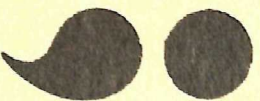


LONDÝN



1987



ROZMLUVY

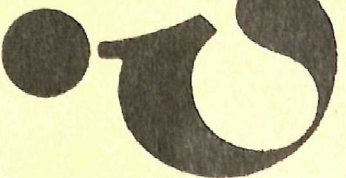
REVUE



LITERÁRNÍ



FILIZOFICKO/



Rozmluvy

Literární a filozofická revue

Redakční rada:

Antonín Brousek, Ivan Diviš, Josef Jedlička, Anastáz Opasek, Rio Preisner

Hlavní redaktoři:

Alexander Tomský a Jiří Gruša

Vychází dvakrát do roka. Cena jednotlivých čísel 5 angl. liber, celý ročník 9 liber (nebo odpovídající částka v jakékoli běžné měně). Platte mezinárodní poštovní poukázkou, šekem či v hotovosti na adresu redakce:

18, Church Hill, Purley, Surrey CR2 3QN, England

Nevyžádané příspěvky se nevracejí.

Obsah

<i>Miloš Dvořák, Duch svobody</i>	3
<i>Milan Balabán, Sestry v černém a bílém</i>	7
<i>Konstantin, Dopis do Polska</i>	10
<i>Erika Kadlecová, Ad maiorem Dei gloriam</i>	19
<i>Roger Scruton, Dopis Václavu Havlovi</i>	28
<i>Václav Benda, Dopis Rogeru Scrutonovi</i>	31
<i>Hugh Seton-Watson, Co je Evropa, kde je Evropa?</i>	42
<i>Zdeněk Vašíček a Karel Hviždala, O odvaze k novému nevědění</i>	62
<i>Karel Bor, Idea státu křesťanského</i>	73
<i>Jiří Gruša, Milá Susan!</i>	101
<i>Josef Jedlička, Dodatek k nenapsaným dějinám české literatury</i>	106
<i>Jan Zabradníček, Básně příležitostné</i>	139
<i>Antonín Brousek, Národní ... rukojmí?</i>	151
<i>Jan Trefulka, Víra tedy je zápasem o víru</i>	163
<i>Rio Preisner, Franz Werfel a expresionismus</i>	170

Miloš Dvořák

Duch svobody

Je faktem už mnohokrát konstatovaným, že v dnešním světě nápadně ubylo svobody a stále jí ještě ubývá. Každý dnes neklamně cítí, že svoboda je na ústupu a že o udržení zbytků někdejší svobody musí dnešní lidstvo úporně zápasit. Jako by tu byl přímo nějaký neviditelný činitel, který ji skrytě požírá. Co se toho už po staletí v historii lidského rodu odebrálo ve jménu boje za svobodu lidského ducha, jakých utrpení, obětí a tragédií si tento boj už vyžádal, a přece jsou výsledky tak hubené. Možno říci, že optimismus 19. století, který věřil v jakýsi automatický morální vzestup člověka, spojený zároveň s postupným rozšiřováním svobody, leží dnes v troskách zároveň se stovkami rozbitých měst. Bylo v tomto optimismu přinejmenším něco lehkověrného, co si dnes po zkušenostech druhé světové války a při vyhlídkách, které se před námi po této válce rýsují, za žádnou cenu nemůžeme s dobrým svědomím dovolit. Nechceme se zde nijak hněvat na žádného z nositelů a živitelů této poněkud naivní víry, ale také v ní nemůžeme pokračovat. Zdálo by se nám to příliš nezodpovědné vůči budoucím pokolením. Jsme-li svědky toho, že určitý rod duchů, jak se vyjadřoval Otakar Březina, vede po staletí „válku duchů“ za osvobození člověka, spojenou s nesmírnými oběťmi všeho druhu, a dospívá-li tento staletý zápas k duchovnímu ujařmení mnohem krutějšímu, než tomu bylo v režimech, které svrhl, pak se tu musíme nad něčím pozastavit. Nepotácí se tu vlastně lidský duch v bludném kruhu, nepodobá se kočce, která se chytá za ocas? Neposmívá se tu člověku nějaký činitel života, s kterým on nepočítá, kterého přezírá?

Těžko se můžeme ubránit poznání, že příčinou tohoto ztroskotání je opovážlivé spoléhání na vlastní síly člověka, kterým je celé

toto úsilí doprovázeno. V boji o takzvanou svobodu člověka, svobodu ducha, skrývá se totiž obvykle čertovo kopyto ducha odbojného, který usiluje o svobodu svou. Nejednou jsme slyšeli Hitlera, jak prohlašuje, že bojuje za svobodu svého národa. Každý ví, co tato svoboda znamenala. Každá odbojná svoboda, která chce potlačit řád Boží a nastolit řád svůj, musí nezbytně končit větší nesvobodou, než byla ta, proti níž původně vytáhla do boje. Pročež nikoli boj za svobodu, nýbrž rozšíření ducha svobody v jednom každém z nás mělo by být naším cílem. Právě tento duch svobody, nebo jinak řečeno schopnost svobody v dnešním člověku obecně zakrňuje.

Nejvyšším projevem tohoto ducha svobody na naší zemi je křesťanství. Možno s jistotou říci, že žádné učení nedosáhne vyšší svobody člověka a každý pokus, který bude tvrdit, že chce dát člověku svobodu vyšší, skončí tím, že bude jen krutěji utužovat jeho nesvobodu. Bylo zajisté mnoho křesťanů, kteří selhali, ale ti musí být odsouzeni právě na základě křesťanského učení a v jeho duchu. Bylo již od mnoha křesťanů nesčetněkrát řečeno, že ten, kdo není vyznavačem křesťanství, může být prakticky lepším křesťanem než jeho vyznavač. A sama nauka katolické církve říká, že křesťan může být zavržen, a nekřesťan spasen, zcela v duchu evangelii: „Ne každý, kdo mně říká Pane, Pane, vejde do království nebeského, ale kdo činí vůli Otce mého...“ „Všeliký hřích, i rouhání se lidem odpustí, ale rouhání proti Duchu se neodpustí. A kdo by řekl slovo proti Synu člověka, bude mu odpuštěno, kdo by však mluvil proti Duchu svatému, tomu nebude odpuštěno ani v tomto věku, ani v budoucím.“ Objektivní historie zjišťuje, že papež Bonifác VIII. nebyl špatným papežem — Dante jej dovedl ve svém litém hněvu dokonale zatratit, přesto však nikdo nemůže říci, že se proto dopustil hříchu proti Duchu svatému. A tohle je míra svobody, která je dnešnímu člověku neznámá. Kdyby se v kterémkoli z dnešních totalitních režimů kterýkoli člověk vzpíral své vrchnosti takovým způsobem, jakým se vzpíral své vrchnosti Hus, myslím, že ani jeden z nich by mu nedopřál takového procesu, jakého bylo dopřáno Husovi. (Aby se předešlo možným nedorozuměním: neschvaluji nikterak jeho upálení.) A přesto je historie Husova agitačním článkem režimů, které dovedou vyřizovat své

odpůrce mnohem stručněji.

Bylo již mnohokrát řečeno, že může být prakticky lepším křesťanem ten, kdo křesťanství nevyznává, než mnohý jeho vyznavač, ale není slyšána řeč, že by ideový odpůrce komunismu mohl být prakticky lepším komunistou než tisíce jeho vyznavačů. Tato možnost mu není dána jako v křesťanství. Křesťanství roste totiž přímo ze života svého zakladatele, kdežto komunismus jest ve svém vzniku teoretickou konstrukcí na život aplikovanou. A život sám představuje svobodu nekonečně vyšší než kterákoli teorie. V lednovém čísle Kritického měsíčníku správně ukazuje Robert Konečný, kam musí vyústit filozofie vycházející z marxistických předpokladů: „V pojetí Ždanovově je filozof buď buržoazní nebo náš. Jiného hlediska není. To znamená, že filozof, který není marxista (přesto, že celou svou filozofií zaměřuje k spravedlivějšímu uspořádání světa), je v každém případě — buržoazní.“ Zajisté ani křesťan nemůže přijmout nauku jemu nepřátelskou, ale má povinnost milovat svého nepřítele, i když se mnoho vyznavačů křesťanství proti tomuto příkazu provinilo. Vyznavač marxismu má to však naopak zakázáno a v tom je podstatný rozdíl.

Duch svobody je ve svém jádře duch života, jež nelze spoutat. Tento duch svobody vane z každé věty evangelií. Nikde není v evangeliích řečeno, že všem lidem musí být dáno stejné množství hřiven, ale je řečeno, že každý bude skládat počet z množství, které mu svěřeno bylo. Avšak na manifestaci za jednotnou školu se dozvíme, že účelem této školy je, aby těch hřiven měl každý stejně. „Nechceme, aby nám vyrůstaly nadprůměrné talenty, které by utlačovaly méně nadané,“ prohlásil řečník, který je zemským inspektorem našeho školství. Představa inteligence je u něho patrně nezbytně spojena s představou utlačování a od této asociace není zajisté daleko k tvrzení, že inteligence (což je také majetek) je zločinem, který nutno potírat. A přece každý ví, že pravá inteligence nikoho nepotlačuje, nýbrž každému pomáhá, jsouc nositelkou ducha svobody a života. Kdyby tento zemský inspektor měl inteligenci odpovídající jeho úřadu, také by to věděl a věděl by, že jeden vědec nadprůměrný může svým bližním prospět více než tucet vědců průměrných a že jeden velký básník může pro život národa znamenat neskonale víc než veletucet básníků tuctových.

Avšak neví-li to, dopouští se hříchu proti Duchu svatému, který nebude odpuštěn.

Jaký duch nesmírné svobody vane z podobenství o rozséváči, který vyšel, aby rozséval zrní své! Jedno padlo na kraj cesty, druhé na skálu, třetí do mělké země, čtvrté do trní a teprve páté do úrodné země, aby vydalo užitek mnohý. Avšak pan ministr Kopecký, kterému se zdá, že símě vědeckého socialismu se ujímá příliš pomalu (někdy je tím vinna též špatná klíčivost!), nařídí prostě všemu kamení, trní a bloží, aby odebralo příslušné kvantum marxistické literatury a „vyrábělo“ živný chléb, jak jsme to kdysi čítali v jazyce nacistů, který přejala i naše dvouletka. Existuje-li výroba chleba a výroba masa, proč by se nedala zařídit též výroba člověka a jeho „světonázoru“, zejména máme-li pro to zřízeno příslušné ministerstvo! Je to podivné: dnešní marxisté mají přece u nás nejrozsáhlejší tiskový aparát, mají v rukou rozhlas, film a v téměř každém městě své vlastní knihkupectví, kde si může každý koupit jejich literatury po libosti, a přece prý to nestačí!

Duch svobody je dnes očividně potlačován, zaháněn a zažehnaván. Na jeho místo nastupuje řízené duchovní hospodářství. Těžko se přitom můžeme ubránit jednomu poznání: čím víc se lidstvo vzdaluje duchu pravého křesťanství, tím méně svobody je v jeho životě, neboť duch křesťanství je duch svobody. A duch pravé svobody se pozná podle toho, že nikdy neusiluje jen o svobodu vlastní, nýbrž vždycky jen o plnou svobodu obecnou pro všechny lidi dobré vůle.

Akord, roč. XIV., 1947-1948, č. 5

Milan Balabán

Sestry v černém a bílém*

Jdeš po ulici a potkáš — jeptišku. Zkamenělina minulosti, pomyslíš si. Žlutý již list z košatého kdysi stromu středověku. Co chce tato bytost ve světě práce, norem a motorů? Jsi znepokojen. A není náhodou, že jsi znepokojen právě *ty*, který kořeníš v této zemi a opájíš se jejími krásami. Právě *ty* ses musil *setkat* se sestrou z jiného světa. Jen se dívej a necouvej. Neodcházej, dokud nepochopíš.

Černobílý kraj. Barvy krajních možností. Ostrý kontrast. Tak černě se dívám na sebe i na svět. Není moc hříchu tak veliká, že přivedla na kříž Božího syna? Z bahna této tmy však vyrostlo bílé světlo. Není moc vykoupení Kristova tak silná, aby nám dala žít čistě a neposkvrněně?

Na mém hrdle nevisí kovové srdíčko skrývající maličký portrét mého milého, jen stříbrný křížek zaujme tvé oči.

Nepohrdám krásou těla a světa, jsou to arcidíla Božího umění a zástavy Boží dobrotivosti. Můj vztah k tělu a světu se však *proměnil*, neboť mezi mé JÁ a SVĚT vstoupil kříž. Vzdala jsem se renesanční opilosti vůněmi, jež skýtají barevné možnosti dne.

Visím na kříži s Nazaretským a On sám se dívá mýma očima na svět zášti, nepráva a posměchu. Vidím se sama mezi těmi, kteří ho přibíjeli na kříž. To mě naplňuje smutkem. Ale je to smutek přecházející v klid, neboť vidím zároveň, jak i já jsem přibíjena na kříž a jak i mě postihuje posměch patřící Jemu. Proto jsem klidna: Jsem na *Jeho* straně. Můj černý šat vyjadřuje tuto vážnost, utrpení, klid. Můj kraj je však i *bílý*, neboť jsem povýšena na kříž, abych byla křížem povýšena na nebesa.

Žiji *budoucí* slávou, jase, plností, dokonalostí. Nejsem vdána za pozemského muže, neboť žiji tam, kde se nebudou ženit ani vdávat.

* Vychází bez vědomí a souhlasu autora.

Moje duše nemá čas ani prostor na zážeh milenecké lásky, neboť je spalována nebeskou láskou Kristovou. Nemám chuti trávit rozkošné prý chvíle před zrcadlem, neboť v mém srdci je místo jen pro střepy pozemských zrcadel a podobenství. *Jinou* krásou než krásou těla a světa jsem uchválena, krásou, jejíž křídla slyšel šelestit Pavel, když byl vtažen do třetího nebe.

Ty jsi snad zaslechl slova učitele, proroka, soudruha, prvního z řady. Já však jsem sluchem pocítila Spasitele a Pána. *Pod* řadami lidí, a proto ukřižovaného, *nad* nimi, a proto vzkříšeného. Syna mimo syny. Člověka mimo lidi. Boha mimo bohy.

Ty snad chceš staré učinit novějším a slabé silnějším. Já však nemiluji komparativy. Neboť co není nové v Kristu, je staré, a staré mizí jen vítězným vpádem nového v Kristu.

Jiní učí knihami, já životem. Jiní učí vleklým znázorňováním, mně stačí přejít po ulici, lidé se učí z mé existence.

Uprostřed řádů tohoto světa, uprostřed různých systémů a směrů: *řád budoucnostní existence křesťanovy*. Zatímco svět kolem dává sliby a skládá přísahy zavazující je k hodnotám pozemským, zavázala jsem se já slibem, že se budu držet hodnot, jež přetrvají trvání země.

Slibem *čistoty* jsem střežena, abych zůstala neposkvrněná od světa, jak nabádá Jakub. Slibem čistoty, neboť nechci žít z toho, co *jest*; chci žít z toho, co *bude*. A nejsou i ty nejsmělejší a nejpřevratnější perspektivy myslitelů a zákonodárců koneckonců jen výrazem toho, co *jest*? Já však jsem svobodná, neboť se nevážu vposledu nijakou v-daností v obruči „zde“ a „nyní“. Moje „tam“ a „potom“ je školou pravé zatímnosti i pravé naprostosti. Ne fialka bude mne zdobit, nýbrž vavřín uchystaný samotným Pánem. Fialka mne těší, ale vavřín mne vábí. Raduji se z letu vlaštovic, miluji však kroužení orlů. Nepohrdám školou a kanceláří, blíže domovu se však cítím v chrámu, v němž planou oltářní svíce.

Slibem *chudoby* jsem se zavázala, neboť snáze projde velbloud uchem jehly, než bohatý brankou oproštěnosti. Ale jen oproštění od věcí i hodnot je vhodným šatem svatebčanů nebeského veselí. Proto se raduji ne z toho, co mám, nýbrž z toho, co *nemám*. Jen toto NE může být vyplněno slavným ANO z pokladů milosrdného Pána. „Máte, máte“, volá má existence, a proto nemáte, nemáte pokladů, které mol a rez nekazí a zloději a společenská zařízení nevykopávají a nekradou. Dostí je bohatý, kdo zchudl v Kristu. Nezměrně chudý ten, komu On se nestal pokladem nejdražším.

Poslušnost slíbila jsem do třetice dobrého k životu. Zajisté, lidských autorit jsem poslušna, ale jen proto, že chci jejich ústy vyslechnout na kterém úseku práce mě chce mít Ježíš Kristus, jehož prsten nese má ruka. Prání, city, touhy, vůle a programy už nejsou mé, aby mnou nebyly zotročeny. Má svoboda spočívá v dobrovolném *omezení* kvůli bratru ve světě. Tak jako je poslušen voják v poli rozkazů svého velitele, věda, že v čas bitvy znamená osobní omezení život druhých, tak i já se v poslušnosti představeným omezují ve svých chtěních, vědoucí, že nejsem postavena jen k drobným a soukromým šarvátkám, nýbrž do *bitvy*, která musí být řízena jednotným plánem a v níž má jednotlivec místo jen v řadě a šiku. Do bitvy o člověka odvráceného od Otce a trápeného nemocemi těla i duše.

Zatímco stroje rachotí, zní z mého přístěnku píseň o Ukřižovaném. Běda by bylo světu, kdyby uprostřed písní oslavujících člověka, uprostřed bzučení strojů, uprostřed proudění energie uvolněné z rozbitých atomů hmoty umlkl hymnus na Otce i Syna i Ducha.

Ve chvílích, kdy slavíte narozeniny svých milých a pohlédnete letmo z okna, uvidíte mou starostlivou tvář nepřivyklou helénskému smíchu. Myslím na ony narozeniny, kdy chlév uvítal *Krále* nejhudššího. *Není ještě* tak dobře, abychom směli s nerušeným úsměvem zasedat za stůl obtížený ovocem spokojenosti. *Ještě ne.*

Ve chvílích, kdy lidské bytosti, koktajíce „sbohem“ a „maminko“, umírají na bílých lůžkách nemocnic a kdy si jejich milí zakrývají chvějícíma se rukama tvář, vidíš mou tvář klidnou a co více — jasnou. Je možné se již radovat. Co přišel On, není bolesti bez úsměvu a uvolnění, není smrti — bez života. *Již je možno.*

Tak říká má čern *JEŠTĚ NE* a má běl *JIŽ JE MOŽNO*.

Hledáš slovo? *Střízlivost!*

Mladá či stará, radostná či smutná — kotvím v Něm vyrovnávajícím výkyvy, v Něm, jenž je Harmonií protikladného.

Tak prohlédám mlhou věcí a poměrů k *srdci* člověka, jemuž nepomáhá štěstí, nezná-li blahoslavenství, jenž nezakouší hojnost, neví-li, co je odříkání, jenž nedýchá svobodu, není-li sevřen milostným omezením.

Tak vždy krok *za* světem a vždy krok *před* ním kráčím smutně-veselá poutnice za Tím, s nímž již nyní bydlím v nebesích.

Nuž, nepohrdej černo-bílou sestrou. Raději se zeptej, zda jsi existencí vpravdě křesťanskou.

Konstantin

Dopis do Polska*

Milý Andrzeji,

píšeš, že Ti vnitřní rozpoložení českých katolíků není zcela jasné. a chceš, abych Ti o něm něco napsal. Nebude to pro mne snadné, protože vnitřní rozpoložení českých katolíků není moc jasné ani mně, který k nim patřím a žiji mezi nimi. — Snad bych vyšel z rozporu mezi skutečným postavením katolíků v české společnosti a jeho reflexí.

Nejraději bych začal konkrétními příklady, ale Bůh ví, komu se v dnešních záludných dobách dostane můj dopis do rukou; proto bych řekl jen obecně, ale svou osobní zkušeností za tím stojím, že kdekoli se v naší zemi dělá smysluplná práce, potřebná, ba nutná pro lidi, špatně placená a stojící ve stínu oficiálního zájmu, najdeš u ní především křesťany. Nemyslím tím zdaleka jen zbytky řeholních sester, které svýma stárnoucima rukama podpírají zbytky péče o staré lidi a postižené děti: myslím tím zastrčená pracoviště v kterémkoli oboru a jednotlivé poctivce na kterémkoli pracovišti, kteří si úporně a navzdory časům zachovávají starobylé přesvědčení, že člověk je tu především pro druhé lidi, že práce má smysl, že okrást bližního je lumpárna a pomoci mu je samozřejmost... S lucernou aby ovšem člověk hledal křesťana v přepychových budovách podniků zahraničního obchodu a věřícího veksláka jsem dosud nezažil. — Souhrnně bych řekl, že v dnešní československé společnosti, vyznačující se odvratem od společné práce, odchodem do soukromí a snahou o nahromadění materiálních hodnot na rodinný písčec, představují křesťané společenskotvorný prvek, který přes svůj omezený rozsah, nesrovnatelný s Vaším, má

* Převzato z časopisu *Pražské komunikace* č. 2, Samizdat, Praha 1985.

šanci stát se pilířem hroutící se československé společnosti. Rozlišuje-li se na Západě kariéra „nahoru“ (něco dokázat, vyniknout) a kariéra „dolů“ (zachraňovat a sloužit), a mohou-li oba tyto typy kariéry mít pro celek společnosti pozitivní význam, jde v naší situaci o rozlišení jakési kariéry „ven“ (nepracovat, získat peníze na úkor druhých) a kariéry „dovnitř“ (konfrontovat se se skutečností, neutíkat od problémů, sloužit, zachraňovat), jejichž význam pro společnost je samozřejmě zcela rozdílný. Přičtu-li k pracovní obětavosti křesťanů i jejich obětavost na poli rodinného života, pak snad jen básnické výrazy starých teologů křesťanského Východu by dokázaly případně vyslovit chválu mých křesťanských krajanů, ale musela by to být chvála pošeptmu modlená, nejen proto, aby nepřilákala pozornost světlohoše noci, ale také proto, že šepot je případný k jejich tichému, skrytému, ale o to důslednějšímu hrdinství.

Tím více mne rmoutí, že lidé, kteří fakticky s takovou úporností vzdorují rozkladu hodnot a převrácení mravů, podléhají v reflexi svého vlastního postavení právě těm způsobům myšlení, jež jsou s neblahým stavem společnosti spojeny. Vysvětlují si to tím, že praktická teologie shora (pastýřské listy, kázání) se úvahám o skutečné situaci v zemi vyhýbá jako čert kříži (pravidelně se odtud doslýcháme, že alkoholismus, narkomanie a rozklad rodinného života brozí hlavně v západní Evropě — das vem čísla, která dokazují něco jiného) a věřící pak ani nenapadne formulovat své vlastní společenské zkušenosti teologickými termíny. Pokud je to napadne, nacházejí tak málo opory třeba v četbě (máš pravdu, že v téhle oblasti nám teologie svobodného světa nemůže mnoho pomoci) a tak málo odezvy v okolí, že jejich teologické hodnocení života v socialismu trpí povrchností a jakýmsi „kurčlusy“ mezi jednotlivými situacemi a citáty z Písma. To by samo nebylo nic tak hrozného a nechtělo by to nic víc než slušnou porci psaného a mluveného slova. Horší je, že tato rádoby-teologie jde ruku v ruce s životní filozofií, jejíž individualisticko-švejkovské kořeny jsou zcela zřejmé, s přizemně cynickým pohledem na dějiny (včetně církevních), s flagelantským protivlastenectvím — prostě se vším tím myšlenkovým svinstvem, které se u nás nakupilo za poslední léta a kterého se musíme zbavit, máme-li znovu nabýt základní lidské

důstojnosti a úcty k člověku v sobě i v druhých.

Snad bych nejdřív vysvětlil, co míním touhle „filozofií“. I když má tzv. životní filozofie do filozofie jako disciplíny velmi daleko, přesto myslím, že i o ní platí klasické „philosophia ancilla theologiae“ — tj. mé myšlení o Božích věcech používá forem vytvořených myšlením o světě okolo mne: tak může má životní filozofie ovlivnit i mou osobní teologii a utisknout jí svou pečeť. Nebudu Tě zdržovat svým hodnocením Švejka, koneckonců jsi ho také četl. To, co míním švejkovským rysem životní filozofie je především obraz člověka, který nebere nic vážně, neboť je prost jakýchkoli vazeb. Rodinné vazby se u nás v Československu — v důsledku životního stylu — nesmírně zploštily; povědomí vazeb k širšímu společenství, hlavně k národu, téměř naprosto zmizelo. Samozřejmě, že je dnes pro nás obtížné rezonovat s planoucími polohami herderovského vlastenectví 19. století, ale je příznačné, jak jsme u nás zapomněli, že základem vlastenectví, ba i oprávněného lokálního patriotismu, je především pocit spoluodpovědnosti a jím určené jednání. Zkušenost s nacionálním socialismem za 2. světové války z toho asi těžko vinit, protože tuto zkušenost máte Vy také, a přesto jste nezapomněli, že vlastenectví není šovinismus, odreagováající si na společenské rovině své soukromé agrese (toho je u nás, např. ve vztahu k nasazeným Vietnamcům, poměrně dost), ale spíše něco jako hlubinně zakotvený důvod, proč své úsilí prospět bližním a spojit se s nimi k budování něčeho smysluplného uskutečňuji spíše zde, kde jsem zakotven svou osobní historií, než někde jinde. Druhým rysem naší životní filozofie, který bych nazval švejkovským, je právě absence historie v dění společenském i osobním. Švejkův pohled na dění okolo je rozdroben na jednotlivé povrchně viděné lidské osudy („to já jsem znal jednoho...“), jež nejsou spojeny ničím hlubším. Příznačné přece je, že Hašek svého Švejka na bojiště vůbec nedovede, a věřím, že to nebylo jen z vnějších důvodů. Situace, kde už skutečně o něco jde, odhaluje totiž bestiální dno „bezelstných“ Švejkových oček: náhle jsou to bezelstná očka udavače, kterému přece nezbylo nic jiného, okradače, který přece nebude šidit vlastní rodinu, sekerníka, který v důvěrné chvíli nad sklenkou šveholí: „Ale to by přece dělal na mém místě každý, chápejte, že z toho mám výhody...“ Proto také snahou

slušného člověka, podléhajícího švejkovské filozofii, je — bojišti se vyhnout, resp. popřít, že nějaké existuje. Křesťan, který se naučil takto myslet, Tě také bude přesvědčovat, že vlastně o nic nejde, a že lze při troše opatrnosti jen do nekonečna mířit do Budějovic. Teprve přímý, brutální zásah palby do jeho bezprostředního okolí ho donutí vzdát se této představy. A ke cti mých věřících krajanů musím říci, že skládají obrannou výzbroj švejkovské filozofie tiše a skromně, že jdou do oblasti „přímé palby“ zcela neokázale a bez nároků na pozornost okolního světa. V hloubi své duše prostě Švejky nejsou: ale vnitřní nahlodanost nepřiměřenou životní filozofií způsobuje, že jsou i v nejstatečnějším odporu izolování a mnoho toho o sobě navzájem nevědí.

Zmínil jsem se o přízemně cynickém pohledu na dějiny a jenom bych upřesnil, že tím myslím takový pohled na dějiny, který nevidí nic než mocenské a vlastnické zájmy, pro který neexistuje osobní nasazení pro vyšší cíl, žádné upřímné motivy. — O našem protivlastenectví se zmíním později.

Ať už jsou v naší „místní teologii“ chyby a mezery jakékoli, základní neštěstí, které nás vnitřně nahlodává, vidím právě v tom špatném základu „životní filozofie“. Co má tento pohled, předem odmítající každé riziko, snižující každé poctivé úsilí, zapírající každou odpovědnost — společného s naším křesťanským životem?

Na rovině teologické je nejnapadnější rysem privatizace veškeré naší problematiky, resp. únik od této problematiky. V tomto úniku je nápadná například dvojkolejnost mravního myšlení, která sice není specifkem křesťanů východní Evropy, ale přesto právě zde se projevuje ve svém plném, radikálním rozměru. Je to ona nedůslednost v mravním hodnocení, které v oblasti soukromého života uplatňuje mravní požadavky jednoznačně, s nárokem na absolutní platnost, kdežto v oblasti společenského života hodnotí vše z hlediska účelu a uplatňuje zcela otevřeně hlásaný oportunismus. Když někteří církevní představitelé dají přednost taktice před jasnou řečí, pak značná část — ne-li většina — českých katolíků jejich postoj schvaluje. Ani ve snu by nikoho z těch dobrých lidí nenapadlo uplatňovat podobný mravní relativismus ve svém soukromém životě (alespoň já jsem ještě neslyšel nějakého katolíka tvrdit, že dnes není doba na nějakou zásadní manželskou věrnost,

nebo že bychom neměli zbytečně dráždit úřady odmítáním interrupcí).

Z toho, co jsem Ti na začátku o svých krajanech napsal, plyne, že není dost dobře možné vysvětlovat tuto dvojkoľejnost morálky nějakou mravní nedostatečností křesťanů. Zdá se mi čím dál zřetelněji, že „jádro pudla“ je spíše v oblasti myšlení, v úniku od teologické reflexe, než primárně v oblasti morálky.

Máme však my, křesťané žijící v Československu, zvláštní teologickou problematiku, kterou je třeba zvládnout? Kde vlastně začíná? Čeho se týká? Jaká je to problematika, která je jen naše vlastní? Pokusím se Ti to povědět obrazem.

Jezdím občas navštěvovat své staré příbuzné. Žijí na vesnici, kde se v letech násilné kolektivizace děly dost brozné věci (jako leckde jinde). Lidé, kteří se bránili, putovali do vězení, jejich rodiny byly rozdělovány, synové nasazeni v rámci vojenské služby do dolů: ti, kteří se chopili své „životní příležitosti“, zabírali jejich domy i osobní věci, vybrožovali, děsili. Ve vesnici se zčista jasna objevilo několik lidí, které nikdo neznal. Jeden z nich na setkání vybrožoval vzpírajícím se sedlákům: „Šlápnu vám na krk, až vám oči vytečou.“ Asi po dvou letech tiše zmizel: někdo poznal bývalého spolupracovníka Gestapa. — Jak vypadá tahle vesnice dnes? Žijí tam dodnes titíž lidé, včetně spolupracovníka Gestapa, který se zase tiše vrátil a zařadil se mezi spořádané občany. Nikdo nevzpomíná na to, co bylo, nikdo se k tomu nevrací. Nikdo se ale také s nikým blíže nestýká, nikdo nikomu nepomůže (mimo rámec rodiny). Mluví se jen o běžných věcech. Ve vesnici vyrůstají soukromé domky, jeden okázalejší než druhý, ale na návsi není pro nepořádek a špínu kam šlápnout. Kostel i biograf zejí prázdnotou, ochotnické divadlo a amatérská dechovka už jsou jen vzpomínkou, hospoda změnila funkci: už se tu nescházejí hospodáři na dvě sobotní piva a partičku karet, ale opíjí se tu mládež, která neví, kam by se vrtla. — Myslím, že tahle vesnice, tak podobná tisícům jiných, je prostě zmenšeným obrazem našeho národa. Něco se stalo, a protože to nebylo očištěno pokáním a lítostí, je to stále tady, a čím méně si to uvědomujeme, tím víc nás to mrzačí.

Je mi jasné, že neříkám nic nového. Už dávno je známo, že potlačená vina brání člověku naplno žít, že nenapravená křivda

brání normálním lidským vztahům. Málo se ale mluvívá o tom, že to, co je potřebné pro jednotlivého člověka, je potřebné i pro jeho společnost, pro jeho národ. Vždyť i v životě jednotlivce je jen málo věcí, které se dají změnit, když už se jednou staly: a přece máme zkušenost, že pokání, vyznání hříchů a lítost mění všechno: umožňují odpuštění a tvoří nového člověka. Cožpak to, co obnovuje jednoho člověka, nemůže obnovit i jeden národ? Jak dobře jste to pochopili Vy, Poláci, když jste přípravu na papežskou návštěvu zahájili mravní obnovou, jasným pojmenováním špatností, které se v národě rozmohly, a bojem proti nim! A tady se vlastně znovu dostávám k tomu, o čem už jsme spolu mluvili, a co Tě právě překvapilo. Titíž křesťané, kteří dobře vědí, že pokání neznamena bolestínské rozdírání starých ran ani živení pocitů křivdy, jedním dechem tvrdí, že nemá cenu vracet se k věcem starým třicet let a že se stejně nedá nic dělat. Tady je podle mého soudu příčina, proč čeští křesťané, ač z božských ctností prospívají ve víře i v lásce, přece — společně s celým národem — selhávají v naději. Souvislost pokání a naděje nebude asi v klasické teologické reflexi ničím novým, ale v duchovní situaci našeho národa si ji lze doslova ohmatat. Ta ztráta naděje je totiž něco strašného. Vyklízí veřejná prostranství a zahání lidi do samoty, vtiskuje jim do obličeje hněv a do ruky alkohol, zhmotňuje se v únavu a špínu. Ztrátu naděje lze u nás vnímat všemi smysly, lépe řečeno, nelze ji nevnímat, protože na nás doslova číší ze všech stran, a kdykoli se cestou pražskými ulicemi modlím, dere se mi nejdříve do paměti Iziášovo: „Utěšte, utěšte můj národ...“

Naše křesťanská naděje, mířící ke spáse jako k milosti, se nemusí opírat o naději tohoto světa, ba může s ní být v rozporu, ale nemohu se z historie ubránit dojmu, že tam, kde křesťané prospívají v nadpřirozené naději jako ctnosti, otevírá se jakási nová budoucnost i pro tento svět a pro všechny lidi. Ztratí-li křesťané schopnost obyčejné naděje do té míry, jak jsme toho svědky u nás, promítá se to i do naděje jako božské ctnosti, a to paradoxně: vedle zoufalství nad budoucností vlastní země a vlastního národa objevujeme u křesťanů vzhledem k jejich nadpřirozenému cíli onu neřest, kterou Augustin nazývá „perversa securitas“: jistotu, že to s námi koneckonců musí dobře dopadnout, protože jsme se konec-

konců snažili. Zdá se mi, jako by se do této „zvrácené jistoty“ promítala všechna obyčejná lidská potřeba jistoty, která nám chybí v občanském životě této země. Snad se zapomíná, že oprávněná lidská potřeba jistoty má nacházet oporu v přirozených jistotách občanské společnosti, jako je právní jistota řádného občana: ale není pro ni místo tam, kde jde o nadpřirozený cíl naší spásy, o naši spoluodpovědnost za spásu bližních, s nimiž jsme spojeni do rodiny, obce a národa. Naděje národa není přece tak docela z tohoto světa: účast na duchovním životě národa je také jednou z forem náboženského života, jako je jí život v rodině. — Slyšel jsem kněze vysvětlovat, že nechtějí dalšími požadavky přitěžovat lidem, kteří beztak žijí v atmosféře stálého strachu. Je to jistě dobře a upřímně myšleno: Ale nepropadáme těm horizontálním strachům tak snadno právě proto, že nám chybí pravá bázeň, bázeň před Bohem, která je darem Ducha svatého? A není právě tato bázeň počátkem moudrosti, s níž nacházíme a přijímáme svou odpovědnost za tento konkrétní národ, za tuto konkrétní zemi?

Na duchovní mapě Evropy se my Češi vyjímáme velmi zvláště. Vklínění mezi bojující Poláky a cílevědomé Maďary na jedné straně a západní Evropu, bezstarostně problematizující tradiční hodnoty svobodného světa na druhé straně, pohybujeme se v kruhu vlastního myšlení a opakujeme stále dokola: „My Češi jsme... (individualisté, slaboši, skeptici — prostě cokoli), my nedokážeme, neumíme, nevydržíme, resp. nikdy jsme nedokázali, neuměli, nevydrželi...“ Namítneš — hospodské výroky: ale slyší je člověk i z úst vzdělaných, posvěcených, ba může se to i dočíst. Zahnízdilo se u nás jakési vlastenectví naruby, podlamující už dopředu jakoukoli snahu o smysluplný čin nebo jen prosté dodržení slova. Lze je jistě doložit řadou příkladů ze starší i nejnovější historie: ale neblahé příklady zbabělosti a zrady lze najít v dějinách každé země. Málokdo si u nás uvědomí, že odvrát od vlastenectví není naším specifikem, že je to obecný jev, který už před polovinou století postihl celou Evropu, ba i Spojené státy, a že už proto nelze vyloučit ani u nás jeho návrat, ba vzestup, jehož jsme leckde svědky v posledních létech. Jsou země, jejichž národní sebevědomí přenesl přes nejhorší časy na svých bedrech jediný muž; my jsme takové štěstí neměli, ale můžeme přece i u nás očekávat, že nové

generace odmítnou převzít marasmus otců a přesytí se poraženec-kých nálad. Nechci to samozřejmě prorokovat jako nějakou „hi-storickou nutnost“, říkám jen, co může být, protože dění u nás je součástí světového dění daleko více, než by se našemu zpohodlnělé-mu izolacionismu zdálo.

Do společenství kulturních, vyspělých národů jsme se doslova vydrápali vlastní snahou. To, že jsme z něho byli vytrženi, není tak docela naše vina. Došly-li ovšem věci tak daleko, že stav věcí, vnucený nám zvnějšku, lidé u nás přijímají vnitřně (a tím „u nás“ myslím jak „u nás doma“ tak i „u nás v emigraci“), pak prvním krokem k tomu, abychom si svůj obtížný vynález zopakovali, musí být obnova národní sebeúcty, která je, jak se mi v poslední době zdá, spíše podmínkou než důsledkem úcty k člověku jako k jednotlivci. (Vzájemná úcta jednotlivců mezi sebou se dokáže po-divuhodně pevně zastavit na hranici rodinných pout.) Národní se-beúcta a odhodlání hájit určité hodnoty už tehdy, když se začínají brát národu (tedy např. ve formě předpisu nebo zákona) a ne teprve tehdy, když se berou mně osobně, odpovědnost za národní celek — to všechno patří k duchovnímu rozměru národa, rostoucí-mu z křesťanství, za nějž jsou proto křesťanské církve odpovědny. Vaši biskupové vyzývají věřící, aby mysleli ve společenské dimen-zi, aby si uvědomili, že všechny jejich činy dopadají nejen na jejich bezprostřední okolí, ale projevují se v celku národa. U nás nebez-pečně přetrvává iluze, že lze křesťanství provozovat mimo tyto souvislosti, téměř soukromě. A tak úsilí jednotlivých křesťanů zů-stává izolováno, neprojevuje se hlubší změnou společenského pově-domí a společenských vztahů, neboli, abych nebyl tak abstraktní, lidé o sobě navzájem nevědí, nemohou se ve svých snahách spojit, nejsou mezi sebou solidární, a jsou proto sklíčení a ztrácejí naději.

Vracet národu sebeúctu pokáním: kdo jiný to může udělat než my, křesťané jako společenství, jako církve, uvědomíme-li si, že jsme zhřešili myšlením, slovy i skutky a nekonali, co máme konat? Uvědomíme-li si, že se musíme očistit pokáním ne snad proto, že bychom se byli provinili víc než ostatní, ale prostě proto, že Bůh od nás, *così* čeká, že tu máme úkol od něho uložený: a to nejen jako jednotlivci, ale jako společenství, jako společenství, jež je kva-sem širšího společenství? Což není právě toto vědomí nejhlubším

zdrojem sebeúcty, kterou bychom měli zprostředkovat svému národu?

Proč říkáš, Jákobe, proč, Izraeli, mluvíš takto: „Má cesta je Hospodinu skryta, můj Bůh přehlíží mé právo? Cožpak nevíš? Hospodin, Bůh věčný, není zemdlený, není znavený, on dává zemdlenému sílu, a dostatek odvahy bezmocnému. Mladíci jsou zemdlení a unavení, jinoši se potácejí, klopýtají. Ale ti, kdo skládají naději v Hospodina, nabývají nové síly, vznášejí se jako orlové, běží bez únavy, jdou bez umdlení.“

Milost a pokoj!

Tvůj Konstantin



*Erika Kadlecová**

Ad maiorem Dei gloriam

Dokumenty

V poslední době se často diskutuje o vzestupu zájmu o náboženství. Tento jev není omezen jen na naše československé poměry, na katolicismus, na křesťanství. Připomeňme alespoň dramatický růst významu islámu jakožto integrující ideologie řady hnutí a národů Asie a Afriky. Ty právě v něm hledají sebeuvědomění a pod jeho vlajkou uskutečňují vlastní vstup na světové fórum.

Bylo by třeba konkrétněji znát alespoň pro naše poměry — zda skutečně k oživení zájmu o náboženství dochází, v jaké míře, proč a jaké důsledky lze od tohoto jevu očekávat. Podloženou odpověď na žádnou z těchto otázek nelze dát. Nemáme k dispozici ani nejzákladnější data o vývoji religiozity. Pokusím se pouze shrnout postřehy a názory, které se projevíly v jednom rozhovoru na dané téma, a to ve výhradně marxistickém prostředí.

Už i otázka, zda a do jaké míry k oživení zájmu o náboženství dochází, se ukázala značně sporná; názory se značně liší od místa a prostředí, v němž se pozorovatel pohybuje. Omezené osobní zkušenosti a kontakty, někdy i přání zkreslují obraz. Z hlediska velkých čísel posun k vyšší religiozitě v celé populaci asi nebude příliš znatelný. Jde spíš o probuzenou duchovní aktivitu určitých skupin, již však nelze podceňovat vzhledem k její intenzitě, odhodlanosti a možném pozdějším vlivu. Při vši různosti zkušeností se zdá být nesporné, že se náboženství bere vážněji, nebagatelizuje se, není vázáno na „periferní“ a zaostalé vrstvy obyvatel, ba ani v podvědomí ostatních s nimi není jednoznačně spojováno. Zájem o náboženství a církevní život je, jak se zdá, patrnější ve městech (Praha) než na venkově, mezi intelektuály — došlo,

* Autorka je marxistická socioložka. V období Pražského jara byla vedoucí sekretariátu pro věci církevní při ministerstvu kultury v Praze. V samizdatu koluje pod názvem *Oživení zájmu o náboženství*.

jak známo, k celé řadě konverzí — a mladými lidmi.

V centru našeho rozhovoru byla otázka, proč k oživení náboženství dochází. V odpovědi je zřejmě třeba vyloučit právě nejhlubší a nejpodstatnější rovinu zájmu člověka o náboženství. Mám na mysli takové motivy, jako je potřeba opřít se o absolutní neotřesitelné jistoty ve dnech tápání, hledání smyslu života či naopak problém ztráty životního smyslu nebo toho, co za něj člověk pokládal, touha po zhodnocení i toho nejubožejšího života, nutnost vyrovnat se se zážitkem trvalého ponižování, volání po spravedlnosti a odplatě, problém nemoci a bezmoci, ztráty nejbližších a v absolutní podobě protest proti smrti jako neodvolatelnému, definitivnímu zmaření a zmrhání všech snah, obětí a hodnot, které v sobě lidský život uzavírá... Škrtneme-li předpoklad Boha, uspokojující odpověď na to vše neexistuje. Vylučujeme-li tuto nejhlubší vrstvu, je to jen proto, že *tu byla, je, bude vždy*. Je trvalým otazníkem a výzvou a nemůže tudíž *nezprostředkovaně* způsobovat růst nebo ústup religiozity.

Oživení zájmu o náboženství není jen místní záležitost, je třeba se podívat, jaké pro něho existují všeobecné předpoklady.

Proces sekularizace, kritiky náboženství a církve, byl v minulosti veden v podstatě po třech liniích:

— jako útok na svatozář feudálních institucí, ať již z pozic liberalismu, demokracie, socialismu či anarchismu — jako boj za svobodu, rovnost a bratrství lidí,

— jako útok vědy a kritického myšlení na poručníkování a cenzurování církve (později na samotná církevní dogmata), omezující svobodné bádání, známý stručně jako spor vědy a náboženství,

— jako kritika rozporu mezi teorií a praxí křesťanské společnosti, kritika pokrytecké morálky, zaštiťující se křesťanským učením.

Doba krinolín a honzíků nebyla idylická a měřeno dnešní životní úrovní, možnostmi lidí a způsobem vztahů mezi nadřizenými a podřízenými, není čeho litovat. Z hlediska, které nás zajímá v souvislosti s náboženstvím, měla však tato doba jedno podstatné — víru v budoucnost. Charakteristickým rysem evropského myšlenkového ladění byl optimismus, sebevědomí, víra v člověka, pokrok, rozum, vědu, možnost štěstí pro všechny. Při vši mizerii bylo pro co žít, k čemu se upnout, ať již to byly sociální a politické zápasy, ekonomické projekty nebo vědecké a technické objevy.

Snažení bylo marné. Podařilo se rozbít překážky, které stály v cestě za vytčenými cíli. Všeobecně závazné a sankcionované církevní příkazy

a zákazy ztratily svoji sílu. V různých částech světa padl feudalismus, kolonialismus, kapitalismus, k moci se dostali ti, kdo slibovali uskutečnit rovnost, volnost, bratrství, vládu lidu, revoluci proletářů všech zemí, konec panství bílého muže. Věda nabídla nový obraz světa a jeho vývoje. Vědecké poznání přineslo i obrovské praktické úspěchy, které změnily dosavadní tradiční způsob života, a to u všech vrstev obyvatelstva.

Věk svobody, křišťálových vztahů mezi lidmi přesto nenastal. Sny byly zabity tím, jak se uskutečnily. Reálné společnosti, ať již založené na jakkoli odlišných principech, se ukázaly být karikaturou ideí, za jejichž uskutečnění jsou vydávány. (Protože vlastní nemoc bolí nejvíce, má člověk sklon podceňovat problémy jiných. Čteme-li však Thákurovu hlubokou obžalobu západní společnosti — Nacionalismus Západu z r. 1921 — najdeme tam již všechny výtky, s nimiž se např. Havel obrací proti současné realitě.) Reklamní ovace vlastním výdobytkům, jimiž se předstihují představitelé každého z nejlepších světů, na tom nemohou nic změnit. Výsledkem je totální deziluze, zmatek, hrůza z budoucnosti, ztráta perspektiv. Navíc neexistuje žádný „velký projekt“, který by podmaňoval, burcoval. Zůstala atomizace soukromých ulit, zoufalství terorismu, slintavé šilhání po ráji u sousedů.

Člověk má pocit, že ho podvedla i věda. Ucelený, uspořádaný obraz světa, kterým včera nahradila staré mýty, dnes tatáž věda opět rozdrolila a rozbila. Relativizovala a zkomplikovala všechny poznatky do té míry, že se pro většinu lidí staly něčím nepřehledným a nepochopitelným. Posun představ o prostoru, času, příčinnosti, struktuře hmoty kosmu, který jsme museli absolvovat za poslední tři generace, nemá obdobu v celých dějinách lidského poznání. Množství objevů, rozsah znalostí a s tím spojená specializace vytváří stav, kdy i vysoce kvalifikovaný vědec v jednom oboru je bezmocně neznalý ve většině ostatních oblastí. Na pověstného muže z ulice chrlí popularizovaná věda tu jistotu, že vesmír je nekonečný, tu opak této jistoty, tu příkaz požívat špenát, tu radu vyhýbat se mu.

Podobný přemet jsme zažili i v důsledcích praktické aplikace vědeckého poznání. Nadšení, s nímž byly vítány vynálezy pro pokrok a blaho lidstva, patří minulosti. Na základě zkušeností s důsledky stále se rozšiřujících možností člověka měnit svět, bylo nadšení vystřídáno skepsí, ba hrůzou. Věda ve spojení s hamižností učinily z moderního člověka krále Midase. Vše, čeho se dotkne, se mění v nepředstavitelné bohatství věcí. Jejich množství přeměňuje zemi ve smetiště, jejich roz-

kladné zplodiny pronikají do živých těl v proměněném chlebu, vodě, vzduchu.

Po tisíciletí člověk užíval přírodu tím, že si ji přizpůsoboval. Potlačoval to, co považoval za škodlivé, rozmnožoval a pěstil to, co mu sloužilo. I tato činnost stačila, aby země změnila svou tvář, aby se z místa soužití nesčetných druhů rostlin a živočichů stala lidským sídlištěm, v němž je trpěno pouze to, co slouží jedinému druhu. Dvacáté století přineslo v tomto vývoji další, velmi podstatné novum. Dovedeme vyrábět látky, které v přírodě nikdy neexistovaly a nyní tuto novátorskou činnost přenášíme i do sféry života. Pokoušíme se pomocí genového inženýrství o podstatnou přeměnu vlastností živých organismů zevnitř. Jestliže donedávna každý pokrok vědy a techniky vyvolával úžas, obdiv, pocit vítězství ducha, dnes se současně s tím a někdy i místo toho ukrádá úzkost z nechtěných důsledků. Co to může udělat v míru? Co za války?

Nejde jen o nechtěné důsledky. Na základě nových objevů se objevily možnosti kontrolovat lidi, ovládat je a manipulovat s nimi v míře nikdy nemyslitelné. Poznání, které slibovalo svobodu, hrozí člověku, že jí bude definitivně zbaven.

S iluzemi o člověku od přírody dobrém a vychovatelném, který je jen okolnostmi doháněn ke zlému, to nedopadlo lépe než s předcházejícími. Nový člen nové společnosti, který zdobil výklady o morálce zítřka, tiše zmizel ze scény. Rostoucí projevy agresivity, cynismu a lhostejnosti jsou problémem všude na světě.

Na místo rozmachu nadějí nastoupila kocovina. Základním pocitem je strach — strach z války, z vody, kterou piješ, z pokrmu, který dáváš dětem, ze vzduchu, který musíš dýchat, ze souseda, že tě udá, z kolegy, že tě vytlačí z místa, strach z bílých, černých, žlutých, barevných, strach z Rusů, komunistů, imperialistů, revanšistů, z těch, co mají hlad, a z těch, co mají zbraně. Kdysi psal člověk i ve vězení Utopii, dnes píše horory.

V této situaci člověk znovu hledá útočiště v náboženství a církevním společenství. Je to tím snadnější, že i církve se poučila z náporu kritiky, již musela čelit. Zjistila, že ztráty a porážky, které utrpěla, mohou být ve svých důsledcích cennější než hodnota pozic, které musela vyklidit. Urazila značný kus cesty od syllabu k aggiornamentu, od vatikánských věžňů k létajícím papežům.

Zvláště od nástupu Jana XXIII. se datuje výrazné oživení činnosti kurie a celé katolické církve, a následkem toho i oživení zájmu celosvět-

tové veřejnosti o aktivity katolicismu. Nezvyklé, někdy překvapující iniciativy se týkají jak vnitrocírkevních záležitostí, ekumenických snah uvnitř křesťanství a navazování kontaktů s mimokřesťanskými náboženskými společenstvími, tak nebyvalé angažovanosti církve v oblasti profánního dění. Církev se snaží vystupovat v roli obhájce, kritika, inspirátora, eventuálně i prostředníka, aniž by vstupovala do politiky tradičními politickými prostředky. Prohlašuje, že sama politický program nemá, nespojuje se s žádnou politickou organizací, nechce zasahovat do světské vlády, vyhrazuje si však právo vyslovovat se k morálním otázkám politiky. Je to ideální a prakticky nezranitelná pozice. Umožňuje jí zaujímat stanoviska, aniž by přejímala zodpovědnost, vytyčovat cíle, aniž by na sebe brala povinnost prokázat jejich realizovatelnost. Každá existující moc se vůči ní dostává do nezáviděníhodné pozice, kdy upachtěná praxe je měřena ideálním nárokem.

V oblasti kultury se církev snaží neporučnickovat čemu nerozumí, je vyčkávací tolerantní vůči vědeckému výzkumu, pokouší se absorbovat jeho výsledky. Zvláště přírodovědcům nebrání, aby zkoumali skutečnost bez předpokladu Boha. Značnou opatrnost projevuje i ve vztahu k společenským vědám, vyhýbá se konfliktům, které jí nejdou „přímo na tělo“.

Byl to hluboký omyl považovat nové rysy za rozchod s minulostí. Něco podobného je v církevním organismu nemožné. Jde o rozdíl v přístupu, ne v charakteru. Vůle a schopnost přizpůsobit se modernímu světu má přesný smysl a meze, a je pouze cestou k tomu, aby svět byl přizpůsoben církvi, jejímu učení. Chápat *aggiornamento* jinak by bylo naivitou ze strany jedněch a herezí ze strany druhých.

Atmosféra u nás nese všechny známé znaky marasmu, skepse, bezvýchodnosti a apatie. Nejen, že naše země nebyla všeobecné krize ušetřena, ale v mnohém směru je deziluze hlubší, protože naděje byly vypjatější a pád z opojení do rozčarování příliš rychlý a prudký. Připomeneme-li si euforii z doby osvobození (kterou mimochodem v této všeobecnosti a síle nemohla prožít žádná z nových socialistických zemí s výjimkou Jugoslávie), je jasné, že dříve nebo později byly drasticky rozbity představy o budoucnosti — ať již byly jakkoliv rozdílné — všem složkám obyvatelstva. Rok 1948, procesy a léta padesátá, a konečně srpen 1968 jsou nejmarkantnější rozcestí, kdy další a další bloky lidí ztrácely půdu pod nohama a iluze o blízké uskutečnitelnosti „nového a lepšího“ světa. Nově nastupující generace se již nepodílely na nadějích, ale spoluprožívaly jejich pád.

Současný stav společnosti a mezilidských vztahů v ní byl popsán jak vědeckými tak uměleckými prostředky, a není třeba nosit dříví do lesa. V dané souvislosti se chci zmínit o jediném aspektu, o tom, jak současná podoba teorie a praxe, označovaná jako marxleninismus, otupuje u lidí intelektuální ostrážitost a navyká na typ myšlení vlastní náboženství. Značný díl toho, co na náboženství kritizujeme jako nepřijatelné, současně sami lidem vnucujeme, navíc v pokleslé až zkarikované podobě. Vyžadujeme, aby předstírali, že věří tvrzením, jež evidentně odporují rozumu a každodenní zkušenosti, nutíme je vyjadřovat se k věcem, o nichž jim zablokujeme informace. Oslovujeme je mrtvým liturgickým jazykem, který sice v sobě nese poselství, ale jiné, než o kterém zdánlivě vypovídá. Proměnili jsme ve formální rituál celý veřejný a politický život, počínaje schůzemi před sjezdy, Prvními máji, velkými výročími až k volbám. Účast na obřadech dává jednomu vysvědčení loajálnosti, druhým uspokojení, že vše klapne. Obdařili jsme instituce všemi ideálními atributy, které jsou obsaženy v jejich ideologickém pojmu, a toto zbožnění hravě překlenulo rozdíl mezi církví viditelnou a neviditelnou. Neomylnost sice není uzákoněna, nicméně se všeobecně přiznává představitelům k doživotnímu držení. Je-li pravda dočasná, souhrn základních tabu je trvalý a vešel do povědomí i podvědomí všech. Výčet hlavních i vedlejších titulů vedoucích osobností, uváděný s důkladností hodnou Domu staříckého mocnáře, hlásá, že jejich nositel není nic, hierarchie všechno. Opršelé transparenty a agitační poutače jsou divná Boží muka našich silnic, statuí je méně — snad proto, že výrobní termín by mohl přesáhnout dobu uctívání zobrazovaných. Vedeme oficiálně přísnou hranici mezi neuvěřitelnostmi, na něž věříme my, a neuvěřitelnostmi, v něž věří církev — ale tato hranice nemusí být každému tak jasná, jako profesionálním ideologům.

Degradace vědy na oblast činnosti řízenou zvenčí a podrobenou jiným kritériím, než jsou její vlastní, způsobila, že řada oborů zplaněla, v jiných bylo bádání prakticky umrtveno. Objevil se i jiný paradoxní důsledek. Zahanbující zkušenosti s oficiálním odsouzením řady objevů a celých vědních disciplín vyvolaly trapnou nejistotu před další blamáží. Stalo se problematickým i to nejzákladnější — co vůbec může a co nemůže být předmětem lidského zkoumání. Honíme sněžné muže, fotografujeme létající talíře, vyhlížíme návštěvy mimozemšťanů a hledáme stopy jejich pobytů, dumáme nad parapsychologií — a to jsou ještě ty nejsolidnější výlety do světa otazníků. Náchylnost k obskurním myšlenkám a praktikám je šokující. I za našimi encyklopedis-

ty stojí ironický stín hraběte Cagliostro.

Vyhlášení marxismu-leninismu za státní ideologii a z toho vyplývající potlačování náboženství působí u nás dvojznačně. Navenek dosáhlo velkých úspěchů. Z církví odešli všichni, kteří se k nim hlásili ze společenských důvodů — že se tak slušelo, že to dělali jiní, že tím demonstrovali svoji loajalitu k uznávaným hodnotám. Jinými slovy, dezertovali lidé, kteří setrvali v církvích z jiných než náboženských důvodů. Postupně odpadli i takoví, jejichž víra byla mělká a neobstála bez opory obecného souhlasu tím spíše v situaci, kdy se její vnější projev střetával s nevůlí autorit. (Bylo by ovšem hrubým zkreslením domnívat se, že všichni nebo většina z těch, kdo se rozešli s náboženstvím, to učinili z oportunních důvodů. S jejich rozhodnutím ovšem nemají výnosy a usnesení nic společného.)

Církevní zvyklosti, slavnosti a obřady byly vytlačeny z veřejného života a stáhly se do zdí kostelů a modliteben. Církve — včetně katolické — staly se církvemi diaspory. Pro katolickou církev, přivyklou roli církve kdysi státní a tradičně lidové, bylo obtížné přeorientovat se do nového postavení, které vyžaduje zcela jiný typ kontaktů a činnosti. (Nekatolické církve nebyly situací zaskočeny do té míry, diaspora byla pro ně praxí.) Její situace byla navíc komplikována narušením organizační struktury, když byla narušena činnost řeholí a řady ordinářů. Na druhé straně to vše otevřelo prostor pro osobní iniciativy, nekonvenční a vynalézavé způsoby práce.

Církve ve společnosti reálného socialismu jsou nenormální a nenormalizovatelný útvar (nejsou součástí NF, a tím se stávají cizím prvkem ve struktuře společnosti; vyplývá to z jejich nejvlastnější podstaty, nemohou ani formálně uznávat vedoucí úlohu strany a také strana nemůže takové uznání uplatňovat), ale přitom je to útvar naprosto legální. Jsou zbaveny sebemenšího podílu na moci, ba ani ve vlastních řadách nemají mocenské prostředky, jak vynutit uposlechnutí příkazu. Soudržnost, vnitřní disciplína a závaznost víry může být založena výhradně na autoritě. V této slabosti je síla a výjimečnost. Prakticky se nemohou projevit žádné odpuzující vlastnosti, jichž ani ony nejsou ušetřeny. Na temném pozadí vystupují církve jako čisté a svědčící, nepoznamenané posluhováním. Jejich učení a způsob života je absolutně jiný, než se vnucuje. Ukazují východisko a naději tam, kde je jiní nevidí. To jsou právě ty vlastnosti, které přitahují lidi znechucené bezobsažností a bezperspektivností života kolem. Věřící nemusí nikoho slovy ujišťovat o opravdovosti svého přesvědčení a nezištnosti své

angažovanosti — vystupovat jako křesťan není, jak známo, cesta ke kariéře. Styk s nimi dává pocit společenství ušlechtilých lidí a určité vlastní pozitivní výlučnosti. Vzájemná pomoc a opora, přátelské zázemí, které jediné v atomizované společnosti supluje chybějící vztahy, jsou v církevních společenstvích navíc umocňovány metafyzickým aspektem — setkáváním Boha v bližním.

Přitažlivost náboženství a církevního společenství má tudíž naprosto jednoznačně příčiny uvnitř naší společnosti.

Odmítáme-li hledat viníka v ideologickém náporu zvenčí, neznamená to, že současná podoba a politika církevních center v zahraničí, stejně jako aktivita církví v jiných zemích, nehrají roli. Markantní je to zvláště u katolíků. Novum je, že Vatikán po zvolení polského papeže nejen že pracuje s perfektní znalostí problémů socialistických zemí, ale přímo z nich vychází. Dá se říci, že je dokonce absolutizuje, přenáší do jiných oblastí, kde je sociálně politická situace diametrálně odlišná. (Tvrdost polského katolicismu je těžko stravitelná v západních zemích, odpor proti teologii osvobození a politické angažovanosti kněží v Latinské Americe může vést ke zbytečnému opakování střetu...)

Současný papež zná perfektně politiku komunistických stran a státních orgánů socialistických zemí uvnitř, zná smysl zakódovaných frází, zná omezující, dokonce určující smysl zdánlivě bezobsažných „dodatkových“ slov a nepolapitelných praktik, které jinak přehlédne každý, kdo s nimi neměl každodenně do činění. Dotázán, jaká bude jeho politika vůči socialistickým zemím, odpověděl, že nikoliv naivní. Je to přesná charakteristika, a je to tvrdá charakteristika.

V jaké míře se může církev uplatnit v zemi, která je řízena komunistickou stranou a v níž jsou umístěny sovětské jednotky, ukazuje Polsko. Je to krajní případ, kde se spolu s tradičním mimořádným vlivem katolicismu uplatnila i řada dalších skutečností, jež jinde v té intenzitě nemají obdoby. Je snadné nakupit řadu argumentů, že jsme na tom „lépe“ a proč se to „u nás nemůže stát“. Užitečnější je vzít v plném významu na vědomí fakt, že v této části světa se církvi podařilo něco naprosto neuvěřitelného: politicko-ideové salto mortale: Vystupuje jako zastánce lidských práv, strážce národní identity a integrity, obhájce zájmů dělníků a chudých rolníků. Nejenže vystupuje, ale je také tak přijímána.

Boj za svobodu, za práva člověka a občana, boj za sociální spravedlnost proti ovládání a vykořisťování jedné třídy druhou v žádném případě není tradiční doménou církevních snah. Jeho legitimní původ

a prameny jsou na opačném pólu evropského myšlenkového vývoje, v racionalistické tradici vedoucí od renesance a osvícenství k marxismu. Tímto konstatováním nechceme tvrdit, že by se tyto myšlenky musely dostávat do rozporu s autentickým křesťanstvím, že by nemohly být vyvozovány také z něho. (Kdyby tomu tak bylo, dialog mezi marxisty a křesťany by byl nemožný). Není to nic hroživého a alarmujícího, že se křesťané pro tyto ideje angažují — naopak. Hroživé a alarmující je, že se mohou stát zastánci dělnických a rolnických zájmů vůči vládě socialistického státu. Kam jsme to došli, když katolická církev bojuje za svobodu slova proti cenzuře nařizované marxisty, za právo dělníků sdružovat se v odborech, k nimž mají důvěru? To je memento mori, to by nebylo možné, kdybychom se nezpronevěřili výchozím ideálům vlastního hnutí. Význam náboženství a církve v Polsku výrazně posílil sebevědomí katolíků také v jiných zemích, a vzbudil respekt i mimo kruhy věřících. Opět je však třeba vidět, že to nejsou specificky náboženské hodnoty polského katolicismu, které imponují, ale postoje k lidským a společenským problémům.

