kultu. Jinak na Moravě. V revui »Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje« (č. 9) uvádí se v českém překladě referát francouzského jesuity J. Rouet de Journel-a (v Études, 15. srpna 1935) o pražském katolickém sjezdu, kde se čte také toto: »Konala se tam (t. j. na Velehradě) také pontifikální mše svatá. Ale jaký rozdíl oproti mši svaté na stadionu v Praze! Ó posvátná liturgie, v jaké to pro měně ses objevila v ten den! Papežskému ceremoniáři nezbylo, než uznati svou porážku. Sudte sami! Zatím co se prelát oblékal ke mši svaté, hřmí Mar-seillaisa, papežská hymna a česká národní hymna. Když se začala mše svatá, tu hle, místo Introitu zpívaného dobře cvičeným chorálním sborem, slyšíte nesčetný zástup, tisíci se na velehradském nádvoří, jak zpívá za doprovodu dechové hudby slohu lidové písně k sv. Cyrilu a Metoději: zpěv to neobyčejně mohutný a pronikavě vroucí. A aby byl udržen pořádek v tomto kolosálním unisonu, jeden úctyhodný jesuita (jesuité jsou strážci oné národní svatyně) stojí na kazatelně a ohromnou kytičí lilii dává takt až nápadně zvolna, což ještě zvyšuje slovebnost písně. Kardinál zazpíval Gloria, Credo. Lid se však nedá rušiti; zpívá dál a ten zpěv vám zvolna, při páté nebo šesté sloze naplňuje sluch a proniká až na dno duše. Někdo se snad pozastaví nad těmito slovy, a přece když jsme později rozmlouvali společně s těmi, kteří prožili onu chvíli, o tom, co jsme viděli a slyšeli, všichni nevyjímajíc ani papežského ceremonáře, jevíli rozpaky při srovnávání významu zpěvů čistě liturgických a těchto lidových písní, do nichž takový zástup dovede vložit celou svou duši... Jistě zajímavá kapitulační papežské ceremonie a zajímavé stanovisko, poněkud arci komplikované netajenou ironií, tohoto jesuity k neslýchanému za takových příležitostí abusu, jemůž jako by se tím dávala nejvyšší sankce.

jr

KE KATOLICKÉMU SJEZDU. Jako každá živá a skutečná věc, je i katolictví něco, co se nesnáší příliš s všelijakým tím schůzováním, sjezdováním a manifestováním, které je tak typickým znakem moderního života. To byla věc, která vzbudila nejednu pochybnost, když vešlo ve známost, že bude uspořádán po všech možných sletech a sjezdech i sjezd katolický. Můžeme-li přesto říci, že katolický sjezd nevyzněl naprázdno, má to své příčiny a svůj význam v docela jiné rovině než jaká odpovídá pojmu a představě jakéhokoli sjezdu. Neosvědčil se tu sjezd, ale osvědčilo se tu katolictví. Vskutku sjezd sám se vši svou organizací, která nebyla zárukou žádného úspěchu, se vším tím nezbytným aparátem sekcí, schůzí, resolucí a co všechno ještě k tomu patří, ustoupil zcela do pozadí před jedinou věcí – před faktem, že Věra duchod žije plným a silným životem v českém i slovanském lidu a že všeobecný duchovní rozklad ještě nezachvátil jádro národa; že stačí odkliditi všechny nánosy a zříceniny, aby živá voda vytryskla silným a čistým proudem. A to je něco tak vzácného, že se to nedá vyjádřit pouhými slovy. Zdá se, že i odpůrci katolictví v národě českém si to uvědomili více méně jasně. Aspoň by o tom svědčila zdvojená zloba, s jakou se vrhli na pomlouvání a osočování všeho katolického. Ale jen katolíci sami si mohou plně uvědomit, co to pro ně znamená. Pro ty slabé to

znamená důkaz, že se na nich neřádá, aby bojovali za věc mrtvou a ztracenou, jak se jim chce namluvit. Pro ty silné to znamená, že bude jejich chybou, nebudou-li s to osvobodit duchovní síly českého katolictví ze zajetí, v němž jsou drženy bídou tohoto věku. Pro obojí to znamená, že jsou volání k úkolu, který nedovoluje žádnou nerozhodnost. Katolický sjezd nebyl pouhou manifestací katolické síly. Byl vnějším výrazem něčeho, co už dlouho volalo k českým katolíkům a co od počátku naznačovalo jedinou cestu. Byl výzvou, která řekla katolíkům jasně, co měli vědět od prvního okamžiku, kdy si uvědomili, že jsou katolíci: že je to jen katolictví, které může vyvést český národ z duchovní pouště, na níž už prodlévá déle, než vyžadovala míra trestu – na níž už prodlévá nikoli z trestu, nýbrž ze zoufalé bezmoci. tv

PRELOM V POPULAČNÍM VÝVOJI NĚMECKÉM. Populační úpadek v poválečném Německu byl tak silný, že těsně před hitlerovským převratem Německo v něm dosáhlo evropského rekordu: v roce 1932 byla čísllice porodnosti, t. j. počet porodů na 1000 obyvatelů v Německu 15·1, ve Francii 17·2, v Československu 21·0, v Polsku 28·7, v Rusku (zde jde o rok 1928) 43·9. Německý populační statistik Friedrich Burgdörfer dokázal, že přes zdánlivé aktivum životní bilance německého národa, které vyplývalo z porovnání prostých čísllic porodnosti a úmrtnosti, ve skutečnosti již od roku 1927 nejsou Němci s to udržeti svou populační základnu. Skutečný stav věcí byl totiž zakrýván zvláštní věkovou strukturou německého obyvatelstva a teprve po matematickém očistění od abnormalit způsobených nynějším nepřírozeným věkovým rozvrstvením obyvatelstva vyšel na jevo už v roce 1927 populační deficit (– 1·6 na 1000), který se rok od roku zvětšoval. Tato tendence populačního vývoje je ovšem známa ze všech zemí západní a střední Evropy, v poválečném Německu se však projevovala zvlášť důrazně. Teprve od roku 1934 nastal v Německu v populačním vývoji zpětný pohyb, zatím co jinde pokračoval populační úpadek dále. V r. 1934 přibýlo v Německu porodů o 224.000, t. j. o 29·4% víc než v roce předcházejícím. V prvním čtvrtletí letošního roku byl vykázan populační přebytek 101.879 proti 87.890 v prvním čtvrtletí roku předcházejícího.

Tento přelom v populačním vývoji německém láká k vysvětlení. Na letošním berlinském mezinárodním kongresu pro populační vědu vysvětlil podle Boháčova referátu Burgdörfer, že »nynější populační vývoj není způsoben příčinami hospodářskými, nýbrž duševními a mravními. Také obrat v Německu není podnícen uměle, známými půjčkami novomanželům, které způsobily silný vzestup počtu sňatků, nýbrž spíše důsledek vnitřního procesu, který nastal v německém lidu. Vnějšími znamením toho jest nápadný úbytek potratů ve velkoměstech, zejména v Berlíně. Před několika málo lety bylo v Berlíně zaznamenáno více potratů než porodů, dnes je tento poměr jen 15:100. Je to fakt, který mne – praví Boháč – mimochodem řečeno, nutí, abych bral německý národní socialismus jako hnutí vážně.«

Tento vývoj německé populace je skvělým potvrzením správnosti t. zv. racionalizační teorie populačního teoretika Julia Wolfa. Proti většině spisovatelů vysvětlujících populační úpadek důvody hospodářskými (Mombert, Brentano, Dumont, Bertillon st., socialističtí teoretikové) postavil Wolf these, že populační úpadek je důsledek změny pohlavní morálky. Nikoliv klesající (nebo stoupající) blahobyt způsobuje populační úpadek, nýbrž racionalisace pohlavního života, jež se jeví v nové individualistické, materialistické sexuální morálce. Teprve tam, kde zvítězil nový duch racionalisace nad tradičními morálními názory, teprve tam se odlučuje po-

hlavní pud od vůle plodití resp. od připuštění následků pohlavního styku a teprve tam se otevírá cesta použití antikoncepčních prostředků. Statisticky se ovšem projeví počátek úbytku obyvatelstva později, až když duch racionalisace zasáhne široké vrstvy. Wolf provedl statistický důkaz, že úbytek obyvatelstva je nejsilnější v těch vrstvách, v nichž se nejsilněji manifestuje duch racionalisace (»ökonomische Rechenhaftigkeit«). Nejmenší porodností se vyznačují neorthodoxní židé a lidé bez vyznání (tedy průkopníci nového, racionálního, »pokrokového« pojetí života), největší katolíci a pravoslavní. – Přelom v populačním vývoji německém je přirozený důsledek změněného pojetí života, důsledek zatlačení ducha racionalisace. Víme ovšem, že to není důsledek návratu k pravým základům života, že nová německá mravnost, jež se projevuje ve vzrůstající odpovědnosti německého lidu k národnímu celku nemá své kořeny v křesťanství, nýbrž v irracionalismu rasy a národa. Máme proto jistě pochybnosti o trvalosti nového populačního vývoje v Německu. Přes to však musíme uznati, že německý boj proti liberalismu ve věcech populačních dosáhl značných úspěchů. Přední náš populační statistik, doc. Boháč, který se zúčastnil berlínského kongresu pro populační vědu, shrnul své dojmy v těchto slovech: »U nás žijeme v zátíží, jako by pro nás populační problémy neexistovaly. Velmi mnohým, kteří sebe považují za pokrokové, je znamením omezeného nacionalismu, zabývají se také otázkami růstu i kvality obyvatelstva. Prohlašujeme se za pokrokové socialisty a zásadní odporce liberalismu, zatím však v základních otázkách lidské společnosti, jimiž jsou otázky populační, jsme na stanovisku čistě liberálním: nechat všechno běžet svou cestou.« Okolnost, že autor těchto vět je přednostou odboru pro populační statistiku našeho Státního úřadu statistického, dodává jeho názoru zvláštní důraz. sb

JAK SE U NÁS POSUZUJÍ VĚCI. V srpnu zasedal v Berlíně mezinárodní sjezd pro trestní právo a vězeňství, jehož se zúčastnila také československá delegace. Na pořadu jednání byla též otázka kastrace nenapravitelných zločinců a sterilisace jedinců eugenicky méněcenných, tedy požadavky dávno přijaté a propagované v kruzích pokrokových kriminologů a eugeniků. Část československé delegace, stojící na pokrokovém stanovisku eugenickém, hlasovala, jako ostatně velká většina ostatních cizích delegátů, pro oficiální resoluci podanou švýcarským lékařem, která v podstatě vyjadřovala stanovisko shodné s německým zákonodárstvím. Pro tento čin, který sám v sobě je ovšem velmi pokrokový, jenž však má ten jediný estetický nedostatek, že totiž byl zasazen do celkového milieu poněkud nepokrokového, udělal pražský pokrokový tisk od Haló novin až po Prager Presse z československých delegátů reakcionáře, špatné Čechoslováky a div ne hakenkrajclery. Ale abychom věci rozuměli: ne snad, že by se z pánů redaktorů, jichž pokrokovost je mimo všechny pochybnosti, stali vyznavači křesťanského učení o hodnotě lidské osobnosti – neboť s tohoto hlediska a jedině s něho možno mít proti sterilisaci důvodné námitky – nýbrž jen proto, že sterilisaci provádí hitlerovské Německo, změnili ctihodní redaktori svůj postoj k věci (nechceme-li napsati triviálně: otočili se na čtyráku). A tak se dostávají do situace poněkud paradoxní. Opatření, pro něž si před časem mohli ruce upsat, neboť šlo o opatření, jež tvoří, abychom tak řekli kanon pokrokového katechismu, najednou se stává článkem reakce, neboť je usku- tečňuje politický režim, který není dost pokrokový také v ostatních věcech. Včera ještě pokrok, dnes už reakce! Je to opravdu potíž pro lidi, kteří si udělali živnost z toho, že rozříždávali věci do krabiček s nadpisem »Pokrok« a »Reakce«, rozho-

dovat v těchto těžkých dobách, co je pokrokové a co je zpátečnické, a ještě těžší rozhodovat, co je ještě pokrokové a co už je zpátečnické.

Nepsali bychom o těchto věcech, kdyby šlo o pouhou nahodilost. Na neštěstí jsme takřka denně přesvědčováni, že se takto, to jest z hlediska pouhé politické, resp. stranicko-politické opportunity u nás posuzují věci napořád. Uvedme ještě jeden doklad z jiného konce. Dr. Schieszl ve dvou článcích v Hospodářské Politice poukázal na nutnost organizační reformy našeho hospodářství ve smyslu stavovského zřízení. Pro tento svůj projev, který učinil jako dobrý demokrat strachující se o budoucnost demokracie, jako člověk vidoucí, kam míří spád věcí a jako člověk řídicí se rozumnou politickou zásadou: volentem fata ducunt, nolentem trahunt, pro tento svůj projev je u nás Dr. Schieszl vydáván puncovanými demokraty za podezřelého z fašistických sklonů. Pan Dr. Smetáček dal přímo klasický výraz tomuto druhu myšlení, které usuzuje podle jednoduchých logických pravidel: vše co dělá Mussolini je špatné, vše co dělá demokracie je dobré. Ve svém dopise redaktoru Přítomnosti píše o Schieszlově projevu: „Pan doktor si ve svém článku zahrál s ideou stavovství. Jako člověk, který poněkud rozumí politice, což sám o sobě tvrdí, zajisté ví, že stavovství je dnes heslem politické a sociální reakce a že se dějí pokusy o jeho uskutečnění jen ve státech, které jsou dnes baštami reakce. Jak se potom může divit, že se všechny demokratické listy postavily k jeho zahrávání s onou ideou do stěhu?“

Nevíme, zda p. Dr. Smetáček o sobě tvrdí, že rozumí politice, ale zdá se nám, že se považuje za filosofa, to jest muže hledajícího pravdu a milujícího moudrost. A tu soudíme, že jako filosof měl by snad uvažovat o věcech poněkud jinak. V samotné myšlence stavovství jakožto organizačního principu nelze spatřovati ani politickou ani sociální reakci a především nelze z historického faktu, že dnes se zdarem dovedou použití tohoto organizačního principu při výstavbě státu a hospodářství jen ty státy, jež se p. Dr. Smetáčkovi jeví jako reakční, usuzovati na reakční, fašistickou povahu stavovské myšlenky. Vtip je v tom, že nedemokratické státy dovedly vhodně použití přirozené lidské potřeby po sdružování členů stejného povolání a daly těmto potřebám právní formy, zatím co demokracie pro svůj společenský individualismus zůstala k této přirozené potřebě chladná, ne-li nepřátelská. Panu Dr. Smetáčkovi bude asi známo, že na př. francouzský neosocialista Marcel Déat se k stavovské myšlence nestaví nijak nepřátelsky. Ale jemu prostě stačí, že na stavovské myšlence se zdarem buduje italský fašismus a ještě jiné autoritativní režimy, aby byl přesvědčen o reakčnosti stavovské myšlenky. Dejme tomu, že některý fašistický stát nařídí svým občanům, aby jednou týdně měli k obědu švestkové knedlíky. Prohlásí potom pan Dr. Smetáček naši národní zálibu v tomto jídle za reakční zlozvyk?

Nezdá se vám, že se v naší vlasti povážlivě oslabuje zdravý lidský rozum? Staří Římané měli jedno dobré přísloví: Koho bohové chtějí zničit, toho zbaví rozumu. Tento zákrok boží moci je i pro lidi s obyčejným lidským rozumem zlý. Avšak pro spolupracovníky časopisu, v němž se rozum racionálně pěstuje, vybrušuje a tříbí k své největší dokonalosti, je to přímo katastrofální. sb

O KLERIKALISMU RUDEM. Jsou klerikalismy všelijaké: bílé, modré, zelené, černé i červenobílé. Existuje i zvláštní odrůda klerikalismu, který má barvu sytě červenou. Všechny ty klerikalismy záleží v tom, že se ten který straník dívá na svou barvu tak dlouho, až se mu udělá černo před očima, jakmile pohlédne někam

jinam. Ale rudý klerikalismus je z nich všech ten nejklerikálnější. To je zkušenost, o které jsme den ze dne stále trvaleji přesvědčováni z inteligentních rubrik tisku sociálně demokratického i komunistického. V obou těch táborech se intelektuálové předhánějí ve slepotě, s níž vystřelují své šípy proti všemu katolickému. Jejich zarytost je tak daleko, že znásilňují i vlastní rozum, jen aby jim z toho mohl vyjít nějaký závěr, uspokojující jejich zaujatost.

Pěkný doklad o sebevražedné logice, s níž vedou tito lidé svou při proti katolictví, podal ve 209. čísle tiskopisu Právo Lidu nějaký pan Křz v svém referátu o Pax Romana. Nemluvíme už ani o tom, že referent se důsledně dívá na všechno katolické jako na záležitost pouhé strany, zápasící o moc, a že vytýká naivně katolíkům, že věnovali nejvíce času »modlení, mším a recepčním v kláštorech, u biskupů a farářů«. To je v Právu Lidu věc tak zažraná, že by se neodstranila ani nejdůkladnějším vypráním vnitřností. Nemluvíme také o vzácné poučenosti, s níž referent mluví důsledně o andělských kuriích(!). To všechno jsou věci zanedbané výchovy, které se dají vysvětlit. Ale těžko se dá vysvětlit to kormutlivé vraždění rozumu, které se odehrává o odstavci, vytýkajícím katolíkům, že hlásají mír a při tom se obdivovali Hitlerovi(!), že bude-li si Mussolini přát, pak jeho fašistická vojska potáhnu do války s požeňmáním od samého papeže(?) že Dolfus atd atd... Praví se tam doslova: »Tyto protiklady mají podle všeho své kořeny ve známé katolické sofistice(!) vyjádřené výrokem: »Dávej, co je císařovo, císaři a co je Božího, Bohu! Podle toho se mohou kroutit, jak se jim právě hodí do krámu. Ve věcech světských se neshodují vůbec se zásadami Kristovými, které si vybrali jako vůdčí heslo pro svůj život duchovní.« Taková sebevražda myšlení je opravdovou mukou pro každého přítele rozumu. V jedné větě se tvrdí, že katolíci se řídí »sofistikou« výroku o císaři a Bohu – který je výrokem Kristovým – a hned v následující větě se tvrdí, že se katolíci neřídí výroky Kristovými. Co si z toho má vybrat někdo ani katolík, ale loyální čtenář Práva Lidu? Jak se mohou katolíci zároveň řídit a neřídít výroky Kristovými? Pak se mohou soudruzi divit, že se katolíci s nimi nenechtějí vážně přít!

Jiný doklad rudého klerikalismu, složitější a méně omračující, ale stejně příkladný, podává 37. číslo Tvorby v němž se Fr. Dvorský při příležitosti katolického sjezdu a Kuncífova případu pokouší vsugerovat, že katolictví je u nás něčím mrtvým a neživotným. I on používá obvyklých metod nevidět věci, které jsou, a vidět věci, které jsou jen mžitkami před očima, unavenýma červenou barvou. Nemoha popřít zdar sjezdu, vymlouvá to na »kletbu neprobuzeného, potlačeného duševního života, obžalobu stádného zacházení s lidskou bídou, odkazovanou na naději věčné blaženosti«. No, tohle se mu nikdo nebude pokoušet vyvracet. Katolický sjezd mluvil dost zřetelně. Sociální encykliky mluví také dost zřetelně, co Církev říká ve věci stádního zacházení s lidskou bídou. A pokud jde o tu kletbu neprobuzenosti, ať si každý svobodně vybere mezi požeňmáním probuzenosti komunistických davů, modlících se k Leninovi, a mezi kletbou neprobuzenosti katolické obce, modlících se k Bohu. Ale jedno přece nelze nechat svobodnému rozhodnutí, a to je logické myšlení. Ani komunisté nemají svobodu volby mezi logikou a nesmyslem. I komuniste si musí vybrat buď ano nebo ne a nemůže jít oběma nohama po cestách, které se rozcházejí. I podle víry komunistické je potřeba nejprve syntesy, aby tese a antitese byly totožny; a i pak jsou obě stejně totožny. Pan Dvorský se však pokouší držet zároveň nesouhlasné tese s předem daným závěrem, který jednu z nich popírá – něco nad čím by splakal i Hegel. Pan Dvorský totiž tvrdí, že to, čím žijí, trpí a se

radují katoličtí intelektuálové, »je dokonale lhostejné a mrtvé pro devětaadesát procent veškerého lidstva«, že »katolíci dnes tvoří rezervaci, izolovanou dokonale ode všeho, co tvoří skutečný rytmus srdce i mozek dnešního skutečného života.« Při tom však tvrdí, že katoličtí umělci – uvádí hlavně Barbeye d' Aurevillyho, Chestertona a Ramuza, mají nesporné hodnoty umělecké, které vidí v tom, že jejich postavy jsou plné života, opírajícího se o skutečnou pevnou půdu tohoto světa, kteréžto dvě antitese spojuje závěrem, že tudíž tiito umělci jsou právě v těchto svých hodnotách nekatoličtí, ba protikatoličtí, poněvadž to je něco docela jiného než »důsledky, k nimž vede čistě katolické chápání světa: sub specie aeternitatis – pojetí, v němž vůbec nezáleží na logice(!) psychologii a všech ostatních podmínkách a zákonitosti tohoto světa, které naopak pyšní se tím, že je negací, důsledným popřením všeho pozemského, tedy i naší lidské přirozenosti, zkušenosti a příčinnosti(!)«. Bude to jistě omračující novinkou pro každého katolíka, že vlastně popírá logiku. Jistě by pan Dvorský těžko hledal v katechismu článek, v němž by se to předpisovalo. Jak se věci mají, popírá logiku právě pan Dvorský. Vždyť právě on tvrdí, že katolický intelektuál žije v mrtvé rezervaci a že při tom katolické umění je životné. Vždyť právě on vytyká, že katolický názor popírá přirozenost a zkušenost, a při tom si nedává sám dosti práce, aby se poučil, jaká je katolická zkušenost a katolický názor na přirozenost. Pro každého přirozeně myslícího člověka by fakt, že katolické umění je životné, poukázal na nějakou příčinnou souvislost mezi katolictvím a životným uměním. Pro pana Dvorského to však nejen spolu nesouvisí, nýbrž stojí vlastně proti sobě; tudíž je to on, který popírá příčinnost. Pro katolíka je skutečná zákonitost v tom, že právě hříšníci jsou u katolického umělce nejživotnější,*) neboť ví, že právě hříšníkům platí milosrdenství a že právě v boji o hříšníka se zde na tomto světě odehrává svrchované skutečný zápas, čímž tento svět nejen že není popírán, nýbrž nabývá tím vyšší hodnoty. Pan Dvorský však nemá o tomto pojetí ani potuchy; tudíž je to on, který není práv zákonitosti. Nelze říci, že on by ji negoval; on prostě o ní neví. Což svědčí o tom, že je to on, který se vznášá v jakési vzdušné rezervaci svého falešného pojetí katolictví, které nemá nic společného s devětaadesátí procenty toho, čím »žijí, trpí a se radují« katoličtí intelektuálové. Kde je tedy potom jaká logika?

Klerikalismus je vždycky věc nebezpečná. Rudý klerikalismus je nebezpečný nejvíce pro toho, koho posedl. Uvádí jej v bezmocné postavení člověka, který nemůže na svého nepřítele, který je svázán vlastní slepotou tak, že místo skutečného boje a skutečných ran může jen po něm plivat. Čímž se vydává nebezpečí, že mu vítr vmete jeho slinu v jeho vlastní tvář. tv

DUCH ČESKÉHO BAROKA – PODLE PRÁVA LIDU. Mnoho, přemnoho je těch lidí, jimž je dnešní zájem o české baroko kamenem v žaludku a trnem v oku. Těžko je vzdávat se miloučkových ilusí o Temnu, které tak pohodlně vyřizovalo tolik věcí, z nichž se teď najednou stávají otázky velmi nepohodlné. Není tedy divu, že se dějí všelijaké pokusy o znehodnocení baroka. A je nutno přiznat, že se v nich setkáváme s vynalézavostí, která by byla přímo geniální, kdyby na neštěstí nebyla uplatňována v říši Hlouposti, kterážto despotická vládkyně nesnáší

*) Tento superlativ připouštíme ovšem jen relativně, t. j. se vztahem k chápavosti p. Dvorského. Člověku s normálním smyslem pro krásu je zřejmo, že postavy světců mohou býti u katolického umělce při nejmenším stejně životné (viz. Bernanos). Což ovšem kumunistickému intelektuálovi zřejmo býti nesmí.

konkurence. O něco takového se pokusilo také Právo Lidu. A řekněme předem, rázem na sebe strhlo primát. Neboť ještě nikomu nenapadlo spojovat barokního ducha s Národním sjednocením. Byli jsme sice zvyklí slyšet, že Aristoteles byl fašista. Ale na tohle přece ještě nikdo nepomyslel. A jak krásným myšlenkovým postupem to je provedeno! Poslyšte si aspoň malý úryvek z tohoto symposia: »Velebení jesuitů a kultu svatojanského přehlíží všechny až příliš doložené výtky, které se jim činí a jsou obecně známé. Nové nadšení proti staré nenávisti – to přece není řešení vědecké. A dokonce již horování pro spojení víry s nacionalismem je pouhým protikladem proti tradičnímu »Čech nemůže být člověkem římským«. Opouští zcela bytostnou a výsostnou podstatu katolicismu, který je v jeho universalismu. Bitnar nerozeznává nacionalismus a lokální patriotismus. Propadá přímo klamu či sebeklamu, když se chlubit, jak rozluštil zázrak obrození. Žádný vědec nemluví již čtyřicet let o zázraku; šlo o evropské osvobození člověka, jehož součástí bylo obrození české, a první podmínkou bylo zrušení typicky barokního řádu jesuitského, v němž bylo češství napořád skrýváno a pronásledováno. Jesuitský odkaz »jednoty« a »sjednocení« se nebezpečně přibližuje (doufejme, že bezděčně!) předvolebnímu šlágru známé politické skupiny.« (Právo Lidu č. 209). Tudy tedy na to! Vskutku, jaká vynalézavost! Kdo jiný by na to mohl přijít! Dejte komukoli – kromě redaktora P. L. – otázku, jaká je spojitost mezi barokem a nář. sjednocením, a bude docela vedle. V P. L. však na to mají osvědčené lineály a bystré hlavíčky. Vezme se na potaz osvědčený šlágr o jesuitech, a hned se spojitost objeví: baroko – víra a nacionalismus – jesuité a potlačované češství – jesuitské sjednocení – národní sjednocení...
tv

CO JE TO SOCIALISMUS. V minulém ročníku Řádu měli jsme dosti příležitosti k odhalování pojmových zmatků a ideologických nejasností moderního socialismu. Zatím si jedna část našich socialistů usilující o »zduchovnění« moderního socialismu vydala Ragazovu knihu Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu, a nabízí tento vyčichlý a rhetorický odvar z de Mana jako čisté víno těm, kdož se pokoušejí být socialisty aniz by byli marxisty. Pojmový zmatek tato kniha neodstranila, naopak při Ragazově neujasněnosti zásadních předpokladů musila jej ještě zvětšit. Naprosto se nedivíme, že byla nevlídně přijata nejen u orthodoxních, nýbrž i u neorthodoxních socialistů. Tak na př. Dr. Eugen Červinka v článku Ragazovo zoufalství (Dělnická osvěta, 1935, str. 256) odpovídá na Ragazovu otázku: Co znamená socialisticky žít, takto: »Chcete-li už klást otázku, jaký je ideál socialistického života, já zůstanu při tomhle: Dobře jíst, pít, souložit, mít děti a dráždit sebe i jiné diferenciacemi, jimž konvence uvykla říkat kultura«. Národní Osvobození je ovšem tímto upřímným výměrem socialistického ideálu rozhořčeno a namítá, že dnes, po knihách Masarykových a de Manových nelze takto psát o ideálech socialistického života. Nám v Řádu, jde o přesné pojmy a nesnášíme dobře ideologickou omáčku, jež se po vlastech československých rozdává přetékajícími sběračkami. Proto je nám milejší Červinkova jasná definice – neboť tu bezpečně víme, na čem jsme – než Ragazovy mlhoviny. Litujeme jen, že Dan Griffith, autor knihy What is Socialism?, v níž je sebráno 261 definic socialismu, nezná česky; mohl by rozmnožit při příštím vydání své knihy arsenál definicí o jednu další, jež by jistě nepatřila mezi ty málo pregnanntní.
sb

ZDE NA ZEMI

Co vím o lyře své než to, že zvučí,
co o naději své, než kterak mučí,
co o tobě, můj věčný Bože, vím,
než že tě volám celým srdcem svým?

Volám tě, jak list suchý volá deště,
volám tě a slov nenacházím ještě,
jež křídla prosby vzlykům dávají
a s kořenem nás k nebi zdvíhají.

S kořenem, jenž se naším očím trátí
v tmách pudících nás vždy víc milovati
každický stín, v němž přimíšen je jas
a každý květ, jež poznamenal čas.

Poznamenal jej krásou viditelnou,
tou krásu navždy nedosytitelnou.
Kdo nás to nutí vždy víc milovat
všechno, co v srdci porušil náš pád?

Časnosti krásná, studno odsouzení,
stromě, jenž určen od semene k tlení,
zářivosti, v níž zakuklil se stín,
sopko, již vrchol propad do hlubin,

křídlo, jež biješ o svou nesvobodu,
květe, jenž ani nedočkáš se plodu,
průsvitná skrání, pod níž tepe zmar
v přejemné mřížce zanikavých čar!

Jak černý blesk se vine po všem bytí
prasklina, které nelze zacelití
a ani láskou zcela zastříti
to tmavějící jádro nebytí.

A přece, vado nejvzácnější vázy,
ty to jsi, kterou naše srdce vchází
ve zkrvavěném šatě lítosti
v panenské háje první ryzosti.

Tu ryzost někdy naše láska tuší
pod hladinou těch očí, jejichž duši,
úzkostnou bázní z času prochvěna,
na věky touží sevřít do jména.

Můj Bože, sama k tobě jdou má slova,
jak zlato metá země červencová,
a v netušenou chvíli zaznějí
z pradávných vrstev trysklou nadějí.

Naděje krásná, studno vykoupení,
mramore, kterým prostupuje chvění,
temnoto hoře, v níž se rodí jas,
sopko, jež vrchol k nebi uvrhlas,

křídlo, jež vznášíš svoji nesvobodu,
květe, jenž krásu soustředil jsi k plodu,
zářivá trýzni, která přetrváš
i vytrvalý rodný smutek náš!

Naděje, o níž vím jen to, jak mučí,
má písní, o níž vím jen to, že zvučí,
a láska má, o které jenom vím,
že je mi dána samým Bohem mým.

PŘED ZIMOU

Už řídně vzduch a nažky nesené
zimavým větrem tu tam zlehka sednou
v tvůj, země, věčný klín, v tmu nedohlednou.
Zlato a krev teď utrácí jeseně.
Ale co pak, až přejdou jeseně,
co zůstane z té hýřivosti jednou?

To bude ještě dlouho do jara
a sněžný plášť tě celou nezahalí.
Údy tvých řek, jež jsme tak milovali,
zkřehnou. A řekni, kdo se postará
o teplo hnízd a kdo se postará,
by nepřemrzlo stéblo ptačí chvály?

Až okny nebes bude čišet mráz...
Já vím, ty přikryješ se teplým mračnem
a přikrčena v tichu mnohoznačném
snad sněženkami zadýcháš se zas.
Ale co učiní ta dlouhá zima z nás,
až zásob dna se dobíratí začnem?

Paměť již vrstvou tenkou kryje led,
na srdce chumelí se dnové strastní.
Než kdo ví, zda se přece neúčastní
na našem díle pod závojem let
ty ručky malé, jež si hnětly svět,
oči, jež pily ze své hloubky vlastní!

Vše měly v sobě, k Bohu žasnouce
a všechno znaly dřív než uviděly.
Kde, oči dětství, jsme vás zapomněli?

Snad v oblacích, snad v květech na louce,
snad ve studánkách, v které žasnouce
jsme lehkomyšlně vás upouštěli.

Než kdo ví, snad se ukrývají v nás
jak zrno v zemi – nad ní vichr duje.
Ach kolik země zrno spotřebuje!
Tak snad i ony upíjejí z nás,
že jsme tak mdlí, a hledí skrze nás
ve chvílích, kdy nás láska zrůsvitňuje.

Ne, Pane, nás, ale to vzácné v nás,
co pojmenovat ani nepřísluší,
kež předčasný bič zimy neporuší,
ať můžem jednou, až přijde ten čas,
na okno nebes, které zkuje mráz,
v květ, jemuž smysl dáš, vydechnout duši.

DANIEL-ROPS

STOJATÁ VODA

Renata přešla most a zabočila vpravo. Na svahu, kudy se šlo k cestě lemující průplav, bylo vlhko a kroky mladé dívky byly velmi nejisté. Špičkami nohou klopýtala o hrbolatou půdu, s níž byla obeznámena, a když poznala, že se svah zarovnává, zrychlila chůzi litujíc jako každého večera, že nehoří svítlny na tmavém nábřeží.

Byla tmavá a chladná noc; listopadová noc, provívaná řezavým větrem. Třeba že bylo krátce po sedmé hodině, bylo na cestě pusto. Ve stínu rozeznávala Renata chvílemi toliko okno ozářené lampou, a jeho třaslavý odlesk prozrazoval, že je blízko stojatá voda.

»Vracet se takto každého večera..., řekla si dívka. Kdyby se nám jenom podařilo přemluvit maminku...«

Ale tato úvaha, při níž si vzpomněla na matku, ji značně rozladila. Malvína nerada viděla, opozdila-li se: Renata proto přidala do kroku, až téměř běžela.

Vila »Štěpánka« stála stranou města v tomto koutu svářící se země a vody, nazývaném Zahradní čtvrtí. Na planině o rozloze dvou či tří kilometrů se zde větví řeka v nesčetná ramena, jež jsou spojena průplavy, místy rozšířena v rybníčky a mrtvé tůně, a jež obtékají rozlehlá ložiska černého jílu, pokrytá zelinářskými zahradami. Mezi stromy na březích vody tam stojí několik domků. Jsou nizoučké a bídné, často směšné, vyzdobené vším, co si nejzvrhlejší vkus může jenom vymyslet; jsou to zpravidla toliko letní a nedělní besídky, chatrná skladiště pro čluny nebo nářadí. Dům Malvíny Ranocquové zde však byl něčím výjimečným.

Stál v nejodlehlejším koutu, se všech stran obklopeném vodou. Chtěl-li kdo k němu, musil opustit nábreží, dát se cestou vroubenou kanálem, potom znovu zabočit vpravo a vystoupit na úzkou hráz, která se končila u betonového mostu. Stojíc osaměle na území nejlépe zavodněném, vila »Štěpánka« byla veliká a téměř sličná. V každém případě bohatá; dobře postavená z pískovce, ne z cihel, s dveřmi a okny s ozdobami z bílého vápence.

Bez ohledu na manžela a dceru, kterým se zdálo, že musejí každého večera konati příliš dalekou cestu při návratu z města, odmítala Malvína opustiti tento příbytek. Uváděla četné důvody pro to, aby zůstali. Bylo to dědictví po otci a nadto poloha domu byla zvlášť výhodná pro její obchodování, což především zdůrazňovala. Bezpochyby však neměla jiných pohnutek pro svou umíněnost než touhu ukojiti svou panovačnost.

Ostatně Renata a Jakub dobře věděli, že Malvíně Ranocquové nelze odporovati.

* * *

Když Renata vystoupila na vrchol obloukovitého můstku – byl klenutý, aby nepřekážel v jízdě zelinářským bárkám – otevřela železnou branku, jejíž zvonek se rozezvučel, a spatřila mezi stromy vilu. Stála na břehu versouxského rybníka a poněvadž vítr hnal bez ustání vodu k východu, zdálo se, že její obraz uplývá na hladině. Měsíc chvílemi ozářil krajinu popelavým svitem.

»Hleďme, pomyslíla si Renata, proč asi...«

Ani si neuvědomila údiv, jenž se jí zmocnil, když zjistila, že se svítí jenom v pokoji jejího nevlastního otce. Přešla zahradu; oblázky chrastily. Okno, v němž zářila lampa, se otevřelo:

– Jsí to ty, Malvíno? otázal se mužský hlas, zastřený a měkký hlas.

– Ne, to jsem já, Renata!

Zavřel okno a přišel otevřít dveře.

– Dobrý večer... pozdravila prodlévajíc na poslední slabice.

Nikdy nevěděla, jak osloviti svého nevlastního otce, když s ním

mluvila. Užítí křestního jména se jí zdálo příliš důvěrné a vycítila, že by se to také nelíbilo matce; a říkati »otče« tomuto muži sotva třicetiletému... nemohla se k tomu odhodlat, jak jí to bylo k smíchu.

- Maminka se ještě nevrátila?...

Sotva vyslechla jeho odpověď. Byla šťastna, že přichází z nočního chladu do tepla krbu postaveného pod klenutím schodiště, že vnímá onu slabě balsamickou vůni, již rozšiřovala po celém domě posluhovačka svou voskovici, a že poslouchá Jakuba, jak k ní mluví něžným hlasem a důvěrnými slovy. Protáhla se vystupujíc na špičky nohou, zasmála se bezdůvodně, uchopila otce za ruku a pravila:

- Je tu líp než venku! Vždycky se mi zdá, že ta cesta je nekonečná.

- Víš dobře, že tvá matka...

- Ale já jsem viděla v ulici »U tří hlav« byt s obchodem v témž domě a obojí bude v červenci k pronajmutí.

- Jenom zda ji přemluvíš!...

Malátně pokrčil rameny, aby naznačil, že se předem vzdává pokusu působiti na Malvínu.

- V každém případě se o to pokusím já, zvolala Renata a nastavila nohy teplu krbu, v němž to praskalo.

Jakub zakašlal podle svého zvyku. Od té doby, co byl ke konci války otráven plynem, nezavil se tohoto suchého kašle, ba stal se mu tak samozřejmým, že ho vynucoval, kdykoli cítil, že je v koncích se svými myšlenkami a slovy.

- Nenamáhala ses dnes příliš? otázal se Renaty.

- To přece není tak strašná práce...

