

SURSUM 6

ženěgy daleko do stepí. Nechtěl však zůstat v Kyjevě. Táhl ho to stále na Balkán, kde viděl střed své říše. Než však odešel, rozdělil ruskou zemi mezi své syny. Jaropolk ustanovil knížetem v Kyjevě a Olegovi dal zemi drevljanskou. Tehdy přišli také vyslanci z Novgorodu s prosbou, aby také jim dal Svjatoslav knížete. Jaropolk ani Oleg nechtěli jít do Novgorodu. Tu poradil Dobryna, Vladimírův strýc, novgorodským vyslancům, aby žádali o Vladimíra. Novgorodští to učinili a Svjatoslav jim ho dal. Dobryna se pak odebral s Vladimírem do Novgorodu a pomáhal mu ve správě země. Bylo opravdu štěstím pro mladého knížete, sotva patnáctiletého, že měl tak dobrého rádce, zkušeného válečníka a věrného, oddaného otcovského přítele.

V Novgorodě se Vladimír ocitl v poměrech poněkud jiných než v Kyjevě. Novgorod byl první významnou stanicí na cestě ze Skandinávie do Byzance. Skandinávský vliv tam byl daleko silnější než v Kyjevě a také styky se skandinávskými zeměmi byly mnohem častější. Proto bylo přirozené, že Dobryna vybral svému synovci za manželku skandinávskou princeznu. Ságy ji nazývají Allogia nebo Adlaga. V ruských letopisech se nezachovala ani nejmenší zmínka o tomto snatku. Jenom Tatiščev se zminuje, že v joachimovském letopise, který se později ztratil, našel jméno varjažské Vladimírově manželky Olava. Podle téhož pramene uvádí Tatiščev mezi manželkami Vladimírovými také Adélu, jinak z ruských letopisů neznámou. Z tohoto období měl Vladimír dva syny: Vyšeslava a Jaroslava.

Zatím se odehrály na jihu Risi veliké změny. Svjatoslav po nezdařených bojích na balkáně se vracel do Kyjeva a na cestě byl přepaden Pečeněgy a zabit na jaře 973. Pouze vojvoda Sveneld, který se prozíravě vyhnul srážce s Pečeněgy, přišel se zbytkem vojska do Kyjeva. Mladický kníže Jaropolk jej přijal do svých služeb. Na jeho popud podnikl Jaropolk výpravu proti svému bratru Olegovi, vládnoucímu u Drevljanů. Oleg byl poražen a zahynul na útěku. Jaropolk pak přivítal drevljanskou zemi ke svému knížectví.

Když se o tom dověděl Vladimír v Novgorodě, necítil se dost bezpečným a proto utekl "za moře", t.j. do Skandinávie. Svých nároků se ovšem nevzdal, chtěl se jenom lépe připravit, aby si zajistil konečné vítězství. Jaropolk pak obsadil Novgorod a ustanovil tam své místodržitele /posadní/. Tak spojil pod svou vládou celou ruskou zemi.

Ve Skandinávii Vladimír sbíral vojsko a vyčkával vhodné chvíle k útoku. V té době asi zemřel Jaropolkův vojevůdce, veliký varjažský válečník Sveneld, s nímž se Vladimír nechtěl střetnout v boji a proto raději utekl za moře. Snad také varjažští kupci, přicházející z Ruska, přinesli zprávu, že značná část ruského obyvatelstva je nespokojena s Jaropolkem, protože podporuje křesťanství. Z toho nabyt Vladimír přesvědčení, že už přišel čas, aby se vrátil do Ruska a zmocnil se nu.

Jeho úspěch spočíval v rychlosti, s jakou postupoval. Novgorod přepadl tak náhle, že Jaropolkovi místodržitelé nestačili ani utéci. Potom se obrátil proti Polocku, který byl hlavním obchodním střediskem na cestě podél západní Dviny. Vládl tam Rogvold, Varjag poddaný Jaropolkovi. Vladimír si jej chtěl získat snatkem s jeho dcerou Rognědou a požádal o její ruku. Když byl odmítnut, použil násilí. Dobil Polocku,

Rogvolda a jeho syny usmrtil a Rognědu si vzal za manželku.

Potom táhl na Kyjev a opět se snažil dosáhnout svého cíle s nejmenšími ztrátami. Navázal styky s Jaropolkovými odpůrci a podařilo se mu velikými sliby získat nejbližšího Jaropolkova rádce Blada, jemuž Jaropolk úplně důvěřoval. Nešťastný kníže se dal přemluvit zrádcem, aby vyklidil Kyjev, protože prý obyvatelstvo jej chce vydat do rukou nepřátel. Utekli tedy do městečka Rodnja, kde byl obklíčen. Poněvadž brzy nastal v městečku hrozný hlad, na radu Bludovu se vzdal Vladimírovi a byl 11. června 978 Vladimírovými muži zabit, právě když si přicházel pro podmínky kapitulace.

Vladimír dosáhl svého cíle tak snadno jenom proto, že měl na své straně silnou pohanskou opozici, která stála proti Jaropolkovi. Když se pak s její pomocí dostal na trůn, musil jí učinit za dost. Proto obnovil zase pohanské modly a oběti, jak v Kyjevě, tak i v Novgorodě, kam poslal svého strýce Dobrynu. Dokonce prý i lidské oběti byly tehdy přinášeny.

Nejodpornější a bohužel i nejznámější kapitolou z Vladimírova pohanského života je letopisná zpráva o ženách a souložnicích. Letopis uvádí pět Vladimírových manželek /Rogněda, Jaropolkova Řekyně, dvě Češky a Bulharka/ a kromě toho tři sta souložnic ve Vyšegorodě, tři sta v Bělgorodě a dvě stě v Berestově. K tomu pak ještě dodává: "A nebyl syt smilstva, přiváděl k sobě vdané ženy a prznil panny. Byl totiž milovníkem žen jako Šalomoun." Předlohou této zprávy byla letopisci 11. kapitola 1. knihy Královské, kde se vypravuje o Šalomounovi, že měl 700 žen a 300 souložnic z různých národů. Letopisec vidí v tom zvláštní přednost našeho světce, může-li ho přirovnat k Šalomounovi a může-li dokonce tvrdit, že Šalomouna v určitém ohledu překonal: "Moudrý byl /Šalomoun/ a nakonec zahynul. Tento pak /Vladimír/ byl nemoudrý, ale nakonec našel spasení."

Jaká je historická cena této zprávy, je nejlépe vidět z toho, že ve stejném letopise se mluví k r. 992 o založení města Bělgorodu, ačkoliv předtím, r. 980 měl prý tam Vladimír 300 souložnic. Je zřejmo, že zpráva o souložnicích byla vložena do letopisu hodně později a že si interpolátor nedal ani práci, aby ji uvedl v souhlas se zprávou o založení Bělgorodu.

Historické jádro této legendární zprávy spočívá v tom, že Vladimír jako pohan žil v mnohoženství. V Kyjevě to byla i za pohanské doby věc neobvyklá, ba neslýchaná. O Igorovi např. víme, že měl pouze jednu manželku. Nikde není zmínky, že by měl ještě jednu ženu, a také po jeho smrti vládla Olga jako vdova. To je důkazem, že žena byla pokládána za rovnou muži a že po smrti manžela se stávala nejen dědičkou majetku, nýbrž i hodnosti a úřadu manžela. Při mnohoženství by to nebylo možné. Také Svjatoslav měl pouze jednu ženu. Nemáme sice o tom přímých zpráv, ale víme, že jeho nedovolený poměr k Maluši vyvolal rozhořčení u Olgy a Maluša byla ihned odeslána na statek Budutino. U kyjevských Poljanů vůbec byl rodinný život i v době pohanské uspořádán. Proto několik žen Vladimírových zavdalo příčinu k přehnaným bajkám o harémech. Avšak sotva si lze představit, že by měl více než deset žen, a to ještě ne současně. Snad v tom na něho působil příklad východních muslimských knížat a učení islámu, které mu nebylo neznámo, ale

je nemyslitelné, aby měl harémy se stovkami žen. Jako pánovník zakládající ohromnou říši a podnikající každý rok válečné výpravy, nemohl se oddávat tak prostopášnému životu. Lze však připustit, že měl mnoho otrokyn, ukořistěných v bojích, a že je měl ubytovány na různých místech, jednak na práci, jednak na prodej. To mohlo být také podnětem k přehnaným pověstem o jeho nevázaném životě.

Obnovení pohanství nebylo hlavní starostí Vladimírovou. Jemu šlo především o velikou a silnou říši a bezpečné hranice. Státního převratu v Kyjevě využily totiž mnohé kmeny, aby se-
trásly nadvalu kyjevského knížete a osvobodily se od placení daní. Tak celá rozsáhlá říše ruská, složená z mnoha sloven-
ských i neslovanských poplatných kmenů, hrozila rozpadem a by-
lo třeba ji opět sjednotit. Šlo také o nákladné udržování voj-
ska, neboť Vladimír přivedl s sebou ze zámorí velké množství
námezdníků, vojenských dobrodruhů, kteří přirozeně žádali dob-
rý plat a příležitost k válečné kořisti. Proto první léta Vla-
dimírovy vlády v Kyjevě od roku 978 byla vyplněna válečnými
výpravami.

Nejprve se obrátil na západ. Letopis vypravuje: "Vladi-
mír táhl k Ljachům a zabral jejich města Přemyšl, Červen a ji-
ná města, která jsou dodnes pod Rusí." Tím rozšířil svou říši
až k hranicím tehdejšího českého státu za vlády Boleslava II.
Potom pokořil Vjatiče, Jatvjagy, Radimiče, dále povolžské Bul-
hary na východě a Chazary na jihu. Také s balkánskými Bulhary
navázal styky, ale ty patrně nebyly nepřátelské, nýbrž spíše
přátelské, takže jim pomáhal v jejich boji proti Řekům. Do té
doby lze klást sňatek Vladimírův s bulharskou princeznou, kte-
rá mu dala dva jeho nejmilejší syny, Borise a Glěba, kteří se
později stali prvními ruskými mučedníky.

Po těchto úspěšných výpravách neodvážily se další kmeny
odpírat placení daní a tak Vladimír soustředil ve svých rukou
vládu nad velkým územím, které bylo ohraničeno na severu Fin-
ským zálivem a Ladožským jezerem, na východě poříčím Volhy, na
jihu předhůřím Kavkazu, Azovským a Černým mořem /kromě Krymu a
jiných řeckých kolonií/, na západě pohořím Karpat, Sanem a od-
tud přímoú linií na sever k Baltickému moři.

P ř i j e t í k ř t u

Křest kyjevského knížete Vladimíra patří bezesporu k nej-
významnějším událostem ruských dějin a proto také ruský leto-
pis mu věnuje největší pozornost a nejvíce místa. Ale právě
tato část letopisu patří k místům historicky nejslabším.

Letopisná legenda o Vladimírově křtu se již od staletí
zakořenila v myšlenkovém pokladě ruského národa a dlouho byla
přijímána téměř bez výhrad v dějepisné vědě. Teprve když me-
tropolita Makarij objevil a r. 1849 uveřejnil "Pochvalnou řeč
na paměť knížete Vladimíra" od mnicha Jakuba a "Čtení o životě
Borise a Glěba" od Nestora a když roku 1876 slavný ruský byzan-
tolog V.G.Vasiljevský a r. 1883 vynikající ruský arabista V.R.
baron Rozen upozornili na zprávy arabských spisovatelů, byla
věrohodnost ruského letopisu o křtu svatého Vladimíra vážně o-
třesena. Od těch dob se vedl v ruském dějepisectví spor o vě-
rohodnost letopisných zpráv, který dopadl v neprospěch letopi-

su. Nyní už není pochyby, že letopisná legenda o Vladimírově křtu je dílo tendenční, pocházející z doby značně pozdní, asi z konce 13. století.

Obsah legendy je krátce tento: Roku 986 přišli k Vladimírovi moslimští Bulhary /povozstuzi/ a přemlouvali ho aby přijal jejich víru. Vladimírovi se líbilo, že dovozovali mnohoženství, ale nelíbily se mu předpisy o obřízce, zákaz jíst vepřové maso a pít víno. Potom přišli "Němci z Fima", poslaní "od papeže". Na jejich výklady o Bohu, o víře a o postu odpověděl Vladimír: "Jděte zpět, neboť naši otcové toho nepřijali." Potom přišli Chazaři židovského vyznání, aby ho získali pro víru židovskou. Na otázku, kde je jejich země, odpověděli: "Bůh se rozhněval na naše otce, rozptýlil je po zemích pro naše hříchy a naše země byla vydána křesťanům." Proto také je Vladimír odmítl. Nakonec přišel řecký filosof a začal vyvracet učení předešlých poslů. O Němcích řekl, že jejich víra se málo liší od řecké, ale vytkl jim užívání nekvašeného chleba při mši svaté. Potom vyložil celé dějiny zjevení Božího a skončil líčením posledního soudu, přičemž ukázal také obraz posledního soudu. Vladimír byl velmi dojat, ale pokřtít se ještě nenechal.

Následujícího roku 987 poslal Vladimír na radu svých bojarů deset mužů, aby se sami přesvědčili, jak kdo slouží Bohu. Poslové navštívili moslimské Bulhary, Němce a Řeky. Když pak se vrátili, haněli Bulhary i Němce, ale do nebe vychvalovali Řeky a nádheru bohoslužeb v Cařihradě. Také ostatní bojaři s nimi souhlasili: "Kdyby náboženství řecké bylo špatné, nebyla by je přijala tvoje bába Olga, která byla nejmoudřejší z lidí."

Roku 988 táhl Vladimír na řecké město Korsuň a oblehl je. Jakýsi korsunský muž Abastáz mu poradil, aby přetel vodní potrubí, kterým se přiváděla do města voda, a tak pro nedostatek vody se muselo město vzdát. Potom žádal Vladimír řecké císaře Basila a Konstantina, aby mu dali svou setru Annu za manželku. Oni slíbili, že mu ji dají, až přijme křest. Vladimír žádal, aby mu poslali kněze i s císařskou princeznou, aby mohl být pokřtěn. Tu přemluvili císařové svou sestru a poslali ji do Korsuně. V tu dobu Vladimír onemocněl na oči a oslepl. Princezna Anna mu vzkázala, že se uzdraví, jestliže se dá pokřtít. Vladimír uposlechl. Křestní obřady vykonal korsunský biskup s kněžími princezny Anny v chrámě svatého Basila, který stál uprostřed města Korsuně. Jakmile biskup vložil na Vladimíra ruku, ten hned prohlédl. Potom se slavila v Korsuni švate. O místě křtu dodává letopisná legenda: "Ti, kdo to nevědí správně, říkají, že byl pokřtěn v Kyjevě, jiní pravili, že ve Vasilevě, jiní pak jinak vypravují."

Po udělení křtu vyučili kněží Vladimíra v pravé víře, naučili jej vyznání víry, dali mu zvláštní poučení o Nejsvětější Trojici, o sedmi všeobecných sněmech církve a varovali ho před latiníky, jejichž učení je prý zkaženo. Dříve prý totiž Římané chodili na všeobecné sněmy a opravovali svou víru, ale později prý jakýsi Petr Huhnivý /t.j. koktavý/ v Římě se odtrhl od čtyř patriarchů východních a pokazil víru. Jejich kněží prý mají jednu až sedm žen a odpouštějí hříchy za úplatky.

Potom dal Vladimír vystavět v Korsuni kostel, vrátil Korsuň Řekům jako věno své manželky Anny a odešel do Kyjeva. Zde

zničil modly, ~~dal pokřtít všechnen lid a vystavěl chrám svatého~~ Basila na místě, kde stávaly modly Peruna a ostatních pohan-
ských bohů.

To je krátký obsah letopisné legendy. Její nepravděpodob-
nost a vymyšlenost není třeba dokazovat. Učinili to již dávno
přední ruští historikové. Autorem této legendy je nějaký Rek,
který nestoudně chválí všechno řecké a ostatní haní, nevyhýba-
je se ani sprosté lži. Vznik této legendy spadá do doby hodně
pozdní. Ze neodpovídá létům 986-989, do nichž je zařazena, je
patrné z mnoha údajů, které jsou tam obsaženy. Např. řecký fi-
losof vytýká Římanům užívání nekvašeného chleba při mši svaté,
ačkoli tuto výtku vznesl poprvé arcibiskup ochrisky Lev r.
1053 na popud cařihradského patriarchy Michala Kerularia v do-
pise latinskému biskupu tránskému /v Apulii/ Janovi. O západní
církvi se vyjadřuje legenda vesměs tak, jak to odpovídá pomě-
rům po r. 1054. Židé se přiznávají, že jejich vlast byla vydá-
na křesťanům, ačkoli r. 986 byla ještě v moci Arabů a křesťané
dobyli Jeruzalém po prvé r. 1099.