Jsme svědky toho, že v posledních letech roste u našich vládnoucích kruhů alergie vůči církvi, že je znervozňuje růst aktivity věřících. Reagují na ni silnějším tlakem, množí se trestní sankce za jednání, které je v ostatních zemích pokládáno za nezávadné. Československo, které mělo ze všech socialistických zemí nejlepší předpoklady najít uspokojivý model vztahů socialistického státu k věřícím a církvím, se tak stává vše zostuzující zkamenělinou. Výsledek takové politiky je v přímém protikladu k záměru autora. Šikanování a odsuzování věřících zostřuje pozornost lidí k jejich snahám, zvyšuje jejich prestiž. To je další nikoliv bezvýznamný impuls pro růst zájmu o náboženství.

Jak je zjevné, *ad maiorem Dei gloriam* jsme udělali více, než je zdrávo.

Roger Scruton*

Dopis Václavu Havlovi

Milý pane doktore,

dovolte mi, abych se vyjádřil k nedávnému prohlášení, týkajícímu se umístění sovětských raket v Československu a ve Východním Německu, které jste spolu s ostatními podepsal. Domnívám se totiž, že šlo nejen o odvážné gesto, nýbrž o čin mimořádné politické váhy, protože každá společná akce lidí dobré vůle, překračující státní hranice, je v dnešní kritické době přímo nezbytím. Už sám fakt takového prohlášení, jež přichází z Východního Německa a Československa, těžko neocenit.

Snad právě proto bych rád vyjádřil několik pochybností, které se mnou v různé podobě sdílí i moji nejbližší přátelé a kolegové, a to nad lehkostí s jakou ztotožňujete svou spravedlivou při s cíli a záměry západních mírových hnutí. Považuji dokonce za životně důležité, abyste věděl do jaké míry jsou tzv. nezávislá hnutí na Západě buď komunisty inspirována anebo přímo řízena, zvláště pokud jde o CND v Anglii, a jak svým mesianismem, který bych nazval, dovolíte-li, „fašistickou jednotou společného cíle“, přitahují nejružnější podivíny a zmatence. Ti, kteří se snaží využít této iracionální a destruktivní síly ve svůj prospěch, chápali vždycky slovo „mír“ stranicky, a tedy jednoznačně jako konečnou likvidaci veskeré opozice. Proto se domnívám, že je každá výzva Charty 77 na adresu těchto hnutí, nemluvě o přímé identifikaci, záležitostí velice nešťastnou. Jak asi všichni chartisté dobře vědí, je porušování lidských práv na Vaší straně železná opona přímým důsledkem komunistické nadvlády a nelze ji v žádném případě srovnávat

* Roger Scruton je hlavním redaktorem konzervativní revue *Salisbury Review*, z níž jsme přinesli obsáhlé ukázky v 5. čísle *Rozmluv*. Je autorem mnoha knih, z nichž koluje v českém samizdatu jeho obsáhlá apologetika britské konzervativní tradice pod názvem *O smyslu konzervatismu*. Pozn. red.

s běžnou lidskou nedokonalostí a nepořádkem, kterým trpí každá společnost na Západě. Zdější míroví aktivisté jsou většinou buď opravdu nebo jen domněle neznalí Vaší situace, ale vždycky chápou odzbrojení Západu jako první krok k uskutečnění „socialismu“, byť by se mělo jednat jen o onen přízračný hybrid „socialismu s lidskou tváří“. Ačkoli jde zatím jen o malou část západní veřejnosti, tito aktivisté představují poslední, ubohé zbytky minulosti. Pouze v mírových hnutích nalézají reálný způsob jak prosazovat polozapomenuté socialistické vize a jak poškodit západní zájmy, pokudikáte už od památného roku 1917, ve jménu ideálu světové revoluce.

Jako konzervativní filozof s Vámi pochopitelně nemohu souhlasit, když říkáte: „kdo toleruje sociální nerovnost nebo ji dokonce prohlubuje, odpovídá za hlad a bídu.“ Nepatřím snad i já mezi tyto lidi a nemyslíte, že výrazy typu „sociální nerovnost“ patří konec konců jen mezi bezobsažná hesla? Sám jste se ve svém toulouském projevu zmínil, jak při časté otázce západních návštěvníků na Vás postoj vůči kapitalismu a socialismu cítíte zatuchlý závan devatenáctého století. Jak rád s Vámi souhlasím! Neplatí však totéž o frázi, kterou jsem právě citoval? Vždyť také ona přinejmenším obsahuje nebezpečně mýtotvornou představu o lidské odpovědnosti. A sociální nerovnost? Nejen že ji toleruji, vítám ji všude tam, kde vede k různorodosti, vytváření majetku, privilegií a moci. Samozřejmě vím, že by k plnému pochopení této věty bylo zapotřebí dlouhé a složité výpovědi z mé strany. Jedno je však jisté — lidská práva, která hájíte, nemají nic společného se sociální rovností či socialistickými představami o „spravedlnosti“! Ba právě naopak. Vždyť Charta 77 brání práva jednotlivce, aby mohl být sám sebou, čili onu suverenitu, jež odlišuje jednoho od druhého. Socialističtí intelektuálové, pro něž „právo na práci“ a na „sociální jistoty“ má přednost před každou jinou politickou volbou, jsou těmi, kteří první omezí práva jednotlivce, protože právě ona vedou k nerovnosti mezi lidmi, a tak ohrožují velkolepý plán socialismu.

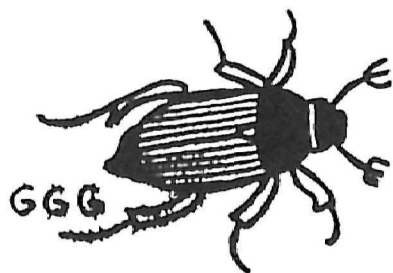
Jako realista nemohu souhlasit ani s Vaší výzvou za Evropu bez nukleárních zbraní. Vždyť úspěch této myšlenky by znamenal jen další rozšíření sovětského území, taková je neúprosná logika dnešního světa. To všechno jsou jen podružné problémy. Ze všeho

nejvíce mi záleží, abyste si povšimnul důvodů, proč byste se měl distancovat od západních mírových hnutí. Jsou zdiskreditována a mohou vrhnout stín diskreditace i na Vás. Každého přátelského gesta z Vaší strany použijí jen k tomu, aby získali novou legitimu pro své pochybené cíle.

Přál bych si, abyste neúnavně pokračovali ve své práci, zvláště pak společně se svými kolegy ostatních zemí Východního bloku, nezapomínejte však, že Vaše výzvy na adresu socialistů se mívají s Vaším cílem, a proto je posílejte spíše těm, kteří jsou Vašimi opravdovými přáteli.

Váš

Roger Scruton



Václav Benda

Dopis Rogeru Scrutonovi*

Vážený pane!

Především odpusťte, že u kolébky tohoto listu stojí vlastně určitá nezdvořilost: odpovídám na Váš dopis, který mi nebyl určen a nebyl také označen za otevřený. Vzhledem k povaze Vašich výtek, týkajících se hlavně Charty 77 a jejích postojů k západním mírovým hnutím, jsem však byl s jeho obsahem seznámen. Cítím se povinen připojit několik vysvětlujících poznámek — již jenom proto, že jako jeden z mluvčích Charty 77 v roce 1984 nesu za její oficiální vystoupení v tomto údobí zvýšenou odpovědnost.

Charta 77 je volným společenstvím lidí nejrozličnějších ideových přesvědčení a politických názorů či programů, závazně spojených jen vědomím spoluodpovědnosti za osud společnosti, nezadatelnosti lidských a občanských práv, nedělitelnosti svobody a důstojnosti člověka. Přitom jednotliví signatáři Charty mají značně odlišné názory i na takové otázky, jako např.: jsou lidská a občanská práva přirozeného či historického původu; zda, v jaké míře a za jakých okolností mohou být oprávněně suspendována; jaké jsou nezbytné meze svobody, ať již diktované odpovědností za společnost jako celek či tkvící ve svobodě samé; co je vlastním zdrojem důstojnosti člověka a co ji naopak nevyhnutelně obrožuje. Praxe však přesvědčivě prokázala, že alespoň v československých podmínkách je takováto „minimální“ a v mnoha směrech záměrně nevyjasněná jednota neobyčejně životaschopná a efektivní, že se stala významným faktorem společenského sebeuvědomění a tedy, v posledku i politiky. Odkazuji při této příležitosti na Dokument Charty 77 č. 2§1985, který obsahuje mnohem obšírnější a přesnější rozbor dané problematiky.

Charta 77 v žádném případě neupírá svým signatářům právo hájit jednotlivě i ve skupinách mnohem dalekosáhlejší a radikálnější politické

* Roger Scruton, anglický konzervativní filozof, je znám českému čtenáři hlavně knihou „O smyslu konzervativismu“ a ukázkami z esejistiky, které jsme uveřejnili v 5. čísle Rozmluv.

programy, pokud respektují tento „minimální prostor“ shody; ba naopak, podle svých možností takové snahy podporuje, neboť v nich spatřuje základní podmínku pro obnovu svobodného politického myšlení a posléze i politického života vůbec. Nemůže však v tomto směru za své signatáře odpovídat a smí být spravedlivě posuzována jen podle svých dokumentů, podepsaných mluvčími; jen ty vyjadřují naše společné a závazné stanovisko. Nuže: ve svých dokumentech z roku 1984 i z let předchozích Charta vždy zdůrazňovala, že není mírovým hnutím a že se také nehodlá s cíli žádného ze stávajících západních mírových hnutí identifikovat. Kdykoli předkládala konkrétní návrhy na odstranění jaderných zbraní či stažení amerických a sovětských jednotek z Evropy (naposledy v dopise mírovému kongresu v italské Peruggii), vždy je spojovala se souběžnou likvidací konvenční vojenské převahy jedné strany, a hlavně nepokládala za smysluplný žádný krok k míru, který by nezahrnoval větší respektování lidských práv, účinnou kontrolu občanů nad počínáním svých vlád a v neposlední řadě také právo na sebeurčení všech evropských národů (včetně národů Sovětského svazu: explicitně jsme se o nich zmiňovat nemohli, nicméně jsme se vždycky bedlivě snažili, aby je naše formulace nevylučovaly). V žádném ze zmíněných ohledů tedy nemohu uznat oprávněnost Vašich konkrétních výtek. Odzbrojovací krok, ať již jakýkoli, byl pro nás vždy relativně podružným důsledkem nebo raději řekněme nezbytným průvodním znakem nastolení podmínek skutečného míru, které však spatřujeme daleko hlouběji.

Jiným problémem je publicita (či zneužívání) materiálů Charty 77 a její kontakty s těmi či oněmi společenskými silami. Pokud jde o to první, je situace poměrně jednodušší: jednak máme jen nepatrnou (vůči domácí moci pak téměř žádnou) možnost uvádět na pravou míru, co se o nás říká, jednak někteří z nás pokládají za zneužití, když se našich stanovisek dovolává třeba prezident Reagan, jiní zase, když totéž činí západní levice či mírová hnutí. Zhruba se však všichni shodujeme, že důsledná věrnost pravdě a setrávání ve vytčených mezích, neohlížející se na politické kalkulace a možné momentální výhody, jsou naší jedinou zárukou před zneužitím našich materiálů a skýtají nám jedinou reálnou možnost uchovat si svou identitu před sebou i obecným povědomím, ať již domácím či zahraničním. To druhé je samozřejmě mnohem problematictější: my jsme však jednoznačně přijali zásadu, že jsme ochotni vést dialog s každým, kdo alespoň formálně respektuje podmínky skutečného dialogu (tedy např. i velice nerovnoprávný dialog s mocí, pokud by se týkal věci samé, ne však již dialog se Státní bezpečností, jebož jediným a neskrýva-

ným cílem je likvidace partnera). Mnoho velice závažných důvodů nás pak vede k tomu, že mimo hranice naší země dáváme přednost rozhovoru s různými občanskými a neoficiálními společenskými skupinami před rozhovorem s vládami či institucemi. Jaké je převažující politické zabarvení našich partnerů, to už spíše než na nás závisí na tom, kdo má či nemá zájem takový dialog s námi vést.

Tolik víceméně oficiálně a jménem Charty 77, následující poznámky je naopak třeba chápat jako čistě osobní a vyjadřující výlučně můj vlastní politický postoj. Na obranu svého přítele Václava Havla (byť ví-tám, že byly kritické připomínky vysloveny — přispívá to ke tříbení duchů i k celkové rovnováze) musím konstatovat zatím nezměnitelný fakt, že z technických (i bezpečnostních!) důvodů nelze vytvořit skutečně vyvážený a uvážení text podobného druhu. Mnohé však nasvědčuje tomu, že přínos takovýchto společných vystoupení zdaleka převažuje jejich nevyhnutelné nedostatky. Ostatně sám to připouštíte, měl byste tedy Václava Havla kritizovat jen podmíněně a Chartu 77 kritizujete už vůbec neprávem (ať již z těch či oněch důvodů, nikdo z jejích stávajících mluvčích zmíněné prohlášení nepodepsal).

Jestliže jsem tedy přesto odmítl připojit svůj podpis pod tento text, nebylo to jen proto, že ho pokládám za špatně napsaný a větu po větě zpochybnitelný: pravda je pro mě živou pravdou a nesmíme ji odmítnout svědectví jen kvůli neobratnosti její artikulace. Měl jsem však tři zcela zásadní námitky. První se týkala nadpisu, v němž se podepsaní označují za členy či příslušníky mírových hnutí. Následující dvě jsou prakticky totožné s Vašimi výhradami. V žádném případě se nehodlám plně a bez výhrad solidarizovat se západními mírovými hnutími, vymezenými jen tím, že o cosi usilují (německá, neméně autentická varianta textu je ještě nepřijatelnější). Pokud jde o větu „Kdo toleruje sociální nerovnost nebo ji dokonce prohlubuje, odpovídá za hlad a bídu“, je do daného kontextu vložena naprosto neorganicky. Převažující evropocentrické zaměření tohoto prohlášení ji usvědčuje ze lži: v Evropě jsou hlad a bída palčivými jevy v Polsku, Rumunsku a asi v SSSR, tedy v zemích, které vebe-mentně deklarují a násilně prosazují požadavek sociální rovnosti. Posléze jsem přesvědčen (zcela v duchu Vašeho argumentu), že popření sociální nerovnosti vždy nevyhnutelně znamená také popření základních lidských i občanských práv a svobod. To není žádná náhoda, způsobená nedokonalostí dosavadních projektů sociální rovnosti či jejich uskutečňovatelů: sociální rovnost totiž představuje likvidaci societas, polis a její přeměnu v beztvářou, nesmyslnou a posléze vždy zotročenou masu jedinců, zbave-

ných svých obecně užitečných svobod, své lidské důstojnosti a hodnoty i svých práv a výsad. Ani v Říši Kristově (nehledě na to, že každá snaha nastolit ji pouze lidskými silami vede ke zhoubným koncům) nebude rovností v tomto smyslu: i tam budou místa po pravici a po levici, na stupních trůnu či opodál — byl se jejich přidělování bude řídit jinými než pozemskými měřítky a poslední budou prvnými. Zde však je namístě zdůraznit, že naprosto odlišný je můj postoj k sociální spravedlnosti (Vaše věta „co hájíte, nemá nic společného se sociální rovností nebo socialistickými ideami spravedlnosti“ není při příznivém výkladu nepravdivá, v každém případě ji však pokládám za nebezpečně zavádějící, pokouší se spojit nespojitelné): blahoslavení, kdo žízní po spravedlnosti: fiat iustitia, pereat mundus: vina a trest (či odpuštění!), zásluha a odměna, možnost rozlišování dobrého a zlého, to jsou patrně nejzákladnější svorníky všech lidských kultur i náboženských a filozofických soustav. Spravedlnost je absolutně nezcizitelná: ovšemže je možno ji za výjimečných okolností porušit, nikdy by se to však nemělo dít v jejím jménu, nýbrž výlučně na konto osobní viny a odpovědnosti těch, kdo jsou v dané chvíli povoláni volit mezi menším a větším zlem. Jsou zajisté situace, v nichž účel světlí prostředky (či alespoň omlouvá), povýšením této věty na morální či právní zásadu je však jakýkoli účel definitivně zmařen (to je mimochodem jeden z mnoha důvodů, diskreditující soudobý socialismus ve většině jeho podob). Spravedlnost může nabývat nesčíslných a namnoze neslučitelných forem, každý pokus ji popřít, znásilnit či omezit je však atentátem na společnost jako celek: smysluplnou koexistenci autonomních bytostí stejně jako jejich transcendenci v řádu, tradici či loyaltě k institucím (používám zde Vašich „konzervativních“ termínů, které pokládám za rozumné, ač ne za jediné myslitelné) mění v pouhou válku disparátních zájmů, postrádající jakékoli hodnotové znamínko i dějinný cíl. Jestliže se církve, státy Západu či vůbec duch novověké civilizace zřekly myšlenky sociální spravedlnosti nebo ji alespoň opomíjely (osobně doufám, že tomu tak bylo a je v mnohem menší míře, než nám s oblibou předhazuje náš společný nepřítel), plně spoluodpovídají za zlo z toho vzešlé.

Tím se dostáváme k problému socialismu. K nelibosti řady svých přátel a úzkých spolupracovníků se celkem ztotožňuji s Vaším míněním, že i „socialismus s lidskou tváří“ je hrůzným monstrem, že se zde zápasí o věc špatnou a dávno ztracenou. Neshledávám na socialistických myšlenkách ani zrnko dobrého, ba čím více se v některých ohledech podobají některým jiným rozumným a lidsky oprávněným myšlenkám či pocitům, tím jsou nepřijatelnější a zhoubnější: celkový koncept je totiž natolik

zvrácený, že jakékoli prvky pravdy stejně naprosto znehodnotí, využívá však jejich přitažlivosti k oklamání méně zkušených myslí a nejistějších srdcí. Jako filozof zajisté právem diagnostikujete termín „sociální rovnost“ jako pouhý prázdný slogan, jako politický filozof se však šeredně mýlíte, když takto bagatelizujete jeho společenskou účinnost: svedl a je stále schopen svést mnohé k velice efektivnímu a velice neblabému počínání. Musím-li již pro nedostatek místa volit také nějaký slogan, formuloval bych svou pozici asi takto: neúnavně a zcela nesmiřitelně oponovat všem socialistickým myšlenkám a smyšlenkám, zvláště pak preventivně odhalovat každou kamufláž, která by jim mohla umožnit nové povstání z popela (v tom upozorňujete na pravdu, jejíž důležitost jsme asi podceňili) — chovat se však co nejšetrněji a nejtolerantněji vůči všem socialistům (nemám zde ovšem na mysli náhončí či dozorce Gulagu), být stále připraven vyjít jim vstříc dál než na půl cesty, přehlédnout deset jejich nesnesitelných návyků a resentimentů pro jediný lidský moment, který jim třeba jednou umožní probrat se z onoho smrtelného očarování. Oba se jistě shodneme, že celosvětově je duch socialismu (žel zatím nikoli zbraně a mocenské možnosti, označené tímto znamínkem) na nezadržitelném ústupu a že snad bude brzy možno toto bludné vykročení lidského rozumu definitivně odepsat. Nikdy však nesmíme odepsat milióny a stamilióny bližních, kteří tomuto bludu v té či oné míře podlehli — boj o jejich duše bude tou méně viditelnou, ale patrně rozhodující součástí našeho společného úsilí. Nepodstoupíme-li jej, nezbyvá nám než přijmout k zavedení pořádku a řádu praktiky nepřítel: pak je však téměř lbostejné, kdo zvítězí nebo podlehne, výsledek bude téměř stejně nesnesitelný a bylo by iluzí doufat, že lepší původ našich hodnot je nadlouho ochrání před degenerací vinou užitých prostředků. Aby opět nedošlo k nedorozumění: myslím, že moc má být vykonávána, ba že ve svém výkonu není nutně vázána normami individuální etiky (jsem např. spíš přívržencem než odpůrcem trestu smrti); v bezbřehém a formálně zabsolutizovaném liberalismu spatřuji smrtelné nebezpečí pro svobodu jak ve smyslu jejího obrožení rozkladnými tendencemi, tak ve smyslu nemožnosti skutečně svobodu provozovat bez existence pozadí, vytčeného pevným řádem; rozhodně zásadně a a priori neodmítám ani existenci zbraní (včetně jaderných), ani jejich případné použití (a to nejen v užším smyslu oprávněné sebeobrany, ale též jako faktor, který za určitých okolností sturzuje a garantuje důstojnost člověka, možnost efektivně ji bránit, odporovat zlu násilím). Jenže všechny tyto společensky nezbytné výsady (moc, právní řád v nejširším slova smyslu, násilí) mají své přísné limity, po jejichž

překročení nejsou již ničím než svévolí, neospraveditelné, neomluvitelné a zločinné. A já v předchozím jen konstatuji, že dobro a zlo nejsou rovnocenné a komplementární, že totalitní režim nelze odstranit pouhou výměnou znamínek, že být proti něčemu (sám se pokládám za důstojného antikomunistu) je důležité, zdaleka však ne dostačující.

Málokdo z nás chová nějaké politické ambice a už vůbec nikoho nelze v současné době označit za profesionálního politika (ani profesionálního revolucionáře) v běžném slova smyslu. Prostě jen pro každého z nás jednou nastal okamžik, kdy mu jeho svědomí velelo říci ne vši té nespravedlnosti, lži a zlobě okolo nás, kdy přestal být ochoten nečinně přihlížet, jak je národní společnost se všemi svými hodnotami, tradicemi a institucemi postupně a záměrně přeměňována v poušť, v pouhý prach ve větru. Ani tehdy jsme nechtěli dělat politiku, dovolávali jsme se pouze obecně přijatých právních norem a platných zákonů (dokonce přísně v mezích té tvrdé a problematické legality, pod kterou žijeme), dobrovolně jsme na sebe vzali svůj díl lidské a občanské odpovědnosti za neblahý stav veřejných věcí a jeho nápravu; to teprve moc nás prohlásila za veřejné nepřátele a náš mravní apel za nebezpečné politikum. Koneckonců se to dalo očekávat: kterýpak totalitní stát by připustil, aby někdo jen na vteřinu svobodně vydechl, nežku-li aby si osoboval právo na samostatný úsudek o dobrém a zlém, aby si dovolil zdvořile upozorňovat svou vládu, že porušuje zákony, které sama vydala. Jsme možná politicky nezkušení, nejsme však naivní ani zaslepení: smířili jsme se proto s faktem, že našemu počínání byla vnucena politická dimenze, a naučili jsme se přihlížet (ne však podržovat se a už vůbec ne bezvýhradně) i k čistě politickému dopadu, který ten či onen náš čin bude mít.

Osobně si však myslím, že takováto „politizace“ Charty 77 nezůstala při pouhém uznání nezbytného, že nebyla jen ctností z nouze: záhy jsme pochopili, že jsme (zprvu asi nevědomky) klopýtli o něco, co má mnohem univerzálnější význam, co úzce souvisí s nadějami i obavami moderního člověka (i lidstva) jako takového. Zdá se, že toto přesvědčení sdílí stále širší okruh mých přátel, ať již jsou jejich „politické“ názory (podle doposud platného výměru) sebezličnější — abych Vám však mohl alespoň v náznavu vyložit, co míním, budu muset poněkud odbočit.

Rád bych předeslal, že mě nesmírně odpuzuje každý pokus (a čím je sofistikovanější a rádobý spravedlivější, tím větší dávku lži a nebezpečí v sobě tají) klást Američany a Rusy či jejich vojenskou přítomnost kdekoli na stejnou úroveň, vidět v politice bloků sám základ světového zla a odpovědnost za ně přidělovat paritně oběma partnerům, dovozovat, že Vy-

chod i Západ mají vlastně tytéž problémy, tu i onde je život těžký a lidsky nedůstojný, tu i onde jsou svobody omezovány a práva porušována, tu i onde se zavírá za projevy přesvědčení (bylo by pěkné, kdyby se pár britských mírových aktivistek, nejlépe po předchozím nabytí čs. občanství, pokusilo utábořit před některou sovětskou raketovou základnou na našem území: mezi 14 dny a 14 lety vězení je přece jen jakýsi kvalitativní rozdíl, třeba by za tu dobu aspoň pochopily, že odzbrojit Západ a spoléhat na dobrou vůli Východu není ten nejlepší lék; stejně by ale musely mít to nepravděpodobné štěstí, že by jim někdo umístění základny prozradil a že by byla dána přednost jejich humánnímu odsouzení na limitovanou dobu před zmizením v nenávratnu), či označovat např. Váš dopis za projev stalinismu na ruby (také s takovým soudem jsem se setkal, i od lidí jinak rozumných). Ne, my zde žijeme a velmi dobře víme, že na celém Východě nefunguje nic než upevňování moci a její expanze: ty však fungují s vražednou efektivností. Proto děkujeme Bohu za všechno, co se snaží této moci vzdorovat a omezovat ji, třeba sebenešikovněji. Smysluplná existence lidstva skončí v planetárním měřítku, jestliže se nepodaří tuto expanzi zastavit — a termonukleární zničení je jen jedním z možných konců.

Nejsme však tímto poznáním očarováni natolik, abychom zaměňovali příznaky choroby s jejími skutečnými důvody a kořeny: v tomto směru naopak existuje rozsáhlá podobnost omylu mezi antikomunismem a pacifismem. Totalitní systémy tohoto století nespadly z nebe, nevstoupily do historie jako nějaký iracionální a nepředvídatelný faktor. Nabodilým a izolovaným jevem nejsou ani stále vražednější války a masová vyhlazování celých národů, dominance amorfních davů či naopak militantních skupinek a opuštění většiny hodnot, perspektiv i věr, ničení životního prostředí a poprvé v dějinách aktualizovaná možnost globální zkázy, „horké“ či „studené“, vzrůstající bída Třetího světa, ale také jeho zhoubné extravagance, které už jen nenapravitelný optimista může označit za dětskou nemoc a vůči nimž se zbytek lidstva nejen zříká vší humánní i historické odpovědnosti, nýbrž umocňuje jejich zkázonosnost exportem nejstrašnějších zbraní a ideologií (v dobách relativně nedávných potíraly válečné lodi některých evropských mocností otrokářství na všech mořích, aniž se zdržovaly problémy surchovanosti — bylo to sice zpupné, ale přece jen o něco poctivější; politika dělových člunů je zajisté jedna z nejhorších politik, může-li však náhodou zabránit genocidě, pak chvalme dělové čluny). Ještě mnoho a mnoho příkladů by bylo možno uvést: svět jako celek je v těžké krizi, která nikterak nerespektuje hranice bloků —

po této bezvýhodné cestě se lidstvo, vydatně stimulováno hesly o automatickém pokroku, vydalo dávno předtím, než něco jako bloky vůbec existovalo, patrně již před několika stoletími. Tato krize vyžaduje zásadní léčbu, na niž je se vši vykalkulovatelnou pravděpodobností již příliš pozdě: život (a evropský život ve formě zvláště vypjaté) má však tu vynikající vlastnost, že se nevzdává za okolností sebebeznadějnějších. Ve Vaší zemi, kde demokratické tradice jsou opravdu hluboké a která po jistou dobu byla extraktem novověkého evropského ducha se všemi jeho ctnostmi a nectnostmi, je asi snažší přehlédnout tuto krizi nebo v ní vidět jen pouhý zádrhel na jinak schůdné cestě: nemylte se však, právě evropská civilizace učinila svět jediným a nedělitelným, i Vaše instituce a tradice se jedna po druhé vyprazdňují a zvláště Vaše myšlení již dnes podléhá oné schizofrenii, která nevyhnutelně ústí do zkázy. Válka o Falklandy byla velikým vzepětím, které celosvětově znamenalo mnoho pro tříbení duchů a které zlomilo vaz panujícímú předsudku, že jediná účinná politika a diplomacie spočívá v permanentní ztrátě cti i rozumu. Připouštím, že po desítkách let nepřetržitých ostudných kapitulací velkých i malých mocností Západu (z nejflagrantnějších připomeňme případ lodi Pueblo či amerického velvyslanectví v Iránu; jedinou světlou výjimkou je stát Izrael, který ovšem bohužel není přímo napodobitelný jak z historických, tak z metafyzických důvodů) je samozřejmý krvavý odpor hrstky námořních pěšáků a následující neméně samozřejmé nasazení národního loďstva pro znovuzískání vzdálené výspy pozoruhodným vysvědčením zachovalosti Vaší země, jejího lidu, její vlády a jejich vzájemné důvěry. Nicméně málo věřím v různé internacionály, národ a stát jsou skutečnosti natolik svébytné, že se pro ně málokdy hodí cizí řešení. Právě proto se však obávám, že toto před světem slavné vzepětí Vaší země je příliš jednoduchou aplikací jejích klasických a nerevidovaných politických tradic (a také stereotypů), než aby bylo schopno nabídnout podobně trvalá východiska ze stávající krize jako třeba americká Moral Majority, polská Solidarnita či francouzské hnutí na obranu svobody školství: o tom nechť rozhodne čas.

V této souvislosti Vám ale velice zazlívám Váš výrok „mesianistická a (smím-li to tak říci) fašistická jednota společného zájmu“, vyřčený na adresu mírových hnutí. Jde zde o typické zaměnění příčin a následků, podstatného a nepodstatného. Zajisté existuje jen jediný pravý mesianismus, navíc lidsky neuchopitelný, nezmapovatelný a nepředvídatelný — všechny ostatní jsou od zlého a plodí zlo. Zajisté existují fašistické, komunistické či socialistické „jednoty společného zájmu“: falešné a zhoubné.

Ze zjištění, že doposud byly použity výhradně nevhodné léky, však nelze vyvodit neexistenci nemoci. Lidský svět se stal (možná proti naší vůli, ale co na tom záleží) univerzem a jeho krize má univerzální charakter: také k jejímu léčení je proto třeba přistupovat podle jistých společných pravidel, jakéhosi minimálního kodexu, který teprve umožní obnovit rozumnou rozmanitost a rozrůzněnost. A ještě něco, čemu by se také dala náramně snadno přidělit nálepka mesianismu: každý musí začínat doma, před svým vlastním prahem, podle svých specifických podmínek a možností; bylo by však absolutně pošetilé spoléhat na jiná než globální řešení. Separované ostrovy, byť by i měly rozměr poloviny světa, mohou mít trvalejší význam jen jako východisko k útoku, který přinese konečné zúčtování a rozhodnutí. Pokusí-li se pohodlně zařídit ve své pravdě a relativní nevinosti, příval zla je jednoduše pohltí. Zdánlivě skýtá jistou šanci pouhá obrana; aby však byla dlouhodobě účinná, musí chtět nechtě kopírovat metody zla a stát se nakonec jeho zrcadlovým odrazem: místo jedné říše zla tu prostě budou dvě a jejich rivalita bude jen umenšovat pole budoucích nadějí. Pokud jde o argumentaci, podrobnosti a další souvislosti i problémy, s potěšením zde odkazuji na knihu Pán prstenů od profesora Tolkiena: stěží by se v tomto století našlo odborné dílo, které nastoluje základní otázky společnosti v takové naléhavosti a úplnosti, rozebírá je natolik pronikavě a předkládá řešení tak reálná, netotalitní a vyvážená (mimoходом tato povytce konzervativní superpohádka usvědčuje ze lži obvyklou tezi konzervativců, že nezbytnou daní za přesnost jejich analýz a účinnost jejich praxe je slabost a vágnost jejich teorie).

K zmíněným „společným pravidlům“ nepochybně patří vzkříšení občanské odpovědnosti za sebe, obec a lidský svět vůbec. Což mimo jiné znamená, že kohokoli druhého budu přijímat především jako bližního, spoluobčana a partnera, a nebudu ho redukovat na nositele jisté ideologie, na jeho sociální, nacionální či rasovou šifru, na voliče. Nepochybně to s sebou nese strašlivá rizika: takto lze poskytnout prostor terorismu či rozvracení státu, takto se můžeme stát ještě bezbrannějšími vůči svévolné a nelegitimní moci (již řecká kolébka demokracie znala tento problém a dosti nešťastně se jej pokoušela řešit institucí ostrakismu). Křesťanství učí, že tato rizika je nutno bezpodmínečně podstoupit, byť současně jasně vytyčuje mez, za níž si Ježíš (a každý, kdo se chce hlásit k Jeho jménu) splétá bič a hlava nehlava čistí dům svého Otce, který je také naším jediným pravým domovem. V hrůzných a extrémních podmínkách moderní doby (rád připouštím, že byly doby jiné a pokojnější, kdy řád panoval dosti samozřejmě a alespoň navenek nebylo nutno klást vždy v sázku

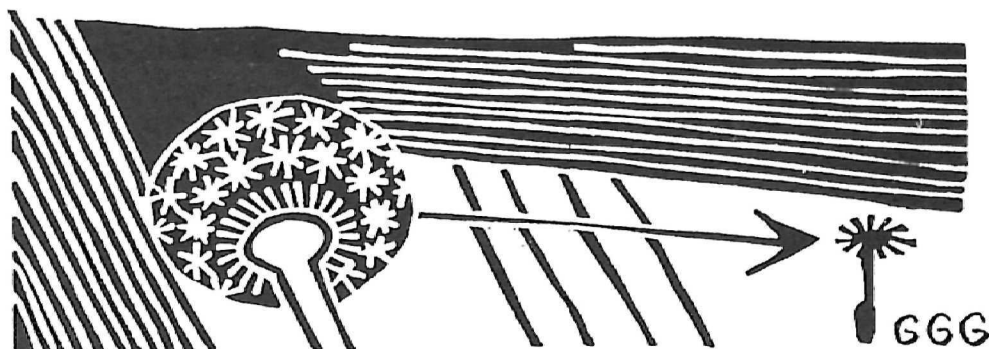
naprosto vše) se pak ukazuje, že pevný mravní postoj, který se zříká pragmatismu, zjednodušování i slepé nenávisti, je tou poslední zbraní, která proti zlu ještě něco platí.

Ted tedy konkrétně a speciálně k současným mírovým hnutím na Západě: proč na ně po všem řečeném chci nejen apelovat, ale vidím v nich důležitého spojence a jakýsi prubířský kámen našeho úsilí i já, který jinak hlásám spíše křížovou výpravu než mír kapitulantů a nezúčastněných. Samozřejmě se s Vámi nebudu přít o míře komunistické inspirace a kontroly (byl bych doporučoval pečlivější rozlišování): o těchto metodách jsme poučeni o tolik hlouběji a nelitostněji než Vy, že už je nikdy nedokážeme podcenit. Velmi důležitým motivem těchto hnutí je naprostá nevůle k odporu a vysoce sofistický strach: zvláště nepochopitelný u těch, kdo si říkají křesťané a jinak vytrvale hlásají, že snaha zachránit svůj život znamená jeho ztrátu, že všechny lidské naděje mají kořenit v očekávání Jeho příchodu a konce časů. Cíle většiny mírových hnutí jsou naprosto nereálné, jsou to vyprázdněná nebo i nemorální hesla, jakož jejich jazyk vůbec je spíše jazykem ideologů nebo pomatenců. Přesto přese všechno však v tato hnutí ukládám nemalou naději. Moskva si nemůže koupit milióny (a manipulovat je může jen po jistou hranici), z pouhého strachu nemůže vzejít statečnost a odhodlání k obětem, i fascinace špatnými hesly má své limity. Domnívám se, že u naprosté většiny západních mírových hnutí je ve hře i další faktor, který význam těch doposud zmíněných naprosto zastíňuje. Nazval bych ho reakcí na krizi občanské identity, která zachvátila celou moderní společnost, snahou opět se ujmout jedinečné odpovědnosti, učinit věci obecně lidsky srozumitelnými a smysluplnými. Nejsem historik, zkusmo bych však chtěl upozornit na analogii s prvopočátky socialistického hnutí: naprosté nepochopení autorit světských i duchovních se tehdy vydatně přičinilo o to, že se socialismus stal hlavní hrozbou našeho věku. Nemůžeme si dovolit luxus opakovat stejné chyby. Zajisté je tato spontaneita velice neuvědomělá, špatně artikulovaná a zatím ovládaná spíše silami a hesly nám nepřátelskými. Je na křížovatce: doposud není sterilním pacifismem klasického typu, extrémistickým či teroristickým hnutím ani přidruženým článkem kterékoli strany nebo moci — může se však čimkoli z toho velmi brzy stát. Může se však také uchránit všech těchto osidel a stát se počátkem: počátkem politiky nebo lépe řečeno obnovením politiky jako společné věci odpovědných a veřejnému zájmu loyálních občanů, navzájem respektujících svou důstojnost, práva i výsady. Obávám se, že nedozná-li politika takovéto obnovy, nebude už brzy nic jako politika; jen fatální moc nebo neméně

fatální smrt. Západní mírová hnutí mají dvě významné přednosti: v masovém měřítku se zde setkáváme s vysokým stupněm osobního nasazení, přičemž jsou poměrně nezávislá na stávajících politických mechanismech všeho druhu (mnohé z těchto mechanismů je nezbytné uchovat, pouhé jejich uchování bez podstatné proměny však již dnes nepostačí k záchraně světa před doléhající zhoubou). Kritizovat či odsoudit je snadné, v tuto chvíli je však životním zájmem nás všech (tím více pak těch, kdo dobře chápou jejich slabiny a nebezpečí) přičinit se o to, aby tato hnutí pochopila svou vlastní podstatu a zvolila si onu cestu, ve které jediné ještě zbývá nitrosvětská naděje. My jsme značnou část své prestiže vsadili na to, že pro mírová hnutí takové východisko existuje. Vaše názory jsou mi samozřejmě bližší než jejich postoje; jestliže přesto odpovídám na Vaše stručné kritické poznámky takto obšírně a polemicky, činím tak proto, že chci uvažovat reálně politicky — a jedinou reálnou nápravu špatného běhu věcí světa vidím v možnosti domluvit se alespoň s některými kategoriemi idealistů a ideologů.

V úctě

Václav Benda



Hugh Seton-Watson

Co je Evropa, kde je Evropa?

Od mystiky k politice

Podtitul těchto mých řádků je odvozen z proslulého výroku Charlese Péguyho: „*Tout commence par la mystique, et finit par la politique*.“ Jsou to slova vlastně nepřeložitelná, ale správná parafráze snad zní: Každé velkolepé podnikání začíná nadšením pro vznešený cíl a končí v bahně malicherné politiky.

Jak dalece lze Péguyho tvrzení vztáhnout na to, co bylo nazváno „evropskou myšlenkou“ či „ideou Evropy“? Dovolte, abych napřed prozkoumal *mystique*.

Slova „Evropa“ se dávno užívá a zneužívá či je vysvětlováno i chybně vykládáno asi ve stejném počtu různých významů, jako se to děje téměř se všemi slovy kteréhokoli jazyka. Bylo a je mnoho Evrop; Evropa řecké mytologie; Evropa zeměpisců — ty dva nejzápadnější poloostrovy asijského kontinentálního masivu; Evropa říše Karlovců a jejího následníka, Evropského hospodářského společenství; Evropa Byzance; Evropa průmyslová a Evropa zemědělská; „kapitalistická“ Evropa a „socialistická“ Evropa; Evropa velmocí a Evropa sebeurčení, jak je definoval Woodrow Wilson; Evropa států, jež se samy nazývají národními, a v nich nespokojených národnostních menšin. Toto není seznam zdaleka úplný.

Skoro všechny tyto zmíněné Evropy pocházejí z minulosti, některé z minulosti velmi dávné; ale všechny v jistém rozsahu patří i do přítomnosti. Musím otevřeně přiznat své přesvědčení — založené na padesátiletém úsilí porozumět četným obdobím dějin a přítomné politice, jak jsem to i ono prožíval — že minulost je s přítomností nerozpletně smísená; a budu-li v tom, co tu chci říci, přeskakovat tam a zpět, neomlouvám se za to.

Evropa je víc než zeměpisný termín. Růst čím dál stejnorodější ev-

ropské kultury i soud myslících mužů a žen, že patří k jedinému, jakkoli rozmanitému, evropskému kulturnímu společenství, to jsou fakta dějin i fakta přítomnosti. Představa evropského kulturního společenství — jež jako to, k čemu patříme, převyšuje, normálně však nevyvrací to, že patříme i k přesněji vymezeným krajovým či národnostním suverenitám — je podle mého mínění odvozena z dřívější příslušnosti ke křesťanstvu, jež zase má své předchůdce. Dovolte mi se na ně stručně podívat.

Představa křesťanstva — tedy lidského společenství a zeměpisné oblasti na rozdíl od „křesťanství“, jež je náboženskou vírou či směsí věr společného původu — pochází z doby, kdy císař Konstantin udělil křesťanům rovnoprávnost s jinými náboženstvími, jež se pak vyvinula ve výlučné postavení křesťanství jako náboženství říše. Od těch časů byla římská říše zemí pravé víry a vnější svět byl zemí nevěřících. Ta dichotomie se zостřila po mohamedánských vpádech v sedmém století, kdy křesťanstvo bylo omezeno skoro jen na Evropu — a to na Evropu necelou, protože v té byla na víc než pět set let ztracena většina Španělska; a než bylo Španělsko získáno zpět, byla odtržena převážná část Ruska, celý Balkán a zbytek Malé Asie. Příslušnost ke křesťanstvu jako významnějšímu ideálu převyšujícímu užší území a feudální loajalitu uchovávala realita námořního i pevninového sporu s islámem. Tou příslušností byly podníceny křížové výpravy, ovšem motivované i všemi druhy ctižádostí, politickými intrikami a ziskuchtivostí. Jejich ekvivalentem bylo mohamedánské rozdělení světa na dům islámu a dům války, jež — podobně spjata s ctižádostmi, intrikami a ziskuchtivostí — podnítilo početné arabské či tatarské nebo osmanské vpády do Evropy, naposledy vrcholící roku 1683 obléháním Vídně, po němž rychle ubylo strachu z islámu i pouhých ústních podpor křesťanstva ze strany monarchů.

Dichotomie mezi křesťanstvem a pohanstvem tak byla skutečností déle než tisíc let. Byla však spjata s čímsi ještě dávnějším, na co při myšlenkách na původ Evropy příliš často zapomínáme myslet. Jde o dichotomii mezi civilizovaným světem a barbary. Na opačném konci světa Číňané v takových pojmech mysleli už dávno, ale jejich a naše koncepty se před devatenáctým stoletím skoro nesetkaly. V naší části světa byla tato dichotomie poprvé jasně vyjádřena kontrastem mezi Židy a jinověrci a mezi Helény a barbary. Židé tvořili malé kompaktní společenství s vlastním územím, cosi nepříliš jiného než novodobý koncept národa. Heléni ovšem byli rozděleni mezi tucty suverenit, do

státečků, jež se, často divošsky, spolu bily. Přesto si uvědomovali, že jsou Heléni, a tedy jiní než barbaři. Představa barbara brzy začala znamenat nejen lidi z cizích zemí a cizího jazyka, ale i ty, kteří žili na nižší lidské úrovni, v dnešním slovníku lidí „necivilizované“. Tak to viděli Heléni a později Římané, dědicové Helady. Dnes se o ten jejich úsudek patrně můžeme přít: největší protivníci Helady a později Říma, Peršané, jistě nebyli necivilizovaní a řekl bych, že dluh Říma, i náš jako potomků Říma, vůči nim je hodně velký.

Ty dvě dichotomie — civilizace a barbarství, pravá víra a pohanství — se v pozdější římské říši sloučily. Jediné slovo, jež v sobě spojovalo pravou víru a civilizaci, znělo „křesťanstvo“. Římská říše zanikla, barbarští Teutoni a Slované byli přivedeni na pravou víru a křesťanstvo se rozlohou rovnalo Evropě — jako termínu zeměpisnému, nikoli kulturnímu. Za Středozezemním mořem vzkvétalo nové náboženství a nová civilizace. Mohamedánský svět Abbásovců ani Evropa Karla Velikého či císařovny Ireny nebyly necivilizované, ale to fanatikům na obou stranách nebránilo v tom, aby druhou stranu tak neviděli. A obecný veřejný obraz či tradiční stereotyp, který se za století vynořil, byl blíž názoru fanatiků než hrstky osvícených na té i oné straně.

Už za svítání středověku se v křesťanstvu začalo objevovat důležitější dělení, než byly hranice mezi místními suverenitami. Řím se změnil v provinciální město, kdežto Konstantinopol zůstala centrem stále ještě mocné říše i propracovaného vládního systému a sídlem patriarchy, jehož misionáři se vypravovali obracet na víru četné národy a setkávali se při tom i soutěžili s posly římského biskupa.

Rozdíl mezi Římem a Konstantinopolí se prohloubil, když papež na Hod Boží vánoční léta Páně 800 korunoval Karla Velikého na císaře svaté říše římské. Autoritě oživené říše se dostalo aspoň slovního uznání od vladařů v oblasti západní Evropy, jejíž hranice se v pozoruhodné míře shodovaly s nedávným původním vymezením Evropského hospodářského společenství. Doktrinářské spory mezi oběma církvemi se zostřily a v jedenáctém století vedly k tomu, že Konstantinopol odmítla římskou svrchovanost. Od té doby máme církev římskokatolickou a církev ortodoxní, z nichž každá má svou hierarchii a dogmata. Představa jediného společného křesťanstva přesto přežila a možná že ji posílila společná zkušenost raných křižáckých výprav. Utržila těžkou ránu roku 1204 za takzvané čtvrté křížové výpravy, jež pozůstávala v tom, že se západní křižáci z podnětu Benátčanů zmocnili Konstantinopole. Tento zločin se stal příčinou hluboké nedůvěry Řeků k Západu,

jejíž stopy přežily až do našich časů.

Ještě důležitější byly podle mého soudu dva velké vpády do evropských zemí z východu: za prvního vpadli do Ruska Mongolové, jejichž následníci, tatarští Cháni, se stali mohamedány, a za druhého vpadli osmanští Turci do ortodoxních slovanských států na Balkáně a do samé Konstantinopole. Zhruba dvě stě let, od roku 1250 do roku 1450, byly země civilizace a pravé víry vymezeny východní hranicí Polska a severem nynějšího Rumunska a dalších dvě stě padesát let se to vymezení stáčelo k západu přes dnešní Maďarsko dolů k Jaderskému moři. Od této čáry na východ a na jih byli pohaní a barbaři. Byli tam i křesťané, ale ti všichni byli ortodoxní, nikoli katoličtí; a tak je vladaři i myslitelé nedobytého křesťanstva postupně odpisovali, pokud ne výslovně, tedy mlčky. Křesťanstvo se rozlohou ztotožnilo s katolickou Evropou západně od tatarského a osmanského pomezí.

Převážná část ortodoxního Balkánu zůstala pod tureckou nadvládou čtyři sta let, ale Rusové se z područí vymanili dříve. Už v šestnáctém století existovalo Moskevské knížectví, jež rychle rostlo ve významnou vojenskou mocnost. Pro Poláky, zvyklé chápat své hranice jako hranice křesťanstva, bylo obtížné vidět v Moskvanech spolučleny křesťanstva. I dnes, ponecháme-li stranou tradiční nepřítelství k nebezpečným sousedům a dlouhé vzpomínky na nespravedlnosti a útrapy minulých dvou set let, existuje, myslím, v polském názoru na Rusy prvek pohrdání vůči barbarům, jak se vyvinul v dávnější minulosti. Je v tom něco, co nenacházíme v dlouhých dějinných soupeřstvích západních národů, Francouzů a Němců, Francouzů a Angličanů ani Angličanů a Skotů.

Je právě tak důležité a bývá méně oceňováno, jak tehdy Moskvané pohlíželi na ostatek světa. Z ortodoxního hlediska katolíci byli odpadlíci, kteří se odtrhli od pravé víry — a protestanté po reformaci ovšem byli odpadlíci od odpadlíků. Jakmile se Moskevská Rus zbavila tatarského jha, její vladař, velkokníže, později car (poslovanštěný caesar), byl jediným nezávislým ortodoxním vladařem ve světě, což znamenalo, že je jediným pravým křesťanským vladařem. Křesťanstvem, zemí, kde vládl křesťanský vladař, byla Moskevská Rus a nic jiného. Od západu a od severu ji obklopovali odpadlíci, jejichž předvojem byli římskokatoličtí Poláci a protestantští Švédové, a od východu a od jihu pohaní — Tataři a Osmani.

V sedmnáctém a ještě víc v osmnáctém století začala na západě mís-

to myšlenky křesťanstva nastupovat myšlenka Evropy. Dálo se tak v důsledku různých procesů, jež se projevovaly už na konci středověku: byl to vznik světsky suverénních států, zaoceánská expanze, vědecké objevy a především náboženské války v časech reformace, jež rozervaly křesťanstvo a zplodily v myslících hlavách hlubokou deziluzi ohledně myšlenky, že by náboženství mohlo být hlavní jednotící silou v lidských společenstvích.

Přesahující jednotu středověkého křesťanstva vyjadřovala při vši regionální rozmanitosti základní podobnost náboženské malby, chrámové architektury a literatury ve společné latině. V zesvětšťující se Evropě osmnáctého století byly malířské a architektonické slohy propojeny neméně; platí to ještě víc o vzkvétajícím umění hudby; a třebaže se rostoucí světská literatura vyjadřovala v různých jazycích, obsahem si byla od země k zemi čím dál podobnější. Tato nová světsky evropská kultura se začala zmocňovat mysli nejen malého předvoje pokročilých myslitelů, učenců a právníků, ale i mnohem širší vzdělané vrstvy včetně vladařů a jejich úředníků.

Jestliže Evropa nastupovala namísto křesťanstva v katolických i v protestantských zemích, nic takového zprvu nebylo vidět v Rusku. Moskevská Rus byla rozlohou totožná s křesťanstvem a Evropa byla čímsi cizím a hanebným, co ovládali římskogermánští odpadlíci. Jednotlivé Rusy ovšem přitahovaly polské, švédské či německé vzory a na dvoře cara Alexeje Michailoviče (1645-76) nebyly takové vlivy ničím neznámým; ale proud to byl velmi slabý. Změna nastala nástupem Petra Velikého. Jakkoli se lze přit o účinnost jeho opatření a diskutovat o jeho motivech, za jeho vlády nastal obrat a on sám má v dějinách zajištěno místo velkého pravzoru umělého modernizátorství zaostalé společnosti: těch, kteří by ho v dvacátém století rádi napodobili, jsou zástupy. Petrův mýtus, výstavba nového hlavního města a symbolika Puškinovy velkolepé básně „Bronzový jezdec“ vykonaly své dílo v lidských dějinách a konají je dosud, takže, ať je to k dobrému či k zlému, žádné množství neuctivých dějepisců, hrabajících se v historii skutečného Petra, jeho význam neodstraní.

Petr rozhodl, že se Rusko musí stát částí Evropy a jeho následníci se toho cíle nikdy nevzdali, i když nedbali některých jeho plánů a opatření nebo je zvrátili v pravý opak. Ruská elita podlehla kouzlům světsky evropské kultury a franštiny. Ruský dvůr si vzal vzor z dvorů evropských, ruská dynastie se ženila a vdávala s evropskými dynastiemi a ty ji vítaly. Co je důležitější, ruské armády dokázaly, že se vyrovnají

nejlepším evropským armádám. Apraksin roku 1760 vstoupil do Berlína a Suvorov roku 1799 porazil na italské půdě armády francouzské revoluce.

Věk Petrohradu od roku 1702 do roku 1918 byl věkem ruského členství v Evropě, ale mělo to své meze. Růstem evropské jednoty v osmnáctém století otrásla první ze tří velkých novodobých občanských válek v Evropě, 1793 až 1815, na jejímž vzniku se Rusko podílelo pramálo, ale jejíž vinou patřilo k nejpoškozenějším. Napoleonova invazní armáda, jež zahrnovala kontingenty z převážné části Evropy, podnítila v celém ruském národě nesmiřitelný vlastenecký odpor, za něhož kněží i venkované viděli v nepříteli Antikristovy hordy a mnozí Rusové nejlepší světa v něm rozpoznávali síly římsko-germánské odpadlické Evropy, v jejichž čele opět stáli Poláci (Napoleon měl asi 90.000 polských vojáků, celkem jednoho z každých sedmi). Jakmile to však skončilo, poevropštění se opět stalo cílem carů i společenské elity, třebaže různé ruské myšlenkové školy vzhlížely k různým Evropám, od Pruska Friedricha II. po Gladstonovu Anglii či po Francii Pařížské komuny. A pod vzdělanou elitou — neméně evropskou, než byla v téže době elita francouzská či německá — zůstávala kulturní půda trvale zmrzlá a v ní pohřbený venkovský lid.

A nyní dospíváme k paradoxům, k nimž postupně docházelo za života mých rodičů i za mého života. Kulturní jednota Evropy, oddanost vzdělaných lidí na celém kontinentě myšlence Evropy klenoucí se nade vším, rostla v průběhu devatenáctého století a zvláště v jeho posledních desetiletích i v prvním desetiletí století nynějšího. Paralelně s ní rostla její negace: zdravě přirozená oddanost jednotlivým národním kulturám, variačním výkvětům celkové evropské kultury, se zvráceně měnila v nacionalistický fanatismus; obhajoba a sebeobhajoba vydeděných a utlačených se zvráceně měnila ve fanatismus bezmezné třídní nenávisti; a nuda běžného civilního života spolu s touhou po hrdinství se zvrátily ve sny o očištných krvavých lázních. A ty sny se uskutečnily; skutečný život překonal noční můry. A noční můry jsou tu s námi podnes.

Rusko jako evropská velmoc přispělo k rozpoutání druhé velké evropské občanské války, ale bylo i její hlavní obětí. Vyjádřeno v procentech neutrpělo Rusko nejvyšší ztráty: ten osud připadl Srbsku, jež ztratilo čtvrtinu obyvatelstva. Ale další válečné hrůzy, občanská válka, hladomor, další hladomor a čistky, jak postihovaly Rusko, jistě překonávají

dějinné záznamy kterékoli jiné země v novější době. Mohla by v tom strašlivém sporu soutěžit snad jen Čína.

A jsme u paradoxu, který se nejtěsněji týká mého tématu. K revoluci, provedené jednou malou politickou stranou proti stranám, jež se domnívaly, že mají po pádu carismu vinou války moc v rukou, došlo ve jménu toho, co tehdy bylo pokládáno za nejpokrokovější souhr myšlenek v novodobé Evropě — ve jménu revolučního marxistického socialismu. Ale v důsledku vítězství bolševiků byla zahubena či donucena k vyhnanství větší část poevropštěného dílu ruské společnosti — nejméně milión lidí. Je pravda, že i mezi bolševiky byli poevropštění Rusové, sám Lenin nikoli nejméně, a že jiní našli možnost uplatnit svá nadání ve službách nového sovětského režimu. Ale ti, co takhle přežili, nevydrželi dlouho; skoncovaly s nimi Stalinovy čistky v třicátých letech, kdy se politické mravy vrátily do dob tatarského jha.

Přemístění bolševického hlavního města z Petrohradu zpět do Moskvy mělo naprosto praktickou příčinu: to dávné hlavní město bylo dál od nepřítele, což byl roku 1918 důvod podstatný. Ale ukázalo se, že jde o přemístění velmi symbolické. Bolševictví se obrátilo zády k Evropě. Tak to ovšem sovětsští komunisté nevidí. Namítli by, že Rusko patří k Evropě neméně než kdy dřív, ale je to pro ně otázka méně důležitá. Dnes nezáleží na dělení mezi Evropou a ostatním světem, ale mezi socialismem a kapitalismem. Sovětský svaz vede síly socialismu, jimž je určeno zvítězit ve prospěch celého lidského rodu. Svět je rozdělen do dvou táborů. Na jedné straně jsou socialistické země či takové, jež o vybudování socialismu usilují. Na druhé straně jsou tři typy: kapitalistické země; rozvojové země v různých stupních závislé na kapitalistech, od neokolonialistické podřízenosti po relativní nezávislost; a konečně země ovládané renegáty socialismu, falešně tvrdícími, že pravými socialisty jsou oni.

Tento obraz vlastně do jisté míry odpovídá dnešní skutečnosti — i když snad odmítneme nálepky udělované nám sovětskými mluvčími — a liší se od minulosti. Přesto je tu však pozoruhodná podobnost s jedním dřívějším obdobím ruských dějin, a to s Moskevskou Rusí v šestnáctém století pod Ivanem Hrozným. Moskevská Rus tehdy byla pokládána za jedinou zemi s křesťanským vladařem. Moskevská Rus se rovnala křesťanstvu. Čelila nepřátelskému světu, na jedné straně odpadlické římskogermánské Evropě, na druhé straně pohanům. Dnes je Sovětský svaz zemí socialismu. Socialismus rovná se sovětský systém a žádný jiný. Někteří sousedé Sovětského svazu a několik vzdálenějších

zemí velmi pokročilo pod sovětským poručnictvím směrem k socialismu, ale za sovětským vzorem dosud pokulhávají. Vnější svět je nepřátelský. Na jedné straně jsou nevěřící exponenti nenapravitelného kapitalismu. Na druhé straně se rozkládá říše renegátů socialismu, čínských maoistů. Hlavní rozdíl mezi dnešní situací Sovětského svazu a tehdejší situací Moskevské Rusi je v tom, že tentokrát odpadlíci byli na západní straně a nevěřící na východní, kdežto dnes je tomu naopak.

Vyžaduje víra v existenci jediné evropské kultury vytvoření jediného evropského státu či federace států? Evropanští intelektuálové osmnáctého a devatenáctého století to neočekávali. Když po roce 1918 myslící hlavy pátraly po rázných opatřeních, jež by zabránila opakování nedávného krveprolévání, ozvalo se několik hlasů ve prospěch zrušení státní suverenity. Nepřevládly však v čase rozkvětu Společnosti národů či za Brianda a Stresemanna, jejichž názor by se byl dal vyjádřit sloganem pozdější generace: „*l'Europe des patries*“. V třicátých letech bylo evropanství jakéhokoli druhu ovšem čímsi vzdáleným. Uprostřed let čtyřicátých, za třetí a nejhorší evropské občanské války, jež skutečně byla i válkou světovou, mluvčím jediné jednoty nabízené Evropanům byl dr. Josef Goebbels a jeho předstíraně kulturní týdeník *Das Reich* a byla to v jistém rozsahu ozvěna mytologie evropské jednoty, již byl příznivě nakloněn Napoleon Bonaparte a která byla namířena proti týmž dvěma mocnostem na protilehlých okrajích kontinentu, proti Británii a Rusku.

V hnutí za větší evropskou jednotu, jak se vyvinulo po roce 1945, jistě působila i nostalgická vzpomínka na ztracenou kulturní jednotu, ale byla méně významná než několik jiných faktorů, o nichž je třeba se stručně zmínit.

Jedním z nich bylo vědomí o společném nebezpečí. Evropě hrozila sovětská moc, jako kdysi křesťanstvu hrozila moc mohamedánská, nejdřív arabská, pak turecká. Jedna evropská nebo částečně evropská mocnost ovládala půl kontinentu vně svých hranic a zbylá část kontinentu nebyla vlastními prostředky schopna odolávat jejímu tlaku. Nešlo o bezprostřední nebezpečí sovětského vojenského postupu k Atlantiku. Nebezpečí pocházelo spíš z hospodářské vyčerpanosti Británie, z vnitřního rozvratu způsobeného ve Francii a v Itálii domácími silami spjatými se Sovětským svazem a z úplného zhroucení a zbláznění Německa. Toto hodně složité a naléhavé nebezpečí dobře chápali někteří západní státníci, zvláště Ernest Bevin a Dean Acheson.

Přes velké překážky, z nichž nikoli ty nejmenší jim byly kladeny v jejich vlastních zemích, uvedli do pohybu obnovu hospodářství západní Evropy. Političtí předáci pak začali myslet na způsoby, jak přimět Evropany, aby nejen žili jedni vedle druhých, ale i spolupracovali.

Druhou silou byla reakce miliónů Evropanů proti ničivému nacionalismu z dob fašismu. Zvlášť zjevná byla mezi Francouzi a Němci. Vzájemný strach a zatrpkllost této dvojice ohrožovaly evropský mír několik set let, zvlášť pak posledních osmdesát, a velmi přispěly ke vzniku obou světových válek. V druhé z nich byli Francouzi i Němci zcela rozdrceni a poníženi. Když se v útrapách vyhrabávali z jámy, někteří z nich se rozhodli ukončit toto neplodné nepřátelství a v příštích dvou desetiletích bylo toho cíle z převážné části dosaženo. Někteří britští komentátoři v tom viděli neštěstí pro Británii a dva muže, kteří se o to nejvíc zasloužili, generála de Gaulla a dr. Konrada Adenauera, měli za nepřátele této země. Protože jsem vyrůstal v době, kdy smíření těchto dvou velkých národů bylo žádoucnější a nedosažitelnější než skoro cokoliv jiného, mohu za sebe jen říci, že jsem tomuto procesu přihlížel s radostí, jsem výsledkem nadále dojímán a nemám jej pro Británii za nevýhodný.

Reakce proti nacionalismu samozřejmě probíhala společně s rostoucím vědomím evropské solidarity. Evropa byla zvlášť pro poražené Němce a Italy náhradou za otčinu, jejichž nároků Hitler a Mussolini tak dlouho a tak obludně zneužívali a měnili je ve zvrácenost. Podobný sklon se dal pozorovat i východněji, zvlášť u Rakušanů, Čechů a Maďarů. V posledních dvou desetiletích došlo podle mého soudu k určité změně. Pokolení narozená po válce v jisté míře znovu objevila hrdost na své národní přidružené kultury i oddanost vůči nim, a to bez xenofobie a nadutosti z dob fašismu. Mám dojem, že to platí o Němcích a Italech a jistě o Polácích, o Rumunech a o Maďarech. Nemíním ovšem tvrdit, že v těch zemích xenofobie zcela vymizela, připadá mi však, že je jí mnohem méně, než když jsem je prvně navštívil, a obecně se domnívám, že dnešní národnostní patriotismus je s evropským vědomím promísen tak, jak to v třicátých letech vídat nebyvalo.