Podívala se na něho; zdálo se jí, že je sklíčen. Jeho jemné rysy byly vpadlé a předčasné vrásky jeho obličeje se rýsovaly šedým odstínem na bezkrevné pleti. Býval krásný před desíti lety, když se Malvína do něho zamilovala; z jeho skvělosti, zničené nemocí, zbýval nepopiratelný půvab a ušlechtilost rysů. Ústa s pokleslými koutky a prodloužená dvěma kolmými vráskami, byla sličná a obrážela hoře, jež jim dodávalo nezvyklé výraznosti; oči příliš tvrdě zdůrazněné kruhy kolem, byly podlouhlé a horečnatý záblesk oživoval jejich bledé zornice.

Poněvadž i Jakub na ni pohlédl, stáli si chvíli tváří v tvář, potom se rozpačitě hleděli každý něčím zaměstnati. On zvedl malá dvířka u krbu, v kterém to začalo hlučně praskat; ona se šla podívat, kolik je hodin na ciferníku westminsterské zvonkové hry, kterou Malvína před nedávnem zavěsila nad krbem v jidelně.

- Už je půl osmé...

- To se už jistě děle neomešká.

- Opozdí se zřídka kdy.

- Měla přece cestu do Breteuilu a do Quendu.

- A každé leží na jiném konci.

Na chvíli zmlkli.

- Hned se zase vrátím, pravila Renata.

Spěšně vystoupila po schodišti z leštěného dřeva a otevřela dveře svého pokojíku. Byla to malá, pohodlně zařízená místnost, již dovedla vtisknouti svůj osobitý ráz: bylo tam několik rytin na stěnách, na podlaze koberec, modře žíhaná aksamitová pokrývka na lůžku, přeměněném v pohovku. Její matce se zdál právě tento kus nábytku příliš titěrný a trochu se jí z něho vysmívala.

Přečesala se před zrcadlem toaletního stolku, urovnala předměty na mramorové desce. Germana si nikdy neodepřela, aby nepřemístila nádobky a skříňky, kartáče a pouzdro s nůžkami. Elektrická lampa ostře osvětlovala její obličej a dodávala mu zdání hubenosti: zdálo se jí, že jest bledá, a sáhla po krabičce s líčidlem. Oživila ruměnc svých lící. Potom sešpulíc ústa jakoby k pošklebku, přejela své rty růžovou tyčinkou.

Prohlížela se: opravdu, je trochu hubená – šlachy na hrdle ob-
vzlášť vynikají a důlky u klíční kosti jsou příliš vpadlé – ale když naklonila hlavu k pravému rameni, objevila se sličná křivka šíje a brady, výraz něžný a spolu hravý, pohledu očí napolo přivřených.

V přízemí třesly dveře; vyskočila a zbystřila sluch. Byl to jenom její nevlastní otec, který přecházel z jídelny do kuchyně. Strojově přejela rukama vlasy, nejista, co by měla počít; v tomto příliš chladném pokoji se vydávala nebezpečí, že nasydne. Nevěděla, proč tak nerada zůstává sama s Jakubem. Bylo přece málo lidí, kteří by se k ní chovali tak pozorně a úslužně. Mladý Courtois byl na příklad vskutku příliš nemotorný v svém přeuctivém dvoření, a ten příležitostný účetní, pan Chastelin, k ní mluvil vždy jenom shovívavým způsobem. Jakub byl něžný, pln jemné pozornosti.

»Měla bych sejít...« řekla si. Otevřela však okno a opřela se lokty o kovovou římsu. Z jejího pokoje bylo vidět dolů na rybník obrostlý s jedné strany topoly, jež rozechvíval nejslabší vánek a s druhé strany vrbami, jež smáčely ve vodě své stříbřité větve. Milovala tuto krajinu, její vznešenost, její smutek, nevyslovitelnou sklíčenost, která na ni padala při každém pohledu. V pozadí viděla bledý pahorek versouxský a několik stavení na břehu rybníka; v popředí říčku, v níž kotvil její člunek. Mezi obojím pak tůň, v níž voda obyčejně stála nehybně, bez proudění a již dnes večer vítr bičoval silnými závany. Ve dne byla zelená s pruhy mléčné běli, v níž se obrazilo nebe a jež rýsovala na svém povrchu měnivě kresby brokátu. Tohoto večera měla truchlivý vzhled. Zář měsíce po ní rozprostírala dlouhé záblesky neurčité barvy, jež se stří-

daly s tmavšími pruhy; vítr, jehož úderý čeřily rybník a přinášely vůni jakoby od moře, zvedal malé a krátké vlny, jež se nakonec rozplývaly v cáry tvrdšího třpytu, podobné záblesku oceli, jenž se ostře odrážel od převládající barvy roztaveného olova. Bylo by se řeklo, že tato voda stůně jakýmsi malomocenstvím a že se šupiny její zsinalé pleti odlupují při každém zavlnění.

Renaty se zmocnil tak nepříjemný pocit, že zavřela okenice a rozžehla světlo. Ale už se jí nelíbilo v jejím pokojíku, jehož chlad na ni náhle dolehl citelněji.

– Nechej si dveře otevřeny, zazněl k ní zdola hlas jejího nevlastního otce; aby tam mohlo teplo z krbu.

* * *

V jídelně se vznášela neustále vůně Malvínina tabáku, anglického tabáku, jenž čpěl opiem a medem. Zvykla si na něj ve válce a od té doby silně kouřila. Sama si stáčela své cigarety, válíc trpělivě nazlátlá vlákna mezi prsty a slepujíc papír rychlým pohybem jazyka. Konečky prstů pravé ruky měla celé zažloutlé, poznamenané nezníčitelnou stopou tabáku. Tato pronikavá vůně, jež vystupovala z čalounů, z nábytku a z popelníčků, kde neustále ležely zbytky cigaret, vyvolávala přesně její přítomnost. Renata si to uvědomila při vstupu do místnosti. Jakub prohraboval rošt v krbu a poněvadž nazvedl jenom sklápěcí dvířka, modré plaménky poskakovaly sem a tam po načernalých uhlech.

Zvonková hra zazněla roztomilou melodií.

– Trochu se předbíhají, poznamenal Jakub.

– Ano, o čtyři nebo pět minut. Je to přece jenom podivné, že tu ještě není...

Malvína se vracela pravidelně kolem sedmé hodiny. Tato žena zrozená pro obchod, jejíž obratnost a ráznost vychvalovali široko daleko v kraji, milovala přesnost. Podřizovala všecky okolo sebe své malicherné přisnosti a neúprosné kázni. Převzala hned po válce starožitnický obchod svého otce. Odcházela časně ráno z domu, projela planinou v svém malém šedém voze, jenž ji vždy unášel velikou rychlostí, spěšně posnídala, přijížděla v jednu hodinu a vracela se navečer, ošlehaná větrem prudké jízdy a celá rozradostnělá z úspěšných obchodů. Nikdo se jí nevyrovnal v jejím povolání; dovedla vysлідit příležitost, nakoupit co nejvýhodněji, přinutit k prodeji nejváhavějšího pikardského sedláka a pak prodat stejně dobře své zboží pařížským starožitníkům, kteří ji navštěvovali každého týdne. Nestála totiž o to, aby sama měla obchod. Ukládala své nákupy ve dvou skladištích, jež stály na břehu versouxského rybníka a vyčkávala, až jí kupující nabídne cenu, již sama dříve určila. Ani její manžel

ani dcera jí nemohli pomáhati v její práci; a viděla bezpochyby raději, že tomu bylo tak. Měla jediného pomocníka, jakéhosi poněkud tupého čeledína, který bydlil v skladištích a který snášel náklad s vozu, když se vrátila. Což by jí ostatně byl mohl účinně pomáhat Jakub se svými ubohými plícemi? Bylo lépe, že bral svůj plat jako peněžní úředník. A co se týče Renaty, ta chudinka...

- Vy jste se nešel podívat ke skladištím?

- Ne, pravil Jakub stále ještě prohrabuje rošt. O půl osmé není přece nijak pozdě.

Malvína nechávala svůj vůz na druhém břehu vody v jednom skladišti a pak přeplula rybník na člunu. Poznali její návrat podle hluku, jež způsobovalo bidlo, potom podle štěkotu jejího velkého psa Běsa, s nímž vždy vyskočil na břeh za svou paní.

- Snad... bychom se mohli jít podívat, navrhla Renata.

- Ne, není třeba, řekl Jakub. Není třeba se znepokojovali pro hodinové spoždění. A v takovém nečase se vydat loďkou...

- Nebyla rozhodnuta, nezajede-li také do Quendu...

- Ano, myslím, odpověděl mdle.

Vzal s krbu sommský »Pokrok«, přeložil jej na čtvero a pročetl úvodník o vztazích francouzsko-italských. Zívl a odložil noviny.

- Nemyslíš, že bychom měli raději povečeřet? otázal se neprávě přesvědčivě.

- Měli bychom ještě posečkat, odpověděla Renata velmi rychle. Pak dodala: Nemám dnes večer hlad... Otočil se k ní, upíraje na ni svůj těkavý a něžný, jí tak známý pohled, jenž způsoboval, že odvrátila hlavu, kdykoli se s ním setkala. Počala narovnávat perleťové lístky květiny z lastur, jež zdobila jednu z váz na krbu.

- Není ti dnes večer nějak dobře, chceš, abych připravil punč s třešňovkou? Zahřeje tě to, než se dočkáš večere.

A když nic neříkala, dodal poněkud neobratně:

- Nevíme, kdy se vrátí; a nechceš-li teď jíst...

- Chcete-li, pravila Renata, a její pohled bloudil.

Myslila na mladíka, s nímž se tento měsíc několikrát setkala v tramvaji. Měl přísné a ukázněné vzezření, trochu však připomínal nějakého filmového herce. Obvykle četl v knize a byl-li skloněn, značně se podobal Jakubovi. Tato podoba se ostatně stírala, když zvedl hlavu, neboť jeho oči byly studené, bez něhy. V lesklém povrchu krbu viděla Jakuba, jak otvírá skříň, vyndává z ní láhev, cukřenku, dva koflíky, jak potom odchází do kuchyně s majolikovou nádobou v ruce. Tato starostlivost, jež se upírala k ní, jí způsobovala nezvyklý pocit, jako by to bylo něco poněkud nesprávného, ne-li nedovoleného, což ostatně nemohla určit. Nemohla se dosud smířit s pomyšlením, že tento velký, dosud tak mladý

hoch jest její nevlastní otec, jenž se oženil s její matkou. Když odešla roku 1924 z pensionátu, kde byla vychovávána, a když vnikla do důvěrnosti svých rodičů, ihned pocítila podivnou tíseň. A tento obtížný pocit v ní vzrůstal, jakmile Malvína nebyla přítomna, byť i to bylo na okamžik, jakmile její čilá životnost přestala vnucovati celé domácnosti onen překotný rytmus, v němž tak ráda viděla uplývati svůj život.

– Zde je horká voda, pravil Jakub.

Vůně hořkých mandlí vystupující z třešňovky se rozlila pokojem a převládla nad všemi ostatními.

– Vypij to teplé, udělá ti to dobře.

Na okamžik zmlkli, neboť nápoj byl vroucí a bránil jim v hovoru.

– Necháme trochu pro Malvínu. Až se vrátí, ráda se zahřeje.

– Jí není nikdy zima! zvolala Renata.

– Opravdu, nevím, čím to je. Právem v nás vidí dva změkčilce.

A poněvadž mlčení znovu padalo mezi ně, řekla Renata:

– Je mi už lépe. Od beauvillierského mostu je cesta opravdu příliš dlouhá. Ani by se neřeklo, že je to u městské brány.

– Ano, je to příliš daleko; člověk si připadá jako ztracený.

– A nábřeží nikdy není osvětleno.

– Víš však, že tvá matka...

– Ano, vím.

– Malvíně nemůžeme odporovati.

– Já snad, ale vy?

– Já?

Pohlédl na ni a pokrčil rameny.

– Snad dříve, ale dnes...

Znova začal prohrabovati rošt v krbu, kde řěavěly uhlíky.

– Také dříve, víš... Seznámili jsme se, protože ona chtěla. Já se dal vždy jenom vésti. Viděl, že ho Renata pojednou dychtivě poslouchá. Opřela se o nízkou skříň, naklonila poněkud hlavu a dívala se na něho pozorně. Bylo to po prvé za ta dvě léta, co byla se svým nevlastním otcem dlouho o samotě. Doví se, co se kdysi stalo a jak se její matka provdala za tohoto muže o jedenáct let mladšího?

– Nevypřávlá ti nikdy o tom?

– Nikdy, odpověděla Renata potřásajíc hlavou.

Muž jenom povzdechl. A odmlčel se, a skloniv hlavu díval se do krbu.

– Víte, odvětila Renata, podnícena nyní zvědavostí, že jsem byla ještě malá holka, když jsem se před dvěma lety vrátila, a maminka se zřídkka kdy svěřuje.

– Jestliže ti nic neřekla... zašeptal aniž k ní vzhlédl.

– Stačí mi, že vím, že nejste můj otec! zvolala s nervosním smíchem.

Také on předstíral úsměv, ale něco mu v tom bránilo. Podíval se na hodiny, jejichž zvonková hra neúprosně zaznívala každou čtvrt hodinu melodií, jež se ponenáhlu prodlužovala.

– Co se jí to jenom mohlo přihodit? Jistě má nějakou poruchu ve stroji, nebo se jí stala nehoda.

– Stačí porucha, pravila Renata, víte však dobře, že si vždy pomůže v nesnázích. Tenkrát, když se převrhla u Picquigny...

– Sama si to zaviňuje, všechno si sama zaviňuje.

Několik vteřin váhal:

– Sám jsem to zakusil, pravil, a pak opakoval: Seznámili jsme se, protože ona chtěla...

A že ho Renata nepřerušila, ale jenom se na něho mlčky a upřeně dívala, zakašlal, aby si dodal mysli.

– Bylo to na terase jedné kavárny v Mans. Ošetřovali mne ve školní nemocnici, ona byla zaměstnána u správy. Poznala podle mého přízvuku, že jsem z Pikardie jako ona. Oslovila mne. Pochopíš, že jsem si jí dobře všiml. Bylo jí tehdy právě třicet let; její plavé vlasy a zelenavé oči – představ si, jak se na nás dívali kamarádi, když přinesla svou sklenici piva k mému stolu. Mně bylo devatenáct; byl jsem poraněn u Remeše, hned jak jsem přišel na frontu. Už jsem ti o tom vyprávěl. Dívala se mi do očí, když jsme spolu mluvili, a kdykoli se naše pohledy setkaly, nevím proč... Děsilo mne to téměř, ale musil jsem se na ni dívat přece. A potom, pochopíš, že mi kamarádi záviděli.

Oživil při řeči, tváře se mu zbarvily krví, jako by byl omládl. Znova žil ony dny, kdy se před užaslým jinochem objevila Malvína.

– Když se na ni dívám... řekl zcela tiše, ještě dnes je mi stejně. A což tobě, tobě ne?

– Ano, zašeptala Renata. Kdykoli mne přišla navštívit do kláštera, měla jsem z ní také trochu strach. Ještě nyní, když zmeškám elektriku, běžím ulicí, abych se neopozdila, protože to ona nemá ráda...

– Zesílila od té doby, pravil. Kdybys ji byla viděla v roce 1916...

– Vždyť jsem ji viděla, pravila Renata.

– To není totéž, pravil důrazně.

Mlčeli několik minut; bylo slyšeti jenom tikání hodin.

– Všecko bylo tak, jak si ona přála. Moji rodiče se o tom nedověděli. Právě se utekli do Rennes a můj otec sám začal pátrat. Nevím, kde se doptal, ale nakonec zvěděl vše, jak je stará... že jsi tu ty...

– Ano, řekla tiše Renata a svěsila hlavu.

– Otázal jsem se jí tedy, a ona mi na vše odpověděla jasně

a poctivě. Zda mi někdy zatajila svůj věk? A tebe... tebe... Což je člověk zodpovědný za to, co provedl v osmnácti letech? Její otec jí odpustil a tebe si vzal k sobě. Když však zemřel v posledním roce války, dala tě do pensionátu, aby sama mohla převzít obchod. Malvína měla odvalu! A zbabělec, jenž...

Váhal, pak znovu promluvil tišším hlasem:

- Konečně ten, kdo... Víš jistě, o kom chci mluvit.

- Ano, pravila Renata, předstírajíc, že je klidná, maminka mi to řekla, když jsem se vrátila.

- Byl bych se s ním tehdy tak rád setkal! Nebyl jsem jako dnes, kdy už nemám krve v žilách. Podle toho, co mi řekla, byl válečným letcem; zřítíl se plamenech.

- Vím o tom, řekla Renata náhle zbledlá.

- Nadarmo mně můj otec domlouval; ona mi přece nic nezatajovala, chápeš? Měl jsem se na něho proto horšit? A potom, ona tomu chtěla a co ona chce... Než jsem odjel po svém uzdravení, byli jsme oddáni; moji rodiče nepřišli, byl přítomen toliko seržant koloniálního vojska a vrchní ošetřovatel lazaretu. Psala mi denně; když jsem byl otráven plynem, přijela do Versailles, aby mne ošetřovala. Ano, pravil zamyšleně..., proč ti o tom o všem vyprávím, Renato?

- Nevím..., otče.

Hledala přátelské slůvko, jímž by mu mohla naznačiti, jak chápe jeho zmatek a jak je mu nakloněna; byla však dojata, sama nevěděla proč a našla jenom tento výraz, jehož lítovala, sotva byl vysloven, a jejíž by byla ráda vzala zpět.

Pohlédl na ni zmateně:

- Zase mi říkáš »otče«! To jsem už tak starý?

Pokrčil rameny:

- Je to na mně příliš vidět, hádali by mi víc než dvacet devět let. To je ten plyn. Malvína tak nezestárla jako já.

- Myslíte? odporovala Renata.

Vstal, učinil několik kroků:

- Pro ni je čtyřicítka vždy ještě mládí.

- Je odvážnější než já; kdybych já měla ve svých dvaceti letech...

- A já?... Vlastně se už k sobě nehodíme. Kdybych nebyl býval otráven plynem, byl bych se snad mohl chopit s ní jejího povolání, pomáhat jí. Ale dnes, co se škrábákem s denní mzdou? Ona má všecku odvalu a ona má nejtvrďší povolání. S počátku, jak víš, jí to nijak nevadilo; odcházela denně jako nyní a často zůstávala na oběd v některém městečku. Býval jsem tu sám. Ale od té doby, co ty ses vrátila, denně se vrací a obědvá doma. Ano..., pravil zamyšleně, a pak dodal: Pozorovalas...

- Co? otázala se Renata, protože ustal v hovoru.
- Nic, řekl poněkud rozpačitě; jen mne tak něco napadlo.
- Řekněte mi to, řekněte mi to, opakovala ostře.
- Je nespokojena, jsme-li spolu v jídelně v okamžiku, kdy se navrácí.

Renata prudce odvrátila hlavu. Její srdce počalo silně tlouci a ona se hněvala na sebe pro toto rozechvění. Ale Jakub pokračoval svým tichým hlasem.

- Má tě velmi ráda. Když ses měla před dvěma roky navrátit, mluvila mi o tobě celé týdny: »Uvidíš, že se mi nepodobá...« Vskutku, nejste si ani trochu podobny. A říkává se přece, dcera jako matka!... Zasmál se strojeně a jeho smích se skončil prudkým záchvatem kašle. Napil se ještě punče:

- Nepocítilas nikdy touhu poroučet, tak, aby tě všichni poslouchali? otázal se.

- Opravdu ne, nikdy, zvolala Renata. V ničem si nejsme podobny.

- Ano... Ano... S počátku se mi to zdálo podivné.

Dívala se na něho nechápavě:

- Že se jí tak málo podobám?

- Ano. A potom že mám osmnáctiletou dceru. Bylo mi dvacet sedm let, rozumíš?

Ticho se náhle vplížilo mezi ně, tak náhlé a dokonalé ticho, že zvuk hodin, zpěv větru ve stromech a praskot krbu, všechno to se v něm ztělesňovalo. Renata krátce pohlédla na svého nevlastního otce; nikdy ho neviděla tak rozechvělého, ani jeho obličej takto zbarven. A ona sama, proč jenom cítila takový nepokoj? Nevěděla. Proč začal hovořit o Malvině? A proč jej tato rozmluva tak očividně rozrušila? Představovala si, že její matka skryta v koutě pokoje mohla všechno vyslechnouti a cítila, že jest v ní plno zmatku. Co znamenal pro ni tento muž?

- Nemyslíte, otázala se, aby přerušila ticho, že bych udělala lépe, kdybych se šla podívat ke skladištím? Zeptala bych se Lecosma...

Nepromluvil; pohlédla tedy na něho. Díval se na ni zmučeným pohledem, jehož u něho dosud nikdy nezahledla.

- Snad se odpoledne vrátila a nechala tam vzkaz, nemyslíte? Zdálo se, že se probouzí ze sna:

- Nezdá se ti, že je to divné, když já ti říkám ty a když ty... Docela dobře bys mi mohla také tykat. Dcery vždy tykají svému otci...

Mluvil chraptivě a soustředěně, až ji to zarazilo. Ale náhle, jakoby v předtuše nějaké hrozby, přinutila se k úsměvu:

- Vy přece nejste můj otec... Ostatně...

Zaváhala na okamžik.

– Nevím, jak vás nazývat... Otec...

Prohrábl krb:

– Mohla bys mi říkat Jakube...

– Ne, řekla chvatně a potřásla hlavou: Ne, není to možné.

– A proč? tázal se tlumeným hlasem a neodvážil se na ni pohlednouti.

MLčela chvíli a pak zašeptala:

– Bojím se, že by to zarmoutilo... vaši ženu.

– Mou ženu! Chceš snad říci tvou matku? A proč?

A protože neodpovídala:

– Proč myslíš, že by se to nelíbilo Malvině?

Vzhlédl k ní. Renata odvrátila hlavu.

– Víte dobře, proč.

Zakašlal, aby se vytočil, byl však zachvácen křečovitým kašlem.

Využila toho, aby vstala, proběhla předsíní a oblékla svůj plášť. Popošla ke dveřím a s rukou na klice se naklonila, tak aby viděla na Jakuba v jídelně:

– Jdu ke skladištím, pravila, vrátím se brzy.

* * *

Vítr poněkud vyjasnil oblohu. Mraky protažené jakoby v pružné struny ji roztínaly v dlouhé pruhy, za nimiž prosvítala kalná šed. Na krajině ležel onen kovový odlesk měsíčních večerů, kdy se zdá, že se předměty zplošťují, že zjednodušují svůj tvar v obrys. Renata obešla dům a sestoupila na břeh. Věděla tak dobře, kde kotví její člun, znala tak přesně délku řetězu a výšku břehu, že do něho vskočila téměř bez rozmyšlení. Vyňala z pod lavice kožený polštář, odvázála řetěz a odrazila od země, používajíc vesla jako bidla. Člun vyplul z malé zátoky, kde byl připoután, počal se pomalu vzdalovati od břehu, hnán větrem a kolébaje se na vlnách. Renata držela vesla nad vodou opírajíc je o svá kolena a nechala se nečinně unášeti.

Několikrát vydechla z hluboka. Čerstvý vzduch pronikl její hrud, až se jí sevřela lehkou nevolností. Cítila se však volná a radovala se z této svobody, o níž nevěděla, proč jí přikládá tolik významu. Nerozuměla svému nepředvídanému činu, jenž ji vyprostil z dusna jídelny; měla jenom neurčitý pocit úlevy. Ani si neuvedomovala, že utekla před svým nevlastním otcem, že ji vzrušila jejich rozmluva. Člun pomalu klouzal po jezeře. Voda byla šedá a černá se záblesky tmavé modři. V jednom koutě rybníka pod řadou topolů, jež se ohýbaly v západním větru, přikrývaly vodní hladinu spousty rákosí a stulíkového porostu. Renata tam často zájžděla, když se růžové a žluté květy počínaly vynořovati mezi ši-

roky listy, ale noční stín, který houzl v onom zákoutí, ji nepříjemně děsil. Myslíla na dlouhé stvolý, jež přitahují ruku ke dnu a jež unikají jako živá tykadla. Několikrát zaveslovala, aby se dostala na širou hladinu.

Náhle ji přepadla myšlenka, že je snad matka mrtvá. Hned si představovala neštěstí. Jednoho dne, když byla na vyjíždce s Malvínou a když se vracely z Compiègne do Boves po silnici, jež vede pod tratí a má četné nebezpečné zatáčky, vyrazil ze zákrutu před nimi dlouhý vůz, bezpochyby nějakého Angličana, takovou rychlostí, že Malvíně nezbylo, než aby strhla svůj automobil na násep. Renata znova prožívala všechny podrobnosti této scény. To, co bylo jen bezvýznamná příhoda, představovala si jako vážné neštěstí: viděla, jak se stroj nárazem převrhl, jak drtí Malvínu mezi volantem a sedadlem, jak ji vyprošťují z roztržitého vozu, v bezvědomí a zbrocenou krví. Vystávaly před ní všechny podrobnosti s přesností, jež ji omračovala a skýtala dojem bezprostřední skutečnosti. Policejní komisař by jim o tom přišel říci; našli by to zohavené tělo... Zamrazilo ji, ale současně se v ní probouzel nějaký jiný cit, který se nadarmo pokoušela potlačit. Nerozuměla mu, nevěděla, jak by si ho vyložila, řekla si prostě: »Proč se tedy nechce přestěhovat? Ale nedá si říci, nedá si říci. Vždycky jednala svéhlavě a na nás se neohlížela.« Veslovala mocně a v jakémsi vzdoru; ani jí tak nebylo líto matky, kterou si představovala jako mrtvou, jako Jakuba a sebe – proč, to nevěděla.

Připoutala loďku ke kruhu, kde obyčejně kotvil Malvínin člun. Rozběhla se k největšímu skladišti, zabušila pěstí na dveře stále ještě v onom nejasném podráždění: »Lecosme! Lecosme!« Roze spalý muž se konečně objevil v okně a domnívaje se, že má co činit s Malvínou, všecek zrozpáčitěl, že byl přistižen při spaní. Spěšně sestoupil a drmolil nějakou omluvu.

– Matka se ještě nevrátila? Nebyla zde odpoledne?

Nevěděl o tom nic, ačli právě nespal, a to jistě ne proto, že by se byl příliš napil. Naopak, vypil dnes večer sotva půl malého piva u Carloycka ve Versoux.

Renata se vrátila k svému člunu, zaváhala. Teď už téměř chápala, proč tak náhle utekla z domu. Uvědomila si sama v sobě ten pocit rozpaků, jež postupně zakoušela, když s ní mluvil její nevlastní otec. Kdyby se teď vrátila, nezačalo by to znova? Nepokračoval by znova v rozmluvě?... Ale neřekl jí přece nic, co by ona nebyla směla zaslechnout! Hněvala se na sebe pro onu tajnou myšlenku, o níž se domnívala, že se vynořila toliko v její obrazotvornosti. Jistě si všechno vymyslíla. Žádal ji, aby mu tykala... Což to nebylo přirozené? A Jakubův obličej se objevil před jejíma očima,

jeho hubený, umdlený, ale dosud tak mladistvý obličej, že pochybovala, že by takto mohl vyhlížet muž, jemuž musila říkat »otče«.

Myslíla okamžik na to, aby zůstala u skladišť, dokud se matka nevrátí. Ale Malvína se mohla vrátit městem, stala-li se jí nehoda. Pomyslení, že by měla být opět sama se svým nevlastním otcem, se jí zdálo hrozné; něco ji ponoukalo, aby se vrátila a něco ji zdržovalo.

Na západě, na druhém konci rybníka, se třpytilo světlo na vodní hladině. Bylo to světlo z hostince, kam chodili v neděli houfně lidé z města, ve všední dny pak už jenom jednotlivci za milostnými záležitostmi. Stál na výběžku půdy mezi průplavem a rybníkem. Bylo to přízemní cihlové stavení s nálevnou prodlouženou v terasu s mnoha stoly a lavicemi. Renata cítila, jak jí to světlo pokouší. Veslovala směrem k němu.

Strach, jež letmo pocítila, zmizel. Cítila se naopak silnější a odvážnější než za dne. Její trpný život a jednotvárná práce, to všechno přispívalo k oslabení její osobnosti; teď však byla klidná a rozhodná. Pustila vesla, uhladila rukama vlasy pocíťujíc při tom příjemný chlad a po chvilce jízdy přistála u nábřeží u »Miláčka«.

Otevřela dveře; místnost byla napolo osvětlena lampou se zrcátkem, zavěšenou v koutě. Poněvadž byl výčep celý zasklený a poněvadž bylo vidět venku na hladině rybníka odlesk měsíce, zdálo se, jako by to loď pomalu plula temnotou.

– Chtěls nějakou tanečnici, ozval se jakýsi hlas. Tudle 'de nějaká. A současně vytryskla z tlampače zavěšeného na stropě hudba elektrického gramofonu.

– To je písnička... začala zpívat nějaká žena.

Dva muži se přidali:

– Mého kamaráda...

A jedna dvojice se začala točit po sále mezi židlemi.

– Račte poroučet? otázal se jí muž, jehož si dosud nevšimla, ač stál těsně u ní.

A než mohla odpovědět, obrátil se do kouta, otočil knoflíkem upevněným mezi několika jinými na ebonitové desce, a hluk tlampače se ještě vzmohl. Renata udivena a oslepena světlem se posadila u dveří. Muž a žena, kteří tančili, pohybovali se drobnými kroky vpřed a vzad, klátivě se otáčeli, zakroužili v rychlém obratu, při čemž se žena vždy pronikavě zasmála. Jiná dvojice, sedící u stolu v čele místnosti patrně tlumeně hovořila a nějaký muž, napolo rozvalený vedle nich na dvou židlich, stínil si rukou oči a díval se na Renatu.

– Co je na mně tak nápadného? myslila si.

A byla by odešla, ale přistoupil k ní hostinský a ona se toho neodvážila.

- Dejte mi horký čaj, pravila.

A ucítila, že z něho čpí alkohol.

»Proč jsem sem vlastně vešla, myslila si. Jen co dostanu ten čaj, hned odejdu...«

V tom okamžiku odstrčil osamělý muž židli, na které měl ležet nohy, těžce se zvedl a přešel sál. Deska se dotočila a tlampač umkl.

- Tak ještě zahrajte! zvolal muž.

Klátíl sebou, zkusil několik tanečních kroků. Byl to veliký blondýn zarudlého obličeje, oděný ve světlý sportovní oděv. Bezpochyby nějaký příručí z města.

Založil si ruce v bok. Z tlampače začala vriskat jazzová deska.

Když Renata viděla, že se k ní blíží, zbledla. Cítila, jak se jí krev žene k srdci a všechna její odvaha ji opustila. Co si počne, promluví-li na ni? Muž k ní došel, zároveň s hostinským jenž přinášel čaj ve vysoké sklenici.

- Slečno... promluvil těžkým jazykem.

Renata se zvedla. Hostinský postavil sklenici na stůl.

- Slečno... opakoval klacek a pitvorně se ukláněl.

Ostatní čtyři se chechtali.

- Mohli bysme si... trochu... zatancovat... řekl, vyslovuje ta slova komickým způsobem.

- Přestaňte, pravil hostinský.

- Ale já se jí přece můžu zeptat, chce-li tancovat, rozkládal opilec s neurčitými posuňky.

Ale Renata zatím odstrčila stůl, jenž ho udeřil do nohou a strhl s sebou v svém pádu. Sklenice se rozbila. Dvě dvojice se daly do smíchu.

- Ale, ale! řekl hostinský.

A protože už otvírala dveře, zakřičel:

- Napřed platit! a utíkal rychle za ní.

Ale jeho žena, jež vyšla z kuchyně v žlutě a fialově kostkované kamizole a s rozcuchanou hlavou ho zadržela.

- Tohle je přece slečna Ranocquová, copaks ji nepoznal?

Renata už byla v svém člunu: poněvadž se jí zadrhl provaz, vysilovala se marnými pokusy rozplést jej a třásla se strachem, že ji pronásledují.

* * *

Sotva přivázala svůj člun ke břehu, otevřelo se okno salonu, okno, jehož nikdy neotvírali a jež shlíželo na rybník.

- Jsi to ty, Renato? ozval se Jakubův hlas.

- Ano, já! odpověděla.

A zároveň si pomyslíla: »Teď se už neznepokojoval o Malvínu...«

Řeběhla několika skoky malý svah a schody řed domem. V teple domu náhle zmalátněla, rázem pocítla velikou slabost, jako by ji opouštěla všechna odvaha, jež ji podporovala, když plula přes rybník, u »Miláčka« a při návratu. Stejně je tomu s povrchní rozhodností v rozčilení, jež ochabne ihned, jakmile pomine zsruch.

Jakub stál pod schodištěm a opíral se o měděnou hrušku, jež zdobila konec zábradlí. Díval se na ni mlčky, ale tak úpěnlivě, že se obrátila a vešla do jídelny. Vznášela se tam dosud příjemná vůně třešňovky; roštěm krbu zvolna propadával popel z uhlíků.

Posadila se do lenošky, a poněvadž opěradlo bylo příliš nakloněno, zvýšila vzadu přičku na ozubených závěsech.

- Nuže? otázal se Jakub.

- Nebyla ve skladištích od jedné hodiny po poledni. Lecosme byl opilý a jinak nic nevěděl.

- Zdržela ses dlouho venku.

- Co na tom! řekla a pokrčila rameny.

- Myslíl jsem si, že v té tmě a s takovou loďkou...

- Byl jste neklidný? otázala se ostře.

Pohlédl na ni, naklonil se kupředu hledaje pohrabáč, aby mohl obnoviti svůj strojový pohyb. Když ho nenašel, nastavil své otevřené dlaně teplu krbu. A protože neodpovídal, pokračovala:

- Neměl jste příčinu k neklidu. Nikdo se o mne nemusí znepokojoval.

Ani nepozvedl hlavu, ale pravil zcela tiše :

- A přece.

- A přece? A kdopak?

Zdalo se, že váhá:

- Víš, že tě Malvína velmi miluje. A já...

- Vy také, opravdu? zvolala a zasmála se řezavě. Měl jste přece obavu o svou ženu, otče, a to je pochopitelné.

Podtrhla slovo »otče« s náhlou necitelností. Pak se pohodlně usadila v lenošce, znova snížila přičku na závěsech, položila hlavu na opěradlo a zavřela oči. Byla by tak chtěla zůstat v klidu, beze slov a bez myšlenek. Spát, nepromluvit... Opustit Jakuba, zanechat ho, ať sám čeká na Malvínu. Štěrbínou víček a pohyblivou mřížkou brv pozorovala, neboť zaklonila hlavu, prudce ozářenou tvář svého nevlastního otce. Jeho rysy byly bděním vpadlé a byl velmi bledý. Hleděl na ni, domnívaje se, že se nedívá. Myslíla si: »Jistě mi to sluší, jak teď sedím...« A dlouho nepozvedla hlavu. Potom se náhle chytila opěradel z leštěného dřeva a vztyčujíc se, obrátila se k Jakubovi, jenž přistižen při svém pohledu sebou trhl a zarděl se. Jeho zmatek ji znepokojil; náhlým vnuknutím si uvědomila, že by měla vstát, opustit tuto místnost a odejít do svého pokojíku. Nešla

by spat, či lépe oblečena počkala by na lůžku na matku. Ale necítila k tomu dost rozhodnosti a použila vytáčky.

– Buď jak buď, je to strašně znepokojivé, řekla tónem, jenž nezněl zcela přesvědčivě.

– Ano, odpověděl. Sedět tak nečinně...

– Mohli bychom se zeptat na policejním komisařství.

– Zabralo by to víc než půl hodiny. A ostatně, kdyby něco věděli, byli by nám dali zprávu.

– Ano. Maminka má vždy u sebe své průkazní listiny.

Zmlkli, odsouzeni k čekání, odsouzeni zůstatí sobě tváří v tvář, znepokojeni svým osamocněním, jež je poutalo a zároveň odlučovalo od ostatního světa.

– Myslíte, že je to nehoda?

– Nebo zákazník, který ji zdržel...

– Ne, to ne, odpověděla Renata s takovou rozhodností, až jí sama byla udivena. Jistě se jí něco přihodilo.

– Řídí dobře vůz...

– Ale nejnebezpečnější nehody zavinují vždy druhí. Stačí nějaký blázen, který jede po nesprávné straně...

– Nehoda... snad bychom už o tom věděli. Jsou tři čtvrtě na jedenáct.

– Bydlíme tak daleko od středu města...

– Bude nevyhnutelně zapotřebí, abychom se přestěhovali...

– Jenom bude-li ona chtít.

– Ty bys byla odhodlána se přestěhovat?

Pohlédla na něho:

– Víte dobře. Ona však nebude chtít...

– A kdyby tu nebyla?...

Pochopila, co tím chtěl říci. Od několika okamžiků se tato myšlenka vkrádala mezi ně. Byli jí stisnjeni a zmlkli, neodvažující se na sebe ani pohledět.

– Víte, řekla náhle Renata dutým hlasem a zvedla hlavu, často si myslím, zda mne kdy vůbec měla ráda. Byla jsem tak dlouho v pensionátě, daleko od ní; přicházela mne navštívit vždy za tři měsíce; i o prázdninách mne nechávala u sester. Ostatně to byla šťastná okolnost; hrávala jsem si sama ve velké štěpnici... Ba, stalo se jednou, že za mnou nepřišla téměř rok...

– Bylo to asi v šestnáctém nebo sedmnáctém roce, řekl tiše. Tehdy jsme se právě seznámili.

– Ano, byla jsem tehdy ještě malá holka, pravda? A proto o mne nedbala. Víím dobře, že jsem přítěž a že pokazím každou radost... Jsem příliš...

Přemáhala sípění, jímž se dusila. Přistoupil k ní a vzal ji za ruku:

- Nač to jenom myslíš celý dnešní večer? Co tě to napadá, má malá... Renato.

(Hledal něžný výraz, ale nenalezl ho, neustále přemáhán tou tísní, jež se vplížila mezi ně.)

- Víš dobře, že já... znovu promluvil tak něžně, že to až znělo strojeně a zamženě.

Beze slova vyprostila svou ruku z jeho ruky.

- Jistě jsi nešťastná, to není život pro dívku tvého věku. Nikam nechodíš, nepobavíš se...

- Nemám to všechno ráda. Mám svou loďku, projíždím se na ní a to mi stačí. A cožpak vím sama, co chci? A vy, víte vy, co chcete? Ona má vůli za nás, za celý dům. Má pravdu, je silná. Ale my...

Opakoval:

- My?

- Ano, vy i já, pravila vyzývavě. Před hodinou jsem se zastavila u »Miláčka«. Nějaký opilec přišel ke mně; neměla jsem dosti síly, ani abych mu hodila svou sklenici do obličeje. Jsem tak zbabělá a nerozhodná. Psací stroj, to je všechno. A vy?... Ale je tu Malvína. Ona ví, co chce, ona...