Jinak obsahuje legenda nehorázné omyly a lži. Spisovatel
zřejmě počítá u svých čtenářů s naprostou nevědomostí a odlou-
čeností od západního kulturního světa. Např. bajce o Petru
Huhnivém /byl to monofyzitský patriarcha alexandrijský v 5.
století! / a o mnohoženství západních kněží mohl uvěřit jenom
naprostý nevědomec, který neměl ponětí o poměrech na Západě.
Není možné, že by něco takového bylo vloženo do letopisu ve
12. nebo v první polovině 13. století. Tehdy byla úroveň věd-
lanosti na Rusi dost vysoká, byly časté styky se Západem, čes-
té snatky mezi knížecími rody ruskými a západními a v hlavních
ruských městech byly kolonie cizinců. Také knížata se zajímala
o letopisy a nejednou i poroučela, co má být zapsáno. Letopisy
měly ráz skoro úřední a veřejný, takže za takových okolností
nebylo možno vpašovat do nich tak křiklavé lži. Teprve po ví-
tězství Tatarů r. 1240 nastal veliký úpadek kultury a byly
skoro úplně přerušeny styky se Západem. Tehdy duchovně ovládli
Rusy Řekové pomocí vyšší církevní hierarchie a klášterů. V té
době prošly cenzurou všechny letopisy. Starší opisy byly zni-
čeny a do nových byly pojaty zprávy již interpolované ve smys-
lu řeckém. Nejstarší letopis, který se zachoval, pochází podle
jedněch ze začátku 13. století, podle jiných už ze začátku 14.
století. Je to Synodální kodex prvního novgorodského letopisu
staršího, psaný na pergameně, jehož začátek, který by nás neh-
více zajímal, chybí, je vytržen. Text začíná uprostřed věty
rokem 1016, t.j. již po smrti svatého Vladimíra. Další rukopi-
sy jsou značně pozdější. Kodex Vavřincův /Lavrentjevskij spi-
sok/ napsal nebo opsal v Suzdalu mnich Vavřinec r. 1377 pro
knížete Dimitrie Konstantinoviče. Kodex Hypatský /Ipatjevskij
spisok/ byl napsán kolem roku 1425 a choval se dříve v klášte-
ře svatého Hypatia v Kostromě. Ostatních rukopisů je zachováno
na 200, vesměs ze století 15. až 18. Jejich nejstarší část, do
roku 1111 je jim společná a zachovala se, nepočítáme-li v to
kratší výtahy z ní ve zkrácených letopisech, asi v 55 rukopi-
sech ze 14. až 17. století. Nazývá se obyčejně podle začáteč-
ních slov "Pověst vrémenných lét."

Letopisná legenda o svatém Vladimíru byla tedy vložena do
Pověsti asi 250 let po smrti světce na místo původních zpráv,

- které byly vymýceny nebo aspoň přepracovány ve smyslu řeckém a opředeny novými legendárními smyšlenkami. Tomuto legendárnímu přepracování možno přičíst nejen zprávu o Vladimírově křtu, ale i o jeho mnohoženství.

Při výkladu křtu svatého Vladimíra se tedy nemůžeme držet letopisných zpráv, ale musíme se obrátit k jiným pramenům. Nejpodrobnější chronologii podává mnich Jakub v Pochvalné řeči. Praví: "Po svatém křtu žil blažený kníže Vladimír dvacet osm let. Druhý rok po křtu šel k prahům, třetí rok dobyl město Korsun, čtvrtý rok založil kamenný chrám svaté Bohorodičky a pátý rok založil Perejaslav. V devátém roce dal blažený a Krista milující kníže Vladimír desátek chrámu svaté Bohorodičky ze svého majetku. ... A zasedl v Kyjevě kníže Vladimír osmý rok po smrti svého otce Svjatoslava, v měsíci červnu, v 11. den, roku 6486 /t.j. 978/. Pokřtít se dal Vladimír desátý rok po zabití svého bratra Jaropolka. ... Zesnul v pokoji v měsíci červenci, v 15. den, roku 6523 /t.j. 1015/." Odtud jasně vyplývá, že Vladimír přijal křest nikoli v Korsuni, nýbrž někde v Rusku, snad v Kyjevě nebo ve Vasilevě, jak se mezi lidem vypravovalo ještě v době, kdy byla vsunuta do letopisu padělaná legenda. Stalo se to značně dříve, před dobytím Korsuně. Odečítáme-li od úmrtního roku 1015 28 let, dostaneme rok 987. K témuž výsledku dojdeme, počítáme-li od smrti Jaropolkovy r. 987 desátý rok s tím, že první rok je 978 a desátý tedy 987. Toto datum potvrzuje také Nestor ve svém Čtení o životě a zabití svatých Borise a Glěba, kde přímo praví, že Vladimír byl pokřtěn r. 6495 od stvoření světa, t.j. 987 od narození Kristova. Poněvadž však v tehdejších dobách se užívalo v Kyjevě roku březnového /od 1. března do 28. února/ nebo roku mariánského /od 25. března do 24. března/, zasahuje rok 987 podle tehdejšího počítání až do 28. února nebo 24. března našeho roku 988, takže křest svatého Vladimíra je možné klást i do začátku našeho roku 988.

Jaké byly pohnutky a okolnosti, které vedly Vladimíra, aby se stal křesťanem? Tuto otázku si položil již slavný ruský kazatel, podle obecného mínění pozdější kyjevský metropolita Ilarion, ve čtyřicátých letech 11. století. Táže se: "Jak jsi přišel k poznání Krista a přijetí pravdy?" A odpovídá: "Neosvítily tě zázraky ani apoštolové, jako osvítily jiné vladaře a knížata. Ty, blažený Vladimíre, jsi dospěl ke všemu svým jasným rozumem a velikým důmyslem. Když jsi vše pochopil, přijal jsi svatý křest." Působila tu zřejmě milost Boží a ze strany Vladimírovy také jeho jasný úsudek a vrozená velkodušnost, ale bylo jisté potřeba také vnějšího popudu, který byl dán soudobými událostmi.

Vladimír byl tehdy v nejlepším věku, kolem 35 let, měl již za sebou dvacetiletou vladařskou zkušenost, dosáhl celé řady skvělých vojenských vítězství a politických úspěchů a do budoucna se neleká žádného, ani nejméně lehkého plánu. Jako nejvyšší vzor politické moci mu tanul na mysli příklad byzantského císaře Basila II. /975-1025/ a císaře římsko-německého, Otty II. /973-983/, jehož vážnost nemálo stoupila snazkem s řeckou princeznou Theofano, pocházející z císařského rodu byzantského. Vladimírovou tíživostí bylo, vytvořit z Ruska východoevropskou velmoc, která by se mohla směle postavit po bok impériu byzantskému i římsko-německému. Vladimír věděl také, že to nepůjde

bez přijetí křesťanství.

Vhodná příležitost se naskytla r. 987. V únoru toho roku byl propuštěn v Bagdadě z vězení Bardas Skleros, který si činil nároky na byzantský trůn. Překročil arabsko-byzantské hranice a spojil se s druhým nápadníkem trůnu, který byl ještě nebezpečnější, protože byl velitelem císařského vojska ve východní části říše. Byl to Bardas Fokas, který po krátké době svého spojence zajal a sám se prohlásil císařem a vydal se s vojskem proti Cařihradu. Císařové Basil II. a Konstantin VIII. měli vojsko poměrně slabé a po citelných ztrátách a porážkách v Bulharsku nemohli by dlouho odolávat přesile východní armády. Proto se v nejvyšší nouzi obrátili na kyjevského knížete Vladimíra s prosbou o pomoc. Vladimírovi to přišlo velmi vhod. Měl silné varjažské vojsko, které dříve potřeboval k dobývání a rozšiřování svého panství. Ale když vše uvedl do pořádku a nebylo vážného nebezpečí z žádné strany, stačilo mu vojsko daleko menší. Ostatní vojáci byli pro něho zbytečnou přítěží, protože jim musil platit vysoký žold. Proto byl rád, že se mohl zbavit tohoto nepříjemného břemene. Kromě toho využil této příležitosti k tomu, aby dosáhl svého vytouženého cíle. Jako podmínku si vyžádal sestru vládnoucích císařů Annu za manželku. Císařové chtě-nechtě musili přistoupit na tuto podmínku, protože jejich situace se stále horšila. Sami ovšem žádali jako podmínku, aby Vladimír přijal křest a zavedl křesťanství ve své říši. Smlouva byla uzavřena asi narychlo, protože vojenská situace v byzantské říši byla hrozivá a její řešení nepřopouštělo odkladu. Vladimír jistě žádal, aby se zajistil proti případnému oklamání, že zasnoubení musí být vykonáno předem a patrně i císařští vyjednávači stáli na tom, že Vladimír již před zasnoubením musí přijmout křest. Ze strany Vladimírovy to sice bylo riskantní, přistoupit na to, ale bylo to již v jeho povaze, že jednal rozhodně a odvážně, bez ohledu na nebezpečí. Křest byl asi vykonán neveřejně, aby to nepůsobilo rozruch ve vyšší vrstvě ruského obyvatelstva, která nebyla na tuto změnu dosud připravena. Proto také se v Kyjevě udržovaly různé představy o tom, kde byl Vladimír pokřtěn. Jedni říkali, že v Kyjevě, jiní ve Vasilevě, jak praví letoposec. Tomu také odpovídají i řecké prameny /Skylitzes, Kedrenos, Zonaras/, které vypravují jen velmi stručně a jako mimochodem o vojenské pomoci Rusů a o sňatku jejich knížete s císařskou princeznou, avšak ani slovem se nezminují o křtu knížete. To potvrzují také arabské prameny /Jahjah, Al-Makih, Abu Šudža/.

Při křtu přijal Vladimír křestní jméno Basil s ohledem na svého švagra Basila II., který snad byl i křestním kmotrem, i když nebyl při křtu přítomen. I tím chtěl ukázat navenek, že je roven byzantskému císaři jako manžel císařovy sestry i jako nositel jeho jména.

Zavedení křesťanství na Rusi

Doba, která následovala bezprostředně po osobním přijetí křtu kyjevským knížetem, byla příliš rušná a příliš bohatá na události, aby bylo možno hned přistoupit k všeobecnému pokřtění Kyjevanů a postupně i obyvatelstva ostatních středisek říše. Po smlouvě s Reky se totiž Vladimírova pozornost obráti-

la k událostem v byzantské říši. Tam byla situace čím dál horší. Povstalci stáli již na saém břehu Bosporu /Skutari/ a ovládali téměř celou Malou Asii. Bylo třeba rychlé pomoci. Vladimír podle smlouvy poslal co nejdříve šest tisíc varjažských bojovníků do Byzance.

Účastnil se této výpravy kníže osobně či poslal v čele pomocných oddílů některého svého velitele? Na tuto otázku nemůžeme odpovědět s naprostou jistotou. Prameny mluví spíše ve prospěch osobní účasti. Mnich Jakub praví: "Druhý rok po křtu šel /Vladimír/ k pražům", to znamená, že táhl k pražům dněperským, a odtud, jak se rozumělo samo sebou, dále do Byzance. Řecké prameny praví, že Rusové zasáhli do boje, když se Vladimír stal císařovým švagrem, po snatku s jeho sestrou Annou. Také arabští spisovatelé líčí situaci tak, že Vladimír dostal Annu za manželku a proto bojoval proti povstalcům. Avšak historikové většinou popírají přímou Vladimírovu účast na této výpravě. Snatek byl prý uzavřen za nepřítomnosti Anny, čímž spíše to bylo vlastně zasnoubení, spojené s podepsáním smlouvy, a vlastní svatební obřad se konal až v Korsuni po příchodu nevěsty. Pokud se mluví o Vladimírových činech, jsou prý tím méně činy vojska nebo jejich velitele, které jsou připisovány knížeti. Je ovšem pravda, že prameny se nezabývají podrobně vývojem vztahů mezi císaři a ruským knížetem a o snatku se zminují jen mimochodem jako o podmínce a důvod ruské pomoci. Je také možné, že líčí tyto události jen podle výsledného dojmu, jak se jim jevíly ex post, a že nemínili podat přesnou následnost jednotlivých dějů, která jim snad ani nebyla dostatečně známa. Na druhé straně by však sotva vznikly tyto pochybnosti o osobní účasti Vladimírově na pomocné výpravě, kdyby nebylo padělané letopisné legendy, která klade křest i snatek Vladimírův až do Korsuně. Mnozí se dosud nedovedou oprostít od legendárních smyšlenek letopisu, které se tak vžily, že i po vyvrácení uplatňují vliv na vědecké myšlení.

Přirozenější je, když bereme zprávy pramenů doslovně. Podle nich se Vladimír sám vydal do Cařihradu a dosáhl toho, že snatek s Annou se konal ještě před bojem. Nespoléhal na to, že mu Řekové sami přivedou jeho nevěstu do Kyjeva po vítězném boji. Trval na tom, aby císařové splnili podmínku ještě před započatím boje. Potom teprve vylodil své vojsko v Bitynii a znenadání přepadl nepřátelskou posádku tábořící v Chrysopolu pod vedením Klarogyra Delfiny. Současně zaútočilo z moře císařské vojsko a metalo řecký ohen na tábor povstalců. Ti se pokusili postavit na odpor, ale byli poraženi, zčásti pobiti, zčásti zatlačeni k moři. Kalogyr Delfinas i s většinou důstojníků byl zajat. Císař Basil je dal nabodnout na kůl, oběsit nebo ukřižovat.

Tím ještě nebylo dosaženo konečného vítězství. Bardas Fokas se tehdy zdržoval se svým vojskem u Niceje a chystal se k dalšímu boji. Aby spojil roztroušené posádky svého vojska, táhl od Niceje až k Hellespontu a tam před Abydem se spojil se svým podvelitelem Lvem Melissenem. Chtěl dobýt Abydu, uzavřít Hellespont a tak zamezit dovoz do Cařihradu. Avšak Abydos se úporně bránil, takže Basil nabyl dost času k přípravě nového útoku. Rozdělil své vojsko na dvě části. První vedl jeho bratr Konstantin VIII. a druhé části velil sám. Hlavní sílu jeho

vojáky tvořili Vladimírovi Varjažové. Vylodili se u Lampseku a rozložili se proti táboru Bardovu. Několik dní stála vojska proti sobě. Když se cítil Basil dost připraven, přepadl náhle Bardovo vojsko v noci z 12. na 13. dubna 989. Zároveň se podařilo oddílu Konstantinovu zapálit nepřátelské lodi, které ihned vzplanuly ohromným plamenem. Nastal úžasný zmatek, povstalci se dávali na útěk. Jenom s vypětím všech sil se podařilo Bardovi zastavit utíkající a jakž takž obnovit pořádek ve vojsku. Tu se Bardas sám se svou gruzínskou gardou vrhl na Basila, ale tu rázem nastal úplný obrát. Bardas raněn mrtvicí padl mrtev k zemi. Zpráva o tom se ihned roznesla po celém vojsku vzbouřenců a ti se dali na útěk. Mnoho jich bylo na útěku potito a velká část vojska byla zajata. Vítězství bylo úplné.

Byzantští císařové se cítili již úplně bezpeční a proto jakoby zapomněli na smlouvu s ruským knížetem. Nejevili ochotu vypravit svou sestru do Kyjeva. Vladimír se rozhodl, že je k tomu donutí násilím. Na Cařihrad si netroufal, ale napadl Korsun, hlavní řecké obchodní středisko na Krymu. Dobył je zradou jakéhosi Korsunana Anastáze. To byla těžká rána pro císaře, zvláště když byla spojena také s dalšími ranami. V téže době zaútočili také Bulhaři /snaž na popud Vladimírův/, dobyli Verrie a tak vážně ohrozili Solun. V Malé Asii pak vznikla nová vzpoura, neméně nebezpečná než první. Vdova po Bardu Fokovi propustila na svobodu Bardu Sklera, jehož Fokas dal zrádně uvěznit. Skleros ihned po propuštění začal organizovat zbytky povstalců a své staré příznivce a v drobné válce působil veliké škody císařům, aniž se pouštěl do větších bitev. Za těchto okolností bylo dobytí Korsuně pro Cařihrad dvojnásob těžké a Vladimír toho dovedl také náležitě využít. Hrozil patrně císařům, že potáhne přímo na Cařihrad, nedostane-li svou manželku. Císařové tedy zvolili menší zlo a donutili svou sestru, která se jen s velkým odporem podrobila jejich vůli, aby se vydala na cestu do Korsuně.