Případ Francouzů je dost zvláštní. Skeptik možná řekne, že francouzské nadšení pro Evropu je v jistém rozsahu založeno na ztotožnění Evropy s Francií, že evropská kultura je kultura francouzská, že patřičným jazykem evropských rozprav je franština a že ta hatmatilka Anglosasů má být zakázána. Něco na tom je, ale nesmíme přehánět

Třetí silou, o níž je třeba se zmínit, je americký nátlak, aby došlo k evropské jednotě. Musíme mít na paměti některé hluboce zakořeněné americké mýty. Existuje kontrast četných hašteřivých evropských národů a jejich nekonečných aliancí a protialiancí, zatahujících všechny do nesnází, s velikým mírumilovným americkým národem sídlícím v širé zemi, jež se rozlohou rovná Evropě (včetně Ruska po Ural). Je sice pravda, že Amerika zakusila před sto dvaceti lety hodně děsivou válku, v níž padlo půl miliónu lidí, ale skončila vítězstvím jednoty, a jak jsme upozorňováni, velkomyslnost vítězů vůči poraženým od té doby zajišťuje mírumilovným pokrok. Tajemstvím tohoto pokroku je federální ústava, dost silná i dost pružná, aby už skoro dvě stě let držela tento veliký národ pohromadě. Proč se tedy Evropané nedokáží zfederalizovat?

To ovšem nikdy nebylo oficiálním americkým požadavkem a tvůrci americké zahraniční politiky toho většinou věděli o Evropě příliš mnoho na to, aby takhle uvažovali. Ale uvažovaly tak a podnes uvažují milióny Američanů, takže několik slov na vysvětlení rozdílů mezi Evropou a Amerikou bude možná k užitku.

Americkou republiku od počátku zalidňovali především lidé jednoho — anglického — jazyka, pocházející převážně z jediné země. Evropa je naproti tomu domovem asi padesáti jazykových skupin, jež jako ucelené jednotky existují už tisíc let či déle. Za druhé, Amerika byla téměř prázdnou zemí plnou skvělých přírodních bohatství, takže se Američané stali podle pamětihodné věty Davida Pottera lidmi hojnosti. I Evropa byla a je neobyčejně bohatá na přírodní zdroje, ale ty byly rozděleny mezi četné národy: nikdy tu, jako tomu bylo v dějinách Ameriky, nenastala chvíle, kdy se novým přistěhovalcům otevřel k záboru a rozvíjení bohatý kontinent. Za třetí, přistěhovalectví sice přivedlo v devatenáctém a dvacátém století do Spojených států milióny nových občanů, ale v každém daném okamžiku byli tito přistěhovalci jen malou částí úhrnné populace. Vykořenění ze svých domovin přicházeli do země, která už měla svůj převažující jazyk, svou ústavu a svou kulturu. Sami dychtili být touto novou kulturou vstřebáni, a pokud to pro ně bylo obtížné, dokázaly to jejich děti. Jejich příbuzní v Evropě žili v pevně srostlých populacích rozdělení do zemí, kde jejich předci žili už po celá pokolení či století, byli spjati s odlišnými přidruženými kulturami a jejich politicky uvědomělé vzdělané elity na ně naléhaly, aby se považovali za národy. Kdykoli se přednárodnostní dynastické režimy či

cizí národnostní vladaři, usilující získat víc lidu a území, snažili potlačit jejich rostoucí národní uvědomění, podnítili je tím přidávat se ke krajně nacionalistickým hnutím v jejich národech, a to pak stejně jako kterákoli jiná jednotlivá příčina přispělo k rozpoutání světových válek.

Tyto rozdíly mezi americkou a evropskou historickou a společenskou skutečností učinily z prostého uplatnění amerického federalistického vzorce na Evropu cosi zcela nereálného. Ale americké výzvy k Evropanům, aby se sjednotili, nepochybně v jistém stupni účinkovaly.

Hospodářské síly, jež vedly k vytvoření západoevropského společného trhu, uvádím jako poslední nikoli proto, že je mám za méně důležité než ty, o nichž jsem se zmínil dříve, ale částečně z toho důvodu, že mé hospodářské znalosti jsou minimální, a dále proto, že se o těch silách dobře ví a mysl veřejnosti je o nich vytrvale uvědomována, kdežto na věci, jež jsem zdůraznil, se podle mého soudu často zapomíná. Navíc je, domnívám se, pravda, že motivy zakladatelů Evropského hospodářského společenství nebyly prvořadě hospodářské, ale že se podle mínění těchto zakladatelů — nepochybně správného — dal snazší a rychlejší počáteční pokrok očekávat v hospodářství spíš než v jiných oblastech.

Dospívám nyní k této otázce: jaké spojení je či jaké by mělo být mezi hnutím za evropskou hospodářskou a politickou jednotu a smyslem pro evropské kulturní společenství? To druhé může existovat bez prvního: existuje to už déle než dvě stě let. Může to první existovat bez druhého? Může, ale je to nákladné a možná že to dlouho nevydrží. Nepodceňujme potřebu pozitivního společného zájmu, něčeho, co by vzrušovalo víc než cena másla, něčeho konstruktivnějšího než rozmísťování smluv na výrobu zbraní, potřebu evropské *mystique*. To chápali zakladatelé Evropského hospodářského společenství, lidé dobře si vědomí evropského kulturního dědictví a hluboce jím poznamenaní. Jakmile se však *mystique* octne v rukou byrokratů, hrozí nesnáze. Vzpomeňte na Péguyho aforismus: „*Tout commence par la mystique, et finit par la politique.*“ *Politique* bruselských eurokratů se dá z mnoha hledisek pochválit, ale za evropskou *mystique* ji zdaleka mít nelze. Základním územím Evropského hospodářského společenství byla dřívější Svátá říše římská Karla Velikého: ani hranice mezi Německou spolkovou republikou a DDR se příliš neliší od čáry, k níž Karel Veliký v Německu pronikl. Tato novokarolínská říše se postupně rozšiřovala a rozšiřuje, ale čím dál autoritativněji se každému dalšímu nováčkovi káže.

Evropa, ať jako pojem zeměpisný, kulturní či morální, nikdy nesusouzněla a nesusuzní ani teď s říší Karlovců. Nynější postoje k pojmu Evropy se nápadně podobají postojům z dávné minulosti. Zvláště ty dvě dichotomie, země civilizace oproti zemím barbarství, země pravověrných oproti zemím nevěřících, jsou tu znovu pod novými jmény na obou stranách čáry Lübeck-Terst.

Už jsem mluvil o těch dichotomiích, jak je vidí sovětská strana a jak se sobě podobají moskevské „*mentalités*“ pozdního dvacátého století a pozdního století šestnáctého. Ty dvě dichotomie, jakkoli v jiné podobě, platí i západně od oné čáry. Mluví Evropského hospodářského společenství a Severoatlantické smlouvy si pohotově hledí přivlastnit evropskou *mystique*, i když to kategoricky netvrdí, mlčky dávají znát, že tamti za onou čarou žijí na nižší civilizační úrovni, vlastně v barbarství. Così, čemu střídavě říkají „Západ“ nebo „Evropa“, též chápou jako hlavního představitele pravé víry, kterou většina z nich veřejně ztotožňuje s abstrakcí zvanou „západní demokracie“, kdežto někteří ještě uvažují v termínech staršího kontrastu mezi křesťanstvem a nevěřícími či pohany. Jejich postoj připomíná postoje pozdně středověkého a raně novověkého křesťanstva, které čím dál častěji zamlčeně odpisovalo křesťany žijící pod mohamedánskou vládou.

Je však pravda, že víra ve skutečnost a v důležitost evropského kulturního společenství nikde na světě není tak rozšířena jako v zemích, jež leží mezi územím Evropského hospodářského společenství a Sovětským svazem. Tu víru ovšem komplikují politické ohledy. Národy řečené oblasti pocítují jistou rozmrzelost vůči Západoevropanům, protože vykonali — jak ony to chápou — tak málo k jejich pomoci; a zároveň, pokud jde o moc ve světě, nevidí protiváhu svého imperiálního pána v západní Evropě, ale ve Spojených státech. Dalo by se tedy tvrdit, že spíš touží po členství ve společenství západním než ve společenství evropském. Ale tyto dva pojmy se v jejich představivostech vzájemně prolínají a kulturní společenství, na něž se pamatují, nebo na něž se pamatují jejich rodiče a vyprávěli jim o něm, je v podstatě evropské.

Pro tyto národy je představa Evropy představou společenství kultur, k němuž specifická či přidružená kultura každého z nich patří. Žádný z nich bez Evropy nemůže přežít, ani Evropa nepřežije bez nich. To je ovšem mýtus — jímž mám na mysli jakousi chemickou sloučeninu pravdy a fantazie. Nesmyslnosti fantazie nutně nezatemňují

pravdu; a ať jsou soubory představ podivuhodné či nikoli, každý z nich, ovládne-li celé národy, je historicky a politicky důležitý. Každý novodobý národ má svou historickou mytologii — mají ji i Angličané, třebaže ti nejprotřelejší mezi nimi se k ní obracejí zády. Pro západní koloniální poddané sovětské říše je historická mytologie Evropy přídavkem k jejich vlastním jednotlivě národním historickým mytologiím.

Kolik tamějších lidí si takovými věcmi láme hlavu? Jistě jen menšina obyvatel, ale v procentech mnohem větší než v národech Západu, jejichž národní kultury a totožnosti nebyly ohroženy už celá století. Rozsáhlé menšině na tom opravdu hluboce záleží a zahrnují do ní pracující muže i ženy v továrnách a na polích; a váhal bych předpokládat, že pro většinu, pro špatně živené venkovany a všechny ostatní, je přislušnost k vlastnímu národu či k Evropě něčím bezvýznamným. „Má sám na takových hloupých představách nezáleží, mají jen hmotné zájmy“ (toto pohodlné patronizující klišé pokrokových intelektuálů), to může či nemusí být pravda v Anglii nebo ve Švédsku. Je možné, že kdyby to platilo všesvětově, svět by byl pohodlnější. Ale neplatí to tak a ze všeho nejméně to platí ve východní polovině Evropy. Rozdělení Evropy a vnucené poddanství jejich národních kultur vystavených manipulacím ze strany přemožitelů, jimiž pohrdají, je pro ně něčím, s čím se v předvídatelné budoucnosti nesmíří.

Ta moje poslední věta asi stačí, aby mě mnoho myslí odsoudilo jako podněcovatele „studené války“. Ale sdělil jsem jen prostými slovy základní fakta, o nichž mě přesvědčilo čtyřicet let studia. Avšak v myslích set a tisíců osvícených západních mužů a žen, pevně oddaných svobodě svých vlastních zemí, účinkovala propaganda, protipropaganda a dezinformace tak silně, že pro ně nynější rozdělení Evropy nabylo posvátnosti, kterou vždy budou fanaticky obhajovat; a řekne-li se, že pro víc než sto miliónů Evropanů je toto rozdělení natrvalo nepřijatelné a že nepotrvá, znamená to pro ně hlásání jaderné války.

Je ovšem pravda, že když se z politické doby ledové, spjaté s jmény Metternich a car Mikuláš I., vynořila Evropa, nestalo se tak díky revolucím (všechny tehdejší revoluce byly rozdrčeny právě tak jako všechny čtyři revoluce od roku 1945), ale v důsledku něčeho, co snad lze nazvat sérií středně velkých válek; a nové východoevropské státy vznikly v důsledku války světové. Je též pravda, že v jaderném věku jsou středně velké války v Evropě prakticky nepředstavitelné a že jaderná světová válka, ať by způsobila cokoli, by Evropu neosvobodila ani nesjednotila.

Ale udělují tyto pravdy trvanlivost a posvátnost nynějšímu rozdělení? Jen jediné tvrzení o dějinách mohou dějepisci pronést zcela bezpečně: že v dějinách nic netrvá. K předpovědi, jaká změna nastane, jsou dějepisci špatně vyzbrojeni: ti, kteří se o to pokusili, nepřidali nic k lidské moudrosti.

Přestaňme pokládat sovětskou koloniální říši za trvalou a mluvit o neokarolínské říši Evropského hospodářského společenství jako o Evropě. Na těchto malých změnách ve slovníku není nic válečně štváčského ani svatokrádežného.

Evropské kulturní společenství zahrnuje národy žijící za Němcem a za Itálií; neměli bychom na to nikdy zapomínat a žádným způsobem to není popřeno faktem, že ty národy dnes nemohou patřit k nějakému všeevropskému hospodářskému či politickému společenství. Je o to víc důvodů uvádět v život a co nejlíp prakticky uplatňovat všechny druhy kulturních styků, jaké se ve vztahu k nim dají navázat, a trvale dávat najevo, že v nich vidíme Spoluevropany.

Ale patří tam i Britové? Mnoho lidí vně i uvnitř Británie přijímá názor, že Británie se k Evropě obrací zády od počátků své zámořské říše, ale jde nenejvýš o polopravdu. Lehko se zapomíná, že Angličané začali se svou zámořskou expanzí hodně pozdě, až po Portugalcích, Španělech a Holanďanech a zhruba v téže době jako Francouzi. Ti všichni měli silné svazky se zámořím, a přece se též podíleli jak na vědeckých a kulturních vývojových směrech, tak na politických a vojenských konfliktech v Evropě, jako se na obojím podíleli i Angličané, a to ani nemluvíme o Skotech, Irech a Welšanech.

V téže době, kdy metropolitní země byly nadále zaměstnávány evropskými ději, vznikaly ze zámořských společenství někdy po válkách za nezávislost, v jiných případech na základě vzájemných dohod nové státy a nové národy. Mezi novými státy a těmi starými trvaly dál nejen obchodní, ale i kulturní svazky a obojí jsou podnes silné. Je však třeba si všimnout jistých rozdílů. Za prvé úhrnná populace Francie a Holandska je větší než počet těch lidí v zámoří, jejichž mateřštinou je franština či holandština, kdežto v případě Portugalska, Španělska a Británie je pravdou opak. Za druhé ty četné španělsky mluvící národy, kromě nemnoha výjimek, zůstávají hospodářsky nerozvinuté a všechny jsou stejně jako jediný portugalsky mluvící zámořský národ vojensky slabé; pokud však jde o národy mluvící anglicky, je tomu obráceně. Kanada, Nový Zéland a Austrálie jsou pokročilé průmyslové a urbanizované státy a Spojené státy jsou jak hospodářsky, tak vojensky nej-

mocnějším státem světa. Jestliže tedy Angličané jsou od pozdního devatenáctého století odtahováni od Evropy víc než jiné národy na západním pobřeží kontinentu, je tomu tak z příčin zvláštní povahy jejich členství v anglicky mluvícím světě.

Ještě zcela nedávno se tvrdívalo, že pro Brity je členství v Commonwealthu důležitější než členství v Evropě. Třebaže však dosud trvá mnoho svazků s dřívějšími koloniemi, očekávání, že se Commonwealth stane významnou politickou jednotkou, se ukázalo být fantazií. Skutečností zůstal anglicky mluvící svět, do něhož patří Spojené státy, Británie a tři z bývalých dominií. Když de Gaulle napadal „*les anglo-saxons*“, mluvil o čemsi reálném. Nechápu, jak kterýkoli občan této země, který něco ví o mezinárodních záležitostech a kterému záleží na budoucnosti Británie, může pochybovat o tom, že Británie patří jak do Evropy, tak do anglicky mluvícího světa. Co se mne týká, vím, že mám kořeny tam i tam, že se toho ani onoho nemohu vzdát a že nemohu svou mysl či mozek rozetnout ve dvě části. Úkolem Britů v posledních třech desetiletích, naneštěstí vinou jejich předáků dodnes nesplněným, je být pevnou svazující silou toho dvojího a nikoli se chvět na okraji Kanálu a Atlantiku, střídavě se pošklebovat oběma na protějších březích, libovat si tu v sebevýčitkách, tu v sebelítosti, dožít se osudu osla, který se nemohl rozhodnout, z které kupky sena má žrát, a skončit tak jako oběť mrchožravců.

V Británii nyní není mnoho známek vědomí o evropském kulturním dědictví, ani se tu neprojevuje ze strany jakýchkoli politických či kulturních autorit žádné úsilí něco takového vytvořit. Lze to snad zčásti připsat tomu, že ve velké části naší kulturní elity nadále trvá poimperiální kocovina v podobě komplexu viny vůči asijským a africkým národům. Slovo „evropský“ se dlouho spojovalo s nadutými tvrzeními o kulturní a rasové převaze. Jestliže však „Evropu“ spojují s touto nadutostí asijské a africké myslí, plyne z toho, že Evropané mají zavrhnout své dědictví? A jsou-li dějiny, umění a literatura Evropy bohatší než jejich obdoby v Africe na jih od Sahary, musíme předstírat, že tomu tak není? Nemůžeme prostě se vši poctivostí studovat africké kultury a pomáhat Afričanům v jejím studiu? Dobře vím, že se to tak už praktikuje aspoň v některých částech britského akademického světa, a je třeba doufat, že se to bude rozvíjet dál. Není však třeba, aby se v důsledku toho britská inteligence chvěla pocitem viny při pomýšlení, že britská kultura je jednou z přidružených kultur evropského kulturního společenství.

To mě přivádí k další matoucí, ale důležité otázce, k otázce kulturního vztahu mezi Evropou a Amerikou. O „evropské kultuře“ se často říká, že na ni útočí „americká masová kultura“. Je snadné postřehnout, co se tím myslí, ale je dost obtížné to vyjádřit slovy. Dalo by se říci, že soudobá masová kultura je založena na étosu krátkodobého hmotného hédonismu: že totiž převládajícím cílem všeho lidského snažení má být co největší materiální uspokojení? Čím větší bude počet uspokojovaných, tím víc poroste zisk těch, kteří opatřují příslušné zboží a služby. Komerční výnosnost a masové uspokojení spotřebitelů jsou těsně spjaty. Nejlepší stručnou nálepkou, kterou pro to znám, navrhl kdosi, jehož památku mám pramálo rád, ale kdo byl vždy lepší ve slovech než v činech: Mussolini. Jeho termín zněl „pluto-demokracie“.

Není tu mým cílem hanět ani hájit kulturu či společnost ovládanou těmito zásadami, jejichž praktických výsledků denně v životě s potěšením užíváme. Zajímá mne otázka: „Je tato kultura specificky americká?“ Podle mého soudu je taková jen v hodně malém stupni. Je americká v tom smyslu, že Spojené státy jsou nejlidnatější společností s masovou kulturou a první společností, která ji vytvořila. Důvody k tomu jsou historické: zčásti jsou dány velkým přírodním bohatstvím Severní Ameriky, jež tam průkopníci a pak přistěhovalci k velkému štěstí našli; a zčásti jsou dány faktem, že americkou republiku založili a rozvíjeli lidé vědomě usilující vytvořit novou společnost a nový společenský étos už neomezovaný tradičními závazky a hierarchiemi. V Evropě asi až do poloviny nynějšího století nezmáhali komerčně hédonistické hodnoty kapitalismu tak úplně nad dřívějšími hodnotami služeb státu, klasického humanismu a Města Božího, jejichž původ je třeba hledat přes renesanci až ve středověku. V Evropě byl étos veřejného života sloučeninou těchto hodnot, jež byly v průběhu století vršeny jedna na druhou a jejichž pořadí či síla se v tom úhrnu lišily od země k zemi. Zvláště to platilo o zemi, jež byla průkopníkem kapitalistického podnikání a byla i zemí, z níž přišli předkové amerických zakladatelů, o Anglii.

Bylo by však chybné tento kontrast absolutizovat. Vliv starých tradic křesťanství, osvícenství a dokonce i státní služby byl v myslích zakladatelů Spojených států přítomen a dá se vystopovat v amerických dějinách. Právě tak byla v myslích evropských mužů a žen přítomna touha po materiálním uspokojení a stala se silou, jakmile většina lidí začala pocítovat, že mohou či mají nárok žádat lepší život. To ovšem není rychlý ani jednoduchý proces: neplyne to hned ze zavedení

všeobecného hlasovacího práva, z tajného hlasování ani z poměrného zastoupení. Ale po roce 1960 se ta touha i síla v západní Evropě hodně rozšířila a neobyčejně ten proces urychlila televize; a velmi se to rozmohlo i ve východní Evropě, dokonce i v samém Rusku, kde materiální hédonismus teoreticky je součástí oficiální doktríny, ale spíš jen dlouhodobě než krátkodobě („zavařenina bude zítra“), a brání mu politicky způsobený hospodářský nedostatek i dobře organizované donucování; zasažen byl i třetí svět, a to přinejmenším značná část jeho městského obyvatelstva. Konzumerismus tedy není ničím prapůvodně americkým. Je zbytečné i nehistorické dělat z Ameriky obětního beránka našich znepokojujících pocitů. Pokud konzumerismus ohrožuje starší hodnoty toho, co snad máme za evropskou kulturu, nepochází ta hrozba prvotně z Ameriky (i když některé její výrobky mají americké nálepky), ale zevnitř evropské společnosti a přímo z nitra myslí skoro každého z nás. To, že existuje konzumerismus, nedokazuje irelevantnost evropské kultury; pokud evropská kultura je skutečností, dokáže si konzumerismus přizpůsobit a dohodnout se s ním, jako se dohodla s nejděním étosem dřívějším.

Nakonec musím uvést ještě jednu otázku. Dovožoval jsem, že představa Evropy nahradila představu křesťanstva především v důsledku rozčarování vinou náboženského pronásledování a válek. Ale to neznamená, že náboženství přestalo být v Evropě důležitou silou nebo že ti, kteří věří v evropské kulturní společenství, přestali věřit v křesťanství. Zdaleka ne. Křesťanstvo, totiž oblast, v níž má křesťanství své věřící, se rozprostírá po celém světě a není už rozlohou totožné s Evropou. V dnešním světě příslušnost ke křesťanstvu, k zemi pravé víry, nemůže dávat smysl. Ale křesťanství je podnes mocnou silou v západní Evropě a silou ještě významnější v Evropě východní. Kterýkoli čtenář denního tisku si musí být vědom síly katolické církve v Polsku. Obtížnější je odhadnout, jak je tomu s nepochybným přežíváním vnitřní obrodou a šířením ortodoxní církve v Rusku.

Vzájemné prolínání myšlenek Evropy a křesťanstva je historický fakt, který ani nejbrilantnější sofistika nemůže odčinit. Neméně však platí, že evropská kultura zahrnuje v sobě i proudy, které nejsou křesťanské: proud římský, helénský, pravděpodobně i perský a (ve stoletích novověku) proud židovský. Je obtížnější rozhodnout, zda je zastoupen i proud mohamedánský. Středověké mohamedánské Španěl-

sko bylo kanálem, jímž prostřednictvím románských verzí arabských překladů řeckých textů přicházela do západní Evropy evropská klasická učenost. Za dob osmanské velikosti i úpadku kulturní výměny byly méně zjevné než výměny komerční a vojenské. Dnešní Evropa zahrnuje, i když necháme stranou evropské Rusko, mnoho miliónů mohamedánů, kteří žijí v zemích, kde žila četná pokolení jejich předků. Novodobí Turci, z nichž pět miliónů žije v zeměpisné Evropě, a dva milióny bosenských mohamedánů v Jugoslávii se jistě cítí jako Evropané a přijímají evropské dědictví za vlastní. Zda to platí o čtyřech milíonech Albánců s jejich nejvyšším procentem porodnosti v Evropě, se neodvažuji odhadovat, a ještě méně se toho odvažuji ohledně mohamedánských *Gastarbeiterů* či přistěhovalců ze zámoří. Zjevně vzrůstající vlna mohamedánské bojovnosti v mohamedánských zemích od Maroka po Malajsii je snad především protimodernizační a protisvětská, ale stěží lze pochybovat, že obsahuje i prvky protikřesťanské a protievropské.

Jakkoli však oceníme mohamedánský příspěvek, je zřejmé, že hlavní proudy evropské kultury přišly skrze křesťanstvo z Helady, z Říma, z Persie a z germánského severu právě tak jako ze samého křesťanství. K těm se přidaly vlivy postupných vln východních nájezdníků i různých zámořských kultur, jež Evropané prozkoumávali a vykořisťovali. Výsledný celek, jehož jednotlivé prameny nikdo nedokáže rozčlenit, je základem, na němž byla vybudována celá stavba novodobé vědy, průmyslu a technologie. Ty impozantní stavby zaplňují krajinu, ale základy nikdo nevidí a nepamatuje na ně. Přesto evropská kultura existuje a zahrnuje lid na severozápadním poloostrově Asie a přilehlých ostrovech i mnoho jednotlivců vně těch míst, na pevninových rozlohách Ruska a za oceány.

Existuje, ale pojímá v sebe jen ty, kteří ji dokáží vidět a cítit, a k tomu je třeba splnit jisté podmínky. Aby někdo zplna patřil k evropské kultuře, musí si uvědomovat jiné Evropany, musí trochu znát dějiny, umět jiný jazyk nebo několik jazyků, čerpat potěšení z literatury, z malby či z dávných budov. Ti, v nichž je toto vědomí, byli vždy a všude menšinou. V nedávné době však některé menšiny vzrostly a některé se scvrkly. Zdá se, že ve většině kontinentálních zemí rostou. I ti nepřekonatelně jednojazyční gallocentriční Francouzi se učí jazykům svých sousedů jako nikdy dřív. V sovětské říši je čilá poptávka po vyučování cizím jazykům, i když se vládoucí s ovládanými poněkud neshodují v otázce, kterému jazyku se kdo má učit. Jen v jedné zemi

vyučování cizím jazykům — všem, ať dávným či novodobým — touha žáků po nich i víra úřadů, že je dobře je studovat, nápadně poklesly: v Británii. Někteří tvrdí, že se dnes všichni cizinci učí angličtině a není tedy třeba, by se Angličané učili jejich jazykům. Hromadně vydávané přeložené texty nám poskytnou všechno, co potřebujeme, a až vzroste počet i dokonalost počítačů, bude učení se cizím jazykům, o literatuře a historii ani nemluvě, irelevantní.

Opravdu? Nakolik lze porozumět myšlení lidí jiných zemí, neznáme-li jejich jazyk ani minulost? I v prakticky zaměřeném vývozním obchodu má dvojjazyčný či trojjazyčný agent či agentka lepší vyhlídky než lidé jednojazyční. A pokud jde o dějiny a literaturu, vždyť právě schopnost paměti, představivosti a záznamu vzpomínek i fantazie odlišuje člověka od opice.

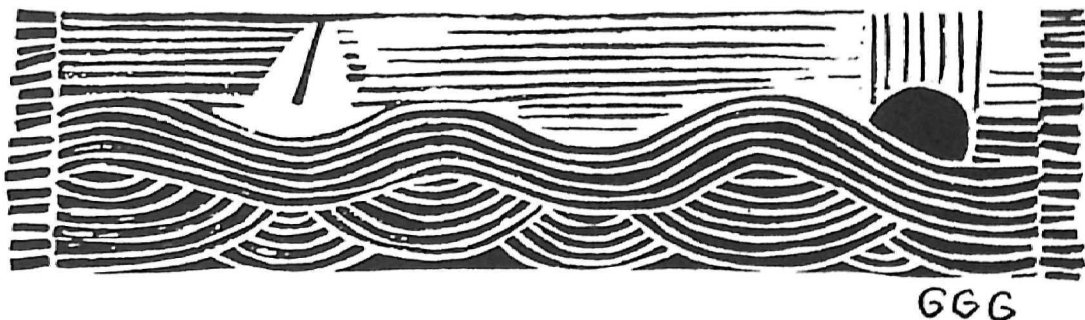
Vlády se budou nadále mezi sebou přít; spory zájmů mezi jednolivými národy a třídami v proměnlivých podobách a intenzitách potrvají; a ony dvě dávné dichotomie mezi civilizací a barbarstvím, mezi pravou vírou a nevěrectvím, se čas od času s obnovenou silou vrátí.

Ale na takových věcech jednota evropské kultury nezávisí. Ta není nástrojem kapitalismu ani socialismu; není to monopolní majetek autokratů Evropského hospodářského společenství ani kohokoli jiného. Hlásit se k ní neznamena proklamovat nadřazenost nad jinými kulturami — jistě ne nad Čiňany a nad Japonci, což by dnes bylo vysloveně směšné; ani nad mohamedány, třebaže jejich mluvčí hlásají vůči nám nenávisť; ani nad Afričany, což je nyní nespravedlnost mnohem méně rozšířená, než bývala; a nikoli nad Američany, i když je to podnes dost v módě mezi některými z těch, kteří sami v sobě se zalíbením vidí evropské intelektuály. A přihláška k evropské kultuře by neměla být neslučitelná s úsilím vytvořit za čas širší západní kulturu či ještě později všesvětovou kulturu lidstva. Tato podivuhodná úsilí se nepohnou vpřed tím, že se bude opomíjet či dokonce vymazávat to, co mají všechny evropské národy společného, nebo co má každý jednotlivý národ zvláštního. Jednota evropské kultury je prostě konečným výtvozem tří tisíc let námahy našich rozmanitých předků. Je to dědictví, jehož zavržením se sami okrádáme, a bylo by zločinem ochudit o něj mladší a budoucí pokolení. Spíš je naším úkolem ho uchovat a obnovovat.

Encounter, July-August 1985. Tam je úvodem tato poznámka: Jde o poslední článek našeho dávného přispěvatele — otiskli jsme jeden jeho text hned v prvním čísle Encounteru (v říjnu 1953). G. H. N. Seton-Watson, emeritní profesor ruských dějin na škole slovanských

a východoevropských studií při Londýnské univerzitě, nečekaně zemřel ve Washingtonu D. C. 19. prosince 1984. Jeho odchod je velkou ztrátou pro studia dějin; byl uznávaným doyenem odborného bádání o východní Evropě, v němž šel ve stopách svého otce, R. W. Setona-Watsona, vynikajícího autora knih z téže oblasti. Hugh Seton-Watson napsal mezi jinými i tyto knihy: „Úpadek imperiálního Ruska“ (Westview Press, 1984), „Imperialističtí revolucionáři“ (Hutchinson, 1980), „Národy a státy“ (Methuen, 1977) a „Ruská říše 1801-1917“ (1967). George Schöppflin ve své „Východoevropské revoluci“ (Methuen, 1956) prodiskutoval proslulou analýzu „železné opony“, jak ji profesor Seton-Watson předtím provedl.

Tento článek je založen na textu jedenácté z Přednášek na paměť Martina Wigha, jak si jej připravoval, že jej přednese v Londýně dne 23. dubna 1985 v Královském ústavě mezinárodních záležitostí. Přečetl jej toho dne Dominic Lieven. Smrt Hugh Setona-Watsona vzala evropským studiím jednu z nejmoudřejších i nejprůbojnějších osobností, zároveň věcně objektivního učenice i publicistu těsně spjatého s předmětem.



O odvaze k novému nevědění

Rozhovor Karla Hviždaly se Zdeňkem Vašíčkem

Zdeněk Vašíček [nar. 1933 v Brně], historik a archeolog, od roku 1982 na Západě, působil nejdříve na univerzitě v Římě, Cambridge a nyní v Bochumu.

Zdeňku, již z této krátké informace o tobě vyplývá, žeš poznal univerzitní provoz na Západě velice zblízka, a to hned v několika zemích. Co myslíš, měl Heidegger pravdu, když řekl: Věda nemyslí?

Samozřejmě, že nemyslí a nevím, proč by myslet měla. Myslí jen jednotliví lidé, ne vždy, a žádné instituce.

Myšlení je dnes stále více považováno spíše za ztrátu času, jako výmluva toho, kdo něco neví. Oceňuje se naopak jeho náhrada algoritmem, návodem k řešení. Vědecké instituce a jejich provoz nejsou nakonec ničím jiným než obrovským návodem, PŘEDPISEM jak produkovat stále více objektivních a přesných poznatků. Stejná situace jako ve fabrice, kde nám algoritmus v podobě běžícího pásu produkuje třebaš boty, ovšem stejné boty.

Jistěže humanitní a sociální vědy vyžadují organizaci a institucionalizaci, jistěže nutně nesou s sebou provoz, tj. rutinní, navyklou a bezmyšlenkovitou práci, problémem se ale provoz stává, nadřadí-li se myšlení, stane-li se vlastním cílem. Provoz se potřebuje provozovat vždy na něčem, stále si hledá, co by mohlo být provozováno. Nejen to, provoz si poznenáhlu přizpůsobuje vše svému obrazu, své cestě a to je cesta od moudrosti ke znalostem, od znalostí k informacím.

Vezměme si za příklad literaturu. Věda a vědění o literatuře začínají objemem své produkce literaturu dohánět. Pro intelektuála je důležitější sledovat své deníky, týdeníky a revue zpravující ho o literatuře než literaturu samu. Nečte se Dante, ale o Dantovi, z Danta se stává dokladový materiál, předloha pro provoz, zejména univerzitní provoz. Počet prací o Kafkovi převýšil mnohonásobně objem jeho díla a interpretace interpretací Kafky přesahuje interpretace Kafky. Kafkárna. V li-

teratuře samé se pak můžeme setkat s něčím, co bych označil jako literaturu literatury: literatura a literát jsou si vlastní předlohou, vystačí si sami. Dnes se už stává předlohou literatury i sama poetika literatury, dokladem je Linhartová.

Ti, kteří se na univerzitě provozu vyučí, očekávají samozřejmě, že se jím sami obživí, ale to neznamena nic jiného, než že zase podrobí provozu další lidi, že najdou konzumenty své produkce. Žádá se proto od společnosti, aby takový provoz financovala, a nečiní-li to dostatečně, je prohlašována za špatnou společnost. Což se také na univerzitách běžně tvrdí od studentů po profesory.

Humanitní inteligence se tak pomalu přeměňuje na pouhou nátlakovou skupinu, hájící vlastní zájmy. Budiž, ale ona je vydává za zájmy všech. Od kulturní vrstvy národa přechází k samostatné subkultuře, ke skupině s vlastními problémy problémů.

Vraťme se ale k samotnému univerzitnímu provozu...

Dnes už pro učence neplatí „publikuj nebo zhyň“, ale „buď citován nebo zhyň!“ Každoročně proto vychází soubor obrovitých hustě tištěných svazků zvaný Quotation Index, ze kterého lze vyčíst, kolikrát byla jakákoli vědecká práce citována v jiných pracích. Být citován pětkrát je už považováno za slušný výkon. Počet prací necitovaných ovšem značně převyšuje počty citovaných a tyto práce nikde nikým necitované bych označil za typický provoz. Všechny mají jistě vědeckou formu, bez té by ani nebyly uveřejněny, ale toť je asi tak vše, jen aplikují, rozvádějí, opakují, využívají.

To má ovšem dobrý smysl, ne nadarmo se odborník definuje jako ten, kdo dovede rozpracovat, nač by sám nepřišel. Řekněme to jinak, jsou to práce, které citují, ale nejsou citovány a právě tím, že citují, umožňují rozpoznat aplikabilitu prací druhých. Bez nich by originální práce byly jen přehlídkou kuriozit. Problém není jistě provoz sám, ale jeho zbytnění, nároky, jeho návaznost na politiku, ta celá umělá realita, kterou neustále snuje.

Stejně tak lze provozovat i vědecké práce. Dnes je běžné, že pomocníci zajistí profesorovi bibliografické údaje, vypůjčí knihy, ofotokopírují vybrané pasáže, důležité části zatrhnou barevnými tužkami, doprovodí poznámkami, uspořádají a zasadí do pořadačů. Obsah si profesor přečte a ne že by pak psal, mluví do diktafonu. Sekretářka to opíše, pomocníci upraví, profesor zkoriguje, pomocníci doplní a sekretářka znovu opíše. Práce je hotova.

To všechno lze ovšem ještě vylepšit. Nicolas Luhmann, dnes nejznámější německý sociolog, vyprodukuje průměrně ročně 15 článků a 2 knihy. Jak říká, knihy se píše samy, jen vědět jak na to. Nejdůležitější je kartotéka. „Nové ideje vyplývají,“ sděluje „z rozličných kombinačních možností jednotlivých kartiček.“ Fascinuje ho, že „jestliže poskytneme teorii možnost vylepšovat svá tvrzení podle jejího vlastního standardu, je pak stejně komplikovaná jako praxe“. Samozřejmě že takové teorie k ničemu nejsou, jak bych přeložil jeho výraz „nicht anwendungsorientiert“.

Zřejmě se tito profesori od ideální mašiny mnoho neliší, snad jen tím, že jejich teorie nejsou dostatečně komplikované a že snad někdy, někomu, někde na něco jsou. Ale to se, doufám, v budoucnosti napraví.

Z učenců se stále více stávají osamělci. Sokratovy hostiny, Platónova akademie, Epikurova zahrada, sloupoví stoiků jako by už nikdy nebyly... „Potkají-li se dva filozofové, učiní nejlépe, když si jen popřejí dobrý den,“ jak říkával J.-P. Sartre.

Dříve se říkalo: Ničemu neporozumíme, pokud se toho aktivně nezúčastníme. Dnešní „objektivita“, zdá se, naopak tuto účast již předem jaksi vylučuje... Nevyplyvá právě z tohoto pojetí objektivitě ta nekonečná převaha institucí nad věděním?

„Chci zobrazovat věci jaké jsou, předpokládaje, že neexistují“, tak charakterizoval Baudelaire pozitivistu. Dostane se mu pak věcí, vlastně jen popisu věcí, ale ztratí zato sebe. Neexistence osobnosti jako předpoklad objektivnosti je zaručována institucionalizací. Ta stále vzrůstá, nakonec zbudou už jen instituce a blázince, ostatně ty jsou také instituce. Všichni budeme stejně objektivně neexistující.

Kdo zaujme místo v instituci je nucen popisovat věci s „eunušskou objektivitou“, jak označil J. G. Droysen nadhled Rankovy školy. Kdyby tohoto popisu „zneužil“, kdyby jednal mimo rámec instituce, vystavil by se sám jinému „objektivnímu“ popisu, a tím by navíc prokázal svou odbornou nedostatečnost. Jeho „neexistence“ se prokazuje jeho nepopsatelností a ta tvoří vlastně jeho kvalifikaci.

Neexistence se pak přenáší i na popis podrobeného předmětu. „Vědec se podobá konfekčnímu krejčímu“ — to je diagnóza H. Bergsona — „chce obléci všechny a proto jeho šaty nepadnou nikomu“. Instituce zahrnuje každého pod svůj popis, každému přiděluje oblek, oblek z popisu. Dál pak už nezachází s člověkem, jen s jeho popisem. Domyšleno do důsledků, přiděluje se každému část „objektivní neexistence“.

Je možné, a v jakém smyslu a jakým způsobem, vrátit se zpět za vědění takto tématizované ve vědách?

Procházeje se po aténském tržišti, Sókratés prohodil: „To vše jsou věci, které nepotřebuji.“ Přiznáním „vím, že nic nevím“ odmítl dosavadní vědění. Odřekl se konzumu věcí i vědomostí.

Na tržišti — a v knihovnách — se nám dostane věcí, tolik věcí, že je nikdo nedokáže zkonzumovat a to znamená, že jsou jistým způsobem nadbytečné. Existuje však vědění nutné, vědění, bez kterého by žádná jednotlivá lidská existence nebyla možná, totiž vědění ještě netématizované. Věci společné všem jsou předlohou Sókratova tázání a rozpomínání se, mezi ně patří spravedlnost a dobro a celek všeho, řád.

Podobně v rétorice jde podle Aristotela o to, získat důkazy odkazem na to, „co je obecně uznáváno“, „obecně srozumitelné“.

Doporučuje hledat ty pravdy, „jichž lze užítí společně pro všechny“ a konstatuje, že nelze při tom vyjít z přesně vymezeného pojmu. Obor dokazování rétoriky „není omezen na zvláštní rod předmětů“, jsou to věci, které „tvoří předmět poznání všech lidí, ale nenáleží žádné určité vymezené vědě“, s nimi se „všichni lidé v jisté míře zabývají“. Spojení vědy, institucí a života se děje právě prostřednictvím běžné řeči, netématizovaného jazyka, a je to tento jazyk, který dává vědě konečné objasnění a institucím souhlas.

Netématizované vědění se předává spíše ukázáním, příkladem, příběhem, historií a právě jeho malé rozdíly, rozlišně akcentované je to, co tvoří osobnosti, národy, kultury a civilizace.

Celek společného vědění je ve své podstatě netématizovatelný, já pretencím fenomenologie nevěřím. Domnívám se, že se nám odkrývá znovu a jinak a to vždy teprve v konkrétním dialogu či spolupráci, a to jako stanovení, i třebaš nikoli výslovné, základu společné domluvy. Obrátil bych to takto: dialog si sám hledá jemu odpovídající vědění, to neexistuje nezávisle na něm. Každý z předpokladů může totiž jedna ze stran popřít, nepřijmout. Dialog začne pak teprve shodou a u kterých předpokladů se zastavíme, nemusí být rozhodující, „vždyť to, co lidé konají, jest předmětem porady a úvahy“ praví Aristotelés a „skoro nic z toho nepatří do kategorie nutnosti“.

V jedné ze svých prací připomínáš citát z K. Brandyse „že snad už jen v Polsku a Československu nalezneme naivní víru v jednotu evropské kultury“. Nevydělujeme se vlastně západní Evropa z dnešního světa právě

tím, že se snaží svět rozdělit na první, druhý a třetí, že tento rastr používá i na literaturu atd.?

Jenže co je Evropa, kdo jsou Evropané? Homérovi byla jen malou částí Řecka, Řekům jejich poloostrov, později prostor mezi Donem a Heraklovými sloupy. Římané znali jen své univerzální impérium a rovněž univerzalistickému křesťanství se svět dělil na pravoslavný Východ, katolický Západ a zbytek světa. Termín Evropa se vynoří zase až po staletích v r. 732, tehdy se Frankové, po vítězství nad mohamedány, označili za Evropany.

Na Ptolemaiově mapě světa rozděluje Don Sarmaty na evropské a asijské, lze ale rozlišit dnešní Rusy Uralem? Zda vůbec Rusko do Evropy patří je Berďajevovi základní ruskou otázkou, G. Vernadskému je Rusko Evropou, pakliže vůbec, jen částečně. Čaadajev to konstatuje s lítostí, slavjanofilové s radostí. Ale o evropanství Rusů se pochybuje i na Západě, nebo se tvrdí, jak to činí G. de Reynolds, že máme Evropy dvě, východní a západní, a jen ta druhá je skutečnou Evropou. Masarykovi je Rusko to, čím Evropa byla. Evropa je jen částí Auroasie, iberský poloostrov je označován za Euroafriku. Hispanie expandovala do Jižní a Střední Ameriky, Anglie do Severní, mluví se o iberské či o atlantické civilizaci. Lze tedy pouze zavést měřítko: více či méně evropský.

Evropa se jeví jinak každému z kontinentů, je ale jiná především každému Evropanovi; každý na ni nahlíží z hlediska své země, národa, kultury. Francouzovi je Evropou „civilisation française“ a těžko je jim rozlišit zbytek; podobně Angličanům. Příslušníci malých národů vidí ovšem Evropu jinak, diferencovaněji a globálněji. Evropa je jim potřebou, přesahuje je.

Jako jeden z četných asijských poloostrovů se masela proti Asii odlišit, postavit se jí. Hérodotovi, stejně jako o dva tisíce let později Vicovi nebo Montesquiemu se rozlišuje Řecko či Evropa od Asie svobodou od despotie a svoboda, toť zákony, pravidla a úzus. Evropa je dána vůlí k dialogu, vzájemným hledáním společných předpokladů dohody, a to znamená současně brání sebe samého v pochybnost a v sázku, zkoumání vlastních předpokladů. Je odmítnutím despotie rodu, kmene, třídy, gnóze, odmítnutím toho všeho ve prospěch společenství individualit.

Evropa prochází každým z nás, my jsme její hranice. Proto je vymezení Evropy tak nesnadné, proto musí být otázka Evropy a jednoty evropské kultury stále kladena. Evropa je otázka, ne odpověď.

Staré odpovědi ale mohou na nás spočívat jako noční můra, stejně těžce mohou doléhat dějiny. Ne proto, že by byly pochybené od samého začátku, že by byly bludnými kořeny, ale protože začaly hrát jinou úlohu, zvznějšily se. V Evropě se totiž poprvé v dějinách vytvořily samostatná univerza vědy, filozofie a umění; univerza znamenající formulaci společných předpokladů. Stále více se ale stávají samostatnými celky odpoutanými od člověka, celky podřizující se vlastnímu samopohybu, vlastnímu provozu. Odcházejí od člověka, jdou svou vlastní cestou, cestou přílišnosti. Ta vede, jak říká W. Blake, k paláci vědy. Člověk se stává nástrojem vlastních nástrojů, svého původně jazyka, proměňuje se v jejich funkci. Je zpředměťován a obhospodařován vědou, literaturou či politikou.

Jedno takové univerzum se už naprosto osvobodilo od člověka, jistěže v jeho jménu, univerzum „marxismu-leninismu“, univerzum ztotožňující vědění a moc, organizaci a řád, jazyk a skutečnost. Neučilo nic jiného, než že nastavilo zrcadlo institucionalizované části Evropy, stejně jako jejím gnostickým sklonům. Univerzum reálného socialismu má své vlastní dějiny, vědu a umění; pořádá celý svět podle vlastních kritérií, vše mimo něj mu není ani otázkou, ani odpovědí.

Evropě samé se přihází něco podobného. V ní začaly světové dějiny, stále hustší předivo událostí spojujících svět. V ní začala univerza vědění a umění sjednocující svět svými pořadajícími schémata, provozem, specialisty. Zbytnělými univerzy končí ale dialog, ty znají jen aplikaci a expanzi. Australský Rembaranka odmítá pokračovat v rozhovoru s evropským etnologem, protože „ty chceš mít sám pravdu“ a skutečně stále větší část světa odmítá s námi hovořit, naše univerza jí nic neříkají, nejsou pro ni ani otázkou, ani odpovědí.

Připadá mi, že západní Evropa stojí nad svou vlastní kulturou a nad vlastními dějinami, také nad sebou samou. Vše se jí stalo předmětem, provozem, není nač a proč se tázat. Stává se stále více jen svým vlastním komentářem.

Napadá mě, že by se možná dalo říci: Chybí nám odvaha k novému nevědění... Východ i Západ se uzavřel do systémů, v nichž na každou otázku už předem existuje odpověď... A na co odpověď neexistuje, to za otázku vůbec nepovažuje, je k tomu bluchý. Východ za položení takové otázky zvědavce trestá... Co říkáš takovéhle parabole?

Platónovo „ten, kdo zná správně zařazovat, téměř za boha má být považován“ přerostlo v samo božstvo — pořádek, pořádek jako ná-

hražku za celek. Svět se otřásá, ale stále je ještě jeho vědění zařaditelné do škatulek mezinárodního desetinného třídění. Pořádek, který nás nespojuje s jinými a který naopak pořádá nás není však skutečným pořádkem, tím méně celkem. Spojovat se lze jen na základě něčeho společného a netématizovaného.

K tvé parabole: Západ jen třídí, Východ navíc rozděluje, nespojují oba.

„Není-li boha, jaký jsem já potom kapitán“, cituješ ve své knize Dostojevského z Běsů. Není-li boha, ideologie, vládnoucí filozofie, není-li převážně uznávaná hierarchie hodnot, jakými jsme pak lidmi? Nebo si myslíš, že XXI. století bude právě stoletím bez těchto „berlí“?

Není-li boha, nejsem kapitánem; není-li autority, nemohu se bouřit; bez média není zprávy a není-li celku, už ani ty jednotlivosti nemáme. Staré časy a celky zmizely, ale nějaký ten celek mít musíme, neosobní univerza nám jej ochotně supluje, mluvili jsme o neosobních univerzech vědění a umění, zůstaňme u nich. Z obou se stávají pořádací schémata, která transcendují, jistěže jen vnějšně a nahrazují úlohu úběžníku, boha, autority, média, celku.

Takovými pseudocelky jsou totalitní umělé soustavy, např. zideologizovaného marxismu či psychoanalýzy jako ideologie až po ryzí gnosticismus a sektářství. Všechny jsou pečlivě vybudovány jako soustava prázdných termínů, tautologií a důkazů kruhem, všechny jsou všeobíhající a proto nevyvratitelné, všechny pozorně vylučují jakoukoli možnost falzifikace. Totalita myšlení je v nich spojena s totalitní organizací budovanou podle stupně zasvěcení do tajemství, podílu na autoritě a řádu jazyka, podle stupně výlučnosti. Prázdné soustavy jsou produktem tajemna a zasvěcení a totalitní organizace tajemno a zasvěcení produkují. Přitahují jako černá díra, schopna proměnit v organizované prázdno cokoli — národ, sociální hnutí, filozofii.

Dalším jakýms takýms celkem jsou skryté banalismy a truismy. Kdeže jsou ty časy zjevných banalit přísloví tety Kateřiny z Jirotkova Saturnina, ty už nejsou naší oporou, lidová přísloví se už z našeho života zcela vytratila, našli jsme si nové pány, skryté a mocnější, našla si nás vláda slova.

Na Západě má formu zbytnělého komentáře, komentáře uzavřeného do sebe, do uměle uspořádaného celku. Jen se něco aplikuje, posuzuje z hlediska, které není dále uvažováno. Bulvární časopisy aplikují banality, „velký tisk“ pod svou nestrannou šedivost, jednotlivé subkul-

туры pod své vize. Aplikace tvárnější a příhodnější než aplikace pseudo-marxovských schémat, ale konec konců, všechny jsou jen aplikace.

Československo je jakousi laboratorní ukázkou bujení a srůstání slov, organizace a aplikace. Právě u nás můžeme sledovat cestu od okouzlení slovem, od zbožnění modernosti, od fascinace hvězdou komunismu, bez níž není modernosti, která je nová, nová, nová, od duše k podvědomí a kolektivním zítřkům, které zpívají; cestou vedoucí přes sektářské jazyky zasvěcenců, disciplínu serklů a strany až po trapnou přeměnu sektáře v sekretáře. Přechod od slova ke směrnici, od člověka k reprezentantu.

Přitom ale ani valná část současného českého kritického myšlení nepřekročuje hranice komentáře a aplikace. Jen posuzuje a odsuzuje, byť většinou právem. K aplikovaným schématům patří přesvědčení, že vše potřebuje jen vylepšit, že principy byly špatně aplikovány, že postačí nalézt bludný kořen, že za vše může medvěd Miška. Nebo že adaptujeme jiné pozice pseudoobjektivity: viz systémový přístup či geopolitiku. Vláška slova, verbalizace člověka, to, jak slova prorůstají jedincem, je stálou tematikou Milana Kundery, už od jeho poémy o Fučíkovi. Odezvu na Západě nalézá především proto, že značná část intelektuálů zde je vládě slov zcela podřazena. Jistá tezovitost a vykonstruovanost účinek Kunderových románů podtrhává, vždyť i jejich adresáti jsou takoví.

My doma stále žijeme v jakýchsi podivných nadčasových třicátých letech, stále jsme je nepřekročili, Patočka je výjimka. To je jedna z našich největších potíží. Nevyřešené problémy stále doléhají, to dokládá celá diskuse o právu na dějiny. Stále se aplikují stará schémata, vyřizují se staré účty a nekladou se nové otázky, a přitom právě otázky podmiňují, nač se tážeme. Jimi se mění celek, jednotlivosti v něm; ty navažují na sebe a popírají se, vždy znovu a jinak, aleatoricky; jen v celku se lze setkat s druhými a se sebou samým.

Chceme-li vědět něco o nějaké době, stačí zkoumat, jaké tato doba o sobě podává zprávy... Co tyto zprávy či komentáře — jak to nazýváš ty — o nás vlastně říkají?

Tu zprávu o nás podal už Albert Camus, o lidech 20. věku, „souložili a četli noviny“. To není bonmot, je to zcela přesné, je to zpráva o našich zprávách. První část definice je jasná, je to genus proximum, to se dělá stále; differentia specifica je to čtení novin, to je ta naše zvláštnost. Dříve chodili lidé třebaš do kostela, tam se dočkali jiných zpráv než my v novinách, nemluvě o tom, že tak utvrzovali své

společenství, společenství obce i transcendence. To, proč my čteme noviny, nejsou samozřejmě zprávy, ty se stále stejně opakují a my je čteme právě proto, že se opakují, protože se v nich shledáváme s pseudocelkem, s pacelkem organizovaným podle rubrik od úvodníku po černou kroniku. V Paříži promítali pokusně rok staré filmové týdeníky. Nikdo to nepoznal. Noviny jsou totálním celkem referujícím o všem, vše zařazujícím, vše komentujícím, univerzem stržieným na naši míru. Naši společnost spojují už jen ty rubriky, snad už nic jiného.

Splývání reference a referovaného lze nazřít v té nejzřejmější a nejidiotštější podobě v reálném socialismu, v něm je adjektivum „reálné“ zatraceně reálné. Zde stejně jako idiotům, bláznům a dětem splývá zpráva a předmět. Neprojde-li krupobití Rudým Prámem není reálné, Ustinov zemře dvakrát, jednou klinicky, podruhé reálně o týden později na stránkách Pravdy, Kozák je reálně největší český spisovatel, reálné je jen, co je předmětem zpráv a jedině akceptováním novinové reálných zpráv se můžeme reálně na reálném životě podílet.

Doložím tato má tvrzení rozbořem prvních zpráv o poslední Nobelově ceně za literaturu. Nechci zde mluvit ani o Seifertovi, ani o jeho ceně; pouze o reakci západního tisku na udělení Nobelovy ceny Jaroslavu Seifertovi, a to právě komentářů první hodiny. Naštěstí pro můj záměr byl Seifert poctěn neočekávaně, vždyť ani nebyl na seznamu oficiálních pretendentsů a zaskočení noční redaktoři museli reagovat bez berliček poskytovaných jim běžně příručkami a odborníky.

Každá novinka musí mít svůj komentář, ihned, byť bych toho mnoho nevěděl, to dobře vědí novináři stejně jako štamgasti. Dotlačen do takové situace reaguje člověk obvykle prvním co ho napadne a to jsou obvykle nějaké ty floskule, klišé, obecná poučení uplatnitelná na cokoliv, přejaté ideje, jak zní Flaubertův termín. Tedy něco, co se jinak obvykle skrývá hluboko pod záplavou slov, výmluvnosti, učenosti či za vlasy přitažených argumentů.

Komentátoři se shodli na tom, že

— Seifert je dobrý literát

— udělení Nobelovy ceny Seifertovi je politickou záležitostí,

— bylo na čase, aby byla také jednou poctěna česká literatura.

Jedinou informací těchto komentářů je, že jisté osobě jménem Seifert, bytem v české literatuře a jistým způsobem občansky angažované byla udělena Nobelova cena; nepatrné to rozhojnění jednoduchého faktu: „letos byla opět udělena Nobelova cena za literaturu“. Takovým podřazením pod pseudoobecné vědění dospěl např. komentátor bavorské

televize k tvrzení, že romanopisec Seifert byl v roce 1968 vyloučen ze strany.

Seifert zařazený do oněch třech floskulí je jimi už dodatečně popsán, zařazen a může pak být i klidně odložen. Nejen samozřejmě Seifert, vše v dnešním světě je bráno jako pouhá aplikace.

Prázdné formule ale ne nadarmo obcházejí světem, jistý smysl mají stejně jako tužka Kooh-i-noor z Českých Budějovic v nose nějakého toho domorodce, smysl nesouměřitelný se smyslem původním. Dovolím si tvrdit, že hlavní smysl floskulí je jednoduchý a kryje se s posláním komentáře: komentář, komentátor a čtenář se staví nad zpravu, pokládají nohu na její šíji, sovětsky řečeno „pokořili zpravu“. Z neznámých věcí se stávají zprávy pro nás, tj. ve skutečnosti zprávy o nás, totiž že můžeme být spokojeni se sebou i nadále.

Tvou knihu „Mezi všemi minulostmi“, která vyšla v českém samizdatu, bych shrnul slovy: neberme historii jako odpověď, ale spíše jako věčnou otázku. To je vlastně totéž, co najdeme i u Kundery, který říká: román nemá být odpovědí, ale kultivační otázky... O čem vlastně tento návrat k otázce vypovídá? A není to vlastně to staré nietzscheovské: „Minulost se stále ještě děje?“

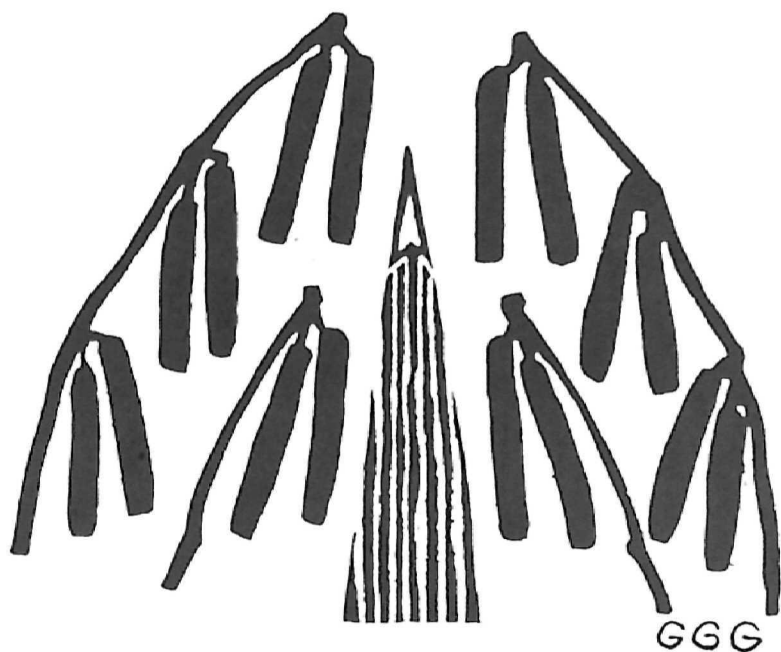
Pravá otázka začíná teprve tehdy, počíná-li nás přesahovat; máme-li pochybnost, zda tou prvou otázkou je, zda vůbec je naší otázkou; jsme-li připraveni žít i bez odpovědi a přitom se otázky nevzdávat; riskujeme-li, že odpověď přesáhne naše síly.

Je to dissent zemí střední a východní Evropy, který začal proměňovat odpovědi v otázky. Zatím spíše jen svou vlastní existencí, vždyť sama jeho existence je už otázkou. Nepodřizuje se neosobnímu vědění a umění, ani prázdným formulím, ani banalitám komentáře, respektive je jim podroben méně než jiní.

A tím jsme se zase dostali k té nové odvaze k nevědění... Dissent je souzen a trestán, protože odmítl vědět to, co má každý občan vědět sám od sebe... Tato odvaha k nevědění je ale pravým momentem osobního lidství již od Sókrata. Myslíš, že bychom tímto shrnutím mohli náš rozhovor uzavřít? (Mikuláš Medek kdysi řekl: „Všichni jsou takhle malí proti nám, protože máme zkušenosti z poprav. Každého z nás šli popraviti a pak si to rozmysleli...“)

Jistěže si rozumíme i nevědomě, ale pak přijde daimonion, tragédie,

kataklyisma, ta cesta na popraviště, ono „otče, otče, proč jsi mne opustil?“ Nezbyvá než hledat, nejen rozumění, ale předpoklady rozumění. Solidarita otřesených a vyvrácených ano, ale i ona, nedokáže-li najít společný základ k oslovení a dalších, nestačí.



Karel Bor

Idea státu křesťanského*

Tato obměna názvu známé útlé knížečky Františka Palackého „Idea státu rakouského“ není náhodná. A tak jako v minulém století Otec vlasti František Palacký prohlásil, že „kdyby nebylo Rakousko, museli bychom si ho vybudovat“, tak je možno dnes bez obav říci, že „kdyby nebylo křesťanství, museli bychom ho...“ co? Vymyslet? Vytvořit?

Křesťanství se naštěstí nedá ani vymyslet ani vytvořit. Objevilo se tu náhle jako Boží poselství člověku, jako evangelion, radostná zvěst o spáse. Jemu vděčí prakticky všechny národy Evropy za svou národní existenci, za svoji státnost a civilizaci. Dnes ale tyto národy jako by zapomněly na své křesťanské kořeny a od křesťanství se čím dál víc vzdalují. Osvícenský racionalismus zatlačil náboženství z veřejné sféry a marxistický socialismus a komunismus jakož i jejich zdánlivý protipól — nietzscheovský fašismus a nacismus, se nikdy netajily úmyslem přímé a otevřené likvidace všech forem křesťanského náboženství. Uvažovat v tomto kontextu o „křesťanském“ státě se jeví nejen jako anachronismus, nýbrž může být napadeno jako středověké tmářství, snaha obnovit inkviziční teror, klerikální nadvládu apod. V našem století sice existovali a existují politikové, kteří se uvědoměle hlásí ke křesťanství, ba jsou dokonce i politické strany, jež se nazývají „křesťanské“, nicméně o svém křesťanství mohou pouze hovořit a psát jako o svém soukromém názoru, resp. jako o přínosu pro společnost v rámci politického systému, založeného nikoli na křesťanských, nýbrž na osvícenských nebo dokonce přímo na militantně ateistických principech. Vystoupit s požadavkem křesťanského státu, jehož zákony by odpovídaly tak jako ve středověku křesťanské morálce a křesťanskému světovému názoru, se dnes nikdo neodvažuje. I křesťané podvědomě cítí, že sféra politiky jim už od osvícenských časů definitivně nepatří

* Vychází bez vědomí a souhlasu autora, který se kryje pseudonymem.

a mezi hlubokými křesťanskými duchy se projevuje stále větší odstup k politice jako spravování státu podle křesťanské doktríny.

Osvícenský blud, prohlašující náboženství za soukromou věc člověka, hluboce poznamenal evropské křesťanství. „Politika nepatří na kazatelnu“ — to opakovali do omrzení katolickým a protestantským duchovním nacističtí mocipáni v Německu a obsazených územích, totéž pak tvrdili i komunističtí vládcí v Československu po r. 1948 a z těchto důvodů také kněze oba systémy věznily a popravovaly. Stejnou argumentaci dnes slyšíme na adresu katolické církve hlavně v Polsku, což stálo pátera Jerzyho Popieluszka život.

Je jistě správné, že papež Jan Pavel II. v duchu svých předchůdců vymezil kněžím oltář a kazatelnu jako výhradní doménu činnosti, když jim dekretem římské Kongregace pro klérus z r. 1982 zakázal činnost v politických organizacích (mezi které čítá též kněžské sdružení „Pacem in terris“) a zastávat úřady poslanců a ministrů. Tady se jedná o kompetenci laiků. Nicméně znamená to, že kněz má mít právo z kazatelny hovořit pouze teoreticky o víře a napomínat věřící k ctnostnému životu? Že se nesmí vyjadřovat k otázkám *sui generis* čistě politickým jako je zbrojení, klady a zápory režimu, volby? Znamená to, že se v oboru historie a státoprávních věd vzdělaní kněží i laici, eventuálně profesionální politikové-křesťané nesmějí zabývat otázkou politického uspořádání státu, založeného na principech katolického nebo protestantského křesťanství, že pojem „křesťanská“ republika“, nepatří k Ježíšovu náboženství?