Protože neodpovídal, jenom chvílemi ochable pokrčil rameny, pokračovala klidněji:

- Neměla jsem nic říkat; snad je v této chvíli mrtva. A vím dobře, že bych plakala.

- I já, pravil Jakub. Ani nevíš, jak jsem ji miloval.

- A dnes?

Pohlédl na ni očima tak změněnými úzkostí, že ji jímal soucit: cítil-li, že se v něm pravda vzpíná jako zvíře, proč se to zdráhal vysloviti? Náhle se však v ní opět probudilo cosi násilného a zlého:

- Neodvážíte se to říci, otče?

- Stále to jméno? zaúpěl. Což ho nepřestanete užívat?

Podívala se na něho. Svěsil hlavu a z boku ho ozářilo světlo. Podobal se onomu mladému muži, jehož obdivovala... A ježto byla vždy dojata, když spatřila onoho neznámého v jistém postoji, kdy podoba byla ještě nápadnější, cítila, že ji proniká podobné dojetí. Zakašlala, aby ulevila stísněnému hrdlu.

- Už vám neřeknu »otče«.

Zvedl k ní svůj rozrušený obličej. Nevěděla však, bylo-li to jí v odpověď, nebo že od břehu rybníka zazněl známý hluk: radostný štěkot, s nímž Běs vyskočil na břeh.

* *

Už na sebe ani nepohlédli. Samočinně se zvedli a šli ke dveřím. Na schodišti fičel vítr a protože mrak zakrýval měsíc, neviděli zprvu nic. Černý pes skákal štěkaje kolem nich a Malvína vystoupila ze stínu se svým širokým, neměnným úsměvem, který tak dobře znali.

– Ještě nespíte? zvolala.

A přistupující k Jakubovi, jenž sestoupil až pod schody, položila mu na rameno svou pevnou ruku.

– Jsi asi dnes unaven; pojď rychle dovníř, hochu, ať se nezachladiš.

Vystoupila po třech stupních schodiště stále s rukou na rameni svého manžela. Renata se odvrátila, když se jí matka zeptala:

– Tys také nešla spat a čekáš na mne?...

Dívce se zdálo, že se skrývá nějaká záluďná myšlenka v těchto slovech jinak prostých, a odpověděla podrážděně:

– Byli jsme opravdu velmi znepokojeni... Je už jedenáct hodin.

– Pojďme; je to od vás velmi roztomilé! řekla Malvína a první vkročila do dveří. Odložila prudkým pohybem černý plstěný klobouk, jenž přísně rámoval její tvář, přejela rukou své zastřižené vlasy, jejichž bohatství bylo takové, že zbaveny klobouku je věznícího, vlnily se kolem její hlavy jako plavá svatozář. Pohlédla do zrcadla na svůj plný, poněkud hrubý, dosud však dobře modelovaný obličej, jemůž její zelenavé oči a vlasy barvy mědi dodávaly zvláštního výrazu.

Renata už byla v jídelně a Jakub dosud v předsíni, vzpřímen, ale rozpačitý z její přítomnosti. Ani jeden ani druhý neměli co říci.

– Vyhlížíte velmi unaveně, pravila Malvína.

– Byli jsme neklidní, pochopíš... odpověděl Jakub.

A hned na to:

– Co se ti vlastně přihodilo?

– Měla jsem poruchu někde u Trèportu.

– Tos zajela až tak daleko?

– Ano, dozvěděla jsem se o nějakém renesančním nábytku...

– A musilas opravovat na místě?

– Bylo to v zapalování a to trvá dlouho.

Vstoupila do jídelny a stále odpovídajíc na otázky sáhla po schráně na tabák a pouzdře s papíry. Obratně stočila cigaretu, pozvedla ji ke rtům a slepila. Renata, která ji pozorovala, si všimla, že její prsty jsou příliš silné a že se prsteny na nich proto vrývají do kůže nehezkyými rýhami. Poněvadž oba mlčeli, podívala se na ně a vydechla první kotouč dýmu. Oba viděli, že by bylo zapotřebí promluvit, přerušit toto protivné ticho, ale ani jeden ani druhý našel vhodné slovo, jež by bylo zjednálo rovnováhu a rozptýlilo jejich zmatek.

A byla to Malvína, jež obratně zakročila: bylo však zřejmé, že jest něco výstředního v jejím způsobu hovoru, v hromadění podrobností a v úmyslu obracet všecko v žert. Náhlá zastávka na cestě, vlečení vozu, nejistota garážníková, to všecko jí bylo látkou, z níž kula živé a zábavné líčení svých příhod.

- A vy se tu nudíte a čekáte na mne! Snad jste si už mysleli, že jsem mrtvá... prohodila s úsměvem.

Poněvadž neodpovídali, ale pokusili se současně o velmi neurčitý odmítavý posuněk, vybuchla v smích a počala se procházet po jídelně od krbu ke kredenci, na jejíž tabuli bubnovala prsty:

- Nemějte strach, pravila s ironií sotva zastřenou, Malvína nezmizí jenom tak.

Znova na ně pohlédla:

- Opravdu, vyhlížíte nějak zmateně. Bdění vám nesvědčí.

Posla k Jakubovi, dotkla se jeho ruky, šije, pohladila ho po čele.

- Nebyls dnes příliš unaven: doufám, že ses nezachladil při tom čekání. Už jsem ostatně večeřela, nezbývá než jít spat.

Ukázal na punč s třesňovkou:

- Chceš trochu? Zahřeje tě to.

- Vždyť mně není zima, pravila. Zahřála mne noční procházka. Opravdová milenecká procházka, ten měsíc...

Podívala se s jednoho na druhého. Renata nesklopila oči, když se setkaly s očima matčinýma.

- Byla jsem až u skladišť, řekla, podívat se, zda ses vrátila nebo zdas nenechala nějaký vzkaz. Opravdu, byla krásná noc: bylo to nádherné na vodě.

A poněvadž pozorovala matčin obličej, zatím co mluvila, rozeznala na něm jakési náhlé ulehčení, a pokračovala:

- Zůstala jsem velmi dlouho venku a projížděla jsem se po rybníku. Lecosme mi nemohl nic říci, opravdu... Zajela jsem až k nábřeží u »Miláčka«. Ano, veslovala jsem půl druhé nebo dvě hodiny... pravda, otče?

Poslouchal nepozorně a roztržitě odpověděl:

- Ano, snad.

Vyhlížel žalostně a zlomeně. Přítomnost Malvínina v něm ničila všecku touhu, všecky vědomé myšlenky. Renata se obrátila, úmyslně zívla, protahujíc se:

- Jdu spat, řekla zdánlivě nenuceně, je už pozdě. Doufám, že si tvůj magnet nenavvykne na každodenní poruchy.

Vybuchla v nervosní smích, jenž jí ulevil a pomohl zlomit toto napětí, v němž byla od matčina návratu.

V svém pokojíku se spěšně odstrojila. Servala se sebe oděv kus po kuse a zapomínajíc je uložiti jako obvykle na židli, odha-

zovala je prudce stranou. Vklouzla pod pokrývku; byla studená a záblo ji při doteku. V okamžiku, kdy zhasla elektrické světlo, zazněl k ní ze sousedního pokoje tenkou přepážkou zvuk rozmluvy mezi Malvínou a Jakubem. Slyšela hlas své matky, jež vyslovovala něžná slova – nebo je aspoň za taková pokládala podle jejich přízvuku. Obrátila se prudce na svém lůžku, zabořila tvář do podušek a násilně zavřela oči, aby zadržela pláč.

Přeložil Karel Dvořák

SUZANNE RENAUD

PRVNÍ SNÍH

V zahradě, v níž podzim poslal ptáky ze zlata,
ejhle nejtajnější tenata,
sníh...

Růži nachovou chlad živou stíh,
klenot ztracený a skrytý grál,
jehož krev let andělských per rozehrál,
sníh...

Ptáku šlépěje, ah, stezka sirá,
řada písmen křišťálových,
jež van mate, šeptá si a stírá,
kroky utlumené, naznačená slova,
předtuchy a věštba snová,
sníh...

Kopečky na kraji pole,
milé, pokorné, jak děti rovy holé;
zdrané mraky, plné tíže,
jako veliké jdou kříže
do dalekých lesních tich,
vedou chvějící se průvod kajících,
sníh.

Přeložil Bohuslav Reynek

HANS CAROSSA

NA SVATOU BARBORU

4. prosince

Snítky třešní nese dívka
z nivy zimou oblehané.
Šedý den už stal se nocí.
Víska jako klenot plane.

Anděla hlas s nebe zpívá:
zvoleny jste, sněti holé,
květy dávno v prachu tlejí,
mrznou zahrady a pole.

Vy jen v zeleň vypučíte,
země zapomene kvéstí.
Přesvatá noc rozvíje se,
v duších uhostí se štěstí.

Poslední nach v lese hasne.
V dáli doznívá tón něhy.
Nad planinou obestřenou
vítr s hor jde, nese sněhy.

KOČCE

Kočko, hrdá zajatá,
dlouho nebyli jsme spolu.
Soumrak, duši odplata,
přivábil tě k mému stolu,

vlídný posle svatvečera.
Rukou pohrdáš, jež píše:
na začatý list se tiše
položila tlapka šerá.

Ševel budíš ve snů listí,
pokojná a spanilá!
Potichu tě slyším přisti.
Tma se v hudbu rozvila.

Neznámá moc otevřela.
Taje vešly zářice.
Sáhnu-li ti prostřed čela,
cítím dotek měsíce.

Myslíš na odešlou chvíli?
Na chyby a na výboje?
Na hru? Na kořist, jež kvílí?
Obracíš-li dumy svoje

na den, kdy už, prosta stínů,
do nichž přítomost je jata,
až my odpykáme vinu,
v účast lidskou budeš vzata,

plna slasti z odřeknutí
půjdeš novým světům vstříc,
v novém světle putujíc,
k němuž slepi jsme a krutí?

Přeložil Bohuslav Reynek

SKRYTÉ DĚJINY V UMĚNÍ

1

NÁROKY UMĚNÍ

Mezi všemi přirozenými hodnotami ducha zaujímá umění jakési privilegované místo. A to ne snad jen pro rozdílnost svých nároků, jež je odlišuje od vědy nebo filosofie; je tu ještě něco jiného, něco, co vybočuje jaksi z přímočaré zákonitosti přirozeného řádu, jakási zdánlivá dvojakost, jež může mít někdy i podobu záladnosti a jež je v umění přímo brána v počet; a toť právě ono zvláštní znamení, jež umění staví do postavení poněkud výlučného. Zkoumáme-li podmínky řádnosti vědy nebo filosofie, víme brzy, na čem jsme, co věda nebo filosofie může chtít a co může dát; je to vždycky něco jednoznačného, něco, co nevybočuje z mezí toho, co je předmětem vědy nebo filosofie; a nalézáme-li nějaké odchylky nebo nesrovnalosti, tedy se dají svěsti vždycky na metodickou chybu nebo na nesprávné nároky. Ale s uměním je tomu docela jinak. Umění se jaksi nechce poddat přímočaré logice pouhého přirozeného rozumu; zdá se, jako by si osobilo nároky zdánlivě si odporující; a při tom, podivná věc, místo aby proto ztroskotávalo, vítězí právě touto nesrovnalostí.

V základě je celá věc dána touto prostou otázkou: Jak to, že umění, které vychází z hry a chce být hrou, není přes to nikdy jen hrou? Proč právě v té nejsvrchovanější hře umění nalézáme vždycky také svrchovaný zápas o realitu, někdy i přímo zápas o bytí a nebytí, kde je v sázce všechno a nic?

Odpověď na tuto otázku není nijak jednoznačná. Chceme-li ji nalézt v její plnosti, nestačí nám vzít útočiště k nějaké definici krásy a odvodit z ní závěr čistě estetický. To by byla právě jen jedna stránka problému. Tu jde však o něco více; je zde jisté ohnisko, kde se umění sráží s něčím, co směřuje mimo všechno umění – kde se umění, jež chce být samo pro sebe, vrhá k něčemu mimo sebe, a právě podle toho, k čemu se vrhá a pro co se rozhoduje, získává nebo ztrácí svou hodnotu. A z toho tedy nutno vycházet, chceme-li proniknouti opravdu až ke kořenům umění.

Že zde skutečně je něco takového, dosvědčuje samotná struktura uměleckého díla, uvažovaná sama o sobě. V samé stavbě uměleckého díla objevujeme tuto dvojakost v podobě dvou úběžníků, které se zde protínají. Každé umělecké dílo je totiž jedním svým

pólem vázáno k Přírodě, ke skutečnostem viditelným a poznatelným, k věcem tohoto světa, k hodnotám tohoto života; ale zároveň je také něčím více, něčím, co jde nad tuto skutečnost a nad tyto hodnoty. Umělec pracuje zajisté s tvary věcí skutečných, aniž ruší jejich přirozenost, a je nucen zachovávat zákony přirozené skutečnosti; ale to neznamená naprosto, že by se spokojoval s jejich prostým opisováním, že by byl otrokem, který opakuje věrně každé slovo svého pána Přírody. Předpokládáti něco takového mohl opravdu jen otrocký duch devatenáctého století, který se sám zbavil své svobody, jež ho stavěla nad Přírodu. Byla by to příliš absurdní ironie domnívat se, že tolik bolesti, tolik krve, třebas i tolik pýchy umělcovy bylo vyplýváno jen na to, abychom dostali obraz, který neříká nic více než to, čím k nám mluví věci i bez tohoto obrazu. I kdybychom metodicky prozatím nechali stranou otázku, nakolik se umělci podaří objektivně říci více, než říká Příroda, jedno je jisto: že chce svým dílem říci něco více a že své dílo staví podle tohoto základního záměru. Pouhý fakt uměleckého tvoření říká, že pro umělce je přirozený tvar jen výrazem, který je stavěn záměrným způsobem k vyjádření něčeho, co je mimo tento přirozený, viditelný tvar skutečnosti a co je vlastním ohniskem umělcova úsilí. Výrazem: to znamená, že mu není pouhým beztvarym materiálem a že mu ponechává jeho viditelnou individualitu, ale že mu dává jiný smysl; a tento smysl je tím vlastním ohniskem jeho úsilí.

Avšak týž fakt uměleckého tvoření, jež jest tvořením viditelným, říká stejně rozhodně jinou věc: že smysl uměleckého úsilí nemá pro umělce hodnotu sám o sobě, jako pouhá idea, nýbrž jako viditelný tvar, jako něco, co je sice nad přirozenou skutečností, ale co má všechny její znaky – co má stejný, ba spíše ještě silnější přízvuk reality v plném slova smyslu. Ze tedy jen vnitřně pojatý smysl nemá v řádu umění plnou hodnotu, dokud není vyjádřen, zviditelněn. zobrazen; jinak řečeno, že pravost umělecké koncepce je nerozlučně spojena s jejím ztvárněním, s jejím výrazem.

Vidíme tedy, že v samém základě umění je dán velmi znepokojivý paradox. Na jedné straně pracuje umění se skutečností takovou, jaká je v svém přirozeném tvaru, avšak zbavuje ji jejího přirozeného smyslu, zařazuje ji do souvislosti, která znamená překonání přirozenosti. Na druhé straně však právě tomu, čím se Umění chce odlišovat od Přírody, se přičítá jako nezbytná podmínka charakter skutečnosti přirozené – to jest viditelný, pevný, ucelený tvar.

Z tohoto paradoxu vyplývá jako řešení jediný závěr o vlastní povaze uměleckého chápání a uměleckých nároků. A to je závěr, že umění vidí v Přírodě něco nedokonalého a že tato nedokonalost vznikla porušením pravé, dokonalé skutečnosti. Příroda je pro

umělce realitou, ale realitou zbavenou své plnosti. Umělcovo úsilí však směřuje právě k plnosti reality. Proto umělec Přírodu přijímá i překonává. Přijímá ji, pokud si uchovává stopy dokonalosti, kterou on nazývá krásou; a opouští ji, když se snaží obnoviti realitu v té plnosti, která přírodě chybí.

Zde se umělecké vidění kryje s křesťanským viděním světa, v němž také může najíti jediné přesné a konkrétní vyjádření. V křesťanském pojetí je zde umělec obrácen k dokonalé skutečnosti prvotního stvoření v Ráji, a jeho vidění Přírody je viděním skutečnosti, porušené Pádem. Ve skutečnosti si ovšem nemusí umělec uvědomovati tato fakta v těchto konkrétních ideách; vždycky však je najdeme aspoň jako tušení více či méně jasné, více nebo méně vědomé, v samých základech jeho díla. Ke struktuře každého uměleckého díla náleží nutně tři prvky: koncepce, kompozice a výraz. Tyto pojmy nejsou však nic jiného než technické výrazy pro skutečnost, že umělec vychází z ideálu dokonalosti, jež se snaží realizovati určitým způsobem záměrným dotvářením skutečnosti. Pokouší-li se o něco jiného, není umělcem. Setrvává-li při pouhé ideji, je snílkem. Setrvává-li při pouhém výrazu, je otrokem Přírody, konajícím práci zcela marnou a zbytečnou.

Není už z tohoto základního charakteru umění aspoň zčásti pochopitelné, proč má umělecká hra vždycky jakýsi dvojitý smysl? Umělec věru může prováděti čistou hru s tvary věcí, jež pojímá oproštěny ode všech vnějších vztahů, jež bere prostě v tom, jak jsou utvářeny, poněvadž jich používá jen jako výrazu; nikdy však nebude prost vědomí závažnosti, kterou má tato hra pro to, z čeho vytryskl pro něho vůbec popud k této hře. Na jedné straně sice je suverenním pánem skutečnosti – té skutečnosti nedokonalé; na druhé straně však musí skutečnost v její dokonalosti, na kterou jako umělec vsadil všechno své úsilí, teprve dobývat, a v tomto boji může stejně prohrát jako zvítězit.

Na čem závisí zdar nebo nezdar tohoto boje, chceme právě ukázat v následujících řádcích.

2

ZRADA ILUSE

Řekli jsme, že umění směřuje k obnově skutečnosti dokonalé, zbavené vši porušenosti, která je znakem skutečnosti přirozené. Nemůže ovšem obnoviti tuto dokonalost v realitě samé. Může ji však obnovovati v obrazu. Jako každému člověku i umělci je odepřena vláda nad skutečností danou ve vnějším světě. Umělec však vládne skutečnosti, jak je dána v duchu, skutečnosti post re m. Proto je-

diným způsobem, jakým umělec může vytvářeti dokonalou realitu, je vytváření v obrazech daných a omezených přirozeným tvarem věcí.

Tím je dána důležitá svoboda a důležité omezení všeho uměleckého tvoření. Svoboda v přetváření přirozených tvarů, v jejich zdokonalování, a omezenost v nemožnosti podati úplný, výstižný obraz, který by byl přesnou podobou té dokonalosti, k níž je obráceno umění. Mluveno v křesťanských pojmech, umělec sice ví o nadpřirozené skutečnosti Ráje a žádá si jí, ale při tom ví také, jasně nebo méně jasně, že zde na zemi je to Ráj ztracený, ježž přirozenými prostředky nelze obnoviti, ani v obrazu nikoli – nýbrž na něžž lze jen vzpomínati, ježž lze jen tušiti, jehož skrytou existenci si lze připomínati v matné a nedostatečné podobě přirozených tvarů, ježž nikdy, ani v své největší skvělosti nemohou plně uspokojiti touhu po dokonalosti, neboť i v své největší skvělosti jsou stále ještě zbaveny něčeho, co by je činilo dokonalými v plnosti reality. Odtud to neustálé vědomí nedostatečnosti, které provází umělce právě tam, kde dosahuje vrcholu tvoření.

A tato svoboda a omezenost se vztahují ovšem i na skutečnost, z níž jsou obrazy brány. I sama skutečnost není umělci o nic více než obrazem. A to obrazem nedostatečným, ježž on rozněcuje světlem krásy k něčemu, co aspoň v náznaku, v tušení obnovuje původní slávu skutečnosti. Každý obraz je však obrazem něčeho a má svůj smysl jen potud, pokud se odvolává k tomu, co zobrazuje. Zde je to obraz, jehož vzor je mimo umělcův dosah. To tedy znamená, že umělec se každým okamžikem své tvorby dovolává skutečnosti nadpřirozené; že každý záchvěv jeho díla je živým svědectvím o světě neviditelném. Neboť obraz je pro umělce skutečným obrazem a pravým obrazem; ví, že je to tento svět a tato skutečnost, skrze něž musí hledati svůj cíl. Věřil-li tedy v svůj obraz, musí věřiti i v to, z čeho obraz vznikl. Musí uznávati závislost a poddanost svého umění, jeho transcendenci k svrchovanosti, ježž je mimo všechno umění. A to znamená zase nově prohloubení svobody i omezenosti umění – novou svrchovanost i nově podrobení. Nuže, právě v tomto místě řádu umění je těžisko zdaru i nezdaru umění. Všechno záleží na tom, k čemu se umělec rozhoduje zde, v tomto aspektu svého umění. A v tom tkví jedno nesmírné nebezpečí, jemuž je vystaveno každé umění a které je pro umělce vábením, jemuž jen nesnadno odolává. Je to nebezpečí, že umělec zamění svůj ideál za ilusi.

Iluse a umělecký ideál jsou si totiž velmi nebezpečně blízké a stýkají se v určitém bodě, kde stačí sebe menší zmatení, aby se umělcovo úsilí dostalo na zcela slepou kolej. Iluse, toť ideál zabsolutněný, zbavený své transcendence k nadpřirozenému a obrácený

zcela k Přírodě; je to přirozená idea, nadaná dokonalostí, jež se přičítá věci samotné, nikoli jejímu ideálu; je to dokonalost, pojatá jakožto přítomná zde, v tomto světě a v mezích tohoto světa. V ilusi je tedy ztotožněna přirozená skutečnost a ideál, dosažitelná věc s nedosažitelnou dokonalostí. Něco podobného je však v umění, kde se dokonalost uměleckého ideálu realizuje v přirozeném tvaru. Zde lze tedy velmi snadno zaměnit umělecký ideál nebo sen za ilusi. Je k tomu potřebí jen jediného gesta, k němuž právě umělec pro svrchovanost svých nároků je velmi nakloněn: gesta duchovní pýchy, která neuznává jiné dokonalosti než té, kterou duch pojímá v obraze. Stačí zapomenout, že dokonalost obrazu je jen náznakem, tušením dokonalosti skutečné, stačí ztotožnit absolutní dokonalost s dokonalostí uměleckého díla, ideál se skutečností, aby byl umělec zbaven bezpečného vedení. A co je snadnějšího? Vždyť nebezpečí je právě v tom, co je nezbytným požadavkem umělce – aby byl věrný svému umění. V tom je nesmírná záludnost tohoto nebezpečí.

Umělci sami zakusili přecasto zrádnosti tohoto přibuzenství. A zvláště ovšem umělci romantičtí, jichž ideál se nejvíce blíží ilusi. Velmi poučným dokladem pro to je třebaš Villiersův Axel, v jehož samotné koncepci je rozvedena celá dialektika tohoto vztahu mezi Ilusí a Ideálem.

Je to příběh dvou lidí – dvou »zřikatelů«, jak je básník nazývá – kteří odvrhují postupně všechny reálné životní hodnoty, aby se nakonec vrhli dobrovolnou smrtí v jakousi apoteosu vášně v oblasti čistě duchovní. Celé dílo je záměrně stavěno k tomu cíli, aby všechna realita – i s nadpřirozenou realitou života náboženského – byla zbavena hodnoty své skutečnosti ve prospěch Iluse. Hned v prvním oddílu je zobrazeno Sářiným útekem z kláštera odvržení náboženské skutečnosti; v druhém oddílu, Světě tragickém, odvrhuje Axel hodnotu společnosti a zákona jako skutečností nadřazených duchovnímu právu jednotlivce; v třetím oddíle, nazvaném Svět okultní, odmítá ve jménu života mysticko-okultní cestu k dokonalosti skrze dokonalé oproštění sebe sama; v posledním oddílu, nazvaném Svět vášně, pak oba hrdinové odvrhují dobrovolnou smrtí i pozemský život ve jménu naprostého ztotožnění svých bytostí s nenávratným okamžikem plného prožití ideálu vášně. Už zde se objevuje zvláštní obrat, zvláštní dvojakost v poměru ke skutečnosti, jež je na počátku odvrhována, jež je později kladena v podobě plnosti přirozeného života jako něco, co převažuje i mystickou dokonalost, a jež je nakonec v téže podobě odmítána jako iluse – pro jinou ilusi. Ale nejzřetelněji je tato dialektika odhalena v dialogu, jímž Axel ospravedlňuje svou ideu.

»Žítí?« říká Sáře. »Nikoli. – Naš život je naplněn... Cím by

zítra byly všechny reality, přirovnány k oslněním, jichž jsme právě zažili? Nač na způsob zbabělých lidských tvorů, našich bývalých bratří, raziti mince z této zlaté drachmy s obrazem snu – obolu Styxu – který se třpytí v našich triumfálních rukou? Hodnota naší naděje nedovoluje nám již země! Čeho žádati, ne-li bledých odlesků takových chvil, od této bídné hvězdy, na niž se opozdívá naše melancholie? Země, pravíš? Copak kdy uvedla ve skutek tato krupěj ledového bláta, jejíž hodina neví, co lhátí uprostřed nebe? Nevidíš, že právě ona se stala Ilusí? Poznej to, Sáro: zničili jsme v svých zvláštních srdcích lásku k životu – a toť příliš ve SKUTEČNOSTI, že jsme se stali svými dušemi! Přijmouti tento život by ode dneška bylo svatokrádeží na sobě samých. Žiti? To za nás učiní sluhové...

Proč se snažiti vzkřísiti krupěj za krupějí z opojení, jehož ideální náplně jsme právě zakusili, a ohnouti naše tak vznešené žádosti ústupkům všech chvil, v nichž sama jejich podstata, zmenšovaná, ztratila by se bezpochyby zítra!... My, jejichž žízň by okeán neuhasil, svolíme a půjdeme se ukojovati několika kapkami vody, protože ti nebo oni pošetilci tvrdili s bezvýznamnými úsměvy, že to je konec konců pravá moudrost?...

Plnost skutečná, naprostá, dokonalá, toť chvíle vnitřní, již jsme zakusili jeden z druhého v pohřební nádheře tohoto sklepení. Této ideální chvíli jsme podlehlí: jest, a nelze ji odvolati, jmenuj ji jakýmkoli jménem. Kdybychom se pokoušeli ji znovu prožívatí tím, že bychom den ze dne zpodobovali k svému obrazu stále klamavý prach vnějších jevů, jen bychom se vydávali v nebezpečí, že ji převrátíme, pokazíme, zmenšíme její božský dojem, zničíme, co nejryzejšího v nás samých. Mějme se na pozoru, ať umíme umířiti, dokud na to ještě čas.«

Hle, jak obludná je záludnost této argumentace zdánlivě tak důsledné. Ide zde o naprosté přehodnocení: země, toť Iluse, vnější skutečnost jsou pouhé odlesky v blátě, zmenšující, převracející, ničící ideální duchovní náplň, ideální chvíli, která je jedinou »skutečnou, naprostou, dokonalou plností«. Země je odvrhována jako Iluse; ale ve jménu čeho? Snad ve jménu skutečnosti nadpřirozené, proti níž je pouhým nedokonalým odleskem? Nikoli – je odvrhována ve jménu té ideální chvíle, která je však chvíli něčeho přirozeného, něčeho, co náleží k té zemi, jež je odvrhována, jež je Ilusí. A tato ideální přirozená skutečnost je při tom zbavena také jakékoli transcendence. Ani nepřimo, skrze ni sem nevstupuje nadpřirozeno jako realita. Tento ideál je zabsolutněn sám v sobě. Mluví se zde o Nebi? Je to »Nebe vlastního bytí«. »Víme, co opouštíme; nevíme, co nalezneme,« říká Sára. Axel odpovídá takto: »Vracíme se silní a čisti k tomu, co nás ponouká k závrtnému

heroismu, bychom tomu čelili.« A poslední slova jsou tato: »Ponevadž jediné nekonečno není lží, odebereme se, zapomenouce ostatních lidských slov, v naše totožné nekonečno!« Ide tu tedy o ztotožnění Absolutního s Ideálním – jde tu o absolutno ideálu oproštěného, svěbytného, zbaveného transcendence k přirození i nadpřirození reálnému – slovem o ABSOLUTNO ILUSE!

A teď se vraťme k tomu, z čeho jsme vyšli, a uvažme, že tato iluse má všechny znaky uměleckého ideálu – a pochopíme, do jaké zoufalé pře je zde Umění zapleteno. To, co činí Axel, je jakoby podobenstvím toho, co činí umělec. Jako umělec bere Axel látku k svému snu ze skutečnosti přirozené. Jako umělec vylučuje z počtu všednost a porušenost. Jako umělec zdůrazňuje vyšší hodnotu svého ideálu. Ale ve chvíli, kdy by si umělec začal uvědomovati dvojí transcendenci svého ideálu, strhává mu tento most. Umělcův ideál je Snem, a umělec si uvědomuje tuto skutečnost právě tam, kde dosahuje nejvyšších mezí. Je to sen z něčeho a o něčem, a v tom je jeho pravá cena, že je to sen o skutečnosti a ze skutečnosti, v němž si umělec na skutečnosti dosažitelné uvědomuje náheru skutečnosti skryté, v němž poznává, že dosah jeho touhy převyšuje meze jeho imaginace. Zde však je sněn sen sám v sobě jako poslední skutečnost. To, k čemu se sen odnášel, je ztotožněno s ním samým. Zde se sní o snu, nikoli o skutečnosti. Sen se vrací sám v sebe. Duch krouží kolem vlastního bytí. Je ztotožněn se svým obrazem, odříznut od přirozeného, jež popřel jako ilusi, i od nadpřirozeného, jež ztotožnil se svým ideálem. A to tedy znamená trvalé utkvění v IMAGINÁRNÍ. Ideál jest obraz. Obraz však má cenu jen potud, pokud něco zobrazuje. Zde se však obraz odvrací od svého vzoru a shlíží se ve vlastním obraze. Tím však odnímá cenu reality i svému ideálu – a zbývá jen Imaginární, jen Iluse, ztotožněná sama se sebou.

Takový jest závěr této dialektiky, když se vyjde ze zřetele k Nadpřirozenému. Se zřetelem k přirozené skutečnosti, z níž tato dialektika vychází, je závěr ještě zřetelnější a vražednější. Vyjde-li se z přirozené skutečnosti, jejíž jeden aspekt se povýší a zabsolutní tak, že to vyžaduje popření skutečnosti nezabsolutněné, znamená to, že se popře i sám zdroj ideálu. Znamená to jakousi sebevraždu ideálu. Je-li skutečnost »iluse«, pak i to, co z ní bylo vzato, je iluse. Pro umělce to znamená, že se ztrácí v prázdnotě. Podivuhodným paradoxem právě tím, že se zde skutečnosti chce dáti vyšší hodnota, ztrácí skutečnost tu hodnotu, kterou opravdu má.*)

*) Ježto zde jde jen o ilustraci k širší dialektice umění, nebudeme se zabývatí podrobněji vnitřními vztahy Villiersova díla. Aníž jej tím také chceme »vyřizovati« tímto závěrem nebo obviňovati tohoto umělce, že by viděl špatně. Nikdo

PRAVDA MASEK

Umění je tedy v samých svých kořenech vystaveno nejhoršímu nebezpečí: duchovní pýše, která vede nutně k jeho ztroskotání. Viděli jsme, že k němu dochází tehdy, když umělec zvrátí pravý vztah skutečnosti a ideálu a ztotožní je v obludné podobě iluze, která není ani čistou skutečností ani čistým ideálem, ale která má nároky obojího – obrazu, který si přisvojuje práva svého vzoru.

Nuže, jakým způsobem se umělec může vyhnouti tomuto nebezpečí? Toť otázka, na kterou je nám teď odpovídati.

Jedno je jisto předem: že umělec to nemůže učiniti tak, že by se vrátil beze všech výhrad k přirozené skutečnosti – že by ztotožnil Přírodu se svým Snem. To by znamenalo, že zradil své umění. Umění je přece dáno právě faktem, že Příroda nestačí k plnosti reality. A na druhé straně je z předešlého výkladu zřejmo, že se umělec zrovna tak nemůže přimknout bez výhrad k svému ideálu, poněvadž to znamená podlehnouti ilusi. Není tedy zdánlivě východiska.

Přesněji řečeno, není východiska v čistě uměleckých předpokladech. Je však jedno východisko, dané v tom, co bylo řečeno o umění jakožto obrazu – nebo i o skutečnosti, pojaté v umění jakožto obraz – to jest v transcendenci umění k té ztracené, odňaté, zraku nepřístupné realitě, z níž všechno vyrůstá. Vracíme se zde zase k témuž bodu, v němž nastává pro umělce rozhodnutí, na kterém všechno závisí: rozhodnutí pro skutečnost transcendentní, rozhodnutí pro řád neviditelný jako rozhodující princip uměleckého díla.

Tak je tomu v teorii, ale, dá se namítnout, je to možno uskutečnit v konkrétním tvoření? Jak je možno uplatňovati řád neviditelný v řádu, který směřuje k viditelnému tvaru? Jak je možno mluvit o viditelném obrazu neviditelného?

Tu se dostáváme k nutnosti definovati přesněji význam »obraznosti« umění. Z nároků umění, jak jsme je stanovili, vyplývá zřejmě, že obraz zde nemůže mítí smysl kopie, která předpokládá viditelný vzor a pouhé napodobení, nýbrž smysl z n a k u. Znak je něco, co předpokládá vedle smyslu toho, co jest znakem, a smyslu toho, čemu znak náleží, ještě smysl zprostředkujícího vztahu mezi

neviděl ilusi tak dobře jako on. V Axelovi je toto vidění prosto ironie; to však neznamená, že by si Villiers tuto ironii neuvědomoval. Bylo by nutno zahrnouti do rozboru i Budoucí Evu, tento sanchopansovský pendant k Axelovi, aby bylo vidět, jak hluboce pocítoval tuto ironii. Jsa však umělcem naveskrz poctivým, snažil se býti práv i pathosu iluze, aniž při tom ubíral umělecké pravdivosti. Bylo by potřeba rozboru celého díla, abychom mohli zvážit zápas mezi pathosem a ironií, který se v něm odehrává. Na to však zde není místa.

tím obojím. Zde tedy není teoreticky rozporu mezi růzností řádu. Máme-li znak a zprostředkující vztah k němu náležející, není v principu potřebí mít i předmět znaku ve stejné rovině viditelnosti – jinak by na příklad nebyly možny jisté počty matematické. Stejně je tomu i v umění. Věci jsou zde znaky; a je-li dán jistý řád znaků a způsob jejich transcendence, není potřebí znáti i řád, k němuž znaky směřují. Je možno mít symboly, jichž symbolisovaný smysl je neznám; ale pokud je zde realizované vědomí, že to jsou symboly, jež se odnášejí ke skutečnosti, třebas nepostižitelné, má umění všechno, čeho potřebuje k životu.

Nuže, je dvojí způsob vztahu uměleckého znaku k neviditelnému. A první z nich lze nejlépe nazvat vztahem masky.

Proč právě masky? Užíváme tohoto slova proto, že jeho výstižnost se dá velmi jasně doložit na díle básníka, který snad nejlépe viděl dialektiku umění s tohoto hlediska a jehož vidění navazuje přesně tam, kde začíná úchylka iluze. Je to dílo Marcela Schwoba. Marcela Schwoba by bylo možno nazvat po výtce básníkem masek. Jestliže některý básník rozuměl podstatě masek, znal všechny jejich možnosti i všechny jejich úskoky a záludnosti, byl to jistě on. Byl si jasně vědom reality masek i maskovanosti reality. Neviděl snad nic nad to, ale co viděl, viděl a zobrazil velmi jasně.

V jakém tedy smyslu mluvíme v umění o maskách? Poslyšte nejprve, co o tom říká Schwob v předmluvě ke Králi se zlatou maskou: »Můžete-li předpokládati, že je Bůh, který nemá nic z naší osoby, a řeč, která se úplně liší od řeči naší, představte si, že Bůh mluví: pak je vesmír jeho jazykem. Není nezbytně nutno, aby mluvil k nám. Nevíme, ke komu se obrací. Avšak jeho věci se pokoušejí mluvit také k nám a my, kteří jsme částí jich, snažíme se je pochopití týmž způsobem, jak se Bůh rozhodl vyslovití je. Jsou pouze znaky a znaky jiných znaků. Stejně jako my jsou i ony maskami věčně temných tvář. Poněvadž masky jsou znamením, že existují obličeje, jsou slova znamením, že existují věci. A tyto věci jsou znaky nepochopitelného.«

Nuže, v těchto několika větách je shrnuto velmi přesně a úplně celé postavení umělce mezi věcmi. Věci jsou především znaky, slova. To jest, mají hodnotu tím, co vyjadřují. Avšak to, co vyjadřují, je »nepochopitelné«, je tajemství. Tím se tedy těžisko skutečnosti přenáší pro umělce v tajemství, a to v tajemství jako svrchovanou realitu. A dále mají tyto věci povahu masek. Jsou tedy něčím, co má svůj vlastní tvar, svůj vlastní výraz, ale co neexistuje samo o sobě, nýbrž jen ve vztahu k tomu, co je za nimi. Jako masky jsou určeny k tomu, aby zakrývaly a zjevovaly zároveň; zakrývají proto, že nejsou věrnou kopií tváře, zjevují tím, že svědčí o při-

tomnosti tváře. Dosvědčují, ale nevysvětlují. Jsou zároveň přirozenou skutečností, součástí světa viditelného, i výrazem něčeho, co je mimo všechno vidění a co je pravou skutečností. Tím je dána umělecká pravdivost tohoto vidění i svoboda, která je umělci zde udělena. Není zde absolutně pojatého Snu ani absolutně pojaté Přírody. Je zde přirozená realita, učiněná závislou na Tajemství. A úkolem umělce je zobrazovati tvary a vztahy reality jakožto tvary a vztahy masek, to jest zobrazovati je v jejich závislosti na »temné tváři« – zobrazovati možno-li tak říci, podstatnou přítomnost Tajemství; zachycovati jas, jež vyznačuje přítomnost skrytého.