Anna přišla do Korsuně v doprovodu velkého poslestva se vši nádherou císařské dcery. Přinesla s sebou vzácné dary a množství ostatků svatých, mezi nimiž se zvláště uvádějí ostatky svatého papeže Klimenta.

Tehdy asi byla uzavřena nová smlouva mezi císaři a Vladimírem. Lze tak usuzovat z událostí, které bezprostředně následovaly. Vladimír vrátil Korsun byzantským císařům jako věno za svou manželku, poslal císařům na pomoc značnou část varjažského vojska a uznal křesťanství za náboženství státní a tak zařadil Rus mezi křesťanské státy. Podmínka veřejného zavedení křesťanství byla snad již v první smlouvě z r. 987-988, ale Vladimír její splnění odkládal až do splnění podmínek ze strany řecké.

Před odchodem z Korsuně dal Vladimír postavit ve městě kostel svatého Jana Křtitele a vzal s sebou dvě bronzové sochy a čtyři bronzové koně, aby jimi ozdobil své sídelní město. Do Kyjeva přišel doprovázen svou manželkou, Anastázem Korsunanem a korsunskými kněžími a ihned začal horlivě zavádět křesťanství. Jako první čin po návratu do Kyjeva uvádějí letopisy zboření model. Jedny dal Vladimír spálit, druhé rozbít a Peruna dal mrskat pruty, vláčet přivázaného k ohonu koně přes

Kyjev až do Dněpru, a když plul po Dněpru, dal jej provázet zvláště k tomu určenými muži až za dněperské prahy, aby snad modla někde neuvázla a nedostala se do rukou lidí, kteří by jí vzdávali poctu i nadále. Tato zpráva nese na sobě známky lidových pověstí. Je pravděpodobnější, že odstranil modly již dříve, hned po svém křtu, ale bez hluku a po návratu z Korsuně ukázal veřejně a slavnostně, že modlami pohrdá. Na tom místě, kde dříve stály modly, dal postavit chrám na počest světce, jehož jméno přijal na křtu, totiž svatého Basila.

O pokřtění členů Vladimírovy rodiny, zvláště jeho synů, vypravuje nejstarší letopis teprve dodatečně, až na konci celé zprávy o zavedení křesťanství touto kratičkou poznámkou: "Vladimír pak byl osvěcen /křtem/ sám, i jeho synové i jeho země." Nepraví se tu nic o tom, kdy a kde se to stalo. Zdá se však, že křest jeho synů byl vykonán již r. 987-988 zároveň se křtem jejich otce.

Po návratu z Korsuně Vladimír vyzval všechny lid, aby přijal novou víru a prohlásil, že bude pokládat za své nepřátele všechny, kteří jeho výzvy neuposlechnou. Po příslušné přípravě konal se pak veřejně a hromadně křest kyjevského obyvatelstva v řece /v Dněpru nebo v Počajně/. Lidé sestupovali do řeky ve skupinách a kněží stáli na břehu a říkali příslušné modlitby. Zarytí pohané se neodvažovali odporovat veřejně, protože Vladimír byl v té době již příliš mocný, aby se někdo mohl odvážit vystoupit proti němu v samé jeho blízkosti. Pěkně to charakterizuje Ilarion ve svém kázání: "A jestliže se někdo nedal pokřtít z lásky, učinil to aspoň ze strachu před tím, který to poručil, protože jeho pravověrnost byla spojena s mocí." Nespokojenci, kteří se nechtěli podříditi, uprchli z Kyjeva jinam.

Podle příkladu Kyjeva přijímala pak křesťanství také jiná města, která vzhlížela ke Kyjevu jako ke svému hlavnímu městu. Bylo k tomu ovšem potřeba času a nejednou i osobního zásahu knížete, který užíval své moci ve prospěch křesťanství. V severní části ruské země, kde byl hlavním městem Novgorod, byla christianizační práce mnohem těžší. Dochované letopisy vypravují, že roku 991 přišel do Novgorodu biskup Joachim, pocházející z Korsuně, a zničil pohanské obětiště a modly. Peruna poručil vláčet blátem, bít pruty a píchat a konečně vhodit do řeky Volchvu. Do Peruna prý vstoupil dábel a začal hořekovat nad svou porážkou. Když pak proploval pod mostem, vhodil prý svou hůl na most a řekl: "Tím na mne budou vzpomínat novgorodské děti." Proto se prý Novgorodci na mostě bijí prutem a tak působí radost běsům. Biskup zakázal, že nikdo nesmí vzít Peruna k sobě. Šel pak jeden člověk z Pridby do města s hrncí /na prodej/ a uviděl Peruna na břehu. Vzal kyj a odstrčil modlu od břehu se slovy: "Tys už dosyta jedl a pil, nyní však pluj pryč!" A tak zmizel ze světa nečistý /dábel/. Z této zprávy kromě lidových pověstí o zničení model se vlastně nedovídáme nic o pokřtění samém. O tom vypráví Taiščev podle ztraceného letopisu Joachimova. Podle něho se vrátil do Novgorodu Dobryna, strýc Vladimírův, a začal energicky zavádět křesťanství. Novgorodští pohané se však postavili otevřeně na odpor. Zbořili kostel, který dal Dobryna vybudovat, plenili domy křesťanů a vyloupili dokonce i pělác Dobrynův,

přičemž zabili jeho manželku Dobryňa se svým pomocníkem. S touto potlačil vzpouru násilím. Ještě dlouho poté se udržovalo v Novgorodě přísloví, že Puťata křtil mečem a Dobryňa ohněm. Z toho je patrné, že zavádění křesťanství na Rusi a zvláště na severu nebylo tak klidné, jak vypravují zcenzurované dochované letopisy.

Z Novgorodu se šířilo křesťanství po celém ruském severu. Tak bylo zavedeno i v Rostově, kde byl postaven dubový chrám Panny Marie. Poněvadž obyvatelstvo tam bylo většinou neslovanské /Meriové/, dlouho se udržovalo křesťanství jen mezi slovanskými přistěhovalci pod ochranou údělného knížete. Roku 992 podnikl Vladimír výpravu na Volyn a do Haliče a založil město Vladimir Volynský s kostelem Panny Marie.

Přijetí křtu v Kyjevě a v Novgorodě nebylo ještě závazným vzorem pro celou širou Rus. Země ruská byla rozdělena na mnoho kmenových knížetství a každý kmen vzhlížel k vlastnímu středišku jako k svému vzoru. Proto bylo třeba učinit hlavní města kmenových knížetství také středisky christianizačních snah pro jednotlivé kmeny. Vladimír z počátku sám navštěvoval tato města, zakládal tam kostely a ustanovoval tam kněze. Ale bylo třeba také trvale zabezpečit křesťanství v těchto městech a odtud i jeho šíření v jednotlivých kmenech. Proto Vladimír rozdělil kmenová knížetství svým synům a postaral se, aby v hlavních městech bylo ustanoveno duchovenstvo s biskupem v čele. R. 997 ustanovil v Novgorodě údělným knížetem svého nejstaršího syna Vyšeslava. Brzy potom dal úděly také ostatním synům. Izjaslava ustanovil v Polocku, Svjatopolka v Turově a Jaroslava v Rostově. Když pak Vyšeslav r. 1010 zemřel, dal Novgorod Jaroslavovi, Rostov Borisovi, Murom Glěbovi, Vladimir Volynský Vsevolofovi, Tmutorkan Mstislavovi, drevljanskou zemi Svjatoslavovi a později udělil Smolensk Stanislavovi a Pskov Sudislavovi. Tím byla zajištěna nejen řádná politická administrativní odlehklých oblastí, ale také organizační základna pro další šíření křesťanství.

Mnoho nejjasností zůstává kolem hierarchické organizace církve za doby Vladimírovy. Jisto je tolik, že za jeho vlády nebyla zřízena na Rusi metropole podřízená byzantskému patriarchovi. To se stalo až za Jaroslava Moudrého r. 1037. Vladimír se asi obával zasahování Byzance do vnitřních záležitostí své říše. Biskupové a kněží, kteří z počátku na Rusi přišli, měli asi postavení jako misionáři v nově získaných územích, snad pod vrchním dohledem arcibiskupa korsunského, který poslal první do Kyjeva duchovenstvo. Vladimír se neuzavíral stykem se Západem. V letopisech se zachovaly zprávy, že z Říma přišla do Kyjeva tři poselství a to v letech 988, 991 a 1000 a Vladimír vyslal do Říma dvě poselství, první se vrátilo roku 994 a druhé odešlo roku 1001. Také v církevním právu za doby Vladimírovy jsou patrné prvky západní, např. desátky. A konečně nejzávažnějším je fakt, že od doby Vladimírovy na Rusi pevně zakotvila slovanská bohoslužba, kterou jistě nezaváděli a neudržovali hierarchové korsunští nebo cařihradští. Slovan-ská bohoslužba a bohatá slovanská literatura se mohla dostat na Rus jen z Bulharska a částečně z Čech a z Polska. Vladimírovi přísluší zásluha, že slovanské kněze rád přijímal a všemožně podporoval. Když pak roku 1037 přišel do Kyjeva první

~~řecký metropolita a po něm další a další, nemohli už nic změnit na tom, že slovenská bohoslužba na Rusi byla a zůstala pevně zakořeněna.~~

Pokřesťanství Rusi bylo úkolem velmi těžkým a nemohlo se uskutečnit v krátké době. Vladimír věnoval tomuto dílu celých 25 let svého života až do své smrti 15. července 1015. Jeho christianizační úsilí se vztahovalo především na kmeny slovanské, snad jen s výjimkou Vjatičů a Radimičů, ale do hloubky neproniklo. Ještě dlouho se udžovaly zbytky pohanství, zvláště v odlehlých zákoutích země.

Zavedení křesťanství na Rusi je beze sporu vrcholným dílem svatého Vladimíra. Již před ním se daly pokusy učinit křesťanství státním náboženstvím ruské říše, ale teprve Vladimírovi se podařilo provést tento nesnadný úkol šťastně a s konečnou platností.

Historikové však obyečnej líčí Vladimíra jako vychytralého politika, který neměl vnitřního poměru ke křesťanství. Tento názor je založen na padělané legendě řeckého zabarvení, která na některých místech líčí Vladimíra nespravedlivě, v příliš černých barvách, jen aby ukázala, jaké netvory dovede řecká víra změnit v beránky. Když odmítáme tyto legendární výmysly, jimiž nepřátelé zhanobili památku tohoto světce, pak tím více musíme zdůrazňovat kladné stránky jeho křesťanského života, zvláště dobrotu srdce, milosrdnou lásku k chudým, velkodušnou štědrost a bezmeznou obětavost pro šíření Kristovy víry. Ne nadarmo jej srovnávají nejstarší životopisci s Konstantinem Velikým pro jeho veliké nábožensko-kulturní dílo. V osobním životě však Vladimír Konstantina daleko předčil, neboť pronikl hlouběji do ducha křesťanství než Konstantin, který se dal pokřtít až před smrtí.

Nesmírnou zásluhu si získal svatý Vladimír hlavně tím, že pochopil význam spisovné řeči cyrilometodějské pro kulturní a náboženské povznesení lidu a tím i pro upevnění státu. Přičinil se všemi silami, aby slovanská kultura byla přenesena také na Rus a tím dal zcela nový směr duchovnímu vývoji ruského národa pro všechny budoucí věky. Slovanská kultura, zaváděná a podporovaná svatým Vladimírem, měla šíři opravdu cyrilometodějskou, evropskou a podle tehdejších poměrů i světovou. Brala podněty z vysoké kultury řecké Byzance, ale byla prosta úzkoprsého byzantinismu, přejala celé bohatství slovanské kultury bulharské a západoslovanské a byla otevřena i vlivům latinské kultury západní.

-dr-

0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0

... všichni křesťané východní, i západní se naléhavě žádají, aby vroucně a vytrvale, ba denně prosili v modlitbách Boha, aby s pomocí nejsvětější Bohorodičky všichni byli jedno. Ať se též modlí, aby mnohým křesťanům různých církví, kteří věrně vyznávají jméno Kristovo, trpí a jsou utiskováni, přispěla plnost posily a útěchy Ducha svatého. Utěšitele.

Z dekretu 2. vatikánskeho koncilu *Orientalium ecclesiarum*

[illegible]

Ruská pravoslavná církev zahrnuje převážnou část verících příslušníků všech tří východoslovanských národů někdejšího Ruska, Rusů, Ukrajinců a Bělorusů. S výjimkou Gruzie /která má vlastní autokefální pravoslavnou církev/ vztahuje Ruská pravoslavná církev svou pravomoc na všechny pravoslavné v dnešním Sovětském svazu, ať to jsou Karelové, Estonci, Moldavané nebo příslušníci pokřesťanštěných etnik Sibiře a střední Asie. Navíc si ale Ruská pravoslavná církev činí jurisdikční nárok na Rusy /popřípadě též Bělorusy a Ukrajince i jiné původem z Ruska/ žijící v emigraci nebo jinak mimo vlast. Z nich ale náleží Moskevskému patriarchátu jen část, ale obohacená o pravoslavné Západoevropany a Američany, kteří se k nim připojili. Část pravoslavných Rusů se svými příznivci z hostitelských národů náleží k nezávislé exilové Ruské zahraniční církvi; ve Francii významné intelektuální a duchovní centrum tvoří pravoslavní Rusové pod jurisdikcí Cařihradu. Oba další východoslovanské národy a s nimi Rusíni jako samostatná ale dost roztržštěná etnická skupina mají vlastní exilové církve. /Viz Naše pravosláví s. 62-63 a Timothy Ware s.82-138/. To vše ukazuje, že mluvit o ruském náboženském myšlení je hesnadné a bez kritické úvahy kolem historických a kulturních podmínek lze dospět snadno k trestuhodným simplifikacím.

Je vhodné též připomenout opomíjenou skutečnost, že po téměř celé století od Řitu svaté Olgy byli křesťané na území pozdějšího Ruska v jednotě s Římem. Dějiny schismatu 11. století spíše pasivně sdílejí s Cařihradem. Mezi samotnými Rusy tvořili později katolíci východního ritu vždy jen nepatrnou menšinu, i když menšinu intelektuálně plodnou a vlivnou. Na západě Ruské říše naproti tomu po uzavření unii s Římem tvořili a dodnes /v podzemí/ tvoří katolíci východního obřadu těžko odhadnutelnou velkou skupinu.

S p e c i f i c k á t é m a t a

Vždy znovu západního čtenáře na ruské nábožensko-filozofické literatuře překvapí, že se zabývá tématy, které sám nezná, že v ní postrádá vžitou tematickou dělbu na scholastické traktáty a že se setkává s nicotným zájmem o náměty, které západním křesťanstvím hýbají, např. milost a svoboda. Tematická /a jak také uvidíme, metodologická/ odlišnost Východu od Západu není všeobšáhlá. Východní /ruská, ukrajinská, rusínská popř. běloruská/ katolická teologie se v některých obdobích západní scholastikou inspiruje až příliš a i pravoslavní, zvláště pokud jde o akademicky pěstovanou teologii, podléhali vlivům katolického a protestantského světa: o ruské teologii to platí především pro období od reforem Petra Velikého do probuzení slavjanofilského hnutí. Všimněme si dále několika tematických zvláštností v nástinu a s odkazy na dostupné prameny a v konfrontaci se západní, katolickou verzí těchto tematických okruhů.

O Bohu

Sotvakteré významné ruské teologické dílo je bžez zmínky o a p o f a t i c k é teologii. Byl by omyl, zaměňovat ji za negativní teologii v běžném západním smyslu, kde znamená pouze popírání jakýchkoli omezení v Bohu, n e - konečný, n e -

- smrtelný/, s tím, že následuje ~~třetí fáze~~, via eminentiae, která původně pozitivně pojmenované vlastnosti rozpoznává u Boha v dokonalém stupni. Ve východní teologii nechce být cesta popírání jen přechodnou fází. Konflikt dvou řad výpovědí o Bohu nemá podle názoru pravoslavných řešení konceptuální; vzniklá antinomie má spíše propedeutickou funkci: otevírá člověka k bytostnému setkání s Tajemstvím. Vykladač pravoslavné tradice T. Ware říká: "Naše pozitivní tvrzení o Bohu - že je dobrý, moudrý, spravedlivý a tak dále - jsou pravdivá v tom, co říkájí, ale nemohou již přiměřeně popsat vnitřní přirozenost Božství." /s. 217/ Lze tedy snad říci, že afirmativní teologické výroky, byť by Bohu připisovaly tu či onu vlastnost v eminentním stupni, jsou méně dokonalé. Tato nauka obsahuje nepochybně oprávněný důraz na Boží transcendenci. Ware se dovolává Jana Damašského /De Fide orthodoxe 1,4/: "Že Bůh je, je zřejmé; čím ale je co do své bytnosti a přirozenosti, to je naprosto nad naše chápání a poznání." A to se jistě - alespoň pokud jde o přirozenou rovinu - dobře shoduje s nejlepší západní tradicí /viz např. ST I, 12, 4/.