Z vlastní zkušenosti mohu potvrdit, že velká většina zbožných, uvědomělých a charakterově pevných věřících by odpověděla na tyto otázky kladně. Nelze je za to nijak snižovat nebo dokonce odsuzovat, poněvadž tento předsudek se vleče po mnoho generací a konkrétně v Československu mu nahrály zkušenosti válečných a poválečných let, které velice snadno vyvolávají povzdechy typu „politika je svinstvo...“ Ale je tento postoj opravdu biblický? Je v souladu (u katolíků) s tradiční doktrínou Církve?

Nový zákon na rozdíl od koránu nestaví postulát organizace státu podle křesťanských zásad. Ježíš Kristus má jinou hierarchii hodnot než prorok lunny. Pro něho je prioritou obrácení celého člověka k Bohu, skoncování s dosavadním hříšným životem a přijetí úžasné Boží nabídky vykoupení, která stála Božího Syna život. Z této změny života, „přeskládání“ dosavadní stupnice hodnot, vyplývá potom nový způsob myšlení a jednání, jenž ovlivňuje a nutně musí ovlivňovat (jinak nejsem

dobrým křesťanem) mé okolí. Jde o úplně nový etický kodex, který nemohu žít pouze pro sebe, ale jehož hlasatelem jsem povinen se stát, jestliže chci být křesťanem, vždyť příkaz „jděte a učte všechny národy“ platí pro každého pokřtěného stejně jako „budete mi svědky“... Láska k nepřátelům, odpuštění, milosrdenství bez ohledu na kastovní, politické či rasové přehradu (srv. Ježíšovo podobenství o milosrdném samaritánovi), to všechno byly a jsou v dosavadní etice nové pojmy, které je třeba zafixovat v mysli lidí, což by mělo být snahou každého křesťana zapalného pro ideál Kristův. Při ní ovšem nemůže pominout objektivní realitu státu, jeho zákonů a vůbec politické moci. Je-li například křesťan svědkem, že někdo chce z osobní msty nebo závesti svého spoluobčana udat, že mluvil proti režimu, pak musí ve jménu lásky a odpuštění vystoupit s úmyslem odvrátit dotyčného od takového aktu, což ovšem nutně implikuje poznání, že režim, který takové udání přijímá, nevládne podle Ježíšova ducha, neboť podporuje nenávisť a pomstychtivost. Ví-li o ženě, která je gynekology přemlouvána k potratu, musí se postavit proti, aby zůstal věren do důsledku příkázání „nezabiješ“ a Ježíšovu slovu „nechte maličké přijít ke mně...“ a — má-li možnost — pokusit se rozmluvit ženu tento záměr, což opět vyvolává úvahu o kvalitě politického systému, který legalizuje interupce a umožňuje lékařům beztrestně vraždit i k vraždě navádět. V intencích Ježíšova evangelia tkví také soucit s trpícími. Jestliže křesťan ví o hladovějících v rozvojovém světě, nebyl by dobrým Ježíšovým učedníkem, kdyby ho to nebolelo a nesnažil se podle svých možností pomoci. Chce-li poslat balíčky na pomoc matce Tereze do Kalkaty, setká se v totalitním systému s byrokratickými překážkami, a odváží-li se dokonce pro chudé ve své zemi (a je jich i ve vyspělém Československu dost) organizovat třeba finanční sbírku, sdělí mu úřady, že takovéto počínání je protizákonné, neboť podobné podnikání je věci státu. Už tedy jen tyto drobné všední situace, kdy je křesťan vyzván evangeliem ke svědectví, jej ženou ke konfrontaci s politickým systémem a k nutnosti zaujmout vůči němu stanovisko. Těžko se pak ubrání závěru, že jde o státní zřízení, které je v naprostém rozporu s Kristovými požadavky, neboť místo k lásce vychovává k nenávisti, místo aby bránilo život těch nejbezbrannějších, dovoluje ho ničit, a místo aby podporovalo nezištnou pomoc bližnímu, tak ji brzdí.

Křesťan má potom následující možnosti. Buď rezignuje a řekne „nedá se nic dělat“, „hlavou zeď neprorazíš“. Věnuje se pak čistě jen své soukromé zbožnosti a akceptací (vědomou i nevědomou) principu

„náboženství jako soukromé záležitosti“. Nebo se pustí odvážně do nerovného zápasu za prosazení křesťanských hodnot bez ohledu na eventuální důsledky trestního stíhání nebo jiných šikan. Takový boj (nikoli fyzický) je pak důslednou aplikací Ježíšovy nauky, neboť Kristus sám předpověděl pronásledování a vyzýval dokonce až k ochotě oběti i vlastního života. „Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, duši však zabít nemohou.“ Odvážné úsilí o změnu společenského klimatu v duchu Kristových mravních postulátů je už pak eo ipso politickým postojem: křesťan tím vyjadřuje své odmítnutí režimu, který je nemorální, poněvadž odmítá akceptovat morálku evangelia. Křesťan opravdu hodný toho jména, žijící důsledně evangelium, musí tak dát jasně najevo, že tento režim nechce, považuje ho za antihumánní a nespravedlivý.

Víme tedy, co jako křesťané odmítáme a nechceme: je tím totalitní režim, jehož zákony a ustanovení jsou v rozporu s křesťanskou morálkou, a proto je věřící nemohou akceptovat. Ale s pouhou negací nevystačíme. Jestliže víme, co nechceme, není třeba mít jasno i v otázce, co vlastně chceme? Odpověď je nasnadě. Chceme politické zřízení, které by respektovalo náboženskou a občanskou svobodu, jež by zakázalo umělý potrat, nepřipustilo pornografii, nastolilo sociální spravedlnost atd. Tak vypadají v hrubých obrysech představy věřících o státním zřízení své země. Současně s tím ale vidí, že jejich realizace je pouhou utopií, protože hic et nunc nejsou uskutečnitelné. Tu a tam lze slyšet argumentaci z Písma, že „království Ježíšovo není z tohoto světa“, nebo Kristova slova z velekněžské modlitby „ze světa nejsou, jako ani já nejsem ze světa“, apod. na obhajobu teze, že problematikou křesťanského státu, respektive státního zřízení, jež by odpovídalo křesťanské nauce, se nemají věřící vůbec zabývat, protože budou vždycky ve společnosti outsidersy odsunutými na periferii „tohoto světa“.

Chtěl doopravdy Ježíš Kristus toto? Rezignoval na jakoukoliv „politiku“ ve smyslu nápravy veřejného života, více versa i na „politiku“ jako boj o moc? Na první pohled by se mohlo zdát, že ano. Nikde není ani zmínka, že by protestoval proti nejpalčivější politické křivdě svého národa — římské okupaci. Odmítl dokonce nárok izraelského lidu, aby se stal mesiášem sensu stricto politickým, který vojenským povstáním svrhne nenáviděné římské jho a obnoví zašlou slávu Davida-va království.

Jenomže znamená tento Kristův postoj jakékoliv odmítnutí politi-

ky a všeho, co s ní souvisí? To může tvrdit pouze ten, kdo nebere v úvahu zcela odlišné kulturní prostředí starověké Palestiny, od jejíž mentality a slovníku nás dělí nejen Středozevní moře a odstín v barvě pleti, nýbrž i časová vzdálenost téměř šedesáti generací. Tak na prvním místě je nutno vědět, že se v Ježíšově době nevedla žádná dělicí čára mezi politikou a náboženstvím, jakož i vůbec mezi náboženským a profánním životem. Proto se nedá tvrdit, že Ježíš byl pouze „náboženským“ vůdcem a reformátorem, který neměl s politikou vůbec nic společného. Naopak, podle Starého zákona se politika a náboženství tak těsně prolínaly, že tvořily neodmyslitelnou jednotu. Doba soudců v dějinách izraelského národa byla vyslovenou teokracií, kdy jediným vládcem byl Hospodin. I pozdější králové byli pouhými vykonavateli Boží vůle. Ztráta státní samostatnosti, návrat z babylónského zajetí a posléze život pod okupací cizích vlád vedl naopak k ještě výraznější teokracii než za vlády králů, neboť faktickým reprezentantem národa, vykonávajícím politickou moc, se stal velekněz, jenž měl po ruce sanhedrin, čili veleradu. Moc velekněze byla zvlášť veliká za římské okupace, neboť Římané dopřávali Izraelitům v jejich vnitřních záležitostech značnou autonomii, žádali jen, aby velekněz byl povolný vůči jejich nárokům.

Také náboženská hnutí a sekty ve starověkém Izraeli nebyly výhradně jen duchovními směry, ale představovaly jasnou politickou orientaci se zřejmými politickými cíli. Takzvané „kumránské svitky“, vydávající svědectví o sektě essénů, jsou nepopíratelným dokladem, že uchopení politické moci bylo součástí jejich náboženského programu.(2) Identická byla v tom ohledu situace též u nejvlivnějších sekt farizeů a saduceů. Jestliže tedy Ježíš Kristus oba směry nevybíravými slovy káral, pak šlo v daném prostředí zcela nepochybně o politickou záležitost. Ježíšova nauka, jak ji známe z evangelií, znamenala v tehdejší Palestině mj. též jednoznačný politický program. Jeho útoky proti saduceům jsou zároveň útoky proti římské okupaci, neboť frivolní, utilitarističtí a nábožensky letargičtí saduceové byli považováni za hlavní kolaboranty okupační mocnosti. K nim patřil i velekněz Kaifáš, kterého Římané dosadili proti vůli národa jako svého člověka. Rovněž vystoupení Jana Křtitele proti Herodovi Antipadovi je nutno hodnotit jako záležitost jednoznačně politickou ve smyslu protirímském, neboť Herodes Antipas byl de facto římským místodržícím pro Galileu, stejně jako Pontius Pilatus pro Judsko. Jan Křtitel mu poukazem na jeho nemravný život upřel legitimitu a poněvadž nebyl

jen izolovaným jedincem, nýbrž měl za sebou stoupence, představoval politickou sílu schopnou ohrozit jeho moc. Proto jej dal Herodes popravit jako politického delikventa a usiloval též o Ježíšovu smrt,⁽³⁾ poněvadž Kristův postoj k Janu Křtiteli byl veřejně znám. ⁽⁴⁾ Nedá se tedy hájit, že Ježíš Kristus neprojevil protiřímský postoj a nezastal se svého národa, trpícího pod římskou okupací.

Odmítal však politické řešení, kterému byla nakloněna většina národa: povstání a válku. V tomto duchu vystoupil ostře i proti nejvlivnější a zároveň politické elitě národa — farizeům, kteří vychovávali národ k šovinismu a xenofibii, což nese s sebou nenávist. Ježíš tedy odmítá římskou okupaci a morálně diskvalifikuje povolné a zrádné satrapy z řad saducejsky orientovaných kněží a lidí kolem Heroda Antipada, ale jedním dechem zavrhuje i druhý extrém — každou formu nelásky proti těmto lidem (vždyť i za ně tekla na Kalvárii Jeho krev) a jejich pomahačům z řad celníků nebo římských vojáků. Násilí není Jeho programem, jak dává jasně na srozuměnou v horském kázání (jako i při jiných příležitostech) se nebojí vystupovat i jako politický vůdce (neboť kde byla v izraelském národě hranice mezi náboženským a politickým?) nebojí se požadovat revizi samotné tóry, jež představovala ústřední zákonodárství pro celý národ, když říká: „Slyšeli jste, že bylo řečeno starým (...) ale já vám říkám...“ Vystupovat s požadavkem revize Bohem daných zákonů pak znamenalo, nejen že se tím Ježíš sám prohlašoval za Boha, nýbrž že si nárokoval právo být i politickým představitelem svého lidu, který mění tradičním náboženstvím sankcionované zákony podle své vůle, která je vůlí samotného Boha.

Usilovat o politickou moc je tedy pro křesťana podle Ježíšova vzoru naprosto oprávněné. A to nejen pro křesťana jako jednotlivce, ale i pro křesťany jako společenství, ano, neostýchám se to říci s plným a jasným vědomím — Církev je povolána svým Božským zakladatelem i k tomu, aby usilovala o politickou moc. Církev chápáná ve smyslu II. vatikánského koncilu jako společenství Božího lidu, v němž duchovní z titulu svého svěcení mají poslání jiné, sensu stricto liturgické a katechetické, zatímco laici se mají angažovat více pro tento svět, aby byl naplněn evangeliem. K tomu je ovšem třeba, aby kněží jako duchovní vůdcové laikům toto jejich poslání, zahrnující též politiku, připomínali a k němu je vedli. Věřící křesťané, kteří mají nadání pro politickou práci, jsou nejen oprávněni, ale přímo povinni ve smyslu evangelického podobenství o hřivnách tento Boží dar využít a poli-

tické práce se účastnit, nikoli ovšem jako příštípkaři politiky někoho, kdo vychází z jiných než křesťanských pozic, nýbrž jako samostatná složka plná evangelického radikalismu, směle vznášející požadavky zvratu dosavadního statu quo a návratu zákonodárství a zvyklosti řízení státu do polohy souladu s principy novozákonními. Radikalismus křesťanského nároku na politickou skutečnost se musí projevit také radikalismem prostředků, jak ho zjevil Kristus Ježíš. Ač mohl (z hlediska přirozeného — podpora mas, i nadpřirozeného — byl Bohem) provést revolucí státní převrat, který by se neobešel zajisté bez krveprolití, volí raději alternativu popravy rukama Římanů a pohrdání většiny svého národa, než aby sáhl k tehdy i dnes běžným prostředkům násilí, lsti, podvodu, nenávisti a vraždění. Proto i současní křesťané jsou v duchu svého Božského mistra zavázáni totálně rezignovat na tyto způsoby boje o moc a o jejím udržení. Jen čestná obrana života a svobod vlastních i jiných je dovolena, v krajním případě i vojenskými nebo policejními prostředky.

K tomu je třeba, abychom si všimli vývoje politického myšlení křesťanstva od prvotní církve až po dnešek.

Je pravda, že po Ježíšově nanebevstoupení neprojevovali apoštolové a vůbec první křesťané o tuto problematiku příliš velký zájem, spíš naopak. Dokladem je samotný Nový zákon, a to všechny spisy s výjimkou evangelií, kde — jak výše řečeno — u Ježíše v židovském prostředí nelze rovinu náboženskou od politické oddělovat. Tento posun je vysvětlitelný eschatologickým očekáváním brzkého druhého příchodu Páně. Avšak hned druhá generace se začala těmito otázkami vážně zabývat. Sv. mučedník Justin (5) se ve své apologii, věnované císaři Marcu Aureliovi, dotýká politiky, když požaduje pro křesťany, jedinou perzekvovanou společenskou skupinu v jinak tolerantní římské říši, stejnou náboženskou svobodu jako pro ostatní. Pouze o jedno pokolení mladší Tertulián a Origenes se už zabývají jasně politickými otázkami (6) a staví etické postuláty jako normu pro zákonodárství římské říše.

Dějiny křesťanství od ediktu milánského r. 313 až do zániku západorímské říše r. 476, respektive i poté v Byzanci a do jisté míry také v raně feudálních státech západní Evropy, jsou pak do značné míry náhornou ukázkou, jak Církev Kristova chápala a chápe politiku v intencích Ježíšových. Termín „svoboda svědomí“ nepochází teprve z osvětských dob, používají ho už ve 4. století církevní Otcové sv. At-

hanasius a sv. Hilarius z Poitiers, když se dožadují svobody pro katolíky od císaře Konstancia, který byl ariánem. (7) Tuto svobodu požadovali katolíci, když císař naopak byl katolíkem, také pro bludaře, o čemž svědčí ostrá reakce předních církevních knížat sv. Ambrosia z Milána a sv. Martina z Toursu proti popravě Priscilianově r. 384, (8) či postoj byzantského patriarchy sv. Jana Chrysostoma, který prohlašuje popravu kacíře za těžký hřích a neodpustitelný zločin. (9) Výjimku tvořili pouze heretikové, kteří se dopouštěli sami zločinů proti katolíkům, jako například sekta donatistů, kteří nebyli ničím jiným než politickými teroristy, vůči nimž bylo třeba bránit nejen katolíky, nýbrž celou společnost. (10) Proto i sv. Augustin, jinak obhajující svobodu svědomí, žádá vůči donatistickým vraždícím bandám circumcelionů tvrdý zákrok. (11) V křesťanském římském státě se těšili židé i i pohané plné svobodě. Stačí jen číst Augustinovu Konfesi, jak získal vzdělání v legálně působících pohanských školách u pohanského řečníka a učitele Hieria, jak byli ceněni, váženi a ve školách povinně studováni prakticky všichni antičtí pohanští filozofové, zejména Platón a Plotinos. Je sice faktem, že některé pohanské chrámy byly zavírány a boženy, popřípadě přestavovány na křesťanské baziliky (Santa Maria sopra Minerva v Římě), což se dělo nikoli z důvodů ideologické nesnášenlivosti, nýbrž z příčin morálních, neboť součástí pohanského kultu byla také posvátná prostituce, s křesťanskou morálkou neslučitelná. Teprve roku 391 vydává císař Theodosius Veliký edikt, jenž prakticky zapovídá v římské říši pohanský kult. To však neznamenalo, že byly uplatněny vůči stoupencům pohanství represálie. V senátě, kde měli pohané většinu, došlo k bouřím kvůli oltáři bohyně Victorie, jenž měl být odstraněn. Spor skončil vítězstvím pohanské strany. (12) Až do zániku západořímské říše a dokonce i později za vlády ostrogótských králů zaujímal pohané významná místa ve státní správě, politické reprezentaci a v kulturním životě. Pohanem byl císařský místodržící Orestes v Alexandrii v 5. století, pohankou byla i alexandrijská spisovatelka a filozofka Hypathia, zavražděná z politických důvodů lůzou, poštvanou bohužel také některými křesťanskými mnichy a kleriky. Také filozof a senátor Boethius, žijící na přelomu 5. a 6. století, autor proslulé „Útěchy z filozofie“, byl pravděpodobně pohan. (13) Theodosiův edikt tedy pouze zakázal provozovat pohanský náboženský kult ve městech a na veřejných místech a vykázal jej do odlehlých vesnic, kde se s ním setkal ještě na začátku 6. století sv. Benedikt, když na Monte Cassinu zakládal svoji řeholní komunitu. (14) Jinak byla svobo-

da svědomí pohanů nadále respektována, nikdo nebyl pro své náboženské přesvědčení zbaven postavení a hodnosti nebo dokonce uvězněn. Theodosiův edikt představoval samozřejmě krok k intoleranci, který nelze schvalovat, nicméně to nezeslabuje fakt, že křesťané ve starověku po získání politické moci za Konstantina projevili po celou dobu trvání římské říše i potom obdivuhodnou míru tolerance vůči pohanům, ačkoliv resentmenty z doby předkonstantinovského pronásledování a popravy by spíše sváděly k opaku. Psychologicky se takový postoj nedá vysvětlit jinak než aplikací Ježíšova požadavku lásky k nepřátelům a je svědectvím, že náboženská snášenlivost a respekt ke svědomí druhého vychází plně z křesťanské nauky a z morálky Kristova evangelia.

Teprve ve středověku se začala situace zhoršovat. Císař Karel Veliký obrací pohanské Sasy na víru ohněm a mečem, právě tak jako jeho němečtí nástupci polabské Slovary. Postupně mizela také tolerance vůči heretikům. Zakladatel sekty valdenských ve Francii, Petr Valdes, ve 12. století jako exkomunikovaný z církve chodí sice ještě po svobodě a umírá přirozenou smrtí, ale už začátkem 13. století po smutných zkušenostech albigenských válek je zavedena inkvizice a postupně téměř v celé Evropě pro kacíře trest smrti upálením. Podobně postupovali heretikové tam, kde získali moc (albigenští, husité), po rozdělení západního křesťanství pak uplatňují tytéž zákony protestanté ve svých zemích proti katolíkům i vlastním odštěpencům. Křesťané slevili z morálky evangelia v politické oblasti a — dialektikou „Božích mlýnů“ — právě tato oblast se jim vymkla z ruky.

Renesance a na ni navazující osvícenství provádí na prvním místě sekularizaci politické moci. Král již není panovníkem „z Boží milosti“, ergo vázaným Božími zákony, nýbrž „z vůle lidu“, povinným řídit se jeho přáním a požadavky. Posléze vláda panovníků „z Boží milosti“ buď úplně mizí a je nahrazena republikami, nebo jí zůstala ponechána pouze dekorativní funkce. Bůh, konkrétně vtělený Bůh Ježíš Kristus, je vytlačován nejprve z politiky, aby byl potom vyháněn také ze školství, kultury a posléze i rodiny. Počátek tohoto procesu byl dán už zavedením inkvizice a uzákoněním trestu smrti pro kacíře. Nerespektování Kristova přikázání lásky k bližnímu včetně nepřátel dalo vzniknout řetězové reakci odmítání Jeho dalších příkazů, až k odmítnutí Ježíše samotného.

Osvícenství nelze jednostranně ztotožňovat se sekularizací, antiklerikalismem a bezbožectvím. Obrovský myšlenkový proud, zdůrazňující

na prvním místě rozum a experimentální zkušenost, netvořil monolitní ideologii à la marxismus. Osvícenství — to není sarkastický deista Voltaire ani pyšný ateista Diderot. Osvícenci jsou také hluboce věřící katolík Descartes, fyzik a křesťanský mystik Newton, zbožní protestanté, obdivovatelé jezuitů a filozofové Leibniz a Wolf, ortodoxní katolický kněz a biblista Muratori, jakož i polský piarista Konarski a jeho český řádový spolubratr Vogt, jenž při návštěvě papeže Pia VI. ve Vídni za vlády Josefa II. neváhal demonstrativně před ním před zraký celého dvora pokleknout a protestovat proti zrušení klášterů. Jestliže se hovoří o baroku jako o „rozevlátém umění“, pak by toto epitetum spíše odpovídalo osvícenské pestrosti a ideové nejednotnosti. Baroko svou rozevlátostí v umění jako by předvídalo a signalizovalo rozevlátost myšlení a vnitřní rozporuplnosti éry, jež nastoupila po něm.

V osvícenství se setkaly ve společném zápase o práva rozumu, svobody a humanity hluboká křesťanská víra (odmítající ovšem konfesní nevraživost) a teismus s cynickým ateismem a deismem. Bylo vykonáno mnoho. Jednotlivé státy uzákoňovaly postupně jeden po druhém náboženskou a občanskou svobodu, místo útrpného práva zaváděly důkazní řízení, rušily kruté způsoby poprav (upálení, čtvrcení atd.), nevolnictví, poddanství. Stalo se tak spíše zásluhou křesťanských proudů v osvícenství nebo těch druhých? „Po ovoci poznáte je,“ — první demokratická konstituce byla vyhlášena r. 1776 ve Spojených státech severoamerických, což je všeobecně známo. Od té doby se občané USA těší náboženským i občanským svobodám a dalším vymoženostem demokracie. Vůdčí motiv amerického boje za nezávislost i za dotud nebývalou státní formu byl křesťanský, a tehdy i dnes byla devíza „In God we trust“ vyjádřením vůle amerického lidu a jeho reprezentantů v čele se zbožným protestantem Washingtonem. Také v Anglii se od principu Habeas corpus vyvíjel společenský systém pomalou, nenásilnou formou směrem k parlamentní demokracii pod vlivem osvícenských idejí. Jejich nositeli však nebyli Voltaire ani Diderot, nýbrž upřímně věřící teisté John Locke a Edmond Burke. Nedoceněna zůstává v tomto kontextu polská konstituce z 3. května 1791, odvolávající se na Pannu Marii, královnu polského národa. Polská demokracie, spočívající na přísně katolických principech, byla bohužel zničena cizími mocnostmi r. 1795. Její krátké trvání však neumenšuje velký přínos tohoto nejkatoličtějšího národa střední Evropy pro ideály práv člověka už proto, že Polsko i ve středověku a později v období náboženských

válek katolíků a protestanty respektovalo náboženskou svobodu a vysloužilo si přezdívku, na kterou může být každý Polák hrdý: země bez hranic (pro kacíře).

Zcela jinak naproti tomu vypadala situace ve Francii, kde intelektuální reprezentace osvícenských snah odmítala křesťanství. Výsledkem byla Velká francouzská revoluce, která — doklad to dnešní i včerejší všeobecné pomatenosti intelektuálních elit — je vydávána za počátek nové éry svobody. T. G. Masaryk v závěru své „Světové revoluce“ dokonce píše: „Teprve Francouzská revoluce kodifikovala práva člověka a uskutečnila je v ohledu náboženském...“ (15) Jde o nevědomost či zaslepenost? Neví snad autor „Ideálů humanitních“, že práva člověka kodifikovala a uskutečnila je nejen v ohledu náboženském, nýbrž i občanském jako první americká revoluce? Neslyšel nebo nechtěl slyšet ve svém protikatolickém zaujetí o květnové konstituci v Polsku, jež jenom dovršila staletou toleranční tradici „catholicissimi populi“ střední Evropy? Francouzská revoluce nejen demokratické ideály, k nimž se verbálně hlásila, neuskutečnila, ale dospěla za vlády jakobínské diktatury k takové intoleranci ve jménu ateismu, že před ní blednou nejen všechny inkvizice, nýbrž i pronásledování křesťanů v římské říši prvních tří staletí po Kristu. Křesťanský kult byl zakázán, víra v Ježíše Krista trestána gilotinou, jakož i každý občanský projev nesouhlasu. Pouhý jeden rok vlády jakobínské diktatury přinesl zhruba stejný počet obětí jako tři sta let působení španělské inkvizice. (16). Taková je „kodifikace práv člověka“, zvláště v ohledu „náboženském“ za Velké francouzské revoluce, jejíž poslední fáze — Napoleonovo císařství — způsobila agresivními válkami utrpení celé Evropy, takže bourbonská restaurace Ludvíka XVIII. se stala požehnáním nejen pro Francii, ale též pro okolní svět. Hluchotu a slepotu evropských intelektuálů k těmto faktům, líčení Francouzské revoluce jako mezníku ve vývoji lidstva směrem ke svobodě a pokroku, nelze považovat za nic jiného než za specifickou formu posedlosti zlým duchem, který nenávidí především vtěleného Boha — Ježíše Krista. Proto odmítá přiznat, že vytvoření demokracie jsou především výdobytky angloamerického protestantismu a polského katolicismu, nikoliv francouzského bezbožectví. Pouze v těch prvních případech zůstaly uchovány bez krveprolití k trvalé existenci, krveprolití Velké francouzské revoluce naopak znamenal jejich totální negaci. Upřímný a opravdový demokrat se nebude nikdy hlásit k odkazu Francouzské revoluce. Jestliže tak činí ve jménu rozumu, potom jediné rozumu zatemnělého, a ostatní mají prá-

vo o upřímnosti jeho slov pochybovat. Zásluhy francouzských encyklopedistů na utváření atmosféry svobody a humanity se přehánějí, jako by jen díky osvícenskému odklonu od Boha a křesťanství mohly být likvidovány procesy s čarodějnicemi, mučení a nevolnictví. Fakta ale hovoří o něčem úplně jiném. Procesy s čarodějnicemi jako pohanská pověra byly odmítnuty křesťanstvím již v patristické době a po celý středověk jim církev bránila. Teprve po navázání styků křesťanské Evropy s Orientem v důsledku křížáckých válek a po vzkříšení zájmu o pohanskou antiku v renesanci víra v možnost sexuálního styku s ďáblem znovu ožila a propadlo jí mnoho katolíků i protestantů. Prvními, kdo vyvolali kampaň za odstranění tohoto pohanského barbarství, nebyli francouzští ateisté a Voltaire, nýbrž německý profesor dogmatiky jezuita Tanner a jeho žák, řádový spolubratr a mystický básník Friedrich von Spee. Díky rozšíření spisu „Cautio criminalis“ od Speea začaly procesy s čarodějnicemi ustupovat, až v 18. století zmizely úplně. Když Voltaire napadal čarodějnické procesy se svou sžíravou ironií, byly již dávno zakázány francouzským parlamentem (17) a jen ojediněle doznívaly v zaostalejších koutech Francie. Jakápak tedy primární zásluha protikřesťanského proudu v osvícenství? Podobně je tomu i s mučírny. Ve většině učebnic dějepisu na Západě i na Východě je možno se dočíst, že Voltaire a encyklopedisté mají hlavní zásluhu na jejich zrušení. Není pravda. Opět již v patristické době vedla církev kampaň proti mučení vězňů, papež Mikuláš I. v 9. století vyhlásil dokonce exkomunikaci nad každým, kdo by tortury při soudu použil. (18) Teprve ve 13. století povoluje papež Innocenc IV. užívat mučení při inkvizičních procesech. Vlivem církve byla však tortura ve středověku zakázána v Aragonii ve 14. století, (19) na přelomu 17. a 18. století německý právník a věřící protestant Christian Thomasius dokázal její nesmyslnost, což přesvědčilo i celou řadu jiných hloubavých duchů o nutnosti likvidace této praxe (mj. Muratori, u nás Vogt atd.). Toto šířící se poznání nezůstalo bez vlivu na evropské korunované hlavy, které postupně v 18. století ve svých zákonodárstvích rušily útrpné právo. Voltaire a encyklopedisté ve Francii se také zapojili do této kampaně. Jak ale věřit Voltairově upřímnosti, když jeho velký ctitel markýz de Pombal v Portugalsku uplatňuje obzvlášť kruté metody proti jezuitům? S tímto Pombalem si Voltaire vyměňoval srdečné a vřelé dopisy, nikde ani slovo odsouzení toho, proti čemu tak brojil ve své vlasti: útrpného práva. Koneckonců Francouzská revoluce se svými hrůzami předčila i veškeré středověké praktiky. Osvícenský ateismus

a protikřesťanský deismus si přivlastňují zásluhy, které nemají a na nichž jen participují, což je odedávna taktika zlého ducha, který bere na sebe podle Písma podobu „anděla světla“. To všechno jen proto, aby zamaskoval veškerou bestialitu, brutalitu a utrpení miliónů v jakobínské diktatuře ve Francii i v pozdějších novověkých totalitních diktaturách světa.

Osvícenské snahy spojovaly neslučitelné extrémy: hluboký teismus a arogantní ateismus. První směr vedl k humánnějšímu, svobodnějšímu a vůbec po všech stránkách lepšímu uspořádání státu a společnosti, což dokumentuje vznik USA, vývoj ve Velké Británii a květnová konstituce v Polsku. Druhý naproti tomu znamenal proti středověkému feudalismu ještě horší znevolnění člověka a jeho vydání napospas teroru totalitního státu, jak dokládá Velká francouzská revoluce. Nicméně vývoj nikdy není tak přímočarý, jak se jeví z odstupu generací. Teismus spolu s ateismem se octly spolu v jednom osvícenském kotli. Výslednicí byl liberalismus 19. století, nábožensky lhostejný, respektující sice důsledně zásady svobody svědomí a parlamentní demokracie, avšak striktně oddělující politiku a s ní i celý veřejný život od náboženství. Soukromě ať si každý vyznává, co chce, nechť mají plnou svobodu sdružování, mluveného i psaného slova církve i ateisté, stát, úřady a státní školy musí být světonázorově neutrální čili lhostejné. Zda budou zákony odpovídat křesťanské morálce nebo etice ateistické, o tom rozhodnou volby a hlasování v parlamentě. Na kterou stranu se většina ve volbách přikloní, ta nabude platnosti.

Katolická církev nikdy nepřijala takto chápané požadavky svobody. Stačí zde připomenout ostrá slova papeže Řehoře XVI. „Mirari vos“ roku 1832, že zásada, jako by každému náleželo garantovat svobodu svědomí, je „perverzní“. (20) Podobně se vyjadřuje i jeho nástupce Pius IX. v encyklice „Quanta cura“ z roku 1863 a v pověstném „Syllabu“ o rok později. Nesouhlasím samozřejmě s tak ostrými formulacemi, vyvolanými afektem doby, vylévajícími s vaničkou i dítě a vzbuzujícími podezření z nadržování zkrachovalým feudálním monarchiím (ostatně nástupce Piův Lev XIII. v encyklikách „Libertas“ z roku 1888 a „Immortale Dei“ z roku 1885 již jasně rozlišuje v liberalismu to dobré, autenticky křesťanské od špatného a zhooubného, (21) ale obdivujeme se daru proroctví obou papežů, kteří viděli už tehdy dnešní důsledky liberalismu, jak je vidíme v současných demokraciích. Tvrdé, až neomalené odsouzení liberalismu z úst Řehoře XVI. a Pia IX. vůbec neznamená, že oba papežové odmítali přiznat nekatolíkům

svobodu hlásit se ke svému přesvědčení a vyznání, o čemž svědčí jasné prohlášení biskupa Dupanloup a jménem Svaté stolice po vydání „Syllabu“ Pia IX. (22) Nota bene Řím nikdy nezaujal záporný postoj k parlamentní demokracii belgické, jež se ustavila roku 1830 a odvolávala se na katolické náboženství jako jednotící sílu státu (23) při respektování plné náboženské a občanské svobody, belgičtí biskupové svými pastýřskými listy liberální demokracii své vlasti plně podpořili. Náboženská svoboda byla v 19. století koneckonců respektována i v nedemokratických, absolutistických státech s katolickými monarchy v čele: v restaurační Francii i Metternichově a Bachově Rakousku. Řehoř XVI. nazývá „perverzní“ pouze názor, že „každému“ je třeba zaručit svobodu svědomí, nikoli že ji nelze přiznat nikomu kromě katolíků. Právě smýšlení Řehoře i Pia vyjádřil jejich velký ctitel, ekvádorský prezident a mučedník pro katolickou víru Gabriel García Moreno, jenž prohlásil: „Svobodu všem, jenom ne zlým, ne těm, které neznají sebekázně, protože by jí zneužili.“ (24) A to byl člověk, jenž sám ve své zemi svobodu svědomí uzákonil. Oba papežové nevystupovali proti svobodě svědomí jako takové, ale proti jejímu mylnému chápání ve smyslu relativismu a irenismu. Nešlo jim o privilegia katolíků, ale o morální zásady, které jsou neměnné a o nichž nelze diskutovat. Co řekli papežové Řehoř a Pius na adresu liberalismu 19. století, to by opakovali také dnes na adresu současných západních demokracií, garantujících svobodu svědomí i pro anarchisty a teroristy nejrozumnějších směrů, šířitele pornografie a obhájce vražd nenarozených dětí. Západní demokracie v protikladu k zásadě García Morena poskytují svobodu všem. V podstatě jde o logické důsledky rozdělení politické a náboženské sféry, které provedlo osvěcenství.

Vytlačení křesťanství z politického života západní společnosti a tím i relativismus mravních hodnot nemohou vyvolat nadšené zanícení pro svou pravdu. Stefan Zweig právem píše, že „systém, jenž přestal věřit v neomylnost svých idejí, nemá naději přežít...“ (25) Tragický nedostatek entuziasmu vyspělé společnosti západních demokracií pro ideály svobody a lidských práv byl příčinou druhé světové války a ohrožení světa dosud dvěma nejtemnějšími a nejkrvavějšími diktaturami, jaké kdy lidstvo zažilo. Pohodlná lhostejnost Francie a Velké Británie k vítězství Hitlera ve volbách roku 1933 a k růstu agresivity nacistického Německa, politika Mnichova a zřejmá neochota jakkoli hájit vymoženosti svobody a demokracie proti mocnosti zla způsobily, že hnědý mor nacismu slavil v kontinentální Evropě svůj triumf nad liberální de-

mokracií. Že byl nacismus poražen, není bohužel důsledkem převahy demokracie, nýbrž faktu, že spojencem poražené demokracie se stala z nutnosti dikratura stejně antihumánní a krvavá — sovětský bezbožec-ký komunismus. Je smutnou vizitkou demokratického Západu, že k porážce hitlerovského Německa mu nestačily jeho vlastní síly, že se musel spolehnout na obrovský lidský potenciál Sovětského svazu výměnou za nový Mnichov v podobě Jalty.

Ani poválečné soupeření demokracie s bolševickým totalitarismem nijak nepřineslo převahu té první. Komunismus se nezastavil na západě u berlínské zdi a na východě u břehů Pacifiku. Čím dál více bývalých kolonií i samostatných, leč zaostalých zemí se stávalo postupně komunistickými, bolševismus pronikl dokonce i do těsného sousedství největší mocnosti svobodného světa — na Kubu. Jen roztržce dvou komunistických velmocí — SSSR a Číny — lze děkovat za to, že poměr sil svobodného světa a bolševických diktatur v čele s SSSR je jakž takž vyrovnaný.

Čím to je, že se Západ neumí proti náporu komunistického totalitarismu účinně bránit? Jak to, že Romald Reagan, bezpochyby od prezidenta Trumana nejskvělejší prezident USA, naráží při svých spravedlivých a čistě obranných plánech ve prospěch nejen Ameriky, ale celého nekomunistického světa na takové překážky ze strany Kongresu, ať už jde o Nikaraguu nebo zbrojení? Nám na Východě se jeví Reaganova politika jasná a logická, vždyť jde o obranu svobody a lidských práv proti násilí, bezpráví a zřejmé agresivitě. Divíme se, proč tolik kongresmanů a také politiků v západní Evropě nechápe tak samozřejmé věci. Odpověď může být jen metafyzická: odchodem křesťanství z politiky zmizel také entuziasmus a zbyl pouhý pragmatický utilitarismus: Proč bychom se my, v USA nebo Německu, exponovali ve věci lidských práv na Východě nebo učinili něco pro ohroženou Nikaraguu či Salvador, když vítězství komunismu v těchto zemích nás hic et nunc neohrožuje? Než pronikne k nám, to bude dlouho trvalt a stane se to kdoví kdy... Určitě až my tu nebudem..., u nás zatím jsou komunisté početně slabí a netěší se sympatiím obyvatelstva, máme blahobyť a vo-jensky se teď ještě rozhodně na nás neodváží... tak uvažovala kdysi madame Pompadourová, když vyslovila ono známé „po nás potopa“. Dialektikou zla potom je, že se nikdy nespokojí s dosaženým statem quo, v tomto případě s lhostejností. Západní měšťák přechází od lhostejnosti k pomatenosti, která mu brání vidět fakta taková, jaká doopravdy jsou. Začíná to nejprve omlouváním komunismu, jako u bý-

valého amerického senátora Wiliama Fulbrighta, (26) který tvrdil, že „na komunismus se nesmíme dívat jako na absolutní zlo“. Jako by několik desítek miliónů popravených, v koncentracích umučených a povražděných během pár desítek let trvání SSSR jen proto, že zastávali odlišný světový názor nebo politické přesvědčení a podle toho též jednali (nota bene ani zastávat nemuseli, když revoluce začala požírat vlastní děti), nebylo dostatečným důvodem pro toto tvrzení! A když ještě připočteme oběti maoistického režimu v Číně a další v ostatních komunistických státech, dojdeme k devítimístnému číslu, což nemá během tak krátkého časového úseku v dějinách vůbec obdoby. Hekatomba obětí nadále roste v Nikaragui, Afghánistánu, Etiopii a jinde. Je snad třeba ještě dalších důkazů, že pravdu má Reagan, když označuje komunismus za „říši zla“? Navíc je nutno připočítat také ty, kteří komunistické koncentráky přežili, avšak s podlomeným zdravím a další, kterým bylo znemožněno studovat nebo vykonávat povolání podle své kvalifikace atd. Poněvadž tato fakta konformní měšťák na Západě i na Východě nemůže jednoznačně popřít (maximálně poznamená, že se v zájmu propagandy trochu přehání), neboť svědectví Solženicyna, Sacharova a jiných je příliš silné a nedá se jen tak smést ze stolu, nota bene když jim sekunduje i zesnulý šéf sovětského státu N. S. Chruščov (vide XX. sjezd KSSS v roce 1956 — zpráva o Stalinových zločinech), má pohotově připraveno další alibi pro svůj pohodlný a zbabělý postoj: komunismus je sice bezohledný a krutý, ale jeho konečný cíl je humanitní, chce vyřešit sociální otázku a kde se dostal k moci, tam ji také skutečně vyřešil. Jistě, nedá se popřít, že mnoha chudým (vinou vlastní i vinou jiných) bolševismus po materiální stránce na nějaký čas pomohl, ale proč nevidět i rub této mince — celou řadu těch, z nichž udělal žebráky při znárodňování nebo rozkulačování? Milióny lidí zemřely po revoluci v Rusku a ve 30. letech hladem, stejně jako v Číně za Maovy „kulturní“ revoluce. V dnešním rozvojovém světě, prakticky všude, kde přišli komunisté k moci, dřív nebo později propukl hladomor (Vietnam, Kambodža, Angola, Mozambik, Etiopie, Nikaragua) — všechno se nedá svádět na rozmary počasí. Západní demokracie proti tomu vyřešily sociální otázku po druhé světové válce ve svých zemích pro všechny, kdo si chtějí na svůj chléb řádným způsobem vydělávat, aniž by se tak stalo na úkor někoho jiného. Nezaměstnaný na Západě dostane podporu, aby si mohl hledat místo ve svém oboru, nezaměstnaný v socialistických státech (i když se takto nenazývá) je nucen přijmout zaměstnání mimo svou kvalifikaci, ne-

chce-li zemřít hladu nebo musí získávat prostředky k obživě nekalým způsobem. Když nenachází měšťák proti této argumentaci žádná fakta, která by je vyvrátila, zbývá mu poslední jediný obranný úder, vyjádřený západoněmeckými quasipacifistickými organizacemi: „lieber rot als tot.“ Raději chceme před komunismem kapitulovat, než riskovat při eventuální agresi SSSR vojenskou obranu a tím atomovou válku.

Odstraněním křesťanství z veřejného života dnešního svobodného světa se vytratil duch Lepanta, Čenstochové a Vídně. Nadšené zánícení, s jakým hájili námořníci Juana d'Austrii r. 1571 u Lepanta (podporováni stejně entuziastickou modlitbou miliónu civilů) křesťanské dědictví jako priorní hodnotu, ohroženou tureckým vpádem, hluboká víra v pomoc Matky Boží o necelých sto let později v Polsku v čase „potopy“, jež dokázala sjednotit celý národ na obranu katolického duchovního dědictví proti mnohem silnějšímu švédskému útočníkovi, a konečně mesiášská víra polského krále Jana Sobieského roku 1683 u Vídně, že pravda, spravedlnost a právo jsou na straně sjednocených křesťanských vojsk, kdežto lež, nespravedlnost a bezpráví na straně bezohledně se rozpínající osmanské říše, jsou v dnešní západní společnosti neznámým pojmem. Vnitřní nejednota, rozklad a věroučný zmatek se vyskytuje nikoli u pronásledovaných církví Východu, ale naopak u církví tzv. prvního světa, jak bylo konstatováno i na poslední biskupské synodě v Římě roku 1985. Křesťané nejsou schopni pochopit komunismus, vůči kterému je třeba hodnoty Kristova evangelia hájit „usque ad effusionem sanguinis“, namísto toho se organizují kolokvia křesťanů a komunistů za účelem navázání spolupráce, oceňuje se „autenticky křesťanská“ snaha komunistů atd. Vědomí ohrožení křesťanských hodnot, zvláště těch, které se promítly do oblasti politiky v podobě demokratických ideálů, svobod a lidských práv, je velice slabé.

Chtějí-li západní demokracie zvítězit v duchovním zápase s bolševickým totalismem, musí v sobě obnovit nadšený zápal pro demokratické ideály, identický s oním prvokřesťanským „bláznovstvím pro Krista“, které se nezaleklo ani zubů šelem v arénách. Takový entuziasmus je schopno dodat pouze křesťanství, neboť z jeho inspirace se pozitivní hodnoty demokracie staly skutkem. Provedou-li západní demokracie duchovní „návrat“ k pramenům své existence, tj. k panělům americké revoluce r. 1776, britského parlamentarismu 18. a 19. století, polské květnové konstituce, belgické ústavy r. 1830, všude se setkají s křesťanstvím. demokracie jako pouhá liberální lhostejnost není schopna vést k hluboké víře v ideály. Toho lze dosáhnout toliko pro-

pojením demokratického státního zřízení a křesťanské víry, jak zamýšleli George Washington a tvůrci polské květnové konstituce. Taková je idea křesťanského státu hic et nunc.

V žádném případě nejde o analogii s teokratickým islámem. Mezi křesťanstvím a mohamedánstvím je podstatný rozdíl. Křesťanství totiž ve svém důsledku vede k demokracii, kdežto islám k diktatuře. Všechny islámské státy, nejsou-li klasickými feudálními monarchiemi, jsou vojenskými diktaturami a pokud zde byly pokusy nastolit demokracii (například Egypt za vlády prezidenta Anvara Sadata), skončily nezdarem. Ideály tolerance, svobody a lidských práv jsou muslimskému světu cizí stejně jako světu komunistickému, proto mezi oběma diktaturami existuje nápadná podobnost a dokonce v některých případech i těsná spolupráce, jak dokazují kontakty Kaddáfího s Varšavským paktem, jehož je de facto převodovou pákou. Jestliže se křesťanské státy ve středověku staly také prototypy intolerantních diktatur, pak se nejednalo o důsledky Písma a křesťanské tradice, nýbrž o vliv vivifikované antiky, jež nota bene byla křesťanské Evropě do značné míry zprostředkována muslimským averroismem. Křesťanství ale dokázalo svou vlastní duchovní silou tuto bludnou cestu opustit a renovovat starou patristickou toleranci v podobě demokratického zřízení. Hovoříme-li o křesťanském státě novověku, nevracíme se duchovně ke středověkým monarchiím, hájícím katolické nebo později protestantské pravověřící inkvizici a hranici, nýbrž ještě před středověk, do křesťanského starověku sv. Jana Chrysostoma, Ambrosia, Martina z Toursu, Augustina a dalších.

Aby mohl takový křesťanský stát vzniknout, nesmějí křesťané rezignovat z boje o moc. Odpůrci politické aktivity křesťanů operují především pastorální konstitucí II. vatikánského koncilu „Gaudium et spes“, jež hovoří o autonomii pozemských skutečností, což vysvětluje tak, že prý oblast vědy, kultury, hospodářství a politiky se má vyvíjet bez údajného „poručíkování“ kléru, tj. nezávisle na křesťanství a jeho mravních zásadách. Tím ovšem kapitulují před osvícenským bludem „soukromého“ náboženství. Křesťanské náboženství „soukromou“ věcí nikdy nebylo, není a nemůže být. Interpretace „Gaudium et spes“ tímto způsobem je naprosto falešná, protože koncilová konstituce v inkriminované pasáži (27) termínem „autonomie pozemských skutečností“ rozumí především autonomii vědeckého bádání, kde došlo v minulosti k několika násilným zásahům do vědecké svobody. Na tom samém místě přece koncilní dokument říká: „... jestli slovům „autono-

mie pozemských skutečností se dává však význam, že stvořené věci nezávisí na Bohu a člověk je tedy může využívat bez vztahu ke Stvořiteli, to každý věřící pozná, jako názor falešný..." (28) A koncilní dekret o apoštolátu laiků Apostolicam actuositatem vypočítává, které resorty spadají pod apoštolskou působnost laiků: "...osobní a rodinné dobro, kultura, hospodářské záležitosti, umění, odborová práce, státní administrativa..." (29) Křesťané tedy mají právo jako společenství zápasit o moc v zemi. Podstatný rozdíl ale spočívá v tom, že jim nejsou dovoleny ty prostředky, kterých se běžně používá a jaké doporučuje Machiavelli ve svém „Vladaři“. Jestliže jsou vyloučeny lež, podvod a násilí, tím spíše potom nějaká quasi „křesťanská“ revoluce či povstání. Křesťané mohou a mají usilovat o moc v zemi volební agitací se snahou zvítězit v parlamentních volbách nebo v případě neřešitelného konfliktu aplikovat Gáňghího metodu ahinsy čili nenásilného odporu, jíž tvůrce nezávislé Indie zvítězil. Křesťané 20. století si velmi málo uvědomují, jakou úžasnou sílu a moc má právě tato metoda, proto jí asi tak málo využívají. Kromě Gáňdhího jí použil Martin Luther King a také s úspěchem. Gáňdhí a King měli tu výhodu, že žili v demokratickém světě. Oč horší byla situace Lecha Walesy a odborového hnutí „Solidarita“ v Polsku? A přesto ani tam se nedá hovořit o konečném neúspěchu.

Jak však nabytou moc uplatňovat? Opět jako v případě boje o ni odmítnout každý machiavellismus. Proti „Vladaři“ florentského městského tajemníka stojí „Vladař“ tajemníka milánského arcibiskupa sv. Karla Boromejského Boreta. Je to vlastně břitká polemika s Machiavelim z hlediska katolické státovědy, jež odmítá zásadu, že „účel světí prostředky“. Křesťanský stát neužívá násilí jako způsobu vlády. Odmítá Marxovu tezi o státě jako organizovaném násilí a přijímá osvícenskou a v podstatě ještě antickou teorii o „smlouvě“ (starořecká polis), kterou ovšem „křtí“ principem lásky. Jestliže totiž stát jako „smlouva“ obsahuje eo ipso toleranci k jinak smýšlejícím, pokud nejsou nepřátelé, potom křesťanský stát aplikující Ježíšovo přikázání lásky zahrnující i nepřátele se musí ukázat velkorysý i k odpůrcům. V křesťanském státě bude panovat naprostá svoboda myšlení, politického a zvláště náboženského přesvědčení. Nepůjde o žádný klerikalismus protěžující tu či onu konfesi, všichni necht' mají stejná práva a povinnosti. Tak jako sv. Augustin v křesťanském státě římském získal vzdělání u pohanských učitelů řečnictví, tak ať mohamedáni, buddhisté či ateisté působí ve vědeckých institucích nebo na školách v novověkém

křesťanském státě. Ani nejvyšší státní úřady a politické funkce nesmějí být jinověrcům či ateistům uzavřeny. V politickém životě ať je zachována parlamentní demokracie se systémem politických stran a naprosto svobodně vznikajících společenských organizací. Předmětem mimořádné péče křesťanského státu by měly být vězeňský systém, dále otázka policie a justice. Jakékoliv fyzické nebo psychické týrání vězňů a obžalovaných ať je co nejpřísněji trestáno, političtí vězni jsou povinni mít svůj vlastní statut, odlišný od vězňů kriminálních..

Tyto zásady jsou celkem v liberálních demokraciích běžné a stanou se součástí i křesťanského státu, který bude státem demokratickým. Nicméně v některých zákonných ustanoveních a organizaci společnosti se bude muset se soudobými parlamentními demokraciemi rozcházet. Princip křesťanské lásky bude nutno vztáhnout především na ty nejbezbrannější, jimž je v současném světě brutálně uložováno na Východě, na Západě i v rozvojových zemích, na nenarozené děti. Potraty je třeba odstranit jako hanebnou skvrnu naší civilizace. Křesťané po uchopení moci by se v této otázce měli ohlížet na svobodu svědomí, která je tady falešná, neboť jde o lidské životy — a direktivně uzákonit zákaz provádění potratů, trestaný stejně jako vražda. K prosazení takového zákona by nejlépe vyhovoval prezidentský systém, zavedený generálem de Gaullem ve Francii a poskytují hlavě státu dosti široké pravomoci, takže nemusí ve všem žádat souhlas parlamentu. Stejně tak rozvody a antikoncepce by měly být v křesťanském státě co nejvíce omezeny, s pedagogickým působením na lidi ve směru manželské věrnosti a zodpovědného rodičovství. (30) S tím souvisí také zákaz otevřené i maskované pornografie, ať už jde o zobrazování nahotin nebo zveřejňování oplzlých povídek za účelem erotického podráždění (běžné na Západě), nebo ještě horší předvádění filmových a divadelních dram a románů glorifikujících manželskou nevěru a rozvod jako čestné a charalterní jednání (běžné v komunistických zemích).

Křesťanský stát si také nebude moci dovolit tu slabost, kterou trpí současná západní demokracie vůči vlně mezinárodního terorismu. Princip křesťanské lásky to bude, jež povede státníky tohoto zřízení v případě nezbytnosti naprosto bez skrupulí k aplikaci i tvrdých policejních represí včetně výjimečného stavu, rozsáhlých domovních prohlídek a co nejvyšších trestů vězení pro všechny usvědčené ze spolupráce s terory, poněvadž tady se jedná o životy a zdraví bezbranných a neviných. V souvislosti s tím ani svoboda nemůže být bezbřehá. Svoboda projevu ať je zaručena, ale svoboda hlásání rasové, nacionální, ideolo-

gické nebo třídní nenávisti? Necht' funguje cenzura, která nedovolí uveřejnit v tisku nic, co přesáhne meze věcné polemiky a slušného chování. Stejně tak organizace, jež mají ve svém programu některou z těch forem nenávisti, je třeba co nejrozhodněji zakázat a ilegální příslušnost k nim trestat vězením, ovšem s co největší rozvahou, neboť tady hrozí nebezpečí zneužití, jemuž se ale dá v atmosféře demokratického pořádku vždy předejít. Svobodný stát není nikterak synonymem pro slabý stát. Morenova slova „svobodu všem, jenom ne zlým“ nikdy neztratí na aktuálnosti. Teroristé, anarchisté a zločinci nejružnějšího druhu musejí mít zafixováno, že svobodný stát nesoucí epitetum křesťanský dovede nejen svobodu přísně respektovat, ale také pohotově bránit, kdykoliv je ohrožena, třeba i výjimečným stavem a rozsáhlými policejními raziiemi.

Totéž platí nejen pro vnitřní, ale i pro zahraniční vztahy. Kolosální neschopnost západních demokracií zakročit proti terorismu Lybie, Kuby nebo Nikaraguy na dlouhá léta ochromila jejich akceschopnost, kterou teprve nyní Reagan svým radikálním postupem proti Libyi pozvolna obnovuje. S tím souvisí také lhostejnost k porušování lidských práv mimo svou vlastní zemi a strach z politiky intervence. Je hanbou západního světa, že věren svému neintervencionalismu připustil masové vyvražďování křesťanů v komunistické Albánii, kde mohla po jejím rozchodu se Sovětským svazem a nakonec i s Čínou bez obav americká nebo italská vojska zasáhnout na obranu mučených a vražděných. Západ podléhá komunistické propagandě v „nevměšování se do vnitřních záležitostí“. V otázce lidských práv ale neexistují žádné „vnitřní“ záležitosti a Americe, jako vůdčí zemi svobodného světa, by mělo být přiznáno morální právo intervenovat, v krajním případě i vojensky, všude tam, kde komunistické, fašistické nebo islámské diktatury vězní, mučí a vraždí lidi jen proto, že zastávají odlišný světový názor nebo politické přesvědčení, když toho není schopna Organizace spojených národů. Osudná politika neintervencionismu připustila ve sféře amerického vlivu Duvalierovu diktaturu na Haiti a jiné zločinné samozvance, vládnoucí terorem a strachem. Tím jen připravovala půdu pro komunistické povstání, s nímž si teď neví rady v Salvadoru a komunističtí partyzáni působí i v jiných zemích Latinské Ameriky. Podpora diktátorů v Jižním Vietnamu, vyvolávajícím svým terorem rozhořčení lidu a eo ipso budících sympatie ke komunistům, způsobily ostudnou porážku Američanů ve Vietnamu s negativními důsledky „vietnamského komplexu“ na současnou politickou mentalitu

amerických občanů. Nevíra v mesiášské poslání demokracie a její použitelnost pro všechny národy světa jako jedině oprávněného způsobu vlády vykonává své zhoubné dílo. Křesťanský stát se bude toho vyvarovávat. Nejen v zájmu své bezpečnosti, ale vědom si své povinnosti ochrany lidských práv v celém světě se nebude úzkostlivě ohlížet, zda se „nevměšuje do vnitřních záležitostí“ a použije v případě potřeby sílu zbraně všude tam, kde lidská práva jsou ze strany diktatur hrubým způsobem porušována.

Mnozí křesťané snad ustrnou nad těmito slovy a budou se ptát, jak se to slučuje s přikázáním lásky? Ježíš Kristus se přece před soudem také nehájil... nepoužil zbraní atd. Jenže tito apologetové Chelčického a Tolstého učení směšují dvě věci: násilí proti mě a násilí proti mému bližnímu. V prvním případě nejen mohu, ale dokonce jsem k tomu Kristem vyzván, abych „nastavil i druhou tvář“ políčku, to jest, abych v osobních sporech neoplácel fyzické násilí stejným způsobem. To však neznamená, že se nemám bránit, ani verbálně, když je mi ukřivděno. Ti, kdo uvádějí proti tomu jako důkaz, že Ježíš mlčel před kaifášem, jsou na omylu, protože neznají tehdejší židovské procesní právo. Ježíšovo mlčení bylo vlastně velmi účelnou obranou, protože před izraelským tribunálem mělo hlavní průkaznou hodnotu svědectví svědků. A svědectví těch, kdo proti Kristu svědčili, se neshodovala, jak víme z evangelií. Tehdy izraelské procesní právo přiznávalo právo mlčet, poněvadž nesouhlasná svědectví nebyla důkazem, leč mohlo jím být vlastní přiznání obviněného. Ustanovení potom znělo ve prospěch obviněného tak, že nebyl v takovém případě povinen odpovídat na otázky soudu, jenž zase měl právo všeho, co obžalovaný vyslovil, použít proti němu. Výjimku tvořila pouze výzva k přísaze, jak ji formuloval Kaifáš svým dotazem po Ježíšově božství. Tehdy byl obžalovaný nucen pod přísahou svou nevinu (nebo vinu) prohlásit. (31) Ježíšovo chování před veleradou bylo tedy obranou, vlastní obhajobou, nikoli kapitulací. Křesťanu není nikdy dovoleno, aby se v případě křivdy nehájil, vzpomeňme jen na Ježíšovo ohrazení před Anášem proti bezdůvodnému políčku, neboť nehájit se by znamenalo lež a ta je pro Kristovy učedníky vždycky nepřípustná. Obhajoba se však má dít pouze verbálními prostředky, nikoli oplácet násilí násilím, zvláště pak křesťan má být prost nenávisti i touhy po pomstě, láska musí zahrnovat i toho, kdo mi ubližuje. Poněkud posunutá je však situace tehdy, kdy je křivděno nikoli mně, ale mému bližnímu. Tady platí: „Cokoliv jste učinili jednomu z těchto nejmenších, mně jste učinili...“ Kdo vidí

člověka v nouzi a nepomůže mu, dočká se odsouzení. Bližní v nouzi pak není jen hladový a žíznivý, ale i žena, kterou přepadne násilník. Říká-li si někdo křesťan a je svědkem takové situace, aniž zasáhne, zač stojí jeho křesťanství? Zásah na obranu bližního proti útočnickovi je také skutkem milosrdenství a spravedlnosti. Plně zapadá do osmera blahoslavenství: „Blahoslavení, kdo hladovějí a žízní po spravedlnosti... Blahoslavení milosrdní...“ A na jiném místě Pán Ježíš říká: Každý, kdo sahá po meči, mečem zahyne.“ (32) Co platí v mezilidském styku, týká se lidských společenství, nejvíce pak spolčenství státních a národních. Argument, že je třeba neodpírat zlu, není kristovský, nýbrž tolstojovský (u nás má předchůdce v Petru Chelčickém, nicméně sama Jednota bratrská byla nucena od těchto zásad brzy upustit). Odmítnout pomoc napadenému proti lupiči odvoláním na lásku k bližnímu a příkaz neodpírání zlému je pokrytectví nejhoršího kalibru. Rovněž stát, který by se vojensky nebránil proti útočnickovi, by se dopouštěl téhož pokrytectví, neboť tady jde o životy občanů, tedy životy druhých, nikoli můj život osobní (který nota bene také mám povinnost hájit). A nejedná se pouze o obranu vlastního státu či národního společenství, ale je třeba se vojensky postavit podle možnosti všude na obranu těch, kteří se stali obětmi vraždících a mučících tyranů. Proto je plně oprávněná politika intervence, pokud je správně chápána jako pomoc napadenému. S tím souhlasí i katolická morálka, jež připouští nejen obranné války, ale vůbec takzvané války spravedlivé a stanoví jejich podmínky (vyhlášení legální politickou reprezentací, spravedlivý důvod a vakance jakékoliv boční motivace v podobě msty, touhy po kořisti, uzemí atd.), což rozpracoval už sv. Augustin, po něm sv. Tomáš Akvinský, Francisco Suárez, Francisco de Vittoria a další. (33) Víme, že při aplikaci těchto principů je dnes nutno být velmi opatrný, poněvadž války vznikají často z viny obou stran, nicméně existenci spravedlivé války ani dnes nelze vyloučit. Afgánští mudžahedinové a nikaragujští antisandinovci vedou spravedlivou válku stejně tak jako ji vedla v Africe před lety Biafra, neboť brání životy své i svých bližních proti tyranii. Spravedlivá z morálního hlediska byla i americká intervence na Grenadě, neboť rychlý vojenský zásah znemožnil celonárodní krveprolití, jež začínalo bojem dvou komunistických frakcí.

Křesťanský stát tedy pokaždé sáhne ke zbrani až v krajním případě, kdy veškeré nenásilné prostředky jsou vyčerpány a nevedou k cíli. Nadto ani při vojenském střetnutí nelze zapomínat na lásku k nepříteli. Nikdy není dovoleno mstít se na bezbranných civilistech nebo za-

jatcích. Každý nepřítel, byť sebehorší, je především člověk, vykoupený Kristovou krví, jenž, i když je sadistický tyran, má až do smrti pořád šanci se změnit a využít možnosti záchrany pro věčnost. Tato božská nauka Božího Syna bude v případě politováníhodného a nevyhnutelného válečného konfliktu vždycky chránit před krutostí, což se vztahuje v době míru též na vnitřní nepřátele země a zřízení. Nenávist ke zrušeným ideologiím nacismu a komunismu nesmí nikdy přerůst v nenávist k lidem, neboť by tím křesťanský stát klesl na úroveň totalitních diktatur. Pokud komunistická strana bude chtít v křesťanském státě legálně existovat, nechť je jí dána možnost za předpokladu, že se zřekne myšlenky třídního boje a revoluce. Jestliže odmítne nebo slíbí a bude organizovat nadále sabotáže a teror, vyvolávat nenávist, nechť je zakázána, ale princip křesťanské lásky k nepříteli žádá, aby vyznavačům komunismu nebyl zkřiven jediný vlas na hlavě, tj. pokud se sami nedopustí uvedeného trestného činu (za nějž by měli být samozřejmě přísně potrestáni), nelze s nimi v žádném případě zacházet jako s lidmi druhé kategorie, vyhazovat je ze zaměstnání (jestli z bezpečnostních důvodů je pro stát, aby komunista určité místo nezastával, je třeba mu je nahradit jiným s adekvátní kvalifikací) nebo dokonce se mstít na dětech. To všechno jsou jejich metody, k nimž se křesťanský stát nikdy nesmí snížit. V duchu dialogu si ponechá prostor i pro omezený „modus vivendi“ také s nimi, neboť nejsou všichni, kdo se z upřímného přesvědčení hlásí k myšlenkám komunismu, eo ipso lidmi špatnými. Víme z vlastní zkušenosti, kolik u nás za předválečné republiky bylo mezi nimi ušlechtilých a mravně ryzích idealistů, vedených touhou po sociální spravedlnosti. Skutečnost, že právě takoví skončili v roce 1968 v řadách takzvaných „revizionistů a pravicových oportunistů“, jen sděluje, že komunisté, s nimiž se lze rozumně domluvit (neříkám souhlasit), existují.