A tím se Umění zjevně zařazuje do zcela jiné souvislosti než dříve. Ustavuje se v řádu křesťanském. Neboť co to znamená jiného, než že umělec zde zakládá své vidění na onom, o němž mluví sv. Pavel v své proslulé exkursi o lásce, když praví, že »Nyní patříme SKRZE ZRCADLO V ZÁHADĚ«?

A zároveň se nám zde v konkrétním uměleckém vidění potvrzuje, co bylo řečeno o skutečnosti-obrazu a umění-obrazu. Všimněte si, že Schwob nemluví jen o masce, ale i o masce masky. To se dá vyložit jen tak, že se zde myslí na vztah umění k věcem v jejich společném jmenovateli – obrazu. Je to umění, jež jest maskou masky, poněvadž bere obrazy věcí, jež jsou samy obrazy, a poněvadž tyto obrazy věcí nejsou v umění pouhými kopiemi, nýbrž symboly, jež se odnášejí k tajemství ztracené dokonalosti věcí.

Avšak – dalo by se namítnouti – neznamená toto pojetí pro umění ochuzení? Neznamená to omezení jeho velikosti?

Taková výtka by byla velmi nespravedlivá. Vždyť jsou tu ponechány všechny vztahy masek a jejich přirozenosti. Umělci je ponechána plná svoboda kombinace těchto vztahů; a při tom každá kombinace nabývá nové krásy tím, že tu věci nejsou samy sebou. Umělec se zde stává vskutku něčím jako kouzelníkem; neboť že věci nejsou zde samy sebou, to znamená, že jsou něčím více. Každé gesto má kromě své přirozené nosnosti ještě nosnost něčeho vyššího, každý tón vyvolává mnohem plnější tón – sice neslyšený, zaznívající jen tichem, ale pronikající slyšitelný tón svou přítomností. Podstatné pro toto umění je, že krása věcí jest jen odleskem pravé krásy. Jak by tedy mohla býti sláva umění zmenšena proto, že vychází ze slávy neskonalejší? A pokud jde o umělcovy tvůrčí možnosti, kde jich může najíti více než třeba už v tom, že i člověk je zahrnut do řádu masek a že tedy každé slovo, každé nejmenší gesto může zachytiti něco ze slávy Tajemství? Stačí si vzít jako důkaz kteroukoli povídku Marcela Schwoba. Celé Schwobovo dílo, od Krále se zlatou maskou až po »Knihu o Monelle« je pouhým zobrazováním »masek na temných tvářích«, a přece se mu

krásou vyrovná málokteré jiné. A to právě proto, že zde každý příběh, každé gesto má kromě krásy vlastního tvaru ještě odlesk krásy, kterou vyzařuje tušení Slávy. Ať si vezmeme samotnou povídku o »Králi se zlatou maskou«, o němž se praví, že odložil tři masky, masku zlatou, masku malomocenství a masku těla – jež mají kromě tohoto významu ještě symbolický význam: maska zlatá jako naše vnější skvělost a bohatství, maska malomocenství jako naše vnitřní bída a maska těla jako náš přirozený svět, závoj, zakrývající pravou skutečnost – nebo povídku o pirátech, kteří poznávají ve zvuku flétny neplodnost svého pyšného života, nebo povídku o muži, který si nasadí masku moru, aby poděsil žalářníka, a je při tom zachvácen skutečným morem – nevyrovnatelné podobeství o děsivé zálučnosti, s níž může maska přirůst k tváři – nebo konečně krásné masky z knihy o Monelle – o to krásnější a zářivější, čím jsou záhadnější, o to sladší, čím jsou krutější –, třebaš onu, v níž Monella promlouvá k svému příteli o hedvábné kukle, »jejíž nejlepší bílé hedvábí je upředeno z tebe« – to všechno jsou jedinečné skvosty umění, vypracovávané prostředky velmi prostými, krásné právě tím, že to není jen jejich krása. Nemůže ostatně býti pro umělce tohoto typu nic lepšího než toto ciselování masek. Věci, jež by dokonale znal, jež by byly přesně vymezeny a měly svůj jednoznačný, nezměnitelný smysl, by nemohly umělci mnoho dát a brzy by unavily jeho srdce. Je to právě ta přítomnost tajemství, již se rozhořívá jeho láska. Je to právě svoboda a tajemnost této hry, v níž je každé gesto zdvojené, každý pohyb svobodný a přece spjatý s tímž tajemným středem, jež dávají básníkovi radost z jeho díla. Radost tím skutečnější, že umělec má při tom pokojnou jistotu pravdivosti této hry. Ví, že tu je onen skutečný střed, který zažihá všechny ty záblesky, tím oslnivější, čím více se mu přibližují. Ví, že jeho masky jsou skutečné právě tím, že nejsou samy sebou. Ví, že jeho nevědomost je blíže pravdě než vědění toho, kdo zkoumá věci jen v jejich přirozenosti, Ví, že jeho pravda je skutečnou pravdou života – pravda Masky, jež je blíže skutečnosti než pravda Přírody.

Jedno omezení zde ovšem je – důležité, třebaš jen relativní omezení, jež náleží podstatně k maskám a k dokonalému pochopení masek. A to je skutečnost, že básník masek nerozeznává řádu mezi dobrými a zlými maskami – nerozeznává jejich vzájemného vztahu hodnoty. A nemůže to ani činiti – pokud je vskutku jen básníkem masek, typem umělce, jako je Marcel Schwob –, chce-li býti zcela pravdivý. To by předpokládalo, že rozeznává tvář, nebo že rozeznává přítomnost dvou tváří a jejich vzájemný poměr. Ale on rozeznává jen tvary masek, chování masek, vynořování a mi-

zení masek; nic více. Dále nemůže; ostatní jest zahrnuto v jediné a stále totéž tušení, jímž se může více nebo méně přiblížit, jež může zpřítomňovat výrazněji nebo mlhavěji, ale jímž nemůže dokonale uchopit. Toto tušení může mít jméno; ale je to jméno slibu, naděje, očekávání, nikoli jméno rozhodnutí. Umělec nemůže za meze své imaginace, a ona mu brání podle slov Leona Bloy jako anděl s plamenným mečem otevřít brány Ráje. Jeho imaginace mu neříká, proč jsou zlé masky a proč jsou dobré masky. Proč jsou některé masky ničeny a jiné triumfují. A proč právě masky zlé nejčastěji triumfují a proč maska zlatá podléhá masce malomocenství. To je skutečnost, která se nedá z filosofie masek vyloučit ani rozřešit. Dílo Marcela Schwoba to ukazuje velmi jasně. Vezměme si Knihu o Monelle, dílo, v němž jsou masky nejvýraznější a jež se nejvíce přibližuje tajemství masek: je to zároveň kniha nejzáhadnější a nejkrutější. Monella, jediná a přece nescíslná, stále se zjevující a nezachytitelná, je plna něhy nerozlučně spojené s krutostí, stejně jako všechny její záhadné sestry. Je v každém svém gestu hluboce reálná a pravdivá, a přece poslední její maska je maska lži. A básník nemůže jít dále než že zobrazuje tuto protikladnost masek, věda, že nemůže jít dále, a přece vkládaje do svých obrazů pokoj a jas, který je plný radosti. Jako třeba v tomto závěru kapitoly »O jejím království«, jež uvádíme jako typ tohoto gesta:

»... i uslyšel jsem temnoty a její hlas děl:

– Zapomeň všech věcí a budou ti navraceny. Zapomeň Monelly a bude ti navracena. To jest nová řeč. Napodob štěně, jehož oči nejsou otevřeny a jež hledá tápajíc pelech pro svůj chladný čenich.

A ta, jež ke mně mluvila, volala:

– Bílé království! Bílé království! Znáš bílé království!

Byl jsem přemožen zapomněním a mé oči se rozzářily něhou.

A ta, jež ke mně mluvila, volala:

– Bílé království! bílé království! znám bílé království!

A zapomnění mne proniklo a místo mého rozumu hluboce zněžnělo.

A ta, jež ke mně mluvila, volala znovu:

– Bílé království! bílé království! Znáš bílé království! Hle klíč království: v rudém království je království černé; v černém království je království bílé; v bílém království...

– Monello, zvolal jsem, Monello! V bílém království je Monella. I zjevilo se království; ale bylo obezděno bělostí.

Tu jsem se tázal:

– Kde je klíč království?

Ale ta, jež ke mně mluvila, zůstala zamlklá.

Toto podobenství zobrazuje právě to, o čem zde mluvíme. Je potřebí zapomenouti skutečnosti, aby se objevila skutečnost. To jest zapomenouti masek, aby bylo možno uchopiti to, co teď jen uniká. Ale to je právě to, co básník nemůže. Nemůže zapomenout právě v okamžiku, kdy se má uskutečnit zjevení. Nedovede zamlčeti jméno a proto nevidí. A přece, zdá se, není znepokojen a jistota masek mu dostačí. Dává mu dosti pokoje, aby pojal v totéž vidění sladkost i krutost masek. Jak to?

Pochopíme to nejlépe, když si uvědomíme, že básník masek je právě umělcem, který je nejbližší dítěti. Stojí ještě zcela v přirozeném, i když je obrácen k tajemství. To, co je vysvětlením a rozsouzením různosti masek – skutečnost Pádu, stejně jako její zářící protipól, skutečnost Ráje, jež je Přítomnost Boží, – je mu zahaleno touž temnotou tajemství. Kdyby se pokoušel o výklad, znamenalo by to, že porušuje rovnováhu svého umění věděním, jež mu nepřínáleží. Ví a nezapomíná, že vzájemný poměr masek má svůj zvláštní smysl, ale to je pro něho jen nová maska – maska masky a znak znaku. A tomu odpovídá jediné gesto – gesto nevinnosti. Gesto dítěte, jež neví o spravedlnosti, poněvadž žije v ní, jež neví o zákonu, poněvadž jej nepřestoupilo. Poslední, čeho je tento básník schopen, je právě připodobnění dítěti, jež se nepokouší chápat a odůvodňovat rozdíly v svém vidění a dívá se prostě a pokorně na všechny věci.

4

SKRYTÉ DĚJINY

V umění masky je tedy zdůrazněna symboličnost umělecké skutečnosti v její závislosti na Tajemství. Ohniskem umění je zde právě tajemnost krásy; a jistá slepota, jež má zde podobu nevinnosti, je nezbytná pro umělce, který jde touto cestou. Musí zde býti zdůrazněn znak sám třebas i na úkor svého transcendentního vztahu, který je zde vyvoláván nepřímou, jako ohlas gesta masek. To je však jen jedna cesta umění, které je v spravedlivém poměru k řádu. Je to něco jako zpěv nevinnosti, abychom užili slova Williama Blaka – nevinnosti, jež vidí jen nerušený tvar věcí. Je však ještě jiný řád umění, který přímo navazuje na umění masek, ale který je v poměru k němu zpěvem zkušenosti, neboť v něm hraje přímou úlohu maska, znak, symbol v své transcendenci, v své přímé závislosti na neviditelné realitě. A teprve v něm najdeme konečnou odpověď na základní otázku umění.

Jako dosud vyjdeme i zde z konkrétního uměleckého díla, jehož plán může sloužiti jako podobenství této pravdy. Je to Most svatého Ludvíka krále od Thorntona Wildra. Toto dílo upomíná

vnitřně v mnohém na Marcela Schwoba. Je tu táž záhadnost, jež má tentokrát podobu nespravedlnosti; ale tato nespravedlnost sama dává odpověď. Plán tohoto díla je tento: Ve chvíli, kdy se zřítí v Peru most svatého Ludvíka, zahyne na něm pět osob, jež se nacházejí v určitém rozhodujícím okamžiku svého života. Je zde markýza de Montemayor, zcela ovládaná vášnivou, sobeckou láskou k své dceři; smrt ji zastihuje ve chvíli, kdy pochopila co znamená pravá nezištná a pokorná láska a kdy se chystá dát svému životu nový řád. S ní umírá prostá a pokorná Pepita, která ji o tom nevědomky poučila. Je tu Esteban, celou bytostí oddaný svému bratru, doslova hynoucí vášnivým, nepodajným smutkem nad jeho smrtí; i on umírá právě ve chvíli, kdy se pokořil a zlomil vzdor svého smutku. Je tu strýc Pio, oddaný láskou věrného otroka herečce Camile, kterou vychoval k slávě a která ho zapírá; hyne ve chvíli, kdy jí prokazuje poslední svědectví věrnosti v její bídě a odvádí jejího syna, aby se o něho postaral. A pak, nejzáhadnější a nejnespravedlivější moment ze všech, je tu pokorný františkán bratr Juniper, plný lásky a zbožnosti, který chce dokázat v těchto událostech řízení Boží, ale nemůže proniknout k jejich pravému smyslu a je upálen i s knihou, kterou o tom napsal, jako heretik. Je to tedy koncepce, která je na první pohled záměrně řízena k zobrazení nesmyslnosti a slepé krutosti osudu, ničícího lidské bytosti ve chvíli, kdy teprve začínají duchovně žít.

A přece je toto osudové pásmo v tomto plánu samo o sobě vedlejší a je podřízeno něčemu zcela protichůdnému – plánu lásky. »Už nyní,« říká v závěru Madre Maria del Pilar, »skoro nikdo nevzpomíná Pepity a Estebana mimo mne. Jediná Camila vzpomíná na strýce Pia a na svého syna. Tato žena zde na svou matku. Ale brzy zemřeme a památka těchto pěti navždy zmizí ze světa, a já sama budu chvíli milována a pak zapomenuta. Ale byla tu láska, a na tom dosti; všechny tyto lásky se navrátí k lásce jediné, jež je jejich tvůrcem. Ani památky není lásce třeba. Je země mrtvých a je země těch, kdo žijí, a mezi nimi láska, most, jenž všechno přetrvává a všemu dává smysl.« Láska je tedy i zde, jako v Axelu, osou celého plánu; a přece je to zde něco zcela rozdílného. Je velmi významné, že je zde láska pojímána jako něco, co má svůj střed mimo svět a mimo člověka. V Axelovi si žádá ideální láska naprosté utkvění v svém vnitřním prožití; zde si reálná láska nežadá ani památky; v tom je celý rozdíl jejich reality. V Axelovi si také láska vyžaduje viditelného tvaru, který by jí přímo odpovídal svou skvělostí a který by byl co nejvíce vzdálen všednosti; zde však si láska vyhledává, jak se zdá, úmyslně věci nepatrné, věci bez lesku, věci bédné, ubohé a hořké, jimž dává svou pečeti.

Tento rozdíl se projevuje i ve skladbě a výrazu; kdežto v Axelovi promlouvala láska slovem vznosným, rozjítřeným a rozezvučeným ve své vnější plnosti, zde nacházíme slovo prosté, sevřené, bez barvy a zvuku, slovo, které se svými viditelnými přívlastky neliší nikterak od slova všedního a které je nejprostší právě tam, kde je největší vnitřní napětí. Tak třeba nesmírný přelom k pokoře v Estebanovi, rozhodnutí, v němž jde o život a smrt duše, je vyjádřeno těmito prostými větami:

»Esteban vystupoval pomalu po schodech; kapitán na něho čekal, a čekal dlouho, až pojednou vyběhl do půl schodiště a naslouchal. Zprvu neslyšel nic. Pak několik zvuků, jež jeho obraznost náhle pochopila. Esteban seškraboval omítku s trámu a uvazoval provaz. Kapitán stál na schodech a třásl se: Snad je to nejlepší, řekl si. Snad bych ho měl nechat. Snad je to pro něho jediná možnost. – Pak, uslyšev jiný zvuk, vyrazil dveře, vpadl do pokoje a zachytil hocho.

Jděte pryč! křičel Esteban. Nechte mne být! Nechodte sem.

Padl tváří na zem: Jsem sám, sám, sám! křičel. Kapitán stál nad ním s velikou prostou tváří zbrázděnou a zsedlou bolestí. Byla to jeho vlastní minulost, již tu znovu prožíval. Byl nejhorší řečník na světě, pokud nešlo o námořní vědu, ale jsou okamžiky, kdy je zapotřebí veliké odvahy k vyslovení všedního. Neměl jistoty, zda shroucená postava ho slyší, ale řekl: Člověk dělá, co může. Šineme se kupředu, jak můžeme nejlíp. Budeš překvapen, Estebane, jak rychle miji čas.

Vyrazili do Limy. Když došli k Mostu Svatého Ludvíka Krále, kapitán sestoupil k řece, aby dohlédl na přepravu zboží, ale Esteban šel přes most a propadl se s ním.«

Tento úryvek je velmi výstižnou ilustrací způsobu, jakým vystupuje v tomto řádu podstatná skutečnost. Je to skutečnost, jež má své jméno: láska, takže víme, čím jest, ale při tom nevidíme, jaká jest, neboť její vystupování je anonymní, maskované. Její řádnost je dána její podstatnou, naprostou, nevyhnutelnou SKRYTOSTÍ, a to ne snad jen skrytostí trpnou, nýbrž činnou – úmyslným skrýváním. Všechno dějství této lásky nese pečeť naprostého nedostatku skvělosti, té viditelné skvělosti, kterou si žádá duch, zaměřený k obrazu. Odehrává se v hlubinách neviditelných, a to, co vystupuje do roviny viditelnosti, jsou jen negativní masky, nesoucí podobu všednosti a prostoty, ba ještě více: pokory, odříkání, ponížení. A mezi tím obojím je vztah nepřímé úměrnosti: čím větší je intensita skutečnosti, tím nepatrnější je hodnota jejího znaku v přirozeném řádu. Vztah znaku a skutečnosti je zde tedy přesně určen; a je určen tak, že nemůže býti pochyb o jeho smyslu. Láska je zde něco, co

se odnáší k nadpřirozené skutečnosti Tajemství; není to vystupňování přirozených duchovních možností, nýbrž překonávání pomíjivých podob ve jménu neviditelného zdroje vší lásky. A právě z toho se vysvětluje její skrytost. Jsouc z řádu neviditelného, nemůže být zobrazena přímo. Je trvale zakotvena ve svrchované slávě; jak by tedy mohl člověk vidět její pravou tvář? Musí být zastřena jako Mojžíšova tvář po návratu ze Sinai. A čím větší je její sláva, tím bědnější masky je zapotřebí, aby byla uchována rovnováha.

A pak, tato láska je bezvýhradným přijetím závislosti na Tom, který je zdrojem veškeré lásky. Čím vzdálenější tedy jsou věci, k nimž se obrací, tím důraznější musí být gesto pokory a podrobení. Také to je vysvětlení této úměry.

Zde je tedy dán smysl podobenství, jež nám podává plán Mostu Svatého Ludvíka Krále. Zdánlivá nespravedlnost osudu těch pěti lidí, kteří hynou pod jeho troskami, jest jen svědectvím velikosti slávy, jež vytryskla v jejich duších z lásky. Masky jsou zde nepřímou úměrny tváři; smrt je zde tedy tolik co zrození; smrt v časnosti jako zrození pro věčnost. Smrt je zde jen přirozeným a viditelným znakem nadpřirozeného a neviditelného úniku, jímž se každá láska vymyká světu, když se obrací k Bohu. A i smrt bratra Junipera, zdánlivě tak nesmyslná, je takovým znakem, jenže složitým: znakem znaku. Bratr Juniper tápe v svém úsilí až do konce; sbírá slepě materiál, ale závěry mu unikají; má plno podrobností, jež se zdají důležité, – »jen vědět, kam je zařadit«. Nechápe, že člověk je nemůže dobře zařadit, poněvadž se v nich projevuje něco, co se nedá poznati. Proto jeho úsilí ztroskotává a jeho život také. Ale i on sám se při tom cítí jednou z těch duší, jich plán se snaží postihnout; ještě poslední noc ztrávenou v cele »hledá v svém vlastním životě plán, který nenašel v pěti cizích«. A ovšem jej nenachází ani zde – třebaže až do konce dosvědčuje lásku, která je osnovou každého plánu. Nemůže jej najít – poněvadž skrytost tohoto dějství toho nepřipouští – i skrytost dějství, jež se týká jeho duše; a tak tedy musí ztroskotati nejen proto, že se pokouší proniknout neproniknutelné, nýbrž i proto, že sám je proniknut skrytým vítězstvím, jež chce být vyjádřeno zjevným ztroskotáním.

Tolik tedy k Mostu svatého Ludvíka jako podobenství toho, co lze nejvýstižněji nazvat slovem SKRYTÉ DĚJINY. Skryté dějiny lásky, jež náleží přímo Bohu, tak jako zjevné dějiny náleží člověku, a jež jsou pro umění tím druhým nejzazším mezníkem jeho možností. V nich vystupuje neviditelná skutečnost, absolutní a dokonalá; a jimi se také umění pevně zakotvuje v transcendentním absolutnu, staví-li své obrazy podle jejich řádu. A tím dosahuje pravý opak toho, co chce iluze se svým absolutnem imaginace.

Pokusili jsme se ukázat na typických případech všechny tři základní možnosti uměleckého úsilí. Z toho ovšem nijak neplyne, že by ty tři případy dávaly jediná tři schemata. Je nesčíslná rozmanitost způsobů, jimiž může umění, podle síly a povahy umělcova vidění a podle jeho odvahy a věrnosti, dosahovati řádně svého cíle. V jádře každého z nich však se nezbytně najde něco z toho trojího; buď něco, co se blíží ilusi, co využívá nějakým způsobem jejího pathosu nebo ironie; nebo něco, co se podobá masce, co znamená hru s neviditelnými výsledky; nebo něco, co je viditelnou pečeti neviditelného zdroje lásky, jenž jest i zdrojem všeho umění.

Všechny tyto tři instance umění mohou mít různou hodnotu a vycházet z různých předpokladů; a pro každou z nich platí také jiné podmínky. Viděli jsme třeba, že iluze v svém pathosu je nutně tragická, že její reálná hodnota je jen v její bezvýchodnosti, a že tedy jen tragicky nebo ironicky viděná iluze může odpovídati řádným nárokům umění. Viděli jsme také, že umění masek podléhá jisté slepotě, která znamená skutečné omezení, ne ovšem všeobecné, nýbrž platné právě jen pro masku; že toto umění je omezeno na symboly skutečnosti v jejich danosti, že tedy umělec masky nemůže uniknouti z okruhu svých osudových masek, i když jsou to masky zrádné, zlé a beznadějně, a že je nucen ke hře velmi rafinované a zoufale krkolomné, aby dal tvarům a barvám masek jiný lom a jiný výraz – jako tomu je třeba u Poea. A viděli jsme také, že ani umění dějin skrytých, jakkoli má nejvíce z té pravé reality, na níž všechno závisí, není prosto – aspoň v určitých případech – jistého omezení – že nemůže vždycky využítí všech možností tvaru, zvuku a barvy, jež náleží nezbytně k umění. Ale to všechno jsou jen podružné znaky, jimiž si jednotlivé oblasti umění vymezují své panství a rozlišují svůj majetek, a vlastní rozhodující moment je v něčem jiném. Ať umělec pracuje s čímkoli, všechno záleží především na jedné věci: na jeho věrnosti. A to na jeho věrnosti umělecké, jež není ani pouhou věrností věcem, ani pouhou věrností ideji, ani pouhou věrností Absolutnu, nýbrž něčím, co zahrnuje všechno a co se dá nazvati nejlépe VĚRNOSTÍ HŘE. A tím se vracíme k svému východisku.

Vyšli jsme z otázky, proč umělecká hra není nikdy jen pouhou hrou, to jest tím, co se rozumí hrou samo o sobě na rozdíl od skutečného a plně závažného gesta. Na to zní teď odpověď, že je to proto, že umělecká hra je skutečně hrou v plném smyslu – hrou, v níž skutečně o něco jde. Omyl, který se obyčejně vyskutuje při

úvahách o hře a umění, záleží v tom, že se začíná s opačného konce. Předpokládá se, že umění si nežádá reálných výbojů; že začíná i končí hrou. Umění zatím hrou ani nezačíná ani nekončí. Pro umění je hra jen realizačním prostředkem; a že je to právě hra, to je něco, co bylo umění dáno jako nutnost, nikoli něco, k čemu umění ze své vůle spěje. Kdyby se sledovala linie uměleckého puzení a dovedla až do svého absolutního bodu, nevyšla by z toho hra, nýbrž skutečnost – a to skutečnost v své naprosté dokonalosti. Zabsolutněné umění by znamenalo reálnou obnovu Ráje hinc et nunc. Což je ovšem něco pomyslného a z přirozeného hlediska absolutně nedosažitelného; ale to je ta nejhlubší touha, jež dříme v každém umělci jako dravec více či méně zkrocený, ale vždy ochotný k procihtnutí. Leon Bloy, který byl sám po výtce umělcem, to dobře věděl, když dal hrdinovi Chudé ženy vysloviti výrok, že není možno křesťanské umění, poněvadž »kdyby existovalo umění křesťanské, mohlo by se říci, že jest brána do ztraceného Edenu otevřena a že tudíž Prvotní hřích a křesťanství vůbec jsou jen žvanění«. Měl zde na mysli právě toto umění zabsolutněné. Nuže, ježto něco takového je pro umění nedosažitelné, obrací se umění chtíc nechť k tomu nejlepšímu, co je mu ponecháno – a to je právě reálná hra – hra, založená na reálné korespondenci skutečnosti viditelné a neviditelné, skutečnosti uchopitelné a skutečnosti skryté a jen tušené. Tato korespondence zde existuje jako hierarchická analogie řádu přirozeného a nadpřirozeného, v níž první následuje druhého. A také je zde možnost výrazu této korespondence – možnost, jež náleží především umění. A tím je dána umění reálná možnost nepřímého dosažení původního cíle. Tím, že se umění podrobuje určujícím vztahům analogie obou řádů, že se vědomě vzdává možností vzpoury, které dává iluze, a že provádí věrně hru s obrazy věcí – znaků podle plánu, který dosvědčuje pravým a řádným způsobem přítomnost Podstatné Reality, stává se i umění účastno její slávy. Pravda, je pak omezeno jen na obrazné gesto, na hru; ale každému gestu této hry se dostává kromě jeho vlastní hodnoty ještě odlesku oné skutečné slávy, který nesmíme převyšuje každou přirozenou hodnotu. Proto žádná dobrá umělecká hra není jen nezávažnou hrou. Proto je hra pro umělce vždycky i zápasem – neboť ví, že může zbloudit a že jen dobrá hra, která splnila všechny podmínky, přináší ovoce. A je pro něho závažným bojem tím spíše, že nejen pro své umění, nýbrž i sám pro sebe, pro svou duši zde získává nebo ztrácí, neboť i on je podroben řádu skrytých dějin lásky, jež jsou osnovou duchovního života, a i on musí ve všem, i ve svém umění, vykupovat jisté hodnoty bdělostí, odříkáním, pokorou, jichž si žádá duchovní láska.

Nuže, to všetchno dáva umění nádhernou príležitosť k dobrému dielu. Umění nemôže samo určovať dejiny lásky. Nemôže sa také zmocniť samotné Podstaty, jak o tom snilo. Ale môže jednu nesmírnou vec. Majíc svrchovanosť nad všetmi podobami sveta, môže je rozhráť v ktorémkoli okamžiku, aby priblížilo človeka k onomu slavnému okamžiku, kedy sa duše obracia k večnosti. Môže rozjiskriť všetchnu pýchu, slávu a skvelosť života, aby z nich vytvořilo zářivý kruh kolem nadprirozené temnoty, v níž se duše pohružuje, aby spěla k světlu. Tak přináší Umění svou dobrou oběť před Věčností. A věru, co může býti nádhernějšího z věcí země než tento pohled na Umění, zažíhající svá světla na všech cestách a na všech tržištích země, vylévající proudy svých barev a vábící bohatstvím svých tónů, rozechvívající propasti země i hlubiny vod, aby všechno stvoření procitlo k slavné chvíli, v níž duše promluvila!

JOŽO K. ŠMÁLOV

DAV

Slovo je skratkou skutočnosti. Doň zaklínáme veci, postrehy, myšlienky, city. Doň zaklínáme všetko to, čoho sa môžeme zmocniť, čo môžeme schytiť pod našu duchovnú vládu. Naše panstvo nad slovami a nad skutočnosťami, ktoré obsahujú, prenasleduje jeden úhlavný nepriateľ, a to: zmechanizovanie. Zmechanizovanie psychologicky znamená proces, ktorým sa ochudobňuje vnútorná sila slova, ktorým sa stráca jeho imanentná bohatosť. Parfum a pôvodná trest' vyvetrá kdesi do neznáma, do ríše zabudnutia. Oстане iba povrch, obrys, náznakovitosť.

Preto časom cítime, že je nutné slová revidovať. Že je nutné zisťovať ich konvenčný ráz a ich podstatnú nosnosť. Že je nutné nabíjať ich novou energiou, vyrovnávať to, čo sa stratilo a dodávať to, čo sme v skutočnosti objavili dosiaľ neodkryté. Túto revíziu a toto indukovanie konajú básnici, lebo majú úctu, panenskú bázeň a stydlivosť k slovám, k ich rajskej čistote, nepoškvrnenosti. Ale nečinia to len oni, aspoň nie výlučne. Činia to i vedci, lebo majú vážnu, vyrovnanú, chlapeckú úctu k obsahom, ku skondenzovaným skutočnostiam, aké slová majú znamenať a vyjadrovať.

Slovo »dav« tesne po vojne zneužívali mnohí. Nielen u nás. Všade. Na celom svete. Obl'uba tá mu nijak neosožila. Naopak. Iba škodila. Dnes nám z neho zostalo len pár franforcov. Treba ich zachrániť, pospájať; treba ich operovať, lebo slovo »dav« je ťažko ne-

mocné a čaká, kedy sa konečne ukáže jeho pravá a pôvodná tvár. Básnici a vedci, odčinite nevďak, aký ste mu spôsobili?

Čo sa obyčajne myslí pod slovom »dav«? Či nie veľiké množstvo? Či nie huf sveta? Badať to z toho, že sa v dennej reči zamieňa so slovom »masa«. A kto v slove »masa« necíti výraznú chuť a prízvuk mnohosti? A práve tento moment dáva znať, že význam »davu« sa úplne presunul, premenil. Zrejme, na škodu jeho vlastnej kvintesencie. Prvotne v slove »dav« neišlo natol'ko o to, kol'ko je ľudí. Naopak. Išlo v ňom skorej o to, akí sú to ľudia. Slovo »dav« pôvodne vyjadrovalo akosť. Isté je, táto podstatná zmena v nemalej miere vyplývala z ducha povojnových časov; z charakteru povojnových demokracií, ktoré – vyznajme to otvorene – prenáhlene zdôrazňovali početnú, a teda kvantitatívnu prevahu. A, žiaľ, v praksi táto prevaha bola (no, ešte je i dosiaľ!) jediným kritériom práva, spravodlivosti, pravdy, dobra, krásy – teda hodnôt, ktoré ani najmenej nezávisia od toho, komu sa páčia a komu nie, kto je za ne a kto nie!

Okrem tejto podstatnej zmeny slova »dav« badáme i inú. A to je už skorej príznak tých, ktorí to slovo najviacej a najnekritickejšie užívajú. Ktože nepozná časopis toho istého mena?^{*)} Kto nevie o jeho ideológii? Tu slovo »dav« hýčkali, maznali sa s ním ani s malým deckom. Schúlostivelo úplne, – a na koniec sa z tej prílišnej precitlivelosti vlialo jednoducho do slova »proletariát«. A – povedzme úprimne – správne. Lebo: proletariát, chápaný dôsledne, značí skutočne dav. Lenže, dav – synonym proletariátu – v ústach prívržencov tohoto sociálneho (dnes už i filozofického, literárneho atď...) smeru označuje čosi celkom iné, označuje sociálnu triedu robotnícku. Celú. Takú, ako je. Bez výnimky. Taký postup je postup neegzaktný, pretože je to prostá generalizácia. A tá problém nerieši. Naopak. Tá ho neuznáva, ale praobyčajne anihiluje tým, že ho nechce vidieť a že si jednoducho skutočnosť oblahčuje, redukuje na majetných (buržoázia) a na nemajetných (proletariát v smysle dav). Berie čiste mechanické, zovnútorňé merítko. Zabúda na to, že špecifickou známkou davu nie je ani majetnosť, ani zovňajšok, ale čosi celkom protivné: vnútro, duša, vedomie človeka (aby sme aspoň približne hovorili ich terminológiou). Áno, je pravda: v sociálnej vrstve nemajetných väčšina má takú mentalitu, – ak ju vôbec má! – akú dav vyžaduje. Ale zase: nemožno povedať, že mentalita davu je výlučným privilegiom nemajetných, z ktorých ju každý má a musí mať! Lebo, kol'kí nemajetní (v smysle: odkázaní na svojich dvoje rúk a na milosť a nemilosť súkromného podnikateľa) nespa-

*) »Dav«, od neho jeho príslušníci davisti, ponejviacej literáti: L. Novomeský, J. R. Poničan a i.

dajú nijako do okruhu davu? A naopak. Kol'kí majetní (buržoázia) sú stelesnením davu? Skrátka: slovo »dav« zamieňať slovom »proletariát« (a i to slovo je v skutočnosti celkom inakšie ako v ústach komunistov!) môže iba ten, kto si dostatočne a úplne neuvedomil, čo slovo »dav« znamená.

Ako vidno, tento rozbor nie je – aby sa, reku, niekto dobrodušne nemýlil – ani filologickou štúdiou ani estetickým esejom. Božechráň!

A teda, čo je to dav? Čo je k tomu treba, aby sme niektorú skutočnosť mohli pokrstiť tým slovom a aby sme sa potom mohli tešiť sťa básnik, čo chaosu citov a dôjmov dal tvar, dal výraz, dal slovo?

Isté je: slovo »dav« nosí v sebe i znamenie mnohosti. To patrí tiež k jeho podstate. Lebo – každý to ihneď zbadá – dav preca nemôžu vytvoriť dvaja, traja. Dav spontánne a nutne vyvoláva predstavu čohosi nepriahľadného, čohosi širokánskeho, čohosi mohutného, ozrutánskeho. Dav, toť príval, toť búrka, prietrž mračen; toť rieka, veľ'rieka, more. Lenže: mnohosť v tomto prípade je iba podkladom, úzadím, základnou farbou. Je podmienkou, čímśi, čo musí byť, aby mohol obraz povstať, aby farby vynikaly – ale čo nie je obrazom! Veď sú všeliaké zástupy ľudu, veľiké a mohutné, ktoré len preto, že sú nesmierne, nie sú ešte davom. Ktože by povedal na usporiadané šíky vojska, že je to dav? Kto by to povedal na rady študentov, ktorí vyplňajú univerzitné auly? Kto by to konečne povedal na shromaždenie veriacich, ktorí sa schádzajú v kostoloch? A naopak. Nie je davom prchajúce a zmätené vojsko? húf šovinistických a rozzúrených študentov, keď demonštrujú po uliciach? krádel' fanatikov, čo blúzni a besnie?

Sme v centre problému.

Mnohosť nečiní dav davom. Ale čosi inšie. A čo tedy? Zastavme sa pri kontraste sriadeného vojska a vojska na bezhlavom úteku. Prečo disciplinované vojsko okrem mnohosti nemá s davom nič spoločného? Preto, lebo v ňom vládne určitý rád tela a ducha. Velenie mu obmedzilo a sviazalo náruživosť, inštinkt. Nie sú ponechané na seba. Ktosi ich diriguje. Nemajú prvenstvo. Naopak. Vykázané je im ich patričné miesto a ich patričná miera. Normálny študent pododne. Reprezentuje harmonického intelektualistu, ktorý vie, čo robí; vie, čo chce a vie, ako chce; ktorý má v moci svoje reflexné hnutia a záľuby, lebo je sformovanou osobnosťou, charakterom. Duša veriaceho človeka takisto nepodlieha rozmaru chvíle, ale poslúcha a sleduje presne vyhraničený cieľ určenými a dovolenými prostriedkami. Poddala sa prirodzenému a nadprirodzenému poriadku. Tam, kde sa poruší táto harmónia, tam nastáva dav. Dav,

toľ pudovitosť, živelnosť. Aby jednotlivci mohli vytvoriť dav, musia sa zrieknuť vykryštalizovanej individuality, rozumu, jeho rozvahy. Musia sa vliať do celku, ako sa vlieva kvapka do mora. Úplne. Strácajú samostatnosť. A celok ich pohltí, prerobí si ich už, ako sa mu páči. Hl'a, nový prvok v pojme davu: celok, tzv. duša davu. Čo je to? Nič inšie – iba: inštinktívnosť, animalita, iracionálno. To je ten chaos, aký drieme na dne nášho vedomia, aký nám načim sformovať (– a toľ je i poslanie človeka!). Duša davu (podotýkam: takzvaná!) to je výbušná matéria hnevu, zlosti, nenávisť, radosti, žiaľ'u, zúfania. Usadla v žilách, v srdci, v kostiach. Prenikla všetko a zdrúzgala všetko. Čaká na podpálenie. Čaká na výbuch. Takto jedine možno chápať tzv. psychológiu masy a umenie demagogické.

Dav nežije. Aby som užil slov Rimbauda: dav je žitý. Ktosi neznámy a prefikáný riadi jeho smer a jeho určenie, ako sa riadia oblaky, vietor, dážď, voda, oheň. Práve preto známkou davu je pasivita, negácia, deštruktivizmus. Dav nepozná tvorivú duchovnú silu. Naopak. Pozná iba bes ničenia. Nevie jasne a presne, čo chce, ako to chce a prečo to chce. Nemá vlastného vedomia o svojom poslaní. Jeho jediným argumentom a činom – násilie. Dav, toľ v najviacerých prípadoch hra ľudského démonizmu. A tá hra sa v histórii objavuje v priechodných, v prielomných obdobiach. Dáva im potom charakter nevypočítavosti, rozmaru a i toho, že nad osudami ľudstva, nad jeho chodom bdie a rozhoduje akási neznáma, cudzia sila, ktorá sa zmocňuje davu. Preto tie najrozhodnejšie a najdôležitejšie okamžiky v dejinách ľudstva a jeho postupu sú také tmavé, záhadné, nepochopiteľné.

História pozná dav. Všeliaký. Najvýraznejší skrýva sa v troch obdobiach. A zanechal nám po sebe ako na pamiatku i tri heslá, tri zápal'ky, ktorými sa matéria podpálila. Prvé slovo, to je: panem et circenses! chlieb a zábavu! Druhé slovo, to je: crucifige! crucifige eum! ukrižuj! ukrižuj ho! Tretie slovo, to je: libté, égalité, fraternité! sloboda! rovnosť! bratstvo! Tieto tri slová, aké dav zanechal v histórii, ukazujú jeho ozajstnú, demaskovanú tvár. Ukazujú i to, že ich počuly časy najrušnejšie a pre nás najvýznamnejšie. V týchto troch slovách čupí vrchol a tragika dejín. V ich lóne spočívá tajomstvo veľké, ak nie najväčšie! Hrdinovia, kde ste, že by ste ho odtiaľ vydobyli a odkliali? Léon Bloy, žiaľ, ty by si sa zišiel, ak si to ešte neurobil. Nevie. Pohl'adám.