Napětí mezi Boží transcendencí a imanencí řeší pravoslavná teologie nezvyklým, v našem prostředí málo známým způsobem: transcendentní je Boží přirozenost, imanentní jsou b o ž - s k é e n e r g i e. Příručka Naše pravoslavní k tomu říká: "Úvahou k samotné Boží podstatě nelze proniknout. Očištěná a prosvětlená duše může nanejvýš pochopit a pojmout Boží energii, totiž Jeho Moc, Moudrost, Pravdu, Život, Světlo, Milost a Lásku. Pravý Bůh je v jádře nepoznatelný, ale dává se prostřednictvím nestvořených energií poznat ..." /s. 17/ Když T. Ware tvrdí, že Boží energie, které jsou Bůh sám, lze zakoušet v podobě zbožšťující milosti a božského světla /s. 217/, máme dojem, že se tu zastírá rozdíl, který jsme zvyklí zdůrazňovat, totiž rozdíl přirozeného a nadpřirozeného. Nestvořenými energiemi, zvláště ve vztahu k vykoupení a milosti, se podrobně zabývá W. Hryniewicz OMI ve své samostatné kapitole ve známé dogmatice W. Granata /díl 2, s. 174/.

Zdá se nám z úvah o bytnosti a energiích, že Východ chápe Boha příliš neosobně. Ruská náboženská filozofie a teologie ale na to odpovídá tak, že nedostupná bytnost a komunikace prostřednictvím aktivit navenek náleží právě osobám, konec-konců i lidským. Ba personalismus tradičního pravoslavného učení o Bohu kladou novodobí ruští autoři /S. Bulgakov, P. Evdokimov, V. Losskij/ do protikladu se západní školskou teologií. Podle Západníků prý shodně s Východem je Otec původcem Syna, ale na rozdíl od Východu Duch svatý vychází z Otce i Syna "tamquam ab uno principio et unica spiratio" /Decr. pro Graecis Florentského koncilu, DS 691/. A to prý už je princip neosobní, prý spočívající spíše ve společné bytnosti než v osobách. Pro pravoslavní naproti tomu má být příznačné, že jediným principem Syna i Ducha svatého, a tedy jediným principem trinitárního života a zárukou jednoty je Otec, tedy princip osobní.

Východní katolíci spatřují východisko v nauce některých i východních autorů, že Duch svatý vychází z Otce s k r z e Syna /viz též Granat, 2, s. 122/. Vzhledem ke skripturální evidenci /Sk 16,7; Ř 8,9; Flp 1,19; J 16,15/ vyložené ranou tradicí tak, že jde o souvislost vnitrotrinitární a ne jen

"ekonomickou" /~~ed-extra~~/, zejména pak Athanasianem /DS 39/ by polemické popírání katolické nauky bylo neudržitelné. Zdá se, že pominou-li mimoteologické motivy polemiky, je shoda možná. Výtky ohledně údajně neosobního pojetí Boha nejsou na místě na jedné ani na druhé straně.

Sofiologie

Zmínky o jaksi zosobněné Moudrosti v té části kánonu, ve které se pravoslavní shodují s katolíky /zjm. Př 8,1 - 9,18/ a pak také deuterokanonická kniha Moudrosti, kterou pravoslavní používají, inspirovaly ke vznosným spekulacím a fantasiím. V pojetí P. Florenského, S. Bulgakova a V. Zenkovského nejsou texty jako "Ještě nebyly propastné tůně, když jsem se zrodila, ještě nebyly prameny vodami obtěžkány..." /Př 8,23 d./ nebo "... v ní je duch myslící a svatý, jedinečný a přitom mnohotvárný, duch jemný, hbitý, pronikavý, neposkrvněný, spolehlivý, neproměnný, ... všemohoucí, všeobzírající, prostupující všechny duchy..." /Mdr 7,22-23/ jen alegorické /jak by napovídalo třeba Př 9,13-18/. S o f i e je jakási mezní skutečnost, snad Duše světa, entita náležící Bohu i tvorstvu. Ruští sofiologové někdy mluví o dvojí /nebo spíše dvojjediné/ Sofii, což by korespondovalo s christologickým anticipačním výkladem zmínovaných míst ze Starého zákona, jak je znám i v západním křesťanství /viz zjm. ST I,39,7/. Nestvořená Sofie by tedy odpovídala tvorstvu bytujícímu věčně jako idea inherentní Stvořiteli, snad jako výraz nepochybné skutečnosti, že stvořením světa se v Bohu nic nezměnilo. Byl by to tedy ten, který "je věrný obraz neviditelného Boha, zrozený dříve než kdokoli z tvorů. On je vzor, podle kterého bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi, svět viditelný i neviditelný." Cely svět jako svět člověka je v jistém smyslu natura humana capax divini.

Se sofiologií /či snad poněkud pejorativně "sofiánstvím" se setkáváme v ruském náboženském myšlení i v kritické podobě. Generace, kterou P. Eudokimov /Christus im Russischen Denken/ zařazuje jako neopatrstickou, hledí na sofiologii předchůdců kriticky a vyrovnává se s ní. Jistou informací k tomuto tématu může poskytnout také devítistránkový spíše populární článek J. Středy pod názvem Sofia na s. 107 roč. 1943 revue Na hlubinu.

Vykoupení a spása

Čteme-li v ruských pramenech o vykoupení a spáse, nemůžeme minout výraz "obožení" čili zbožštění. Výrok 2 Pt 1,4, že obsahem vzácných a nesmírných příslibů je účast na Boží přirozenosti, bere i západní katolická soteriologie s náležitou vážností. Snad tu je alespoň lex orandi výrazem legis credendi, když se vstupní modlitbě denní mše o slavnosti Narození Páně vyslovujeme takto: "... tvůj Syn se stal jedním z nás a má účast na našem lidském životě. Dej ať my máme účast na jeho božství." Jinde ve vánočním období prosíme o "přetvoření k účasti na jeho božství" a vyznáváme "naše zrození k božskému životu". Přesto jsou nám blízká i jiná vyjádření tajemství spásy a vykoupení, ať už jsou to obrazy záchrany, vysvobození, uzdravení, vítězství, povýšení nebo vykoupení z otroctví.

Nelze také zastírat, že pro nás je významné pojetí vykoupení v souvislosti se zadosťučiněním. A právě tato, pro Západ prý typická, satisfakční teorie je předmětem ostré kritiky pravoslavných náboženských autorů na naší adrese. Pravoslavnou polemiku shrnul první oficiálně uznávaný představitel Ruské pravoslavné církve po bolševickém převratu, metropolita Sergij Stargorodskij v knížce O spasení, přeložené také do slovenštiny. Vladimír Losskij ve svém textu na toto téma sice loyálně uznává, že "juristický" obraz je v Novém zákoně nejčastější, ale vytýká Anselmovi z Canterbury, že v traktátu Cur Deus homo prohlašuje ostatní obrazy spásy za "quasi quedam picturae", kdežto satisfakční teorii spatřuje "veritatis rationabilis soliditas". Losskij nepokládá právní pojetí spásy za adekvátní. Dovozuje to v souladu s jinými ruskými autory jakýmsi důkazem sporem. Jestliže Spasitel prolil krev, ba vydal sám sebe zanas, pak, bylo-li to výkupné v prvním smyslu, komu byla cena naší spásy poskytnuta? Jestliže ďablu, pak ďábel obdržel jako výkupné samotného Boha, a to se blíží rouhání. Byla-li cena výkupné oběti určena Otci, pak je třeba se ptát, proč, vždyt u něj jsme nebyli v zajetí!

Zdá se, že krajní zdůraznění satisfakční koncepce naráží na nejasnosti a potřebuje doplnění jinými obrazy. Nicméně je křesťanský Západ přinejmenším věrnější Novému zákonu, když se kloní k tomu, pokládat právní výklad vztahů mezi Bohem a člověkem za adekvátní. Krajní odpor vůči "juridismu" katolické soteriologie zapomíná na fakt shodně přijímaný Písmem svatým i římskou tradicí, že jedinou alternativou práva je bezpráví. Milost a spása neruší spravedlnost.

Za ortodoxní a v jistém smyslu závazné pokládají pravoslavní učení cařihradských místních sněmů z let 1341 a 1351 ohledně hesychasmu. Z nich plyne souvislost pravoslavné nauky o vykoupení s naukou o božských energiích. Zde znovu připomínáme nedlouhou ale důkladnou studii W. Hryniewiczze. Hesychastická kontroverze se vedla kolem otázky, zda na vrcholných stupních duchovní cesty může člověk zakoušet milost jako mystický prožitek nestvořeného Božího světla. Toto téma je v ruském náboženském myšlení trvale přítomné.

Ruští a ostatní východoslovanští katolíci, pokud mechanicky nekopírují soudobou západní akademickou teologii, se snaží smířovat pojetí a ukazovat, že katolické učení je vedle satisfakční teorie otevřeno i jiným přístupům k tajemství spásy. Dialog tradic uvnitř církve snad přispěl k rehabilitaci pojetí divinizace v západní teologii v posledních časech.

Sobornost

Tvrdívá se, že jde o nesnadno přeložitelný termín a hledají se výrazy pro jeho přetlumočení tu či onde. V češtině byl snad pod protestantským vlivem navrhován výraz "sborovost". Pokud by se tím měl mínit důraz na sbor, tedy na místní společenství, tedy cosi na způsob kongregacionalismu, pak jsme jistě daleko od kontextu. Další návrh, "soubornost" snad ani nelze brát vážně.

Někdy se uvádí ve shodě se západními jazyky překlad "konciliarita", protože sobor znamená mimo jiné také sněm /koncil/; leč i to je zúžení. Autorita a funkce všeobecných a místních sněmů je výrazem sobornosti, nicméně sobornost se

prý projevuje i mimo a někdy i navzdory sněmům. Snad by se tedy nabízel nově zavedený výraz kolegialita, ale ten dostal užší význam spoluúčasti biskupů na vedení církve i mimo sněmy.

Zapomíná se na překlad, který je ale nejzřejmější: sobornost totiž vskutku není nic jiného než *k a t o l i c i t a*. Sobornaja cerkov je prostě katolická církev. Rezervovat výraz sobornost pro cosi neurčité a trochu záhadné a tlumočit výraz katolická církev do ruštiny jako vselenskaja cerkov je prostě omyl, protože vselenskaja je totéž jako ekumenická. Jistě katolicita a ekumeničnost souvisí, ale není to aktuálně historicky totéž. /Překládat do ruštiny výraz katolický jako "kafoličeskij" je spíš zlemyslnost/

Sobornost je katolicita, ne ve smyslu pouhé konfesní příslušnosti, protože o tu konec-konců v katolické církvi nejde či nemá jít. Je to katolicita vlastní církvi, která je přitom také jedna, svatá a apoštolská. Je to v pojetí ruských náboženských autorů katolicita s dimensí široké kolegiality, katolicita zahrnující spíše než vylučující. Má to být katolicita překračující dimensi empirické univerzality, možná také ve smyslu Augustinova: Mnozí, kteří jsou uvnitř jsou vně; mnozí, kteří jsou vně, jsou uvnitř.

Metodologické rozdíly

Od začátku zde záměrně mluvíme o "ruském náboženském myšlení", o "ruské náboženské filozofii" a podobně. V některých případech je totiž nesnadné stanovit, jde-li o teologii nebo o filozofii. Sotva by někdo označil Lva Sestova nebo D. Merežkovského za pravoslavné teology nebo zase třeba G. Florovského za filozofa. Je ale jistě nesnadné zařadit osobnosti tak významné jako P. Florenskij, S. Bulgakov nebo V. Solovjov.

Připomenme si napřed západní pojetí vztahu filozofie a teologie. Jsou nepochybně tématické okruhy, ve kterých se oba obory prolínají. Především je tu oblast přirozené teologie a pak vůbec širší metafyzické předpoklady teologie vůbec, jako problematika analogie bytí, transcendentálií a ontologické analýzy struktury jsoucna. Součástí fundamentální teologie je obor u nás ne příliš rozvíjený, označovaný v němčině "die theologische Erkenntnislehre" /viz pod tímto názvem: Kern-Niemann/, tedy snad teologická noetika: souvislosti s filozofickou analýzou poznání jsou zřejmé. A pak je tu velká oblast tématických vztahů teologie a filozofické antropologie /cíl a smysl lidského života, etika, právo atd./. Přes všechny tyto shody je mezi filozofií a teologií podstatný metodologický rozdíl. Klasický filozofický přístup můžeme charakterizovat jako empiricko-racionální, resp. jako myšlenkovou práci s tím, co poskytuje bezprostřední zkušenost. Teologie naproti tomu sice ve shodě s filozofií usiluje o racionální výklad, ale navazuje na vírou přijaté Boží zjevení, především zjevení nadpřirozené, zjevení v dějinách spásy vrcholících v Ježíši Kristu, uchovaných a interpretovaných v Písmu svatém a Tradici. Teologie respektuje ne jen bezprostřední autoritu sdělujícího se Boha, ale protože je aktivitou věřícího společenství, respektuje při promýšlení témat spjatých s vírou také zprostředkovanou autoritu, která Boží zjevení tlumočí v církvi. Teologie není iracionální, ale je přinejmenším transracionální, konfrontuje se s tajemstvím.

~~Na křesťanském východě se pod slovem teologie rozumělo~~
~~obvykle charismatické nazírání na nejhlubší Boží taj~~
tulem Teolog byli označováni jen někteří takto obdarovaní církevní otcové a učitelé. Promýšlení otázek souvisících se Zjevením mělo název "filozofie", někdy pro odlišení od pohanské: **d u c h o v n í f i l o z o f i e**. Snad to může souviset s náboženským charakterem pozdní helénské předkřesťanské filozofie.

Zdá se, že v době, kdy v Ruské církvi již může být řeč o teologii, se výraz teologie /"bogoslavie"/ používal v podobném významu jako na Západě, ale metodologie kolísala mezi teorií závislou na autoritě učící církve a volným promýšlením různých témat. Když se daleko později objevila akademická filozofie, pohybovala se mezi následováním různých západních vzorů a tradiční duchovní filozofií ve východním smyslu.

Zjevení jako zdroj teologie je i pro ruskou duchovní spisbu pramenem. Stojí tam vedle jiných zdrojů, zkušenosti a rozumu, popřípadě také intuice. Zjevení není chápáno zdaleka tak autoritativně jako na Západě. V přístupu k biblí kolísá ruská teologie a náboženská filozofie mezi tím, co bychom dnes označili jako fundamentalismus a alegorickým výkladem. Teprve později, po znovunavázání na patristiku a v atmosféře dialogu se hermeneutika Písma a tradice obohatila o jiné metody. Časté je odvolávání se na mimoracionální zdroje, ba užívání metaforické analogie jako argumentace. Ruští autoři se často odvolávají na blíže nespecifikovaný *sensus fidei* /"duch pravoslavi"/ a po takovém zařazení končí diskuse často dříve, než by se z pozitivních a vymezených pramenů dalo to či ono tvrzení dokázat nebo vyvrátit. Oblíbě se těší paradoxy a antinomie, a - jak už bylo shora uvedeno - apofatická teologie.

Schématicky snad lze říci, že ono filozofické na ruské teologii je to, že se necítí být vázána vymezeným, všem přístupným obsahem zjevení, ale bohatě rozvíjí jeho témata metodami filozofickými v nejširším smyslu, včetně metod dialektických, hodnotících a intuitivních. A naopak, to teologické na ruské filozofii je, že zkušenost víry, ba i mystické zkušenosti pisatele nebo jiných lidí zapadají do širokého okruhu výchozí empirie vedle běžných zdrojů.