Tím se dostáváme k poslednímu bodu naší úvahy o formě křesťanského státu: k sociální spravedlnosti. Jde o nejpalčivější problém nekomunistického světa, který činí bolševickou ideologii pro široké masy přitažlivou (dokud samy „dobrodiní“ systému na vlastní kůži neokusí). Vypělá země západní Evropy, Severní Ameriky a Oceánie sociální otázku u sebe v podstatě vyřešily, ale vzhledem k dědictví kolonialismu a také z principu bliženské lásky, jež velí nakrmit hladového, spočívá na nich dluh vůči Třetímu světu. Křesťanský stát nejenže uskuteční ve své zemi sociální spravedlnost, kde nebude nikdo bez vlastní viny hladovět a bydlet pod mostem, a pokud si někdo takovou

situaci zavíní sám (alkoholici, narkomani), pomohou mu charitativní organizace, psychologové a zejména církve, ale podle svých možností vykoná maximum pro vyřešení sociální otázky také jinde. Tím otupí ostří komunismu a usnadní dialog a posun v myšlení u komunistů-idealistů, jejichž prioritním a často jediným motivem víry v tuto nelidskou a destruktivní ideologii je sociální nerovnost, nikoli touha po moci za každou cenu bez ohledu na etiku jako u mnoha jiných.

Závěrem je třeba se omluvit čtenáři, že jsme mu předkládali novověkou utopii. Ale nechť se nemýlí. Ani my se nedomníváme, že takový stát bude úplně bezvadný a dokonalý. Jako katoličtí křesťané počítáme s realitou hříchu, jemuž se ani křesťanský stát nevyhne. Neslibujeme, že to v něm „nebude skřípat“ na nejvyšších místech. Chceme jen vyjádřit své neupřímnější přesvědčení, že organizace státu na principech křesťanské etiky je možná (nevycházíme z ekonomické organizace, neboť to by vydalo na další esej), že stát, který bude v tomto duchu své občany vychovávat, není iluzí. V nedávné minulosti vtiskl pečeť svého hlubokého katolicismu německému národu Bohem inspirovaný stařec Konrad Adenauer, za jehož vlády a pod dojmem emanující síly té obdivuhodné osobnosti se Německá spolková republika svojí politikou blížila našemu ideálu. Křesťanství, na němž Adenauer postavil základy poválečného Německa, dodalo poraženému národu novou dynamiku a zdravé sebevědomí, nikoli už s myšlenkou na pomstu, ale s odvahou ke smíření a obraně skutečných hodnot. Rovněž program současného amerického prezidenta Ronalda Reagana směřuje svojí podstatou k ideji křesťanského státu. Požadavek zákazu potratů, zavedení ranních modliteb ve školách a energičtějším postupu proti mezinárodnímu terorismu, vyplývající z jeho vroucí víry obráceného protestantského křesťana, z něj činí vpravdě vůdčí osobnost nejen Ameriky, nýbrž celého západního světa, což vědomě i podvědomě cítí i jeho odpůrci. Fakt, že Reagan může být v USA prezidentem (i když se mu zdaleka nepodaří prosadit všechno, co by si přál, nicméně jeho pozitivní a trvalý vliv na americké myšlení nikdo nevymaže), jen potvrzuje naši víru, že křesťanský stát na sklonku 20. století je možný. Předpoklady k tomu by se nejspíš našly v Latinské Americe, kde by se tento ideál měl stát protipólem jak ke komunistickému totalitarismu, tak ke zkrachovalým vojenským diktaturám pravicového typu. Rovněž v Africe, světadílu s rychle rostoucím počtem křesťanů, vznikne dříve nebo později taková šance, která by se mohla stát inspirací pro Evropu a dodat vzpruhu křesťanům v komunistickém bloku. Jsme totiž přesvědče-

ni, že západní demokracie se buď přetvoří na křesťanské státy nebo podlehnou náporu komunismu. *Tertium non datur*. To druhé řešení by bylo zlé nejen pro ně, ale i pro nás, protože my v Druhém světě existenci silné Ameriky a demokratické západní Evropy potřebujeme, vždyť to jsou jejich sdělovací prostředky, které upozorňují na naši tíživou situaci a nutí režim k umírněnějšímu postupu v zájmu „zachování dekora“. Zánik svobodného světa by znamenal také náš zánik. Proto je naším přáním a zároveň úpěnlivým voláním, aby se svobodný svět ukázal schopným odrazit útoky komunismu v jakékoliv podobě. To ale dokáže pouze tehdy, když se jeho liberální státy stanou státy křesťanskými. Proto není blasfemií, když si úvodní výrok Františka Palackého přece jen dovolíme parafrázovat „... kdyby nebylo křesťanství, museli bychom si ho vytvořit.“

Poznámky:

- (1) Claude Tresmontant: Bible a antická tradice, str. 116, Praha 1970. Alfred Läßle: Úvod do Starého zákona, str. 115n, Praha 1971.
- (2) W. F. Albright: Cesty k pramenům, str. 115n, Praha 1971.
- (3) Luk. 13,31
- (4) Luk. 7,18-28
- (5) Ludwig Hertling: Dějiny katolické církve, str. 39, 59n, samizdat
- (6) Tamtéž, str. 25. Konrád Kubeš: Za pravdou Kristovou, str. 575n, Frýdlant nad Ostravicí 1938
- (7) Jacques Leclercq: Katolicy i wolność myśli, str. 65, Kraków 1964
- (8) De Broglie: Św. Ambróży, str. 57n, Kraków 1926
- (9) Konrád Kubeš: Apologetická abeceda, heslo „Inkvizice“, Brno 1947
- (10) Leclercq... str. 90
- (11) Tamtéž, také viz pozn. (9). Peter Brown: Augustinus von Hippo, str. 293n, Leipzig 1972
- (12) De Broglie... str. 114n
- (13) Hertling... str. 114
- (14) Tamtéž... str. 94
- (15) T. G. Masaryk: Světová revoluce, str. 608, Praha 1930
- (16) Kubeš... viz pozn. č. (9)
- (17) Kubeš: Apol abeceda, heslo „Čarodějnice“. Jan Merell: Bohovědný slovník, heslo „Čarodějnice“, Praha 1965
- (18) Ottův slovník naučný: heslo „Mikuláš I.“, dále heslo „Tortura“
- (19) Kubeš: Za pravdou Kristovou, str. 394
- (20) Leclercq... str. 125n
- (21) Tamtéž, str. 136n
- (22) Jean Francois Six: Od „Syllabusa“ do dialogu, str. 29, Warszawa 1972
- (23) Leclercq... str. 127n
- (24) Alfréd Fuchs: Deset katolických politiků a diplomatů, stať o G. Morenovi, Praha 1934
- (25) Stefan Zweig: Josef Fouché, Praha 1973
- (26) William Fulbright: Pýcha moci, Praha 1969
- (27) Gaudium et spes, kap. III, par. 36
- (28) Tamtéž
- (29) Apostolicam actuositatem, kap. II, par. 7
- (30) O této problematice koluje v Československu samizdat Václava Bendy pod názvem

„O problémech nejen morálních“. Benda správně klasifikuje, že antikoncepce a rozvod jsou zlem a pro katolíka zakázány, ale jejich zákaz ze strany státu pro všechny obyvatele by znamenal narušení svobody jinak smýšlejících. O potratech to však neplatí, neboť zde se jedná o lidský život. Vyšlo ve Studiích č. 108/1, Řím 1985.

(31) Alicja Grześkowiak; Proces Chrystusa, srtikul v „Tygodniku powszechnym“ 16. 3. 1986

(32) Mat. 26,52

(33) A. C. Beales: Katolická církev a mezinárodní řád, Praha 1946





Gertruda GG

Jiří Gruša

Milá Susan,

když končil Váš vášnivý PEN, našel jsem v hotelu tlustou nikaraguánskou knihu jako dar. Zvědavý, vzal jsem si ji k snídani, ale sotva jsem nalistoval několik vět, rozhodl jsem se ji pohodit pod rudé plyšové křeslo. Lingua olbrachtiana, řekl jsem si a vydal se na letiště. Ale pak jsem měl najednou výčitky svědomí vůči Vám, ba vůči všem americkým kolegům, kteří na rozdíl od mých německých jsou ještě ochotni vyslechnout jiná mínění, a začal jsem svůj deja-vu (vlastně „lu“) pocit rozebírat. Ta nikaraguánská kniha byla totiž napsána jazykem, který znám. V Čechách ho roku 1921 založil jistý Olbracht reportáží Obrazy ze soudobého Ruska. I jeho text šel tenkrát podobně od ruky jako ten dnešní nikaraguánský v New Yorku. Potom se na něj (zčásti úmyslně) pozapomnělo. Škoda, stály tam věty jako například tato:

„Improvizovaný trh... ženy s prkénkem v ruce, kde je vyloženo pět kostek cukru. Zajímáte se o ceny? Třicet rublů jedna. Drobná spekulace tomu zde říkájí... Předloni by se nikdo z těch lidí neodvážil na ulici. Čeka tehdy spekulanty bez milosti střílela a také ještě dnes se její mužstvo vyrojí a sebere celý ten trh. Druhý den jsou tu ovšem keťasové znova — a kyselá okurka stojí o několik rublů víc... přitom na ruském venkově jsou potravin spousty a na Sibiři hníjí hromady obilí, ale není vlaků, které by je dopravily... až se opraví porouchaný provoz, nikoho jistě ani nenapadne kupovat jinak než za sovětské ceny...“

Olbracht, po němž jsem tento styl pokřtil, byl inteligentní muž, autor dvou dodnes čitelných románů. Jakto že slovem nezapochyboval o právu čekistů střílet keťasy? Ba co hůř, jakto že věřil na

bromady obilí hniajícího na Sibiři a na onen už příslovečně porouchaný provoz? Jak víme, z jakýchsi důvodů nedorazilo to obilí dodnes — a co se nákupu za sovětské ceny týká, lépe pomlčet.

Jistě, namítnete mi, že Olbrachtovi křivdím, že z neslušného odstupu více než padesáti let nechápu jeho naději, jeho dobrou vůli a zejména nejsem práv složitému historickému procesu, který koneckonců „objektivně“ přinesl přeci... Vsadím se, že skoro každý druhý z mých západoevropských kolegů by argumentoval tímto způsobem a že téměř nikdo by se nepokusil o strukturální srovnání lingua olbrachtiana s řečí olbrachtian současných. A jak je tomu nedávno, co jsem já sám byl stržen Sartrovou kubánskou řečí? Neboť i já jsem se dával uhranout dějinně zapřísahačským abra-dabra evropských měšťanských synků.

Olbracht byl jedním z nich. Vyrostl v prostředí píce a vzestupu, v onom typickém, maloměstsko-vesnickém rámci Čech, který Vám možná bude bližší z panoramatu domácnosti Kafkových. Patřil tedy k oné početné a stále se rozrůstající vrstvě, která pokrok rodiny (na němž se nepodílela) může už pojmut jako pokrok o sobě. Tam, kde je téměř vše po ruce, ale kde ještě nevznikl žádný model chování (cosi dávno předem daného) hodný nápodoby, tam budou idolatricky uctívány „vlastní ideje“ a nekonečná originalita. Olbrachtové jsou originální a kreativní z povolání. Jinými slovy: jako všichni mazánkové vytrucovávají a prosazují každický svůj nápad a každý jejich čin si klade nárok být měřen výlučně podle neoddiskutovatelně dobrých pohnutek, které k němu vedly. Sebeuskutečnit se bude nyní důležité, aby onen Pokrok, konečně pozitivní a konečně nekonečný, mohl nahradit starou myšlenku o podstatné neproměnlivosti lidského charakteru. Olbrachtové přijdou s ideou člověka trvale vylepšitelného, který je jednak „nový“ a „vyšší“ a jednak má také oproti tomu starému jednu podstatnou výhodu: musí teprve vzniknout z lidské masy kolem.

Česká společnost se ve své valné části orientovala právě tímto směrem. Rozmnožujíc s nevídaným úspěchem počet svých Olbrachtů, zdůrazňovala vždy pokrokovost a idea řádně rozdělených statků jí připadala smysluplnější než důvod jejich dobývání. A třebaže čeští sociální chiliasté nebyli obzvlášť bořitelští, chyběl jim přesto každý přesah do neutilitárna, takže je nakonec také omámila

náruč Velké Matky Praxe, té marxistické Kybelé, s níž jedinou lze upravdě aprioristické představy o lepším příští vnutit životu.

Zde někde bude i důvod, proč se české vzdělanectvo po Druhé válce ukázalo tak málo odolné vůči stalinismu, proč vlastně — viděno geopoliticky — jsme my, Češi, ač ve výhodnější pozici než mnozí jiní spolupostřižení, nebyli s to využít své „rakouské“, „finské“ či alespoň „jugoslávské“ šance. Viděli jsme totiž v excesech sovětského „budování“ stále ještě nejružnější „nutné stupně přestavby“ či „hnací síly dějin“, které vcelku po zásluze postihují neřádne blahobytné nebo prostě všechny ty, které pod nějakou zámlinkou bylo možno označit za „dějinně přežité“. A vlastně až v r. 1968 došlo i na nás.

Vystřízlivěli jsme, chytili se za nos a stali se... čím vlastně? Nevím, nejsem sociolog, nedovedu kvalifikovat to, co vzniká v zemích reálného (míněno neironicky) socialismu z někdejší — jak sama sebe nazývala — pokrokové inteligence poté, co se rozkuklila a jako můra nomenklatura se vznesla k temnému nebi noci. Kukla? Snad. Jisté je, že v těch cárech kokonu už těžko hledat někdejší děti pokroku. Jejich sebepocit, sebedůvěra ba vůbec víra ve vlastní poslání utrpěly těžkou škodu. Tito lidé vidí často i západní inteligenci, za jejíž komický pahýl se stále ještě pokládají, v jiných parametrech. Řekl bych, že ji — ve střízlivých a proto chmurných okamžicích — mají (tj. i sami... hlavně sami sebe) za dračí setbu evropské civilizace.

Ano, my evropští Olbrachtové to byli, kdo Evropě zakroutil krk. Ne proletáři všech zemí, ale my jsme se spojili a jako ono příslovečné strašidlo obcházelí kontinentem, až skutečně ztuhl hrůzou. Od svých otců, kterými jsme pro jejich upachtěnou píli pohrdali a kterým jsme donekonečna sepisovali obžalobné Dopisy Otcí, jsme ve skutečnosti odkoukali celou jejich gründerskou důkladnost. Nevěřte nám, tvrdíme-li, že jsme neduživí popisovači obecného zániku, zastiňování robustním zdravím tatínků. Jsme silnější než oni; nemáme jim za zlé, že byli, čím byli, ale že byli pouze tím... že trestuhodně ironizovali naši sebezahleděnost, pokládající ji za jakýsi kapric či „dolce far niente“, aniž jim kdy došlo, že toto „producírování se“ a „fantazírování“ bude záhy zdrojem moci. Té nové, té naší.

Povědomí o ní bylo v nás už dávno. Literárně čiší z každé řádky, kterou jsme kdy okomentovali moc těch dosud u moci. Těch věčných břídilů, kteří se tak směšně namáhají, ačkoli jsme tu my, kdo vědí jak na to. Tón těch komentářů jsme odposlouchali u Niccolo Machiavelliho, který jako první z nás geniálně pochopil, že stane-li se blaho státu vyšším statkem než blaho duše, nebude to dlouho trvat a některý z příštích tajemnických famulů a glosátorů velké politiky se vypracuje v Prvního tajemníka — a vykonavatele blaha.

V každé generaci a na každém místě tohoto evropského kolbiště, vždy podle toho, kolik se nás urodilo, kladli jsme si jeden a týž úkol: pochopit jak funguje moc a vyrvat ji z rukou fušerů.

Nebylo to lehké, museli jsme nejdříve založit teorii soucitu s chudáky. Soucitu, který je vlastní pouze nám a jenom skrze nás může vydat plody. Mluvili jsme o chudých, ale měli jsme na mysli neukojené všeho druhu. Sociální indikace ovšem mobilizovala nejúčinněji, proto jsme už brzy mohli ustat s prostým vykládáním světa a pustili se do jeho proměny. K tomu účelu jsme vytyčili tezi o tom, že posledním důkazem správnosti té které myšlenky je její proveditelnost. To bylo dobré, neboť odtud vše, co se osvědčí nám, stane se též kritériem pravdy. A vše, co funguje, byť to byl i mlýnek na lidské maso, má hned vyšší punc. A ovšemže ani punc nejvyšší jsme neztratili ze zřetele: odhalili jsme ho v dějinách, v jejich zákonu, v jejich duchu, který — ač absolutní — potřebuje lidské nástroje, nositele vědomí o něm... tedy opět nás. Takto vědoucí, takto majiteli pravého vědění, jsme byli uschopněni objevit všechna „konečná řešení“ a koncipovat pro ně pole, na němž jedině se dají uskutečnit, totiž stát, který nad svou sebezáchovou už nepotřebuje žádné další oprávnění.

Tak se nám posléze podařilo poštvat národy starého kontinentu do oné veliké války, která — započata 1914 — trvá dodnes a v jejíchž přestávkách se ti nejschopnější z nás dopracovávají moci vskutku nebývalé: moci — specialistů moci. Takto vznikající zanikáme a ovšem: dáváme zanikat i našincům, kteří ne dost pochopili nutnost takového přerodu.

Jinde ovšem nás ti lidé neruší, víme o nich, že více než mnozí zvolí naši cestu.

Milá Susan, já vím, že to dramatizují, snažím se však pouze načrtnout, jak janusovsky se může jevit ono neotřesitelně dobré svědomí západní inteligence, již stále ještě ubranuje lingua olbrachtiana. Nám „na Východě“ se naopak zdálo, že je to jazyk nejenom mrtvý, ale i jazyk smrti. To ovšem neznamená, že by nefascinoval, ba že by právě tím nepřitahoval i spisovatele, vždy náchylné k mobilizacím všeho druhu. Podobně jako Olbracht potom — načas nebo navždycky — prostě zapomenou, že jejich posláním je vzdorovat všem hantýrkám (často sebevsázkou, poznáte ji po útrapách, které přináší mimo massmedia, nereportovaně) ...prostě garantovat neredukovatelnost, mnohovýznamovost jazyka. Vykupitelská entepente té či oné partaje, byť se jevila i neškodně ba žádoucí, jako to, jímž na PENu promluvil můj krajan Grass, budíž a priori brána s rezervou. České oko cvičené na konce spisovatelských celebrit „davších se do služeb věci pokroku a míru“, jak po tři-čtyři desetiletí téměř neotřele zněla parola, vnímá za tím hlavně monstrum „partijnosti v literatuře“.

Ba ani demonstrace sociálního soucitu (à la opět ta Grassova při návštěvě černošského ghetta) nemají zvlášť bezprostřední účín. Novověký, evropský svět, opovrhující chudobou a naopak uznávající bohatství za boží privilej zdatným a posléze za jediný upravdě sledovaný cíl své civilizace, musí slibovat štěstí všem. Jenže od té doby, co tak činí, přibýlo zejména chudáků.

Jako kdyby nenadcházela čas daleko spíš demonstrovat odvalu k vlastní chudobě.

Jinak ovšem ten pocitový rituál je velmi, velmi starý. Taký olbrachtovská knížečka jím začíná. Autor líčí svou první návštěvu ještě v carském Rusku, svůj revolučně iniciační zážitek: „...davy klečících žebráků, uličkou mezi nimi prochází šlechtické dítě, lokaj má v ruce koš rohlíků. Hoch je bere a rozdává napravo nalevo ... jako... psům. Lokaj má vážnou tvář, maminka v krajkách se usmívá... tenkrát se mně chtělo střílet.“

Podivné captatio benevolentiae... ale porozumíme mu, všimneme-li si úhlu pozorovatele; je jím opět ono pravé hodné dítě — našinec — který všechny rád ně podělí. Evropské nedělní dítě, v jehož světě jednou už nebude žebráků (ani jiných parazitů!), ale kde se zato bude střílet doopravdy — a kdykoli se mu zachce.

Přátelsky Váš

Jiří Gruša

Josef Jedlička

Dodatek k nenapsaným dějinám české literatury

Karlovi Moudrému a ostatním mladým přátelům

Nových vědomostí máme ažaž; ale je nám líto významných básníků, kteří upadli v zapomenutí, a utrpěli jsme také nenahraditelné ztráty v historii, protože kontinuita duchovních památek na velkých důležitých úsecích tím pozbyla ucelenosti. Tato kontinuita je však podstatným zájmem lidského života a metafyzickým důkazem o významu jeho trvání. Nevíme totiž, zda by kulturní souvislost přežila i bez našeho vědomí a představy. Musíme si tedy přát, aby v nás bylo vědomí oné souvislosti.

Jacob Burckhardt

1

Bude teprve na literárním historikovi některé příští, doufejme, že ne příliš pozdní generace, aby napsal nejen objektivní a pravdivé, ale i *úplné* dějiny české literatury osudného dvacetiletí, ohraničeného totalitizací veřejného a kulturního života po komunistickém převzetí moci v roce 1948 a definitivním zhroucením liberalizačního vzmachu, k němuž došlo v létech, která bezprostředně následovala po sovětské vojenské intervenci v roce 1968. Teprve nezávislé a svobodné bádání, přímé studium pramenů na místech, kde vyvěrají, pozorná práce s dokumenty, zatím zčásti utajenými, a k tomu ještě opatrná, pietní a služebná dovednost renovátorská a restaurátorská budou s to sestavit takový obraz moderního českého písemnictví, který by byl reprezentativní, proporční, hodnotově odstíněný — a který by tedy *věrně reflektoval* obsah dějinné reality.

Pohříchů není v dohledné době na nic takového ani pomyšlení, ačkoliv každý odklad tu ovšem jen prohlubuje úpadek kulturního povědomí národa, znetvořuje jeho duchovní tvář a čím dál víc odcizuje českou kulturu všeobecnému kulturnímu povědomí lidstva. Aby pak nezůstalo jen při jednom neštěstí, je tu v důsledku toho ona „kontinuita, která je metafyzickým důkazem o významu našeho trvání“ deformována ještě utkvělým nedorozuměním.

Rozklad českého kulturního života, způsobený v uplynulých létech direktivními a perzekučními zásahy komunistické moci, popisují opoziční i exiloví

českoslovenští publicisté — a po nich sympatizující kulturní vrstvy západní — obvykle jako řadu větších či menších poruch, které postihly „viditelnou část ledovce“. Tedy hlavně ty autory, kteří se v dobré či nedobré vůli s komunistickým režimem v některém období solidarizovali, a ta díla, s nimiž se režim, opět v některém období své existence, byl s to identifikovat či alespoň smířit. Požírajíc své vlastní děti, trestala ovšem revoluce čas od času i ty své přívržence, které kdysi odměňovala — až se po násilném rozuzlení osudné zápletky z roku 1968 s většinou svých intelektuálních stoupenců definitivně rozešla, dala je do klatby a jejich díla na index. Přestala tak definitivně reflektovat na tvůrčí a podnětnou aktivitu své vlastní intelektuální špičky, ztratila zájem na jakémkoli experimentu, byť i byl zamýšlen ve prospěch „věci“ a spokojila se a spokojuje se podnes s třetí, pátou a třeba až desátou garniturou literárních nádeníků a kulturních posluhů, kteří to, co neumějí, vynahrazují spolehlivostí a poslušností.

Je bulvární žurnalistická nadsázka, když se hovoří o „kulturní Biaře“; ale situace je dost zlá, aby právem vzbuzovala znepokojení a opakované protesty světové veřejnosti. Nicméně *skutečná a hluboká tragédie* moderní české kultury není naplněna a dovršena pouze zjevnou perzekucí autorů více či méně renomovaných, či takových, kteří měli vůbec někdy alespoň nějakou možnost, vyprostit své jméno z anonymity, jakož už vůbec ne absencí těch autorů, kteří se z pozice komunistického revizionismu a reformismu rozešli s režimem pro neshody při volbě prostředků. Je-li řeč o tragédii, pak jde především o velké, převelké množství tvůrčích intelektuálů, kteří byli z účasti na vytváření národní kultury podstatně anebo zcela vyloučeni. Dnes už jsou to příslušníci nejméně tří generací — a nic nenasvědčuje tomu, že by další generaci očekávalo něco jiného než nezájem, vyvrženost a zapomenutí.

V takové situaci je — zdá se mi — nejen legitimní a užitečný, ale nezbytný každý poctivě založený pokus analyticko-pořádací, buďsi sebe neúplnější a sebe nesoustavněji dokumentovaný.* A jiná také ani nemůže být zpráva současníka a účastníka, třebas je i ochoten vsadit sám sebe se vším všudy jako záruku pravého svědectví. Nemůže se vyhnout nebezpečí soudu jednou příliš subjektivního a podruhé příliš závislého na cizí zkušenosti a navzdory svému odhodlání čelit rafinovaně osnované anihilaci všeho skutečného, zůstane jako emigrant fatálně odříznut právě od živoucí reality zkoumaného předmětu. Nezbyvá mu tedy, nechce-li být odkázán pouze na vlastní paměť a schopnost logické interpolace, než aby jako trosečník na pobřeží cizí země shledával trosky, jež vyplavuje moře, a pokusil se z nich znovu složit alespoň hrubou kostru potopených lodí, podle níž by se dalo usoudit, jak kdysi vypadaly v plné slávě vztyčeného plachtoví.

* Tato studie byla původně koncipována pro západní publikum a podržuje si i po důkladném přepracování perspektivu odstupu, z něhož je třeba vysvětlovat méně zasvěcenému čtenáři některé notorické skutečnosti. Nepokládal jsem za účelné a užitečné tuto perspektivu docela opustit, protože pro dnešního, zvláště pak mladého českého čtenáře jsou některá fakta a souvislosti nedávného literárního vývoje právě tak cizí a neznámá jako pro cizince. Zasvěcenější čtenáře prosím o trpělivost a porozumění.

Jde-li o to — jako že právě to je smyslem a cílem tohoto pokusu — upozornit na zasutou, skrytou a v zapomenutí upadající českou literaturu zmíněného období nejen jako na kvantitativní soubor diskrétních faktů, ale jako na živoucí a do souvislostí vpjatý dějinný proces, pak v této chvíli zbývá jen jedno: vyhledávat uzlové body tohoto procesu, zaznamenat rozhodující události doby a pokusit se rozpoznat její hlavní duchovní tendence. Zcela nemožné a jistě i mravně nepřístupné by bylo, vynášet v tomto stadiu jiné hodnotící soudy než ty, které se týkají právě jen práva kultury na úplnost. Proto nelze díla, o nichž tu bude řeč, pokládat pro celkový literární vývoj za důležitější a lepší než ta, o nichž nepadne zmínka, a jména, která v dalším výkladu padnou, za významnější než jména nevyslovená. Všechno jsou jen příklady a ilustrace; a budiž tu výslovně řečeno předem, že na místo kteréhokoli jména i díla by týmž právem mohlo být dosazeno možná pět, možná deset a třeba i více jiných jmen a děl.

2

Klíčem, předznamenáním a předtaktím k tragédii bylo necelé tříletí bezprostředně po konci druhé světové války. Startovním kapitálem, který umožnil od jara 1945 české literatuře rychlou integraci do evropské poválečné kultury, bylo jednak politické a kulturní dědictví první republiky, jednak demokratické a sociální sebevědomí národa, který v celku obstál, byť i ořesen, v těžké dějinné zkoušce. To prvé bylo jistě důležitější, i když v té chvíli možná méně patrné.

První československá republika byla vlastně od pradávna existující národní a územní organismus, jemuž dějinné okolnosti po rozpadu rakousko-uherské monarchie umožnily, aby dal své vnitřní svébytnosti i vnější státní podobu. Kulturně nebyla nová republika pouze dědičkou národně obroditelského a duchovně-uvědomovacího procesu 19. století, ba ani jeho dovršitelkou, neboť byl v hrubých obrysech dovršen většinou již na jeho konci, ale pokračovatelkou, která v nepřerušené návaznosti rozvíjela národní kulturní život, tenkrát již bohatý a vytříbený. Leda, že státní suverenita přidala prestiže kulturním ambicím, a leda, že se mezinárodní kulturní kontakty, filtrované až dosud poněkud nejasným postavením příslušníků jednoho národa v mnohojazyčné monarchii, projasnily a zjednodušily.

Poslední generace národních buditelů se zřízení vlastního samostatného státu většinou nedožila, a jestliže přece jen někteří z nich překročili práh nové epochy, tedy jako uctívaná, leč nepřiliš užitečná palladia. Obrozenecký duch národního izolacionismu, nacionalistické úzkoprsosti a zdrženlivého konzervatismu nebyl tedy nikterak významnou překážkou dominantnímu trendu prvo-republikánské kultury dvacátých a raných třicátých let — sebevědomému a ctižádostivému kosmopolitismu. Byl motivován jednak ambicí mladého, kdysi kulturně významného národa, podílet se opět jako rovný mezi rovnými na formování okcidentální kultury, jednak internacionalismem levicového ladění. Ale už tenkrát odpovídala tato česká orientace mnohem lépe tradičním a organic-

kým českým kulturním vztahům k západu, jak je prohloubila hlavně „franko-filní“ poslední předválečná generace, než teoreticky proklamovanému a komunisty vydatně živenému spolenectví „proletářů všech zemí v čele se Sovětským svazem“.

Prudký skluz sovětské kulturní politiky patetických porevolučních let do prolákliny byzantinského stalinistického socrealistického kýče a ždanovovského dogmatismu vedl ostatně právě v Čechách ke groteskní situaci. Jestliže se ještě česká literární avantgarda raných dvacátých let mohla vcelku s dobrým svědomím řídit příkladem ruských futuristů, imажinistů a formalistů, na sklonku těchto let, kdy všechny tyto směry byly prohlášeny za škodlivou úchylku, jí zbývala už jen politická příslušnost k „hnutí“ bez uměleckých konsekvencí — a to ještě zdaleka ne ve všech individuálních případech.* Nicméně právě z této své levicové orientace odvozovala česká avantgarda v následujících třicátých letech svou kubistickou, abstrakcionistickou, konstruktivistickou či surrealistickou poetiku, hájila ji a prosazovala proti „maloměšťákům a šosákům“, zatímco vůči oficiální sovětské kulturní linii zachovávala rozpačitou neutralitu anebo se ji pokoušela vysvětlovat jako specifické „příznaky růstu“. Tenkrát už vlastně vyšlo najevo, že avantgarda vlastně žádný vyhraněný stranicko-politický profil neměla a že její příslušníky spojovalo cosi jiného.

Doznívala tu patrně ještě stará solidarita vzdělců malého, nelehko se prosazujícího národa, tolerance a vzájemný respekt lidí, kteří mají při všech neshodách a sporech přece jen společný cíl. Významnou úlohu tu hrála nesporná autorita duchovních vůdců, jako byl *Masaryk*, *Šalda* či *Pekař*; jenom sám *F. X. Šalda* se těšil i u nejmladší generace takové úctě, že byl s to udržet věci umění na takové úrovni, kde vyslovená podlost či sprostota byla prostě nemyslitelná. Konec konců pak byl obdiv k Apollinairovi i Bloyovi, k Majakovskému i Ril-kovi, k Bělému i Joycovi, k Bretonovi i Bernanosovi, společným duchovním jmenovatelem většiny těchto velmi mladých lidí a spojoval nejednou i zásadní ideové protichůdce osobním přátelstvím.

První republika jakožto kulturní epocha — ostatně jeden ze šťastných a slunných dnů evropských dějin — dozněla v jistém smyslu ještě před svým politickým zánikem v roce 1938 a 1939; jakoby vše, co na tomto ostrově liberálnosti a tolerance mohlo být zformulováno, bylo již vysloveno, a jakoby pojednou všichni přestali věřit, že ve světě, který se jednou zrodí z nadcházející katastrofy, bude možno znovu nastolit arkadický mír, v němž tichá hudba Orfeova bude více strhující než hlas polnice.

Jakoby na znamení nenávratnosti se nedožil konce této epochy ani její zakladatel, *T. G. Masaryk*, ani strážce její duchovní úrovně *F. X. Šalda* a posledním výdechem sotva dospělého státu vydechl naposledy i *Karel Čapek*, muž, který snad nejzřetelněji ztělesnil jeho nevyčerpatelnou toleranci, obecnou starost o věci všelidské i jeho neokázalý program konkrétní, prakticky účinné sociální reformy. Poslední měsíce první republiky byly časem panyhid: příslušní-

* V letech 1927 a 1928 se rozešlo několik levicových spisovatelů, *Ivan Olbracht*, *Marie Majerová*, a další s KSČ a vstoupili do ní až po 2. světové válce.

ci nejméně tří literárních proudů, o nichž nás poučují i oficiální dějiny národního písemnictví — tedy liberálně-demokratického, radikálně socialistického a katolického — svorně a s vědomím osudovosti chvíle, oplakali mrtvé, aby ještě naposled mimoděk demonstrovali, že hodnota zanikající politické reality je spojuje víc, než je může rozdělovat různé pojetí budoucnosti. V básnickém zjednodušení vlastně pouze opakovali poznatek, k němuž se česká kultura dopracovala dva roky před tím, při stoletých oslavách Karla Hynka Máchy: že nejvlastnější česká duchovní tradice není pouze produkt osvícensky-racionalistického a romanticky-utopického devatenáctého století, ale že je zakotvena hlouběji, v barokním a předbarokním životním pojetí v jádru metafyzickém a náboženském, a že ze své nejvlastnější podstaty míří k transcendentnímu úběžníku.

Ale i z hlediska praktické potřeby chvíle bylo dědictví, které po sobě zanechala první republika, velké a cenné. Předně tu byla celá národní kultura v přehledné uchopitelnosti, jak ji shrnula generace moderních vědců a jak se pročistila za dvacet let ve svobodném a předsudky málo zatíženém dialogu s osvícenou a kultivovanou veřejností. Bylo tu dílo mnoha generací, uspořádané, utříděné, nově interpretované, ale stále ještě připravené k dalšímu výkladu a k novému použití — jako podnět, korektiv či výstraha. Byly tu literární výtvoř, jak právě vyšly z dílny, příliš nové, než aby je bylo možno už v této chvíli spravedlivě posoudit a zhodnotit; ty měly být opatrovány tak dlouho, až přijde i pro ně vhodný čas. A byla tu konečně celá generace tvůrců středního věku (většinou ročníky 1900-1910), podivuhodně dozrálých a individuálně profilovaných — avantgarda, která měla nejen nebývalý umělecký prestiž, ale i zřídka-kdy vídanou lidovou odezvu a popularitu. Co jméno, to pojem českým uším — dokonce dodnes, po všem, co ještě mělo následovat.

3

Pokusme se teď o předběžnou bilanci sil, s nimiž vstupoval neporažený, leč zrazený a zklamaný národ do období, v němž mu bylo zapotřebí čelit ne hloupému, ale zcela bezohlednému nepříteli a podstoupit první vskutku životní zkoušku své moderní dějinné existence.

Je třeba, abychom tak učinili už na tomto místě, neboť válka a nacistická okupace, odboj a osvobození už nikdy potom nemohly být objektivně posouzeny a rozsouzeny jako složité, mnohotvárné a rozporuplné události. Staly se součástí ideologického mýtu, materiálem politické lži a propagandisticky zmanipulované legendy. Hned od této chvíle bude také zapotřebí pozorně sledovat alespoň některé z jednotlivých aktérů všech těch proměnlivých dějství, neboť v této krizové době se formují a ustalují charaktery, v lidech a době se sbírají a připravují síly, jejichž účinek se projeví leckdy až po celých desíletích a formulují se nová pravidla dosud neznámé hry.

Zatím však — v přechodném období Mnichovské dohody, částečné okupace země a v prvních dvou letech Protektorátu — působí setrvačná síla prvo-

republikánského kulturního rozmachu; patetická chvíle dokonce velí nasadit rezervy — a letmý pohled do knihkupeckých výkladů snadno mohl v těch letech vzbudit klamný dojem, že se nic opravdu vážného nestalo.

Duchovní fundus národní kultury byl mohutný, jeho vyzařování silné a řada následujících zkoušek, jichž tato chvíle byla jen náznakovým úvodem, prokázala, že byl a jest téměř nevyčerpatelný. Così nenapravitelného se však událo v jemné tkáni společenské mravnosti. Proces, jenž se mohl zprvu jevit jako třibení duchů, se posléze vyjevil jako obnažování dějinného substrátu, jako cesta „ke dnu“, * kterou zároveň odrážel i určoval pohyb literární struktury.

Jen velmi málo českých spisovatelů po roce 1938 emigrovalo, prakticky pouze někteří občané židovského původu. Většinou zůstali — vedeni bezpochyby z části pohnutkami ideálními, ale i proto, že buď dobře uvážili rizika exilu v Evropě, zmítané válkou, anebo že nedocenili nebezpečí, které pro intelektuála v každém totalitním režimu rok od roku vzrůstá. Nebylo ostatně tenkrát ještě dost zkušeností, nešlo pak také o to — jako třeba u literární emigrace německé či o desíletí starší emigrace ruské — aby byla střežena, uchovávána a třeba i po léta rozvíjena podstata národní kultury, ale pouze o to, *přežít zlé časy*, které — ze samotné povahy výjimečné válečné situace — nemohly mít dlouhého trvání.

Vztah mezi okupantem a příslušníkem okupovaného národa byl — až na výjimky vskutku nepatrné a v duchovní oblasti zcela zanedbatelné — v Čechách jasně vyznačen jako nesmiřitelný antagonismus, jako konflikt dvou mocensky nerovných, ale principiálně protichůdných skupin, takže jakákoli i *neutrální* aktivita z české strany nemohla být pocítována jako ústupek či dokonce kolaborace, odhlédneme-li od několika zvláště upadlých příslušníků nejprodejnější „journalie“, byl to vlastně jediný *František Zavřel*, dramatik jistého jména, který se okupantovi výslovně nabídl ke spolupráci, ostatně člověk, pro jehož pohnutky je příslušná spíše psychiatrie než literární historie. Naopak každý český kulturní podnik, každá kniha, kterou bylo možno proti okupantovi prosadit a vydat, byl již úspěch. Někteří velmi nestateční nebo nadmíru skrupulózní se drželi stranou, většinou se však nikdo publikační možnosti nevyhýbal a mnozí o ni dokonce bojovně usilovali. Ideologický směr, v němž skončila první republika a ona jakási nacionalistická „nivelizace“ situaci usnadňovaly.

Zpočátku se ve staré vydavatelské praxi zhruba pokračovalo. Vycházela levicově naladěná *Marie Majerová* i *Marie Pujmanová*; socialisticko-liberální *Ivan Olbracht* i aristokratický komunista *Vladislav Vančura*; socialista *Karel Nový* i křesťanský existencialista *Jan Čep*; katolíci různého ražení jako *Jaroslav Durych*, *Karel Schulz* nebo *Jakub Deml*; a několik desítek dalších (zpočátku dokonce ještě včetně reedici *Karla Čapky* a *F. X. Šaldy*), kteří všichni vytrvale zprostředkovávali vzpomínku na ducha, ideály a atmosféru první republiky, v níž se vyhranili a získali proslulost.

* Pasáž navazuje na místo ve studii *Río Preisnera Avantgarda a ideologie*, State College 1974, rukopis.

Nejinak tomu bylo s básníky — a je tu třeba spravedlivě konstatovat, že nejedno vrcholné dílo moderní české poezie bylo vyvzdorováno právě na této brutální době, a že nejčistší díla lyrické méliky se zvedla z propasti, do níž se řítily hodnoty evropského lidstva. Básnické sbírky vydali bez výjimky všichni představitelé meziválečné avantgardy, a to opět bez rozdílu filozofického a politického názoru: *Josef Hora, Vítězslav Nezval, Jaroslav Seifert, František Halas, Vladimír Holan, Jan Zahradníček, Václav Renč, Jan Dokulil, František Hrubín, Vilém Závada* a opět řada dalších, kteří právě tak jako před tím prozaici doložili a potvrdili svůj nárok, reprezentovat rozvitou a do světových souvislostí vintegrovanou kulturu.

Jak se však okupační dohled utužoval, jak přibývalo cenzurních omezení a jak narůstala brutalita nacistické diktatury, byli všichni tito představitelé evropského humanismu buď zatlačováni do ústraní anebo perzekuováni. Tak byli popraveni *Vladislav Vančura* a *Bedřich Václavek*, byli uvězněni *Václav Černý* a *E. F. Burian* a v soukolí genocidy zahynulo mnoho dalších intelektuálů mladší generace — ostatně první předvoj tvůrců oné *skryté kultury*, k nimž se (předběhneme-li tu slovem hned několik vývojových etap) nadmíru příznačně a jakoby tušivě přihlásili po skončení války především ti jejich generační druhové, jimž události měly později připravit týž či podobný osud.

Byl to především strmě nadaný, v lautreaumontovském věku tragicky zahynuvší lyrik *Jiří Orten*: jeden z oněch mála skutečných zázraků v nepředvídatelném prostoru poezie, čirý výron, ale zároveň i jaksi maně a po paměti uskutečněný svod všech nejvyšších lyrických tradic. A také — což v této souvislosti budiž podtrženo — nevyvratitelný důkaz o ústrojně souvislosti české kultury s krevním oběhem kulturního světa, nesporně úhelný kámen, který byl po zvrácených zákonech moci znovu odhozen na smetiště. Pak jeho druh *Hanuš Bonn* a pět či deset či padesát dalších židovských chlapců zapomenutých jmen, možná že dědiců Kafkových, kteří nepřestáli koncentráky a plynové komory.

Mnozí nežidovští vrstevníci těchto vyvrženců (většinou ročníky 1915-1925) měli štěstí a válečnými časy se nějak protloukli. Dokonce nejen to: protože pramen poezie a duchovní tvorby vyráží se silou biologického děje kdykoliv a na nejméně pravděpodobných místech, psali, pokoušeli se o publikaci, scházeli se právě v dobách sílícího teroru, kdy etablovaní příslušníci předválečné avantgardy vyklidili bojiště, a zakládali — na mezi či často i za mezí legality — literární a umělecké skupiny. Ty pak byly předurčeny k tomu, aby v dalším vývoji české literatury sehrály nejvýznamnější úlohu.

Dříve však, než toto téma na dlouho ovládne náš výklad, je třeba se ještě zmínit o spontánním literárním hnutí válečného období, o takzvané „literatuře protektorátní“. Název obecně nepostrádá jistého ironického ba odsudlivého přízvuku, zde však je používán jako technické označení a ztratí-li časem na své neutrálnosti, podává se to spíše ze souvislostí, než jako zásadní hodnocení. „Protektorátní literatura“ jsou díla, častěji prozaická než básnická, jimiž se v době zvýšené poptávky a čtenářské blahovůle, s níž bylo přijímáno každé

pěstěné české slovo, etablovali jako uznávaní a populární spisovatelé ti příslušníci zmíněné generace, kteří předvíдали cenzurní překážky a programově se věnovali literatuře únikové, krotce nacionální a společensky nekonfliktové. K nim patřil především *Jan Drda*, idylik a znamenitý stylista, *Václav Řezáč*, autor psychologických ambicí, *Jarmila Glazarová*, autorka typicky „ženská“, *František Kožík*, spisovatel obrovského tematického repertoáru, humorista *František Rachlík* a několik dalších, které by nemělo smysl připomínat, kdyby se společně se svými proslulejšími druhy nevynořili o deset let později na zcela změněné scéně a v mezní neblahé situaci dokonce jako protagonisté. Sporné je, zda je třeba do této garnitury započítávat i *Vladimíra Neffa*, autora hotového již před válkou, který si však teprve za války dobyl velké obliby.

Rámec „protektorátní literatury“ zcela přesahují dvě výrazné osobnosti, jejichž dílo sice v oněch letech z větší části vzniklo, bylo publikováno a publikem nadšeně přijato, které však svými kořeny sahá hluboko do první republiky a svou hodnotou i významem převyšuje většinu únikového čtení těch let. Je to *Karel Schulz*, jehož michelangelovská nedokončená trilogie navazuje na barokizující stylistiku předválečné katolické prózy, dovršuje ji a psychologicky prohlubuje; nové a nové reedice jakož i řada překladů potvrzují i po téměř půl století trvalou hodnotu tohoto díla. Druhý je *Jaroslav Havlíček*, patrně jeden z největších českých prozaiků, jehož krátce vyměřená, explozivní tvůrčí perioda padla prostě shodou okolností do nešťastné doby, po léta pokládáný buď jen za poutavého vypravěče maloměstských příběhů anebo za politicky málo angažovaného naturalistu, jehož romány jsou teprve pozvolna rozpoznávány jako faulknerovská próza prvního řádu.

Prozatím — než se objeví některé příznačné okolnosti zřetelněji — zaznamenejme nový sociálně-psychologický rys, který se netýká výhradně protektorátní literatury, ale který je jí viditelně ztělesněn: za války se začalo ustalovat vědomí, či alespoň jakési ponětí o tom, že umělecký výtvar a vůbec jakákoliv kreativní aktivita nemusí hned vyústit v publikaci třebas i sebe okrajovější a soukromnější, ale že je třeba hledat okliky, triky a zadní vrátka anebo také, popřípadě, čekat na příznivější konstelaci.

Čím déle Protektorát trval, tím více ubývalo publikačních možností. Tak — abychom uvedli alespoň jeden charakteristický kvantitativní údaj — z 38 kulturních časopisů v roce 1938 zbylo v roce 1943 (který byl v mnoha ohledech rokem obratu) už jen 6 časopisů a v roce 1945, snad nějakým nedopatřením jeden jediný.* Ale válka se neodvratně chýlila ke konci — a tím oprávněnějším se stávalo ono „přežívání“, které se čím dál víc měnilo v nadějeplné konkrétní očekávání. Jistota vítězství a dohledná blízkost rozhodnutí pak inspirovala i určovala program oněch uměleckých skupin, které se vytvořily a ustálily za války mimo hlavní literární proud, ale v téměř řečišti jako tvorba, plynule navazující především na mezinárodní orientaci prvorepublikánské kultury.

Těch skupin by se dalo napočítat kolem desítky, zvláště kdyby se do počtu

* Viz dodatek ke II. dílu Kuncova *Slovníku českých spisovatelů*, Praha 1946.

zahrnuly amatérské či poloprofesionální divadelní soubory, v nichž se soustředilo mnoho živelné aktivity mladých lidí; vskutku významných a pro další vývoj důležitých literárních skupin však bylo pouze pět.

Vyjmenujme je teď a zmiňme se alespoň o několika jejich nejprofilovanějších představitelích, aniž se budeme blíže zabývat jejich programy, popřípadě uměleckými směry, k nimž se přikláněly, a jež hodlaly v českých poměrech zastupovat. Hned po konci války se totiž vskutku staly krystalizačními jádry obnoveného normálního kulturního života; na terénu, který připravily, se formulovaly všechny podstatné otázky, které musela poválečná kultura řešit; a přímo či nepřímo se na ně bude konečně odvolávat všechno nekonformní myšlení onoho dvacetiletí, k němuž směřují tyto výklady — a budeme mít tedy ještě dost příležitosti se s obsahem jejich usilování seznámit.

Předně to byla „Skupina 42“. Jejím ideovým vůdcem a teoretikem zcela jedinečně erudice i intelektuální původnosti byl *Jindřich Chalupecký*; spolu s kritikem *Janem Grossmanem* patřil ke skupině básník *Jiří Kolář*, už tenkrát osobnost nevidaně svébytná, básník *Ivan Blatný* a početná skupina výtvarníků. Povrchně lze skupinu charakterizovat jako civilistickou, strukturalistickou, nakloněnou experimentům a znamenitě — asi ze všech tehdejších literátů nejlépe — orientovanou po nejnovějších duchovních proudech ve světě za hranicemi nacistické říše. Důležitý — a to zvláště v této souvislosti — je jejich zasvěcený zájem o velké, ale dosud zneuznané či pozapomenuté osobnosti české kultury — o *Richarda Weinera*, *Lva Blatného*, *Jakuba Demla* a *Ladislava Klímu* — jejichž význam rozpoznávali a k nimž se hlásili jako k iniciátorům uměleckých směrů budoucnosti.

Zhruba v téže době jako „Skupina 42“ se ustavila i skupina „RA“, kterou lze nejspíš pojmenovat jako surrealistickou s „daliovskou orientací“. Jejím teoretikem byl *Vratislav Effenberger*, který zprostředkovával kontakt tohoto „dorostu“ se staršími příslušníky hnutí, *Šimou*, *Štýrským* a *Teigem*. I tu tvořili základ skupiny výtvarníci, z básníků sem patřil *Zdeněk Lorenz*, *Jan Hanč* a *Ludvík Kundera*.

Početně asi nejsilnější, možná že i proto, že tu šlo o seskupení velmi volné a proměnlivé, byla skupina literátů katolických, seskupených hlavně kolem časopisu „Akord“. Toto byl ostatně terén, na němž se za války stýkalo nejvíce autorů různého zaměření, a tak není divu, že vedle programových katolíků mladé generace, jako byl *František Lazecký*, *Josef Kostohryz*, *Jan Dokulil* a *Jarmila Otrádociová*, tu vystupovali i básníci levicově naladění, jako byl *František Listopad*, *Jan Vladislav* nebo *Jiří Šotola*.

Vyhraněnému programu nebyla zavázána ani další skupina, kterou kolem sebe shromáždil, hlavně díky své poutavé osobnosti, typický básník „mezigenerace“ *Kamil Bednář*. K jeho okruhu patřili i *Jiří Orten* a *Hanuš Bonn*, dále *Josef Hiršal*, *Zdeněk Urbánek* a *Ivan Diviš* — kromě řady dalších, jejichž cesty se rozešly všemi možnými směry, dokonce — jako v případě *Bohuslava Brezovského* — do náruče strany. Hned po válce se většina těchto lidí ještě na čas shlukla kolem *Václava Černého*, v němž našli pregnantního teoretika a kritika,

ostatně i muže, který svým humanistickým existencialismem formoval nejen je, ale nepočít dalších příslušníků této generace.

Konečně se ještě za války zformovala i skupina mladých marxistů a komunistů, „svazácká“ skupina, jak se jí později říkalo, která si alespoň navenek snažila uchovat odstup od oficiální stranické kultury a jejích socialisticko-realistických dogmat. Teoretikem těchto mladých lidí byl Jiří Hájek, patřil sem třeba Oldřich Kryštofek, Ladislav Fikar a Jaromír Hořec a pohostinsky mnozí z těch, které jsme tu již jmenovali, neboť na ten či onen způsob „doleva“ inklinovali téměř všichni a hlavně se téměř všichni domnívali, že s „pokrokovou“ či „socialistickou“ orientací lze smířit jakoukoli poetiku.

Toto tříbení a třídění — k němuž nemálo přispěli výtvarníci a mladí divadelníci — se dovršilo právě včas, aby se mohlo stát základem, východiskem a jakousi ideovou osnovou, na níž se počala vetkávat kultura poválečná.

Jde-li nám stále a především o to, rekonstruovat zatajenou a zamlčovanou kontinuitu českého duchovního života a soustředit posléze pozornost na zapomenuté, umlčené a pronásledované autory, je už teď třeba se pokusit o předběžný přehled.

Když pominulo protektorátní mezidobí a ze skryté setby válečných let začaly prudce klíčit první výhonky svobodné tvorby, nikoho ani nenapadlo, zpracovat systematicky literární historii válečných let; jedinou výjimkou je studie Jana Grossmana o válečné generaci, která celou šíří problematiky vědomě opomíjí. Představitelé měšťansko-humanistické demokracie vydali tenkrát všechny své síly na polemiku proti masívní propagandě komunistů, kteří zase vynaložili všechno své úsilí i všechny intelektuální rezervy mnoha svých stoupenců na přehodnocení vzdálenější a nedávné minulosti. Pojetí, které se zprvu pokusili obrátit nabídnout poválečné optimistické, ba rozjařené veřejnosti a které posléze začali prosazovat všemi prostředky dobyté moci, byl už vlastně základ legendy, na níž spočívá celá literární historiografie padesátých let a která po některých nepodstatných korekturách zůstala podnes oficiální verzí systému. Toto pojetí spočívá na jedné straně v tom, že si svévolně osvojuje všechny kladné národní tradice, na druhé straně v tom, že autory minulosti třídí podle ideologických, ba kádrových hledisek. Už právě v této poválečné polemice se začalo s radikálním přehodnocováním dosud platné hodnotové stupnice.

Předně se hodnoty, pevně zakotvené v národním povědomí, prohlásily za logický a organický předstupeň kultury socialistické, a co se ani po sebe násilnější deformaci do tohoto schématu nevešlo, se prostě odsoudilo jako reakční výjimka, již třeba odmítnout a potlačit. Výsledky této manipulace byly často až groteskní.

Tak byl typický představitel gryndersko-obrozeného nacionalismu Alois Jirásek povýšen na uctívanou modlu a závazný vzor, zatímco vyložení bouřliváci a sociální revolucionáři jako třeba Karel Toman či František Gellner upadli v podezření z dekadence.

Za druhé byli autoři první republiky rozdělení podle svého občanského po-

litického přesvědčení a z tohoto zorného úhlu byla posouzena i jejich díla; ne jednou se položil důraz na jednu práci, ideologicky užitečnou, a ostatní se zamlčelo. Tak v nepřízni byl Karel Čapek, ačkoliv do hrdel a statků dosvědčil svůj antifašistický postoj, a úctě a chvále se těšila Marie Majerová, ačkoliv spolupracovala za války na filmu s vysloveně antisemitskou tendencí. Veleben byl čtenářsky velmi náročný a z hlediska teorie „formalistický“ Vladislav Vančura, protože se stal obětí nacistické perzekuce, a rameny se krčilo nad Jaroslavem Havlíčkem, vypravěčem realistickým a lidovým. A Ivan Olbracht, například byl oslavován za svou podprůměrnou politickou agitku, aniž se hovořilo o jeho dílech, pro moderní českou literaturu vskutku zakladatelských.

Konečně se pak horlivě tvořila a pěstovala legenda o protifašistickém odboji a literárním vývoji za války. Vedle *Vladislava Vančury*, osobnosti ryzí a bezúhonné, byl na prvé místo vymanipulován průměrný komunistický novinář a podprůměrný literární teoretik *Julius Fučík*, člověk problematický, jehož skutečná úloha v historii jedné odbojové skupiny není dodnes zcela objasněna. On a několik dalších — *Bedřich Václavek*, *Eduard Urx*, *Jožka Jabůrková* — měli doložit tezi, že vedoucí silou protifašistické rezistence byli komunisté, a jim že tedy patří vděčnost národa.

Namítat tu, že takové bylo hledisko pouze jedné z několika stran, které vedly v poválečných létech spor o smysl národního kulturního odkazu, by byla pouze teoretická spekulace. Fakt je, že v plném rozsahu sice toto hledisko nikdy nepřijal nikdo kromě příslušníků komunistického stranického aparátu, ale fakt je pohřbívá i to, že se toto pojetí prosadilo po ani ne třech „milostivých letech“ jako monopolní a všeobecně závazné učení. A i kdyby pak už vůbec nebyla stranická kulturní politika dosáhla žádného jiného výsledku, podařilo se jí na nedohlednou dobu zkreslit obraz české literatury čtyřicátých let a zatajit před nastupující generací díla, pro tu chvíli možná nejpodněnější a pro další vývoj rozhodující; už ve chvíli zlomu roku pětáctýřicátého vytlačila na okraj celou jednu živou a plodnou literární větev, která se ostatně měla stát — jak ještě uvidíme — jednou z jejích hlavních obětí.

Česká literatura prvé poloviny čtyřicátých let totiž byla ve skutečnosti plynulým pokračováním duchovního úsilí prvorepublikánského, pěstovali ji lidé, prvou republikou vychovaní a určení, a proto to byla literatura povýtce humanistická, demokratická a tolerantní. Dokonce i autoři komunistického ražení — *Julius Fučík* sám — se přizpůsobovali tomuto duchu a ona hrstka textů, publikovaná z cenzurních důvodů až po válce, naprosto nenasvědčuje, že by se tu byl odehrál politický přerod. Spravedlivě je třeba pouze konstatovat, že první, kdo se přidali k literárním tendencím stranicko-politickým, byli oni takzvaní „protektorátní autoři“, možná proto, že je ze všech nejvíc tlačilo svědomí.

V důsledku manipulace, o níž tu byla řeč, se nedostalo ve chvíli, kdy k tomu byl čas zralý, dostatečného uznání *Richardu Weinerovi*, *Jakubu Demlovi* a *Ladislavu Klímovi*, v jejichž znamení stála rozhodující hodina. Nebyl revidován, jak bylo zapotřebí, vztah k velkému prozaikovi minulé epochy *J. Š. Ba-*

rovi, nedošlo k potřebnému a spravedlivému oživení čítankových klasiků, jakými byl *Jakub Arbes* či *Julius Zeyer*, a nebyl vyjasněn ani klíčový vztah mezi českou a německou pražskou literaturou dvacátých a třicátých let; na řadu tedy nepřišel — což se ukázalo osudným — ani *Franz Kafka*, svědek české situace.

Zbývá už jenom zmínit se o těch českých básnících a spisovatelích, kteří se jednou vroucněji a podruhé spíše z kulturní afinity přikláněli ke katolicismu, a pro něž krátké poválečné intermezzo bylo nejméně příznivé. S některými z nich se ještě setkáme za tragických okolností. Zde tu budiž prostě zaznamenáno — třebaš jen pro pořádek, pro nejminimálnější spravedlnost a s tichou nadějí, že tu lze dát skromný pokyn onomu budoucímu historikovi — že českou literaturu kdysi vytvářeli a o překlenutí válečné cezúry kdysi usiloval i *Rudolf Voříšek*, *Jaroslav Ludvíkovský*, *Jaroslav Červinka*, *Ivan Andrenik*, *Václav Kameník*, *Vladimír Vokolek*, *Zdeněk Vavřík*, *Stanislav Zedníček*, *Břetislav Štorm*, *Zdeněk Rotrekl*, *Václav Ryneš*, *František Lesař* a další, desítky dalších, kteří přispívali jednou po léta, jiní ojediněle do časopisů, jako byl *Akord* a *Řád*. Že do této řady pak patřili (aniž tím má být cokoli ubráno ostatním, hlavně pak těm *nejmenovaným*) autoři velkého formátu jako *Jan Kameník*, *O. F. Babler* či *Bohuslav Reynek*, nemluvě už o velkých outsidersch jako byl *Josef Váchal* anebo o mužích, kteří vtiskli pečeť celé epoše, jako byl tiskař a polemik *Josef Florián*.

Těm všem už nikdy nebyla dána *plná* možnost, aby se podíleli na vytváření národní kultury a ztráta, která tím vznikla, nebyla napravena ani během následujících dvaceti let ani za „pražského jara“ a zůstává jako pozvolna splácený dluh podnes.

Dodejme tu, že jednou z nejdůležitějších splátek na tento dluh je *Slovník českých spisovatelů*, který za redakce Jiřího Brabce vydalo nakladatelství 68 Publishers v Torontu. Tato příručka, která se jako jediná publikace vůbec pokusila rekonstruovat úplný objem české literatury probírané doby alespoň enumerativně a bibliograficky, umožnila autoru této studie, aby při sledování vztahů a souvislostí zůstal při pouhém exemplárním výčtu jmen, nezatěžoval v podstatě sumační práci charakteristikami — ostatně nezbytně povrchními a přibližnými — jednotlivých autorů a spolehl se na to, že všechna další jména, která jsou skryta za zkratkou „atd.“, lze ve *Slovníku* bez velkých obtíží nalisovat.

4

Nebyl to tedy nikterak „bod nula“ v němž se ocitla česká literatura v květnových dnech roku 1945, ale daleko spíše průchodní místo, kde se zauzlovaly minulé děje a vytvářely zárodky dalekosáhlých budoucích událostí. Nic ještě nebylo definitivně rozhodnuto, vše bylo, či alespoň se zdálo být do široka ba bezhranična otevřené a žádná z těch poruch, jež jsme tu popsali z odstupu celého lidského věku, nemusela být tehdy ještě neodvratná.

Jisté je, že druhá světová válka — buďsi sebe bolestnějším zážitkem pro jednotlivce a některé společenské skupiny — se v kontinuitě české kultury neprojevila jako příliš významná cezúra. Za onu poměrně krátkou dobu (šlo vlastně ve skutečnosti sotva o čtyři roky) nemohly upadnout v zapomenutí všechny mezinárodní kontakty a hluboké vazby československé kultury s ostatními evropskými kulturami, nenáviděným okupantem nemohlo být nijak hlouběji ovlivněno již vytříbené české pojetí avantgardnosti a modernosti a oficiální nacistický kýč byl sotva s to vzbudit i v těch nejméně kultivovaných vrstvách trochu sympatie.

Solidarita a národní uvědomělost naprosté většiny intelektuálů byla příkladná, takže po válce nic nezavdávalo příčinu k nějakým rekriminacím. Kde se i vyskytly náznaky přání, využít situace k politickému zúčtování, nebyl tomu dán volný průchod. Přesto tu alespoň slovem zaznamenejme i těch několik wskutku ojedinělých případů z období poválečného „právního kolapsu“, neboť se ukázaly klíčovým a charakteristickým počátkem pozdějších kádrových praktik. Komunistická strana, tenkrát ještě součást tzv. Národní fronty, měla patrně původně opravdu v úmyslu vyvolat jakousi „fémovou vlnu“ i mezi spisovateli a přiměla jejich tehdejší organizaci, „Syndikát spisovatelů“, aby zřídil „čestnou očištnou komisi“.