Tol'ká sila drieme v slove »dav«. Kto sa ho opováži zl'ahčovať a okrádať? Kto sa opováži s ním bojovať? Boj na život a na smrť? Lebo ja sa slova »dav« bojím. Mám pred ním nepochopiteľnú bázeň.

A práve preto podarilo sa mi z jeho sýpky odniesť tak málo...

O KŘESŤANSKÉM SMYSLU DĚJIN

Křesťan je křesťanem svou věrou, ničím jiným. Jeho víra je nadpřirozeného způsobu a nevzniká z jeho mínění. Jeho víra však, podle podobenství jeho učitele, který není nikým jiným než druhou osobou trojjediného Boha samého, jenž se opravdu stal člověkem, je kvasem, který proniká celek jeho bytí, a má jej pronikati, aniž je rozrušuje. K tomu potřebuje podle okolností času, jako k růstu velkého stromu. A pronikání často potřebovalo dlouhého času. Bylo by to podivné, ba protipřirozené, kdyby křesťan neměl dějinné pojetí – dnes po 2000 letech! – jež by se zásadně nerozlišovalo od onoho bez víry. Bylo by to ještě podivnější, než kdyby neměl vlastní filosofii a metafysiku, jež dávno před tím, co začíná oprávněný boj názorů, podržuje a rozvíjí neotřesitelné základy a zásady. Ano, dějiny jsou přirozenému člověku dokonce ještě bližší než filosofie a metafysika, zjevují mu tedy ještě dříve a významněji základní rozdíly. Tak tomu také bylo. Křesťanské bytí se objevilo jako dějiny ve vědomí člověka dávno před tím, než se jasně projevílo ve filosofii a metafysice. Avšak přece mezi nimi vládne důležitá analogie: analogie rozdílu mezi přirozeností a nadpřirozenem, mezi časem a věčností, které jakkoli jsou přesně rozlišitelné, reálně jsou nerozlučitelným hierarchickým pronikáním. – Analogie rozdílu mezi přirozenou metafysikou a theologií zjevení – která si jí pomáhá – na jedné straně; mezi světskými dějinami a svatými, eschatologickými – které si jimi pomáhají – na straně druhé; tento úvodní princip k poznámkám, které učiním, nesmí se pouštět se zřetele.

Lidé již od počátku, co jsou – neměli bychom zapomínat, že vždycky nebyli – rádi si vypravovali děje. Vypadá to skoro tak, že si také tím ponejvíce uvědomovali a uvědomují jednotu: rádi si navzájem vypravují děje. Co to znamená a co to předpokládá? To znamená, že mezi sebou nemluví nejdříve o ideách, o logice a o ontologii, nýbrž že si navzájem vypravují o událostech, o faktech, o činech, a to předpokládá čas v jeho třech rozměrech, předpokládá to, že k podstatě člověka patří čas, který umožňuje sám dějiny, i když se ještě nepřihlíží k tomu, mají-li nějaký smysl. Věčné nemá dějin, ani jako abstraktní podstatnost, ani jako plnost věčného božského života. Jen stvoření, stvořený svět má dějiny, a v něm v specifickém smyslu, člověk, jenž je jeho hlavou. To je slavnostní věta, která pro křesťana okamžitě zahrnuje, že také Bůh, pokud se

stal skutečným člověkem v Druhé osobě Trojice, dějiny nejen působí, nýbrž také dějiny má právě proto, že se stal skutečným člověkem; tak velice patří dějiny k člověku.

Tak velice, že nemůžeme v stejném smyslu říci o padlém andělu, který přece od počátku až do konce v dějinách člověka spolupůsobí a bude spolupůsobit, že má dějiny, jako o člověku a c Bohočlověku, jehož svaté dějiny nám vyprávěli čtyři evangelisté. To proto, že padlý anděl se nikdy nestal skutečným člověkem a nikdy jím nebude, ani v poslední hodině své vlády, jako kníže tohoto světa, jako Antikrist. Rozdíl mezi Kristem a Antikristem není jenom v rozdílu dobra a zla, Boha a ďábla, při čemž ovšem jest dbáti toho, že se tu nechvějí dvě mísky vah v rovnováze, nýbrž že toto »a« šálivě překrývá a nivelisuje věčné nerovnosti bytí, síly, vítězství – rozdíl mezi Kristem a Antikristem je ještě ten, že jenom Kristus se mohl státí pravým člověkem, zázrakem Všemohoucnosti, jehož realisace není v moci stvořených mohutností, i kdyby stou-paly také tak vysoko nad moc člověkovu jako mohutnosti čistých duchů, které nazýváme anděly. Antikrist in persona, jehož vystoupení jest předpověděno na poslední dny dějin, naprosto nemůže býti vtělením padlého anděla, protože to není v jeho moci, nýbrž jenom uchvácením duchovně zcela vymřelého člověka, člověka bez milosti.

Většina diskusí o smyslu dějin je pro křesťana proto tak neplodná a trapná, protože se tu již napřed nečiní zásadní rozdíl mezi přirozeností stvořenou a nestvořenou. Svaté dějiny života a utrpení Kristova jsou náhlým příchodem trojjediného Boha samého do dějin stvoření, když se před tím zjevil různými činy a slovy. Od té chvíle se jeví stále v plnějším světle dějiny konečných cílů lidstva a dějiny boholidského spění k jejich nekonečnému cíli, jímž jest Bůh sám. Oba tyto v základě nesrovnatelné způsoby světských a svatých dějin stojí přesto v tomto aeonu ne přesně odděleny vedle sebe, nýbrž naopak reálně dohromady nerozlučitelné.

Slovo »dějiny« pochází z dějů. Je to šťastné slovo šťastné mluvy. Značí nejprve bezprostřednost, děje samy, tedy vznikání, zatím co na příklad historie je spíše od počátku slovo prostředecnosti, slovo reflexe na událé, na to, co se stalo, znamená to dějiny nebo děje vypravovati nebo psáti, nikoliv děje, dějiny samy. A dále: dějiny, to je právě tak dění jako událé, vznikání jako vzniklé, konání jako dokonaný čin. Velký dějepisec je právě proto velký, že o obojím zpravuje, o konání i o činu, které se přece od sebe nedají oddělit, i když důraz spočívá hned více na tomto, hned více na onom. Přesto však má ve všech dějinách prvenství fakt, a každé pravé a zdravé dějepisectví kladlo vždy důraz na fakta, na činy, i když se s tím

nespokojilo. Někdo něco vykonal nebo něco se stalo: Z toho žijí dějiny, ba dokonce jsou tím, i když se stále a stále něco nového děje, něco nového se stalo.

Dějiny v své plnosti dosahují a dosvědčují svou realitu tím, že v nich padají rozhodnutí, nejprve pro čas, potom však také, to jest poslední přesvědčení křesťanovo, pro věčnost samu. Rozhodnutí je kategorie, která náleží jen dějinám. Mimo ně ho není. V metafysice, logice, mathematice nepadají rozhodnutí! Rozhodnutí předpokládá dále svobodu v čase. Kde jakkoliv snad filosofie nebo náboženství popírá svobodu vůle, upírá také dějinám jejich vznešený charakter a nepřipouští již jejich pravé vystižení. Pak už jsou to jenom děje.

Nejnižší, nejformálnější a tedy nejvšeobecnější konstatování ještě před dějinami v plném smyslu je to, že dějiny může mít jen, co má začátek a konec, ať je jím smrt nebo život věčný. Zádne číslo jako takové nemá dějiny; ani celé, ani zlomek, ani imaginární, ani transfinitivní číslo nemá dějiny, ani logické pravidlo, ba ani nějaká stvořená nebo nestvořená podstatnost. Jenom jejich objevení a zhodnocení lidským duchem má dějiny, ony samy však jich nemají. Tu je tedy nesmírná nedějinná oblast, z které je ovšem živena a udržována oblast dějin. K dějinám patří stvořená existence; jen to, co existuje, i když konečně a nikoli prostě je, jen to, co jako podstata je z ničeho vyzdviženo v čas, má dějiny. K dějinám patří stvoření k existenci. Vše, co nikoli ze sebe a tedy časně existuje, má dějiny, reálné dějiny, protože to má začátek a tedy i konec nebo dokonání. Ze sebe však existuje sám Bůh, který je bez začátku a bez konce a proto právě nemá dějiny, ačkoliv je jejich velkým tvůrcem. Všechno, co existuje v čase a má začátek i konec, má dějiny, ano jest dějinami, což platí stejně pro nejmenší jako pro největší, pro existující podstatně měnitelný makrokosmos jako mikrokosmos. A tak tedy na nejzazším okraji dějinného bytí, které je děním na základě nezměnitelného božského bytí a je jím od začátku do konce proniknuto, má dějiny, právě tak je má universum samo, má je stvořený vesmír, jako nejmenší zrnko písku, neboť toto všechno vzniká a zaniká, má stejně začátek a stejně konec. To je řečeno proto, aby se zdůraznila universalita dějinného jako kategorie, která náleží veškeré a každé stvořené existenci. Vlastní dějiny ovšem našel člověk právem vždy v sobě samém, pro sebe sama se jich domáhá ve svém vlastním bytí, jež je v tomto aeonu zcela dějinné. Vlastní dějiny patří k člověku. Jen on má o nich prvé vědomí, což nemá ani rostlina, ani zvíře, jen on má v tomto světě také umocněné druhé vědomí o nich, dvojnásob reflexivní, v kterém vstupuje na světlo otázka a neutlumitelná touha po zodpovědění této otázky:

otázka po smyslu dějin, otázka, kterou stěží lze odloučiti od dnes znovu trýznivé otázky: Co je člověk? Tak velmi, tak vnitřně a neodlučitelně patří dějinné k člověku, že otázka po smyslu dějin je skoro totožná s otázkou po smyslu lidského bytí vůbec, neboť bytí člověka v tomto aeonu je ztělesněno v jeho dějinách. A dějiny člověka jsou středem dějin tohoto stvořeného světa vůbec a všech jednotlivých dějin jeho jednotlivých součástí; všechny mají skrytý nebo zjevný vztah k dějinám člověka jakožto středu a účelu stvoření. To nebrání tomu, aby nebylo lze vybadati a vyprávěti dějiny jedné části, je-li dokonce i relativně svébytná, na příklad fysikální nebo geologické dějiny naší planety.

Smysl dějin roste s jejich obsahem. Obsah dějin písečného zrnka je mnohem nepatrnější než obsah dějin měňavky; dělí je totiž propast dvou řádů, hmoty a života. Obsah dějin měňavky a psa se nesrovnatelně rozlišuje, ale přece uvnitř jednoho a téhož řádu animálního života. Nepřekročitelná propast řádu tvoří se však mezi zvířetem a člověkem při zření k obsahu jejich dějin. Mezi dějinami nejvyšších zvířat a nejnižších lidí je co do obsahu propast řádu. Není však takové propasti mezi člověkem a člověkem, nejnižším a nejvyšším, i když jinak mohou býti rozdíly sebe mocnější. Smysl dějin je tedy určen obsahem dějin, který je vždy hodnotou nebo dobrem. Poslední smysl dějin je určen nejvyšším dobrem, summum bonum, jímž jest Bůh sám. Toto nejvyšší dobro je samozřejmě cílem celého stvoření, avšak ve zvláštním způsobu člověka, jakožto imago Dei, obrazu Boha; zvláštním způsobem pro křesťana, který věří v člověčenství Boží jako střed a plnost dějin vůbec. – Tím jsou stanoveny dvě these o všeobecné podstatě dějin. První: dějiny má vše existující, co má začátek a konec nebo dokonání, původ a cíl. Druhá: že obsah dějin se měří podle hierarchického řádu dobra, o němž jde, a jež má býti realizována nebo aktualizována svobodně. Křesťanovo pojetí dějin je hierarchické. To není samozřejmě nebo obecně uznáváno, chyba lávky, neboť je tu náklonnost k tomu, hierarchický řád zvrátiti nebo popřiti, hodnoty dobra nivelovati, čímž podle křesťanova názoru nastupuje veliké porušení a zatemnění dějin, a tedy konec jejich smyslu. Neboť i když někdo nemůže podrobně říci, co v daném okamžiku je smyslem dějin určitého národa nebo člověka, tu může přece vždy ještě s jistotou říci aspoň, že tento smysl není smyslem dějin zvířete; a to právě jej odlišuje absolutně od toho, který niveluje dějiny člověka na dějiny zvířete, byť to byly dějiny dravce, odlišuje jej přirozeně mnohem více od toho, kdo niveluje dějiny člověka na dějiny rostliny, ba dokonce na dějiny neživé hmoty, což všechno se dalo a děje. Není tomu tak, že dobra mají sice hierarchický řád, dějiny jejich realizací však jsou jedno-

značné, nikoli, děje samy, dějiny samy jsou vždy vyššího či nižšího řádu. Nietzscheova věta: »S jednotlivým člověkem tomu není jinak než s nejnižším červem«, je falešná a zoufalá věta.

Dějiny tu byly před člověkem, neboť před ním nebyl pouze věčný Bůh, který je bez dějin, nýbrž celý vesmír souhvězdí a rostlina a zvíře, jež všechny v celku i jednotlivě mají dějiny. Předtím byli tu andělé, kteří rovněž v tomto aeonu stojí uprostřed mezi věčným a dějinným bytím, protože stojí ve středu mezi věčností a časem. Plnost dějinného je však v člověku, čili je jím člověk. Má dějiny jen jako invidium, jako jednotlivce, jako osobu? Ano, má je také jako takový a to ve vzestupných stupních – bez nesčetných, stále nově prýstících pramenů individuálního se stává každý socialismus jednotvárnou pouští – avšak ne primárně, ne původně a ne absolutně; má je v naprosté neodlučitelnosti jako člen hierarchicky uspořádaných pospolitostí. Adam, prvostvořený, nemá dějin pro sebe sama. Eva, druhostvořená, z něho a pro něho stvořená, nemá dějiny pro sebe samu. Dějiny obou jsou uzavřeny v mysteriu jejich pospolitosti a – dědičného hříchu, jsou v procesu tohoto světa a jeho konečných cílů, které by se byly vyplnily jinak bez dědičného hříchu, to tedy znamená, že by k Adamovi a Evě patřilo v každém případě, tedy i bez pádu, dítě a obyvatelstvo této země. Neboť tento svět a v něm jeho vrchol, člověk, byli stvoření jak ke konečným tak i k nekonečným cílům. A obojí musí býti splněno a dosaženo, tak či onak.

Dějiny jsou celek, jsou však členěny: přednost nemají dějiny individua nebo osoby, nýbrž dějiny pospolitostí, ke kterým patří a které je tají a živí. Jsou dějiny obecné, tak jako je obecný majetek. Nejosamělejší duchovní osoba, kterou známe, Søren Kierkegaard, vzdal přesto poctu pravdě nejenom v přírodě, kde přece i pro něho je dost evidentní přednost druhu před individuem, národa před jednotlivcem, nýbrž i spirituálně aspoň touto větou: Člověk je sám o sobě a zároveň bližní, i kdyby empiricky »bližní« chyběl, metafyzický a theologicky nikdy člověk bez něho není. To patří k nadbytku a k hojnosti bytí, které jsou v trojjediném Bohu nekonečné a nevyslovitelné a v jeho stvoření konečné. Tedy: nositelem dějin není původně individuum člověk, ba dokonce ani osoba »člověk«, jakkoliv jejich dějiny – totiž osob – mohou významem daleko přesahovati dějiny celých národů a ras, nemohou však přesahovati dějiny církve, jejíž hlavou je přece druhá osoba samé Trojice, tedy Bůh sám. Nositeli dějin tohoto světa jsou původně rodiny a z nich rostoucí a dnes vyrostlí národové. Nositeli psaných dějin jsou národy, státy, říše.

Dále: dějiny jsou v jádře primárně politické dějiny a teprve

v druhé a třetí řadě dějiny kultury, umění nebo hospodářství, nebo co ještě může být pojato pod jméno dějin. Přednost mají politické dějiny, tedy dějiny spravedlivého či nespravedlivého podrobení, panování a vládnutí, války a míru národů, států, říší v sobě samých nebo mezi sebou. Je ovšem nutno se ptáti: co to má znamenat, že dějiny jsou primárně politickými dějinami? Jaký smysl pro člověka v tom vůbec tkíví?

Neboť křesťan se nespokojí s tím, aby toto přijal jako poslední a slepě dané fatum a faktum. Křesťan se vrací k přirozenosti samé a k prvopočátečnímu Zjevení, které je pro něho uchováno v jeho svatých knihách.

Vlastní dějiny se začínají dějinami rodin, neboť člověku právě tak jako zvířeti jest uloženo množiti se a tedy tuto zemi zalidniti; výkladem bohaté slovo naší řeči. Všechny státy, nejprve nevědomě, pak vědomě, nejčastěji pak když už je pozdě pěstují „populační politiku“ pro požehnaný nebo hned nato kletbou stížený klín svého bytí vůbec. Jejich bytí spočívá dále v božském určení člověka, které je opět zjeveno v knize Genesis: bytí podle vlohy stvořeným pánem a státi se jím skutečně nad stvořením, k němuž náleží. Politickým dějinám se přisuzuje prvenství proto, že jejich obsahem jest: dobývat, panovat a vládnout, což jest ještě před lidským tvořením a stvořením, tedy kulturou; a všechno ostatní, co má ještě dějiny, stojí v druhé řadě. Zde je ono dramatické a také tragické v dějinách. Dramatickými byly by mohly být dějiny i bez pádu člověka, neboť drama jest vždy stvoření jako dějiny, tragickými se dějiny staly teprve po pádu. Také člověk bez pádu byl by měl dějiny. A to také primárně dějiny politické, neboť politika spočívá v tom, že v nesmírné říši jsoucna a jeho plnosti je řád, a že je pán, který jej zřizuje, udržuje a řídí, byť i ve věčném míru. Od pádu člověka je roztržka všech politických dějin v tom, že člověk se stává pánem a může se jím státi nad malým nebo velkým a to přátelským nebo nepřátelským způsobem. Člověku je v tomto stvoření dáno nemizející, neztratitelné privilegium: bytí pánem, vládnouti nad touto zemí, ba dokonce nad celým stvořeným vesmírem vůbec, i nad hvězdami a jejich silami a paprsky. Tragickým obsahem dějin však je, že jím může být a je pravým a nepravým způsobem: jako přítel nebo jako nepřítel. Může vytvořiti skoro zobrazení nebo napodobení ráje nebo udělati poušť. Obojí dělal a dělá. Pro obojí mají dějiny příklady, i když bohužel pro druhé nesrovnatelně více.

Nějaký čas bylo politickým dějinám v bytí a dění tohoto světa upíráno prvenství, a právě těmi, kteří by to měli vědět, učenci a vzdělanci. Vyšší nebo nižší bylo postaveno na jejich místo. Byla

zneuznána tajemná podstata moci a síly a mocnosti oné na nic než na sebe samu redukovatelné kvality moci; také křesťanství to činilo, jakkoliv jeho vyznání víry se začíná *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae...* Všemohoucnost v poměru ke stvoření a k jeho stále tvořivému udržování je takřka prvou možnou patrností neviditelného Boha. Jeho moc je nejdříve pocítovaná realita Boha. Před jeho silou a vládou probouzí se první strach, první údiv, nebo by se měl probouzet! Stvoření je podobenství, člověk je dokonce podobou Boha. Bůh nepotřebuje stvořit nebe a zemi, ty jsou tu jako on sám, aby však zdůraznil svou přítomnost a aby zachoval řády bytí – jeho první to úkol! – potřebuje moci a síly.

Ony jsou první *conditio sine qua non* jeho existence vůbec, tak jako by svět nebyl a není bez všemohoucnosti Boží. Moc je nejhmatatelnější realita Boha, Jeho první zjevení. Ona patří jako podobnost, avšak jako reálná podobnost také k stvoření a ve vlastním smyslu k jeho hlavě: k člověku. Proto také mají v jeho dějinách prvenství politické dějiny, dějiny moci od začátku až do konce i tehdy, když je člověk porušuje a zbavuje jejich nadpozemského roucha svatosti a lásky, snižuje je na »sílu«, tak jako řeč, která mnohem více zná, než ten, kdo jí používá. Nikdy nebude člověk bez tohoto řádu, i kdyby si přál, aby nebyl pravdivý, jako si toho nějaký krátký čas přálo evropské lidstvo v svých bludných učencích; zas vystoupí nad něj, jak prorocky předem vytyčil J. Burckhardt, jeho znamenitý představitel, který by přece sám v dějinách ještě raději než jen rád chtěl propůjčiti »kultuře« prvenství spíše než »politice« a nadržoval jedné rozhodné heresi, heresi totiž, že moc sama o sobě je zlá, tedy atribut dábla a nikoli Boha. Jako kdyby existovala pouze zlomyslně osamocená moc, »síla«, violence, která se může v své nejzazší možnosti státi dokonce uvolněným, tedy absolutním sebeúčelem, a k tomu také identifikací se zlem samým. To je velký omyl! Na nebi křesťanského vyznání víry stojí jako první stálice *Omnipotentia*, všemohoucnost Boží. Toť nesmírná útěcha! Také moc – a dokonce na prvním místě! – také ta ve formě pouhé síly, v průběhu dějin tak často zneužitá síla, je božská, je atributem Boha podle slova Kristova před Pilátem: »Ty bys neměl nade mnou moci, kdyby ti nebyla dána od Boha.«

Kristus visel na kříži jako »člověk«, který jest zároveň věčným a prvorozeným synem *Patris omnipotentis*, a také tato smrt lásky na kříži byla v každém okamžiku aktem všemohoucnosti a jenom jako všemohoucnosti možná. První křesťané, kteří bojovali v arenách s dravými zvířaty a kteří v katakombách vyzývali věčné světlo, měli totéž vyznání víry jako Karel Veliký a Ludvík Svatý,

kteří také vykonávali sílu a moc pozemského panování v zdánlivě nesrovnatelném rozdílu k nim – ve skutečnosti však je to pro víru, již náleží věčnost, jen malý a pomíjející rozdíl – ti to první křesťané začali své Confessio v rouše dobrovolně zvolené bezmocnosti svého Vykupitele tímtež prvním článkem Pater omnipotens, jako největší křesťanský král Francie, její opravdový skutečný král Slunce. Neboť slunce je podle slov největšího básníka nové doby, Francise Thompsona, který se sám nazývá jakýmsi velebitelem slunce, mon-stranci, stvořenou samým Bohem, a symbolem jeho nedosažitelné svatosti a majestátu, v primordiální a prvopočáteční liturgii makrokosmu. První bezmocní křesťané věděli s toutéž nadpřirozenou určitostí jako jejich bratři Karel Veliký a Ludvík Svätý, že jejich Bůh je všemohoucím Bohem, Stvořitelem nebe i země. Věděli a znali dobře právě granitová slova svého Vykupitele, že kdo na tento mezník narazí, bude od něho dříve či později odvržen, a znali jeho slova, že jeho Církev brány pekla nepřemohou: non praevallebunt. To jsou slova všemohoucnosti, která mohla vysloviti jen všemohoucnost. První křesťané znali právě tak jako my příběh římského setníka, který zcela, takřka až po uši, žil v světovládném prostředí římského vojáka, v auctoritas a potestas, a který v Synu člověka, v bezmocném králi Židů, svou věrou rozeznal všemohoucnost, když k ní takto mluvil: Tantum dic verbo. Toliko rci slovem...

V dějinách křesťanské Evropy byli skeptikové, ba cynikové pozemské moci; ti největší z nové doby byli Pascal a Kierkegaard. Snadno si vzpomeneme na mnoho kavalírských vět velikého Dána o moci a mocných tohoto světa a o jeho nikdy v dějinách se nevyskytujících zábavách s jeho vlastním králem. Tento způsob skepse, ba cynismus, je však toliko možný vědomím a ve vědomí všemohoucnosti Boží. Tito křesťanští skeptikové a cynikové rozlišují se od mužů jako je Jacob Burckhardt a jemu podobní zásadně tím, že nepovažují moc jako takovou za špatnou, nýbrž naopak nechávají ji zcela vejít ve všemohoucnosti Boha, Jediného Mocného, který je přece jedině a dokonale dobrý. Všechna ostatní moc je pro ně jen zdánlivou mocí. Nuže, to je tedy bezpochyby třeštivé poblouzení a zmatení jasného řádu, neboť stvořená moc člověka, která je reálná, je zahrmuta a žádá stále nový výraz v jeho politických dějinách. Závrať moci je nejopojnější. Ano, je tomu tak, že i filosof a umělec, nežijí-li se svým Stvořitelem v míru, pociťují v své zpupnosti trn nenávisti a ressentimentu k tomu, kdo si zvolil a dobyl onu část bytí, která více vládne. moc. Ba dokonce by to činili i tehdy, kdyby mohli s věcně odůvodněným právem shlížeti na náhodně mocného, poněvadž on jest proti hloubce jejich vědění ignorant, proti ceně jejich umění barbar. Goethe to dobře věděl a Tasso

je toho svědectvím. A Platon, největší hierarchista před Zjevením, chtěl, aby také filosof byl korunován mocí, aby vládl a panoval, neboť bez tohoto je jeho bytí a život nedostatečný. A co by byl sám Bůh, i kdyby byl veškera krása, veškera moudrost a veškera svatost, kdyby neměl moci, ba kdyby dokonce všemohoucností nebyl? Tedy pouze vyvíjející se Bůh či vznikající Bůh, onen objev mylných a falešných mystiků, nebo krátce Bůh podle Maxe Schelera! Ale Bůh je i pro kontemplativní stvoření především Pánem a Kristus pro své bratry především dominus.

Dějiny mají od pádu anděla a člověka dvojí tvářnost: hanebnou tvář odpadnutí a božskou tvář Vykupitele. A to je ono dramatické v dějinách: křesťan ví od přirozenosti stejně málo jako jiný člověk, co se zítřka stane, ale má klíč k dějinám, který na konec všechno otevře. To platí obecně. Ve zvláštním případě má podle své víry a podle touto věrou schválené philosophia perennis, podle své metafysiky kritérium k posouzení všech dějin v jejich primární formě, jako politických dějin, tedy jako dějin moci. Ony jsou spravedlností a nespravedlností myšlení a cítění, jednání a konání vůči nestvořenému a stvořenému bytí, tedy vyplnění božských i přirozených příkázání, těch, jež jsou vložena do přírody a těch, co jsou zjevena. Jedno z kritérií pro správné použití moci jest tedy ochrana věcí, které samy sebou jsou z vůle Boží bezmocné. Nejméně mocná věc v tomto světě je dítě, děťátko, kojeneček, nejtěplejší bytí. V této podobě nemohoucnosti sestoupila na tento svět druhá osoba Trojice, která je všemohoucnost sama, a staletí před tím zjevoval se Bůh proroku takřka blíže a intimněji v lahodném vání mímého dechu větru než v blesku a hromu a bouři Své všemohoucnosti a síly. Smysly jsou blízko duchu, blíže v své tichosti než v své hlučnosti. Tento charakter nemohoucnosti mají však také analogicky všechny nejušlechtlejší věci kultury člověkovy, především to, co náleží ke kontemplativní povaze člověka, k jeho nejvyšší urozenosti, neboť v kontemplaci má člověk vzdálenou, velmi vzdálenou analogii i k vnitřně božskému životu samého trojjediného Božství, zatím co jeho činnost je vzdálená analogie k Bohu jakožto Stvořiteli světa a času. Zlý démon vzdává čest tomuto řádu bytí neplodným přemýšlováním, zpitvořeným to protějškem kontemplace blahoslavených duchů. Tak jsou pro křesťana nejplnější ony epochy dějin, které uznávají přednost kontemplativního života a ono právě použití moci a síly Bohem propůjčené, které se cítí zavázáno k ochraně mírných a šlechetných a jemných věcí, k ochraně nemohoucnosti samou všemohoucností, chtěné a schválené, a k ochraně všeho toho, co má povahu děťátka a chudoby. Velké božské tajemství, sestoupení nejurozenějších a nejvyšších věcí a konečně samého Věčného Syna, skrze něhož, jak

je slavnostně zvěstováno, byly stvořeny všechny věci na nebi i na zemi, toto sestoupení moci v nerozhodnost, toto vzdání se ve prospěch bezmocného obnovení, toto božské užití všemohoucnosti pro přirozený rozum člověka nepochopitelné a nevyvoditelné a k hněvu popuzující, že by mluvil raději o nějakém zneužití, o nějaké zvrhlé fantasii – to jest pro křesťana podstatnou částí dějin, kterou hledá a někdy nalézá, třeba v nejlepším případě ve formě tragédie, zpravidla jako zklamání a poskvrnění skrze zlo.

Tomuto světu nenáleží podstata lhostejného vznikání, tedy naprosto abstraktního času, nýbrž podstata postupu, směřující tedy k cíli, který už není v čase. Zneužití právě existenciální kategorie pokroku zavedlo některé duchy k tomu, že o něm nechťeli již mluvit, aby jej vyhladili ze skutečného bytí tohoto světa. To nelze udržet, neboť nic tu není tak jasně před očima nezaujatého ducha, jako právě tato podstata dějinného pokroku, stvoření a člověka. Zneužití vzniklo neostyšným přenesením nějakého velmi hrubého pojmu pokroku, jaký asi sotva platí ve fyzické a biologické »přírodě«, na člověka, který je přece vedle těla a duše nadán duchem. Můžeme sledovat paradox, že vyzdvižení automatického »pokroku«, onoho progressu člověčenství k jednostrannému dogmatu splyývá až do podrobností v jedno s právě tak dogmatickým ustanovením nemožnosti svobodné vůle člověka, tedy jediné možnosti člověka, jakkoliv tolik na něm záleží, aby pokračoval, kráčel výše. To je dějinné faktum. Bylo to ve světě pravdy skoro nepochopitelné mínění, že lidstvo kráčí kupředu tímtež způsobem jako roste strom nebo zvíře anebo i člověk, pokud náleží k živočišnému, že tak také roste ve své podstatnosti, totiž jako duch, jak jest založen, a tak že také roste jeho objektivní duch: kultura, věda, umění, hospodářství, stát, ba i církev. Není divu, že takováto absurdní these vedla k nejprudší reakci. Ale nesmíme se přikláněti k druhé straně, která jest rovněž falešná, nýbrž musíme opět dokázati pravdu, a ta je, že stvoření a v něm jako jeho hlava člověk, má podstatu pokroku, avšak rozdílným způsobem, jak pokrok člověka v celku – neboť člověk jest svým duchem, na kterém je založen, jednotou – tak i národů a konečně jako osoby: je připoután na svobodu vůle, která v materiálním stvoření náleží pouze jemu. Dějiny lidstva jsou tvořeny vůlí, která jako taková předpokládá světlo rozumu, tedy ne jako pud, který podle své definice je slepý.

Podle názoru křesťana tvoří dějiny tři moci, tři moci nejvyšší nestejného způsobu, avšak hierarchicky uspořádané, takže poslední jednota všeho dějinného dění nemůže být rozrušena. Pánem dějin je nevyrovnatelně universálním způsobem Bůh sám, Stvořitel, bez něhož nespadne ani jeden vrabec se střechy, bez jehož bytí a pů-

sobení není dějin ani jediné měňavky. Druhá moc je padlý anděl, kníže tohoto světa; za tohoto byl ustanoven již před svým pádem a poněvadž žádné privilegium, jednou Bohem propůjčené, není odňato, zůstává padlým knížetem padlého světa. Dějiny jsou bez něho a bez jeho působení nevysvětlitelné. Třetí mocí dějin je sám člověk podle svých vloh a podle svobody své vůle, která ho sice nikdy nemůže povznést na substancionelního stvořitele z ničeho – podle své podstaty je tvorem –, může ho ovšem povznést na morálního stvořitele jeho mravního Já.

Děje se v dějinách vůle Boží? Nebo se děje vůle ďáblova? Anebo se děje vůle člověka? Nerovným způsobem dějí se tyto všechny tři vůle. Avšak je velký rozdíl. Bůh jest od věčnosti Stvořitelem a Jeho vůle se děje. On jest pánem dějin. On chce, aby vůle racionálního stvoření byla svobodná, proto je svobodná. A potud se děje i vůle ďáblova a vůle člověka v dějinách podle věčné prozřetelnosti uvnitř nepřekročitelných hranic podstatné nemohoucnosti i vzhledem k tomu, co je samo o sobě možné, zatím co božská vůle jest nekonečně svobodná a všech možností mocná, proto všemohoucná a proto i užívá obou vůlí, padlého anděla a člověka, k svým nezměnitelným účelům a cílům. Neboť mírou těchto tří různých vůlí jest potentia v svém dvojím významu, jakožto reálně subjektivní moc a jako reálně objektivní možnost, které se setkávají jen v Bohu.

Křesťan je toho názoru, že takové pojetí dějin se nejvíce blíží bytí dějů, aniž se něco vynechalo. Proto bojuje, ponechávaje jim jejich pravdu, proti všem ostatním jednostraným náboženstvím a filosofiím, ať uchvacují čest Boží jako každý manicheismus, který klade metafysicky zlo na jeden a týž stupeň bytí s dobrem, morálně může pak vždycky dávat přednost dobru před zlem jako hodnotě, která mu není nic platná, když oběma náleží stejné bytí – nebo když popírají moc zla, jež přišlo na svět skrze padlého anděla, a nechávají všemu vzcházeti jen ve fysickém zlu a nedostatku, omyl to každého estetického a racionalistického náboženství a leibnizovské theodicee; ať již konečně upírají člověku hodnotu, která tkví v svobodě jeho osoby a jeho božské podoby, k níž náleží též moc: tvořiti a stvořiti, tedy vytvářeti i dějiny.

Dějiny jsou pro křesťana primárně universálními dějinami. Fysika vzdala se již dávno toho, mluvit o uzavřených systémech v realitě. To jsou jen fikce a dokonce se na ně jako na takové nebere již ohled. Všechno záleží na všem. Poslední drobet nejchudšího pole má účastenství na dějinách této krásné a požehnané země, která má opět účast na dějinách slunce, měsíce a nesčetného množství hvězd. Poslední člověk, který jím právě ještě je, patří k dějinám lid-

stva. Nic není jasnějšího a nezvratnějšího než universalita dějin, neboť bytí samo jest universální, dějiny však bytí předpokládají. Není dějin ničeho. Zatím však existují partikulární dějiny, avšak toto adjektivum předpokládá již universální dějiny. Je lépe říci: uvnitř universálních dějin existují pluralistické dějiny jednotlivých ras a národů.

Křesťanu může být podle Zjevení smysl universálních dějin již dávno téměř jasný, totiž jako návrat tvora k Bohu, a zároveň může být v skličující temnotě o partikulárním smyslu dějin jednotlivých národů, které jsou ještě v procesu – toto slovo budiž chápáno i juridicky – a tento smysl bude patrný teprve v dramatickém průběhu a úplně jasný až v jeho dokončení, i když je již asi nejasně dán v předtuše anebo v mythu nebo v intuicích básníků. To náleží k dějinám: jejich stvoření herci neznaří východiska, to je zásadně liší od herců dramat, která zbásnili lidé; oni jsou postavami a tvůrci a herci, a nesmíme zapomenout: současně i diváky. Báječně ztotožnění! Oni jsou i v činu ještě diváky. Tyto pluralistické dějiny uvnitř universálních dějin jsou velkorysé. V národech jsou uloženy velké síly a možnosti, které mohou podle vlastní volby vésti k dobrému či špatnému konci. Co není všechno moří za bouře dovoleno, a přece má hranice?! A co teprve národům! Mohou se podle slova žalmistova sápati až k nepřekročitelné hranici Slova Božího.

Dějiny národů mají barvu plakátu a hlučnost veřejných hlasů. Jsou však dějiny hlubší, tišší a skrytější.

Dějiny jsou universalisticky v naprosto přehnaném smyslu prosté, protože trojjediný všemohoucí Bůh je jejich pánem – jsou pluralisticky přiměřeny nevyčerpatelnému bohatství nestvořeného božského bytí, jež On vložil v konečném způsobu a několikanásobně také v svůj obraz a podobu a proto, že On stvořil svobodu tvora; jsou konečně v svém jádře osobitého rázu. Nejvyšším bytím, nejvyšším dobrem v tomto stvořeném světě je osoba, a to je zároveň velmi skryté bytí. Není divu, že vlastní poslední dějiny, v nichž spočívá poslední smysl všech dějin vůbec, jsou dějinami osob, v podstatě tedy také skryté dějiny. Všechny dějiny jsou dějinami cesty k spáse nebo odpadnutí od spásky, cesty k Bohu nebo odpadnutí od Boha. Nejvyšší stvořené bytí, nejvyšší stvořené dobro jest osoba, proto jsou také její dějiny nejbohatší a potajmu udávají tón, který tvoří hudbu všech dějin. V nich je jádro a poslední světlo smyslu, jehož nejkrajnější paprsky osvětlují také všechny ostatní dějiny a všechny ostatní děje. Tak přesahují dějiny osob na cestě k spáse nejenom dějiny prostorově nesmírného fyzického světa říše rostlin a zvířat, nýbrž i zřetelný střed všech dějin, obecné dějiny, historiám communem, které jsou politickými dějinami národů a států a říší, a dokonce i vnitřnější, tajemnější dějiny, kterými jsou dějiny

každé jednotlivé rodiny. Každé jiné dějiny jsou pro dějiny jednotlivých svatých duší; jim musí sloužit vzestup i úpadek říší, válek a revolucí. Universalistické stejně jako pluralistické dějiny jsou cele až do středu prolнутy dějinami každé jednotlivé osoby, takže se praví (Luk. 17, 34.): »Pravímť vám: v tu noc budou dva na loži jednom, jeden bude vzat a druhý zanechán.« Tato hrůza budící věta předpokládá dějiny, dějiny osoby v jejich posledních hloubkách.