Bylo by značným zjednodušením tvrdit, že "západní" model vztahů teologie a filozofie je omezen jen na Západ a naopak. Tak jako se poslední vlna ruské pravoslavné teologie /V. Losskij, P. Eudokimov a V. Schmemmann aj./ vymezuje vůči vzletům intuitivistické duchovní filozofie /zejména vůči sofiologii/, tak zase Západ, zvláště v posledních desetiletích, a často i bez vlivu ruské teologie a náboženské filozofie, má autory, kteří jdou cestou podobnou Východu, alespoň co do metodologie, někdy i tématiky. Bez dalšího zdůvodňování můžeme snad uvést takové autory jako jsou Odo Casel, I. Herwegen, M. Blondel, G. Marcel a snad částečně i H. Urs von Balthasa /"Herrlichkeit"/.

Nechceme-li tuto kapitolu ukončit banálním konstatováním, že na každém z obou přístupů je něco dobré a něco špatné, ale ten náš je lepší, nezbyde nám než konstatovat, že v tématice i metodologii náboženského myšlení zůstává mezi Západem a Východem v něčem konfrontace a v něčem pro nás Východ je inspirací. Konfrontace a inspirace zůstávají jako dvě otevřené možnosti.

Otázku, jde-li o konfrontaci ~~naprosto~~-západní nebo o takovou, která je překonatelná alespoň metodou "ekumenického realismu", jak jej navrhuje ve svém článku k tomuto tématu K. Rahner, nechť posoudí povolnější. Jistě významný úkol zde připadá ruským a ostatním východním katolíkům.

S t r u č n ý n á s t i n d ě j i n

Při daném rozsahu se nemůžeme pouštět do diskuse o volbě historických fenoménů, o spolehlivosti pramenů a o podobných otázkách přiměřených pro specializované historiky. Protože v této kapitole jde jen o to, orientovat zájemce pro případ dalšího zájmu o ruskou náboženskou literaturu, spokojíme se i co do charakteristiky škol a směrů i co do periodizace a věcných informací s malým okruhem spíše druhotných pramenů. Využijeme především schématu z knihy P. Evdokimova Christus im russischen Denken.

Domácí prehistorie /ponecháme-li stranou počáteční balkánské a západní vlivy/, zahrnuje převážně monastickou literaturu, kterou bychom mohli snad zařadit jako praktickou asketiku. Připomíná se spor mezi cenobitským směrem orientovaným na misi a sociální službu v duchu řeholí svatého Basila /představitel Josef z Volocka/ a byzantským hesychasmem ovlivněným kontemplativním směrem mnišství /Nil Sirský/. Oba soupeře Ruská pravoslavná církev později kanonizovala. Zde jde o konec 15. století.

Reformy Petra Velikého na začátku 18. století vnesly do ruské kultury vlivy osvícenství a liberálního protestantismu. Oficiální teologické školství dlouho šlo tímto směrem. Přišlo to k větší otevřenosti, k rozvoji biblistiky, k objektivnímu zkoumání dějin východní liturgie. Pravoslavná pozice se často v polemikách hájila, což je příznačné, katolickými argumenty proti protestantizujícím tendencím a naopak. Proti tendenci redukovat počet svátostí na křest a Eucharistii byl obhajován nově počet sedmi svátostí ve smyslu tridentského koncilu, ač pravoslavní neměli do té doby sklon nějak zvlášť odlišovat svátosti od mimosvátostných liturgických úkonů.

Na mimoakademické půdě představují v době po Petrových reformách návrat k tradici, ale již vyjádřený prostředky novodobé univerzální vzdělanosti, biskup Tichon Zadonský a kněz Paisij Veličkovský. Na hesychastskou tradici navazuje tehdy svatý Serafim Sarovský. Jeho ústně předávané a později zapsané nauky navazují, jak se zdá, také na byzantského autora Simeona, zvaného Nový Teolog, ale může to být jen shoda duchovní zkušenosti, kterou oba vyjadřují. Velkou postavou obnovy a syntézy a myslitelem, který přenesl tradice křesťanského Východu do 19. století, byl moskevský metropolita Filaret /1782-1867/.

Individuální konverze ruských intelektuálů ke katolické víře provázely 19. století. Jeden z nich, Piotr Čadajev se stal inspirací jak pro budoucí ruské západníky, tak i pro pravoslavné náboženské filozofy. V pravoslavné církvi se vynořila tehdy skupina laiků, kteří se, jak je shora vyličené, pohybovali na rozmezí teologie a filozofie. Další známý příslušník tohoto směru, který hluboce sympetizoval s katolickou cír-

kví a prahnul po jednotě, po - jak to označoval - univerzální církvi, byl Vladimír Solovjov /1853-1900/. K jeho do češtiny přeloženým dílům viz literaturu./

K slavjanofilům, i když jde o zjednodušující etiketu, se mezi ruskými, nábožensky orientovanými autory uvádí obvykle Ivan Kirjevskij, Alexej Chomjakov, který promýšlel intenzivně z pravoslavného hlediska shora uvedené téma "sobornosti" a Alexandr Ivanov. Spíše generačně se k nim přiřazuje beletrista Nikolaj Gogol /1809-1852/, který převzal některé podněty v Paříži z okruhu kolem Lacordaire a své mystické, konfliktní a sociálně angažované křesťanství vyjádřil beletristicky i v krátkých teologických textech.

Další generace ruských náboženských autorů se již dožila převratů kolem roku 1917 a různým způsobem se s nimi vyrovnala. Vasilij Rozanov přežil revoluční smrt jen o dva roky a pronásledování ho nezasáhlo, i když setrval ve vlasti. Tvoří přechod k nové teologii a filozofii, k sofiologům. Někteří její další přívrženci se nejprve v mládí klonili k marxismu. Patří k nim Sergij Bulgakov, kterého jsme již připomněli v oddílu o sofiologii a Nikolaj Berdajev /1874-1948/, snad nejvýznamnější ruský filozof, jehož hlavním oborem byla filozofie člověka a ontologie rozvíjená ve smyslu jakéhosi křesťanského existencialismu z filozofické antropologie. Ve dvacátých letech /stejně jako Bulgakov/ odešel do exilu a jeho poslední zastávkou se stala Paříž. Jeho nejvýznamnější díla vycházela někdy souběžně v ruštině a v západních jazycích. Připomeneme několik titulů: Tvořivost a objektivace /Nástin eschatologické metafyziky/, Smysl stvoření, Otčectví a svoboda, Já a svět objektů, Zdroje a smysl ruského komunismu.

Jestliže etiketa sofiolog je vhodná pro Bulgakova /býval ironicky označován jako "sofiánský papež"/, Berdajev je tomuto pojetí blízký spíše metodologicky a východisky než tím, že by otázku Sofie výslovně tematizoval. Naproti tomu Pavel Florenskij /1882-?/ se jím i ostatními specifickými tématy ruského náboženského myšlení výslovně zabýval. Byl spíše teologem než filozofem. Jeho vrcholné dílo Stolp i utvrzení istiny /Sloup a pevná opora pravdy; podle 1 Tim 3,15/ bývá označováno jako Summa teologická pravoslavná. Je to zvláštní kombinace úvah lingvistických, matematických, filozofických a teologických, včetně zaznamenaných meditací. V různých zmíněných oborech a mimo to ještě také v uměnovědě a ve fyzice včetně technických aplikací byl Florenskij uznávaným odborníkem. Do bolševické revoluce působil jako pravoslavný kněz a psal. Snažil se pak o porozumivý přístup k novému režimu s tím, že zéroven hájil vše žádoucí, co se hájit dalo. V době, kdy bolševici pravoslavnou církev rozkládali zevnitř, tzv. obnovlenským hnutím, konal současně službu pravoslavného duchovního, hájil v církvi tradiční a ortodoxní postoje a jako fyzik a elektrotechnik byl členem Leninovy komise pro elektrifikaci Ruska. Katalogizoval pro bolševické úřady církevní památky a hájil je před likvidací, zdůrazňoval přednost jejich uchování "v provozu" před pouhou muzeální konzervací. Organizoval v Moskvě ve 20. letech svobodnou akademii pro duchovní studium. Později se jeho zřejmě dobře myšlený pokus ukázal nereálný: ztratil se na dlouho do Sibiři, odkud byl kontakt nesnadný a pak zmizel.

~~definitivně někde v pekle Gulagů, snad ve 40. letech, ani kdy zemřel. Z dalších děl: Ikonostas, Filosofija kuljta /Filozofie kultu/.~~

Z bratří knížat Trubeckých se starší Sergij revoluce nedožil, mladší Jevgenij kriticky přepracoval a rozvinul Solovjovovy sofiologické motivy. Systematickým filozofem byl Nikolaj Losskij /1870-1965/: svůj intuitivismus detailně vyložil ve spisu Obosnovanie intuitivizmu /Odůvodnění intuitivismu/ ještě ve vlasti a pak jej vykládal v dalších knihách. Žil, přednášel filozofii a psal v exilu v Praze, v Bratislavě a po roce 1946 ve Francii a v USA. Z dalších děl je třeba zmínit alespoň Intellectual Intuition and Ideal Being a Absolutně kritérium pravdy.

Z filozofů je třeba k jakémusi i křesťansky inspirovanému existencialismu přiřadit Simona Franka /1877-1950/ a Lva Šestova. Teologické a filozofické motivy ve smyslu jakéhosi metaforického filozofujícího mysticismu rozvíjí nejprve ve vlasti a později v exilu ve Španělsku Vasilij Zenkovskij /1881-1962/.

Generace našich současníků se vrací k teologii a k ukázněným metodám práce, i když celkový styl teologické argumentace, výběr témat a základní schémata hodnocení zůstávají příznačné pro domácí tradici ruskou. Je třeba ale konstatovat, že významná díla vznikají téměř vyhradně v exilu. Ruská pravoslavná církev ve vlasti má tři kněžské semináře a dvě teologické akademie, na které lze vstoupit po absolvování semináře. Vydává se teologické periodikum Bogoslovskije trudy /Teologické práce/. Některé domácí práce mají solidní akademickou úroveň a týkají se dějin církve obecně, dějin ruské církve, dějin liturgie a snad ještě jiných oborů. Záslužné je dodatečné domácí vydávání prací P. Florenského počínaje sedmdesátými lety. Jde často o práce, které byly po desetiletí k dispozici jen v rukopisech, případně opisech.

Ta část exilu - dnes už vlastně třetí a další generace - která náleží k již zmínované zahraniční církvi, zastává krajně konzervativní stanoviska a je uzavřená dialogu s katolickou církví i s ostatními křesťany. V tomto prostředí ale vychází bohatá apologetická literatura, reedice děl církevních otců a klasiků východní asketiky a mystiky v ruštině i v západních jazycích.

Teologicky plodné jsou školy a tisková periodika kolem západoevropského exarchátu Ruské pravoslavné církve /zejména autoři Vasilij Krivošejin a Antonij Blum píšící i pod poangličtěným jménem Anthony Bloom/. Významná je dále pařížská ruská teologická škola náležící skupině pravoslavných Rusů podléhajících cařihradskému patriarchátu. Důležitá je též Americká autokefalní církev, která má sice už jistou část členstva anglosaského a hispanoamerického původu, ale navazuje personálně i teologickým pojetím na ruské duchovní tradice a vlivy zejména v USA. Současná nejvýznamnější pravoslavná teologická periodika ruského původu jsou St. Vladimir's Seminary Quarterly /Syosset, N.Y./ a Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale /Paříž/.

Katolíci východního obřadu ruského a ostatního východoslovanského původu spolupůsobí kolem dvou nejvýznamnějších katolických periodik zabývajících se křesťanským Východem. Jsou

to Irénikon vydávaný benediktinským opatstvem v Chevetogne a Istina /rusky Pravda/, francouzský časopis vydávaný dominikánským studijním ekumenickým centrem stejného názvu. Ruskou katolickou literaturu spíše na populárnější úrovni vydává v Belgii nakladatelství Zizn s Bogom.

Okruh ruských exilových pravoslavných teologů poválečného období charakterizuje Paul Evdokimov tak, že jde o teologii neopatristskou. Nejstarší a před několika lety zesnulý příslušník tohoto okruhu byl Georgij Florovskij /* 1893/ Jeho práce se dělila mezi patristiku, dějiny a eklesiologii. Byl ekumenicky otevřený. Kritizoval z hlediska křesťanské ortodoxie sofiologii S. Bulgakova a P. Florenského. Evdokimov označuje Florovského za nejortodoxnějšího ze současných ruských teologů.

Generačně i pojetím patří k "neopatristskému" okruhu nepochybně také tvůrce tohoto dělení, Paul Evdokimov. Jeho jazyk je víc esoterický než jazyk profesora Florovského a tím stojí blíže rozevřaté generaci ze začátku století. Jeho zřejmě základním dílem je L'Orthodoxie /Pravoslaví; vyšlo též v polštině, viz/. Věnoval se také dějinám teologie a dějinám praktické asketiky.

Vladimír Losskij, syn filozofa Nikolaje Losského, je autorem tvůrčí syntézy dosavadních ruských tradic. Zdá se ale být polemičtější než Florovskij nebo Evdokimov. Jeho významné dílo Théologie mystique de l'Eglise d'Orient /Mystická teologie východní církve/ vycházelo také na pokračování ve slovenském překladu ve zdejší periodiku Pravoslavný teologický sborník od č. VIII.

Ruského původu jsou převážně anglicky píšící teologové americké autokefální pravoslavné církve, profesori semináře sv. Vladimíra, John Meyendorff a Alexander Schmemmann; oba s velkou tematickou šíří. V Pravoslavných teologických textech vycházel od č. VII český překlad knížky A. Schmemmanna Svátosti a pravoslaví; autor tam je v plodném dialogu s katolickou teologií svátostí a tlumočí klasické ortodoxní východní pojetí novodobým srozumitelným způsobem.

Poněkud stranou směrů a škol stojí Nikolaj Afanasiev /1893-1966/, dnes i mezi katolickými a protestantskými teology uznávaný tvůrce systematické "eucharistické eklesiologie". Vede analogii mezi eucharistickým a - jak my říkáme - mystickým Tělem Kristovým tak daleko, že nechápe místní církve /t.j. místní eucharistická společenství kolem biskupů, resp. zástupců biskupů/ jako části univerzální církve, tak jako nejsou partikule eucharistického Těla částmi Těla Kristova; soudí, že jednota, svatost a katolicita Kristovy církve se plně realizují v místním společenství. Jednotou univerzální církve je bratrské společenství mezi místními církvemi. Každý biskup je nepřímo nástupcem Petrovým, protože zastává ve své místní církvi ten úřad, který v prvotní jeruzalémské církvi zastával Petr. V přímém smyslu má toto poslání - za předpokladu jednoty - biskup Říma, a sice jako první mezi rovnými. Afanasiev se dovolává motivů eucharistické eklesiologie už u svatého Pavla a pak u svatého Cypriána Kartaginského a dále v dějinách církve. Tvrdí, že toto pojetí je starší než pojetí univerzalistické podřizující autoritativně místní obce univerzální církvi.

3. Článek - článek - článek - článek - článek - článek - článek
oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

K TISÍCI MU VÝROČÍ PUTOVÁNÍ BOŽÍHO LIDU RUSKÝMI DĚJINAMI /Sociologicko-historický přehled/

Náboženství přirozeně tvoří duchovní podstatu národa; proto objasnit způsob přijetí a zažití radostné novozákonní informace i zvláštností dějinných osudů nábožensky kultivovaného obyvatelstva znamená objasnit povahu národa. Přitom je ale třeba uznat, že i když je národ jako útvar mravního života v duchovní podstatě vždy dokonale strukturován a kulturně zhodnocován náboženstvím /a různými útvary mravními, jako např. rodinou/, je také vždy ovlivňován četnými ryze sociálními faktory /jazyk, umění, politika, stát, právo, hospodářství atd./ Tyto sociální faktory jej ale ovlivňují pouze jako objektivní podmínky, které národní život a rozvoj případně v jisté míře usnadňují, avšak v subjektivní duchovní podstatě jej nezaručují.

Útvary a činnosti náboženského života přirozeně ovlivňují národ, případně objektivně podmínují stabilitu a vyrovnanost funkcí struktury národa. Míra vlivu náboženství se liší od společnosti ke společnosti a rovněž se mění v téže společnosti v čase. Vliv náboženství může být dočasně omezen až na minimum; avšak bez duchovní podstaty, strukturujícího vlivu náboženských hodnot by národ přestal existovat jako významuplný kulturní útvar.