Pro její práci bylo typické, že předem vyňala z viny „staré a zasloužilé soudruhy“ a vzala automaticky na milost někdejší odpadlíky, tedy Majerovou, Olbrachta, Nezvala a další, pokud o to projevíli zájem, že se vůbec nezabývala aktivitou oněch „protektorátních autorů“, jako byl Jan Řezáč či František Kožík, kteří si ostatně téměř bez výjimky pospíšili, aby vstoupili do komunistické strany, ale že začala hledat „kolaboraci s nepřítelem“ pouze u svých politických protivníků. Nebylo to snadné, protože právě v měšťanských vrstvách národa byla rezistence nejsilnější. Přesto se našlo třeba u básníka Jakuba Demla cosi, o co bylo možno opřít starou principiální zášť. Básník byl sice po trapném jednání, ještě trapnější polemice a zásluhou Vítězslava Nezvala, „očistěn“, důsledkem celé aféry však přece jen bylo, že na jedné z největších osobností české literatury ulpěl stín, který přinejmenším způsobil, že Deml nemohl využít publikačních možností, které skýtala ostatním ona tříletá mezihra.

Vše se nakonec rozplynulo a vsáкло do písku, ale na kontě štvavé kampaně, jejíž hlavou se stal průměrný, poddajný a politicky naivní spisovatel Karel Nový, zůstaly nicméně dva zmarněné životy. Profesor *Josef Šusta* nesnesl nactiutrhání komunistické bojůvky a skončil, stařec více než sedmdesátiletý, ve vlnách Vltavy. *Miloš Hlávka* pak, nadaný básník a dobrý dramatik, předvídaje osočování pro své styky s českou aristokracií, skončil také sebevraždou hned v květnových dnech roku 1945; je snad vůbec první, jehož jméno, ostatně věru že hodné paměti, bylo z českých literárních dějin vymazáno.

Resentimenty poválečných měsíců však poměrně rychle opadly a kulturní život se začal zotavovat. Agitátoři tenkrát ještě museli ustoupit vědcům a umělcům. Ve společnosti nejen formálně, ale i fakticky demokraticky pluralitní nestálo nic v cestě nástupu tvořivých sil, které se teď metodicky začaly dávat

do práce a navazovat jak vnitřní tak vnější narušené souvislosti. Působilo však i — zprvu nerozeznatelné — neblahé dědictví války a okupace.

Ve svých hlubších, méně viditelných vrstvách byl kulturní život onoho šťastného i pošetilého, přecitlivělého i naivního a stranickými boji zmítaného tříletí mezi roky 1945 a 1948 poznamenán několika osudnými nedorozuměními a traumaty.

Za prvé — a to nejen v pořadí, ale i co do důležitosti — se v obecném vědomí uchytila a ustálila *falešná alternativa* komunismu jakožto pozitivního protikladu k právě poraženému brutálnímu a ve všem všudy nelidskému fašismu. Bylo to věru nasnadě. Opravdu sotva kdo mohl uvěřit a připustit si, že onen „moloděc-krasnoarmějce“, který s rudým praporem v ruce otevírá bránu smrtícího nacistického koncentráku do slunečné svobody, je bezmocným nástrojem jiné síly, neméně brutální a nelidské, ba že dokonce on sám už je možná pojat (a to právě pro účast na tomto osvobozujícím činu) do seznamu těch, kteří v dalších letech budou žít či zemřou v nějakém koncentráku sovětského GULAGU. V poválečné atmosféře bylo rozhodně méně absurdní spatřovat v něm posla „nových světa řádů“ a uložit si za povinnost, zahrnout tyto nové řády do tradiční sociálně-kulturní struktury, popřípadě vzhledem k nim tuto strukturu přebudovat.

Nemůže být pochyby o tom, že Holanův „Dík Sovětskému svazu“ a jeho „Rudoarmějci“, Hrubínovy poémy „Jobova noc“ a „Chléb s ocelí“ a nejeden raný text Kainarův, Listopadův, Blatného, Skácela a celé řady dalších básníků, naprosto nebyly motivovány konjunkturálním kalkulem, ale spontánně reflektovaly atmosféru chvíle, ostatně básnická úroveň těchto textů je vesměs tak vysoká, že se nevymyká jejich ostatnímu dílu a nelze je z jeho celku vyloučit. A jistě i František Halas, který přijal místo na ministerstvu Václava Kopeckého, a který v té době psal záměrně naivní agitky, tak neučinil z vypočítavosti, ale v dobré naivní víře, že slouží dobré věci.

Nebyli to jen básníci, podléhající pochopitelné euforii, ale i vážní vědci, filozofové, sociologové i historici, kteří se tímto „přestrukturováním“ zabývali. Když KSČ vydala před volbami v roce 1946 agitační brožurku „Můj vztah ke komunismu“, vyjádřily tu svůj „pozitivní“ vztah a svou „nehynoucí vděčnost“ SSSR celé desítky nej přednějších českých intelektuálů — právě jen s výjimkou vyhraněných křesťanů. Jaký tedy div, že tento trend sledovala i valná část generace tehdejších dvacetiletých a co nakonec přirozenějšího, že se v zemi, kde se pod patronací občanských stran a důvěryhodného prezidenta znárodnil průmysl, začala jako téma dne klást otázka zásadní československé politické orientace, a tím i otázka, jaká je vlastně legitimní česká orientace kulturní.

Výslovně ji nastolil Václav Černý, jedna z nejvyhraněnějších osobností nekomunistického kulturního křídla, existencialistický humanista, skvělý univerzitní učitel a uctíváný vědec, a zdaleka ne na posledním místě tvůrce a šéfredaktor jednoho z předních časopisů té doby, „Kritického měsíčníku“. Patrně z pocitu, že politické a geopolitické danosti českého osudu jsou nepříznivé starému pojetí české kulturní příslušnosti, na druhé straně však

i z upřímné náklonnosti k sociálním reformám, reprezentovaným „per definitionem“ Sovětským svazem, hledal přijatelným kompromis, kterým je jakási „třetí cesta“. Zde jeho vlastní slova z esejistické pasáže velmi reprezentativní:

„Duchovní povaha našeho národa není dílem posledních dvaceti nebo padesáti let, nežijeme, nikdy jsme nežili z ideových výpůjček, obnovitelných a vyměnitelných v každé generaci. Deset století duchovní existence a tvůrčí práce nás zatěžují svou pozeňnanou vahou, deset století symbiózy a jednoty se Západem, a jestliže neurčují naši budoucnost jako nezměnitelný a slepý osud, přece jen nám nemohou vytyčovat směry, jimiž se naše tvůrčí úsilí má brát, metody, jichž máme dbát a tradice duchovního zdraví a mravní rovnováhy, jež musíme zachovat.

A nyní je na nejasnou otázku odpověď jasná. Východ nebo Západ? Ani: Západ místo Východu, ani Východ místo Západu. Ale: Východ i Západ. Se Západem musíme udržet živý a zúrodňující duchovní styk, neboť jsme západním národem svou prastarou kulturou a přervat toto odvěké spojení by znamenalo upadnout v krizi duchovní bezradnosti a mátožnosti, bez pevných základů. S Východem musíme svůj styk vystupňovat na nejvyšší míru, nesmí nám ujít ani jediný z plodných jeho podnětů, ani částička jeho bohatství. Východ i Západ, abychom byli co nejinformovanější, co nejbohatší... Východ i Západ, abychom mohli být co nejvíce a co nejlépe sami sví, samými sebou. Východ i Západ, protože se nesmíme ostýchat pokládat se za zrcadlo celého světa a jeho střed... To je předpoklad toho, aby naše kultura, zůstávající českou, byla i v budoucnosti taková, jakou ji vídaly naše nejlepší doby: ne pouze západní — ne pouze východní — *vsutku lidská*.“*

Jak osudný omyl, založený v názoru, že Východ je tu synonymem pro nesporný sociální pokrok, pro netradiční kvas a pro humanismus bezprostředního lidského dotyku! Ale zároveň jak typicky české stanovisko, jedno z těch několika, které odedávna a vždy a znova provázejí a budou provázet naše rozhodování v mezních situacích! Je tu ve zkratce a výjimečně hutné formulaci vyjádřeno i české přesvědčení mesiánské, povolání k tomu, dávat Světu lekci — typický rys, který se znovu objeví po více než dvaceti létech v „pražském jaru“.

Ostatně jsme neuvedli tento citát jen jako dobovou ilustraci. Mnohem spíše má sloužit s oněmi ostatními úryvky z esejistické produkce poválečné, které ještě uvedeme, jako doklad pro tezi, že moderní česká kultura je ovládána několika fixními ideami a vždy znovu konfrontována s otázkami, jimž se nedovede vyhnout.

Z poválečné doby se pro to zachoval naprosto jedinečný a názorný doklad. Je to prvý a zároveň poslední úplný ročník čtvrtletníku „Listy“, časopisu pro umění a filozofii, který v roce 1946 a 1947 vydával spolu s Janem Grossmanem duchovní otec „Skupiny 42“, *Jindřich Chalupecký*. Není to jen zbytečný beletristický detail, jestliže dodáme, že objemný svazek, který má autor k dispozici, je opotřebovaný, ohmataný, potrhaný a ušpiněný. Prošel za více než dvacet

* „Kritický měsíčník“, 1945, str. 72n.

let nespočetnými rukama jako vzácné kompendium oněch problémů, s nimiž se měl člověk „nové doby“ na prahu poloviny století utkat a vyrovnat. Právě na ty otázky, které se tu naznačovaly a kladly, hledal usilovně odpověď, i když se jeho nejvlastnější svět stal z vyššího nařízení přes noc místem dokonalé ideologické harmonie, v němž už otázky nebylo třeba klást. Vlastně nás, kteří jsme odjakživa zvyklí vařit z vody, ani nepřekvapuje, že se redaktorům a spolupracovníkům „Listů“ podařilo obsáhnout na šesti stech stranách jednoho časopiseckého ročníku podstatné problémy moderní kultury. Rozpoznali dvě důležité skutečnosti, které odlišují jejich situaci od předcházejícího kulturního období: za prvé, že „moderní doba“, jako synonymum pro nezávazné umělecké hledání a experimentování skončila, a za druhé, že nadále bude lidský život a lidskou tvořivost rozhodujícím způsobem určovat celostní pojetí skutečnosti.

Pochopili, že všechno duchovní úsilí člověka za uplynulých sto let vyústilo v několik komplexů otázek, které už nemohou být dále rozvíjeny a zjemňovány, ale musí z nich být vyvozena nová syntéza. A poučili se v převratech kruté doby, že tato syntéza už nemůže být uskutečněna v umění, filozofii, vědě — slovem: v kultuře samé, ale že kultura už vždycky bude jen jednou ze dvou složek, utvářejících život společnosti, partnerem či odpůrcem či protihráčem dalekosáhlé touhy po reformě celého života a všech jeho forem. Je pouze otázka terminologická, že se pro to tenkrát volilo slovo socialismus. *Jindřich Chalupecký* píše v úvodní studii:

„Před několika léty se ještě snažili někteří dokázat sobě i světu, že volba mezi socialismem a moderním duchem je zbytečná a že pochází z pouhého nedorozumění... Při všech těch sporech však zapomínali na věc podstatnou: že moderní duch není ani bergsonismus ani psychoanalýza ani nadrealismus ani kterýkoli filozofický nebo umělecký směr jiný, jako že socialismus nejsou teze Marxovy nebo Leninovy nebo Stalinovy nebo kteréhokoli politika jiného, nýbrž že to, co nazýváme socialismem, je něco nesmírně mnohotvárného a neobsáhnutelného, něco, co jakákoli formulace, ať pojmová ať v uměleckém díle ať v jakékoli jiné činnosti objímá jenom neúplně a dočasně; že to všechno jsou akce, tendence, procesy, takže ten, kdo se obírá jen a jen výkladem toho či onoho jejich hotového projevu, musí se nezbytně minout podstatného, totiž jejich směru a smyslu... Nikoli otupením a smírem, nýbrž posledním vyvedením se mohou protiklady vybit v onu syntézu, jež je tvůrčím aktem, a jež proto nic neukončujíc, děj znovu otvírá.“*

Zatrhněme si v mysli toto místo, abychom věděli, k čemu že se to vlastně odvoláváme, až budeme hovořit o rozšíření duchovního obzoru na úsvitu „obrodného procesu“, a až budeme v pokušení žasnout nad tím, odkud se zčista jasna vzaly ty originální myšlenky. Zatrhněme si pak z téhož důvodu i témata, jež „Listy“ probraly. Jejich reprezentativní katalog uvedeme bez rozpaků se vši obšírností, neboť to právě je onen duchovní repertoár, jehož se ujal „obrodný proces roku 1968“, a který je obsahem i většiny děl oně *skryté kultury*.

* „Listy“, 1946, str. 13n.

Předně uveřejnily „Listy“ uměleckou a esejistickou tvorbu, která nemohla být za války publikována: tak jsou tu studie Romana Jakobsona o počátcích české kultury, velká „eliotovská“ báseň Milady Součkové, úryvek z exilové tvorby Egona Hostovského, filozofické zápisky Emila Filly, Holanovy válečné deníky a studie Jana Grossmana o válečné generaci.

Druhé číslo je pokus vyplnit válečnou proluku v surrealistickém hnutí. Vyšla tu Bretonova „Noc slunečnice“, Aragonův „Pařížský venkovan“, „Otevřený dopis surrealistům všude“ od Henryho Millera a vedle toho s důslednou logikou verše Jiřího Koláře, Jiřiny Haukové, Jana Hanče a Ivana Blatného. Je tu malý úryvek z Anais Nin, pár veršů Roberta Desnose a O. W. Milosze.

Další číslo je věnováno existencialismu v nejširším smyslu slova. Uvedeny skvělými studiemi Jana Patočky a Václava Navrátila jsou tu poprvé a naposled v češtině otištěny texty Šestovovy, Heideggerovy, Jaspersovy a Marcelovy, Sartrův „Existencialismus je humanismus“ a Camusův „Mýtos o Sysifovi“. Vlastně poprvé je tu pak širšímu publiku představen Franz Kafka.

Konečně poslední číslo, které vyšlo před únorem je věnováno anglické esejistice — Muírovi, Warnerovi, Strongovi, Reedovi, Lehmanovi, Allenovi, Spenderovi atd. — a naznačuje, jaké šíře a hloubky a integrace by byla bývala schopna česká kultura, kdyby se jí bylo bývalo dalo k dispozici ještě jedno a ještě jedno číslo svobodné literární revue.

Podobnou tendenci retrospektivně-výhledovou a sumačně-zakladatelskou měly i ostatní literární revue, které vycházely většinou od roku 1946, a jejichž život skončil abruptně po komunistickém převratu v únoru 1948. Tedy katolický „Vyšehrad“ i „Akord“, „Archa“ i „Via“, jejichž obsahem a autory se ještě budeme zabývat v jiné, tragičtější souvislosti; zmíněný už „Kritický měsíčník“ Václava Černého, s jehož zánikem byla vzata tribuna nejen velkým básníkům, jako byl *Josef Palivec*, *František Hrubín*, *Ivan Diviš*, *Kamil Bednář*, ale hlavně literárními vědci, teoretiky a kritiky takového formátu, jako byl *František Kovárna*, *Pavel Eisner*, *Karel Krejčí*, *Bohumil Polan*, *Vladimír Helmuth-Brauner*, *Václav Navrátil*; anebo — zanedbejme teď méně profilované časopisy, jakým byla např. „Kytice“, a revue vysloveně komunistické, které bez úrazu přešly do nového období — obměščník „Kvart“, jeden z nejexkluzivnějších a nejpromyšlenějších literárních podniků v moderní české literatuře, jemuž věnujme ještě alespoň zmínku.

Organizátorský talent jeho šéfredaktora *Víta Obrtela* dokázal shromáždit v „Kvartu“ umělce a myslitele všech názorových odstínů a oněmi několika vydáními čísla demonstrovat poněkud jiným způsobem, s jakou obrovskou tvůrčí potencií mohla česká poválečná literatura do budoucnosti počítat. „Kvart“ však byl zajímavý a mezi literárními časopisy i výjimečný tím, že anticipoval od samého počátku nebezpečí, která hrozí kultuře nejen od pravicového, ale i od levicového totalitarismu — možná právě proto, že k jeho přispěvatelům patřily přední osobnosti předválečné levicové avantgardy, tedy lidé, kteří dobře věděli „oč vlastně jde“. Vymyká se možností této studie vysvětlit, proč si v onom období svobody projevu tolik zasvěcených lidí ukládalo autocenzurní omezení

a udržovalo zvláště nejmladší generaci — o niž především šlo — v domněnání, že v Sovětském svazu není sice všechno docela ideální, ale že je to zhruba a jakž takž v pořádku. Čeká se také na historika, sociálního psychologa či sociálního psychopatologa, aby zodpověděl tutéž otázku, pokud jde o politické žurnalisty, publicisty, politické profesionály a přímé účastníky na vládě. „Kvart“ se nicméně se svými obavami neskryval, a třebaš je i zde autoři formulovali opatrně, byly artikulovány zřetelněji než jinde. Hned v prvním čísle se podstatou totalitární nadvlády nad uměním a lidským myšlením zabýval jeden z vedoucích teoretiků předválečné levicové avantgardy, pozdější surrealista a trockista *Karel Teige*. V článku „Entartete Kunst“, rozboru nacistických uměleckých teorií a direktiv, formuloval obecné zásady, které se mohly ve chvíli, kdy „zlo bylo poraženo“, zdát nošením dříví do lesa.

„Tam, kde uslyšíme podobné nebo příbuzné názory,“ praví Teige po citátech z Hitlerových, Goebelsových a Rosenbergových projevů, „kde se setkáme s demagogickými frázemi o služebnosti, jíž je umění povinno bohu, vlasti a národu, kde postřehneme domýšlivou ngramotnost demagogů, tvrdících, že zdravý, nezkažený, laický rozum bez jakékoli přípravy je oprávněn být směrodatným soudcem uměleckého díla a že vývojově vyspělejší umělecký výraz, je-li muž nejsou s to pro nedostatek náležité znalosti či pro tupost vlastní vnímavosti porozumět, je antisociální zvráceností, tam, kde šovinismus, moralismus a konzervativismus jedním hlasem odmítá básnickou fantazii jako zhoubnou perversi, všude tam, kde se ozývá strach ze svobody ducha a ukazuje se křečovitá snaha podřídit život myšlenky a básně co nejpřísnějším cenzurám a inkvizicím, všude tam, kde zaslechneme slova jako ‚básník nesmí...‘ a ‚umělec musí...‘, a především tam, kde se připouští, že je myslitelné, aby umění bylo uvedeno na nové cesty nikoliv samopohybem a objevy umělců, nýbrž nějakými politickými nebo náboženskými direktivami a objednávkami zvenčí, a kde se žádá, aby umělecká tvorba jménem těch nebo oněch vyšších, zpravidla špatně chápaných idejí, byla usměrňována k jednotě — všude tam, se budeme bedlivě tázat, jde-li v takových případech o bezhříšnou nevědomost, o byrokratickou a kantorskou tupohlavost, o setrvačnou konzervativnost zálib a názorů, anebo o pozůstatky a přežitky fašistického dědictví...“*

Nemůže být plastičtějšího, detailnějšího, hlouběji prohlédavějšího popisu toho, co už bylo v té chvíli dávno závaznou kulturní linií v Sovětském svazu, a k čemu se i u nás horem pádem schylovalo, co se skrytě připravovalo v polemikách rok od roku stále vášnivějších a méně tolerantních, a co se jako praktická organizační opatření chystalo na komunistických sekretariátech. Nemůže být také přesněji a naléhavěji formulována potřeba i směr našeho tázání. Pohříchu jen mlčící část občanů se takto v duchu ptala, zatímco lomožící menšina dobývala pozici za pozicí, a jen člověk spíše podivínský než odvážný si troufal vyslovit — a to ještě třeba i po proslulé výstavě sovětského malířství v Praze — že je cosi až znepokojivě podobného mezi kulturními výtvoři země socialismu a kýchem nacistického Německa. Tak se stalo, co se patrně stát muselo, že se

* „Kvart“, ročn. 4, č. 1, str. 58n.

jednoho dne „skončil řád kapitalistický“ a všichni jsme volky nevolky „vykročili vstříc socialismu“.

Po všem marném varování a kassandřím zapřísahání hrstky moudrých lidí, stačil pojednou pouhý dotyk s novou skutečností, aby si lidé a mezi nimi i vážní a poctiví umělci náhle uvědomili rozsah a neodvolatelnost pohromy. Nedošlo pouze na slova těch, kteří tyto konce předvíдали a ze všech sil bránili svou duchovní a tvůrčí svobodu před nastupujícím totalitarismem. Jako otřes strašného životního zklamání prožili novou situaci i lidé, pro revoluci po léta zapálení a oddaně jí sloužící, jestliže jejich úmysly byly čisté a poctivé, jako tomu bylo např. u *Františka Halase*.

Podstata konfliktu, který — jak se zdá — vyvstal před řadou avantgardistů „první republiky“ opravdu teprve až v roce 1948, byla Halasovi vlastně dávno známa a odpovídá nejen jeho duchovnímu ustrojení, ale i přehledným praktickým zkušenostem, že ji dovedl artikulovat pomocí básnických symbolů „poto-py“ a „hladu“. Není proto nikterak pozoruhodné, že básníkova závěť, jedinečný dobový i generační dokument, vznikla právě v době první primitivní euforie „poúnorových“ měsíců,* tenkrát, kdy většina levicových intelektuálů stála teprve na začátku systematické kolaborace, a kdy se i někteří opačně orientovaní intelektuálové zdráhali pronést svůj konečný soud, protože se jim situace stále ještě nezdála být zcela uzavřena — ostatně snad i proto, že jim chyběla Halasova zkušenost.

Zralý básníkův soud nese ovšem i stopy jisté překotnosti, plynoucí z jeho nejsubjektivnějšího vědomí, že osobního času je namále — a tak je subjektivně motivován i moment *překvapení* či *zaskočení*, jímž se básník pokoušel ne omluvit, ale vysvětlit omyl avantgardy. V závěti — o jejíž existenci se veřejnost dozvěděla v plném rozsahu až po dvaceti letech — Halas píše:

„A my jsme se ocitli ve světě, jaký jsme naprosto nepředvíдали a snad ani opravdu předvídat nemohli. Dříve, než jsme si mohli uvědomit, co se tu děje, změnil se okolo nás nejen celý svět hmotný, ale i duchovní...Všichni jsme tu celou dobu byli a místo socialismu nám podstrčili toto... Lháři, podvodníci a násilníci vedou obelhané a lhostejné, obelstěné a podlé, znásilněné a nenávistné — kam? — k socialismu...?“**

Halas — pokládaje se uprostřed viníků, jímž pojem viny ani nepřišel na mysl, sám zcela nevinen, za největšího viníka — to nepřežil; puklo mu srdce.

Ti „obelstění“ a „znásilnění“ však zůstali v tomto „podstrčeném“ světě — aby tu přece jen a navzdory všemu svedli nějak ten boj o sebe sama, který žádný člověk nemůže jen tak prostě vzdát.

5

Kdyby byl František Halas prožil oněch dalších dvacet let nejprve českoslo-

* Preisner, citovaná práce. I dále je několik vývodů a postřehů týkajících se *Halase*, převzato z této studie.

** „Svědectví“ č. 41.

venské „lidové demokracie“ a potom „socialistického Československa“, a kdyby byl mohl sledovat vědomou, dobrovolnou a často dokonce zločinnou kolaboraci převážné části levicové inteligence s plánovitou stalinistickou i postalinickou destrukcí, sotva by asi byl dál hájil svou teorii „lživého zaskočení“. Vždyť už právě v roce 1949 věděl, že cílem systému je „obecná lhostejnost“, k níž posléze musí vést — jeho vlastními slovy řečeno — „neživá, hloupá a věčně dokola se opakující agitace“.* V témže textu ostatně rozpoznal s ohromující prohlédavostí hegelovský charakter vši marxistické revoluční praxe, které nejde „o to, co je, ale o to, co býti má. Tak se vymstívá,“ pokračuje dále, „nelidská abstrakce ideologů, kteří pro jasné a distinktivní ideje zapomínají na temnou a bezednou skutečnost, ba dokonce ji prohlašují za neexistující nebo méně existující... Skutečnost je v tomto názoru něčím docela bezcenným a nezajímavým... Komunističtí ideologové učí myslet především na obecné a budoucí; konkrétní a přítomné je pro ně jakousi nižší formou skutečnosti, něčím, co považují za pouhý prostředek, hodnotitelný jen ve vztahu k obecnému budoucímu cíli, k ideji, která má být realizována...“**

I když je tato formulace dokonale pravdivá a na komunistickou „kulturní politiku“ kdykoliv aplikovatelná, je tu vyslovena stále ještě v řádu příliš vysokých duchovních kategorií, než aby mohla vskutku vystihnout a zobrazit, co po únorovém převratu v roce 1948 nastalo.

Netrvalo ani měsíce a bez dlouhého odůvodňování, právem vítězné „revoluce“ byly zastaveny všechny kulturní časopisy s výjimkou časopisů stranických a stranou kontrolovaných, s okamžitou platností pak byla zastavena i distribuce nežádoucích knih. Technicky nebylo těžko tato opatření provést, protože okamžité znárodnění nakladatelského podnikání dalo této svévoli ekonomickou a zavedení stranické předběžné cenzury ideologickou základnu.

Tak — například — byl zničen celý náklad Kafkovy „Ameriky“, vydaný u Václava Petra jako první svazek chystaných sebraných spisů, nová sbírka Jana Kameníka, klíčové texty Jiřího Koláře, dlouho očekávaný esej o českém existencialismu od Václava Černého a jako vždy ovšem řada dalších knih — první potrava pro stoupu, která se měla už v průběhu dalších měsíců a nejbližších let stát nejdůležitějším komunistickým „kulturním“ nástrojem.

Ztráta publikačních možností a absolutní režimový monopol na každé vytištěné slovo znamenaly ovšem počátek likvidace vedoucích osobností demokratického kulturního života a především oné literární generace, která se zformovala za války a která v roce 1948 dozrála k tomu, aby začala přebírat vedoucí roli kulturní.

Václav Černý, jehož „Kritický měsíčník“ zanikl ze dne na den, byl do roka zbaven i své univerzitní stolice a na dlouhá léta vykázán na podřadné knihovnické místo. Jindřich Chaloupecký mohl po zániku „Listů“ artikulovat své originální myšlenky už jen při soukromých rozmluvách v přátelském

* „Svědectví“ č. 41.

** „Svědectví“ č. 41.

kroužku, i on byl pod dohledem a bez jakékoli publikační možnosti. Od univerzitní katedry byli vypuzeni i *Jan Patočka*, nejpůvodnější moderní český filozof, *Josef Ludvík Fischer*, který svou „celostní filozofií“ o desetiletí předjal vývoj, k němuž teprve v nejposlednějších letech dospívá západní myšlení, *Masarykův* filozofický nástupce *Jan Blahoslav Kozák*, strážci národní tradice *Albert Pražák* a *Jan Blahoslav Čapek*, uměnovědci jako *Vincenc Kramář* a řada dalších — aby uprázdnilí místo nedoukům, vyškoleným narychlo v Sovětském svazu. Ani jeden z nich už nikdy nemohl opustit svou okrajovou pozici (ostatně i občansky a hmotně stísněnou) a v roce 1968 nebylo dost času, aby byli, ne-li už uvedeni na místo, které jim přísluší, alespoň v plném rozsahu rehabilitováni.

Podobně se vedlo vedoucím osobnostem starší katolické generace *Albertu Vyskočilovi*, *Bedřichu Fučíkovi*, *Timoteovi Vodičkovi* a *Zdeňku Kalistovi*. Z důvodů již zmíněných méně veřejně činní i v poválečném mezidobí, ztratili teď možnost veřejného působení dočista a byli navíc ještě se svými stejně smýšlejícími druhy vystaveni mimořádně tvrdému a zavlému pronásledování.

Pro situaci je nejvýš typické, že podnes — to jest i po období značného uvolnění a přechodné liberalizace veřejného života a při značné aktivitě samizdatové — se pouze cosi prosylchá o tom, že Vyskočil po sobě zanechal nepublikované velké dílo o českém baroku, že Chalupecký napsal velkou práci o Richardu Weinerovi a o východních filozofiích a teprve v osmdesátých letech se objevily Černého Paměti a zprávy, že má v zásuvce jedinečnou práci dantovskou a originální dílo o K. H. Máchovi, Kalista vydal — po propuštění z vězení — většinu skvělých studií v cizině, a Pražák, Bedřich Fučík, Fischer, Kramář a mnoho dalších upadli dočista v zapomenutí.

Spisovatelé, které jsme charakterizovali jako nejpronikavější sílu poválečného období a potenciální zakladatele nové epochy české kultury, totiž oni příslušníci vyhraněných poválečných literárních skupin, byli nuceni přistoupit na ponižující hru. Vše záleželo na tom, kolik obratnosti, pouhého štěstí anebo prostě ryze biologického času měl ten který autor k dispozici, aby se ve vymezeném období „uvedl“.

Aby vydal knížku, či alespoň vydatněji časopisecky publikoval, aby se zúčastnil veřejných diskusí, aby prostě na sebe nějak upozornil. Komu se to podařilo, měl pro budoucí zlá léta sice na krku jako kádrovou přítěž „příslušnost k formalistickým literárním proudům“, ale na druhé straně i jakousi legitimaci literáta pro krátká období relativního uvolnění — a když už nic jiného, tedy alespoň jakýsi hmatatelný důkaz sám pro sebe a pro své nejbližší okolí, že jeho tvrdošijné setrávání u činnosti, kterou nelze prakticky uplatnit a která je dokonce spojena s nemalým rizikem, není pouhé podivínské šílenství.

Takový byl případ *Jiřího Koláře*, *Josefa Hiršala*, *Zdeňka Urbánka*, *Jana Vladislava*, *Jana Grossmana*, *Jana Hanče*, *Kamila Bednáře*, zčásti i *Ivana Diviše* a některých dalších, které jsme jmenovali v předcházející kapitole. Přinejmenším se pro tyto autory otevíraly v nadcházejících letech jisté možnosti překladatelské, upravovatelské a lektorské, a tím i přece jen jakýsi operační

prostor, který jim umožnil zůstat ve styku mezi sebou a zachytit třeba i jen vzdálenou ozvěnu duchovního dění ve světě. Mohli se tak stát — jako že se vskutku stali — hlavním podzemním proudem, který udržel i přes nejtěžší léta kulturní kontinuitu, který inspiroval většinu postojů a názorů „obráceného“ či „vystřízlivělého“ komunistického literárního establishmentu, a který byl posléze východiskem pro následující generaci, která už přes „ideály pražského jara“ hleděla do budoucnosti.

Stačilo však o dva, tři roky pozdější datum narození, váhání nad první knížkou, zda je už zralá k publikaci, a třeba i jen osobní záležitost, která odvedla pozornost člověka stranou, aby mladý literát minul i tuto nevalnou příležitost, aby si nestačil vytvořit ani tu nejminimálnější platformu začínajícího profesionála a byl na deset či patnáct let anebo navždycky zazděn do naprosté anonymity, v níž setrvat při literární práci mohl opravdu jen člověk posedlý tvořivou potřebou nebo nadaný neumořitelným optimismem.

Tento osud potkal *Emanuela Fryntu*, jednoho z nejoriginálnějších duchů mezi lidmi, narozenými v druhé polovině dvacátých let, který je jakž takž znám jako překladatel, méně jako autor skvělých příležitostných studií a vůbec už neznám jako „hovořící literát“ mallarméovského ražení, který patrně sám posléze na každou jinou tvorbu rezignoval a podle svědectví přátel celé své napsané dílo před svou předčasnou smrtí spálil. *Rio Preisnera*, povoláním germanistu, který nebyl po léta připuštěn ani k práci překladatelské, a jehož pravá tvář reflexivního lyrika a především myslitele, jaký se sotva kdy objevil v dějinách českého ducha, byla odhalena teprve po jeho emigraci v roce 1968 do Spojených států. Dále *Jana Zábranu*, který se po nekonečně svízelných začátcích dokázal v polovině padesátých let prosadit jako překladatel, jehož zásluhy daleko přesahují i zásluhy Zaorálkovy, a který je znám jako autor tří čtyř průměrných detektivek, ale o němž jen málo lidí ví, že kolem roku 1968 vydal tři básnické sbírky a sotva desítka lidí je si vědoma, že je to básnické dílo prvního řádu, mužně melancholická melika, jakou u nás od Halasových dob nikdo nenapsal; i on zemřel sotva třiapadesátiletý a o jeho pozůstalosti není zatím zpráv. Ze zapomenutí se pak nikdy ani nevynořilo dílo Zbyňka Havlíčka, povoláním psychoterapeuta, který jediný věrně střežil zázračnou autenticitu surrealismu. Do této souvislosti pak patří i *Josef Vobryzka*, *Ivan Klíma*, *Karel Pecka*, *Petr Kopta*, všichni, kdo čekali na svůj debut deset, patnáct i dvacet let, a kteří mohli dát ve dvaceti měsících politického uvolnění jakés takés znamení o své existenci. S těmito lidmi je podobným osudem spjat i autor této stati.

K zapomenutí — neboť to jest právě slovo této chvíle, počínajících padesátých let — však byli odsouzeni i nejpřednější příslušníci předválečné levicové avantgardy, kteří většinou aktivně přispěli právě k tomuto a ne jinému vývoji poměrů, kteří však této své účasti — jako František Halas — v zápětí litovali. V nemilost upadl *Vladimír Holan*, aby v mnišské samotě sklenul za pětadvacet let nad svým dosavadním dílem ještě jednu neuvěřitelnou klenbu nového díla. Znelíbil se přímý, lidský a hluboce demokratický *Jaroslav Seifert*; trvalo víc než deset let, než vyšly na veřejnost jeho nové verše, vydávané mezitím více

méně pokoutně, dalších deset let, než se stal — básník nejmilovanější a nikdy nepotřísněný symbol důstojného odporu kultury proti totalitní moci — titulárním národním umělcem a ještě dalších dvacet let, než dostal Nobelovu cenu, která nicméně nezabránila komunistům, aby mu odepřeli alespoň důstojný pohřeb. Do sporu se stranou se dostal *Konstantin Biebl*, který za podivných a nikdy nevysvětlených okolností zemřel, a jehož dílo se najednou vydalo se spěchem, který jakoby prozrazoval špatné svědomí.

Aby pak rozklad duchovního základu národní kultury byl dovršen, hrozba perzekuce, kterou pohřchu tak mnoho spisovatelů a básníků nebralo dostatečně vážně, vypudila ze země velké prozaiky *Jana Čepa* a *Egona Hostovského*, mladé básníky *Ivana Blatného*, *Františka Listopada* a *Ivana Jelínka* a opět nepřehledné množství mladých talentů, lidí, kteří pak v exilu své povolání prokázali, naznačili, či zůstali němí, jako ostatně mnozí jejich druhové, kteří zbyli ve ztotalitarizovaném státě.*

Podrobným průzkumem všech literárních časopisů té doby a jejich srovnáním s jinými prameny, dospěl český exilový vědec k závěru, že z autorů, kteří publikovali až do té doby, bylo bezprostředně po komunistickém únorovém převratu v roce 1948 navždycky anebo alespoň do roku 1968 umlčeno 356.**

Kdo tedy vlastně mohl po tom po všem ještě reprezentovat, popřípadě řídit a tvořit českou literaturu prvních padesátých let? I kdybychom to neměli důkladně vštípeno nesčetnými školeními a neznali produkty této éry, mohli bychom se toho snadno dopočítat.

Předně nejstrnulejší a nejdogmatičtější stalinističtí teoretikové, *Zdeněk Nejedlý* a *Ladislav Štoll*. Zatímco první hověl svým skurilním zálibám a na moderní zjištěnou duchovní přecitlivělost transplantoval přežilé klasické starožitnosti, které přitom samy o sobě nebyly zcela bez ceny, druhý pouze likvidoval, a to rozsudky, proti nimž nebylo odvolání. Takže zároveň s budováním posvátné Wallhaly nedotknutelných stínů, v jejichž čele stáli po zákonu bizarní ironie *Alois Jirásek*, *S. K. Neumann*, *Jiří Wolker* a *Julius Fučík*, byl vypracováván a doplňován i „index libris prohibilitis“, na němž bylo — prostě vše, co nebyly právě tyto ctihodné stíny a vyvolení živí, kteří s těmito celebritami směli nejen „po soudružsku“ obcovat, ale být podle nich i měřeni.

Z mrtvých starých bojovníků sem s tou či onou výhradou patřil ještě *Ivan Olbracht* a *Vladislav Vančura*, patrně proto, že se nemohli bránit. Z živých byl na podstavec postaven pouze *Vítězslav Nezval*, jediný ze staré levicové avantgardy a také jediný skutečný básník, který měl žaludek na to, psát ódy na Stalina. Pak o malý stupínek níže ještě *Vilém Závada*, spíše pro svá prohlášení a pak už jen lidé jako *Karel Nový*, který po dlouhém váhání přece jen ve svém husitském srdci zahořel pro věc komunismu a *Marie Majerová* s *Marií Pujmanovou*, soudružky a „prima holky“ z dávných let.

* Obdobné trendy se ovšem vyskytují i v literatuře exilové. Paralelní systematickou práci by bylo třeba teprve napsat.

** Antonín Kratochvíl, Žaluji II, CCC Haarlem, 1975.

Kolem této ústřední skupiny se malebně shlukli vlastně už jen bývalí příslušníci oné „protektorátní generace“ s levicovými předválečnými spisovateli, perzekuovanými nacismem, kteří nebyli, jako třeba bojovníci ze Španělska, obviněni z trockismu, anebo neměli nějaký jiný stranický vroubek. V čele s *Janem Drdou* tu tedy byla *Jarmila Glazarová*, jejíž romány pro paní a dívky náhle nabyly sociální noty, *Jiří Marek*, *Václav Řezáč*, *Vladimír Neff*, *Alena Bernášková* — a jak se jmenovali ti všichni, jejichž seznam uvádí obsah každé československé čítanky těch let, a jimiž se zabývat není tématem této práce.

Nikoli svou tvorbou, která prostě musela být taková, jaká byla, ale bezpochyby poněkud jinými motivacemi a hlavně pak dalším vývojem upoutává pozornost tehdejší literární dorost. Rekrutoval se většinou z generace, která tu již byla několikrát připomenuta, a to spíše z oněch mladších ročníků než z příslušníků válečných a poválečných literárních skupin. Ve světle dalších událostí by jistě bylo nespravedlivé zjednodušení, kdyby se pouze řeklo, že to byly vesměs závrtné literární kariéry. Nicméně závrtné kariéry to byly také. Tito chlapi mezi dvaadvaceti a šestadvaceti léty začali sbírat státní ceny s honoráři k tomu příslušnými, byli stavěni do čela velkých nakladatelství a stávali se šéfredaktory významných časopisů, všechny divadelní scény jim byly otevřeny a filmová studia čekala na jejich náměty. Tak *Stanislav Neumann*, který po okupaci v roce 1968 spáchal sebevraždu, byl laureátem ve svých dvaceti letech a v pětadvaceti šéfredaktorem. *Pavel Kohout* byl ve dvaadvaceti v čítankách a v pětadvaceti začaly vycházet jeho sebrané spisy. *Jaromír Hořec* byl rovněž šéfredaktorem, *Bohuslav Březovský*, zběhlý druh Kamila Bednáře, hlavním filmovým dramaturgem, *Josef Kainar* vedoucím nakladatelství. Vedle nich se pak pomalu vypracovávali ti méně proslulí, kteří jednou příčinlivě komentovali Stalinovu „geniální stat“ o jazykovědě z toho či onoho zorného úhlu, jindy se rozplývali chválou nad filmy o Stalinovi, jindy opět sepisovali dětské knížky o Stalinově mládí, recenzovali Stalinovy podobizny, přátelili se se Sovětským svazem — a jezdili po festivalech, spřádali mezinárodní družbu studentů, pochodovali a zpívali na májových průvodech, psali častušky, tančili „při garmóšce“ a vůbec byli „mládí světa“. Tak začínal *Jan Procházka* i *Ivan Sviták*, *Milan Kundera*, *Jiří Pelikán* i *Zdeněk Hejzlar*, *A. J. Liehm* i *Ivan Bystřina*, *Oldřich Kryštofek* i *Karel Šiktanc* a dvě, tři desítky dalších, kteří posléze, tak říkajíc, vystřízlivěli.

Ale chyběli tu ti — a zde se opět jednou propadá dějinná groteska do tragédie — kteří byli jednou pro vždy odepsáni, protože byli věznění, mučeni anebo popraveni; o těch, jejichž život byl nenapravitelně zlomen a potkalo je ponížení nezaslouženého selhání, které je možná horší než smrt, pak ani nemluvě.

Na rampě okázalého představení o rozkvětu socialistické kultury byly uspořádány nejdříve tři spektakulární procesy, které se staly nejen symbolem té doby, ale i precedentem pro další soudní řízení proti intelektuálům. V prvním z nich, roku 1950, byl odsouzen básník *Josef Palivec*, ztělesněná trest' nejvýjemnější západní kultury, překladatel Valéryho a vášnivý hledač básnického slova pro skutečnost transcendentní. Byl to první případ, že ve fraškovitém

procesu byly jako předmět doličný předloženy básnickovy verše, a on byl odsouzen k doživotnímu žaláři proto (a vlastně *právě proto*), že ty verše nebyly na první čtení srozumitelné jako odrhovačka. Ve druhém z těch procesů, jednom z oněch monstředstavení, které si ostatně vysloužilo hnusné prvenství tím, že při něm byla k smrti odsouzena žena, byl odsouzen a dle rozsudku také roku 1951 popraven vědec a literární teoretik *Záviš Kalandra*. Jako bývalý komunista a spravedlivý revolucionář, byl obžalován především z toho, že se vzepřel bezpodmínečné stranické disciplíně, že posvátná dogmata vykládal po svém a že si zachoval lidskou tvář a vzpřímenou páteř i na lavici obžalovaných. Měl zároveň posloužit i za důkaz, že revoluce se opravdu nerozpakuje, požírat své děti. Konečně v procesu proti vysloveným „ideologickým odpůrcům“, katolickým intelektuálům, byl o rok později na doživotí odsouzen básník *Jan Zahradníček*, jeden z největších českých básníků. Na jeho případu mělo být demonstrováno, že vítězný totalitarismus svá slova o nesmířitelném boji proti každému ideovému odpůrci myslí naprosto vážně, a že neváhá proměnit je v nejbrutálnější perzekuční praxi. Jan Zahradníček posléze podlehl, krátce po svém propuštění, následkům vězeňského mučení.

V procesech, které se odbývaly paralelně anebo později, byly odsouzeny desítky dalších intelektuálů za okolností sice méně okázalých, ale s týmiž tragickými a nenapravitelnými důsledky. Patrně nikdy nebude znám jejich přesný počet,* neboť nikdy tu do počtu nemohou být zahrnuti oni mladí nadaní lidé, jejichž jedinými svědky o tom, že jsou básníky, byli vyšetřovatelé a dohlížitelé Státní bezpečnosti. Je však zjištěno, že popraveno anebo ve vězení zabito bylo ve dvacetiletí komunistické vlády nejméně 22 spisovatelů. Šťastnější z nich zaplatili své odlišné názory perzekucí a diskriminací různého druhu, v každém případě však vnuceným mlčením.

Uvedme opět alespoň některé z nich jménem, neboť i pro ně platí, co tu už bylo řečeno o první vlně „zapomenutých“ — že i sebestručnější zmínka je lepší než naprosté mlčení.

Ke starší generaci patří *Václav Renč*, autor mnoha básnických sbírek a několika znamenitých divadelních her, vězněný a umlčený. *Jiří Suchánek*, který naznačil své možnosti jedinou básnickou sbírkou a byl rovněž po léta vězněn. *Klement Bochořák*, kdysi známé jméno v období 1. republiky, autor dvacítky knih, zcela umlčen a zapomenut. *Bobumil Pavlok*, o němž je známo pouze to, že debutoval v roce 1969 sedmačtyřicetiletý. *Josef Suchý*, příslušník poválečné katolické skupiny, po léta vypovězený do kamenouhelných dolů, který se vynořil zralým dílem až za „pražského jara“. *Antonín Bartušek*, jemuž se po 18 letech nuceného mlčení podařilo opublikovat jen zlomek svého díla, neboť mezitím zemřel. Dále *František Daniel Merth*, výrazná básnická osobnost, které tak nepřál „časů běh“, že svůj debut vydal teprve v polovině své padesátky. A ještě i *Karel Bodlák*, badatel o Ladislavu Klímovi a prozaik *František Křelina* a *Jozef Tkadlec* a další a další, daleko ne na posledním místě filozofka *Růžena*

* Alexej Kusák, *Kultura a politika*, rukopis. Zatím nejobsáhlejší a nejlépe dokumentované dílo o tomto tématu.

Vacková, legendární postava komunistických věznic, autorka esejů, plných hluboké křesťanské lásky.

Proti všem těmto jemným a nadaným lidem, proti všem těmto tvůrcům vedl režim svůj krutý boj, a vedl jej s dvojklanným výsledkem: skutečně se mu podařilo nejen fyzicky, ale i jako produktivní společenství zničit několik generací demokraticko-humanistických intelektuálů, ale nepodařilo se mu, jak dokázala právě léta 1968 a 1969, ani v nejmenším rozvrátit jejich poselství. Ačkoliv se o to ze všech sil a se vši neohlíživostí a brutalitou pokoušel.

Jenom za prvních deset let svého panování zničil, to jest roztrhal, spálil, vyhodil na smetiště anebo poslal do stoupy, to jest fyzicky zlikvidoval nejméně 27,500.000, slovy dvacet sedm a půl miliónu knih.

6

Není teď patrně nesnadné pochopit, že fenomén, nazývaný „československý obrodný proces“ anebo také „pražské jaro“ nebyla ani osudová dějinná náhoda ani pouhý palácový převrat, ale nutný důsledek mnohaletého vývoje. Ten přivedl „muže z ulice“ právě tak jako intelektuála na osudovou křižovatku, kde si uvědomil, že už je syt všech planých slibů a bezobsažných frází, a že už má dost toho života, v němž je realita v naprostém rozporu s tím, co se o ní oficiálně tvrdí a hlásá.

I v padesátých létech, za nejtuzšího stalinského teroru, dorůstali mladí lidé, nezatížení komunistickým mýtem, a i v té době, a právě v ní, se ona předcházející generace, tímto mýtem ještě věru zatížená, musela nějak vyrovnávat s realitou. Jedni i druzí (o třetích, čtvrtých a desátých, kteří dávno věděli, oč jde, netřeba tady hovořit) si posléze museli uvědomit, že společenská struktura, jíž buď napomáhali k vítězství anebo z jejíhož vítězství jako „druhá směna“ měli těžit, stojí vlastně v rozporu s jejich nejvlastnější intencí a rovnou jako překážka jejich skutečných potřeb a cílů. Že to, co mělo být únorovým převratem upevněno a zajištěno, bylo ve skutečnosti zmařeno, a že boj o základní humánní a kulturní hodnoty musí být teprve sveden.

To, co se v „pražském jaru“ vyjevilo jako společenská a politická realita, připravovalo se právě v oněch nejmournějších časech, které jsme tu popsali, jako proces intelektuálního a morálního přerodu. A protože to byl proces v podstatě neodvratný a organický, muselo „jaro“ ovšem předcházet i „předjaří“. Totiž období, v němž začínala ještě pod sněhem tuhé zimy proudit čerstvá míza, a v němž tu a tam na příznivých a krytých místech vyrazil první květ a pod strženým krovem se alespoň na čas uhnízdila první vlaštovka.

Podstata věci byla v tom, že v oněch vylíčených létech nebylo možno vstupovat do smysluplného rozhovoru, jímž — jak praví Heidegger — „musí být osvětleno bytí, aby se ukázalo jsoučno“. Rozhovor je možný jen jakožto předávání alternativ, ve výběru mezi několika možnostmi, jako *analýza operace*, jako *operační výzkum*. Jeho riziko i hranice jeho možností jsou tedy dány objektivně politickou svobodou, ale ovšem i sebekázní a pokorou: neboť možné

je vždycky obsaženo v množině možností* — a z hlediska takového přístupu k věci se život a chování člověka neskládá pouze z fatálně nezbytných kroků, ale ze situací, které se vyznačují určitým rozhodováním a tedy volbou mezi alternativami.

Právě to však nebylo v „padesátých letech“ možné, o to se sváděl po léta úporný boj. Právě v této situaci si totiž básník, spisovatel, intelektuál uvědomil, že je povinen jednat. Tedy nést svou kůži na trh a zjevovat a dávat na vědomost svou zkušenost i své výsledky výzkumu o zlepšování hypotéz. V těch desítkách pokusů o zúžení pásma jistot a o proražení tísnícího kruhu cenzury a dohledu, se začíná česká literatura v průběhu zhruba druhé poloviny oněch dvaceti kritických let prodírat ke *svědecké výpovědi*.

Je těžko stanovit ne rok, ale i období, kdy tento proces začal. Duchovní kontinuita, přerванá počátkem padesátých let, se prosazovala těžce a vždycky za cenu obrovského osobního rizika.

Za jeden z takových podmíněných počátků by možná bylo možno pokládat okamžik, kdy byl české kultuře vrácen František Halas, což se ovšem neobešlo bez diskriminace odvážného editora a autora „neortodoxní“ úvodní studie Jana Grossmana, ostatně muže, jehož zásluhy o moderní českou kulturu nelze přecenit. Ale Halas tu byl opět přítomen, nitka byla navázána a nebylo už zapotřebí půjčovat si jeho sbírky potají ze soukromých knihoven. Dnes si už lze těžko představit, že i uvedení Bertolta Brechta na české jeviště provázal velký politický skandál, ale bylo tomu tak někdy kolem roku 1958 a opět to byl jeden z těch podmíněných počátků.

A tak každý krok, jímž se v posledních padesátých a prvních šedesátých letech začala znovu ustavovat přirozená kontinuita národní kultury, totiž každý krok, který z jakékoli strany narušoval mýtus stalinské, ale ještě i dlouho postalinské éry, byl provázen politickým skandálem, perzekucí anebo alespoň diskriminací. Když se poprvé objevilo — shodou několika šťastných náhod — nedosti oslavné, leč pravdivé vyličení konce války v Československu ve „Zbabělcích“ Josefa Škvoreckého, byl z toho skandál na „nejvyšší úrovni“ a autor si odpykal své. Když po mnoha rozpacích prošel pod očima cenzury sladký román Françoise Saganové, byl z toho skandál a o podobné skandály se postaral časopis „Světová literatura“ častěji: když vyšel Sartre a překlady amerických beatníků, když se objevil „nový román“, lettristické texty a ukázky z nové tvorby surrealistické. Vlastně už téměř za „pražského jara“ vznikl skandál, když cenzura nedovolila otisknout slavný Camusův esej proti trestu smrti.

Básníci a spisovatelé, kteří se stále častěji vynořovali přímo z nitra oficiálního stranického aparátu, z oficiálních časopisů, ba rovnou ze stranických učilišť, proboujovávali své právo na osobní výpověď. Nejdříve pod záminkou vtipu, parodie a perzifláže, jinotajem a symbolem a posléze stále otevřeněji začali sdělovat, že i v této době povinného optimismu a „nezkalených perspektiv“ jsou drásání a pustošení jako lidské bytosti, bezprávím, zlovůlí, krutostí i sprostotou veřejných věcí, ale i city nejprivátnějšími, závistí, žárlivostí, ctižádostí,

* Straford Beer, Kybernetika, Praha 1965.

chtivostí, ba i svodem zrady a ješitnosti.

V nevypočitatelné hře, která se začala hrát počátkem šedesátých let mezi Hlavní správou tiskového dohledu a těmito autentickými potřebami tvrdšími autorů, padla občas někomu i šťastná karta. Nebyl to pouze *Josef Škvo-recký* či *Ivan Diviš*, kteří proklouzli úzkou skulinou, která se v dosud neprostupném obklíčení nakrátko náhodou otevřela. Tak už v r. 1961 vyšla zčista jasna humoristická knížka *Karla Michala* „Bubáci pro všední den“, přesná a zničující satira na bolševickou tupost, která se okamžitě stala čtenářskou senzací a přesto pro svou jedinečnou obratnost, s níž dovedla využít bláznovské svobody, unikla pozornosti tupého aparátu. Podobně se už poměrně brzo dostal k publikaci i *Bobumil Hrabal*, dávno obestřený esoterickou proslulostí. Také dramatik *Josef Topol*, který se už na sklonku padesátých let etabloval vlastně jako zázračné dítě, se rychle proměnil v autora závažných kusů, navazujících po dlouhém přerušení opět spojení se světovou, hlavně anglosaskou divadelní kulturou. On a konjunkturálně obratný *Milan Kundera*, obrácený *Pavel Kohout*, *Vratislav Blažek*, na jehož poúnorový divadelní skandál se pozapomnělo a v neposlední řadě *Jiří Suchý* s *Jiřím Šlitrem*, zakryti stínem *Jana Wericha*, připravili terén pro dramatické dílo *Václava Havla*, které posléze s „novou filmovou vlnou“ sehrálo rozhodující úlohu při proměně duchovního klimatu.

Jaký div, že se tolik intelektuálů dalo na počátku šedesátých let oslnit dílem Franze Kafky a že v něm spatřovali modelové ztělesnění své vlastní situace, jak to za komunistický establishment, který začal přicházet k sobě, formuloval na proslulé „liblické konferenci“ *Alexej Kusák*: „Neboť to, že Kafka je také básníkem našich absurdit, že kafkovské situace jsou určitým modelem situací známých v socialistických zemích..., svědčí především pro Kafku, pro jeho geniální typizační schopnosti, tedy pro jeho uměleckou metodu...“² Proto je také vzbuzený zájem o Kafku a vydávání jeho děl opravdu jedním z nejvýznamnějších mezníků na cestě československé kultury od ztotalitarizování k liberálnější reformě a k prchavé mravní proměně společenského vědomí v roce 1968.

Neboť uznat, že vůbec může existovat tragický osud a tragický životní pocit, znamená přijmout jistý podíl na tragice světa. Přiznat si pak, že tato tragika nemusí být výhradně podmíněna objektivními okolnostmi překonaného společenského řádu, ale že může být obsažena i v onom lepším — jak jsou přesvědčeni marxisté — společenském uspořádání, vede člověka nutně k otázce, jakou vlastně vinu na této poruše nese. Vede ho posléze k obecné otázce, je-li vinen vůbec a jak je vinen a čím je vinen. Pocit viny pak je nemyslitelný bez touhy či aspoň přání, tuto vinu napravit.

A také to opravdu byla na prvním místě otázka viny a trestu, popřípadě odpuštění a smíru, co vedlo některé komunistické intelektuály k jejich „obrodnému úsilí“, a z pocitu viny, ba dokonce z mesiánsky pocítovaného pocitu uznat a „přijmout“ vinu, se odvozovala řada zcela praktických opatření,

² Protokoly z konference v Liblicích, Praha 1964.

jež vůbec umožnila průběh „obrodného procesu“ — na prvním místě zrušení cenzury.

Tento komplex pak byl i jednou z příčin, proč svobodné necenzurované slovo bylo v roce 1968 vlastně jen z malé části použito a využito ke sdělení opravdu podstatným, k formulaci smysluplných projektů a k podnícení nesporných kulturních činů, a proč se všichni, kteří se toho slova mohli chopit první, to jest bývalí komunističtí představitelé a tvůrci odsouzeného režimu, pouze zalykali kajícími vyznáními a přísahami na hodnoty, v normálním světě samozřejmé. Tak se i stalo, že se svoboda projevu mohla projevit (ostatně i z technických důvodů, způsobených zastaralým a nepružným polygrafickým průmyslem) vlastně jen v periodickém tisku, rozhlasu a televizi, a že tedy *neexistuje nic, co by se v užším smyslu slova dalo nazvat českou literaturou „pražského jara“*.

Nahlížíme-li však na „pražské jaro“ nikoliv jako na izolovaný jev — jak se pohříchu tak často děje — ale právě jako na *vyvrcholení dlouhodobého kontinuálního procesu*, pak zjišťujeme, že už hned na počátku emancipačních kulturních pokusů došlo k prolnutí kulturní a politické sféry — jevu ostatně v české historii nikterak vzácnému — k oné symbióze umělce a občana, jíž je charakterizováno nejen těch deset či dvacet měsíců „obrodného procesu“, ale vlastně celé minulé dvacetiletí, v němž se vedl, jak jsme viděli, skrytý boj o autentickou podobu národní kultury.

Proto se sice reprezentativními díly tohoto období staly romány, studie a stati, bilancující vnitřní poměry a vykupující se z onoho komplexu viny, ale skutečná tvorba směřovala už daleko za to, k ustavení skutečné a nikdy vlastně zcela nezaniklé souvislosti české kultury s kulturou evropskou a světovou, čili — prostě řečeno — k tomu, aby kultura už jednou přestala být politikum s kladným či záporným předznámenáním, ale aby se stala *přírozenou a samozřejmou* součástí života národa.

Tak viděli situaci lidé, kteří byli „při tom“, ale zároveň nebyli zatíženi ani minulými privilegii ani těžko napravitelnými vinami. Mladá generace — neboť se opět jednou stal ten zázrak, že jedna nová literární generace mohla nastoupit bez zábran v pravou chvíli — měla silný pocit, že je tentokrát třeba začínat zgruntu a hlavně bez ideologické předpojatosti — jak to formulovala ve chvíli euforie esejistka *Dobrava Moldanová*: „Minulost nás trochu handicapuje: to, co je mezi osmačtyřicátým rokem a dneškem, všechno trochu posunulo do nových rovin, i na slovech lpí ódium a na některých i krev, co se dá dělat. Musíme znovu položit otázky, které byly už jednou položeny (!), musíme na ně poctivě a otevřeně, bez hněvu a předpojatosti odpovídat: co je cílem naší kultury, jaká má být, co je to socialistické umění, co je to angažované umění, a nespokojovat se frázemi. Mám strach z koncepcí, to je symptom doby, i když vlastně k mé profesi patří o nich uvažovat. Dovedeme vytvořit takovou, která by umění nesvazovala, neomezovala, nedeformovala? Ale: chybí nám opravdu, potřebujeme umělci radit, že má jít s lidem, že má bojovat za polidštění světa? Nedovedu si představit kulturu, která by se z vlastní vůle svobodně roz-

vijela od člověka, od humanismu, proti sociálně spravedlivé společnosti.“*

Nejen, že tento hlas není ojedinělý, ale v tomto tónu se nese většina toho, co bylo o postavení umění ve společnosti v oněch „járních a předjárních“ měsících napsáno; a jak povoloval cenzurní tlak a lidé se osmělovali hovořit i bez autocenzury, nabývaly formulace o fundamentální problematice umění na přesnosti. Romány „Žert“ Milana Kundery a „Sekyra“ Ludvíka Vaculíka se staly prototypovými díly onoho období vlastně teprve tím, že se jako nejvíce napadaná a kritizovaná díla proměnily v heslo a symbol. Ve skutečnosti jsou obě tyto knihy nejextenzivnějším výrazem určité bojové tendence literatury, která svou vlastní hodnotu, smysl, nadčasové poslání v té době už vlastně hledala jinde. O tom svědčí, co k tomuto tématu napsal kritik mladé generace Emanuel Mandler: „Zcela zvláštním rysem románů „Sekyra“ a „Žert“, jejichž podstatné části jsou věnovány společenskému vývoji v první polovině padesátých let, je to, že oba jejich hrdinové jsou sice značně zaangažováni v politických událostech poúnorové doby, přitom však jsou pouhými udivenými diváky, svědky křivd, které se dějí.“ Mandlerovi ovšem neunikl ani umělecký ani společenský význam těchto knih a řady podobných děl, ale o co mu šlo, nebyla okamžiková působnost, ale všechny literární souvislosti. Proto pokračuje: „Literatura ve svých uznávaných špičkách odmítla sloužit oficiální ideologii jakožto její propagační instrument; vědomě se naopak stala instrumentem hnutí, které usilovalo o humánní obrodu společnosti... Ale tu je pak o *autonomii* literatury těžko hovořit, pokud je tato literatura chápána opět především instrumentálně a pokud se skládá v nepravý hodnotový kontext, mimo nějž zůstává velká část toho dobrého, co bylo za uplynulých dvacet let vytvořeno.“*

Jistě, že tu nešlo o to, uplatnit nárok, aby i ti méně známí byli etablováni vedle literárního establishmentu. A jestliže v témže článku Mandler zjišťuje, jaký vliv mělo nepublikované dílo Jana Hanče na úspěšnou knihu Jiřího Muchy, nechce pouze rehabilitovat Hanče a snižovat Muchu, ale poukazuje prostě k tomu, že kultura je celek ve svých viditelných i ponořených částech a že bez tohoto celostního pojetí nejen že ji nelze pochopit, ale že bez praktických vztahů k tomuto celku kultura vůbec nemůže existovat.

Skutečně tomu také tak bylo. Styl moderní české literatury, jak se manifestovala především v časopisech „Host do domu“, „Tvář“, „Sešity“ a „Orientace“ před rokem 1968 a při „pražském jaru“, není myslitelný bez vlivů, které působily, aniž se kdy vynořily v podobě hotového díla třeba i jen jako bibliofilie či časopisecký článek. Tak Bohumil Hrabal — patrně vůbec největší zisk české kultury těch let — se podepsal na mnoha dílech české prózy dříve, než se stal známým spisovatelem. Věra Linhartová — která dnes žije v pařížském ústraní a česky nepublikuje — určila směr části mladé generace několika texty, které kolovaly zprvu jako „samizdat“ a dodnes ovlivňuje styl nejmladší generace, která ji už možná nezná ani podle jména. Když vyšly první texty Jana Zá-

* „Sešity“ č. 22, str. 3n.