Tyto dějiny osobní spásy jsou indiferentní ke všemu, co nazýváme kulturou, civilisací nebo barbarstvím člověka. Zajisté, člověk je od přirozenosti založen k tomu, aby měl kulturu a civilisaci, to patří k jeho vývojové podstatě, bez toho vůbec není člověkem, jehož dějiny přece měly jistě začátek. Adam neměl kulturu ani civilisaci, dokonce nebyl ani oděn v šat, kromě šatu nevinnosti a tajemství Božího. Avšak i on by byl vytvořil kulturu a její díla, ale jinak než padlý člověk. Není pravda, co poznamenává francouzský filosof dějin, že naše pradějiny člověčenstva a naše vykopávky dnes kárají zprávy Svatých Dějin za jejich základní lži, neboť co jiného říkají a dosvědčují, než že první lidé byli oděni zvířecími kožemi a měli jen nejprimitivnější nástroje? A o čem jiném podávají zprávu Svaté Dějiny, které přece byly svého času napsány lidmi, dávno již nechodícími ve zvířecích kůžích, nybrž v nádherných rouchách vyšších orientálních kultur? Co ukazují pradějiny jiného, než že člověk je vyvíjející se bytost, a také že od začátku měl dar umění. Leckterá jeskynní kresba ukazuje podstatu umění a geniality mnohem původněji než nástroje našich dnů, a proti duchu řeči bylo mnohem méně hřešeno než v dnešní Evropě tiskařského umění, tisku, propagandy a rozhlasu. O čem jiném zpravují Svaté Dějiny? Bezpochyby neandertalský člověk nevypadal jako Apollo Belvederský, avšak byl také oduševnělou osobou, o jejíž spásu šlo. Leckterý Neandertalec, který – před vtělením – plnil seč byl bezprostřední příkazy Boží, povstane v poslední den dějin, to jest Soudu, oslaven proti vysoce kultivovanému a vysoce civilisovanému nepříteli Boha. Kain a Abel nebyli pastýři Arkadie. Také nic nevěděli o stroji. Avšak jeden poslouchal Boha a druhý nikoli. Jeden byl však poslušen základního přikázání: Boha milovati a svého bližního, druhý nikoli. A to je poslední smysl dějin, proti němuž všechno ostatní je v přísném slova smyslu – lhostejné. Tento poslední řád dějin, jakožto Dějin Spásy, přesahuje v úplné suverenitě a odloučenosti každý jiný řád dějin. Ne že pro tento řád spasení by byl lhostejný onen řád vůbec, že člověk má podstatu vývoje, neboť tak byl Bohem stvořen a bez řádu není člověkem a také pro Dějiny Spásy není ani objektem, ani subjektem, s ním padl a s nimi a v nich také byl vykoupěn člověčenstvím Božím, obětí Kristovou a jeho zmrtvých-

vstáním, je ovšem pro ně lhostejný každý stav rodinný, zda muž či žena či dítě, každý stav politické či hospodářské moci či bezmoci, zda svobodný či otrok, zda bohatý či chudý, každý stav kultury, zda Řek či barbar: to je k tomu bez vztahu a lhostejno. Ani dějiny rodiny, ani dějiny národů a států, ani dějiny kultur nenesou v sobě samých poslední smysl dějin, nýbrž samy Dějiny Spásy osob v Říši Boží. Spása rodin, spása národů a států, hojnost a bohatství kultur jsou nesporně posledním cílem člověka v tomto aeonu pomíjejícího, které nikdy nebudou vázeny beztrestně, avšak nekonečný cíl člověka je v Bohu samém. Jeho gloria, dosažená ve spase duše je přesně o celou věčnost samu vyšší než ona.

Methodou poznání dějin a jejich sdělování je svědectví. Svědectví a svědek patří k dějinám jakožto k dějinám podstatně, to platí pro všechny dějiny, ať je jejich obsah jakýkoli. Ideje, jsou-li jaké, jsou v lidském duchu samy sebou tu a přítomny, jsou samy o sobě svědectvím. Skutky však a ze skutků přece dějiny podstatně žijí, potřebují k svému zachycení a svému sdělení svědka a svědectví, skutky světských dějin právě tak jako zjevení svatých. Tu je skličující otázka pro člověka, nebude-li v průběhu dějin vydáno více falešných než pravdivých svědectví; bylo by to zoufalé postavení, kdyby dějiny byly více lži než pravdou. Zde je akutní otázka, co z trojitě konstituce člověka má primát: cit, poznání či vůle. Kdyby jej měl cit nebo vůle, jistě by bylo v dějinách více lži než pravdy; ale takto jej má přece poznání, logos, intelekt. Přes ohromné překážky smyslového druhu připouští to přirozený člověk, Řek v člověku, ještě před Zjevením často neuvědoměle, aspoň v řeči, dceři logu.

Zde je tedy metafysická podstata pravdy, bytí opakovaním bytí a bytí podle slov Spinozových *index sui et falsi*, poukazem na sebe samé i na falešné, vše převyšující útěchou. Lež má krátké nohy, říká prastará zkušenost národů, a věci vycházejí na světlo, vesměs to věty, které zřejmě platí pro dějiny a jenom v nich mají smysl, neboť jenom o skutcích lze lhát a jenom ve smyslu dějin existují skutky, *facta*, vytvořené, učiněné, událé. Tedy i když lidé dočasně více lžou než mluví pravdu, a to se nepochybně někdy děje, křesťan přece ani okamžik nepochybuje, že v podání dějin lidstva je více pravdy než lži a že tak to i zůstane. Povstání a revolty mohou tu a tam pohnouti bahnem lži a vše zakaliti – brzy se však také usadí, tak jako se každá řeka sama zase vyčistí. Dějiny žijí v svém poznání ze svědectví a svědka. Co patří k svědku o dějinných skutečích? Existuje zjištění událostí bez současné interpretace nebo bez úplného jejich objasnění? Pro podstatu dějin je nesmírně důležité poznati, že k nim patří primárně skutky, fakta a

svědek, že existují taková zjištění až k určitému stupni, ba ještě mnohem více, že umožňují vůbec teprve dějiny jako vědu. Římsí vojáci byli svědky ukřižování Kristova jako fakta uvnitř sféry čistě fyzické, kriminální, v nejlepším případě politické věci a příhody. Jak jinak se jevílo toto faktum Marii a Janovi a svatým ženám, které stály pod křížem! Pro jistá identická fakta jsou tedy svědci různých řádů bytí a porozumění, které jsou od sebe propastně odděleny, jejichž svědectví však, jakožto k témuž faktu směřující, se navzájem podporují a doplňují. To je velmi důležitá věta pro všechny metody dějin, platící pro svaté a světské dějiny. Rozhodující však je ten svědek, který má v sobě plnost porozumění, ať má již toto porozumění ze sebe sama, nebo je-li mu vnuknuto anebo dáno. Takový svědek je soudcem svědků nižšího a porozuměním chudšího řádu, neboť dějiny jsou procesem nikoliv pouze ve smyslu neutrálního procedere, nýbrž i ve smyslu právním. Na konci dějin nevynese Bůh jen pouhý rozsudek nad bytím – tento přirozeně také, jeť přece předpokladem všech rozsudků vůbec a jeho místo je před rozsudkem právním – nýbrž vynese rozsudek jako Pán dějin, jako nejvyšší zákonodárce a soudce. Rozsudky nad fakty dějin jsou tedy hierarchicky rozčleněny a navzájem se doplňují a pohybují se v rozlišitelných sférách. Není tomu tak, že by tak zvané neutrální nebo řekněme hned vědecky objektivní zjištění toho, co se stalo, bylo nemožné, nebo opovrženíhodné a zavržitelné, zcela jistě ne, naopak, je tomu však tak, že to je zase jen materiál, který je uchopován vždy vyššími potencemi poznávajícího ducha. Není tomu potom opět tak, jako by vědecky objektivně konstatované faktum bylo ztrnulé a do sebe uzavřené, a jako by mu byl zvenčí jako nějaká nálepka připevněn brzy ten, brzy onen smysl, nýbrž je tomu tak, že dějinné faktum stojí v živoucím společenství s vyšším duchem poznání, který spíše smysl nalézá, než smysl dává, že faktum se jeví stále více a vyše. Co myslím konkrétně, najdeme na některých místech v díle velikého švýcarského občana Karla Hiltyho, který pronikl hluboko do křesťanského smyslu dějin. Nalezne se však zvláště na jednom místě Grammar of Assent od anglického kardinála Newmana. Stojí tam: »Exkomunikuje-li papež Velkého Dobývatele a ten nato řekne jednomu ze svých přátel: Myslí si snad, že svět se o 1000 let vrátil? Myslí si snad, že mým vojákům vypadnou zbraně z rukou? – A když po dvou letech za ústupu ruskými sněžnými pláněmi, podle zprávy dvou současných dějepisců, hlad a zima odňaly vojákům z rukou zbraně, zbraně vypadly z rukou nejstatečnějších a nejsilnějších, a vojáci, příliš slábi, aby je zvedli se země, nechali je ležet ve sněhu, – jakkoli to není žádný zázrak, není-li to přece tak zvláštní shoda okolností, že to právem bylo na-

zváno Božím soudem? To je úsudek nikoli katolického, nýbrž protestantského dějepisce.* – Zde je zcela jasno, co myslím. Tažení Napoleonovo do Ruska, ústup a zničení jeho vojska jsou prosté, vědecky nezvratitelné a doložené skutky dějin. Není nikdo, kdo by je mohl popřít, nebo kdo by je byl popřel. Do kolika sfér smyslu a interpretace pronikají tato fakta! Jsou vojenského druhu, politického, geopolitického, hospodářského, rasově, národně, individuálně psychologického druhu, jež všechny mají pro sebe ohromnou obšírnost, souvisíce v sobě samých, mají ontologické a logické uzavřenosti, ještě dříve, než někdo přijde a interpretuje je jako důsledky papežovy klatby?! Dobře pochopeno: zákonitosti dění vojenského, politického, geopolitického, hospodářského, rasově, národně, individuálně psychologického druhu zůstávají tím zcela uchovány, tak jako při smrti křesťanského mučedníka v aréně zůstávají ušetřeny biologické zákony, i když poslední rozumné vysvětlení mučednickovy smrti bylo Vtělení a tím vzbuzená láska ke Kristu a dobrovolné rozhodnutí Boha více poslouchati než člověka, také to se shoduje s řádem bytí, který je na něm, na stvoření, zcela nezávislý.

Tři moci tvoří podle křesťanské víry a poznání z víry dějiny: Bůh sám, se všemi svými atributy, které zjevil v svědomí člověka a v průběhu právě dějin samých. Jeho vůle se děje i tam, kde zdánlivě se neděje, kde se děje svobodná vůle tvorů stvořených a založených jako duch, neboť On chce tuto svobodnou vůli. Nechává podle slov apoštolových »všechny národy jíti jejich vlastními cestami«, nikdy ovšem bez napomenutí, že Jeho cesty jsou často jiné, a nikdy bez sdělení Svých přikázání ve svědomí, a od času Zjevení a Vtělení, v Církvi. Druhou mocí v působení dějin je zlo v padlém andělu, vlastní mysterium iniquitatis, tajemství zla, které předpokládá tajemství svobodné vůle.

Kdo, jenž často jen v žertu užívá příslovečné věty všeobecně lidské zkušenosti: vůle člověka je jeho nebeským královstvím, sotva nad tím užasne, aby s chvěním tušil propast, nýbrž spíše pokládá tuto větu za banalitu, neřku-li aby vypátral její neproniknutelnou hlubinu. Působení zla v dějinách poznáváme tam, kde bere na sebe systém a kde převyšuje lidskou moc a lidskou míru; přesto má zlo podle všemohoucnosti Boží ještě jiný význam: aktivuje všechnu spící dobrou podstatu tohoto stvoření – dobří lidé často rádi spí – a tím jest činitelem, sloužícím Prozřetelnosti, urychluje strašnou měrou všechno dění s cílem ujasnití úmysly, s cílem zásadní otázky a odpovědi a onoho Ano či Ne.

Nikdy nedosáhne padlý anděl toho, co vlastně chce, zpravidla dokonce opaku toho; není také jako kníže tohoto světa pánem dějin, nýbrž urychluje jejich běh. Třetí mocí je člověk sám. A je, vzhle-

dem k tomu, že k němu dějiny podstatně patří, zcela jinak než k Bohu, který nemá dějin, avšak dobrovolně je na sebe v jistém smyslu vzal s tělem člověka ve Vtělení, a v druhém smyslu zase jinak než anděl, který se nemůže státi člověkem, avšak jako padlé kníže tohoto světa vyssává a ničí a znečišťuje, co sám nestvořil, aniž stvořiti může – člověk je v přirozeném smyslu takřka vlastně primární, zejména, počítáno zdola, vlastním tvůrcem všech dějin, to je vlastně jedno z jeho privilegií: dělati dějiny v dvojitém smyslu moci stejně jako kultury.

Všechny tyto tři tvořivé moci jsou v jednotě dění a dějin, byly a budou až do konce všech věcí. Velké omyly, jak v jednání tak v myšlení a nazírání vznikají proto, že jedna z těchto mocí je izolována a ustanovena jako jediné působící. Je-li Bůh určen k moci, která působí sama, tedy vzniká nutně kvietismus a fatalismus; je-li zlý princip určen pro dějiny jako jediný princip moci obdařený, pak vzniká nějaký gnostický systém, jehož podstatou je vykázati zlu moc a tvořivou sílu, dobru pak jen utrpení a strast; stane-li se však člověk sám demiurgem, působitelem dějin, pak vzniká onen nepodařený humanismus, jenž božským tajemstvím inkarnace: že totiž Bůh se stal člověkem, pohrdá jsa v otrocké poslušnosti lži a v irrealní víře v nedostatečnost, ve víře, že člověk se může státi Bohem z vlastních stvořených sil. To je vlastně to, co se na konec v čistém humanismu dalo. Lidé si počínají, jako by něco očekávali, nebo jako by mohli něco učiniti, co převyšuje Vtělení. To je ta jeho demonie. Chce přirozené zbožštění, aby člověk svou přirozeností a svou vlastní vůlí, svou krví se stal Bohem, nebo také aby jen vznikající Bůh v přirozenosti člověka z jeho krve dosáhl své vlastní přirozenosti a existence. A nivelují čas i věčnost. Tím vzniká náléhavost času, která pravděpodobně nebyla nikdy větší, než je právě dnes. Dnešní noviny vzbuzují zájem, který by měl náležet jen věčným věcem – noviny včerejška jsou mrtvější, než by vlastně podle správného řádu měl býti čas – je to křivka horečky v sepsi časnosti, jež jde vstříc svému zániku. Že tyto tři možnosti byly v dějinách vždy opět realizovány, o tom nás dějiny samy dost důrazně poučují. Přichází-li křesťan od své víry k myšlení, tu je povinen mysliti velmi namáhavě a bedlivě: přichází z plnosti bytí, jež má jeho víra, jakkoli by byl nedokonalý a slabý pro tuto plnost bytí; tak nesmí v myšlení nic vynechat a musí zachovávat řád. Je mnohem méně namáhavé mysliti pouze na jednu nebo na dvě ze tří působících mocí dějin, je též mnohem méně namáhavé je navzájem pořádati, nepřehlížejíc k zásadnímu rozdílu jejich bytí, jejich řádů, jejich působení. Přes tyto rozdíly je to namáhavé myšlení, mysliti na ně pohromadě, avšak toto myšlení dosahuje své nepopsatelné

odměny v tom, že jsou pohromadě a tedy také pohromadě působí, že tudíž má toto myšlení pravdu a že ji poznává. A je to vždy pravda, která osvobozuje.

Spolupráce svobodného člověka na utváření tohoto světa, tedy na jeho dějinách, bývá zpravidla od křesťana podceňována a to tak velice, že je možný i křesťanský cynismus k dějinám, jak jsem se již zmínil – patří to k tragice tohoto světa. Bývá od nekřesťana ale- spoň evropského zpravidla přeceňován – to patří také k tragice tohoto světa. Je těžko zachovati střed jednoty, ale musí býti zachován, chceme-li setrvati v pravdě. Nezvratné faktum, že každý národ má své vlastní dějiny, doložené slovy apoštolovými, že Bůh nechává jiti národy jejich vlastními cestami, je jen znamením velikosti a výsosti Stvořitelovy, nevylučuje z něho však, že všechny tyto dějiny zůstávají v jednotě universálních dějin, jichž cíl a smysl je dělení duchů a spása jednotlivé duše, osoby a zjevení říše Boží, gloriae Dei. Dějiny národa jsou měřeny podle příspěvku k poslednímu cíli, neboť všechno bude měřeno podle plodné práce a podle ovoce, nikoli podle krásy nebo podle šalivého bohatství vloh nebo květů.

Mají-li národové své vlastní dějiny, je právě tím řečeno, že hrají rozličné úlohy v eposu nebo lépe v dramatu a někdy ještě lépe v tragedii nebo v komedii universálních dějin, a tyto rozličné úlohy si nedávají sami, opravdu ne, nýbrž jsou jim přiděleny Stvořitelem, božským dramaturgem a soudcem samým.

Bůh však řídí dějiny privilegiemi, která někdy mohou býti privilegiemi utrpení nebo řekněme hned: jsou jimi. To je these, od které křesťan naprosto nemůže upustiti, a je to poslední, o čem chci mluvit. Začíná se, jak se sluší, na začátku. Kant na otázku, zda jsou také na jiných hvězdách živoucí bytosti, odpověděl, že větší pravděpodobnost mluví pro než proti. A v minulém století byla tato vyšší pravděpodobnost vyzdvížena téměř k praktické jistotě. Dnes je tomu docela jinak. Novodobí astronomové vracejí se na základě zkušeností a podle účinnějších method bádání, než jaké dříve lidé znali, k prostému pojetí věřícího křesťana: že tato malá země je předem stanovený prostor a v nescíslném počtu hvězd vybraná a privilegovaná hvězda. Je zcela nepravděpodobné, říkají, že někde ve vesmíru existuje ještě sluneční systém jako je náš. A kdyby existoval, říkají dále, je ještě ve vyšší potenci nepravděpodobno, že uvnitř takové již nepravděpodobné druhé sluneční soustavy by byly na nějaké planetě podmínky pro možnost života. Klínem života jest pouze naše malá planeta, která se mohla státi tabernaculem ducha. Jak bychom se však nyní měli zdráhat pochopiti, že na této malé planetě jsou zase jednotlivé národy a města privilegovaná a vyvolená pro zvláštní poslání?! Jerusaleým, Athény, Řím?! Tři theologické řeči?! Chtějí

násilím nivelovati: hvězda jako hvězda, národ jako národ, řeč jako řeč. Avšak v hlavních věcech našich dějin je leccos již dávno rozhodnuto a to eschatologicky rozhodnuto. Lze totiž svěhlavě, tedy slabomyslně vždy znovu opakovati Babylon a řeči, ba dokonce i řeč popléstí. Trilogie řeči zůstává nad křížem Kristovým, a všechny tři říkají totéž. Quod scripsi, scripsi. Takového něco se nemůže odstátí, ani nemůže býti opakováno. Zatím: princip sám zůstává. Nemohou býti tedy privilegia a zvláštní posláná zjevna v ještě nedokončených dějinách, které jsou překvapující a opravdu dramatické. Je pošetilé si mysliti, že v podstatě křesťanského pojetí dějin spočívá názor, že dějiny jsou hotové, uzavřené; naopak, nikdo jiný než křesťan nemůže v tak velikém strachu a hrůze věděti, že ještě právě nejsou hotovy, protože v žádném jiném pojetí dějin nejde o taková rozhodnutí jako právě v křesťanském. Privilegia a zvláštní posláná, pravím, mohou býti v průběhu dějin, v procesu samých dějin až ke konci zjevna. Jestliže na př. ve středověku, v eminentně prožitě, ale také reflektované dějinné epoše, vznikla věta, že Němcům patří imperium, Italům sacerdotium, Francouzům magisterium, pak to nebylo žurnalistické aperçu, pouhá domněnka, nýbrž poznatky anonymního způsobu, získané z konkrétní plnosti dějinného bytí, z poznání o posláná, jež nebylo zcela odňato pro zneužití, vinu a odpadnutí, nýbrž ještě potom platí. Zajisté smysl takových privilegií není naplněn v Bedřichu II., nýbrž v Karlu Velikém, není naplněn v Alexandru VI., nýbrž ve sv. Ambroži nebo Řehoři Velikém, není naplněn ve Voltairovi nebo Rousseauovi, nýbrž v Bernardovi z Clairvaux a ve vznešené škole pařížské XIII. stol., avšak je velkou slabostí dějinné zrakové síly neviděti, že světlo hvězd takových neproměnných posláná proniká i skrze zločin a hříchy: takových posláná, jež si nedávají národy samy (nikdo se nemůže sám povolávatí), nýbrž jež patří k tvořivé síle samého Boha; takových posláná, jež mohou pokáním a milostí snad znovu přináseti nové a pravé dobré plody. Dějiny jsou jakoby děním mezi dvěma póly: mezi Ničím a mezi Bytím. Avšak tento obraz, získaný z nezobrazitelné sféry, může klamati. Neboť tyto dva póly nejsou ekvivalentní – Nic není rovno Bytí, ani Hegel není roven Tomáši Aquinskému. Dějiny budou mítí konec, tak jako měly počátek, avšak nikoli v Ničem, nýbrž ve věčném Bytí.

Proto vidí křesťan všechno partikulární dění ve světle univerzálního dění, jehož cílem je sám Bůh, samo Bytí, naplňující se pro člověka v nehlubším Bytí a ve vrcholu vši stvořené existence, v imago Dei, v dějinách a v dokončení duchovní osoby jako člena říše Boží.

Křesťan může nějaký čas jíti společnými cestami s některými

nejistými fragmentárními, inchoativními pojetími dějin, nakonec však se přiblíží rozhodnutí, kde se již nerozdělují cesty, nýbrž cesta, ne od nějaké jiné skutečné cesty, nýbrž od samého bezcestí; tato cesta se liší zásadně, tedy od kořene, od onoho pojetí, které nikoliv z relativně nevinné nevědomosti, nýbrž modo ponendo, t. j. vůli proti tomu se stavíc, popírá, že Ježíš Kristus je Syn Boží – tedy skutečný Bůh, Deus de Deo, lumen de lumine, Deus verus de Deo vero, jak se praví v jeho Vyznání víry, a současně skutečný člověk: et homo factus est, jak se prostě praví v témž Vyznání víry – a že jako takový je smyslem a plností a měrou všeho dění a všech dějin. Křesťan je křesťanem svou věrou. To je počátek i konec jeho existence.

Přeložil Jan Hertl

JINDŘICH STŘEDA

CATO, ČILI O SVOBODĚ PLNĚNÍM ZÁKONŮ

Málo známý, avšak neobyčejně zajímavý a zábavný latinský spisovatel Valerius Maximus by si zasloužil, aby se mu v sousedství slavných Liviů a Ciceronů věnovalo třeba jen dost málo pozornosti. Je to totiž jeden z těch starých spisovatelů, kteří pro svou moudrost jsou vždy aktuální a kteří dnes řečí jasnou a srozumitelnou mluví právě k naší době. Neboť Valerius Maximus praví: »Co je svoboda bez Catona? Nic více, než Cato bez svobody.« Věta ta se zdá jaksí příležitou na některé naše poměry. Neboť není pochyby, že něco schází naší svobodě a naší republice; je přímo pohoršlivé, jak málo se zákony a ústavní řády tohoto státu berou vážně. Rozvěklá debata o otázce politických stran ukázala jednu věc velmi jasně: že obsahem veřejného života u nás není plnění zákonů, nýbrž boj o moc. Jenže právě v republice mají zákony být tím nejvyšším. Alespoň jsme se učili, že v tyraních rozhoduje libovůle vladařů, avšak ve svobodné obci vládnou hoi nomoi, zákony...

Pravíme tedy, že naší republice schází Cato – muž, beroucí zákony vážně. Neboť kdo je to Cato? Muž, který se od plnění zákonů nedá odvrátiti ničím, ani vývojem věcí, ani velikostí nepřátel, ani porážkou republikánů, ani koncem svobody.

»Invictus victis es partibus; omnia Caesar
vincere qui potuit, te, Cato, non potuit...«

pěje Martial. Ale my máme podle Valeria Maxima »svobodu bez Catona«. Jaké jsou příčiny tohoto stavu, netřeba zvlášť zkoumati;

jsou znamenitě osvětleny Schmittovou prací »K státní filosofii proti-revoluce«, vyšlou česky v této revui. Cítuji: »Aktuelní význam oněch protirevolučních filosofů jest však v konsekvenci, s níž se rozhodují. Tak silně stupňují moment decise, že na konec potlačí myšlenku legitimacy, z níž vyšli. Jakmile Donoso Cortés poznal, že je konec období monarchie... dovedl svůj decisionismus do konce, to jest, požadoval politickou diktaturu.« V těchto slovech je objasněna také příčina nezdaru dnešního republikánství a zároveň protivných hnutí dneška, nezdaru, rozuměj, ideového; tou příčinou je ztráta smyslu pro právo. U Cortésa samotného je to ovšem věc velmi snadno pochopitelná. Neboť jakkoli Donoso Cortés, marqués de Valdegamas, svým čtenářům a v prvé řadě ovšem sám sobě připadal jako zásadní bojovník Řádu, nelze přece zapomenouti, že prakticky stál ve službách vlády liberální. Jako poddaný manželky Riansaresovy pochopitelně očekával »konec období monarchie«. A když vzpomene, že tento nepřítel měšťáků byl současníkem oněch urbanos – městských ostrostřelců – kteří podporovali vítězství liberalismu ve Španělských popravách nepřátel také sedmdesátiletých nebo pětiletých, tu chápeme, že Cortés ve styku s takovými filantropy se stal misantropem. Ale důležité je, že Cortés nám ukazuje velmi jasně na společný nedostatek moderního politického myšlení. Je jím právě ono potlačení legitimacy.

Našemu republikánství, pravím, schází legitimismus. To však nutno blíže vysvětliti. Náš člověk si pojem legitimismu, má-li jaký, spojuje s monarchismem, ne-li s dvořanstvím; vybaví se mu při tomto slově ztrouchnivělé pergameny a rokokové paruky. Ale poukázali jsme na to, že zákon – a také pojem zákonitosti čili legitimacy – je právě v republice nejdůležitější. A proto i v dějinách vidíme, že nejneúprosnějšími legitimisty jsou republikáni – ve starověkém Římě, v městech italských, ve Švýcarech. A musí jimi býti! Neboť má-li jedinouvláda stát zosobněný ve vladaři, je v republice vladařem zákon sám; a je-li tedy porušen zákon, opírá se státní moc jedině o oblibu demagogů. Je tedy pro republiku nutností, aby chránila neporušenost zákonitého řádu. Ale aby bylo možno vynutiti nedotknutelnost zákonitého řádu, musí býti možno navázati zákonitý řád na mravní řád a zjednati takto každému zákonitému předpisu mravní závaznost. Toto jest legitimismus. Zavržení myšlenky, že zákonitý řád nutno navázati na mravní řád, je společný znak stoupenců diktatur nejrůznějšího druhu. Muži francouzské revoluce zajisté se pokládali za obnovitele porušeného přirozeného řádu, za obnovitele potlačené, ale od počátku dané svobody, za obnovitele nezadatelných práv člověka a občana; jejich, někdy přímo groteskní kult antiky měl právě tento smysl: nazna-

čítí, že nejsou buřiči, zločinci a tvůrci něčeho nového, nýbrž obhájci samozřejmých a odvěkých mravních zásad. Postoj anarchistických revolucionářů z r. 1848 je již zcela jiný; jejich »Salve, o Satana, o ribellione...« znamená, že se nedovolávají staré mravnosti, nýbrž že si budoují nové, svoje pořádky.

Vidíme tedy u revolucionářů totéž opuštění myšlenky práva ve prospěch moci, jako jsme je zjistili ve Schmittově studii u Cortése. Ovšem, vnucuje se nám při tom myšlenka, že Cortés byl Španěl, tedy Román. A právě v této otázce nazírání na moc se snad evropské rasy od sebe psychologicky nejvíce liší. Tento rozdíl lze formulovati takto: Pro Germána je moc (jakkoli vzniklá, jakkoli zřízená) sama o sobě dobrá a závazná. Pro Romána je moc mravně lhostejná, ale prakticky nutná. Slovan si však klade otázku po mravním základě moci: je-li moc »od Boha«, je závazná, a to zcela (ruský josefinismus), je-li moc ze země, je od ďábla a nelze ji z praktických důvodů přijmouti (Chelčický, ruští starověrci a ovšem Tolstoj). Nelze mi jinak mysliti, nežli že tento postoj (postoj Dostojevského, jenž uznával samoděržaví a při tom napsal sen o Inkvizitoru) je jedním důkazem slovanské anima naturaliter christiana. Neboť zajisté měřiti moc mravním zákonem je věc typicky křesťanská. Legitimismo ne ovšem jakožto věc – (poukázali jsme na starý Řím), ale jakožto myšlenka je naprosto a jedinečně křesťanský. V žádné jiné kultuře nemohla dojiti vyhranění myšlenka, že nutno státní autoritu spatřovati ve vrchnosti zákonité, byť i bezmocné, a ne ve vítězném povstání. A vskutku historický legitimismus (jakožto theorie, pravím) zapadá do katolických kulturních proudů: do baroka a do romantismu.

Oč nám však jde v této úvaze, je určení významu legitimismu pro republiku – vlivu myšlenky zákonitosti na myšlenku svobody. A tu nutno poukázati na jednu věc. Postupně, jak se revoluční myšlení vyvíjelo od naturalismu rousseauovských jakobínů k zuřivému a choromyslnému antinaturalismu dnešních socialistů, oslaboval se cit pro svobodu – dříve hlavní bod revolučního programu – ale zejména schopnost revolucionářů učiniti něco pro svobodu, poklesla na žalostné minimum. Toť psychologicky samozřejmé. Neboť jestliže snad každý člověk je schopen přinášeti oběti za právo, za mravní příkaz jemu uložený shůry, je naopak jasno, že pro svoje požadavky, pro svoje přání, se může člověk obětovat jen ve velmi omezené míře. Obětovati se v zájmu něčeho vyššího je starý ideál lidské přirozenosti; obětovati se v zájmu vlastním je patrně věc protismyslná a tedy nemožná. A takto nabývá praktického významu řečnění starších revolucionářů o potlačených právech; nová levice však mluví vždy jen o svých (resp. proletářských) požadavcích. A proto je tu onen nápadný a přímo podivný rozdíl mezi starými

barikádovými bojovníky a jejich přece jen duchovními dědici. Když se totiž začala valit světem vlna více nebo méně kulturních diktatorských hnutí, bylo jistě mnoho lidí, kteří se v duchu tázali: A co učiní parlamentní demokracie? Co učiní sociální demokracie? Jiné umírající režimy našly své obránce, ba i za režimy povalené se lidé zoufale bili; najde demokracie svoji Vendée? Odpověď událostí byla záporná. Proti diktátorům je ovšem veden boj: v Paříži, v Novém Yorce, v Argentině jsou jednohlasně přijímány resoluce proti Hitlerovi, v Čechách a ve Francii je sympatiemi provázen zápas čínské republiky proti Japoncům, v Anglii je publicisticky potírán režim v Itálii... Je však toto boj? Je však toto obrana? – Pravda, bývá často poukazováno na případ rakouský; rudí dělníci, ubytovaní ve tvrzích města Vídně, zachovali straně věrnost a bránili svoje léna (jak jinak nazvat majetek, přidělený za brannou věrnost?) s obdivuhodnou statečností. Ovšem, zatím co svou věrností chránili pověst dělnictva, inteligence se boje vzdálila. Ale to už se zdá pravidelným zjevem. Jakoby chudý, jsa dědic zaslíbení božských, měl usnadněny některé ctnosti, a z nich zejména statečnost. Nelze nevzpomenout na francouzskou revoluci, kdy také inteligence a šlechta bloudila po všech zemích Evropy – jenom na bojištích západní Francie zůstali sedláci sami.

Ale nehledíme-li na chudé, nutno všeobecně zjistiti úplnou neschopnost dnešního člověka bojovati za svobodu; ba, on na ni ani již neumí mysliti. E. Drumont, člověk málo čtený, jehož myšlenky však musí zvítězit, líbí-li se Bohu zachovat Evropu, přirovnával dnešního člověka, poplatníka – jak krásné slovo! – k arabskému velbloudu, jenž sám pokleká, aby naň bylo snáze vloženo břímě... Vskutku, poslušnost občana moderního státu je překvapující; cokoli hodlá započítí, ať si pořizuje lampu nebo připouští klisnu, ať provádí tělocvik, prodává ječmen, podniká výlet nebo vychovává děti, vždycky si uvědomí, že teď právě zas vyšel nový předpis a že se musí obrátit na některého muže s razítky. O tom nás neobyčejně jasně poučuje Bellocův Otročský stát, dílo, jež se ovšem v první řadě dotýká dělnických otázek, ale tendence k nevolnictví je v poměrech buržoasní třídy snad ještě nápadnější. Ovšem, je-li moderní občan nazýván – také u Drumonta – Číňanem, nesmí se zapomínati na jeden psychologicky velmi důležitý rozdíl. Starý barbar, Číňan, fellah a negr podroboval se ovšem bez odporu a samostatnosti svému vladaři a zvykům svého kmene. Ale tyto zvyky byly utvrzeny autoritou pradědů a staletou zkušeností – zdály se neměnitelné, právě jako přírodní zákony. V témže smyslu se mluvilo o »přirozeném vládci«. Kdežto moderní občan je otrocky podroben silám, kterým nejvíce ze všeho schází právě autorita – ať už žije

pod kratomanií diktátorů nebo pod legislační nadprodukcí parlamentů; nemůže se domnívati, že by tyto denně se měnící rozkazy byly nějak nutné a hlouběji závazné. Moderní stát svojí strukturou ovšem velmi dobře odpovídá této nevolnické situaci svých obyvatel; ale domnívající se, že v lidské společnosti dlužno přičítati hmotným důsledkům duchovní příčiny, považujeme moderní otrocký stát právě za důsledek otrockého ducha. Jsou také ovšem lidé, a dnes velmi významní, kteří tuto degeneraci moderního státu přičítají demokracii; podle našeho názoru omylem. Soudíme naproti tomu, že demokracie obsahuje také jisté cenné, mravní zásady. O volnosti snažíme se dovoditi, že právě ona modernímu vývoji, a to ovšem jak pravicovému tak levicovému – toť kořen zla – úplně chybí; bratrství je křesťanský mravní příkaz. Obtíže začínají u třetí demokratické zásady, u rovnosti; neboť zde demokracie se z mravního oboru dostává do oboru politického. A politická rovnost byla chápána tak, že všem třídám byla dána stejná účast na onom fiktivním politickém životě, který právě z takto chápané rovnosti musil nutně vyplynouti. Avšak pravý smysl rovnosti je ten, aby všechny třídy obyvatelstva se svým způsobem zúčastnily veřejného života; je zřejmo, že obsahem organické demokracie je právě stavovství, které jediné vyhovuje požadavku účasti všech občanů na veřejném životě, a to každého právě v tom životním oboru, do něhož byl osudem postaven. Stavovství plodí svobodu.

Příčinu moderní nesvobody nelze tedy hledati v myšlence demokratické. Nebezpečí je po našem soudu třeba spatřovati v nepoměru mezi republikánským principem ústavním, který postuluje zdravý, řekl bych primitivní stát (a republika se v dějinách osvědčila jen zvláště silným národům), a mezi vývojem moderního, hypertrofickeho státu. Neboť co tu vidíme? Moderní stát po jedné své stránce, po stránce vlády, je Nic, abstraktum, nepřítomnost, bojiště a prázdný prostor; po druhé stránce, po stránce moci, je Vše, absolutno, svrchovanost a Ideál, kolektivní Leviathan a Dominus Deus noster in terris. Podstatnou známkou státu starorežimního byl dualismus, totiž soustava, kdy mimo vládu existovalo zastoupení poddaných; moderní stát se naproti tomu honosí sjednocením moci. Pravda, tvrdí se, že tuto jednotnou moc drží zástupcové lidu – v theorii lid sám – což však znamená právě onu nepřítomnost vlády; ale jelikož lidská společnost se bez vlády neobejde, tvoří theoretičtí zástupci lidu de facto vládu a v českém jazyce také jsou jakožto vláda označováni. A to opět má za následek, že nemají žádného zastoupení poddaní. Jest tedy moderní vláda vládou absolutní. Avšak ona jest také vládou suverenní; nemá tedy omezení ani na světě, ani na nebi; není vázána zákonem ani ústavním, ani mravním. Jsouc daleka toho,

aby byla poutána ohledy na nějaké právo, je moderní vláda naopak obdařena tou mocí, že právo tvoří. Za takového stavu věcí nelze se diviti onomu naprostému vymizení citu pro svobodu, které moderní stát a jeho občany vyznačuje. Tu ovšem nelze se diviti onomu záměrnému potlačování svobody jak osob, tak i zemí, které znešvaruje dnešní Německo. Neboť potlačení přirozených, historických kmenů a vytvoření velkých, centralisovaných, jaksi umělých a neuskutečných národů všude provázelo vznik moderního státu. První a nejznámější příklad toho byl ve Skotsku, které rodící se parlamentní režim anglický se snažil asimilovati v Unii Velké Británie a vskutku s neuvěřitelnou surovostí zbavil Skotsko samostatnosti; proti tomu se skotské kmeny bránily věcmi stuartské reakci. Netřeba ani připomínati, kolik bylo jiných národů a kmenů, jejichž boj o bytí a svobodu proti centralisovanému státu byl veden a odsuzován jako věc reakce – Baskové, Bretonci, Katalánci, Lužičtí Srbové, Charváti, Češi.

Je nutno oživit u nás chestertonovské pojetí demokracie jakožto záštity svobod nikoli imaginárních, nýbrž svobod jakožto privilegií, odlišených svobod drobných celků proti hypertrofickému, všudypřítomnému modernímu státu. Ovšemže Chesterton, vida smysl demokracie v nejširším možném uskutečnění samosprávy, žádá jakožto její nutný předpoklad nezávislou, nepohnutelnou vládu.