Koncem prvního tisíciletí po Kristu se ruský národ v duchovní podstatě probudil k životu. Poměrně rychle se vynořil z temnot přednárodního života a připojil se k ostatním kulturním národům lidstva. Toto duchovně podstatné probuzení národa nebylo náhodné: bylo dáno zvláštní disponovaností obyvatel Rusi k přijetí a zažití radostné novozákonní informace. Vždyť už roku 860 vyslal patriarcha Fotius na Rus křesťanskou misi, avšak místní obyvatelstvo ji zatím nepřijalo. Po půl století od této první křesťanské misie uvádí letopisec další marný pokus o proniknutí křesťanství z Byzance na Rus za vlády Olegovy. Je dále známo, že kněžna Olga se obrátila se žádostí o misionáře na Ottu I. Německá misie v čele s magdeburským arcibiskupem Adalbertem, příznivcem českého biskupa Vojtěcha, skutečně dorazila na Rus, avšak vrátila se, aniž dosáhla očekávaného úspěchu. Sama Olga dosáhla křest v Cařihradě.

Teprve za dob knížete Vladimíra nastal ve věci rázný obrat. Okolnosti Vladimírovy politické prozíravosti a síly jeho vojsk, které tento obrat do jisté míry usnadnily, nejsou podstatné. Důležité je, že se Rusové otevřeli evangeliu, které se u nich aktualizovalo prostřednictvím byzantských kulturních struktur.

Přijetím evangelia se Rus organicky začlenila do vývojového kontextu kulturní evropy. Význam kyjevské říše mezi kulturními národy byl utvrzen samostatnou církevní organizací v čele s metropolitou, který sídlil v Kyjevě.

Církevní spojení s Byzancí vytvořilo předpoklady pro rozvoj ruské kultury, neboť cařihradská církevní politika

nebránila národním církvím v jejich osobitém životě. Rusové proto mohli přijmout náboženství s bohoslužebnou řečí slovan- skou a připojit se k národům, které slaví Boha svým jazykem. Ruská kultura byla pak obohacena slovanským písmem a slovan- skou překladovou i původní literaturou, která vzešla v 9.sto- letí z velkomoravského kulturního okruhu. Na tomto základě se pak rozvíjelo svérázné písemnictví kyjevské epochy. Kyjevský panovník přestal být pouhým vojenským náčelníkem, kterého by- lo možno kdykoli svrhnout. Jeho moc byla nyní z Boží milosti a stavět se proti ní znamenalo provinovat se proti autoritě Boží.

Dříve byl ruský kníže vojenským vůdcem, kterého obklopo- vali lidé jeho družiny, do značné míry cizí místnímu obyva- telstvu, které si podmanil a silou donutil odvádět daně; ne- měl vlastní poddané. Ideálem vlády přeneseným z Byzance se stal císař, "car" cařihradský, náměstek Boží na zemi, mající své poddané.

N á r o d n ě p s y c h o l o g i c k é a s p e k t y p o č á t e č n í h o p ř i j e t í e v a n g e l i a

Překvapuje výjimečná snadnost, s jakou došlo k rozsáhlé- mu obrácení obyvatel Rusi na křesťanskou víru. Rusové vsákli křesťanství "jako hubka vsakuje vodu" /Struve/ Společným cha- rakteristickým rysem daného procesu je, že křest ruského ná- roda proběhl r e l a t i v n ě p o k o j n ě a ú s p ě š n ě. Široké vrstvy obyvatelstva se poměrně rychle seznamovaly s radostnou novozákonní informací a vstřebávaly její prvky. Během 25 let vlády knížete Vladimíra po křtu Kyjevanů si vět- šina ruského obyvatelstva osvojila křesťanství.

I když přijetí evangelia u Rusů bylo velmi rychlé a snadné, nelze popřít, že někteří obyvatelé Rusi byli vystave- ni jistému nátlaku ze strany vojenské družiny obklopující knížete Vladimíra. Značná část vojenské družiny po Vladimíro- vě křtu následovala jeho příkladu. Poté vojsko začalo ničit pohanské modly, které Vladimír dříve nechával budovat. Když pak Vladimír vyzval obyvatele Rusi k přijetí evangelia a v o- pačném případě hrozil nepřátelstvím, nesetkal se s vážným od- porem. Výjimky ovšem existovaly, takže např. první biskupové v Novgorodě žili v pevnosti obehnané hradbami, neboť první biskup Joakim /od 991/ nechal ničit pohanské modly, což vzbu- dilo vzpuru místního obyvatelstva. Tehdy se Putata, vojevůd- ce knížete Vladimíra, dal s lidem do nelítostného boje a Vla- dimírův strýc Dobryna zapálil městské domy. Novgorodci byli násilím donuceni ke křtu. Odtud přísloví: "Putata křtí mečem a Dobryna ohněm." V některých místech přijímali lidé evange- lium povrchně. Nešlo o adekvátní přesvědčení, nýbrž to bylo ze strachu, následkem nedobrovolného podřízení se vnějšímu nátlaku.

Vcelku lze říci, že představy širokých vrstev obyvatel- stva o křesťanském náboženství byly velmi skrovné. Prosté, nevzdělané vrstvy společnosti nedokázaly vždy zavrhnout zaká- zané uctívání starých model a všestranně zažít víru v Boha a Křosta. Leckde ze zvyku ctili Boha v dřívějších svatyních.

Rusové tedy ~~zažili radostnou novozákonní~~ informaci snadno, ale spíše dětským způsobem.

Pravoslavná církev vyvedla Rusko ze tmy, integrovala rozmanitý lid v národ, určila vysoké cíle vladařům, inspirovala umělce, v duchovní podstatě konstituovala resp. strukturovala, resp. kulturně zhodnocovala všechny stránky sociálního života Rusi. Lidové vrstvy svaté Rusi ve své dětsky prosté zbožnosti podporovaly církevní zřízení a kladly odpor jakýmkoli snahám o oslabení sociální pozice církve. Slovenská Rus jako sociální útvar vstoupila na historickou scénu pod panovačným povellem Rusi skandinávského původu. Kulturní, duchovní a životní osudy jedné i druhé Rusi se nerozlučně slili v jediné "ruské moře", přičemž skandinávsko-varjažský potůček vyschl a ztratil se v něm brzy a beze stop. Toto splnutí vyvolala a završila především duchovní síla křesťanské víry, která zvítězila nad ubohým pohanstvím v duších obou kmenů.

Ruská církev dokázala během kyjevského období vytvořit typ ruského člověka s dětskou prostotou uctívajícího Boha, ale dosud málo si uvědomujícího základy radostné novozákonní informace.

Neblahý důsledek pro zdárný kulturní rozvoj ruského národa měla církev v ní roztržka a zažitá v tomto případě v době duchovního dětství národa. Neochota mocných knížat ponížit se před římským papežem jim po mongolské expanzi vynesla tím krutější ponížení na dvoře mongolských chánů. Neblahým následkem příklonu Rusů k řecké církvi bylo, že se nábožensky izolovali od těch národů, s nimiž je pojilo pouto společného původu a které mluvily podobným jazykem.

Náboženská různost též zrodila příkré, dlouhodobé ruské soupeření s Poláky a zbavila Rusy téměř všeho duchovního a mravního vlivu na část Slovanů. Různost víry zpozdila účinek nové civilizace vzniklé ze západní renesance, avšak uchránila Rusko před krizí reformačních válek.

I když mongolské panství v Rusku vedlo k mocenskému a hospodářskému oslabení ruských knížat, ruská pravoslavná církev včetně klášterů za podmínek náboženské tolerance mongolských chánů neobyčejně zmohtněla a zbohatla.

Třebaže se církev v Rusku někdy dočasně podrobovala nátlaku moci, vždy znovu a znovu obnovovala a udržovala nezávislost na státní moci. Rozšířeným omylem je představa o úplné závislosti ruské církve na světské moci ve všech obdobích její historie. I když po reformě Petra I. nebyla okázale samostatná pozice církve vůči nárokům státu dále možná, zůstává ve vědomí hierarchie a věřícího lidu zažita myšlenka samostatného církevního vedení. Světské petěrburgské impérium založené Petrem I. nedokázalo docela zlomit a zničit pravoslavnou tendenci k historické teokracii. Rogorózní a sektářská myšlenka, že zde církev navždy pozbyla svou původní svobodu a ponížila se před státní mocí, je východnímu křesťanství cizí. Naopak je hrdé na velké usigní vítězství.

Podobným náhledem je silně zatíženo také jinak možná užitečné dílo T.G.Masaryka Rusko a Evropa. Autor temnými barvami líčí hrůzy teokratického absolutismu, v němž panovníci měli nejvyšší moc, udělenou prý jim přímo od Boha a vztahující se na všechny záležitosti náboženské i občanské, na církev i stát.

Proti teokracii klade Masaryk antropokracii nebo demokracii a snaží se postavit mravnost na ryze přirozenou základnu. Neuznává zjevené náboženství, hledá přirozené náboženství, nevěří kněžím ani církvi, nýbrž vědě a filozofii nedůvěřuje "teologii - organu mýtu, nýbrž filozofii - organu vědy".

Z tohoto hlediska se mu ovšem nelíbí Rusko, pokud si uchoválo věřící dětství Evropy, pokud v ochranné vrstvě selského lidu reprezentuje křesťanský středověk, zvláště byzantský. Proto se mu zejména nezdá slavyjofilství, jež v původní podobě nebylo u zakladatelů národnosti nýbrž náboženské a poněvadž velebilo původní Rusko před Petrovými reformami, které je značně znesvětily a oslabily vážnost hierarchie, aby ji více podřídily carské moci.

"Osvícený absolutismus" Petrův je Masarykovi přijatelnější než absolutismus moskevský ačkoli Petr absolutismus posílil stejně jako samovládu, odstranil duma a nesvolával Sobor /zemské shromáždění/ a sice proto, že reformy tohoto "osvíceného barbaru" a "kate vlastních dětí" se zakládaly "na světovém názoru vědeckém, protichůdném názoru teologickému", na "motivovaném přesvědčení proti slép víře". Z téhož důvodu Masaryk vysoce hodnotí osvícenské snahy "notorické korunované nevěstky" na ruském trůně, Kateřiny II., obdivovatelky Voltairea.

Politická sekularizace, ve které pokračovali následníci Petra I. v 18. století, přinesla omezení klášterního vlastnictví, snížení počtu lidí přijímaných do klášterů a růst útoků státníků proti duchovenstvu. 18. století bylo poznamenáno rozsáhlým duchovním rozkolem, kdy voltairiánská vládnoucí špička se postavila proti širokým sociálním vrstvám a pravoslavné církvi. Pro církev bylo 18. století stoletím útisku a ponižení. Masaryk však jen letmo poukazuje na následky rozšíření evropských svobodomyšlných idejí v Rusku, na mravní úpadek a bastardizaci sociálního a kulturního života zvláště u petrohradského dvora, jenž se za Kateřiny II. proměnil v mužský harém, vydržovaný ohromnými obnosy.

Právněji než Kateřina II. je u Masaryka hodnocen náboženský založený Alexandr I. a car "osvoboditel" Alexandr II., ač jejich konstituční plány a láska k nevolnickému lidu byly jistě upřímnější než u despoticky naladěného Petra I. a z krajnosti volnomyšlenkářství do krajnosti reakce zabíhající Kateřiny II., jejíž Nakaž /1766/ byl zakázán ve Francii pro svobodomyšlenkářské výstřelky a jež později krutě pronásledovala ušlechtilého hlasatele svobody lidu Radiščeva.

Správněji je u Masaryka hodnocena vláda zvrdlého Mikuláše I., za něhož se ministr Uvarov snažil upevnit vlast trojicí základů: pravoslavi, samoděržaví, národnost, avšak přivedl Rusko k porážce u Sevastopolu.

Za Alexandra II. byl vystupňován útlak katolíků a uniátů: styk biskupů byl trestán vyhnanstvím na Sibiř, nesmělo se kázat o dogmatech katolické víry, uniáté byli násilím nuceni přijmout pravoslavi. Povstání nižšího duchovenstva v ovládaném Polsku se stalo příležitostí k vysídlení tisíců příslušníků tohoto katolického národa na Sibiř. Ještě v roce 1873 tam strádalo v dolech 330 duchovních.

Masaryk velmi sňovlivě posuzuje "smělé" činy revolučních teroristů proti Alexandrovi II. Zato však ve svém díle hromadí

hrůzy tzv. "bílého teroru" za vlády Mikuláše II., aby poděpřel svůj konečný závěr, že "teokratický cesaropapismus právem nemůže existovat, potřebuje-li takovéto prostředky k svému udržení" Bílý teror za Mikuláše II. prý dokazuje, že jím stanovený a svémocně státními zákony rozšiřovaný § 4 o teokratické podstatě nejvyšší státní moci carovy je nepravdivý: absolutismus není odůvodněn ani nábožensky ani mravně.

Masaryk vcelku správně hodnotí "filozofický list" Čaadajev /1836/, jímž autor ve jménu náboženství odsoudil formuli Uvarova /pravoslaví, samoděržaví, národnost/ a mikulášovský systém. Čaadajev chápal náboženství jako vůdčí sociální sílu, integrující lidi, a protože nalezal princip jednoty pouze v katolictví, toužil po světové, všeobecné církvi po vzoru katolickém. Masaryk však u něj vyzdvihuje to, že západníci "přes teokratický základ vycitovali v Čaadajevovi skepsi právě v náboženských otázkách. TGM nejvýše hodnotí činnost tzv. západníků: kritika Bělinského a publicisty Gercena, kteří se posléze uchýlili ke krajnímu ateismu a výstřednímu materialismu; pojem Bůh a náboženství jim znamenají tolik co tma, nevědomost, pousta a knuta. Jejich ideálem je zničit autoritu náboženství socialistickou a ateistickou revolucí. Ani francouzská revoluce jim nestačila: prohlásila svobodu myšlení a žití, ale nepoznala prý jasně, že se tato svoboda nedá sloučit s evropským katolictvím. Jedinou cestou pokroku je teror, zločin, vražda, jež ovšem později Gercen zamítá jako prostředky k dosažení cíle: lidového státu.

Z k o u š k a B o ž í h o l i d u v R u s k u v e 2 0 . s t o l e t í

Přes všechno úsilí ruského státu o ovládnutí církve a přes nepříznivé podmínky, jakým byl vykoupenný Boží lid vystaven od dob Petra I., se církev s tímto stavem nespokojila. Dvacáté století začalo ve znamení církevního boje proti carskému samoděržaví, náboženského obrození a úsilí o osvobození církve od nadvlády státu. Toto úsilí vyvrcholilo únorovou revolucí 1917, kdy končí veškerá závislost církevního vedení na světské vládě. Krátké období těžkými oběti vykoupenné svobody církve je však vzápětí přerušeno bolševickou revolucí. Důvody proticírkevního boje byly 1/ apriorní ateismus, 2/ jednotný princip státní moci.

I když náboženství přirozeně tvoří duchovní podstatu pokrokových sociálních změn, neznamená to případnou plnou objektivní účast pravoslaví na politickém dění. Dokladem toho je např. sněm pravoslavné církve 1917-1918 v Moskvě. Akta sněmu jasně ukazují, že středem pozornosti byly spíše náboženské otázky než politické. Přesněji šlo o vyjasnění nekompromisního postoje moskevského patriarchy Tichona k návrhům usilujícím o obnovu nadvlády světské moci nad církví, a smířliveckého postoje některých členů církve k těmto návrhům. Sněm ovšem nemohl ignorovat bojovný ateismus; není tedy vyloučeno, že jednotlivé výroky některých účastníků měly také politické zabarvení; proto sněm samozřejmě nebyl politicky docela indiferentní.

Je třeba si uvědomit protináboženský ráz marxismu a leninismu. Karel ... syn liberálního protestanta si osvojil ostře vyjádřený kantovský a liberální přístup k životu. Marx měl tedy vlažný poměr k náboženství na rozdíl od protestantsky vychovaného Engelse. Proto byla jeho náboženská kritika prostá příliš osobních afektů. Marx považuje náboženství za anachronismus a snadno vyvratitelný fenomén, jehož kritika je čistě věcná. Pokud jde o Lenina, nebyl ochoten přiznat náboženství pozitivní vliv na sociální rozvoj. Převzal domněnku K. Marxe, že "náboženství je opium lidu" v hrubější podobě: "Náboženství je druh duchovní pálky, ve které otroci kapitálu utápějí svůj lidský obraz, své požadavky na alespoň trochu člověka důstojný život." Jakoukoli formu náboženství odsuzoval těmi nejostřejšími výrazy. Dialektický materialismus je představován jako "vědecký" zdůvodněná teorie, jejímž základem je neprokázané přesvědčení o předurčeném příznivém běhu událostí. Ve skutečnosti jde o deformované náboženství.