* „Tvář“ 69, č. 2, str. 11n

brany hledali kritici filiace u těch, kteří ve skutečnosti byli jeho nepublikovaným dílem inspirování a ovlivnění. Takových dokladů by bylo možno předložit řadu. Ale stačí snad i jen úryvek ze zápisků *Jana Hanče* z konce padesátých let, aby bylo na první pohled zřejmé, jak v tomto potlačeném, dosud a dnes už opět neznámém díle, je obsaženo vše, co tvoří nostalgii těch krutých let: „Napsal bych dopis, kdyby bylo komu. Nemám dost adres v malém notýsku, do kterého si poznamenávám jména, adresy a telefonní čísla. Jméno za jménem a přesto nikdo, komu bych mohl právě teď psát. Vpadl bych kvůli bůhvíjaké situaci do jeho života, odpověděl by mi s rozpaky nebo se strojeným zájmem nebo by, což je nejpravděpodobnější, neodpověděl vůbec... Každý má — bezpochyby — svého dost. Není duševních ani hmotných přebytků, o které by se mohl s jinými podělit a druzí je zřejmě také nemají nebo mají, ale nikoliv pro mne...“*

Takový byl paradox české kulturní situace, kterou si zvláště někteří informátoři západní veřejnosti zvykli interpretovat jako „jednotný nástup kulturní fronty proti režimu“. Ve skutečnosti daleko za obzorem bouřlivých schůzí, břeských prohlášení, masových shromáždění, prověrek a sebekritik přežíval český básník, aniž měl komu napsat dopis, často při ponižující práci, na kulturní periferii, odkázán jen sám na sebe a tvrdošíjně háje přesvědčení, že i on a právě on je součástí a spolutvůrcem celku národní kultury — „hlasem ve sboru“.

Proto také dnes, kdy se vše opět „znormalizovalo“, není v české literatuře patrný nějaký výrazný generační předěl. Mladí i staří vyrůstali pod týmž tlakem, mladí i staří se společnou prací a za společných obětí od tohoto tlaku na krátký čas osvobodili, a generace těch, kteří se mohli plně uplatnit v těch několika mírných a milostivých letech se dnes jak vejce vejci podobá oné generaci poválečné, zatímco dnešní chlapi a děvčata, kteří dorůstají do věku prvních cigaret, prvních lásek a literárních debutů mají tak jako jejich předchůdci před pětadvaceti třiceti léty znovu na vybranou mezi mlčenlivou rezignací, úporným během osamělého běžce, který píše na výdrž do zásuvky, anebo mizernou kolaboraci s výmluvou či klamně realistickým přesvědčením, že je lépe dělat alespoň něco než vůbec nic. Tutéž volbu měli a mají ovšem i ti, kteří ochutnali nejen jak chutná svoboda, ale i publicita; ačkoli — jak se zdá — tato volba jako realita neexistuje, protože *té druhé* možnosti použili zatím opravdu jen nemnozí. Snad si říkají hořká slova malíře *Mikuláše Medka*: „Všichni jsou takhle malí proti nám, protože máme zkušenosti z poprav. Každého z nás šli popravit a pak si to rozmysleli...“

A tak tedy ještě jednou zatím naposled je třeba, abychom začali vyvolávat jména, kterým hrozí, že se udusí v mlčení, a která by — jako ta předchozí — neměla být zcela zapomenuta. Jména básníků, prozaiků, esejistů, kritiků i filozofů, kteří se nakrátko zaskvěli toho jednoho jara — neboť to opět jednou byla generace nesmírně nadaná, dozrálá v hlubinách pod vysokým tlakem — a kteří (o což jde především) nejen opravdu nakrátko znovu ustavili kontinuitu

* „Tvář“ 68, č. 1, str. 1n

české kultury a prokázali její souvislost s duchovním prouděním svobodného světa, ale i potvrdili, že v obzoru této kultury je vše, co je hodno duchovního usilování.

Každý, kdo se kdy bude chtít zabývat dějinami české kultury a zvláště pak literatury musí vzít na vědomí, že k ní patří básníci a prozaici *Emil Juliš, Petr Kabeš, Stanislav Mareš, Jiří Pištora, Inka Machulková, Miloslav Topinka, Ivan Wernisch, Jiří Kuběna, Petr Prouza, Jana Stroblová, Pavel Šrut, Petr Pujman, Antonín Brousek, Miloš Horanský, Zdeněk Řezníček* a patrně nepřehledná řada dalších, k nimž přibývají stále noví a noví. Příloha časopisu „Host do domu“ uvedla za jeden pouhý rok 1968 dalších začínajících básníků 84. Dále bude třeba vědět, že do ní patří prozaici jako *Zdeněk Heřman, Jitka Bodláková, Karel Sidon, Pavel Bošek, Hermína Franková, Alena Wagnerová, Pavel Švanda, Vilém Hejl* a další, z nichž patnácti dal první příležitost „Host do domu“ v oné příloze. Konečně pak bude nutno vzít na vědomí, že téměř nic, co bylo v průběhu „pražského jara“ řečeno z vysokých kateder a zesíleno všemi masovými prostředky, se nevyrovná hloubce a vážnosti esejistických prací *Václava Bělohradského, Jiřího Němce, Emanuela Mandlera, Bohumila Doležala, Jana Lopatky, Jiřího Gruši, Ladislava Hejdánka, Zbyňka Hejdy* a opět dalších a dalších zcela neznámých, kteří jsou ostatně po předobře známém paradoxu této doby dokonce s *největší pravděpodobností* i ti nejryzejší a nejpravější, neboť existují na nejméně předpokladatelných místech.

Jestliže tito všichni dosáhli za poměrně krátkou dobu a ve věku relativně mladém — ostatně při sotva průměrném školství a zglajchšaltovaných učebních pomůckách — této vysoké ba vynikající úrovně, mohlo by se zdát, že ona dvacetiletá izolace, kterou jsme tu vylíčili, byla tuhá jen z povrchu a ve skutečnosti dost průlínčitá, aby do ní mohly pronikat impulsy ze světa. Fenomén, který jsme se tu pokusili popsat, však svědčí patrně o čemsi obecnějším: Ukazuje se tu, že lidská kultura záleží daleko více na neumožitelné potřebě sebezkoumání a sebeuvědomování než na blahověli toho kterého politického a mocenského systému. Podnětem k tvorbě může být — a to platí pro minulost jako pro budoucnost — zavátý útržek papíru, zaslechnutá věta, nápěv, kterékoli dílo minulosti — je-li tu jen dostatečně silná ona základní lidská potřeba svět vysvětlovat a svět přetvářet. Vždycky to tak bylo a bude, režimy mohou do nekonečna opakovat, co se má a nesmí, umělec to bude vědět lépe.

7

Na vrcholu „pražského jara“ napsal dramatik a publicista Václav Havel ve studii „Český úděl“: „Budeme-li si namlouvat, že země, která chtěla zavést svobodu slova — cosi, co je ve většině civilizovaného světa samozřejmostí — a která chtěla zabránit kvůli tajné policii, stanula kvůli tomu ve středu světových dějin, nestaneme se vážně ničím jiným než samolibými šmoky, směšnými se svým provinciálním mesianismem! Svoboda a zákonnost jsou prvními předpoklady normálního zdravě fungujícího společenského organismu, a pakliže se

nějaký stát pokouší po letech absence je obnovit, nedělá nic historicky nedozírného, ale snaží se prostě odstranit své vlastní nenormálnosti...“*

Ano, ovšem! Ale naše perspektiva se opět jednou velmi významně posunula, když se i sebehouževnatější pokusy o legalistickou opozici ukázaly jako marná snaha o skutečnou normalizaci poměrů, jsme už dávno takzvanou „normalizací“ oficiální opět tlačeni k tomu, abychom každé slovo, které „projde“, každé jméno, které se nám podaří vypáčit z mlčení, pokládali za úspěch. Jsme však dnes bohatší o jedno poučení. Skutečná tragédie současné české literatury nespočívá hlavně v tom, že byly umlčeny hlasy, které hlasitě vykřikly, co konec konců všichni věděli, ale že už po léta nejsou podmínky proto, *aby se celek národní kultury mohl projevit jako bohatá a mnohotvárná struktura*. Desítky jmen, jimž se nedostalo proslulosti, ba ani ohlasu, však svědčí o tom, že *tento celek existoval*. A není důvodu se domnívat, že to, co zrábalo ve skrytu po léta, zaniklo, když to bylo opět zatlačeno do podzemí. Nové tu je, že se zhruba v posledních desíti letech etablovala vedle sterilní oficiální literatury literatura paralelní, která není — a v tom spočívá hlavní rozdíl při srovnání se zakázanou literaturou padesátých a šedesátých let — mnohotvárný byt i třeba amorfní skrytý široký proud, ale poměrně úzce vyhraněná a vymezená viditelná část podzemní kultury, která s touto kulturou sice souvisí, cosi o jejím charakteru napovídá, ale rozhodně ji v její celé šíři nereprezentuje. Pod ní lze stále ještě jakž takž rozeznat další paralelní vrstvu, která nedisponuje anebo ani nechce disponovat publikačními prostředky samizdatových či exilových edicí, a podle toho lze usoudit — a to právě na základě popsaných zkušeností — že ještě i pod touto poloskrytou vrstvou musí existovat nějaké další, už docela punkevní proudy, které nesou právě po zákonech nejnepravděpodobnější pravděpodobnosti cosi kulturně významného a substantiálního.

Proces, který jsme se tu pokusili načrtnout, jistě opravňuje tuto naději. A snad i jistotu, že sebe delší a sebe tužší perzekuce kultury není s to definitivně zničit její organickou kontinuitu, protože žádný lidský tvořivý čin, vyvzdorovaný na nejnepříznivějších okolnostech, třebas i na dlouho zapomenut, zcela ztracen ani být nemůže.

* „Tvář“ 69, č. 2, str. 3n.

Jan Zahradníček

Básně příležitostné*

K prvnímu květnu

*Nesmírný plakát
přelepil oblohu zachmuřenou
Nebyla to korouhev Křížových dní
Neprosilo se*

*Místo deště přišlo jen ochlazení s kotouči prachu
Trávníky se hned zašpinily a listí zestárlo
v tom jaru, nad kterým se zavíraly oči básníků
odsouzených
už jenom obcovat s přízračnostmi
a lhát*

*Konečně sami
mohli se teď obrátit zády k vesmíru
vytýkající mu spoustu nepřesností
Troufali si
aby dokázali, jak se má jít na to
když se chce stvořit kus pořádného světa
kde by to klapalo
kde jeden jako druhý
neměl by už komu závidět
ani koho napodobovat*

* Poezie z let 1946-50. Vybráno ze sebraných spisů Jana Zahradníčka, které na letošní rok připravuje k vydání knižní edice Rozmluvy.

Bylo jim k zlosti to piplání s každým zvlášť
 aby nebylo dvou tváří ani dvou listů navlas stejných
 ty okolky s nalomeným stéblem, pro něž schválně
 míchaly se přehánky a roztápělo slunce
 zvláště když se všude hemžilo nepodařenci
 a také bídy neubývalo. Ale Bůh
 nechť je jim překážet se děsivě vzdaloval
 nebesa se vyprazdňovala až k poslední hvězdě
 suchý chechtot Mefistův
 pronikal kostmi

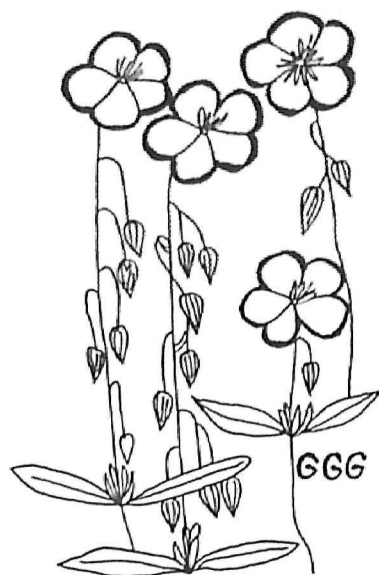
Měla to být slavnost
 ale když jsem poslouchal zdálky
 jejich pochodování a jejich hudby
 slyšel jsem jen ten chechtot a dutý lomoz bubnů
 podtrhoval strašlivou osamělost zástupů
 nad nimiž se smrákalo
 Neviděli a neslyšeli
 šílený podvod se tu dokonával
 plechovým hlasem předříkavačů katastrof
 Tak šli a ztráceli se
 v zatáčce dějin
 které se o ně už nestaraly —

Bože zástupů
 drtivý lis tvé rozhorlenosti
 na ně nepřivolávám
 neboť kdybych šel a zeptal se kohokoli
 dověděl bych se věci ještě broznější
 než vím

Svět, který jest
 Suknice nesešíváné tvé slávy

té se zběsile chytám
v uhýbavém křepčení mátoh

Za ně se modlím



Za dveřmi na závoru

*Dveře jsem zamkl a oknem dokořán
sobotní zvony sem doléhají*

*Jen před velikým svátkem, ještě kdesi
metou dvůr čerstvé snítky za obraz dávají
a já víno stáčím a já víno stáčím
raduje se, že jsou ještě zvony
že je víno a veliké svátky přicházejí
ať je jak chce*

*Tam venku
ptáci zvolna dokončují své hodinky
vlaky dojíždějí k městu, chodci se trousí
a jako by už nemělo vyjít
slunce zapadá*

*Lesy stojí na špičkách, tráva mlčí
a paměť tichá
pozorná k nejslabšímu šelestu
vše ochraňuje*

*Je to hodina návratu
ale člověk se navrácí
do slzavě uklizených krajin, které na něho čekají*

*Hlavu jak po vyhoření
bloudí po známých místech, jež nepoznává*

*Ubohý
ceny lichvářské platí*

za každý dech
 vyprodává se z posledních zbytků ráje
 A pak už jen z ruky do úst
 ten chleba, jenž ubýváním až zprůsvitněl
 pak už jen plivátka
 a hygienický papír snad...

Politujme toho ubožáka bez paměti
 který se lásky bojí a k naději se nesmí znát
 politujme ho a mějme trpělivost s člověkem
 chovající v srdcích jeho přecitlivělý obraz bez porušení
 ó přátelé
 až za dveřmi na závoru
 budem pít víno, které teď stahují

Pochází ještě z dob hojnosti nerozdané
 a nelže
 Vzpomeňme, připíjejíce časům zlým
 za hovoru o zvonech
 a o velikých svátcích, které se ustavičně opakují
 aby bylo kdykoli všechno přichystáno
 na nebi i na zemi
 až se člověk vrátí



Dějí se takové věci

*Nikdo mě nepřesvědčí
že nemohu za to, co se kdekoli děje v této chvíli
že nemám v tom účast
a že bylo zcela nad mé síly té věci zabránit
jako třeba když je někdo při vyšetřování do krve zbit
nebo mladá žena s hlavní na spánku rozhodne se
zanechat zde dva malé sirotky
a manžela milujícího
a sama se vrhnout v chřtán nicoty*

*Dějí se takové věci
a jakoby náhodou
zrovna na svátek Sedmibolestné Panny Marie
či na Bílou sobotu večer, kdy lidé se vracejí ze vzkříšení
a najednou se zdá
že nebylo velikonoc
a nikdo na celém světě nepoklekl —*

*Takovou má moc jediné gesto sebevraha
Meruňky rozkvétají a zničehonic
taková zima
Nikdo by neřekl, proč ten vítr tak řeže
Stromy se nad tím chytají za hlavu
a kolik dní se kolébají v neztišitelném nářku
že někdo si život vzal*

*A ty poznáváš s hořkostí
že jsi k tomu sám souhlas dal
v některé chvíli roztržité
sám v sobě se zavíraje*

Nebo už někdy dávno ses odpovědnosti zřekl
 dopustiv, aby ten strašný zmatek vstoupil do tvého žití
 a s ním do vesmíru
 jehož rovnováhu ustavičně zde udržují
 jemné úkony
 odříkání a bdělosti
 temná zaúpění ve věcech
 pláč dětí
 nebo když někdo rukama zalomí
 a vzdechne jen

Ale ta paní
 co na svátek Sedmibolestné Marie Panny se rozhodla
 odejít
 viděl jsem její oči
 dvě černá kola melancholie
 v nehybnosti své vířící
 a čelo umíněné

Nikdo jsme jí nedovedli poradit
 Byla sama
 a nevěděla nic o veliké bolesti
 a že ta bolest má jméno ženy
 a že ta žena je matka jak ona právě
 Nevěděla o tom, jak o tom neví svět žabáků
 který ji obklopoval svým bahenním skřehotáním
 a který se teď pod její tíhou nezadržitelně potápí
 zase níž

Domům naskakují po stěnách ošklivé vlhké skvrny
 Každou chvíli se mohou rozplesknout, jak základy
 a změkklé kosti dovolují tvářím, aby se roztáhly
 v nejohybnější škleb

uhýbají

*přítakání potměšilého
všemu rozkladu —*

*Takovou moc má jediné gesto sebevraha
Tisíc věcí se podniká a nikdo neví, proč selhávají
Zatímco ústa umírajících i ústa nemluvnátek
svírají se nevýslovnou hořkostí země
však blažený úsměv prokmitává
tu i tam*



GGG

At' tak nebo tak

*Ať tak nebo tak
jedenkrát skončí se to
Krajiny třeslavým strachem až po mraky naplněné
skloněny na bok vylejí obsah svůj
Kdosi odejde a kdosi se vrátí
ostatní zůstane, jak bývalo
Stromy opodál a cesty vyježděné jak návyk zla
stavení samá trhлина
a všudy ty půltváře
ti lidé jen napolovic
a děšivá chuť
na všechno zapomenout*

*Nevysmívej se
ani nechtěj, aby ti bylo dáváno za pravdu
Na těchto místech
smích by byl rouháním
Temná božstva se mohou co chvíli probudit
Bez tak spí jenom naoko
pošilhávající po každém našem pohybu, každém slově
Spíš slzy ti sluší v tom spuštění
tobě a komukoli
pláč na krajíčku
po němž se naděje rozezlená
Neboť všichni jsme nějak přispěli k tomu strašnému
zhanobení
tváře člověka
všichni jsme ze sebe udělali
aspoň na čas
průchodní dům, kde obludy přespávaly*

*všichni jsme mlčeli
když bylo křičet*

*A tato vina
na kterou se tak zapomíná
to je to společenství, jež pevně trvá
přes všechny změny
sahajíc daleko do minulosti a daleko do budoucnosti
A nic tu neznamená, že se kdo ještě narodil
anebo že zemřel, než to přišlo
Smrtí se to nekončí, ani zrozením nezačíná
Zde a kdekoli v tom velikém zápolení
jde o ně též
Nevidění a neslyšení nás provázejí
kamkoli se obrátíme na tom truchlivém jevišti
kde posunčina si vede svou
a duše je na útěku*

*To oni vedou naše ruce a naše oči
a zastavují naše kroky na místech nezeti
kde by nikdo v té zastrčenosti nečekal
že se může stát zázrak
To oni zasazují, když zklamalo všechno
a zničehonic
jejich přispěním nadlehčena věc k dobrému obrací se
Jsou blízko, a jen my sami pro svou roztržitost k nim
daleko máme*

*Zaklepou, nikdo neotvírá, zas odcházejí
Zkusiti štěstí kousek dál
a jejich úpěním ustavičným, jež ohni je podobno
svět zvolna se přerovnává*

Co bylo, to tam

vy modly vykácené, vy pověry na ústupu
zatímco věci dávno zapomenuté přicházejí k vzácnosti
a slavné obcování člověka s krajinou
nastává...

Ať tak nebo tak
tentokrát skončí se to
Tolik místa se najednou udělalo
tolik času
Zločiny staré jak záhuba Slavníkovců
jsou přítomny v této chvíli
hned vedle křivd nedávných, krve ještě čerstvé
Ale kdosi tu musel příliš trpět, že tolik odpouští
Všechno tichne, všechno se utápí ve veliké radosti
ve velikém světle veliké radosti
Stromy ji mají ve vlasech, lidé v očích
Každícké zrnko prachu je jí obklopeno jak svatozáří
Rozlévá se všude ze svého zdroje
který je přesně uprostřed a vesmír se prohlubuje
kolem něho
do všech propastí

Ale pro tolik světla zdroj nevidím
najednou se stmívá
a jenom se dohadujem
že má podobu Srdce

Tenkráté

Tenkráté

*kdy s takovou náruživostí jsme vrhali kostky slov
vzrušení nedočkavě
jak dopadne báseň
vždy nějak slavně se nám poodhrnul
cípek skutečnosti
a my zahlédli budoucnost harčující*

*Ale celkem nikdo na to víc nedal
než na nějaký sen zmatený pozdě k ránu
anebo na hřmění vzdálené
Domy pořád stály a lidé se procházeli
Od pondělka do soboty vždycky to nějak uběhlo
Pořád tu byly zálohy, z kterých se dalo bráti
Čas byl k nedohlédnutí
a víno také*

*A zatímco jsme tak seděli
za zády kdosi nám začal přerovnávat svět
vzhůru nohama
jak číšníci koncem noci stavějí židle na stůl
ohánějí se mokrým hadrem
a větrají*

*Uprostřed nedopalků
věštby se začaly děsivě vyplňovat
Od té doby světlo nemilosrdně prořezává hlubiny noci
Odkud kdysi vyplouvaly básně jak ryby zářící
Přes tmou neproniknutelnou všechno je zjevno
na zemi jako ve hvězdách všechno je připraveno
pro veliký příchod*

Antonín Brousek

Národní ... rukojmí?

V únorovém čísle loňských *Listů* byla zveřejněna „Řeč laureáta Nobelovy ceny za literaturu 1984“, kterou ve Stockholmu za těžce nemocného, třiaosmdesátiletého Jaroslava Seiferta přednesla (či předložila?) jeho dcera Jana. Nevím, jaký ohlas vzbudil ten traktát hned na místě, či posléze ve směrodatném západním tisku. V Německu alespoň měla Seifertova řeč ohlas dočista nulový, třebaže se její autor ve svých vývodech opíral zejména i o jednoho z nejosobitějších soudobých německých myslitelů, fyzika C. F. von Weizsäckera (bratra dnešního prezidenta Spolkové republiky), jehož nechal promluvit hned dvakrát, dokonce i v originále; také na Heideggera se odvolal, i na Hölderlina (jehož jedním z nesčetných vykladačů byl právě Heidegger), jakkoli onen „Hölderlinův obrat“, v Seifertově Řeči parafrázovaný, že totiž člověk může obývat tento svět „jen oním jediným způsobem, jímž je to možné, totiž poeticky, totiž lyricky“, se zakládá na holém nedorozumění hned dvojnásobném: za prvé pochází z básně v próze, dlouho připisované Hölderlinovi („V lahodné modři...“), která ovšem (jak se dnes s jistotou ví) není autentickým textem Hölderlinovým, nýbrž imitativním výplodem jednoho z jeho nejranějších obdivovatelů, Weiblingera; a za druhé pak, ono modální příslovce „dichterisch“ v originále neznamená ani „poeticky“, natož „lyricky“, nýbrž prostě — zato však obecněji a zásadněji — „jako básník“. („Pln zásluh, avšak jako básník obývá člověk tuto zemi.“)

Leč vem čert slovíčka, i když ono pochybené ztotožnění významu „básnický“ hned s „poetický“ a „lyrický“ považuji za obzvlášť výmluvné, ne-li dokonce za české specifikum. Daleko důležitější zdá se mi fakt, že Jaroslav Seifert, nota bene upoutaný na nemocniční lůžko, považuje u příležitosti udělování Nobelovy ceny za nutné sepsat — či asi spíše nadiktovat — text ambicí přímo filozofických, v němž je v originále citován nejen Weizsäcker, nebo na jiném místě Schumacherův dávný bestseller *Small is beautiful*, ale i text, kde se jako ve snaživých

disertacích uvádí v závorkách za českým pojmem jeho německý předobraz („pojmové myšlení“, „das begriffliche Denken“) a podobné špásy. Takovýto text budí nedůvěru v Seifertovo autorství, ba opodstatněně podezření, že tu Nobelovy ceny bylo — dozajista v nejlepším úmyslu — promptně užito k tomu, aby se česká kultura mohla zablýsknout na „světové veřejnosti“ ve vší své potenci a rozhledu. Že tu sotva jde o autentický text Seifertův, dalo by se poměrně snadno doložit — počínaje celou dikcí traktátu a konče sledováním myšlenkových pochodů v něm formulovaných —, leč k tomu až později. Že tu jde o padělek, byť jistě s nejlepším vědomím a svědomím vyvedený, dalo by se však akceptovat jen za předpokladu, že Seifert představuje legitimní vyvrcholení oné tradice novodobé české literatury, na jejímž počátku stály Hankovy a Lindovy „Rukopisy“.

S jistou dávkou dědičného pragmatického relativismu dalo by se také konstatovat, že ten či onen padělek nakonec stejně novodobé české literatuře (slavící letos dvěstěletí od vydání Thámových almanachů, tj. od svého znovuzrození) na pověsti zjevně nikterak neublížil, ba posloužil jí dokonce coby vývojový impuls... Až na to ovšem, že bychom se my Češi — alespoň *pro domo sua* — přinejmenším již sto let, totiž od vystoupení Masaryka, Gebauera aj. ve sporech o tytéž „Rukopisy“, neměli nikdy přestat tázat po hodnotě motivů, vedoucích k tomu, že se snažíme dodávat si kulturní váhy takovými prostředky, anebo — což je mnohem častější — se ze stejné snahy o kulturní prestiž rádi dovoláváme nezřídka jen sezónních „světových úspěchů“ toho či onoho autora, přeloženého do tzv. „světových jazyků“. V případě Seifertově musíme ovšem veškeré překlady jeho lyriky par excellence (tj. nadobro zakuklené v médiu „mateřštiny“) prakticky pominout. Vše, co bylo před Nobelovou cenou přeloženo do angličtiny, francouzštiny, němčiny, španělštiny či italštiny, mělo vysloveně epizodický a libovolný charakter a nebylo s to zprostředkovat Seifertův specifický formát; vše, co se po udělení ceny konjunkturálně vyrojilo, všechny ty hektické *up to date* překlady, pořizované nejednou už jen s požehnáním československých úřadů či Seifertova příbuzenstva, mohlo nanejvýš vystupňovat pochyby o tom, zda si Seifert onu cenu, v minulosti již tolikrát pochybeně udělenou, zaslouží. Maně se tu připomíná jméno jiného neméně překvapivého laureáta, Seifertova bezprostředního předchůdce Williama Goldinga. Ten se ovšem předtím mohl vykázat mezinárodně pozoruhodným románem *Pán much*, nejen vždy znovu beznadějně tlumočenými *á la* Krásná jako kvítka na modranském džbánu... či Ky-

tička fialek, jakkoli se především na básních podobného druhu zakládá Seifertova popularita mezi domácími „milovníky poezie“. Neudivuje proto, že v německy mluvícím světě, hrajícím při zprostředkování české literatury do ciziny již tradičně iniciátorskou roli, vyšla nedávno (s požehnáním Dilie) kompletní *Maminka*, dokonce nikterak špatně přeložená, doprovozená i původními ilustracemi loutkáře Trnky. Celkový výsledek ovšem, vnímán zdejšíma očima, je spíše tristní: odkazuje Seiferta někam, kam dozajista nepatří, totiž k textařům líbivých šlágrů či obstarožních rýmovánek do památníků. Na věci mění jen pramálo, že knížka vyšla pro děti, v nakladatelství vydávajícím jinak pohádky, a že překladatelka ve svém výborném doslovu výslovně upozorňuje, že Seifert napsal i mnohem významnější básně.

Podobně je tomu i s kompletním převodem Seifertovy zatím poslední sbírky, *Býti básníkem* (té první po roce 1969, nad níž se uráčil smilovat Československý spisovatel), jejíž překlad vyšel žel jen v dosti provinčním nakladatelství. Toto dílo představuje sice „poslední kapitolu“ onoho fascinujícího pásma pronikavých vzpomínkových reflexí, zahájených roku 1964 *Koncertem na ostrově*, leč nemohu si pomoci: v řetězu oněch tvarově příbuzných sbírek (*Morový sloup*, *Deštník z Picadilly*), ze kterých Seifert v zájmu co možná střízlivé a pravdivé, v plném smyslu slova smrtelně vážné životní bilance otloukl veškerou poetickou štukaturu, právě tahle knížka je článkem dozajista nejslabším.

Snad si ti, kdo se rozhodli vybavit Seiferta u příležitosti Nobelovy ceny řečí pokud možná zásadní a pádnou, byli dobře vědomi těchto letmo zmíněných úskalí jeho lyriky. Toho, že její přímo vlásečnicová zakořeněnost v živné půdě češtiny ji činí nezřídka i zholá nepřeložitelnou. Toho, že valná většina stávajících překladů nemůže uspokojit jak co do výběru jednotlivých básní, tak co do kvality. Proto asi měl být místo matných, zkreslujících a nepřesvědčivých překladů prezentován co nejpřesvědčivější filozoficko-poetologický projev, z něhož by bylo neklamně zřejmo, že Seifert je opravdu básnickou osobností zcela mimořádnou. Úvaha pochybená, tím spíš, že Seifert přece — na rozdíl třeba od takového Nezvala — nepovažoval nikdy za nutné, provázet svou primární tvorbu dodatečnými komentáři nebo konfesemi. Byl sice do r. 1948 zaměstnán jako kulturní redaktor denního tisku, nicméně na rozdíl třeba od takového Hory, nebo i Halase, nepsal — s výjimkou několika mladistvých drobností — ani recenze natož manifesty. Jako mladíček vystupoval sice i s programovými „devětsiláckými“

přednáškami, tlumočil v nich však vesměs názory svého důvěrného přítele Teigehe, respektive sepsal ve svých dvaceti spolu s Artušem Černíkem „zásadní článek“ Kulturní práce v Československé komunistické straně, otištěný na pokračování 3. a 12. července 1921 v číslech 182 a 191 — 37. ročníku brněnské *Rovnosti*.

Tímto zjištěním nemíním ovšem potvrdit letité seifertovské klišé, podle něhož Seifert představuje prý přímo parádní exemplář „básníka pouze přírodního“. Tento argument byl Seifertovi často předhazován, zejména v padesátých letech, na výsluní českého stalinismu — jednou jako „politováníhodné manko“ (např. Václavem Kopeckým v monstrózní bichli ČSR a KSČ, Ladislavem Štollem a jinými), vesměs však jako „okolnost polehčující“, — viz gros recenzí *Maminky* roku 1954. Co se ovšem „oddaných milovníků poezie“ v Čechách a na Moravě týče, pro které se tehdy mohl stát senzací přímo revoluční i Fikarův překlad žánristy Ščipačova, pro ně byl — a zůstal — neideologizovatelný a nekorumpovatelný Seifert právě inkarnací onoho „básníka od Boha a přírody“, virtuózním opěvatelem nepomíjivých „věčných hodnot“ a „krás“ — ženy a lásky, české krajiny, Prahy-matky měst, item neporovnatelné mateřštiny. Proto se také Seifertova přímo masová popularita zakládá především na jeho sbírkách z doby okupace a z druhé poloviny třicátých let, a nikoli na jeho sbírkách z období „poetismu“ — *Na vlnách T. S. F.* či *Slavík zpívá špatně*, třebaže právě v nich dal Seifert výrazovým možnostem moderní české poezie ty nejzásadnější inovační impulsy — vedle Nezvala a Biebla, Halase a raného Závady, vedle Holana a Zahradníčka let třicátých a čtyřicátých, a vedle Hory, jeho tzv. knih básní času a ticha, rozumí se.

Zdá se mi být mimo jakoukoli pochybnost, že i onen „přírodní“ Seifert zůstává — jako naprostá většina neklamně moderních básníků — vždy i básníkem neustálé intelektuální sebereflexe a sebekontroly, třebaže ta se u něho neprojevuje nikdy v produkci sekundárních vysvětlivek k dílu, nýbrž vždy jen a jen primárně.

Vždyť na čem vlastně se zakládá celá ta Seifertova podivuhodná formální virtuozita, ono brilantní adaptování tradičních veršových forem jako jsou kanzona, romance, balada, pantoum atp. pro moderní lyriku, pro výraz soudobých životních pocitů? Na čem jiném, než na důvěrné znalosti literární historie, než na vědoucí a přísné poetologické sebereflexi a sebekázni. Nemluvě už o oné vrstvě Seifertovy lyriky, která bývá již tradičně podceňována, totiž o jeho doslova „do rotačky zpívaných“ publicistických verších, o jeho „užité lyrice“ (ve

smyslu Ericha Kästnera), tedy o oněch veršovaných komentářích k nejaktuálnějšímu tu- i cizozemskému dění, jak je Seifert od jara 1932 do osudného podzimu 1938 týden co týden publikoval na stránkách *Pondělních ranních novin*, resp. sociálnědemokratického *Práva lidu*. Právě tyto komentáře svědčí totiž nad jiné výmluvně, nakolik intelektuálně-břítce a nakolik jasnozřivě byl Seifert vždycky schopen vnímat sociální, politické i kulturní reality, které ho obklopovaly.

Tázání se po motivech toho, proč Seifert měl být u příležitosti Nobelovy ceny prezentován najednou ambiciózním filozofickým traktátem, usnadňují nám ovšem značně dva pozoruhodné texty, otištěné v předposledním (74.) čísle *Svědectví*: totiž Trefulkův článek Básník národa a Havlova nová divadelní hra *Largo desolato*. Když Trefulka referuje o různých typech domácích reakcí na zprávu o udělení Nobelovy ceny Seifertovi, píše mj. i: „... Mnozí (...) aniž by věděli, co nový laureát u příležitosti převzetí ceny řekne nebo napíše — s lítostí uvažují o tom, že by český nositel Nobelovy ceny měl být snad nesmiřitelnější povahy a fyzicky bojeschopnější, aby na mezinárodním fóru dokázal dramaticky, a přitom historicky, politicky i filozoficky fundovaně vyličit naše úzkosti o budoucnost české kultury. Trefulkovo osobní stanovisko k podobným úvahám je ovšem velice rozumné: „Bude mít příležitost, možnost a chuť vyjádřit své myšlenky sám Jaroslav Seifert? Sotva, ale snad jsme se už mohli z minulosti poučit, že ani v době jako je tato není dobré ukládat umělci národní osud jako povinné téma. Třeba ví o věcech důležitějších.“

Mezi Seifertovými rádci neprosadili se ovšem zjevně lidé trefulkovského způsobu myšlení, nýbrž naopak právě oni „mnozí“, jimž záleželo především na tom, aby na „mezinárodním fóru“ byly „dramaticky a přitom historicky, politicky i filozoficky fundovaně“ vyličeny „úzkosti o budoucnost české kultury“ — neboť právě takový a nejiný charakter má přece text Seifertova projevu. O tom pak, že „ani v době jako je tato není dobré ukládat umělci národní osud jako povinné téma“ jedná — zjednodušeně řečeno — poslední hra Havlova. Její protagonista (opět, jako už v Havlových aktovkách, zřetelně autobiograficky poznamenaný) je totiž vystaven situaci, ne nepodobné oné, v jaké se dnes nalézá Seifert: totiž v situaci jakéhosi „národního rukojmí“. Protagonista *Larga desolata*, filozof-disident Leopold Kopřiva, si svým dílem i občanskými postoji vysloužil všeobecný respekt a obdiv a vzbudil očekávání tak vysoká, že jimi nyní může být každým, kdo pronikne do jeho izolovaného soukromí, v podstatě vydírán. Všichni jeho

návštěvníci, ať už jsou to osobní přátelé jako onen elokventní intelektuál Olbram (*nomen est omen*), anebo ona rozkošná dvojice „zástupců lidu“, první a druhý Láďa, projevují (přinejmenším verbálně) plné pochopení pro prekérnost Kopřivova postavení, pro jeho fyzické i psychické vysílení, i pro to, že se vlastně permanentně nachází jednou nohou v kriminále. Současně ho však nepřestávají zahrnovat požadavky, ba výčitkami: kdo jiný nežli on je schopen, ba povinován vyřknout konečně, co si myslí a co cítí v podstatě všichni, ona „mlčící většina“, která Kopřivu potřebuje i jakožto sebezáchovné alibi; jeho slovo anebo čin by vyvázalo všechny Kopřivovy sympatizanty z povinnosti, aby se veřejně vyjádřili a jednali pokud možno sami.

V případě Seifertově nedá se ovšem jistě mluvit o tom, že by se ti, kdo se ujali formulace jeho nobelovské řeči, snad za něj chtěli alibisticky schovávat. Chtějící pomoci Seifertovi, a tím i zároveň celé soudobé „české kultuře mimo masová media“ (termín Grušův), nabídli se mu zřejmě jako ghostwriteři, aniž přitom ovšem dodrželi pravidla hry s takovou rolí spojená. Každý ghostwriter, píšící řeči politikům anebo memoáry filmovým či fotbalovým hvězdám ví, že se musí snažit zachovat seč možná jak myšlenkovou strukturu, tak i dikci a stylistické osobitosti toho, komu slouží coby medium. Obě tato základní *conditia sine qua non* postrádám ovšem v oné řeči. Její dikce se vyznačuje tónalitou, jakou bys marně hledal jak v Seifertově poezii, tak — především — i v jeho projevech prózou, tedy v jeho memoárech, příležitostných vyjádřeních na okraj díla, v interview, v dopisech, neřkuli v osobním rozhovoru. Namísto charakteristické seifertovské lehkosti, jemné ironie a sebeironie jsme náhle konfrontováni s výrazovou těžkopádností a šroubovaností, s mračnopořnou vážností přímo kazatelskou či kantorskou, a hlavně s *duť oznívajícím prvním patosem*. Ne snad, že bychom od Seiferta očekávali — nota bene při dané příležitosti a jeho vážném zdravotním stavu — nějaké lehkovážně-humorné povídání; víme ovšem — jak z jeho memoárů, tak i z básní z posledních let — že i tam, kde formuluje vzpomínky na zážitky a lidi charakteru pohříchu tragického, kde vyslovuje pocity, myšlenky nebo vize vysloveně depresivní, ne-li dokonce katastrofické, dává vesměs zaznít tónu střízlivě civilnímu, přirozeně hovorovému, a stupňuje-li se kde k patosu, pak je to opět vždy buď patos vysloveně civilní, anebo květomluvný. Rozhodně je mu ale cizí abstraktní výrazivo, jímž se nobelovská řeč jen hemží: „upozadění sféry rozumové, s její analytičností a skepsí a kritičností“, „dramatický vztah tenze“, „umění tragédie s jejími prudkými

střety zájmu a hodnot“, „pohyb patosu je obdobou snah naší estetické emoce při vnímání uměleckého díla“, „a právě takto a tím dosahujeme největší autentičnosti své identity a největší úplnosti své integrity“, „oddáváme se přítomnému a jsoucímu, i když tím jsoucím může být i evokace minulosti“, „položit otázku spolupůsobení lyrismu při eventuálním posunu od pojmového myšlení (das begriffliche Denken) k rozumnému vnímání (vernünftige Wahrnehmung, Vernunft-Wahrnehmung)“, „Heideggerem požadovaný obrat ve vztahu k jsoucnu“ atd. atd.

To všechno jsou, pravda, precízní formulace, až na to ovšem, že jestliže by skutečně měly pocházet od Seiferta, pak si buď celý život tajně čítal a excerpoval z Husserla a Heideggera, anebo na stará kolena pilně vysedával v kruhu svých mladších přátel a obdivovatelů v soukromých seminářích profesora Patočky, aby tam zjistil, že se vlastně celý život míjel povoláním — k velké škodě české filozofie.

Nyní ovšem — alespoň ve vší stručnosti — k vlastnímu obsahu Řeči, přičemž se opět pokusím porovnat to, co se dalo od Seiferta — na základě jeho dosavadního díla — očekávat, s tím, čím nás Řeč nemálo překvapila. Nuže očekávat se dalo, myslím — alespoň na základě memoárů a básnických sbírek z posledních let —, že Seifert bude velmi osobní, a že se i při této příležitosti zamyslí v první řadě nad svými nezapomenutelnými druhy a soupečníky, nad Wolkerem, Teigem, Nezvaletem, Horou, Holanem či Halasem, kteří ho, jak se říká, předešli na věčnost, čili že zpřítomní a osvětlí onen „na světovém fóru“ prakticky neznámý organismus moderní české poezie, už proto, že se sám cítí spíše jeho neoddělitelnou součástí, jeho „posledním Mohykánem“, než jakýmsi všechny předchůdce přecházejícím vrcholem. Podobnými úvahami jsou přece nesené jak Seifertovy memoáry, tak i nejedna báseň z posledních dvaceti let. Snad by se byl Seifert přitom vyslovil i o svém pojetí poezie a jejího poslání, a patrně v tom smyslu jako už v celé řadě veršů z poslední doby, kupř.: „I havran patří k řádu pěvců / a to mi dodává odvahy, / když smutek jako dusný smog / padá do života. / Jaképak sladké písně, / je-li člověk stár. / I bělost sněhu se mu protiví.“ Nebo: „K miliónům veršů na světě / přidal jsem jen pár slok. / Nebyly jistě moudřejší než píseň cvrčků. / To vím, odpusťte mi. / Už končím. // Nebyly to ani první šlápoty / v měsíčním prachu. / Jestliže však přece někdy zazářily, / nebylo to jejich světlo. / Miloval jsem tuto řeč.“ Anebo: „Poezie jde s námi od počátku. / Jako milování, / jako hlad, jako mor, jako válka. / Někdy byly mé verše pošetilé / až hanba! //

ale za to se neomlouvám. / Věřím, že hledat krásná slova / je lepší / než zabíjet a vraždit.“

Já vím, podobná vyznání působí — přinejmenším na první pohled — tradicionalisticky: poezie je v nich začasť ztotožňována se zpěvem („Říká-li se básním také zpěv / pak jsem zpíval po celý život.“); psaní básní je tu explicitně ztotožněno s „hledáním krásných slov“; poezie toť odvěká elementární síla, příbuzná lásce, kráse žen, přírody a „této řeči“, tj. češtiny... Nemohu si však pomoci: z takových a podobných veršů promlouvá autentický Seifert, včetně oné své tolik charakteristické a tolik sympatické nepretencióznosti, skromnosti a autokritičnosti, nestrojené upřímnosti a střízlivého antiiluzionismu. Ryzost a přesvědčivost takových veršů spočívá v jejich absolutní životní nezbytnosti a opravdovosti; bytostně cizí je jim jakákoli ambice omráčit „světové fórum“.

Právě ta ale přímo číší z nobelovské řeči, nesoucí Seifertovo jméno. Aby nenastala mýlka: pokládám onen text za kvalitní; je v něm velmi pregnantně vyformulována celá řada závažných i včasných myšlenek, třebaže nejsou nijak zvlášť originální a objevné. Pochybuji však o tom, že jsou v ní opravdu reprodukovány myšlenkové pochody a závěry Jaroslava Seiferta. Východisko úvahy — konstatování evidentní „přemíry“ (či „převahy“) lyriky v české kultuře a osvětlení historických kořenů této specificky české anomálie nevzbuzuje — odhlédneme-li od značně neseifertovské dikce — samo o sobě ještě zvláštních pochyb. Ty se dostavují, jakmile začínají být stavěny zásadní kulturně-filozofické otázky: „Neznamená přemíra lyriky porušení nějaké rovnováhy v kultuře? (...) Neznamená převaha lyrismu, (...) že se plně neuplatňuje v kultuře prvek volní se svou dynamičností a patosem? Může mít společnost inklinující převážně nebo především k lyrismu vždy dost sil, aby se uhájila a zajistila si trvání?“ atd. Odpovídání na tyto hlavolamy vyúsťuje pak ve vášnivě pledoyer pro „patos s jeho heroismem“, pro „cílevědomé, energické a odhodlané chtění, (...) prahnutí po spravedlnosti, pravdě“, po „heroismu“, který je „ochotný strádat, snášet utrpení a je odhodlaný k oběti“, po „umění tragédie“, neboť prý teprve v něm „vytváří a nachází společnost vzory svých postojů v závažných mravních a politických otázkách“. Všimněte si zejména naprosto neseifertovského, vysloveně utilitárního pojetí umění: „Umění tragédie“ má společnosti dodávat „vzory pro postoje v mravních a politických otázkách“, má ji „učit, vypořádávat se s nimi s důsledností“, resp. „učit

objevovat v porážkách vítězství a vítězství v porážkách“. Z podobných postulátů vane duch, pro jaký v Seifertově díle hledáme marně opěrné body, duch jakéhosi českobratrského morálního kazatelství a karatelství, obzvláště výrazně zaznívá i z následující „ódy na patos“: „Patos (...) se živí jinou potravou, než jsou sladké přítomné chvíle, těch se dokáže zřít. Dovede se ovládat, být ukázněný, asketický, a to ve správném smyslu, nikoli totiž, že by musel, nýbrž na základě vlastního svobodného rozhodnutí. (...) Pravda nevítězila, nevítězí a nebude vítězit bez patosu. (...) Patos není možno porazit, přežívá i své porážky. (...) Je povznesený nad neúspěchy. Proto je i vznešený a zároveň i povznášející.“ atd. atd.

Poměříme-li tato dutě proklamativní hesla i tím nejpatetičtějším Seifertem, tj. cyklem *Osm dní na smrt TGM*, či básněmi z období Mnichova a května 1945, jejichž nemalá působivost se zakládá především na tom, že jsou nesené patosem vysloveně civilním a niterně-subtilním, pak se naše pochyby jen a jen stupňují.

Nejinak dopadá i přihlídnutí k textům Seifertových proslovů na 2. sjezdu spisovatelů r. 1956 a na ustavujícím sjezdu SČS r. 1969: oba jsou značně patetické už jen proto, že chtějí být naléhavým apelem na svědomí spisovatelských kolegů, resp. i politické reprezentace Československa. Jejich patos je však naprosto přesvědčivý, ba strhující, a to nejen proto, že je v dané situaci zcela funkční, nýbrž protože oba projevy jsou takřikajíc „plně kryty“ seifertovskou osobností, niterně pohnutým osobním zaujetím, z něhož pak organicky vyrůstá i nenapodobitelně osobní, specificky-seifertovská dikce, kterou tolik postrádáme v téhle nešťastné nobelovské řeči.

Co ovšem tu vzbuzuje pochybnost zcela základní, je její v podstatě kajícíně-omluvný tón, je onen duch principiální sebekritiky, jímž je nesená, a který se nakonec, v poslední větě zhušťuje v doznání: „... jsem v pokušení, stát se z lyrika rodem — lyrikem z přesvědčení, lyrikem volbou.“ „Lyrikem z přesvědčení“, „lyrikem volbou“ byl přece Seifert již od samého prapočátku — viz jen vzpomínkovou báseň „Býti básníkem“ z jeho stejnojmenné sbírky. A jenom nechápavci mohli ho — vždycky, kdy se jim zcela nelíbil a nehodil — zahánět do kouta s etiketou „lyrik rodem“, tj. lyrik jen z milosti Boha, Múz a Přírody, čili vlastně za sebe sama neručící. Navíc se tato principiální sebekritika pouhého „lyrika rodem“ opírá o pojetí lyriky natolik zúžené, že se musíme ptát, zda Seifert by kdy přečetl s pochopením i jinou „moderní lyriku“ než třeba Branislava, ba zda dokonce jeho dílo nepsal

průběžně někdo jiný, jakýsi ghostwriter. Praví se tam totiž i mj. že „lyrický stav ducha“ (tedy údajná Seifertova doména) „je stavem soběstačného jedince, jenž vypovídá o vlastním nitru ztotožňujícím se a splývajícím s objektem“ („teorie odrazu“ revidiva!), zatímco onen kýžený, a Seifertem asi žel nikdy nedosažený „patetický stav ducha“ „tuto jednotu subjektu a objektu nezná. Rodí se z napětí mezi skutečností a mnou, mou představou o tom, jaká by ona skutečnost měla být. Ve svých důsledcích z napětí mezi mocí a rozumem, mezi politikou a morálkou. Lyrický stav mezi tím, co je, a tím co má být, nerozlišuje“ etc.

Nevím, jak onen teoretik, který seskupil tuhle subjekt-objekt-trivialitu četl Seifertovo dílo, jestliže mu mohlo uniknout, že Seifertova lyrika přece od samého počátku až podnes vyvěrá právě z onoho „napětí mezi skutečností a představou o tom, jaká by ona skutečnost měla být“, právě z rozlišování „mezi tím co je, a tím co má být“, čehož prý není schopen „lyrický stav ducha“, pročez se ho také Seifert odříká ve prospěch „patosu“ a „umění tragédie“. Kýžený „patetický stav ducha“ pak „hoří netrpělivostí a překypuje úsilím ve snaze vypořádat se s neuspokojivým stavem a zmáhá tento úkol často s dobře míněnou, nicméně jednostrannou přímočarostí“. — Jak přesná a jak výstižná autodiagnóza oněch „patetiků“, kteří touto Řečí Seifertovi prokázali službu vpravdě medvědí.

Jestliže jsem úvodem přirovnal stockholmský projev k oněm známým textům, jež kdysi byli vyprodukovali naši obrozenečtí pra-prapředci, pak to nebyla jen jakási efektní řečnická figura. Obávám se totiž, že mnohé v současné situaci české literatury a kultury přímo volá po srovnání s léty, v nichž se česká literatura a s ní i česká společnost novodobě konstituovaly, počínaje těmi na koleně vznikajícími a po způsobu „zapadlých vlastenců“ rozšiřovanými edicemi, až po ten bál, jehož se mínili zúčastnit přední Chartisté, a z něhož byli ovšem vypráskáni představiteli „našeho lidu“. Stálo by jistě zato, rozebrat jednou z tohoto hlediska Vaculíkův *Český snář* či fejetony řady dalších autorů, leč to už je zcela jiná kapitola. Ta podobnost mezi dobou „národního obrození“ a dnešní dobou „národní apatie“ tkví pro mne především v tom, že na literaturu je zase jednou kladeno břemeno, jaké sotva může unést bez újmy: zas jednou má kompenzovat národní bezmoc politickou a ekonomickou a suplovat celou řadu funkcí, jež by za normálnějších okolností byly zastávány zcela jinými orgány české společnosti. „Řeč laureáta Nobelovy ceny za literaturu“ je mi především

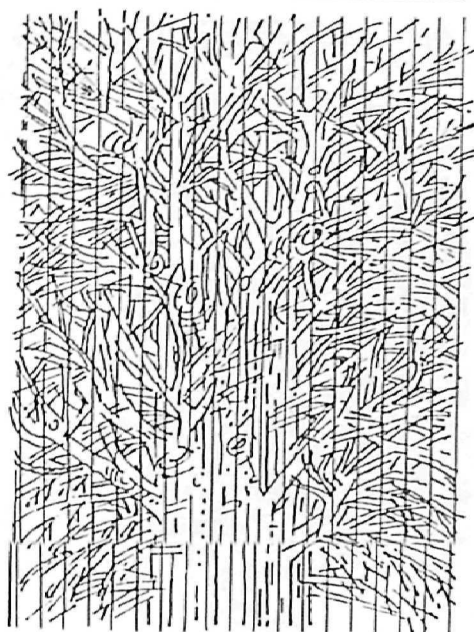
dokladem toho, jaké to vezme konce, musí-li český básník suplovat za Sisyfa i Promethea zároveň, a to, prosím, patnáct let před koncem dvacátého století. Dávno poté, kdy se stalo zcela zřejmým, jak pramálo prospělo naší literatuře století předchozího, že byla začasť a povýtce literaturou suplentů.



GGG

IVAN DIVIŠ

ZALMY



ROZMLUVY

Jan Trefulka

Víra tedy je zápasem o víru

(K problematice jednoho básnického díla)

První sbírku Zdeňka Rotrekla *Kyvadlo duše* neznám. Vydal ji jako dvacetiletý mladík v r. 1940. Za války napsal ještě dvě knížky, v r. 1943 *Pergameny* (vyšly 1947) a *Kamenný erb* (1944). Svět těchto útlých svazků zřejmě souvisí s jeho životopisem. Prostředí, v němž jinoch dospíval a mladý muž žil, bylo poněkud výlučné. Rotreklův otec se vyučil zahradníkem a sadařem na panstvích jiho-moravské šlechty, prošel při své práci kus světa a usadil se pak v Brně jako majitel semenářského obchodu. Zemřel, když bylo chlapci třináct let, ale dům s velikou, pěstěnou zahradou pod Špilberkem zůstal sídlem rodiny, jistě také okruh známých a přátel se příliš nezměnil, a tak zahrady, květiny, romantické rekvizity i prostředí, okouzlení předměty a stavbami, které byly svědky minulosti, jsou nejčastějším zřídlem obraznosti Rotreklových ranných básní. Ostatně už oba tituly, „Pergameny“ a „Kamenný erb“, ukazují, k čemu se cítil mladý muž váben a poután.

Na filozofické fakultě v Brně zapisuje Zdeněk Rotrekl v r. 1945 obory filozofie, historie, dějiny umění a sanskr. Stává se nejmladším členem Syndikátu československých spisovatelů, členem výboru Moravského kola spisovatelů, studentským funkcionářem, přispívá do deníků a časopisů křesťanské orientace, organizuje, recenzuje, polemizuje. Jistě ctižádostivý mladý muž s plamenným přesvědčením, opojený možnostmi, které se mu nabízely a do kterých ho snad starší, zkušenější a opatrnější kolegové přímo strkali. Důsledky února osmačtyřicátého roku nemohly pro něj být jiné než katastrofální. Sazba sbírky *Žalmy* byla rozmetána, on sám byl vykázaný ze studia a ze všech funkcí, posléze zavřený a 17. listopadu 1949 (Mezinárodní den studentstva!) odsouzený k trestu smrti provazem, který byl později změněn na doživotí. Když byl Zdeněk Rotrekl uvězněn, bylo mu dvacet osm let. Z vězení vychází dvaadvacetiletý muž, obraný o snad nejkrásnější a obvykle nejplodnější úsek života. Osud jako z Huga nebo Dumase, bohužel v modernějších a místních kulisách. Ostatně i léta na svobodě dovolují Rotreklovi spíše jenom živení s krátkým intermezem v r. 1968, kdy byl rehabilitován, stačil dodělat doktorát filozofie a ochutnal nakrátko opět redakční práci.

Tento básník měl být vymazán z české poezie ještě než do ní pořádně

vstoupil. Jestliže se to nepodařilo, je to především důkaz jeho veliké duševní síly a snad také tiché solidarity spisovatelů, kteří nemohou od sedmdesátého roku doma publikovat. Ve strojopisech, případně v zahraničním vydání se od té doby objevilo pokud vím nejméně šest Rotreklových básnických sbírek a výborů, které svědčí o tom, že nikdy, ani ve vězení a v lágru, nepřestal psát a že se posléze dokázal vrátit do současnosti, což je po všech krutých letech izolace skoro zázrak. Vrátil se do ní ovšem po svém způsobu, jenž je zcela mimo cesty jeho vrstevníků, kteří publikovali, fungovali, bojovali o větší prostor pro literaturu, dělali kariéry a upadali v nemilost, když příliš pokoušeli trpělivost mocných, a vesměs se i upřímně snažili o nápravu poměrů. Rotrekl nepublikoval a jeho poezie není zřejmě ani ovlivněná úvahami o možnosti oficiální publikace. Je v ní nezaměnitelně jeho osud, jeho studium, jeho lidské vztahy, jeho myšlenkový svět.

Z Rotreklovy poezie nikdy nemizí především krajina dětství: důvěrná a takřka odborná znalost květín, keřů, stromů, pšín a zahrad, ptáků a hmyzu, červů a hlíny, což vše mívá časem význam tu konkrétní, doslovný, tu zas — jistě také v dotyku s barokem a romantismem — symbolický, přenesený a zliterárněný.

V Rotreklově poezii zůstává ovšem také provždycky životní pocit a obzor vězně. V básních, psaných ve vězeních, z nichž některé zařadil do první části knížky *Malachit* (výbor z let 1952-1968, vyšlo pro přátele 1978, 1980 v zahraničí), je to kupodivu vězeň a věznitel dost stylizovaný, konkrétní smrt a hrůza převlečené tak trochu do vypůjčených kostýmů. Teprve v dalších sbírkách a výborech, s větším odstupem, se objevují verše a básně prosté lidské bolesti, tragický pocit nenahraditelné ztráty, ničím neodůvodnitelného utrpení, nejenom osobního. V *Hovorech s mateřídouškou* (výbor z let 1962-1970, vyšlo pro přátele doma i v zahraničí 1978) zní elegický ústřední motiv matky, která se nedočkala synova návratu z vězení. Vedle potřeby vyzpovídat se z citu, který snad za matčina života nebyl nikdy plně vyslovený, je zde jistě i pocit provinění a dvojí lítosti z nemožnosti cokoliv změnit, navrátit, napravit a ze ztráty posledního blízkého člověka, s nímž by se básník mohl vracet k dětství. S vězeňskými motivy se potom setkáváme v Rotreklově poezii stále, patří k jeho slovníku, k materiálu jeho básnických obrazů a osobní zkušenosti se postupem času stává všelidské a celou historií se vinoucí téma, nespravedlivý soud, vězení a násilná smrt potom už v nejvyšší rovině souzní i s Rotreklovým živým křesťanským cítěním, myšlením a vírou. V druhém oddílu sbírky *Chór v plavbě ryby Ichthys* (1980), nazvaném „Basic Czech“ vystihuje Rotrekl tím, že zredukoval jazyk básní na podstatná jména a nejzákladnější slovesa téměř geniálně primitivnost, ztrnulost, diluviálnost, ale samozřejmě i brutalitu systému, který nesmyslně, ale o to důsledněji potlačuje každý odchylný názor:

národ dík dík vlast
 národ vlast dík nezapomínat
 národ nezapomínat vlast dík

dík deset let patnáct let nezapomínat
 dvacet let doživotí žalář díky národ
 vlast nezapomínat trest deset dvacet doživotí
 žalář národ vlast díky

vlast žalář národ doživotí
 národ díky vlast díky
 doživotí díky nezapomenout
 trest národ žalář vlast
 vyznamenání řády odebrat vlast díky
 díky žalář nezapomenout trest
 díky nezapomínat
 ó národe
 ó vlasti

(Národ děkuje vlast nezapomíná)

Konečně: z Rotreklovy poezie nikdy nemizí domov v širším slova smyslu, rodné město, *Nezděné město* (psáno 1971-72, 1978), Brno, o němž nepíše jenom proto, aby odvedl povinnou daň *geniu loci*, ale proto, že je zde zcela zřetelné vnitřní souznění a zpříznění. Spočívá v různotvarosti a různorodosti toho, co k Brnu patří, co se do něho vlévá, co se v něm ukládá a dozrává k trpce sladkému nápoji, jenž může vychutnat jenom ten, kdo tu léta žije: ze severu Vysočina až někam k Bystřici, ke Kunštátu a k Boskovicím, z opačné strany jižní Morava až k Pálavě, Ivančicko a Moravskokrumlovsko s romantickými kaňony říček, ale také Slavkovsko a Vyškovsko s mírnými, nahnědlými kopci a opuštěnými barokními kostelíky. Z každé strany jiný charakter, jiný jazyk, jiné melodie, ale téměř všude i zbytek poctivé, nepřerušené a nenarušené tradice, vesnice až k úzkosti čisté a plné květin, sady, vinice a vinné sklepy, místa, kde se lidé ještě setkávají a mluví spolu bez zábran prostou řečí prostých faktů. Možná teď trochu idealizují, právě tak jako básník, možná právě to, co zde chválím, je jednou z příčin věčné brněnské provinčnosti. Ale taková opravdu je duchovní podoba Rotreklova rodného města: „Přišel Lutršteck i Křtiny s Vranovem a židovským / hřbitovem v Juliánově a my si podáváme ptačí semena. / Panna utonulá na Staré poště v Orlí / jí ptačí semena / a Ida Polnauerová a Klarová přišly / z mýdla a kostní moučky jíst / ptačí semena. / Němci ze Starého Brna a dělníci ze Zábrdovic / potmě vstali a všichni jíme/ ptačí semena.“ (Město v rodném prachu.)

Rotreklova studia byla násilně přerušena po absolutoriu a mohla být uzavřena až po dvaceti letech. Přesto je Zdeněk Rotrekl *postea doctus*. V jeho básních se samozřejmě projevuje důkladná znalost biblických, ale i jiných náboženských textů, dějepisu, dějin umění a literatury i moderní domácí i světové tvorby. České baroko — snad i s kapkou manýrismu — a romantismus, ve slovníku, v metafoře, v pojetí krajiny i jako základ reflexe jsou pojivem všeho ostatního, co do rotreklovy poezie vstoupilo — a není toho málo. V jednotlivostech jistě Deml, Zahradníček i Palivec, ale také Holan a zejména

ovšem František Halas. S katolíky Rotrekl spolupracoval, s Josefem Palivcem jeden čas seděl v jedné cele, s Halasem se osobně přátelil. Zdá se, že Halas ovlivnil jeho psaní nejvíc: nově tvořená slova, tak charakteristická pro verše kunštátského rádce a přítele mladé básnické generace, najdeme v Rotreklových básních velmi často od „Hovorů s mateřídouškou“ až po dnešek — i typicky halasovské vazby. A přece, zdá se mi, také zde platí, že to, co při povrchním pohledu připadá stejné, nemusí mít stejnou podstatu. U Halase je nové slovo zpravidla produktem dlouhého výběru a jeho smyslem je zhuštění, zkrácení výpovědi. V Rotreklově poezii je takový způsob využití novotvaru spíš výjimkou; většinou se u něho vynořují spontánně a jejich smyslem není koncentrace významu, ale spíš rozšiřování, rozmývání, zaklínání, variace. Rotreklova záliba v tvorbě nových slov má pravděpodobně stejné kořeny jako jeho okouzlení starými předměty, vztahy, příběhy: jednou částí své bytosti je estét, obdivující tvar pro tvar, zvuk pro zvuk, slovo pro jeho mimořádnost, a třeba i krásnou nesmyslnost. Snad je v tom ještě hlouběji i neuvědomělá touha vyjít z tohoto světa, zbavit se jeho břemene a proklouznout do báječného světa „za zrcadlem“. „Také rubín kremlivý, / také kadár každoucí, / také rána kýmjsiživá, / také kráter mohoucí“ — to je přece nejspíš Lewis Carroll, jak ho známe ze Skoumalových překladů. Negativní svět, svět s opačnými vlastnostmi, nebo spíš nevlastnostmi, je jednou z básnickových krajin-nekrajin: „Byl to *teplý sníh* prostupující prostorem / bez křiku bez zmítání dokonce *vůbec bez* / bez něčeho kam by nevnikaly / částečky nesrozumitelného vzývání / Nedalo se zjistit majili nějaký počátek / Vše se stávalo krajinou zalitou měsíčním sněhem / *bez měsíce*“ (Zdůraznil J.T.) Nejen halasovský impuls přetváří Zdeněk Rotrekl po svém: stejně tak zachází i s litanickou formou, v níž nejenže překračuje obzor náboženských představ, ale spojuje ji bezpochyby s nekontrolovaným tokem myšlenek a obrazů, který se podobá surrealistickému textu. Sotva je možné přehlédnout i výtvarnou inspiraci, od středověké malby (iluminace, heraldika), přes Hieronyma Boscha, El Greca až po koláže a Toyen a Salvatora Daliho:

Viděl jsem zástup, jak vcházel do balvanu,
černá růž, břidličnatě uranový hladomor.
Šupinaté schody, ano, nejdříve
schody ještěrovité (s vlásečnicemi pro ptačí krev),
pak schody rybí (ve znamení řeznické sekery),
pak schody pernaté (pro lov samopaly),
pak obzvláště srstnaté schody
(na nichž lze požírat dětské mozečky
a srdíčka ještě nenarozených),
ano, schody, schůdky, schodišťátka,
schůdečky a pak dlouhá tma,
tunelovitá vagína multipara,
než vejdemo do balvanu.