Je-li tedy velkým problémem dnešní politiky jak oživit a uplatnit přirozený lidský požadavek svobody, pak je to možné jedině ve státě postaveném na přirozených základech. Přirozeně ustrojený stát – to jest stát, jenž má autoritu vlastní a nemusí tudíž poškozovati a usurpovati autoritu svých složek – dovolí, aby jeho složky svůj poměr zdravě upravily. Složkami státu pak jsou země, okresy a obce; s ozdravením celku vyššího bude postupně možno, aby celek nižší konal svou funkci v životě národa. Národ však, jelikož není náhodným nebo podle dobrovolné úmluvy ustaveným shlukem jedinců, nýbrž přirozeným organismem, nemůže zdravě žiti, není-li možno jeho složkám vykonávati jejich přirozené funkce. Složkami národa jsou rodiny a jedinci, kteréžto složky mají různé funkce podle různých povolání. Orgány pak těchto funkcí ve veřejném životě jsou stavy. Nelze totiž svobodu jednotlivce uskutečniti jinak než nápravou společnosti shora. Shora, rozuměj od poměru k Bohu; neboť bez víry nelze nic učiniti. Ale národ žije v křesťanské Církvi; národ pak musí býti organisován v řádný stát; řádný stát umožňuje funkci svých složek; toto (autonomistické) zřízení státu pak umožňuje funkci složek národa (stavovství); a svoboda jednotlivce je tedy v tom, že mu zřízení společnosti umožňuje výkon jeho funkcí.

Aby však jednotlivec mohl svou svobodu reklamovati, jest potřebí, aby se necítil, jako je tomu za režimu liberalistického, osamoceným jedincem, jehož dobrovolný souhlas mu teprve ukládá povinnosti členství ve společnosti a který tedy a priori klade na společnost nekonečné požadavky (pokládaje společnost za jakési zlo, ukládající o svobodu svrchovaného jedince), takže když žádá od společnosti v zásadě vše, nemá – ba zamítá – zvláštní právo (*privilegium*) na cokoli; nýbrž jest potřebí, aby jednotlivec, cítě se členem složek společnosti, byl si vědom povinností a práv, která mu z tohoto jeho postavení plynou, a aby tato určitá práva pokládal za součást zákonitosti, která jsouc navázána na mravní zákon nemůže býti pouhým násilím a změnou faktických poměrů porušena. Takováto legitimita může od občana požadovati nejvyšší oběť – »co jest svoboda bez Catona?« Prozatím není Catona, není tedy svobody; světem vládne onen hnusný konformismus, jehož svědky jsme byli také při německé revoluci. Nebylo odpornější podívané než tato změna; včera ještě celá říše, všechny země, všechny kulturní instituce, všechny společenské špičky byly demokratické a republikánské – nastala změna v kancléřství, a vše, vše bylo ve službách diktatury. Nikdo nepovažoval za svou povinnost pokračovati po změně režimu v tom, co se dříve jevilo jakožto samozřejmá povinnost. Ostatně moderní stát se považuje za oprávněna vymáhati od svých poddaných tento neomezený rozsah nevolnosti; neboť prohlásiv děti za svěřené nikoliv rodičům, nýbrž jemu, osobuje si stát právo nutiti svoje občany k myšlení, jaké se jemu líbí. Sama o sobě jest tato usurpace práv rodiny a duše nesnesitelná; ale stává se trojnásobně nesnesitelnou nestálostí moderních poměrů. Neboť jestliže ve Spartě vychovával stát veškeru mládež, vychovával aspoň po staletí ze všech Sparťany; moderní stát však si připisuje právo dělati ze všech dětí dnes republikány, zítra fašisty, pozítří komunisty a pak patrně royalisty; toto je nesnesitelné. Ale ovšem, co možno upříti modernímu státu, kdyžž se domnívá, že nemá žádných práv, nýbrž zná jen svou vůli, která vůči občanům má plniti funkci práva? (Zmínili jsme se ovšem, že moderní stát jakožto abstraktum nemá vůle vlastní, nýbrž že jako jeho vůle funguje výslednice zápasících sil.)

Aby tedy mohla býti obnovena a obhájena myšlenka svobody, což je nutno, jelikož svoboda je přirozeným požadavkem člověka a účelem státní autority, je nezbytno obnoviti myšlenku, že i stát i občan, i jednotlivé složky státu a národa musí míti svá určitá práva, kterých nelze jednostranným násilím změnit, neboť jsou navázána na mravní zákon. Řád ve státě, zaručující autoritu vlády a svobodu občanů, musí plynouti z Boží milosti. Tím jsme vyslovili, že

naší republiky se nedostává legitimismu. »Co je svoboda bez Catona?« Naší republiky scházejí lidé, připravení bránit její zákonitost za všech okolností. Aby však občané takto smýšleli, musí jejich výchova být zbavena nesmyslů a zejména kopanců proti duchu českých dějin. Zvláště bude nutno znemožnit zkreslování významu 28. října. Proti známým ideologiím nutno zdůraznit, že 28. říjen 1918 byl obranou a obnovením státního práva, a že tento stát, vyšlý z hlubin pohanského dávnověku země, posvěcený křesťanským středověkem a ozdobený katolickou kulturou, je státem z Boží milosti, nositelem Řádu a vrchností danou shůry. Aby však tato pravda byla obecně uznána, jest ovšem zapotřebí, aby národní život byl založen na Hlubině bezpečnosti, na Skále.

Jest dávným argumentem reakčních čili protirevolučních (katolických) státních filosofů, že stát bez víry v Boha nemůže žít. Neboť stát nelze založit ani na násilí, ani na souhlasu poddaných; tyto věci podléhají změně – avšak stát nesmí podléhati změně, nýbrž musí spočívat na věrnosti. Ale zavázati k věrnosti lze jen toho, kdo má proč dodržovati danou přísahu; kdo věří v Boha. Stát tedy, který Boha neuznává, nemůže spoléhati na věrnost svých poddaných. Tato argumentace je ovšem pro určité prochazeče po dlažbě dnešního myšlení úplně nepochopitelná, ať nedím směšná; neboť stát, to je přece instituce, která vybírá daně a vrací je v podobě podpor – čeho v tom má pohledávat víra? Co je to vůbec Bůh? Co je to přísaha? A kdo dnes ví, co je to věrnost? Jaká pak věrnost; muž moudrý jde s vývojem, aby se mohl nadíti zmíněných podpor.

Je vskutku nepochopitelné, jak nevšímavě chodí držitelé moci kolem občanů takto smýšlejících. Kdyby aspoň dbali o klasické vyučování na středních školách; tam se mládež doví, co to je republika. Ale ideálem pokrokových pilířů republiky se zdá být výchova nikoli vzdělaných republikánů, nýbrž polovzdělaných montérů, s rozličnými vědomostmi o rozličných předmětech, ale bez státního ideálu. Nejméně pak mají tito montéři (před rokem by se bylo řeklo průkopníci technokracie) ponětí o svobodě.

Ale nelze se konečně diviti, že pojem práva a tudíž i pojem svobody, vymizel na straně revoluční; ostudný však je obdobný vývoj na straně reakce. Quod si sal evanuerit, in quo salietur? A proto jsme se museli zamyslet nad Schmittovým článkem, s nímž nás Řád seznámil. Opět cituji: »...redukce státu na moment rozhodnutí, konsekventně na čisté nezdůvodňované, neospravedlňující se, tedy z ničeho vytvořené absolutní rozhodnutí. To však je v podstatě diktatura, nikoliv legitimita.« Velmi správně; neospravedlňující se rozhodnutí rozhodně není legitimita. Rozhodnutí »z ničeho vy-

tvořeně« jest patrně rozhodnutí bez autority, rozhodnutí, jež mravně nezavazuje, rozhodnutí, jehož netřeba uposlechnouti. Jestliže Cortés požadoval takové rozhodnutí (pochopitelně, ježto prakticky stál ve službách vlády proti legitimnímu králi), považuje to, jak se zdá, Schmitt za jakýsi objev nebo pokrok a dodává, že »legitimistická myšlenka nástupnictví stane se prázdnou umíněností lidí, chtějících mít za každou cenu pravdu«. Zajisté, legitimisté chtějí vskutku mít pravdu; a naopak stoupencům diktatury je patrně úplně lhostejno, zda mají pravdu. Schmitt tedy považuje za logicky správnou cestu, kterou podle něho nastoupil Cortés; nás zajímá právě, že po této cestě lze od legitimistické kokardy dojít k hitlerovské botě. Je tuším zřejmo, kterak cit pro právo je svázán s citem pro svobodu, takže jeden s druhým žije nebo – dnes – hyne; a tak lidé zbavení legitimismu nejsou s to, obětovati se pro svobodu. A věc, kterou její stoupenci nejsou s to brániti ani v porážce, obětovati se pro ni, je života neschopna. Lidé pak se obětují jen pro zákonitost, která svou autoritu bere shůry. I republika je schopna života jen tehdy, tvoří-li její příkazy část mravního Řádu. »Co je svoboda bez Catona? Nic více, než Cato bez svobody.«

STANISLAV BEROUNSKÝ

STÁT A HOSPODÁŘSTVÍ V SOUDOBÉM NĚMECKU

Následující studii je třeba uvést několika vysvětlujícími větami. Především je nutno vyložití název našeho pojednání. Vzhledem k tomu, že neznáme současné poměry německé z vlastního přímého názorů a že se tedy v naší práci opíráme jen o odbornou literaturu německou, slušelo by se spíše dáti naší stati název »Stát a hospodářství v soudobém Německu jak se jeví v německé státovědecké literatuře«. To je nesporný nedostatek naší práce, avšak na druhé straně zdá se nám, že tam, kde jde o představbu celé společnosti, kde se tato představba teprv začíná provádět, je možno mnoho důležitých věcí, zejména celkový směr a smysl dění lépe poznat v literatuře než na hotových ukázkách prováděné přestavby: neboť literatura nám dává určitý program, plán práce, kdežto jednotlivosti přestavby samy o sobě jsou pouhými cihlami, jež na sebe vrství ti, kdož vypracovali plán. S tím také souvisí, že v naší práci nepůjde o líčení konkrétních organizačních forem státu a hospodářství,

nýbrž že se budeme zabývatí státem a hospodářstvím jako všeobecnými principy, jež nabývají v současném Německu nových tvárností.

* * *

Nynější německý stát je reakcí na liberalistický stát, na stát toho dějinného období, jež je stručně charakterisováno jako autonomisování jednotlivých společenských oblastí, zejména hospodářství. Sociologickým nositelem této autonomisace bylo měšťanstvo, hospodářsky mohutněním rozvojem průmyslově kapitalistické společnosti. Tato společenská skupina vybojovala si negativní, polemickou svobodu od státu, aby měla volné ruce v té oblasti, o jejíž ovládnutí jí šlo, totiž v hospodářství. Je sice pravda, že měšťanstvo nevytáhlo snad do boje s jediným heslem svobody hospodářské, naopak, dovedlo ideologicky podbarvit svůj zápas jakožto zápas duchovního principu všeobecné svobody, svobody náboženské, kulturní, politické a hospodářské proti »mocnostem temna a násilí« (rozuměj: církvi a feudalismu), dovedlo učiniti ze svého zápasu boj svobody proti řádu a to v jeho pojetí boj proti špatnému řádu, boj nového kulturního stylu proti starému. Nová ideologie separovala společnost od státu, postavila společnost proti státu a nastolila pomocí tohoto dualismu neutralitu státu vůči společnosti a hospodářství. »Stát se při tom jeví jako juristická forma a normativní řád, společnost proti tomu jako nositelka duchovních a hmotných hodnot. Obě oblasti jsou naprosto rozdílné a vedou svůj oddělený život.« (E. R. Huber.) Toto separování postupuje dále, dochází na př. k rozluce hospodářství a ethiky, avšak i uvnitř jednotlivých společenských oblastí dochází k dalším rozlukám a k vytváření nových antithesí; tak na př. v oblasti hospodářství rozluka kapitálu a práce a antithese mezi buržoasií a proletariátem. Vítězný liberalismus rozrušil společenskou stavbu, v níž jednotlivé společenské oblasti byly vázány jednotným řádem a v níž zejména hospodářství bylo spoutáno četnými politickými a ethickými vazbami, jsouc postaveno do služby cílům, jež byly mimo ně a nastolil místo řádu autonomii jednotlivých společenských oblastí. Nebylo by se to podařilo, kdyby předliberalistická hierarchie hodnot nebyla už dávno před uplatněním politického liberalismu podhlodána protestantskou reformací a osvícenstvím, tedy individualismem theologickým a filosofickým, jemuž pak v dějinném sledu následoval v podobě liberalismu individualismus politický a hospodářský.

Charakterisovali jsme liberalismus jako autonomisaci jednotlivých společenských oblastí, zvláště hospodářství. Liberalismu se podařilo nastolit takový stav věcí, kde hospodářství je samo pro sebe, ba kde později se stane všeurčující silou. Konečným výsledkem

liberalismu je zničení pořádací moci státu a nastolení primátu hospodářství před všemi ostatními společenskými oblastmi, před náboženstvím, před etikou, před státem, před kulturou. My, kteří jsme už vyrostli v »ekonomickém století«, si již ani neuvědomujeme, že toto pronikání všech oblastí hospodářstvím, toto podmaňování všech hodnot hospodářstvím, je něčím nepřirozeným, že byly doby, kdy hospodářství nebylo »osudem« (jak to formuloval Walter Rathenau), kdy nevládlo státu, vědě, umění, politice, nýbrž kdy zastávalo funkci, jež mu pro vlastní jeho povahu přísluší, kdy sloužilo. Liberalismus, který nastolil nový kulturní styl, totiž ekonomický kulturní styl, v němž všechny společenské hodnoty mají platnost odvozenou od hospodářství, stávají se epifenomenem hospodářství, tvoří pak později pro marxistickou filosofii dějin vhodný objekt, na němž se vede důkaz pravdy pro historický materialismus. Neboť v liberalistické společnosti stává se hospodářství skutečnou podstavbou, jedinou realitou, nad níž se tyčí ideologická nadstavba náboženství, státu, kultury, jak to učí historický materialismus. Je nomže marxismus právě v tomto bodě se dopustil oné osudné chyby, jež vůbec je příznačná pro historický materialismus: učinil z historické kategorie kategorii logickou, považuje historicky jedinečné zvrácení hierarchie hodnot za obecně platné pravidlo, za společenský zákon.

Proti tomuto převrácení přirozené stupnice hodnot brzy začaly pracovat duchovní síly, jež s velkou jasnozřivostí poznaly, kam toto porušení řádu, tato autonomisace jednotlivých společenských oblastí ve svých konečných důsledcích povede: k anarchii a k rozpadu společnosti. Katolická sociální filosofie potírá v samých počátcích pokusy o nadvládu ekonomických zřetelů; boj proti »mamonismu«, to jest proti projevům kapitalistického ducha, jak se sporadicky objevují ve středověku, dosvědčuje jasně, na které frontě církev stála. Také později, když nový duch nastoupil svůj vítězný pochod, jsou to především duchovní síly katolicismu, jež se pokoušejí jeho postup zastavit, zatím co protestantství, jež theologicky připravilo nástup liberalismu, poskytl všude novým proudům nejvhodnější vegetační podmínky. Bylo by zajímavé, aspoň zběžně si povšimnouti těchto katolických kritiků liberalistické autonomisace jednotlivých společenských okruhů, z nichž mnozí byli Němci a z nichž skoro všichni doporučovali pro obor společenského života návrat ke korporačnímu zřízení v katolickém duchu, jakožto jediné východisko z nesnázi; leč k tomu zde není příležitost. Jejich práce byly silné pokud šlo o aetiologii destrukce společnosti, méně silné pokud šlo o terapii a nový duch představoval příliš robustní a dosud zdaleka ne spotřebovanou sílu než aby byl jimi vážně ohrožen.

Teprve po válce, kdy úpadek ideologie ovládající minulé století byl již příliš zjevný a kdy některé státy byly až nebezpečně ohroženy rozpadem společnosti, teprve tehdy dochází k změnám politických řádů. Známe italský pokus o korporální stát, pokus, jenž byl později následován četnými jinými státy a jehož příklad neztratil dosud nic ze své atrakční síly. Víme, že korporální myšlenky se dostalo neobyčejné morální podpory encyklikou *Quadragesimo anno*. Tato sociální encyklika vybízí, jak známo, jednak k nápravě mravů, již ovšem nelze dosíci žádnými politickými prostředky, jednak také k nápravě institucí, k nápravě vnějšího řádu. Pokud se týče reformy vnějšího řádu, doporučuje encyklika uspořádání společnosti ve stavech a obnovení státní autority, jež má být nestrannická, »hledící jen k obecnému dobru a spravedlnosti, jež má v královské důstojnosti trůnit jako nejvyšší rozhodčí« nad zájmovými rozpory.

Také v Německu jde o obnovení silné státní autority a o použití korporálního principu při výstavbě nového státu. Jestliže však v italském fašismu solidarisujícím principem celé společenské stavby je mythus vlasti, jestliže encyklika *Quadragesimo anno* vybízí především k nápravě mravů ve smyslu katolické mravouky, vycházející z přesvědčení, že žádoucí změna vnějšího řádu samotná nepostačí, našel německý národní socialismus své ideologické zakotvení v mythu rasy. Německý rasismus zdá se nám být sice nejméně nosným pilířem společenské obnovy, avšak historie nás poučuje, že dějinné síly nevyvěraly a neudržovaly se vždy jen z pramenů rasy. Nepovažujeme se za povoláné zhodnotit pravdy a omyly moderního učení o rasách, neodvažujeme se pronášeti soudy o vlivu ras na formování obsahu společenského života. Omezujeme se na konstatování, že základem národně socialistického světového názoru je rasa, germánská rasa, o níž se věří, že se vyznačuje zvláštními vlastnostmi, jež ji předurčují k vedení ras méně způsobilých. Do jaké míry toto učení, jež zdaleka není ve svých názorech a ve svých praktických cílech jednotné, jež vykazuje celou stupnici odstínů od hrubého zoologického materialismu až k idealistickému zduchovnění rasy jakožto biologické nositelky jistých hodnot, bude skutečně a natrvalo řídící silou nového světového názoru, nelze dnes říci. Každá revoluce si vytváří svou zvláštní mytologii a svou zvláštní teologii – avšak postupně, jak se ustaluje nový stav věcí, vyprchává polemická síla nové teologie a nakonec se dojde k poznání, že nová víra je vlastně pověrou. Vzpomeňme jen revoluce francouzské a jejího kultu nejvyšší bytosti.

V Německu šlo tedy, jako v četných jiných státech po válce, o obnovení silné státní autority. Národně socialistický stát značí,

jak praví E. Forsthoff, »návrat německého národa k státní formě; znamená popření dějinné epochy, jež rozrušila stát pro jednotlivce a jeho nároky na štěstí a svobodu.« Na místo starého »neutrálního«, neintervenujícího, pouhého »právního« státu, jak se v 19. století vytvořil v západoevropských liberálních demokraciích a na nějž pak po světové válce navázalo Německo ve své výmarské ústavě, buduje dnešní národně socialistické Německo »totální stát.« Na místo liberalistického dualismu státu a společnosti nastupuje monismus, »jednota státu s politickým a duchovním bytím národa« (E. R. Huber) vytvořená národně socialistickým hnutím. Ernst Jünger našel pro tento nový poměr mezi státem, politickým hnutím a národem termín »totální stát«. Podle Carla Schmitta uzavírá totální stát vývoj, »jenž probíhá ve třech stadiích: od absolutního státu 17. a 18. století přes neutrální stát liberálního 19. století k totálnímu státu identity státu a společnosti.« Totální stát není snad, praví Forsthoff, »výrazem překonaného etatismu, nemá se jím projevit požadavek totálního zestátnění, neboť nemá nic společného s hrubou mechanikou marxistického socialismu. Právě tak málo značí povýšení státu nad hnutí stát nesoucí. Stát a národně socialistické hnutí tvoří nerozlučitelnou... jednotu. Stát a národně socialistické hnutí se v sobě sjednocují v legitimní politické pořádající síly. Formulí totálního státu jest míněna totalita těchto pořádajících sil.« Když si tedy tento nepřilíh jasný výklad upravíme, vidíme, že totální stát je tam, kde jedna politická strana se stala státem, kde tato strana může autoritativně určovat všem státním příslušníkům jejich chování ve všech oblastech společenského života. Zřetelně to vysvětluje z Huberových výkladů o totálním státě: totální stát »přemáhá především protivu mezi státem a společností obnovením jednoty sociálního a politického řádu; ruší dělení moci obnovením jednoty státní moci; odstraňuje vnitřní rozeklanost státu stran tím, že jedná na organisace se stává výlučným nositelem politické vůle... Politická totalita v národním socialismu znamená, že politický životní zákon národa proniká a určuje všechny obory národního života, že všechno dění v národě míří k jedné společné dějinné úloze. Všichni členové národa a všechny věcné obory jsou postihováni touto všeobjímající politickou úhrnou hodnotou národa. Tento dějinný životní zákon národa nalezl svůj výraz v národně socialistickém světovém názoru; jest zobrazován vůdcem a hnutím. Jakožto politický nositel vůle národa stala se strana hybnou, razící a nosnou silou německého státu. Tato politická vůle národa, ztělesněná ve straně, udává zákon a směr, jež jsou určující pro všechny obory národního života. Ona zaměřuje kulturu a vědu, hospodářství a právo na jeden společný velký cíl... Avšak politická totalita státu neznámá, že stát

bude sám bezprostředně spravovati svým úředním aparátem všechny životní obory. Totalita národně-socialistického státu jest totalita vedení, tedy zásadní určování a řízení, avšak žádná totalita správy. V rámci základního politického zákona zůstává místo pro samostatné rozvíjení jednotlivých oborů národního života. Tato samostatnost není však nikdy autonomií ve smyslu samovládné svobody, nýbrž jest to svoboda vázaná v rámci souvislosti politického vedení. Chování, směr a cíl i v samostatnosti jsou určovány jedinečně vedením.»

Vidíme tedy, že ani jednotlivým oborům společenského života ani jednotlivcům nejsou ponechány žádné praerogativy, jako na př. výchova dětí, výkon náboženského kultu a j. Tedy vše pro stát, nic mimo stát a především nic proti státu, jak říká Mussolini. I když snad prakticky nepůjde totální stát tak daleko, aby ve všech oborech lidského života jednoznačně určoval svým příslušníkům, co dělati a čeho nechati, přece jen je to v jeho možnostech. Je to velká moc, již se vyznačuje totální stát, taková moc, již v dějinách žádný stát dosud neměl, ale také velké nebezpečí, jež ohrožuje totální stát. Stát – i když je to totální stát – nemůže totiž vynutit nic víc než vnější plnění. Může si podrobit těla, nikoliv však duše. Zde je úskalí, o něž se vždy budou třístit totalisující snahy moderního státu, kde stát narazí na jinou totalisující moc, na mocnější totalisující moc než on, protože moc duchovní, na církev. Neuzná-li moderní stát duchovní praerogativy církve, musí dojít k novým zápasům mezi těmito dvěma pořadajícími principy; a nelze pochybovat o tom, že zápas mezi církví a moderním totálním státem bude neskonale ostřejší než byly zápasy mezi církví a starými liberálními státy.

Chtěli bychom jen tak mimochodem podotknouti, že princip totality neznamená v současných politických dějinách něco tak zcela nového, jak se snad na první pohled zdá, neboť totální stát je vlastně jen další vývojovou fází moderního demokratického státu, zejména t. zv. státu politických stran. Moderní stranictví představuje totiž ve své podstatě podobnou totalisující sílu jako totální stát. V počátcích politické demokracie byly politické strany volnými politickými útvary, jež se organizovaly jen od případu k případu za tím cílem, aby usměrňovaly rozhodnutí voličstva vzhledem k určité politické otázce (na př. zda země má zavést ochranná cla či režim svobodného mezinárodního obchodu, zda se má uzavřít spojenecká smlouva s tím či oním státem, zda se má provést odluka církve od státu a pod.), jak tomu tak až dosud je v anglosaských zemích. Během času se však strany přetvořily v rigidní útvary, jež už nepožadují pouhé plnění povinností občanských, které si chtějí získati člověka ve všech jeho životních projevech. Dnes už není politická strana pouhou organizací ad hoc, jež chce postihnout své členy

pouze v jejich politických názorech, nýbrž zabírá si pro sebe celého člověka a dodává svým členům už celý světový názor. Jsem-li na př. holubářem, usměrní strana tento můj zájem o holuby ve své vlastní stranické organizaci holubářů a považovala by za porušení stranické kázně, kdybych svou lásku k holubům pěstoval mimo půdu strany. Chci-li dělat tělocvik, strana pro mě vytvořila zvláštní sportovní sdružení. Potřebuji-li si vypůjčit peníze nebo jsem-li naopak v té šťastné situaci, že si chci uložit své přebytky, je tu peněžní ústav strany, na nějž se mám ve všech peněžních věcech obracet. Chceš-li si přečíst román, i na tuto tvou potřebu pamatovala strana a její nakladatelství ti dodá knihu známého našeho spisovatele, jehož jméno ti zaručuje, že budeš obsloužen v mezích stranické ideologie. Ba, je znám z naší vlastní československé historie příklad, kdy politická strana vytvořila pro své členy vlastní »národní« církev, aby bezpečně zregulovala jejich náboženské potřeby do stranického kanálu, předběhnuvši tak o hodně let Hitlera s jeho pokusem o německou »národní« církev »Deutsche Christen«. Vidíme tedy, že mezi moderní, totalisující politickou stranou (a každá moderní politická strana je stranou totalisující) a mezi totálním státem není podstatného rozdílu než toho, že totální stát má monopol moci, kdežto demokratická politická strana se musí o moc dělit s jinými politickými stranami.

Autoritativní, totální stát německý použil při výstavbě svého hospodářství – a jenom pro obor hospodářství – korporálního principu jakožto nejvhodnějšího nástroje pro organickou integraci národních sil. Jsou tu však značné rozdíly proti korporativismu italskému, zejména však proti stavovské myšlence encykliky *Quadragesimo anno*, avšak i oproti pojetí stavovského státu vůdčího theoretika moderního stavovství, jehož spisy beze vší pochybnosti pomáhaly vytvářet národně socialistickou ideologii, oproti pojetí Othmara Spanna. Na některé zvlášť význačné odchylky chtěli bychom tu upozornit. Národně socialistický stát se ani »neskládá« z jednotlivých stavů, (rozhodně nemá německé stavovství nic společného s volební reformou, jejímž základem byly by stavy) ani není zvláštním, řídicím stavem, jak to požaduje Spann. Národně socialistický stát neuznává také hierarchickou strukturu stavovského státu, jež je příznačná pro stavovství Platonova, romantiků a O. Spanna; stavem není v národně socialistickém pojetí každý dílčí celek společnosti, jenž se konkrétně projevuje jako okruh lidí obstarávajících určité funkce společnosti (na př. hospodářství, výchovu, obranu). Stavy jsou jen hospodářské stavy. »Smysl stavů je hospodářský: jsou právě takovým rámcem pro hospodářskou stránku života jednotlivce, jako je stát pro veškeru politiku«. »Národní socialismus zastupuje prin-

cip výkonosti. Jeho vnějším výrazem jest aristokratické učenění. Ale právě tak jako to bude platit pro celkovou výstavbu státu, právě tak málo se to hodí pro poměr stavů mezi sebou. Přirozené vrstvy hodnot v národě nemohou nikdy nalézt svůj výraz ve stavovském zřízení, jež by jim odpovídalo... Rozličná hodnota jednotlivých lidí nalezne však svůj výraz uvnitř různých stavů. Tyto stavy jsou vůči sobě stejně oprávněné, tvoří tedy horizontální dělení národa, jsouce samy v sobě učeněny vertikálně» (Frauendorfer).

Národně socialistické stavovské učenění národa děje se, podle Rössle, na podkladě těchto zásad:

1. Vychází především z oblasti hospodářství.

2. Na společenský moment bere se zřetel jen tam, kde se ještě v přítomnosti skutečně zachovalo odlišné a dosud patrné svérázne společenské postavení jistých sociálních skupin, jako je tomu na př. u sedláků a řemeslníků. Naproti tomu vytváří národní socialismus uvnitř moderních hospodářských forem nové společenské elementy (na př. poměr vůdce a družiny v podniku.)

3. Nevytváří žádných hodnotných, hierarchických rozdílů mezi jednotlivými stavy. Není tedy žádným vertikálním hierarchickým řádem, nýbrž horizontálním seskupením stavů stejného významu, jež ovšem samy v sobě uplatňují vertikální, hierarchický řád vůdcovství.

4. Význam stavovského zřízení je v odpolitisování hospodářství a společnosti v tom smyslu, že tyto oblasti jsou vyňaty z vytváření politické vůle.

Není tedy národně socialistický stát žádným státem stavovským, neboť není ani stavy tvořen ani z nich nevychází. Německý národně socialistický stát je, jak říká Rössle, politickým státem; spočívá totiž na národně socialistické straně. »Tím (podobně jako ve fašistickém státě) vystupuje v dějinách státních zřízení něco zcela nového: pokus, založiti vytváření státní vůle zásadně mimo hospodářství a společnost, ano dokonce také mimo státní aparát. Příležitavé označení pro tuto státní formu nebylo dosud nalezeno. Název »vůdcovský stát« označuje jen vnitřně organizační princip tohoto státu, totiž způsob, jak dochází k vytváření státní vůle, nikoliv však to, co je důležité při konečném určování státní formy: kde se státní vůle tvoří.« (Rössle) Hitler rozhodnul tyto pochybnosti takto: »Nikoliv stát poroučí nám, nýbrž my poroučíme státu. Ne stát vytvořil nás, nýbrž my jsme vytvořili stát.«

Ze samého pojmu totálního státu se podává postavení hospodářství v novém německém státě. Hospodářství je zbaveno své autonomie, již požívalo ve státě liberálním a pojímá se naprosto teleologicky, jako soustava prostředků, jež mají sloužit jistým cílům. Jakým

cílům, to určuje s naprostou svrchovaností stát sám. Věci hospodářské se neposuzují už jen s hlediska jich vlastní zákonitosti, nýbrž s hlediska obecného, to jest politického prospěchu, jak to ve zkratce vyjadřuje známé národně socialistické heslo: Obecný užitek jde před soukromým užitekem. Všude tam, kde nějaká hospodářská činnost nebo opatření by sice přinesla užitek jednotlivci či jistě skupině jednotlivců, avšak poškodila by národní zájmy, tam všude musí zájem hospodářský, přesněji řečeno soukromohospodářský, ustoupiti zájmu národnímu. Německý nacionalismus (a vůbec moderní nacionalismus neliberalistický, na př. i fašismus) má totiž svůj hospodářský a sociální obsah. Nacionalismus minulého století byl jen nacionalismem »politickým«, nešlo mu vůbec o oblast sociální a hospodářskou. Naproti tomu moderní nacionalismus je nacionalismem totálním, nacionalismem, který princip svrchovanosti národního celkového zájmu uplatňuje ve všech oblastech společenského života, tedy i v hospodářství. Rozluce mezi státem a hospodářstvím je učiněn konec, hospodářství je cele zapřaženo do služeb mocenským národním cílům. Nový nacionalismus rozpoznal, že kapitalismus (jenž je právě charakterisován autonomisací hospodářství) je právě tak rozkladnou silou v těle národa jako marxismus.

S tohoto hlediska musíme posuzovati všechnu národohospodářskou politiku nynějšího Německa. Jenom tak můžeme rozumět na př. nynější německé agrární politice, v níž se vědomě postupuje proti zásadám soukromohospodářské rentability, protože se má za to, že je národním zájmem zachovati z důvodů populačně politických, rasově politických a z důvodů národní brannosti silný selský stav, i když se to stane jen za určitých hospodářských obětí. Proto na př. známý říšský zákon o dědičných selských statcích zavedením svého druhu selského feudalismu, vědomě vyňal selské statky z výdělečného hospodářství a zabránil tak, aby jako za liberalistického režimu volného obchodu s půdou nastupoval selský statek »cestu k nejlepšímu hospodáři«, při čemž se za nejlepšího hospodáře samozřejmě považoval ten, kdo s použitím kapitalistických podnikatelských method dovedl vytěžiti ze statku největší zisk; že tento »nejlepší hospodář« třeba zracionalisováním a zmechanisováním výrobního procesu vyřadil jisté procento lidské pracovní síly a tím snížil populační kapacitu zemědělství jako celku, to vůbec nepadalo na váhu. – Podobné »neekonomické« motivy určují i živnostenskou politiku současného Německa. »Žádáme vytvoření zdravého středního stavu a jeho udržení«, praví se v programu německé národně socialistické strany dělnické. Střední stav a z něho především drobní řemeslníci, kteří byli podle liberalistické a stejně tak i podle marxistické theorie (podobně jako sedláci) odsouzeni k ne-

vyhnutelnému zániku v důsledku neustále se zvětšujících výhod velkopodniků oproti malým a středním podnikům, a jichž umělé udržování při životě prostředky státní hospodářské politiky bylo s hlediska ekonomického pokroku nežádoucí, ten střední stav stává se jedním z pilířů nového státu.

Také politika německé autarkie dá se vysvětliti z těchto neekonomických politických motivů. Je sice pravda, že Německo začalo budovat autarkii, stejně tak jako i jiné přeindustrialisované státy, jsouc k tomu především donuceno rozpadem světového trhu, avšak vedle tohoto donucení k autarkii je tu vědomé, záměrné usměrnění německého národního hospodářství k maximální soběstačnosti z důvodů čirě politických. Vysvětlení nám podává známá formulace Sombartova: autarkie je předpokladem autarchie, vládnout si není možné bez dostačení si. Německo poznalo, že přílišná závislost národního hospodářství státu s přemírou vývozního průmyslu na cízích hospodářských poměrech a cílech, je příliš nebezpečná zejména v době dnešní krise, kdy ohrožení hospodářské stability má za důsledek ohrožení také politické stability, že je tedy nesprávné, když blahobyť země závisí především na možnosti exportu. Nové německé hospodářství, které se samozřejmě nezříká vývozu, ale zařizuje se tak, aby vývoz byl ne předpokladem existence národního hospodářství, nýbrž jejím doplňkem, bez něhož konec konců možno se v dobách zlých obejít, bude tedy hospodářství relativně autarkní.

* * *

Nakonec chtěli bychom několika slovy shrnouti výsledky našeho zkoumání o hospodářství a státu v nynějším Německu. Jest nám jasno, že jde v Německu o věci příliš nové a o řešení zdaleka ještě ne definitivní než aby bylo možno pronášeti úsudky s konečnou platností. Jest nám dále jasno, že v našich poměrech, kde vše, co není v souladu s postuláty a dějinnými koncepcemi profesionálních vykladačů naší doby, se vědomě hodnotí cum ira et studio, že v těchto poměrech je dvojnásob nesnadné pronášeti objektivní soudy. Pokusíme-li se však přes to o vytvoření závěrů, jež si budou – v mezích právě uvedených výhrad – činit nárok alespoň na relativní platnost, vede nás k tomu přesvědčení, že právě dnes a právě vzhledem k Německu nutno mít odvahu vidět věci tak jak jsou, i když snad jsou to věci nám nepříjemné.

Vlastní význam národně socialistické revoluce spatřujeme v obnovení pravého smyslu politiky. V moderní době se zapomněl vlastní význam politiky jakožto záměrné vůle udržovati celek, sloužiti celku, potírati vše, co ohrožuje život celku. Na místo tohoto pojetí, vyplývajícího už ze samé etymologie pojmu, nastoupily neblahé kari-

katury politiky v liberalistické nebo socialistické společnosti, kde se celek rozpadl na individua nebo jejich kolektivity, jež stojí neustále proti sobě v boji, a kde politicky správné má vyplynouti z veřejné diskuse jakožto resultát argumentu a protiargumentu, jakožto kompromis mezi protivnými názory respektive zájmy. Nejde tu už o pravý cíl vši politiky, o *salus rei publicae*, nýbrž o zájmy, a to skoro vždy o hospodářské zájmy jistých částí celku. Můžeme proto nejlépe charakterisovati období předcházející totálnímu státu jako stadium nepolitické. Jeden s předních theoretiků současné státovědy, Carl Schmitt neobyčejně názorně líčí odpolitisování liberalistické společnosti: »Dnes není nic modernějšího než boj proti politickému. Američtí finančníci, průmysloví technici, marxističtí socialisté a anarchosyndikalističtí revolucionáři se sjednocují v požadavku, že musí být odstraněna nevěčná vláda politiky nad věcností hospodářského života. Nadále mají být už jen organizačně-technické a ekonomicko-sociologické úlohy, avšak žádné politické problémy. Dnes vládnoucí způsob ekonomicko-technického myšlení není už vůbec s to percipovati politickou ideu.« Národní socialismus se pokouší obnovit politiku v její integritě. »Politické,« praví Rössle, »jest souborem sebezáchovné vůle národního společenství, jež jest nade všemi někdejšími rozpory v tomto společenství. Strana je orgánem, v němž se tato politická vůle udržuje čistá... Možno proto označiti národně socialistický stát jako stát veskrze politický.« Možno míti zajisté námitky proti tomu, aby orgánem politické vůle byla strana, třebaš ovšem nejde o stranu v našem smyslu, nýbrž spíše, podobně jako ve fašismu, o nástroj k výchově elity politických vůdců, a možno také míti námitky proti svéráznému národně socialistickému pojetí celku – avšak, čistě formálně nazíráno, obnova politiky jakožto vůle nesoucí se k celku sama o sobě znamená krok na cestě k přirozenému řádu věcí. Jde ovšem o to, co bude ještě nad politikou. Moderní nacionalismy vyjadřují potřebu návratu moderního člověka k metafysickým, náboženským základům a jeho touhu po jednotě. Demokracie rozbila metafysické základy společnosti a místo staré absolutní pravdy nastolila racionalistický relativismus. »Kdo pokládá absolutní pravdu a absolutní hodnoty za uzamčené lidskému poznání, musí pokládati nejen vlastní, nýbrž i cizí, opačné mínění alespoň za možné. Proto jest relativismus ten světový názor, jež předpokládá demokratická myšlenka,« praví vůdčí theoretik moderní demokracie, Hans Kelsen. Nacionalistické, totální režimy, jež odstranily demokratickou vládu »mínění« nad »pravdou« hledají zakotvení v metafysice a nalézají v mythu národa či v mythu rasy alespoň náhražky za ztracenou absolutní pravdu.

Vlastním důsledkem restaurace právě politiky je odekonomi-

sování společenského života. Hospodářství se zbavuje primátu, přestává být samoučelem a jest zapřaženo, podobně jako ve fašismu, do služeb mocenským národním cílům. Přestává už autonomie hospodářství, tak příznačná pro liberalistickou, kapitalistickou společnost a obnovuje se služební postavení hospodářství vůči ostatním oblastem společenského života, zejména vůči politice.