Poselství přijaté 11. listopadu 1917 představuje projev obrany církve vůči výpadům mocensky posílených ateistů. Církve otevřeně odsoudila program a praxi komunistické strany a exkomunikovala každého, kdo smířlivecky podporoval ateistický zaměřenou politiku vlády. Prakticky však po 25. říjnu 1917 nezaujala vůči nové moci nepřátelský postoj, nýbrž vyčkávala. Teprve když vláda vydala řadu dekretů: o znárodnění půdy, o aktech při narození, smrti a úmrtí, o oddělení církve od státu a školy od církve a po opatřeních směřujících k likvidaci náboženských organizací podnítila církve otevřenou opozici Božím lidu a praktický odpor. Projevilo se to v poselství patriarchy Tichona z 19. 1. 1918.

K prvním projevům snahy zbavit církve materiálních prostředků, právní existence a vlivu na různé sociální vrstvy patřily přímé útoky na kláštery jako střediska vlivu duchovních a článek 13 Ústavy RSFSR z 10. července 1918, podle něhož ateistickou propagandu mají provádět všechny síly státu a strany, kdežto náboženskou propagandu smí provádět jen církev. Veškerá zemědělská půda, včetně církevní, byla převedena do vlastnictví státu. Všechny bohoslovecké školy, základní, střední i vysoké, byly znárodněny a postupně zavřeny. Po zveřejnění návrhu dekretu o oddělení církve od státu se veškerý movitý a nemovitý majetek církve měl stát státním.

Ve zprávě VIII. oddělení Lidového komisariátu justice VIII. všeruského sjezdu sovětů /1920/ se konstatovalo: "Na území sovětského Ruska byly likvidovány celkem 673 kláštery, zabaveno celkem 827 540 desjatín klášterní půdy. Klášterům bylo zabaveno v hotovosti, na běžných účtech v bankách a finančních úřadech a na akciích celkem 4 247 667 520 rublů. Byly zabaveny 84 podniky, 1038 farem a statků, 1112 nájemných domů, 704 útulky a hostince, 227 nemocnic atd.

Patriarcha Tichon se v této situaci projevil besmírně ušlechtilý: jeho vyrovnaný charakter působil uklidňujícím a zmírňujícím vlivem. Svým chováním navozoval takovou situaci, kdy případní odpůrci jeho vyhraněného postoje nebyli z morálního hlediska prostě schopni obrátit se proti tomuto člověku, ze kterého vyzařovalo přátelství a vlídnost a donutilo je to

~~zůstat v řadách pravoslavné církve.~~ Vyzýval k umírněnosti ty duchovní, kteří se pokusili splácat rány zasazené církvi podobnými prostředky /výzva z 25. září 1919/ a pod. To vyvolalo odezvu v podobě karlovackého rozkolu, podnícenou těmi duchovními, kteří obviňovali patriarchu pro jeho umírněnost z ústupků před ateistickou politikou.

V dalším postupu proti církvi se pak vláda inspirovala myšlenkou schizmatu v církvi, zvláště když si našla vhodné realizátory této své politiky mezi některými ctižádostivci dychtícími sehrát roli vůdce schizmatu. Do čela tradičních náboženských struktur postavila nové vůdce mající ovlivňovat věřící tak, jak to bude výhodné pro vládu a orientovat je na bezmezzou podporu moci. Tak došlo k církevnímu rozkolu a vznikla "živá církev" vedená duchovenstvem sloužícím moci. Vláda získala mnohé věřící, duchovní a dokonce i některé biskupy. "Živá církev" mohla poměrně rychle rozšířit svůj vliv. Mezi duchovními i věřícími byl rozšířen názor, že "obnovenci" jsou lidé, kteří se rozhodli najít "modus vivendi" pro existenci církve v sovětském státě. "Živá církev" dokázala nenápadně rozšířit svůj vliv a podřídit mu i ty duchovní, kteří vůbec nezamýšleli vystupovat proti zákonnému církevnímu vedení.

Čeka přejmenovaná na GPU od jara 1922 soustavně zasahovala do církevních záležitostí. Zahájila "církevní revoluci" - výměnu vedení tradičních církevních struktur. Patriarcha Tichon byl zatčen a byly inscenovány dva okázalé procesy končící tresty smrti: jeden v Moskvě se šířiteli patriarchova svolání a druhý v Petrohradě s metropolitou Venjaminem, který stál stoupencům "živé církve" v cestě. V guberniích a o. kresech byli tu i tam zatčeni metropolité a nejvyšší církevní hodnostáři. Byli uvězněni všichni, kteří odmítli přísahu obnovitelskému hnutí "živé církve".

Duchovenstvo mělo koncem 20. let k dispozici ještě mnoho věřících. Jak prohlásil E. Jaroslavskij na II. všeruském sjezdu nevěřících, "počet nevěřících a počet těch, kteří se rozešli s náboženstvím v naší zemi dosahuje asi 10 milionů", což je třeba srovnat s více než 147 miliony obyvatel v Rusku v roce 1926. Je zřejmé, že nevěřících bylo málo. Duchovní mohli počítat i s bývalými řeholníky a řeholnicemi. V převečer I. světové války bylo v carském Rusku 94 629 řeholníků, řeholnic a novic, kteří žili v 1025 klášterech. V roce 1920 byly zlikvidovány 673 kláštery. Ovšem bývalí řeholníci a řeholnice se přidržovali navykého způsobu života a udržovali dřívější pospolitost a mohli klást odpor měnícím se životním podmínkám. To mělo za následek, že existoval značný počet bývalých řeholníků, řeholnic a novic, kteří neztráceli kontakt s církví, s různými náboženskými centry, obcemi a skupinami duchovních.

Postavení církve v SSSR po II. světové válce se vyznačuje podřízeností tradičních struktur státní moci. To je cena, kterou muselo duchovenstvo platit za to, že bylo trpěno ve svých tradičních strukturách. Pokud chtělo duchovenstvo SSSR přežít, muselo najít cestu, jak zmírnit nepřátelskou činnost státu. Tak se moskevský patriarcha uchýlil k ústupkům a spolupráci. Úmluvy o organizaci takové činnosti bylo dosaženo

v dubnu 1945 při setkání vedoucích sovětských církve s patriarchou Alexejem, metropolitou Nikolajem a protopresbyterem Kolčickým. Z tohoto setkání vzešla nová politika v oblasti zahraničních vztahů. Úmluvě předcházela místní sněm, na němž byl zvolen patriarcha a kde také došlo k praktické demonstraci celkové linie církevní spolupráce se sovětskou vládou v oblasti mezinárodních vztahů. Po uzavření úmluvy se započalo praktickou realizací nové politiky. V ní lze rozlišit několik etap. Počáteční - nejkratší - moskevskou kontrolu nad pravoslavnými církvemi východní Evropy. Následuje další a obtížnější etapa charakterizovaná pokusy o ustavení hegemonie ruského pravoslaví nad pravoslavnými církvemi, a sice v rámci kontaktů ruské pravoslavné církve s náboženskými centry na podporu ryze církevních vztahů, stejně jako s různými mezinárodními organizacemi, které se angažují v boji za mír. Problém míru jako takový představuje v mnoha aspektech vhodnou oblast ke spolupráci mezi duchovenstvem a státem, protože zde existovala velká možnost pro ospravedlnění křesťanské účasti v činnosti, kde iniciativa při její realizaci vychází z nekřesťanského státu.

S o u č a s n é t r e n d y a p e r s p e k t i v y

Přes vystavení dlouhodobému nátlaku ze strany státní moci církev v SSSR kulturně působí. Působí jednak ve zbytcích tradičních struktur zbožnosti a jednak v nových formách. Církev v Rusku je vlastně rozpolcena na církev oficiální a církev v katakombách. V dnešním SSSR jsou pod zemí skrytá místa, kde kněží vysluhují věřícím svátosti, na hroby sypou posvěcenou zem, církevně žehnají manželstvím, která byla uzavřena občanský. Tradiční struktury tvoří pouze nepatrnou část "ledovce".

Ruské duchovní náboženské a mravní struktury žijí nadále, sice v ostrém rozporu s ideologií, ale vůbec ne v rozporu s nadějami širokých vrstev ruského obyvatelstva. Jednoduché je tu jen to, s čím u nás lidé navenek nejméně souhlasí: že nejhlubší základ našeho života tvoří náboženské vědomí, a nikoli stranická ideologie.

Jestliže stará generace bolševiků nenáviděla pravoslavnou církev, pak velkou část mládeže přitahuje církev po té, co doznala rozčarování z komunistických ideálů. Zčásti jde o psychologický jev zvaný "bumerangový efekt".

Nové struktury zbožnosti Božího lidu v SSSR obsahují mnohé hodnotné a nepomíjivé prvky tradiční zbožnosti. Nová, neokázalá, zato však vroucí zbožnost je vystižena uměleckou formou v Pasternakově Doktoru Živagovi. Je zde vykreslena společnost značně oprostěná od tradic, bez nejrozumnějších okázalých fungujících náboženských servisů: společnost, ve které se člověk, pokud v životě klopýtně, nemůže prostě tradičním způsobem obrátit pro duchovní pomoc k církvi /očividně zde chybí zpovědník a vůbec někdo, kdo by člověku podal svátosti/. Musí sám nést tíhu svých vin a odčinit je pokud možno během svého života. Člověk je ohledně očistění od hříchů víc než kdy dříve odkázán na to, jak svým vlastním utrpením ve světském očistci odtrpí svou vinu. Jistota očistění se mu obnovuje mnohem obtížněji než tam, kde církev tradičními formami poskytuje dobrodiní a službu v podobě svátostí smíření atd.

"Polovinu vykobala válka, ostatní dovršila revoluce ...

~~jakoby se existence dala na čas odložit - takový nesmysl!~~"
 Člověk se rodí proto, aby žil, a ne aby se připravoval na život. A sám život - dar života - vždyť je to cosi tak úchvatně vážného! Proč ho tedy nahrazovat dětinskou maškrádou nezralých fikcí? Doktora Živaga lze srovnávat s křesťanskými světci, ovšem nikoli s Kristem, který byl bez hříchu, zatímco Živago se určitých provinění dopustil /nevěra manželce/.

V příběhu se projevují rysy něčeho nesmírně významného, přesahujícího lidské dimenze. Je tu vztah k událostem Kristova pozemského života. Jako tajemný vzorec zde vyniká následující částečná obdoba vztahů:

Kristus	-	Panna Maria	Živago	-	Táňa
Kristus	-	Magdaléna	Živago	-	Larisa
Kristus	x	Jidáš	Živago	x	Strelnikov

Táňa píše Živagovi: "Před odchodem na Ural jsem měla příležitost dobře poznat Larisu ... je to dobrá žena, ale přetvařovat se nechci - ona je můj pravý opak. Já jsem přišla na svět, abych život ulehčovala a hledala správné východiště, a ona ho přišla komplikovat a svádět na bludné cesty."

Ve velkém románu B. Pasternaka se láska lidí povznáší k nesmírné velikosti. V národě s osudy vpravdě apokalyptickými vyvstává jako jakási pochopení slibu vnitřně vítězí, byť navenek poražená láska mezi mužem a ženou jako velké mystérium, na jehož polaritě založil Stvořitel všechno přirozený i všechno duchovní život svého stvoření. Splní další vývoj naší doby předpověď této lásky?

/Poznámka: 21.2.1987 byl Boris Pasternak posmrtně přijat do Svazu sovětských spisovatelů./

L i t e r a t u r a

- Arsenev, N.: Die geistigen Schicksale des russischen Volkes, Graz, 1966, Styria
- Conquest: Religion in the USSR New York, 1968
- Fort, Gertruda von lei: Věčná žena, Řím, 1970, Kř. akademie
- Billington: The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture, New York, 1966
- Chrysostomus, I.: Kirchengeschichte Russlands der neusten Zeit, München-Salzburg, 1965
- Fletcher, W.: A Study in Survival. The Church in Russia 1927 - 1943, Londýn, 1965
- Jaroslavskij, E.: Protiv religii i cerkvi, Moskva, 1932
- Kartašev, A.V.: Očerki po istorii russkoj cerkvi, Paris, 1959
- L'ateismo contemporaneo, Torino, 1967
- Masaryk, T.G.: Rusko a Evropa, Praha 1913-1919 Laichter
- Nestorův letopis ruský. Pověst dávných dob, Praha, 1954
- Post, W.: Kritik der Religion bei Karl Marx, München, 1969
- Rimbaud, A.: Dějiny Ruska, Praha, 1896, E. Beaufort
- Sborník pravoslavného bohosl. institutu Pravoslavnaja mysl, VI
- Struve, N.: Les Chrétiens en URSS, Paris, 1963
- Svjščennyj sobor pravoslavnoj rossijskoj cerkvi. Dějanija, Petěrburg, 1918
- Pasternak, B.: Doktor Živago, Bratislava, 1969, Tatran
- Ráček, B.: Církevní dějiny, Praha 1939, Vyšehrad

Tom

~~střnulého tradicionalismu, nátlaku na tvůrčí vynalézavost. Je~~
třeba opatrné a k přijetí připravené otevřenosti, aby byly
překonány takovéto předsudky. Přísná věrnost ikonografickému
modelu je všechno jiné než ztrnulé kopírování. Spíše budou u-
mělci zkoušet vždy nový způsob, jak vyslovit totéž tajemství.
Teprve další důvěrný kontakt s ikonami odhalí, jak nová a je-
dinečná je každá ikona, jak málo omezuje umělce předem daná
obrazová kompozice.

Jejím zvláštností nejspíše porozumíme, jestliže je
vztáhneme k tomu, co učila církev o osobě a poslání Krista,
zejména na prvních velkých koncilech. Vánoční ikona je celá
komponována jako tajemství vtělení. Je vyznáním pravého vtě-
lení Božího, ne abstraktně v učebnicových formulacích, ale
v názorné řeči obrazového projevu.

3. "V e l i k é s v ě t l o ..."

Vánoční ikona nepředstavuje historicky noc narození
v Betlémě, ale symbolické temnoty světa, do kterých proniklo
světlo velké naděje. Odtud subtilní hra světla a tmy: k temné
jeskyni stojí v kontrastu "zářící světlo z výšin", které po-
dle Zachariášova chvalozpěvu zazáří tēm, "kteří jsou v temno-
tách a ve stínu smrti." /Lk 1,78 d/ Hvězda na vánoční ikoně
"zhustí" ikonograficky poněkud nadbytečné světlo, které je
odshora vylito přes celý obraz: Hvězdou se míní bezpochyby
nejprve ona hvězda, kterou viděli mudrci z Východu /Mt 2,2.9.
10/. Většinou na ni ukazují blížící se mágové. Hlouběji vza-
to, je touto hvězdou Kristus sám. Tak to vykládá Ambrož Mi-
lánský: "Hvězda je zřetelná jen pro mudrce; kde řádí Herodes,
je nejasná; kde pobývá Kristus, stává se opět jasnou a ukazu-
je cestu.

Tak je tato hvězda tedy cestou, cesta Kristem, protože
Kristus je v tajemství vtělení hvězda; neboť Hvězda vzejde
z Jákoba a muž povstane z Izraele /Num 24,17/. Kde je Kris-
tus, je také hvězda; neboť on je zářivá jitřní hvězda /Zj 22,
16/. Svým vlastním světlem ukazuje na sebe. /Komentář k Lk
II/45/.

Toto světlo se skutečně objevilo na zemi. Proto je hvěz-
da spojena s Dítětem jedním nebo několika světelnými paprsky.

Temnou jeskyni prozařuje nebeské světlo, jehož paprsky
dosahují Dítě, jakoby měly prokázat jeho původ ze světla
/srv. Iz 60,1 d. a Hab 3,4/.

4. V ů l a o s e l

Obě zvířata u jeslí jsou nám důvěrně známá také ze zá-
padních vánočních vyobrazení. Patří k nejstarší představě
Kristova narození. Jak to, že jsme našli na obraze tato zví-
řata, když přece nejsou v evangeliích jmenována? Vůl a osel
nás upomínají na to, že křesťanská ikonografie představovala
některé scény, které nestojí ve čtyřech kanonických evange-
liích, ale jsou převzaty z barvitě, často divoce rozbujelé
fantazie apokryfů. Církevní vůdci a teologové vedli od nepa-
měti proti těmto spisům tuhý, často marný boj. Umělci na-
proti tomu zajistili některým apokryfním příběhům trvalé do-
movské právo v církvi. Snad bychom neměli tak ostře odsuzovat,
když jde často v apokryfních evangeliích o "narrativní

teologii, která je vlastní zvláště právě jazyku obrazů.