(Hovory s mateřídouškou, VI.)

Žár a chlad, teze a antiteze po způsobu renesančních básníků, meditace a imprese, zátiší a horor, spirituálnost a konkrétnost, realita a surrealita, věčnost a časnost, živoucí okamžik a sošnost kamene — to všechno v jediném proudu Rotreklovy poezie, který čím blíže k současnosti, tím přesvědčivěji vyjadřuje duchovní dění plné zvratů a strmých protikladů. Neboť Zdeněk Rotrekl s veškerou svou poučeností ve věcech víry, umění, historie i filozofie, se všemi svými evidentními předpoklady k vysloveně spirituální poezii není typem do sebe uzavřeného básníka, po léta k dokonalosti obrábějícího své jediné téma v několika málo útlých svazcích — je naopak impulsivní a spontánní, vrčící a roztěkaný — anebo řekněme spíš, že všechno, co umí, dělá jaksi současně. To ovšem nepřispívá k stylové jednotě jeho díla, jež by umožňovala přiřadit ho k nějakému směru. Je nakonec se vším, co má ze sebe i co přijal odjinud, sám, jedinečný, místy takřka nečitelný — a zase prostý, hermetický i lidový, pyšný aristokratický krasoduch i františkán.

A tu nezbyvá konečně než napsat o tom, co je po všechna zralá léta bytostným, trvalým, nehlouběji vkořeněným Rotreklovým tématem, jedním z těch velkých témat, jimiž se liší básníci od veršotepců. V poezii Zdeňka Rotrekla je to složitý vztah k Bohu a světu, který jím byl stvořen. Čím déle přemýšlím o tom, co jsem si v Rotreklových sbírkách přečetl, tím víc jsem přesvědčený, že má mezi českými básníky, obvykle počítanými mezi umělce katolické orientace, zvláštní a jedinečné místo. Nejprve mi napadlo, že se odlišuje tím, že v jeho knížkách nenajdeme verše nábožensky líbivé, podbízivé, verše, v nichž by autor uzavíral kompromis mezi komplikovaností svého přesvědčení a společenskou (společností je zde ovšem náboženská obec) objednávkou nebo potřebou. Ani ve svých litaních, kde se jistě přímo nabízí ústupek „lidovosti“, Rotrekl v podstatě nic neslevuje, jsou to jeho, osobní litanie. A právě tato okolnost dává jeho poezii širší platnost a váhu. Jestliže někdo věří v trojjedinnost boží, nemůže dost dobře přehlédnout trojjedinnost lidskou, v níž řekněme Bůh-otec odpovídá zděděným, obecně lidským instinktům a vlastnostem, pradávným základům lidské psychiky, vztahů, cítění, které se po tisíciletí takřka nemění, Bůh-syn je konkrétní, jedinečný osud, životní praxe, povolání, poslání a posléze nevyhnutelný konec, Bůh-duch svatý je ideologie, to, co by člověk chtěl být, jak by chtěl vidět svůj rod a jeho budoucnost. Myslím, že pořadí v této trojjedinnosti je velmi důležité: na prvním místě člověk, na druhém místě příslušník určitého společenství, generace, zaměstnání, naposled vyznavač a projektant určitého typu budoucnosti. Jakákoliv změna v pořadí vede k anomáliím, ba katastrofám. Zdá se mi, že u Rotrekla opravdu člověk a umělec v duchu tohoto zákona předcházejí vyznavače, a proto také jeho zápas o víru může být chápán jako zápas obecně lidský. Jak už všechno zlé je k něčemu dobré, uplatnily se zde jisté básnickovy životní zkušenosti, které mu ukázaly lidi v mezních situacích, v nichž žádné povrchní postoje a lacino posbírané neměnné pravdy neobstojí. Rotreklův obraz božího světa je zejména v prvních knížkách po návratu z vězení všechno jiné než souměrnost, harmonie, promyšlený plán. Je to svět, plný hrůzy, nejistoty, pochybnosti. Je to svět, který nelze zachytit tra-

dičním spojením slov, ba vůbec běžným slovníkem, svět, který je a není, v jehož existenci se básník teprve znovu učí věřit, učí se ji objevovat v „přibližování a nedotýkání“, realita, které by se snad chtěl i vyhnout, svět-nesvět, svět-antisvět, z něhož chceme vystoupit:

Kam odchází naděje?
Kdoví —
třeba do dunění hlíny o rakev.
Bývá pak toto tré, ale největší
je nadějeplné odcházení.
Víra tedy je zápasem o víru,
láska je ta, co nás přežívá o krůček,
všechna naděje je v odcházení.
Odejďme,
odejďme dřív, než bude pozdě
do dunění hlíny o rakev,
do toho co nás přežívá o krůček
do volby, kterou drkotajíce
nevyslovíme ani zuby.

(Co někdy bývá)

A znovu to zní i v současných Rotreklových verších, ve sbírce *Chór v Plavbě ryby Ichthys*:

Jako vždy vychází zvěř aby ulovila
něco z milosti
Přes lomy přichází Notre Dame
klekám v příšedším příbytku z kamene cihel a chrličů
Zvoní klekání
Zvon milost milost zvon *tuším nedotýkám se*
List vratiče se skrývá v nepohnutelné víře kořenů
a všechny zvony mých medonosných dvorů
utvářejí včelí plást
Zvoní zvon a rodný pták
odlétá

Přijde

(Večer)

(Zdůraznění J.T.)

Zdeněk Rotrekl nepíše své vyznavačské verše z *jistoty*, která bývá vždycky nachláz pýchou a domýšlivostí privilegovaného, ale z *naděje*, která je stále v pohybu, stále živoucí, stále pokorná, ale právě proto tvořivá a plodná. To je koneckonců to podstatné, čím se tento básník liší od svých souvěrců: zachycuje bez příkras a kašulírování *proces, zápas*, chcete-li *metodu nalézání víry*. A to je přitažlivé a vzrušující pro každého, kdo chce žít jako člověk. Nemusí jistě

každý hledat pravdu a lásku u Boha a věřit v něj, ale ten, kdo nemá naději, kdo nehledá svou víru a nezápasí o ni, ten nežije, ale pouze existuje.

Básník Zdeněk Rotrekl měl být vymazán z české poezie. Už nebude. Spíš si myslím, že se jednou, až přijde konečně čas rozumu a tolerance, dostane do čítanek. Jestli nějaké budou.

Brno, 1980



GGG

Rio Preisner

Franz Werfel a expresionismus

1

O expresionismu, uměleckém stylu, jenž silně ovlivnil středoevropskou literární tvorbu zhruba v dekádě 1910-20[24], tedy v první fázi duchovní a mocenskopolitické katastrofy Evropy, existuje sice nespočet odborné literatury, ale kupodivu velmi málo pokusů diferencovat tento -ismus od ostatních avantgardních směrů *zásadně*.

Studujeme-li Werfelovo dílo,* které vyrůstá z expresionismu, a sledujeme-li pak jeho postexpresionistické fáze, nelze tvrdit, že tvůrčí zralost přišla s radikálním odvratem od expresionistických iniciací v básníkově mládí, ale také se nedostavila v podobě jakési integrované „druhé fáze“ expresionismu jako třeba v díle Gottfrieda Benn. V expresionismu samém jako by Werfel objevil jisté zásadní pozitivní vztahy, jež plodně a osvobodivě působily na celé jeho pozdější dílo až do let exilu. Tyto vztahy pak, zdá se, to jsou, jimiž se expresionismus *per se* zásadně liší také od ostatní avantgardy. Jak je však specifikovat?

Domnívám se, že nejlépe k nim lze dospět negativní metodou vylučování znaků nespecifických, jež expresionismus spřiznůvají s dobovými směry avantgardy: Vyloučit bude tudíž třeba: nezávažnost estetických norem, a hlavně ontologickou krizi navazující na úsilí idealismu zduchovnit realitu její redukcí na pouhé fenomény subjektu; dále pak také hledání východiska v abstrakci „konkretizované“ do schémat jakési druhé substance, tedy rozpor přibližování se k realitě nekonečnou a tím právě mrtvě abstraktní aproximací; vyloučit bude nutno úsilí o kosmickou totalitu, vyhlašované ve jménu „života“, který se však vzápětí pod tlakem totality ztotožňuje se smrtí; a dále snahu očišťovat umění od všech příměsků banální skutečnosti až na sám práh

* Bibliografický přehled skýtá: Lore B. Foltin, Franz Werfel. Stuttgart, Metzker 1972. Srv. též: Lore B. Foltin, „The Franz Werfel Archives in Los Angeles“ in The German Quarterly, 39, 1966, str. 55-61.

destilátů z geometrie a symbolické logiky nebo — na opačném pólu — na okraj iracionálního chaosu jakési absurdní směsi sub- a surreality, to vše s cílem vyvrátit, zrušit umění jako výraz „starého“ světa „starého“ člověka a jeho méněcenné reality. Toto vše — mnohé jiné — expresionismus sdílí s celým spektrem avantgardy od dadaismu a futurismu, poetismu, konstruktivismu až po ten surrealismus, se směry, které se sice úporně (bezpočtem manifestů) navzájem vyvracely, ale nakonec vyjadřovaly vždy jen aspekty jedné a téže duchovní a kulturní krize. Osip Mandelštam spatřoval v rušných avantgardistických dvacátých letech — na prahu stalinismu a hitlerismu — dobu konečného zániku křečovitě ještě udržovaného a jistě už sporného řádu 19. století. Myslím však že jde o víc. Jde o závěrečnou fázi, do níž vyústilo okcidentální osvícenství, jakýsi jeho blábolivě halasný epilog, stojící ve znamení dialektiky, jež v průběhu dvou století postupně vyvrátila všechny reálné potenciály kultury *ještě* lidské. Takto se avantgarda jeví jako kakofonické hrany nad vyhaslou kulturou okcidentu. Jen v lůně expresionismu jako by zůstala otevřena východiska, i když podobná oné mysteriózní bráně v Kafkově próze „Vor dem Gesetz“.

2

Tato východiska patří k znakům, které expresionismus specificky odlišují od ostatních avantgardních směrů první třetiny 20. století. Zde však nutno dále rozlišovat mezi znaky, které diferencují pouze vnější formou a těmi, které expresionismu vtiskují kvalitu jinakosti bytostné. Tato jinakost — nesnadno vymežitelné vnitřní formy — vyprovokovala jednotnou frontu odporu všech ostatních avantgardních směrů až po jednomyslné odsouzení expresionismu (jako směru údajně fašistického) na tribunálu marxistických literátů v Moskvě v roce 1937-38. Předtím už byl, jak známo, expresionismus odsouzen nacionálsocialismem jako umění „zvrhlé“. To, že oba systémy totalitarismu odsoudily expresionismus v dojemné svornosti, by nemělo překvapovat, a také ne, že neméně svorně skoncovaly i s ostatními avantgardními směry, které nástup obou systémů k moci — opět svorně — připravovaly. Stačí poukázat třeba na futurismus, který posloužil italskému fašismu zrovna tak jako nastupujícímu leninismu, na racionální konstruktivismus v symbióze s iracionálním poetismem a jejich oslavu bolševismu a trockismu, nebo na surrealismus, jehož sub-reálná komponenta odpovídala somnambulismu — abych použil termínů H. Brocha — evropského

maloměšťáka, a jehož sur-reálná složka jako by zpestřovala okraje plánů velkých staveb stalinismu. Odsouzení těchto avantgardních směrů vyplynulo tedy nikoli ze zásadní neslučitelnosti, nýbrž z prosté skutečnosti, že dosloužily a že mocensky etablovaný totalitární systém vyžadoval teď avantgardismus vyzdvižený do dialektické syntézy všech předchozích, rušivě rozporných avantgard, monumentální pyramidu totálního znehybnění, betonovou petrifikaci bezvýchodnosti.

Vraťme se však k potřebnému rozlišení formálních a bytostných specifických znaků expresionismu. Už z prosté skutečnosti, že existuje difference v samé specifičnosti znaků, vyplývá pro avantgardní směr nezvyklá mnohvrstevnost, strukturovanost. Ta o sobě patří vlastně už k znakům odlišujícím bytostně, i když mnohost tvůrčích přístupů v expresionismu většinou končila opět v bezvýchodnosti, neprošla takříkajíc branou ve zmíněné Kafkově alegorii. Nicméně teprve z bohatě strukturovaného území expresionismu se dalo dospět k bytostným odlišením všude tam, a jenom tam, kde bezvýchodnost byla ve své pravé podobě vskutku poznána. To na rozdíl od ostatní avantgardy, jež svou bezvýchodnost uvědoměle zakrývala staronovým osvícenským optimismem, principem naděje v transparent o nekonečném postupu vpřed: Toto své nepoznané nepoznání pak utvrzovala produkcemi iluzivních východisek do konkrétních utopií.

Pokud jde o obsah poznání bezvýchodnosti v expresionismu, mohu jen naznačit, že měl podobu vytýčení určujících souřadnic bezvýchodnosti, to jest gnozeologických kategorií vnímání světa a dějin jako čehosi v sobě imanentního a zcela odkázaného na historizující subjekt. Tento subjekt domněle poznává a klade zákony vývoje světa dějin, dalo by se říci také: své nekonečné poznávání má za proces konkretizace zákonů. Jeho nekonečné poznávání se stalo systémem bytostného nepoznávání, labyrintické bezvýchodnosti, již vnímá jako avantgardní dynamiku.

K parametrům poznané bezvýchodnosti v expresionismu patří v prvé řadě vědomí úměry mezi dehumanizací a hodnotovým vakuem moderního industriálního světa na jedné a jeho bezbožností na druhé straně. I když tato úměra nebyla objevena expresionismem, v něm se toto poznání stává nejintenzivnějším tvůrčím impulsem. Ten má pak charakter tragický — na rozdíl od zásadně netragických směrů avantgardy, která se dává unášet optimismem vítězných ideologií 19. století. Tato tragičnost však není bezvýchodně pasivní, nýbrž je nadaná — řekl bych — jasnozřivostí, jež svou pronikavou energií daleko předčí

budovatelský aktivismus pohybující se v kruhu utopického žernovu. Expresionistická tragická jasnozřivost nemá sice valně rozvinutou dimenzi dějinnou, ale o to silnější je její dimenze ontická, to, co fenomenologie nazývá zřením podstat věcí. V návratu k podstatám jsoucna spatřuje expresionismus možnou záchranu před průmyslovou devastací reality. To, že nikoli průmysl o sobě, ale ideologie zneužívající průmysl ke konkretizaci utopických cílů, je touto devastací vinna, expresionismus nemohl ještě postřehnout. Lze však říct, že v průmyslu, zejména těžkém, expresionismus tuší démonický předobraz konkretizace reality zcela jiného.

Návrat k podstatám věcí — výrazný zejména v lyrice expresionismu — utkvívá však na půli cesty (zrovna tak jako ve fenomenologii s ním souběžné) aniž by byl totiž s to rozrazit monádu subjektu a proniknout k skutečné skutečnosti. Ale už sám pokus o návrat k podstatám věcí, i když nakonec neúspěšný, expresionismus zgruntu odlišuje od ostatní avantgardy, která si otázku ontologie vyřešila zcela v duchu idealismu, tj. radikální negací reality jako sine qua non konstrukce nového revolučního konkrétna. Nově, i když patrně už pozdě probuzené ontické vědomí v expresionismu spřizňuje tento směr s posledním velkým pokusem zachránit ve střední Evropě kreaturální realismus židokřesťanského kulturního dědictví, s pokusem marným a s podobným tragickým podtextem, a kromě toho dnes už zcela zasutým pod tíhou hegeliánského systému totální negace reálných svébytných substancí ve prospěch autoprodukce absolutního ducha. Myslím tím hrstku autorů *biedermeierovské* dekády před revolučním rokem 1848 v čele s Adalbertem Stifterem.

Zápas o tvůrčí nazírání skutečné skutečnosti je vždy nedílně spjat s problémem vysvobození subjektu z kruhu „jeho“ objektivizovaných fenoménů do vztahu k svébytně živoucímu a jestujícímu jinému. Expresionismus se snaží vyprostit subjekt z bezvztaznosti sebeabsolutizace rozmanitými cestami, jež se všechny nakonec (opět) uzavírají v kruhu bytí s větším poloměrem. Ať už vrhá subjekt do obecnosti kolektivu, nebo jej člení v entity, mezi nimiž existuje jakási psychopatická komunikace, nebo jej zase gnosticky zduchovňuje, oduševňuje, aby jej mohl pak extaticky osvobodit ze zajetí tělesnoti, pokaždé se tento subjekt vrací nakonec k své vlastní sebeničivě zrcadlové podobě, bez možnosti dospět k reálnému Ty. Expresionismus v tom jen dovršuje dědictví filozofického idealismu s jeho gnosticko-neoplatónskými kořeny. I zde vše ústí do identity jednoho a všeho. Tím se tedy valně neliší od

ostatní avantgardy. Podstatné rozlišení tkví však v živém vědomí toho, že všechny pokusy o překonání subjektivního idealismu objektivacemi racionálně ideologickými (uvědomělý kolektiv konkretizující utopii) nebo iracionálně ideologickými (uvědomělý kolektiv budující mýtickou říši) končí zcela logicky v této gnostické identitě za cenu zániku lidské osoby.

Takového vědomí není sice ještě východisko, ale zabraňuje aspoň definitivnímu ujařmení subjektu v uzavřeném systému identit.

3

Jinými slovy: v expresionismu žije — na rozdíl od levicové avantgardy — vědomí vnitřního rozporu v identitě. Dokazuje to nakonec vždy přítomná, byť vágní expresionistická religiozita. Rozměrem religiozity se nejen dovršuje mnohohrstevná strukturovanost expresionismu, ale je jím také jako struktura stvrzena ve své bytostné odlišnosti. Religiozní rozměr — ať už jakkoli amorfní svou citovostí, ba pouhou pocitovostí, je pro všechny ostatní, vesměs levicové avantgardní směry přímo zavilým anatematem.

Pokud lze u expresionistické religiozity mluvit o jakési teologii, pak nejspíš ve vztahu k dialektické teologii Karla Bartha. Tahle dialektičnost vyplynula ostatně velmi logicky z vědomí vnitřního rozporu v identitě jednoho a všeho, interpretované tentokrát nábožensky jako identita Boha a člověka. Jakmile ji expresionismus začne klást, vzápětí se — zcela „barthovsky“ — projeví její rozpor v podobě zásadní inkomenzurability mezi Bohem a člověkem (a světem). Dialektické pendulum mezi extatickou identitou, tak drahou expresionismu, a pádem do tragického rozdvojení udává rytmus expresionistické tvorby. Přitom se zdá, že expresionismus se snaží vši mocí udržet na extatických výšinách jednoty, onoho werfelovského „Wir sind“, v jehož hájemství číhá však ustavičně hrůza z božského Ty, v němž vystupuje nepochopitelný obrys numinózního zcela jiného, jehož „tvář“ svrhne člověka do propasti nicoty. Expresionistická náboženská je na hony vzdálená tradici židokřesťanské, mnohem bližší jí je mystika Ásie. To platí také o Werfelových raných extatických sbírkách *Wir sind* nebo *Einander*.

Bytostná odlišnost expresionismu začíná tedy u dvou vztahů, jež ostatní avantgarda řeší dialektickou negací: u vztahu k skutečné skutečnosti a vztahu k Ty. Expresionismus si uvědomuje, že avantgarda

se touto dialektikou beznadějně upisuje totalitární ideologii, která realitu vyvrací ve prospěch utopického konkrétna, a osobu vyvrací totálním kolektivem „třídy“ — ať už „buržoazní“ nebo „proletářské“. A uvědomuje si také, že tahle dialektika musí nutně vést nejen k onomu nadšeně vyhlášenému zániku „starého“ umění a jeho „starého“ jazyka, ale všech základů humánní kultury. Přitom však vlastní expresionistický pokus o záchranu člověka extatickým dotykem s absolutnem božského Ty anihiluje lidskou osobu neméně. Co tedy zbývá, je východzí subjekt, osvícený, dospělý ve své modernosti, pod jehož neomezenou vládou se všechna substantiálnost rozpouští nakonec ve fantasmatickou kaskádu nezávazných jevů. Intenzivní napětí mezi tušením spásného východiska v návratu k skutečné skutečnosti a tím k nové metafyzice vztahů na jedné straně a pocitem ztrnulosti, ochromení, jež moderního člověka činí neschopnými jakéhokoli skutečnostního vztahu vůbec — při nepřetržitých proklamacích „osvobození“, „odpoutání“, „rozevření“ subjektu na straně druhé, toto napětí se v expresionismu vybíjelo nakonec naprázdno do polohy mučivě tragického zmarnění a promeškání. Jeho tragika nezná už řeckou předtuchu naděje, namísto ní hledí uhranuta k obzoru apokalyptičnosti. Všecky prahy východisek jako by byly nepřekročitelné.

4

V díle Franze Werfela lze sledovat expresionismem vytýčenou cestu od banálního avantgardismu až na sám práh transcendentálních východisek z umělců jeho generace snad nejnázorněji. Příčiny radikálního odmítnutí Werfelova díla zejména po druhé světové válce, kdy západní germanistika stále uvědoměleji přejímala marxismus, tkví právě ve Werfelově hledání a nalézání transcendentálního rozměru. Kritikové tuto hlavní příčinu vyslovovali buď nepřímou, oklikou přes druhotné výtky „nevyrovnanosti“ díla, jeho „antinomičnosti“, „rozporů“ (Marcel Reich-Ranicky) nebo přímým útokem na „rozplizlou utopii evangelia křesťanské lásky“ onoho „dir, o Mensch, verwandt zu sein“, již expresionistický básník hlásá prý uprostřed „všeobecné katastrofy“ (Jost Hermand). Za marotou básnickému dílu vytýkat „antinomičnost“, jako by šlo o dílo filozofické, se skrývá nepřiznaná nechť k Werfelově vývoji od moderní expresionistické gnoze k židokřesťanským tradicím; neurvalý útok „vědeckého“ ideologa Josta Hermanda proti křesťanské „utopii“ svědčí mezi jiným o tom, že se kritik příliš

nezabýval gnózí ve Werfelově raném díle, nebo že dokonce ani nebyl s to rozlišovat mezi ní a křesťanstvím.

Mladý expresionista Werfel byl svou pseudomystikou lidství (ó Mensch) ještě dalek křesťanství a mnohem blíží rozplizlému socialisticko-humanistickému utopismu, příznačnému pro expresionistické marné hledačství, kromě jiného i na poli sociálně politickém. (Expresionismus v mnohém předjímal „třetí cesty“ různých marxistických reformistů.) Ale to jen mimochodem.

Lyrika mladého Franze Werfela, zejména prvních sbírek *Der Weltfreund* (1911), *Wir sind* (1913), *Einander* (1915), se obvykle interpretuje jako výraz lásky a důvěry k člověku a jakési všeobjímající kosmické víry. Při bedlivějším čtení však tento „optimistický“ tón velmi rychle doznívá a ukáže se, že základní motivace této lyriky je poznamenána pocitem alienace přímo vesmírných rozměrů, příznačným ostatně pro většinu expresionistické tvorby. Mladý Werfel byl — ať už vědomě či atmosféricky — gnostik neoplatónské ražby, v podstatě tedy dědic německého idealismu. Svět, celý vesmír vznikl pro něho odpadem od absolutního ducha, všechna skutečnost, i ta vnímaná bezprostředně očima dítěte, byla až do samého středu podstat věcí prostoupená vinou onoho odpadnutí. Výkřik „ó Mensch!“ se vztahuje na „přítele světa“ — „Weltfreund“ — do hloubi existence odcizeného sobě samému, vnitřně rozpolceného.

Toto odcizení se často interpretovalo jako projev rozporů česko-německo-židovské Prahy před první světovou válkou. Werfel však je nepřekonal ani po odchodu z Prahy. Považuji je spíš za logicky nezbytnou součást idealistické gnoze, již Werfel nebyl s to ani ve své fázi postexpresionistické, zahájené zhruba po napsání románu *Verdi* v r. 1923. Za doklad toho může posloužit jeho román *Barbara oder die Frömmigkeit* (1929).

Okřídlené „ó Mensch“ by si vpravdě vyžádalo soustavnější studii, jež by se zabývala tím, co bych nazval lyrickou antropologií. Ukázalo by se například, že patetický výkřik, chápaný obvykle jako projev humanistické víry v člověka, je míněn spíš na způsob nietzscheovského varování, nebo lépe jako nárek nad bezvýchodným lidským údělem. Odcizení člověka mělo u Werfela příčiny metafyzické, neboť vyplývalo také z toho, co Werfel nazýval „přeceněním“ člověka samým Stvořitelem, přeceněním lidské svobody totiž. V tom je arci skryt gnosticko-manichejský prvek, který vrhá stín prapůvodní viny i na samého Stvořitele za čirý akt samého stvoření. „Přecenění“ svobody člověka —

jako jeden ze zdrojů odcizení — patří pak k řetězu odvozených metafyzických vin doléhajících na člověka z transcendentna. Werfelův „Weltfreund“ je stvoření tragické v dimenzích takřka oidipovských, a tedy dalek banálního optimismu i „rozplizlé křesťanské utopičnosti“.

Východisko z této tragiky spatřuje Werfel raně expresionistické fáze v lásce. A opět nutno zdůraznit: Werfelův expresionistický erós je na hony vzdálen křesťanství. Zajisté, láska má překonat odcizení, jež je živeno monadickou uzavřeností subjektu, jenže její cíl je ryze gnostický: nekonečný proces zduchovňování. Takový L. Klages se svým „kosmogonickým erótem“, nebo R. M. Rilke se svou „intransitivní láskou“ směřující mimo živý protějšek do prázdné otevřenosti, jsou s expresionistickým erótem mladého Werfela spřízněni.

Werfel ostatně, a opět v duchu gnóze, nad lásku klade poznání, jež vtiskuje smysl „nesmyslnosti“ vši skutečnosti světa. Werfelův „Weltfreund“ z čirého duchovního přátelství k světu dospívá velmi důsledně k *negaci* hmotného stvořeného světa i živého člověka v něm. *Přátelství* tu znamená vytyčovat cestu k návratu v duchovní Jedno. V expresionismu to znamenalo prostředky lyrickopatetické extaticčnosti. Být *přítelem světa* předpokládalo tedy — jako už od dob prosazení osvícensko-imanentistického humanismu — ukázat člověku (extatickou) cestu k spáse sebe sama aktem totálního zduchovnění. Stačí si přečíst Werfelovu kdysi často citovanou báseň *Veni Creator Spiritus*, typicky gnostický přepis, neřku-li perverzi, původní křesťanské modlitby. Obdobnou gnostickou spiritualizaci na pozadí manichejského dualismu lze najít v básni *Jesus und der Aser-Weg*.

Pokud se tedy západní germanistika domnívá, že expresionistická lyrika mladého Werfela obráží křesťanství, pak leda metodou naruby obráceného gnosticky spiritualistického zrcadlení, jež má v evropské lyrice svou tradici. I ve své poválečné sbírce *Gerichtstag* (1919) Werfel křečovitě vyznává z manichejské gnóze odvozenou vzájemnost nejen lidské, ale i božské viny za hrůzy války. A stále ještě za jediné východisko považuje návrat v Jedno čirého duchovna.

5

Werfelova dlouhá cesta ke křesťanství — které nikdy nebyl s to přijmout bez výhrady — vedla od samospasitelného humanismu (v extatickém kostýmu expresionistické gnóze) s historickou konsekvencí nejdřív k jakési rehabilitaci židovství. V dramatě *Paulus unter den Ju-*

den (1926) básník poprvé začíná pochybovat o spáse skrze člověko-středný humanismus. Nicméně Mesiáš, o němž tam uvažuje Gamaliel, Šavlův učitel, jenž tu mluví i za básníka, je „bytosť čistě duchovní“ a „věčně budoucí“. Jeví se to jako symbióza spiritualistické gnóze s naukami diasporního židovství v éře stále abstrahovanějšího čekání na stále abstraktnějšího Mesiáše. Další krok byl učiněn v románě *Barbara oder die Frömmigkeit* (1929), kde dochází k radikální změně v pojetí lásky. Není to už onen čirý duchovní erós směřující „intransitivně“ mimo svět mezilidských vztahů do spirituálního absolutna, nýbrž člověku Bohem darovaný vztah neodlučitelný od víry, transcendentálně podmíněná jednota lásky a víry, takřka už milost křesťanské *agape*. V románě je tato transcendentální syntéza lásky a víry symbolizovaná nezvažitelnou hodnotou zlatých mincí, které Ferdinand, protagonista románu, hodí do moře. Ferdinand sám však, do jisté míry bytostná projekce Werfelova, zůstává „cizincem“ (Fremder) bez mezilidských vztahů, tedy stále ještě v zajetí gnostického erótu. Také zde se poznání klade nad lásku.

Werfelovo dílo je hluboce poznamenáno konfrontací tří určujících potencií evropské kultury: gnóze, židovství a křesťanství. Konfrontace znamená zde ovšem vědomí nezbytnosti rozhodnout se celou bytostí pro jednu z nich. Přitom bylo Werfelovi čím dál jasnější, že překonání gnóze závisí na plodném vyřešení vztahu mezi židovstvím a křesťanstvím. O vyřešení usiloval básník až do konce života, aniž dospěl ke konečnému bytostnému rozhodnutí. Tahle nedořešenost by se dala charakterizovat i jako proces nekonečné aproximace židovství a křesťanství, která v historické projekci dostává u Werfela podobu paralelity s možností setkání v nadčasovém rozměru. — Podivuhodně jasozřivý román *Die vierzig Tage des Musa Dagh*, který vyšel v neblahém roce 1933, představuje na cestě sbližování židovství a křesťanství další mezník. Werfel nepochybuje už o teo-logickém a figurálním usouvztažnění Starého a Nového zákona. V románě se to projevuje doplňující se souběžností starozákonní a novozákonní symboliky — odvážně aktualizované — jež vrcholí mystériem zástupné oběti vyvoleného hrdiny (Bagradiana) za národ, mystériem interpretovaným na pozadí gradace od starozákonní prefigurace *kensis* k jejímu historickému uskutečnění, jak je zaznamenává Nový zákon. V pokusu tureckého státu genocidálním způsobem vyřešit náboženský a politický konflikt s Armény Werfel objevil nejen základní téma archaického eposu, ale zároveň i znamení bytostně jiné moci, jež vládne dvacátému století.

V letech exilu začalo pak být Werfelovi také jasné, že s nástupem bytostně jiné genocidální moci byla takřka za jednu generaci vyvrácena éra osvícenství; a její imanentistický humanismus usilující o náhradu křesťanství byl znehodnocen v pouhý sentimentální předsudek, a to právem svého nepřiznaného nihilismu.

A byl to také exil, který Werfela — jako mnohé jiné — přivedl do mezní situace, v níž nebylo možno setrvat v meziprostoru spekulativní nezávaznosti. Tři exilové Werfelovy romány: *Der veruntreute Himmel* (1939), *Das Lied von Bernadette* (1941) a *Stern der Ungeborenen* (vyšel po smrti autora 1946) a nakonec kniha úvah pod názvem *Theologumena* vytyčují závěrečný úsek Werfelovy aproximace ke křesťanství.

V této fázi se křesťanství pro Werfela ztotožnilo skoro logicky — jako u Evelyny Waugh, u Alfreda Döblina nebo u Edity Steinové — s katolicismem. Za nejcennější doklad básníkova duchovního dozrávání považují jeho *Theologumena*, psanou takříkajíc pod dohledem smrti, jejíž blízkost si Werfel přesně uvědomoval. Pro levicově orientovanou západní germanistiku je to čtení nezajímavé, ba odpudivé. Zejména také proto, že se tam Werfelovo univerzalistické myšlení hierarchizuje do stupnice poznání postupujícího od přírodních věd a ekonomie k politice a dále přes filozofii k teologii, u vědomí nezbytného bohovědného propojení a vyzdvižení všech těchto stupňů poznání. Básník Werfel je ovšem dalek toho, aby vytvářel jakousi moderní sumu; zde jde o pouhou osnovu teologicky integrovaného univerzálního poznání smyslu a údělu moderního světa.

K závěrečné fázi Werfelovy aproximace ke křesťanství mohou poznamenat — po předchozích úvahách — ještě toto: je v ní i nadále skryta aporie, tragické dědictví Werfelových gnostických iniciací z období expresionismu, rozpor daný tím, že čím více se Werfel blíží ke křesťanskému Zjevení, tím více se vzdaluje od reality světa a dějin jeho spásy. Spatřuji v tom jisté spříznění s rozpory u Simone Weilové — tenkrát též v exilu a neméně na dohled smrti. U Werfela se bezvýhradné přijetí křesťanství, což pro něho znamenalo katolicismus, stížilo spekulacemi o metahistorické souběžnosti židovství a křesťanství, již překlenout pro žida znamená buď dezerci z řad slabého a pronásledovaného národa a z jeho zavazující vyvolenosti, nebo předčasný útěk před utrpením, jež bylo prý uvaleno na Izrael jako pokání za zneuznání Mesiáše, útěk do bezpečí pod Jeho ochranná křídla. Nemá smysl polemizovat s tímto básníkovým názorem, jenž byl podmíněn objektivním ohrožením jeho existence smrtelnou chorobou i subjek-

tivními měřítky odpovědnosti, jež Werfela poutaly k představě jakéhosi nevyvratitelného metagenetického židovství. Mnohé však vznikalo především pod tlakem stále více se zpřítomňující smrti. Tuto souvislost nelze pochopit bez soustavného rozboru Werfelovy filozofie smrti. Zde mohu jen poukázat na to, že tvoří významný protipól k neméně zásadní filozofii smrti, již v exilu rozvinul Hermann Broch.

6

Exil, který připravil Werfela o jistoty domova — i když zdánlivé — paradoxním způsobem pomáhal překonat expresionistické dědictví gnóze. Paradoxně proto, že před exilem byla pro Werfela realita světa, a tedy i domova, v podstatě „nereálná“, zatímco exilový prožitek ztráty oněch „nereálných“ předexilových jistot obnovil v básníkovi živý smysl pro realismus. V *Theologumeně* výslovně rehabilituje hmotu jako sine qua non mezilidských vztahů. Mluví dokonce o „posvátné hmotě“. Teprve exil vrátil Werfela k základům židokřesťanské víry v dobro všeho — tedy i hmotného — stvoření.

Nově objevený kreaturální realismus „posvátné hmoty“ nelze zaměňovat s imanentistickým realismem druhé půle 19. století, jehož pozadí — jak rozeznal už Nietzsche — bylo nihilistické. Zato byl blízek již zmíněnému realismu biedermeierovské ražby, jímž se hrstka umělců po překonání romantické gnóze snažila restaurovat to, co bych nazval židokřesťanskou teologickou estetikou; naposled v takové šíři a bez účinku a navázání. Posvátnost hmoty byla také u Werfela založena metafyzicky v transcendentálním kreaturálním aktu. S realismem transcendentálního rozměru souvisí pak u Werfela postupující rehabilitace lidské osoby v její nevyvratnosti, a to navzdory konečnosti, ba právě skrze ni. —

První tápavé pokusy o překonání expresionistické mystiky vyplývají do nerozlišitelnosti duchovního. Jedno lze najít u Werfla sice už v roce 1917, kdy básník začal spíš instinktivně než uvědoměle odmítat kolektivistický aktivismus Kurta Hillera. Krucíální je teprve Werfelův zápas — stále ještě nerozhodný — o věčnou hodnotu lidské osoby v románech *Barbara oder die Förmigkeit* a *Die vierzig Tage des Musa Dagh*. Konečný bezvýhradný souhlas s nevyvratností osobní substance člověka najdeme však u Werfela až v posledním románě *Stern der Ungelobenen*. Tam Werfel zásadně odmítá gnostickou neutralizaci smrti retrogenetickým návratem člověka do stavu fetálního a vegetativního

„zapomnění sebe“. Úsilí o vymazání vědomí lidské osoby, o proměnu člověka ve fotografii, jak to nezývá Werfel, snahu oklamat smrt klasifikuje básník tentokrát už teologicky jako paradigma hříchu. —

Mladý Werfel patřil také k mnohohlasému chóru expresionistické obžaloby „otců“. Jako vzorový doklad může posloužit jeho próza *Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig* (1920). Kontrapozice otců a synů v expresionismu, jež se obvykle interpretuje sociálně politicky nebo psychoanalyticky, ať tak či onak nesmiřitelnou nenávistí otců a synů nanovo potvrzuje zásadní bezvztažnost subjektu. Ta vyplynula v dějinách akcidentální filozofie především z procesu vylučování Boha z teritoria čistého — byť padlého — rozumu. A z bezvztažnosti abolutizovaného (bezbožného) subjektu vede jediné východisko do absolutna ducha. Čímž se uzavírá staronový kruh gnóze. Werfel přehodnocuje však ve své postexpresionistické fázi rozporný vztah otec: syn tím, že ho převádí na pole biblické symboliky vztahů. Dokladem toho je opět román *Die vierzig Tage des Musa Dagb*. Tím se Werfelovi teprve otevřela možnost netušeného rozvinutí staré, ztrnulé a ničivé kontrapozice otec : syn, tentokrát do nepřeborného bohatství osvobodivých možností křesťanské teologie vztahů trinitárních. — V *Theologumena* Werfel už je s to odvodit stvořenou realitu i s její posvátnou hmotou z mystéria ekonomie vztahů v božské Trojici: Logos Syna stvrzuje člověka jako vrchol stvoření „k obrazu Otce“ svou inkarnací. Werfelův kreaturální realismus se tím definuje ve své metafyzické dimenzi jako mimetická oslava skutečnosti světa, jež byla od počátku stvořena k uchování své nevývratné substanciality aktem ztělesnění Syna, a to k věčné oslavě Otce. Pozoruhodné, kam až lze dospět od triviálního expresionistického sebevyvracení otců a synů „prostým“ navázáním na židokřesťanské tradice. Jenže Werfel i ve vypjatých polohách své trinitární teologie skutečnost inkarnace vzápětí abstrahuje v infinitezimální úběžník jakési ahistorické entelechie mimo *reálné* dějiny spásy. Ani v těchto pozdních fázích Werfel neodolává svodu gnostické spiritualizace. Ukázalo se to i v jiných souvislostech.

Chtěl bych krátce pohovořit ještě o Werfelově filozofii exilu a jejím vztahu k básnickově filozofii času a smrti. Tím bude snad také vymezen přijatelný základ k závěrečné úvaze o vývoji Werfelova politického myšlení.

I v básnickově filozofii exilu se střetá gnóze s géníem židokřesťanství. Výchozí ideje nezapřou vliv kosmického mysticismu, v němž se tolik zalíbilo expresionismu. Pro Werfela expresionistu se celý kosmos nachází ve stavu jakéhosi vyhnanství. Znamením toho je mu tíha jeho hmotnosti. Jde tedy o neoplatónsky inspirovanou kosmologii exilu, v níž se kosmos jeví jako nekonečná projekce člověka, přesněji: jeho duše. V *Theologumena* se pak exil chápe jako nemožnost návratu domů, tedy jako naruby obrácená Novalisova teze o cestách, jež všechny vedou k domovu. U exulanta Werfela všechny cesty exilu směřují výhradně „dopředu“. Zvlášť mocně vystupuje ona jednosměrnost v posledním románu *Stern der Ungeborenen*, kde se však kontrapunkticky umocňuje. „Dopředu“ zahrnuje souběžnost vzdalování se od Boha a přibližování se k Němu, spojnicí tedy mezi bodem alfa a omega. Odvozovat se z té identity směrů dá dílem křesťanské poutictví (homo viator), dílem však i jakýsi generální proces směřování k nadzemskému duchovnu. V románě *Der veruntreute Himmel* postava Tety — obdoba zbožné Barbory — spatřuje jediný domov v „nebi“ jako radikálním protikladu k „zemi“. Odtud není daleko k příkrému dualismu hmota : duch, jež je tak cizí židokřesťanskému myšlení.

Werfelovo pojetí exilu jako rozporné identity vzdalování se přibližováním a přibližování se vzdalováním v objetí absolutna zasáhlo i kategorii času a s ní spjatou otázku smrti. Časovými relacemi v absolutních dimenzích se Werfel zabýval už v rané próze *Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig*, kde se synové považují za starší než otcové; později pak v *Das Lied von Bernadette* uvažoval o mystickém bezčasí coby synchronie minulého, přítomného a budoucího. Proti ní klade totální heterochronii rozpadu ve smrti. Synchronii měl Werfel za nejzazší pojítko, za tmel lidské individuality.

Abstraktní úvahy své filozofie času a smrti Werfel zobrazil, zhmotnil takříkajíc v posledním románě *Stern der Ungeborenen* v kapitole o „zimní zahradě“ (Wintergarten). Zmíněná už retrogeneze, pokus oklamat smrt, končí v zimních lázních umírání hrůzami odlidštění, jež se vyrovnají výjevům z Dantova Pekla.

Nicméně v *Theologumena* klade Werfel podivnou rovnici: pravá smrt znamená život v Bohu. Podivnou proto, že zní opět víc gnosticky než křesťansky: identitou života a smrti — tak oblíbenou v německé filozofii života (Lebensphilosophie), jež ovlivnila expresionismus — představou smrti, která ve své „pravosti“ dostává spíš podobu *zániku* lidské osoby ve velkém Jedno nekonečného života než *participace* na

životě božím. Jde o dvojznačnost, která zůstala Werfelovi údělem až do konce.

Nakonec tedy „das garstige Lied“ o politice... 6. července 1919 podepsal Franz Werfel v Praze německé znění manifestu „Všemu produktivně pracujícímu lidu v Československé republice“, v němž bylo vyhlášeno založení „Socialistické rady osvětových dělníků“, tedy literátů odhodlaných „po boku zástupů“ nastoupit „pochod do nového světa“.* Werfelův podpis stojí mezi jmény českých básníků a literátů jako Josef Hora, Stanislav K. Neumann, Ivan Olbracht, Antonín Sova, Fráňa Šrámek aj.

Bylo těch českých relací u Werfela ovšem neskonale víc, i když později v Praze nenalézal pro ne-Čecha nic „skutečného“. Jako by od roku 1918 začalo ubývat v Čechách oné kreaturální skutečnosti, kterou pro Werfela v hodnotovém vakuu Vídně let třicátých a ve vyděděnosti exilu let čtyřicátých ztělesňovaly postavy dvou prostých českých žen, Barbory ze stejnojmenného románu a „tety“ z románu *Der veruntreute Himmel*. Obě Češky vyzařují *pietas*, kterou by snad bylo možno nazvat barokně mariánskou. Nelze si ostatně představit zásadnější protiklad než mezi zbožným realismem těchto žen a utopickým leninismem českých signatářů manifestu z roku 1919. Bez metafyzického realismu této zbožnosti, kterou v českém umění snad naposled vyjádřil A. Dvořák, by Werfel asi nikdy nevybředl z labyrintu moderních ideologií, tím méně pak překonal uhranutí ducha gnóze. Což nás vrací k Werfelovi politickému:

Ve Vídni se v roce podepsání manifestu Werfel dokonce prý účastnil pokusu o obsazení Wiener Bankvereinu, tedy akce skoro už uvědoměle bolševické. Poněkud tato aktivita překvapuje, neboť poměrně nedávno v kritickém roce 1917 se Werfel v otevřeném dopise K. Hillerovi zásadně distancoval od politického aktivismu, a zdůvodnil to tím, že jakákoli mocenská akce je svou podstatou zlá. Názor živěný od 19. století schopenhauerovsko-burckhardtovským pesimismem, jenž také nezapře svůj manichejský původ.

Politickým aktivismem Werfel rozuměl v roce 1917 boj za socialismus a kolektivizaci, v němž spatřoval útok proti individualitě a osobnosti člověka. V dopise Hillerovi se dočítáme, že zatímco socialismus chce změnit lidského jedince revoluční proměnou společenské struktu-

* Za tuto informaci vděčím Prof. Dr. Ladislavu Matějkovi. Manifest byl otištěn v časopise *Červen* 2, str. 169, 10. července 1919.

ry, křesťanství postupuje opačnou cestou od proměny jedince k změnám sociálním, a to s vyloučením ideologií. Politické aktivisty označil tam Werfel za „egomaniaky v hávu mesiáše“.

Werfelova osobní účast na politické aktivitě prvních let po válce stojí tedy s jeho předchozími politickými názory v jistém rozporu. Podle všeho šlo u Werfela v roce 1919 o entuziasmus vyrůstající z chaosu středoevropské katastrofy roku 1918. Bylo by mylné vidět v tom projev uvědomělé účasti na plánovité revoluční destrukci „starého“ světa. — Zásadní odmítání aktivní politiky s poukazem na její nihilistický grunt, a často v protikladu ke křesťanskému personalismu, vystupuje kromě toho velmi výmluvně ve Werfelových raných expresionistických hrách. Ještě ve hře *Das Reich Gottes in Böhmen* (1930) jsou husitští vůdcové v čele s Prokopem líčeni jako utopisté, kteří chtějí náboženské cíle uskutečnit politickou aktivitou. Symbióza náboženství a politiky pro Werfela byla již předzvěstí zastřeného nihilismu. I v románě *Barbara oder die Frömmigkeit* líčí vídeňské levicové intelektuály jako politické diletanty hladovějící po moci, neschopné vládnout, a v zásadě jako nihilisty.

Strohý protiklad zlé politiky a dobra nábožensky podmíněného personalismu svědčí však o značné simplifikaci v politickém myšlení samého básníka. Na jedné straně Werfel rozeznává sice nebezpečí politiky, jež se ideologizuje do podoby náhražkového náboženství, na druhé straně však není s to pochopit nezbytí politiky jako praktického usilování o dobro *polis*, a to právě při bdělém vědomí difference mezi politikou a náboženstvím. Pro Werfela každá forma politiky spadá do rubriky buď „reakčního“ nebo „revolučního“ satanismu.

Mnohem zralejší jsou Werfelovy obecně politické názory, k nimž dospěl pod tlakem nastupujícího nacionalsocialismu v letech třicátých. Myslím tu zejména na tři přednášky, v nichž chtěl Werfel středoevropským intelektuálům poukázat na příčiny totalitarismu: *Realismus und Innerlichkeit* (1930), *Können wir ohne Gottesglauben leben* (1932) a *Von der reinsten Glückseligkeit des Menschen* (1937). Jejich aktuálnost trvá dodnes, ačkoliv etablovaná západní germanistika po druhé světové válce na ně promptně zapomněla. Důvody toho zapomnění jsou nabíledni: Werfel vychází v nich z teze o nihilistickém spříznění systémů komunismu a nacionalsocialismu. Oba totalitní systémy povyšují, podle Werfela, věci na měřítko člověka. Z této perverze měřítek odvozuje básník tezi o soustavném odskutečňování světa ideologiemi „radikálního realismu“, k nimž počítá historický materialismus, biologismus,

pragmatismus, pozitivismus, darwinismus. Všecky tyto ideologie nahrazují realitu abstraktními zákony. Od „radikálního realismu“ se pak podle Werfela dospívá k „naturalistickému nihilismu“, jenž interpretuje svět jako skutečnost beze smyslu, a život ve světě jako neméně nesmyslné přerušení triumfující nicoty. Tento světonázor, nahrážkové náboženství nicoty, se podle Werfela zrodilo v 18. století s osvícenstvím. Kardinální příčinou nakonec triumfující nicoty je ztráta víry v Boha. Nepřekvapí, že Werfelovy přednášky přednesené nedlouho před básnickovým exilem a na prahu druhé světové války skoro na nikoho nezapůsobily. Jako ztratily účinek barokní hrozby pekelnými muky, tak na pozdní osvícence naší doby neudělalo valný dojem odhalení nicoty za ideologickými utopiemi pozemských rájů. Nicota se stala nezbytnou složkou vši plánovité dekonstrukce bezpodstatné a nesmyslné reality světa. Nicota se stala alfou a omegou dialektického pokroku. Vzdalování od ní cestou likvidace starého světa bylo zároveň přibližováním se k ní revolučním budováním konkrétní utopie...

Werfel ani v pozdní tvorbě nemohl zcela překlenout, natož usmířit příkrý dualismus náboženství: politika. V románu o Bernadetě postavil proti sobě do nesmiřitelného protikladu levicové pokrokáře a náboženskou vizionářku, a také v posledním románě *Stern der Ungeborenen* se všechno dění v nížinách světa a jeho stále se obnovující levicově pravicové džungle chápe jako situace onoho „dole“ (Unten), proti němuž se v neslučitelné inkomenzurabilitě klade nebeské „nahore“ (Oben). Mezi oběma rovinami se rozhoduje o osudu člověka a světa. *Zwischen Oben und Unten* zní název souboru, v němž Werfel vedle zmíněných tří přednášek vydal i svá *Theologumena* z let 1942-44. Poloha mezi zůstává u Werfela nejasná, neboť vyplývá z nemožnosti dotyku mezi horním a dolním, a má tudíž ráz jakési země nikoho. Představa možného překřížení vertikály (nebes) a horizontály (světa) zůstala Werfelovi cizí, čímž setrval na straně teologizujících dialektiků (a svých starých expresionistických iniciací), pro něž spojka a umožňující onen křížový dotyk nebes a země čpěla — jako K. Barthovi — ďábelstvím.

Přesto lze v *Theologumena* najít také výmluvné Werfelovo odmítnutí socialismu ve jménu vlastnictví považovaného za nezbytný předpoklad personální svobody. „Osoba je vlastnictví katexochen.“ Tedy ani ne tak ohlas klasického liberalismu, jako spíš důsledek kreaturálního realismu židokřesťanské tradice o „posvátné hmotě“ coby nepotlačitelné báze individuální formy. Werfel přijímá socialismus pouze ve spiritualizované podobě osobního zřeknutí se majetku, zásadě však ni-

koli jako metodu vyvlastňování druhých. Kapitalismus považuje pak za *přirozený* projev dědičného hříchu v oblasti ekonomické. Pokus socialismu jej vyvrátit musí proto vyústit do farizejského systému podvodných ctností.

Proti politikovi klade Werfel nakonec umělce, básníka. Také v názoru na roli umělce přezívá u Werfela expresionistická vize. Opravdový básník je pro něho *poeta vates*, a jeho úkolem je oslavit tajemství Boha a lidskou svatost. Dostojevský by s tím patrně souhlasil. V románě *Höret die Stimme* (1937) prorok Jeremiáš skýtá paradigma takového básníka. K oblažujícímu tajemství umění patří také schopnost poskytnout člověku to, co Werfel nazývá „Glückseligkeit des Nicht-Todes“, jakýsi druh symbolického blaživého překonání smrti. Werfelův básník-prorok jediný prostředkuje mezi nebesy (Oben) a zemí (Unten). Kromě toho má dar nazývat věci pravými noumenálními jmény, v nichž je vystižen a obsažen i význam věci. „Dinge sind nicht nur, sie bedeuten.“ Tento hermeneutický dar vrací básníka do archaické, takřka rajske jednoty se vším stvořením, a to na rozdíl od literátů „radikálního realismu“ a „naturalistického nihilismu“ s jejich „vůli k bezvýznamnému“ (Wille zum Bedeutungslosen).

Není těžké tyhle teorie odbýt poukazem na to, že jsou závislé na estetikách symbolismu, neoromantiky, Jugendstilu, a ovšem i expresionismu. U Werfela však jde navíc ještě o rozměr teologický, i když nikoli ve smyslu křesťanské teologické estetiky, jak ji znalo ještě baroko. Werfelův *poeta vates* se vyznačuje jedinečnou milostí starozákonních proroků, ba víc, má rysy druhého Adama s jeho stvořitelskou přímo schopností jmenovat substance věci (Gabe des Nennens). A uvážíme-li, že je s to orfeovsky překonávat smrt, i když jen blaživým kouzlem básnického vytržení, zdá se skoro, že tento básník-prorok zastupuje roli Mesiáše; zatímco opravdový Mesiáš ve Werfelově kosmologii exilu a v struktuře teologumeny jako by neměl kde spočinout. Ono „dole“ dějin člověka a světa, místo jediné smysluplné inkarnace živé skutečnosti Boha Krista, pro Werfela zůstalo — zdá se — doposledka gruntem skandálně nesouměřitelným s čirým duchem božství. Zbývá nakonec jen básník, prorok a exulant v meziprostoru anizemě aninebes.

Seznam vydaných knih edice časopisu ROZMLUVY:

1. *Beletrie*

Jan Beneš: žádné kvíti 5.00 lb.

Absurdní a tragické osudy mukulů popsány s neobvyklým smyslem pro humor. Kompletní vydání povídek z českých koncentračních táborů obsahuje prózy *Na místě* i *Druhý dech*.

Ladislav Dvořák: Šavle, meče 5.00 lb.

Soubor hořce-úsměvných povídek, které s literární nadsázkou zachycují osudy vyřazených lidí i absurditu 50. let, nemá v české próze obdobu.

Jaroslav Durych: Rekviem 3.00 lb.

Tři expresionistické momentky z 30leté války. Ke 100letému výročí autora narození je reprint malé valdštejské trilogie nejlepší připomínkou.

Václav Havel: Ztížené možnosti 7.50 lb.

Světově proslulé hry Zahradní slavnost, Vyrozumění a Ztížená možnost soustředění zachycují svou absurdní fraškovitostí povahu i převleky totalitní moci.

Bohumil Hrabal: Proluky (v komisi) 6.00 lb.

Známary a oficiální autor líčí své prohry a úzkosti v poinvazní Praze. Subtilní, působivá obžaloba policejního režimu. Kniha, která už oficiálně nevyjde.

Ivan Klíma: Má veselá jitra (česky, anglicky) 5.00 lb.

Sedm tragikomických příběhů o disidentech, zlodějích a podivínech Československa 70. let. Autor zde realisticky zábavně zachycuje současný stav rozpadu a hledání hodnot.

Ivan Klíma: Milenci na jeden den 3.00 lb.

Tři krátké absurdní povídky o milencích, kteří v krátkodechých, bezperspektivních vztazích hledají únik a zapomnění z prázdnoty světa. Knížka šla v r. 1970 do stoupy.

Ivan Klíma: Soudce z milosti**10.00 lb.**

Soudce Adam Kindl má pronést rozsudek smrti... Na pozadí morálního dilematu rozvíjí autor monumentální obraz české společnosti. Dětství v Terezíně, stalinismus, ztráta ideálů i víry v socialismus, rozpad manželství, přechodné lásky...

Jiří Kovtun: Pražská ekloga**5.00 lb.**

Román o traumatech třech chlapců v květnových dnech 1945 je podivuhodnou výpovědí o lidské hře a mýtu, o problému naplnění vlastního osudu na pozadí hroutící se německo-české Prahy. Druhé vydání jednoho z nejvýraznějších děl poválečné tvorby.

Eda Kriseová: Prázdniny s Bosonožkou**5.00 lb.**

Roztomilý prázdninový příběh dvou holčiček, které si dopisují s vílou ve světě plném harmonie, lásky a nevinnosti, kam nezaléhají trampoty a nerváky socialistického Česka. Ilustrace Jana Brychty ryze českým způsobem evokují dětský svět.

Zdena Šallvarová: Honzlová**5.00 lb.**

Smutný i veselý příběh mladé zpěvačky souboru Sedmikrása, zdařile přibližující klima 50.let. Třetí vydání jedné z nejúspěšnějších knih vydaných v exilu.

Karel Schulz: Legendy a invokace**7.50 lb.**

Modlitby, legendy a chvála českých patronů a světců. Poprvé tiskem exaltované texty autora slavného románu Kámen a bolest.

Jaroslav Strnad: Prohry**5.00 lb.**

Osud pasivního hrdiny drceného soukolím dvou totalitarismů, který si, od vnucené kariéry vojáka Wehrmachtu až po osud zběha z Rudé armády, pokouší zachovat osobní slušnost. Druhý román vyzrálého autora, šéfredaktora švýcarského Zpravodaje.

Dušan Šímko: Maratón Juana Zabalu**5.00 lb.**

Svěží prvotina slovenského prozaika, který skloubením prostých lidských příběhů složil neobvyklý panoramatický obraz košické společnosti i jejího pohnutého osudu.

Josef Škvorecký: Mirákl**7.50 lb.**

Třetí vydání slavného románu zachycuje rozmezí od „osvobození“ až do bratrského „vstupu“. Na pozadí tzv. čichoštského zázraku

nastavuje autor křivé zrcadlo hrdinům i poraženým českého stalinismu i pražského jara.

2. Paměti, historie, literární kritika

Václav Černý: Pláč koruny české 7.50 lb.

Třetí díl pamětí známého literárního historika, zachycující osobitě politickou a kulturní scénu konce 1. republiky, Mnichova a okupace. Druhé vydání.

Ladislav Feierabend: Soumrak československé demokracie 7.50 lb.

První díl nedostupných (zkrácených) pamětí významného konzervativního politika 1. a 2. republiky, plné tragických událostí Mnichova, okupace a exilu z pera kultivovaného účastníka. Nezbytný protějšek a doplněk pamětí ministra Drtiny.

Václav Havel: Dálkový výslech 7.50 lb.

Strhující kniha-rozhovor s dramatikem, chartistou a politickým vězněm — hlavně však bystrým pozorovatelem lidí a událostí. Tedy kniha o životě, moci a bezmoci, umění, politice i naději uprostřed beznaděje.

Zdeněk Kalista: Tvář baroka 5.00 lb.

Kapesní vydání slavné knihy katolického historika o smyslu a významu barokní kultury s přihlédnutím k novodobému významu současné kosmologie. Druhé vydání.

Ladislav Kuncíř: Život pro knihu 5.00 lb.

Paměti známého katolického nakladatele, ve kterých ožívají umělci jako Durych, Florian, aj.

František Moravec: Špión jemuž nevěřili 7.50

Strhující paměti generála čs. kontrarozvědky, zachycující Mnichov i úspěchy čs. špionáže.

Josef Pekař: Bílá hora 5.00

Příspěvek k diskusi o smyslu českých dějin. Reprint jediného domácího vydání z r. 1922. Pekařově erudici o významu a důsledcích povstání evangelických stavů lze i po tolika letech jen závidět.

Petr Píthart: Osmašedesátý 7.50 lb.

Kritická analýza památného roku, ostře vyhrocená proti marxrevizionistickému vedení státu. Brilantní práce zakázaného historika; vyšla původně v Indexu pod pseudonymem Sládeček.

Timoteus Vodička: Chesterton 5.00 lb.

Studie o díle a významu z r. 1939, kriticky zahrocená proti Čapkově a Peroutkově interpretaci Chestertona, která i po letech nepozbyla platnosti.

3. Filozofie, teologie, politika

Václav Bělohradský: Krize eschatologie neosobnosti 5.00 lb.

Studie o významu disentu a paralelní kultury v patočkovské tradici, která čtivým způsobem přibližuje problematiku individuálního protestu proti zbytnělé, odosobnělé moci.

Josef Maria Bocheňský: Cesta k filozofickému myšlení 4.00 lb.

Úvod do filozofie formou krátkých, jednoduchých přednášek, které proslulý logik a filozof připravil pro Bavorský rozhlas.

Václav Havel: O lidskou identitu 7.50 lb.

Kompletní esejistika z let 1969–79. Dramatické a poutavě podané zápasy autora a přátel o paralelní polis, včetně pronikavé analýzy o povaze totalitní moci.

Václav Havel&Sidonius: Výzva k transcedenci 5.00 lb.

Dopisy z vězení, zabývající se problémem osobního přesahu, etiky a náboženství s teologickým komentářem Sidonia.

Martin Heidegger: Konec filozofie a úkol myšlení 7.50 lb.

Sborník klíčových statí německého existenciálního filozofa. (V komisi)

Jan Patočka: O smysl dneška 5.00 lb.

Soubor novinářských esejů z roku 1968, který se už v Československu nedočkal distribuce.

Rio Preisner: Kritika totalitarismu 7.50 lb.

První díl fragmentárních úvah o povaze totalitní ideologie a stavu světa. 2. vydání.

Rio Preisner: Česká existence 7.50 lb.

Druhý díl fragmentární triologie o osudu českého národa, revizionismu a střední Evropě.

Rio Preisner: Až na konec Česka 7.50 lb.

Závěrečný díl fragmentární triologie o křesťanství a totalitarismu.

Karel Skalický: Kritika kultu osobnosti 1.50 lb.

Slavná a vtipná přednáška katolického teologa o nadřazení člověka Bohu a z toho vyplývajících důsledcích. Čtvrté vydání.

Solidarita (v komisi) 5.00 lb.

Sborník dokumentace a článků o vzniku polského nezávislého odborového hnutí až do vyhlášení stanného práva.

Milan Šimečka: Obnovení pořádku 5.00 lb.

Brilantně čtivá analýza normalizace, odměněná nedávno cenou Jana Palacha.

4. Poezie

Antonín Brousek [ed.]: Podlivuhodní kouzelníci 7.50 lb.

Rozsáhlý soubor veršování českých stalinistů s brilantní analýzou fenoménu. Zastoupení jsou známí protagonisté jako Kundera, Kohout, Kainar, Šiktanc, Šotola aj.

Ivan Diviš: Žalmy 7.50 lb. (kapesní formát 5.00 lb.)

Vrcholná sbírka vyzrálého básníka. Žalozpěv exilu.

Petr Kabeš: Odklad krajiny 4.00 lb.

Iva Kotrlá: Února 4.00 lb.

Jiří Pištora: Mezery v paměti 4.00 lb.

Václav Renč: Setkání s Minotaurem 1.50 lb.

Bohuslav Reynek: Básnické dílo (2 svazky) 15.00 lb.

Sebrané spisy velkého katolického metafyzického básníka (1971).

Karel Trinkewitz: Haiku o Praze 5.00 lb.

100 x verše japonskou formou o osudu umělce a disidenta, doprovázející stejný počet perokreseb.

Ivan Wernisch: Zasuté zahrady 4.00

Jan Zahradníček: Dům strach (v komisi) 3.00 lb.

Otřesné svědectví básnické výpovědi z 50. let. Druhé vydání.

Josef Lederer: Elegie 4.00 lb.

Jakub Deml: Moji přátelé 2.00

Reprint nejslavnější Demlovy knížky. Subtilní hovory s květinami.