Ještě jednoho zajímavého rysu si povšimneme. Německý nacionalismus charakterisuje patrná snaha po stabilitě, na rozdíl od liberalismu, jenž se vyznačuje dynamičností zejména v oblasti hospodářství a z ní pochodící labilitou společenských poměrů. Uvedme jen charakteristický citát: »Toto štvání a honění, tento neklid, toto tříštění, toto shánění musí přestat: lidé musí mít zase »čas« k soustředěné práci. Na místo vnější pohyblivosti a vnitřního ztrnutí musí zase nastoupiti vnitřní pohyblivost a vnější klid. Dynamická struktura našeho bytí musí ustoupiti statické.« Nebo: »stavovské a stále jsou příbuzné pojmy. Cizí slovo, jež je oba zahrnuje, je »statický«. Jenom ve společnosti v níž je klid, v níž nedochází ustavičně k věcným a tím k osobním převratům, má »stavovské zřízení a smysl.« (Sombart) A co konečně je takový říšský zákon o dědičných selských statcích nebo autarkická obchodní politika než konkrétní výrazy této touhy po stálosti.

Německý příklad měl by být pro nás výzvou. Výzvou k poznání, že: dvacáté století si hledá a nalézá jiné výrazové prostředky než století devatenácté; že to, co se nám líčilo jako konečné a definitivní uspořádání společnosti má jen relativní, časnou platnost. Bylo by proto osudné nechat se ukolébávati v přesvědčení, že zrozením nových společenských a státních řádů nic se nestalo, protože vše bylo definitivně rozhodnuto v r. 1918. Jeden z ideologických předchůdců německého národního socialismu, Moeller van den Bruck napsal, že »každá válka se rozhodne teprv po válce«, a měl nepochybně pravdu. Němci se teď po svém pokoušejí rozhodovati válku.

* * *

Použitá literatura: Binder, Julius, Der deutsche Volksstaat. 1934. – Braunias, Karl, Nationalgedanke und Staatsgestaltung im 19. und 20. Jahrhundert. 1934. – Feder, Gottfried, Programm der NSDAP. 1931. – Forsthoff, Ernst, Der totale Staat. 1934. – Frauendorfer, Max, Der ständische Gedanke im Nationalsozialismus. 1933. – Huber, E. R., Die deutsche Staatswissenschaft; v Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. 1934. – Kelsen, Hans, Allgemeine Staatslehre. 1925. – Rössle, Wilhelm, Ständestaat und politischer Staat. 1934. – Schmitt, Carl, Politische Theologie. 1933. – Der Begriff des Politischen. 1933. – Sombart, Werner, Deutscher Sozialismus. 1934. – Spann, Othmar, Der wahre Staat. 1931. – Weber, Adolf, Leitfaden der Volkswirtschaftspolitik. 1935.

LISTY Z ČESKOSLOVENSKA

NABÁDAVÉ ČTENÍ O TOM,
KTERAK ZE ZAOSTALÉ VSI SMETÁČKOVA
SE STALA VELMI MODERNÍ OBEC PŘEPOKROKY,
čili

ČESKÁ VESNICE PŘED POUŽITÍM A PO POUŽITÍ

Přátelé a příznivci,

slyšte nejprve, co o věci píše čím dále tím známější p. Zdeněk Smetáček v Lidových Novinách ze dne 7. září r. 1935:

»Co však se nezměnilo a co je patrně na české vesnici věčné, je starý nepořádek. Náves je stejně kamenitá a hrbo-latá, jako bývala, stejně se po ní válí dobytčí trus a sláma, jako se kdysi válela, na hnojišti se kymácejí rozviklané dřevěné záchody docela jako před lety, támhle u cesty je tatáž louž hnijící vody, která tam bývala, zkrátka a dobře: výzdobě a estetiky selského bydla se věnuje malá, to jest žádná péče, jako se věnovala před dvaceti a patrně i čtyřiceti, šedesáti lety. To je poznání, které zaráží.«

I

PŘED POUŽITÍM

Navštívil jsem na svých pestrých toulkách po Čechách vesnici -ov; obraz, který jsem viděl, nezapomenu, co živ budu. Všude plno špíny. Pach chovající v sobě zrádné, choroboplodné bacily, vznáší se nad návsi. Z chlévů ozývá se temné, táhlé, jakoby zlověstné bučení krav, telat a volů. Na zápražích se válejí dítky s ukoptěnými nosy. Sedláci pijí v hostincích. Hostinců jest v -ově celá řada. Všecky jsou stejně nezdravé a zakouřené. V celé vsi nenajdeš splachovací záchod nebo přednáškový sál. Tu a tam spatříš na plotě nočník, ale po veřejném záchodku, dobrodinci lidstva, není ani stopy. Zato mnohde na nepříhodných místech se povalují výtrusy zvířecí. Výtrusy ty se povalují i na cestách, vadíce normálnímu provozu. Lid vesnický jest však otupělý a jeho smysl pro krásno praskrovný. Sudte sami podle tohoto příkladu: chtěje vyzkoušeti smysl vesnického člověka pro krásno a jeho odpor k ošklivu, postavil jsem se u kravského výtrusu, ležícího uprostřed cesty; pohlížel jsem do obličejů všech kolemjdoucích vesničanů, abych zjistil, do jaké míry bude jejich krasocit uražen oním výtrusem. Leč běda! Nikomu se

nepohnul v obličejí ani sval a všichni svorně (s otupělostí přímo urážlivou) překračovali onen exkrement.

V hostinci »U zeleného stromu«, kdež jsem téhož večera uspořádal přednášku o mravních a estetických hodnotách pokrokového venkovana se zřetelem k všeužitečnosti veřejných záchodků, plivali naši vesničtí primitivové volně na podlahu. Kouřili též z krátkých dýmek, bafajíce tak mocně, že vbrzku byl hostinec naplněn štiplavým dýmem.

Isa nekuřák, byl jsem omamnými a zhoubnými výpary přiveden z míry a upozornil jsem důvěrně starostu obce, že kouření je zvyk ošklivý. Dokázal jsem mu v zápětí, že kouření lze odvyknouti právě tak jako pítí. Poradil jsem mu, jak může rolníky odvrátit od kouření a pítí, návyků to nezdravých, lidskému zdraví i kapse škodlivých: tím, že jim dá do ruky knihu, dobrou, cennou, ušlechtilou knihu, kterou lze zároveň bojovati proti jinému omamnému návyku, opiu lidstva, náboženství. Velmi dobře se osvědčila kniha »Slaný křest« neboli »Dobrodružství kněze, který ztrácí mezi námořníky víru v boha, ale získává víru ve skutečnou, prostou Lidství.«

»Kdyby ani po tom neodvykli si sedláci kouření, pítí a docházení do hospody,« děl jsem, »probudte v nich lásku ke zpěvu. Sestavte pěvecký kroužek pokrokových rolníků-abstinentů „Jan Vyřava“, a uče je zpívati. Uvidíte, že zpěv vykoná v jejich otupělých srdcích pravé divy. Zbývající pokrok se dostaví již sám.«

Starosta, ctihodný muž, mně srdečně tiskl ruku a slíbil, že vše zařídí podle mých rad.

»Také selky musíte zaměstnat,« řekl jsem. »Založte spolek uvědomělých rolnic „Blažena Podkrkonošská“ a pořádejte pro ně pravidelné zábavně-poučné přednášky o ženské emancipaci, o rozvodu a rozluce, o zabránění nežádoucímu početí, o osvobozené ženě vůbec.«

Starosta byl nadšen. »Předělám vesnici, tu zaostalou, neuvědomělou, tmářskou českou vesnici! Jste veliký reformátor,« děl, když jsme ráno vycházeli z hospody.

»A na ty záchodky nezapomeňte, pane starosto,« připomněl jsem mu. Němě přikývl tou svou stříbrošedou písmáckou hlavou a v očích se mu zaperlily slzy. Byl si vědom svého velkého cíle.

II

PO POUŽITÍ

Velikého cíle bylo dosaženo. Tu stojí nová česká esteticko-pokroková obec, výtvar XX. století. Tradice byly zboženy, opuštěny, záchodky postaveny. Opravdu, je jich tu naseto, až jednomu při pohledu na ně srdce v těle poskočí! Uprostřed vesnice na asfaltové

návsi stojí přednášková síň s tělocvičnou. O tutu asbestem krytou chyžku kultury rovným dílem se dělí obecní knihovna a Ústav elektrodojby. Vše to je spravováno v naprosté svornosti heslem: Ve zdravém těle zdravý duch. Všechny domy i domky byly přestavěny podle jednotného plánu a opatřeny jednotnou květinovou výzdobou. Aby tato výzdoba byla trvalá, nezávislá na počasí, jsou květiny z voskového papíru, takže vydrží více let bez jakékoli péče. Také zahrady byly zjednodušeny. Zbytečné mysl rozptylující květiny zmizely, aby byly nahrazeny užitečnými vitaminovými bylinami, anebo maceškami, potřebnou tou školní pomůckou při vyučování bezkonfesijských dětí. Na zdech domů i uvnitř jsou přiléhavé a působivé nápisy a výroky. Byla též postavena nová budova obecního úřadu (bez šatlavy) a založen pěvecký spolek »Hrdlotuž«. Vesnice čítá patero spolků, v nichž je zapsána většina obyvatel. Vedle spolku střídalů, filatelistů a pěstitelů papírových květin dlužno se zvláště pochvalně zmíniti o spolku »Krasoň Jedlý«, to jest sdružení přátel pravého lidství s hudebním sluchem za účelem šíření osvěty mezi lidem a upozorňování téhož na zhoubný a demoralisující vliv náboženství na pučící duše mládeže obojího pohlaví. Posláním tohoto spolku je podle článku 9. odstavce III. stanov: »Každý člen [-ka] jest povinen [-a] pěstovati ve svých spoluobčanech duševní hygienu slovem i obrazem«. Členové spolku Krasoň Jedlý vykonávají dobrovolnou službu spoluobčanům. Přednášejí. Promítají diapositivы. Vnikají do rodin. Doporučují snoubencům ústně i písemně občanský sňatek z důvodů, které jsou nasnadě. Jejich zásluhou byla odstraněna z návsi barokní, to jest nevkusná kaplička z doby Temna a byla nahrazena útulným kioskem na sodovou vodu. Činnost spolku však neustává jen na dvounohých spoluobčanech. Rozšířila se i na zvířata, na ty ubohé krávy a voly, kteří do té doby nevěděli nic o podivuhodných možnostech evoluce ve smyslu převýchovy. Dnes se již podařilo obětavým členům Krasoň tyto převychovati a odnaučiti vepře nečistotě, takže známé úsloví »špinavý jako čuně« pozbylo na váze. Vepřici jsou nyní úhlední, čistotní a neobyčejně kultivovaní, chodíce vykonávají své úkony na zvláštní porculánové mísy s kravskými fetiši, navržené surrealistickým architektem. Též kravám a volům bylo znamenitě pomozeno. Spolek Krasoň zlepšil sociální postavení těchto tažných a užitkových zvířat tím, že dal do chlívů broušená zrcadla, vkusné slánky na dobytčí sůl a porůznu rozvěsil poučné nápisy: »Volové, vždy s úsměvem!« »Krávy, nedívejte se na svět černě!« Po pronikavém úspěchu těchto novinek, které byly přijaty s radostným bučením, následovalo další zlepšení: v chlěvech byly zřízeny splachovací klosety. Někteří volové nejevili spočátku příliš pochopení pro tento pokrok, ne tak z tvrdo-

hlavosti, jako spíše z vrozeného zpátečnictví. Proto také podivuhodné a důmyslné zařízení splachovacích záchodů zůstalo jim delší čas neproniknutelným tajemstvím. Leč i ti nejzaostalejší se časem (díků domluvám některých členů spolku) poddali a zvykli si na čistotu, která se jim stala druhou přirozeností. Od té doby již nikdy nikdo, byť i náhodný návštěvník, nespátl se váletí na komunikačních spojích naší obce dobytčí trus.

Ještě bych sice rád pohovořil o bohatství obecní knihovny, o rozmachu osvěty, o radostnějším životě na polích i v chlévě, leč promiňte, nemohu, čas kvapí, a odjíždím na pozvání starosty obce – ice, abych reformoval jeho lid i zvířectvo.

Viděli jste však již dosti názorně, jak zvítězila myšlenka pokroku i u těch hovádek. Jak by tedy neměla zvítěziti u zvířat myslících, to jest u lidí?

Táže se Vás

VŠEZVĚD VŠUDYBUD,
výzkumce a reformátor.

V A R I A

POZNÁMKA O THEODORU HAECKEROVI

Na vahách Spravedlnosti je pronásledování křesťanské obce vyvažováno vroucnějším životem lásky a novými dary milosti, odkrýváním nových podob Víry a duchovním prohlubováním základních křesťanských pravd. Bylo by proto omylem domnívat se, že katolické Německo v době pronásledování je na ústupu, nebo že duchovně živoří; naopak, nebylo snad v jeho dějinách doby, kdy by se katolická myšlenka tak rozvíjela k plnosti a dokonalosti, jak je tomu dnes. Chceme právě říci něco o Theodoru Haeckerovi, neboť on především je jedním z obnovitelů katolického ducha; a nejen to, Theodor Haecker je jedním z nehlubších duchů Německa vůbec. Jako protestant – je totiž konvertitou – vyšel z Kierkegaarda a i dnes cítíte v jeho řeči vliv tohoto velikého Dána; Haeckerova věta je vždy plná, vždy vášnivá, planoucí tou opravdovou vášní ducha, která plyne z hluboké a pevné Víry. Ale je i jasná, stavěná nejen velikým umělcem slova, ale i tím, kdo ví, co chce říci a kdo dovede, podle slov Maritainových »distinguer pour unir«, rozlišovat, aby spojil. Každá jeho kniha je objevem nových skutečností, ať je to »Vergilius, Vater der Abendlandes« nebo »Was ist der Mensch«, nebo konečně poslední »Schöpfer und Schöpfung«.

Tato poslední knížka je theodiceou, ospravedlněním Boha. Již základní myšlenka Haeckerova je kierkegaardovská; Haecker navazuje na Kierkegaardova tři existenciální stadia, estetické, etické a náboženské: v prvním je Bůh nazírán jako Tvůrce-umělec, v druhém je důraz na etice a morální odpovědnosti a konečně v nejvyšším, náboženském, je chápán jako Bůh, který stvořil tento svět z Lásky. To je poslední bod, k němuž se dostává každá theodicea, je-li to theodicea křesťanská a Haecker se především zastavuje u tohoto vpravdě křesťanského a jediného ospravedlnění Boha a jeho stvoření. Pochopit tuto pravdu, jakož vůbec pochopit celou hloubku této Lásky není dáno přímo; působí zde určité existenciální kategorie nazírání u různých

ných kulturních okruhů. Pro západoevropského člověka je takovou základní kategorií jeho tragický světový názor. S tímto tragicismem nemůže být západní člověk hotov; vkládá jej dokonce do samého Boha. Mají v tom primát německé metafysiky (dnes zvláště Scheler), a bylo to vlastně první Leibniz, kterému je Bůh bytostí tragickou; Leibnizův optimismus je jen povrchem jeho hlubokého pesimismu, neboť Bůh stvořil tento nejlepší z možných světů, protože jiný svět ani stvořit nemohl, jsa podřízen věčným pravdám (vérités éternelles), které jsou mimo něho a nad ním. Pravá křesťanská theodicea musí překonávat tyto zvláštní existenciální kategorie, v nichž je pramen všech heresí a zvláště německé herese o tragickém Bohu, který se uskutečňuje v člověku. Křesťan má jediné zdůvodnění tohoto světa – zdůvodnění, k němuž přišli nejhlubší duchové evropské kultury, že tento svět byl stvořen z Lásky, ex misericordia, a jediné v Lásce má i tragika své poslední »vyřešení«. Všechna síla a přesvědčivost Haeckerovy knížky je v tomto jasném vidění skutečností, které jsou pro západního člověka rozhodující: buď negace a zničení nebo přijetí tohoto posledního důvodu. Pro Haeckera není přijetí křesťanské theodiceje věcí nauky a myšlení; katolické pravdy a dogmata musí být »přivlastněna«, realizována, musí najít svůj existenciální výraz v člověku. »Všechna dogmata Církve Kristovy – a jen Církve Kristova má dogmata, všude jinde je jen mrtvě narozené a smrti zasvěcené opičení – jsou nevysušitelné prameny života, i když jejich vody tekou po léta a staletí pod zemí a teprve v Bohem žádaný den vystoupí zase na světlo; všechna jsou po všechny doby až na konec času nevykořenitelné, stromy, které nesou vždy plody, často jen pomalu a sotva znatelně zrají, ale zrají vždy v teple a světle věčného slunce pravdy; pravda je také zaseta, aby byla pravdivá cele! Dogmata jsou obnovení ducha, jimi dochází duch k své plnosti a k pravému životu. Je-li v čem velká objevitelská síla této poměrně malé Haeckerovy knížky, je v tom, jaké nové chápání dává základnímu dogmatu křesťanství Víry, dogmatu o Trojici. Vedoucí a hlavní myšlenkou pravé philosophiae perennis, myšlenkou katolickou, je analogia entis: tento svět a člověk především je analogií nejvyššího Bytí. Haecker domýšlí ještě dále: člověk je analogia Trinitatis, je analogií Božské Trojice. Tato pravda nadpřirozeného původu se odráží i v tomto řádu přirozeném, i v přirozeném ustrojení člověka je obraz této Trojice. Naším scholastikům a žákům sv. Tomáše bude se jistě zdát příliš odvážnou myšlenka, kterou zde Haecker vyslovuje; odvážnou proto, že se obrací proti Tomášovu rozlišování vůle a rozumu a přijímá moderní t. zv. trojstránkovitost rozumu, vůle a citu, což v křesťanově vidění je náznakem analogie Trinitatis v člověku. Je podivuhodné, že k tomuto pojetí přišla právě moderní psychologie, která opustila živnou půdu křesťanství; ale toto rozlišení, viděno křesťanský, je jen novým ospravedlněním ústředního křesťanského dogmatu o Trojici. Haecker se obrací přímo na theology a filosofy, aby o těchto věcech uvažovali a bylo by jistě dobře, kdyby i u nás se naši tomisté o věci vyslovili.) Sv. Tomáš totiž věděl – a to nutno rozlišovat – že filosofie není pravda zjevená, nýbrž pravda, která vzniká přirozeným rozumem a je tedy podrobena zdokonalování. Toto zdokonalování a rozvíjení nemůže a nesmí jít proti sv. Tomáši, který je přece učitelem Církve, což platí pro všechny věky; ale nemůže to také být jen pouhé opakování, nýbrž pravé rozvíjení a zdokonalování k stále většímu souhlasu s věčnými pravdami Církve v duchu filosofie sv. Tomáše

*) Prozatím tak učinil, právě s hlediska sv. Tomáše Akvinského, Dom. Pecka v článku „Analogia Trinitatis“ v Akordu č. 4, 1935.

Akvinského. Rozlišování intelektu a vůle, jak je to u sv. Tomáše, je těší, která dnes dostává svůj korektiv tím, že cit je uznáván za stejnou mocnost duše jako oboje předchozí; a právě poslední zdůvodnění této anthropologie podává křesťanství svojí nadpřirozenou pravdou »faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram« a svým dogmatem o trojjediném Bohu – Otci, Synu a Duchu Svatém, který je Láska.

Haecker je jedním z prvních, kteří si uvědomují pravou podstatu křesťanské filosofie; v tom je závažnost této knížky a celého jeho díla, které je jedním z největších darů dnešnímu křesťanství. Je něco víc v té skutečnosti, že taková síla a hloubka myšlení přichází právě z dnešního Německa?) RUDOLF VOŘÍŠEK

ČISTÁ POESIE

Téměř celých deset let po proslulé Bremondově kontroverzi se nám dostává českého překladu jeho »Čistě poesie«^{*)} knížky, v níž jsou kromě vlastní Bremondovy přednášky zařaděny i jeho polemiky na toto téma. Mezi tou dobou, zdá se, se u nás jaksi ujalo přesvědčení, že Bremondovo pojetí »čistě poesie« je něčím eminentně katolickým a že je to především katolické umění, které v něm má hledati oprávnění svého úsilí. Toto mínění není naprosto tak přesvědčivé, jak se může na první pohled zdát lidem, kteří se domnívají, že katolická nauka je zvláštní přítelkyní mysticismu, z něhož vychází Bremondova teorie. Není většího nepřítele mysticismu, než je pravá mystika, neboť mystice jde o svrchovanost reality, kdežto mysticismu jde o svrchovanost citu; a Bremondova čistá poesie není v tomto smyslu naprosto tak čistá, jak si to osobí její název. Nebude tedy na škodu, když se pokusíme při příležitosti českého vydání Bremondovy knihy zrevidovati její hodnoty.

Abychom Bremondovi nektivdili, budiž hned s počátku konstatováno, že pochybnost, kterou vzbouzejí jeho výklady, se netýká jejich předpokladů; ty jsou většinou správně položeny, jenže závěry z nich vyvozované jsou tak nepřesné a tak zmatené, že nám nejsou k žádnému užítku. Odtud ta nesnáž, kterou působí posuzování Bremondovy teorie čistě poesie. Uvědomujeme si stále, že jeho vývody jsou mlhavými obrysy pravdy, ale obrysy tak pokřivenými a zmatenými, že je nemůžeme přijímat. Tak na příklad hned na začátku vychází Bremond z reálné přítomnosti tajemství, dané v základech poesie, z reálného vědomí, že celý viditelný a pochopitelný řád poesie je soustředěn kolem něčeho, co je skryto a co se nedá nijak beze zbytku převést na řád viditelný, ale co přes to je cítěno jako skutečná a plná realita. »V každé básni je obsažena jakási tajemná realita, a její přítomnosti, jejímu vyzařování a její přetvářecí a jednotící schopnosti vděčí báseň za vlastní svůj poetický charakter. Tuto tajemnou realitu nazýváme čistou poesí.« (28.) Tento princip, takto formulovaný v své obecnosti, je jistě správný a odpovídá věrně básnickému vidění skutečnosti. Naše pochybnosti však začínají v okamžiku, kdy Bremond začne přesněji vymezovat modus působnosti této reality v básnickém díle. Tak třeba hned v následujícím odstavci shledáme, že schopnost projevu této »čistě poesie« připisuje Bremond nikoli dílu jako celku, nýbrž už jednotlivým částem.

*) V této krátké úvaze mohla být jen naznačena úsřední myšlenka Haeckerovy knížky; k tématu »analogia Trinitatis« hodláme se vrátit ve větší studii v příštím ročníku Řádu.

*) Vyšlo v Orbisu jako 16. svazek sbírky Ars.

»Máme-li se dostat do poetického stavu, není zajisté nikterak třeba, abychom nejprve poznali báseň celou, i když je krátká. Stačí k tomu často tři nebo čtyři verše náhodou zachycené na otevřené stránce, někdy docela jen kousek verše.« (28.) Je pozoruhodno, že zde se najednou začíná se zkušeností »básnického stavu«, nikoli básnické reality, a tím se ovšem rázem celý výklad přenáší na zcela nesprávné pole, z ontologie na psychologii. Je jisto, že úryvek básně stačí vzbudit povšechně básnickou náladu; ba můžeme připustit i to, že jediný verš může jistým omezeným způsobem poskytovat zkušenost básnické reality, neboť je-li správně postaven, musí nésti pečť celku díla a zaznívatí jeho základním tónem – ale tuto náladu nebo emoci nelze zajisté ztotožňovati se zážitkem básnického díla v jeho celistvé plnosti. A tím méně z ní lze brátí doklady pro modus básnické reality, která je něčím zřetelně odlišným od pouhé povšechné a neurčité básnické nálady, jež vzniká pouhým dotekem básnického slova, ale jež ještě není naplněním básnické zkušenosti. Takto položená tése by znamenala, že plán uměleckého díla i jeho stavba jsou věci podružnou. Bremond tento závěr přijímá bez váhání; ba jde ještě dále a tvrdí, že »básník ostatně často dovršil své dílo už v první inspiraci. Co následuje, nerozhoduje už, konec pak je přidáván proto, že chtěj nechtěj nutno nějak skončit.« (29/30.) To nevádí Bremondovi, aby později ve svých »Výkladech« neprohlásil, že »básnická zkušenost je neúplná, dokud nevystupí v báseň«. (79.) Ale i nebytí tohoto rozporu, nebylo by Bremondovo tvrzení nijak přesvědčující. Jestliže skutečně záleží na verších a nikoli na básni, proč by bylo třeba báseň stavět? Proč by bylo nutno »chtěj nechtěj nějak ukončit«, když přece nepocítujeme u básně potřeby pokračování, natož ukončení? Proč by musel básník takto dělat ústupky próze, která »spěchá k ukončení«? Je jisto, že je základní rozdíl mezi veršem a prózou, mezi slovem verše a slovem prózy v tom, že slovo v próze vystupuje sukcesivně, kdežto ve verši simultánně, ale z toho vyplývá podle zdravé básnické zkušenosti spíše pravý opak – že stavba má ve verši snad ještě přesnější a nezbytnější funkci než v próze.

Zde tedy zase vyvozuje Bremond ze správného postřehu rozdílu mezi poesii a prózou závěr zcela zmatený. Nelze však ani v dalším říci, že by se Bremond držel svého východiska. Začav »básnickým stavem« jakožto základní zkušeností, z níž si bere doklady, pokračuje tím, že vylučuje z verše všechno, co tvoří reálný podklad básnického stavu. Není to podle něho ani hudba ani rytmus, co tvoří básnické kouzlo. »Věc tak neurčitá – několik zvukových vln, několik zvukových záchvěvů – nemůže býti hlavní složkou zkušenosti, při které je rozechvívána nejhlubší část naší duše, tím méně pak složkou jedinou. Ani vzlyky rýmu, ani ráz a odraz aliterace, ani kadence úmyslné nebo disonanční, žádný z těchto pěkných šumů nemůže dospět až k hlubinnému pásmu, kde kvasí inspirace, kde už vnímáme jen, jak říká u Shakespeara Perikles, hudbu sfér.« (36.) Tedy už ani výraz sám o sobě nemá co dělat s čistou poesii? Dobrá, ale ježto je to právě výraz – vzlyky rýmu, ráz a odraz aliterace, kadence úmyslné nebo disonanční atd. – který je pramenem básnického »stavu«, tedy neplatí pro čistou poesii ani doklady, které si z něho Bremond bere. A my se ocitáme zase tam, kde jsme začali, s holýma rukama. Teď už nezbyvá než buď prohlásit, že poesie je nesmysl, nebo – a k tomu směřuje Bremond hned od začátku, všechny ty ostatní výklady jsou pouhým třepením na jeho korouhvi – připustit, že je pouhým »zakladlem, magickou formulí, kouzlem v původním významu tohoto slova«, které vyvolává mystickou zkušenost.

Tím se dostáváme k vlastnímu jádru Bremondovy teorie. A ježto jsme viděli, že všechny konkrétní doklady jsou jen zdánlivé, nezbyvá než držet se holé otázky, je-li tése o mystické povaze poesie vůbec sama o sobě srovnatelná s poesíí a s mystikou či nikoli.

Nuže, zde je třeba mít především na mysli, že Bremond chápe mystičnost poesie v přímém, bezprostředním smyslu. Básník podle něho opravdu prožívá »skutečnost mystické povahy jako každý jiný mystik, a zmocňuje se této skutečnosti svým slovem. »Ať si toho básník je vědom či nikoli, definovat, malovat, dojímat, vybírat a rozestavovat slova, to jsou pro něho jen prostředky, pomocí kterých se osvobozuje od tajemné síly, jež jím vládne, a přivlastňuje si skutečnost, ostatně nevyslovitelnou, kterou mu poskytla inspirace. (79.) Básník je zkrátka mystikem v pravém smyslu – sice mystikem poněkud podivným, poněvadž se osvobozuje, místo aby se podroboval, a přivlastňuje si, místo aby se oddával – ale přes to mystikem, to jest někým, kdo prožívá nadpřirozenou zkušenost. Je to zkušenost, o níž sám Bremond ví, že přesahuje hranice sdělitelnosti. S tím nemůžeme než důrazně souhlasit; pravé mystické zkušenosti zajisté odpovídá v řádu sdělitelnosti jen mlčení. »Mlčení je vysokou kontemplací mystickou, říká sám Bremond. Ale je-li tomu tak, jak to, že vedle mystiků mlčících jsou zde básníci jako mystikové mluvící? A je-li potřeba mluvit nebo psát u ostatních mystiků »u jedněch propagační horlivost, u jiných plouhá slabost – proč u básníků jsou slova hlavním výrazem jejich mystické zkušenosti?

Zde se ocitáme před slepou zdí, přes kterou nás nepřenese ani nejduchaplnější Bremondova dialektika. A přece právě zde je jádro celé otázky. Bremond se sem také stále vrací v celých svých Výkladech z nejrůznějších stran a přibližuje se stále těsněji k pravé odpovědi. Jenže po každé máme dojem, jako by od ní utekl – jen proto, že by tato odpověď znamenala změnu jeho tése. Každý výklad u něho končí zase jen novým problémem. Nejjasnější a nejucelenější výklad, který nám nabízí, je ten, že pravá poesie je kompromis mezi mystickým mlčením a prozaickým výrazem. »Dva druhy démonů se dělí o básnickou inspiraci: démon mlčení, který je vlastní inspirací, a démon verše, hned božský tlachal, hned zase dábelský napodobitel, ba více, kat prvního. Kaliban vedla Ariela v extasi. Chce se po dobrém nebo po zlém účastnit koncertu, jež tuší, jehož však neslyší, křičí a tluče do svého hlučného bubnu; dělá takový hluk, že neviditelní hudebníci mizí. V nejméně nečistě básní je poesie Arielem, slova Kalibanem... Čistá poesie je mlčení jako mystika. A přece řada skutečných básníků mluví, nebo aspoň koktá, stejně jako řada mystiků. Je to blahoslavený protiklad, či spíše blahoslavený kompromis a nevhodná skulina, již můžeme nahlédnouti do království Ducha. (115/116.)

Zde máme zase tu starou nezodpověděnou otázku. Zase se musíme ptát: jaký je důvod tohoto kompromisu? Proč by měl býti mezi neviditelným a viditelným, mezi mlčením a slovem poměr dvou nesusoudných prvků, vyrovnávajících se kompromisem, jehož výsledkem je »směs čistého a nečistého, paradoxní složenina, s níž se setkáváme v každé básni? A zejména, proč by pak měl básník mít tak neodolatelnou potřebu tohoto nečistého výrazu, když by se přece mohl »zmocňovat« samé podstaty čisté poesie v mlčení své inspirace?

A pak je tu ještě jiná věc. Nedá se naprosto říci, že by básník mluvil, »stejně jako řada mystiků«. Naopak, básník se zřetelně pokouší mluvit zcela jiným způsobem. Žádný skutečný básník, pokud v něm básník převažuje, se nespokojí kóktá.

ním. Nespokojí se ani mlčením. Naopak, věnuje všechno své usilí stavbě slova, harmonii a melodii svého zpěvu, všemu tomu, čím se jeho inspirace stává viditelným uměleckým tvarem; a právě tímto tvarem chce něčeho dosáhnouti, v něm samém hledá uspokojení. Je ovšem možný případ, kdy si básník uvědomí, že i jeho nejlepší zpěv není než pouhým koktáním – stejně jako je možný případ, kdy mystik bude uchvácen plynulou výmluvností. Ale tyto krajní případy, v nichž si oba zdánlivě vyměňují místa, jen potvrzují naprostý rozdíl mezi oběma. Neboť jestliže básník koktá, tedy to znamená právě tolik, že si uvědomuje neschopnost poesie tváří v tvář Tajemství. A jestliže mystik zpívá, neznámá to, že se stává básníkem. Neboť takový zpěv tryská jen tam, kde je už dosaženo cíle, a mystikova píseň není tedy žádným usilím o »přisvojení«¹ mystické zkušenosti. Naopak je to pouhá milost předaná nad plnost spočinutí, něco jako krůpěje, přetékající z číše již naplněné.

Zkrátka řečeno, úvahy, které vyvolávají Bremondovy výklady, nás nepřesvědčují o jeho tvrzení. Spíše nám z nich vychází pravý opak. Jakmile začneme uvažovat o vztazích mezi mystikou a poesii, a jakmile chceme při tom být po právu mystice neméně než poesii, docházíme k závěru, že to jsou dvě zcela jiné věci. Jestliže je mystika bezprostředním prožíváním zkušenosti nadpřirozené, což znamená nutně také podrobení nadpřirozenému řádu a oděknutí řádu přirozeného, pak jedinou řádnou odpovědí v řádu přirozeném je mlčení, a každý kompromis je zde porušením pravosti mystické zkušenosti. A jestliže poesie vychází z tvoření, ze záměrného, plnosti inteligence vedeného budování tvaru, který má své vlastní právo, své vlastní zákony a svobodu, pak slovo není v poesii žádným zakladem k vyvolávání mystických proudů. Jediná úloha, kterou zde slovo má ve vztahu ke skutečnosti nadpřirozené, je úloha symbolu jakožto výrazu analogie mezi oběma řády. Potom však ve všech třech prvcích básnického tvaru, jež Bremond z poesie vylučuje, není nic nečistého, to jest nic, co by nenáleželo k poesii; neboť právě v řádu a harmonii těchto prvků dosahuje umění svého cíle. Naopak, nečistým by se pak mohlo nazvat básnické slovo právě tam, kde se mu přisuzuje úkol talismanu, jímž nemůže nikdy být; neboť potom se stává slovo pouhou záminkou k psychologickým pseudomystickým sensacím, které nemají co činit s pravým řádem umění.

TIMOTHEUS VODICKA

POZNÁMKY

ALBERT VYSKOČIL: MARGINALIA (Pourouva edice). Vyskočilova »Marginalia o božské povaze krásy«, jak zní jejich úplný titul, jsou jednou z těch knížek o nichž platí Hellova slova o vnitřní jednotě řádu, která si nezádají vnějšího pořádku abstraktní systematiky. Jsou to na venek poznámky na okraj konkrétního kritického studia, ale tyto poznámky zasahují k samým kořenům umění a vždy se v nich setkáváme s touž jednotnou osnovou principu, kolem něhož se soustřeďuje každé kritické studium: principu reality uměleckého díla. Tuto realitu chápe Albert Vyskočil ve výsostném smyslu jakožto obraz neporušené podoby věcí v plnosti stvoření. »Umění se zrodilo ve chvíli, kdy brány ráje se zavřely za člověkem po pádu, a jeho potřeba a nezbytnost nepomine do konce času. A poněvadž náš pozemský život je pobyt ve vyhnanství, je matkou umění bolest, toto tajemné působení naší porušenosti. Bolest,

kteřou básník tak intensivně cítí, poněvadž je zraněn původní krásou stvoření, k níž ukazuje. V tom je metafysický i vlastní smysl umění. (40) Proto se mluví o »božské povaze krásy« a o umění jakožto »počinání nejreálnějším, jehož vlastní a jediný smysl je ve službě kráse, jejíž podstata je božská«. Proto také poesie je stvořena k oslavě a k radosti, a básník nemůže zpívat nic kromě chvaly stvoření, i když chce třebas i proklínat. »Zdali z výšin nebes nebo z propasti pekel je krása? Není této otázky pro ty, kdož umění mají, kdož tvoří, ježto samo tvůrčí dějství je opakem všeho záporu, vycházející z rozhodného ANO, jež je protivou záporného NIKOLIV... Nedejme se mýlit básnickým obrazem staré matky noci, kterou světlo chce zapudit a přece nemůže. Dábel je hluboce netvůrčí jakožto vzpoura proti Tvůrci. (12)

Z tohoto východiska se ovšem Vyskočilovi řád umění ustavuje docela jinak, než jak to vychází moderní kritice, která si uvykla posuzovat umění podle náhodných přívlastků, nikoli podle podstatného cíle. Po této stránce jsou »Marginalia« zdravou polemikou proti všemu »naukovému« úsilí, které odvrací pozornost od pravého poslání umění – proti psychologisování, proti sociologisování, proti přemítání literární historie a co všechno si ještě vymyslelo moderní studium v této oblasti, do níž je dosud beztestně dovolen přístup každému filistrovi. »U všech všudy, k čemu ti tedy byla ta nesčetná data narození a smrti, data o vzniku děl, dlouhé řady názvů v neporušitelném pořádku, údaje o času a místech? ... K čemu je André Maurois a s ním všechna ta beletristující literární historie, neživí-li tvé touhy po básníku, ale osidným způsobem ti to nahrazuje? K čemu byla všechna ta svědectví, korespondence a zápisky rozmluv, leda snad za trest básníku, který se nedovede dostatečně ukryt, když se byl odmlčel? Takto po čase bude nutno připomenouti, že Otakar Březina psal také básně. V ničemu tu nemůžeš být s prospěchem poučován, k ničemu veden, leda k tomu, abys dovedl básnický přečisti, co bylo básnický napsáno. V tom je smysl a cíl výkladů o básníkovi, je-li už jakých třeba. (21/23).

Bylo už vskutku na čase, aby bylo řečeno takové rozhodné slovo, zejména na adresu české kritiky. Neboť mezi českou literární kritikou na jedné straně a českou básnickou tvorbou na druhé se začíná ukazovat trhлина stále rostoucí. Kdežto česká básnická tvorba se rychle oprostuje ode všech vedlejších cílů a soustřeďuje se stále více na své reálné poslání zápasu o svrchovanou krásu, česká kritika zůstává žalostně pozadu se svou přítěží formulek, zděděných po devatenáctém století. A i mezi těmi několika kritiky, kteří rozumějí aspoň tvaru poesie, není jasněho vědomí základů, jež jsou podmínkou každého formálního souzení. O to však právě usiluje Albert Vyskočil a přispívá tak nejvydatněji k odstranění nedorozumění, jež vládne mezi poezií a kritikou od dob Máchova »Nerozumím«. tv

ADALBERT STIFTER: LESNÍ POUTNÍK. Přeložil Bohuslav Reynek, nákl. edice Atlantis v Brně. Tohoto německého básníka Šumavy slyšeli jsme ve škole srovnávat s jeho českým druhem K. Klostermannem, ale dnes, kdy z krásného překladu Reynkova se můžeme těšit přímo s básníkem bez prostřednictví profesorů, připadá nám Klostermann se svými suchými popisy postrádajícími onoho jasu, z něhož je napájeno vidění i slovo Stifterovo, jen jako průměrný spisovatel vedle básníka. Ten kout Šumavy, jenž spájí Čechy s Rakouskem a Bavorskem, tam, kde pramení Vltava plynoucí s počátkem k jihovýchodu až k Vyššímu Brodu, u něhož se obrací k severu, zpívá z lesního poutníka v celé své líbeznosti a sladkosti stínem svých lesů, modří hor, zelení mechů a prudkostí svých vod. Je to tatáž mluva, kterou slyšíme