Tak to čteme v apokryfním "pseudo-Matoušovi" /kap. 14/: "Třetího dne po narození našeho Pána Ježíše Krista vystoupila nejblahoslavenější Maria z jeskyně, šla do stáje a položila svého chlapce do jeslí, a vůl a osel mu sloužili. Tak se splnilo, co bylo zaslíbeno skrze proroka Izaiáše, který říká: "Vůl zná svého hospodáře a osel svého pána." /Iz 1,3/ Tak mu stále sloužila zvířata, vůl a osel, zatímco ho měla mezi sebou. Tak se vyplnilo, co bylo přislíbeno skrze proroka Habakuka, který říká: Mezi dvěma zvířaty budeš poznán /Hab 3,2, LXX/. Snad má tento text /5. stol./ i obrazová představa kořeny ve starší tradici, v níž ukazovala prorocká místa právě na Krista. Důležitější je, že je zde v obraze řečeno, co vyznává víra: že toto dítě je "Pán nebe i země". Andělé, lidé a samotná zvířata, celé stvoření se sklání zbožně před Tvůrcem, který sám se stal stvořením.

Nemusí to ostatně vždycky být osel! Na ruských ikonách je nahrazen koněm, snad proto, že je tak propůjčen zvláštní význam ruské zálibě v koních /jsou symbolem života; ruské ikony znají nádherná zpodobení koní/.

5. "J e s l e" a j e s k y n ě

Evangelista Lukáš hovoří o "žlabu" /2.7.12, podle originálu/, do kterého Maria položila nově narozené Dítě. Naše obrazy ukazují vyšší, zděný nebo kamenný oltářní podobný útvar. Má tím být znázorněno, že tomuto Dítěti je od počátku předurčena cesta, vedoucí k oltáři kříže? Mluvílo se proto o "oltářních jeslích" a poukazovalo se na hlubokou souvislost vtělení a kříže: Janovo evangelium přece již ukazuje vtělení jako chléb a "eucharistické vtělení" Slova. Poutnice ze 4. století to zachycuje, když zdraví místo Kristova narození: "Buď pozdraven Betléme, Dome chleba, kde byl narozen onen chléb, který z nebe sestoupil." /srv. Jan 6,41/ Tento poukaz se stává silnějším tím, že Dítě se vždy představuje jako pevně svázané: nápadná je paralela s představami ukládání do hrobu. Dalo by se téměř říci, že Marie, která položila svého syna do jeslí, koná obětní gesto ukládání do hrobu. Co se nám jeví jako smělý symbolismus, to je východní církvi zcela důvěrně známo: odevzdávací rity byzantské liturgie tento vztah zpodobují zřetelně; texty které je doprovázejí, ukazují přípravu eucharistických darů v oněch tajemstvích, ve kterých se za nás Kristus obětoval ve svém těle: jeho narození a jeho smrt. Neukazuje konečně také jeskyně na tyto souvislosti? Pohřební jeskyně Kristova, dokonce skutečná podsvětní jeskyně /porovnej ikonu Vzkříšení/, v níž leží Adam /pačlé lidství/, je předem ukázána skrze jeskynní zřízení: "Buď nejvyšší sláva trojjedinému Bohu; dal lidem zaslíbení, jako lidstvo milující Adam všechny vykoupil z prvotního prokletí." Tak se to říká ve vánoční modlitbě hodin východní církve. Neupadá zde obraz příliš do oblasti svévolné alegorie? Naopak. Toto umění teologické typologie je pro řeč ikon příznačné: zde je přeloženo do obrazové řeči to, co všeobecně formuluje vyznání víry: "On pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe, ... přijal tělo..." Ikony se nezajímají o anekdotické, nýbrž o typické: "Oltář jeslí" a temnoty jeskyně zrození vypovídají s důraznou

jasností, co znamená narození tohoto dítěte. Už ve svém vtělení sestoupil Kristus do hlubin podsvětí, v němž leží "Adam", t. j. ve stínu smrti žijící lidství. Lze obrazově lépe vyjádřit radost z narození Kristova, než Dítětem zalitým světlem ve tmavé horské jeskyni?

6. M a t k a B o ž í

Západní pozorovatele nejčastěji překvapí na východní vánoční ikoně, že v centru je umístěna Maria a nikoli Dítě, že je Maria většinou od Dítěte odvrácená. To však nemá souvislost s přehnanou mariánskou úctou, ale má to svůj vlastní smysl v obrazovém uspořádání vánoční ikony: jde o ikonu Krista a vyznání vtělení věčného Slova. Vánoční ikona se tak chápe jako zpráva o tom, jak došlo k vtělení. Vánoční ikona z Rublevovy školy hovoří zde snad nejzřetelněji. Matka Boží /tímto titulem označuje východní církev Marii nejraději/ leží velká v centru obrazu. Zřetelně vyjadřuje držením svého těla vyčerpání z porodu. Skutečnost jejího mateřství je ještě podtržena tím, že její klín leží přesně uprostřed obrazu. Ikona zachycuje ve své řeči slova ženy z lidu, která zavolala na Ježíše: "Blahoslavené lůno, které tě nosilo..." /Lk 11,27/ Ikona proto představuje jasné vyznání skutečného zrození a tím i reálného lidství Kristova.

Současně potvrzuje zobrazení Marie ale také druhou stránku: "Počala jsi ve svém lůně Slovo, Boží Matko, Boha bez počátku, který se nám lidem zjevil v naší přirozenosti". Tak se zpívá v jednom byzantském mariánském hymnu. Mariino mateřství stojí ve středu ikony, neboť tím přijímá obrazově výraz údivu, že Slovo Boží se skutečně stalo člověkem. Proto ikonografie utvrzuje obojí: lidské mateřství, ale také nepochopitelný zážrak Mariin; purpurové, někdy také královsky modré roucho Matky Boží je znamením tohoto zázraku.

Liturgické paralely poukazují na to, že téma Božího mateřství Marie příležitostně zakouší ještě jedno symbolické zdvojení: v tom, že horou a jeskyní zrození je poukazováno na Marii a její mateřské lůno. Opřeme-li se o starozákonní slova proroků /Dan 2,34 a Hab 3,3/, vidí byzantská liturgie Marii jako svatou horu, z níž vychází Bůh: "Raduj se, Maria, Matko panenská, svatá horo, ráj, z níž je zrozen Kristus Bůh." A ještě důrazněji: "Malé dítětko vyšlo z hory Panny, Slovo k novému stvoření národů."

Tyto typologické a symbolické souvislosti ukazují, že ikony nevyprávějí citově, ale chtějí nalézt symbolickou hloubku dějin. Dějiny tam mají být ukázány v hlubším smyslu.

7. K o u p e l

Toto naléhání není ještě tak zřejmé tam, kde se zdá, že malíř vypráví anekdotu: v obou scénách, které se odehrávají dole na obraze, zcela na zemi, na "půdě reality": v koupeli Dítěte a v zamyšlení Josefově.

Scéna s koupelí má původ v apokryfních evangeliích, která vědí o dvou porodních bábách, dokonce je jmenují: Zelomi a Salome. Ikonografie jim přiděluje jen úkol koupat novorozence, což také ony svědomitě činí; jedna většinou zkouší, zda souhlasí teplota koupele.

8. Pochybnost Josefova

~~Má-li koupání Jezulátka ukázat neklamnou skutečnost jeho~~
lidského bytí, pak jde ve scéně s Josefem o tajemství jeho
duchovního přijetí a Božství. Zvláštní postava v hunatém rou-
chu, která většinou stojí před Josefem, je vykládána různě:
jako jeden z pastýřů, přicházející se modlit k Dítěti; jako
prorok Izaiáš, který rozptyluje Josefovy pochybnosti a otáz-
ky, neboť mu připomíná slova svého zaslíbení o panně, která
počne /Iz 7,14/; nebo jako pokušitel, který tísní Josefa kri-
tickými otázkami. Východní liturgie se nebojí dramatizovat
Josefovy pochybnosti a Mariinu odpověď v rozhovoru. Vánoční
liturgie hodin je nejtrefnějším výkladem řečí, v nichž se Ma-
rie obrací na Josefa.

Když Josef táhnoucí do Betléma
byl smutkem zraněn, řeklas mu, ó, Panno:
Proč se trápíš,
že mě vidíš těhotnou?
Nepoznáváš ve mně tajemství,
že se děšiš?
Poznej zázrak
a nestrachuj se se už víc o to.
Neboť z milosti přišel Bůh na zemi v mém lůně
a přijal tělo.
Podle jeho zaslíbení ho uvidíš,
až se narodí
a budeš se plný radosti klanět svému Stvořiteli,
kterého andělé bez ustání opěvují
a velebí společně s Otcem i Duchem svatým.

Na konci tohoto pojednání si někdo může položit pochybo-
vačnou otázku, zda z Josefova překvapení nemá spíš dojem, že
je sám jako Josef na okraji dění, hloubající a plný otázek a
jako mimo události, ve kterých jakoby neměl místo. Komu to
takte vychází, tomu budiž řečeno, že řeči ikon porozuměl po-
divuhodně. Josefův tázavý pohled je pro ikony něčím zřetelně
typickým: Ikona nepředstavuje uzavřený svět, ke kterému vněj-
ší pozorovatel přistupuje jako cizinec. Je otevřeným obrazem,
v němž má pozorovatel své místo, v němž je spoluhráčem a je
půjčován do děje. Proto ikona nechce představovat hotový a u-
zavřený příběh minulosti, ale pozorovatel je zván do živého
dění přítomnosti. V Josefovi jsme my pozorovatelé vyzbáni
k tomu, abychom se vzdali hloubání a spolehli se na nepochop-
itelný fakt, že Bůh se stal člověkem.

Kdo toto pozvání přijme, pro toho přestane být vánoční
ikona jen uměleckým dílem mezi mnoha jinými. Sám se setká
s vánočním příběhem v ikoně a bude moci říci s byzantskou li-
turgií:

Vidím tajemství neobyčejné a nepochopitelné. /Z "Das Geheimnis
K nebesům se tyčí jeskyně,
Panna je trůnem cherubů.
Jesle jsou místem,
na kterém leží ten,
kterého žádný prostor neomezuje,
Kristus Bůh, jenož velebíme chvalozpěvem.

der Menschwerdung"
Mainz, Matthias-
Grünewald Vlg.1983
52 s./

přel.: Nor.

5. překlad - překlad - překlad - překlad - překlad - překlad

Jerzy Illg

SETKÁNÍ S ANDREJEM TARKOVSKÝM

Dnes již Tarkovskij nežije, zemřel v Paříži koncem prosince 1986, o čemž jsme informovali v T.P. /Notatki, 1987, č. 3/. Níže popsaná událost se stala již 12 března 1985.

V sále stockholmského kina Fabel Bla, zaplněného do posledního místa, se koná panelové setkání s Tarkovským, jehož se kromě veřejnosti účastní švédští novináři a filmoví kritici. Toto setkání uzavírá měsíční retrospektivu Tarkovského tvorby, během níž byly promítány všechny jeho filmy - od filmu Dítě války po Nostalgiu, natočenou již v Itálii. Tvůrce Andreje Rubleva přebývajícím od roku 1984 na Západě, natáčejícím právě ve Švédsku s mezinárodním obsazením a v koprodukcii svůj nový - a jak se mělo ukázat poslední - film, jenž nese název Obět, se v celé Evropě těší obrovské popularitě a vstupenky na promítání jeho filmů jsou dlouho před termínem vyprodány. Podobně je tomu dnes ve Stockholmu, kde od vchodu do kina musí odejít mnoho prokřehlých a rozčarovaných ctitelů talentu tohoto nevšedního tvůrce.

Tento překvapivý úspěch, který je zajisté něčím více než snobismem či konjunkturální módou, totiž úspěch těžkého filmového umění, které nemá nic společného s komerční masovou kulturou a které není pro západní veřejnost zcela přístupné, tvoří sám o sobě poutavý a nesnadno vysvětlitelný fenomén. Smí-li vyslovit soukromou hypotézu, zdá se mi, že západní Tarkovského diváci vyčetli v jeho filmech určitý "message", druh duchovního poslání, které možné plně nepochopili, ale jehož důležitost si museli uvědomit. Pociťovali, že tento tvůrce mluví o věcech opravdu vážných, o světe duchovních hodnot, které ztratili, jejichž nedostatek jaksi nejasně pociťují a jichž se dotýká a je připomíná onen podivný Rus, či také - jak o něm bylo psáno po triumfech v Cannes - "duchovní génius přicházející z Východu".

Vratme se do sálu stockholmského kina, kde na osvětlenou předscénu přichází Andrej Tarkovskij - nepřiliš vysoký, štíhlý, v hrubém bílém svetru s vysokým límcem. Za ním účastníci diskuse, filmoví znalci, fotoreportéři. Tarkovskij, brunet s tmavým vousem, mužných, přísných rysů a výrazné tváře rozhodného člověka, se rozhlíží po tleskajícím sále, ve světle reflektorů přimhuřuje oči, usedá za mikrofony. Po krátkém představování začíná diskuse. Otázky účastníků panelového setkání a Tarkovského odpovědi překládá obousměrně mladá rusistka. Jde to dost rychle, ale hned se také ukazuje, že většina otázek připravených švédskými kritiky má nesnesitelně akademickou povahu, některé jsou přímo jalové, v podtextu skrývají banální freudovské pseudo-pasti. Jsou tedy kladeny otázky tohoto druhu: Co symbolizují ve Vašich filmech děti? Jakou roli

hrál ve Vašem životě otec? Jak vypadaly vaše kontakty s náboženstvím v dětství? Projevuje snad Nostalgie stesk po symbioze s matkou, touhu po návratu do mateřského lůna? /Tarkovskij se usmívá: "Jen kdyby to bylo možné..." / A dále - o zájmech o psychoanalýzu a psychologii a podrobněji o technice montáže Zrcadla, konstrukci ruské krajiny v Nostalgii, význam hudby v jednotlivých filmech... Tarkovskij se trpělivě snaží uspokojit zvědavost účastníků rozmluvy, zajímavě odpovídá i na ne příliš /ale také příliš/ důmyslné otázky.

S ohledem na okolnosti, poetiku mluvené výpovědi zaměřené k určitému publiku, má to, co říká, samozřejmě zkratkový a neobvykle syntetický charakter, nicméně přece vždy zasluhuje pozornost to, co má o sobě - a nejen o sobě - říci jeden z nejoriginálnějších tvůrců současného filmu. Z poznámek proto vybírám fragmenty jeho nejzajímavějších výpovědí.

O o t c i

Můj otec, Arsenij Tarkovskij, je dnes - a ne jen podle mého mínění - nejvýznamnější básník v Rusku, v kontinuitě s linií, kterou vyznačují jména Bloka, Pasternaka, Zabolockého, Mandělštama, Achmatovové. Tisknout začal velmi pozdě. V dobách, kdy zavazovaly Zdanovovy koncepce, mnoho takových děl, jako např. Achmatovové Leningrad se nemohlo ukázat, netiskl se Zoščenko, jedna z knih mého otce byla rozmetána a mohla vyjít teprve mnohem později, po létech. Můj otec hodně překládal. Celkově je třeba říci, že ruské překlady mají velmi vysokou úroveň, poněvadž naši spisovatelé v dobách, kdy nemohli publikovat vlastní díla, se zabývali překlady. Pasternak např. překládal Goetha a Shakespeara, můj otec přeložil verše mnoha asijských, kavkazských a gruzínských básníků.

Otec mi dal samozřejmě velmi mnoho, což si jistě ani plně neuvědomuji, sám nemohu ocenit jeho vliv. Ale silnější vazbu pociťuji k matce - což jsem ukázal v Zrcadle. Díky ní dělám to, co dělám a jsem tím, kým jsem. Mé dětství připadlo na velmi těžké časy. V okamžiku vypuknutí německo-ruské války v r. 1941 mi bylo devět let. Matka zůstala doma, poněvadž s otcem se rozešli ještě před válkou. To ona mi zajistila vzdělání, díky němuž jsem se stal umělcem - jenom ten, kdo tenkrát žil v Rusku je s to pochopit, co v té době znamenalo takovéto vzdělání. Za války pracovala matka v tiskárně, oba nás, sestru a mne, vychovávala. Ukončil jsem moskevskou hudební školu, potom se mé zájmy změnily. Otec byl tedy pro mne důležitý, ale nejvíce jsem vděčný matce.

O n á b o ž e n s t v í

Obě mé babičky byly věřící, naopak matka se ke své víře veřejně nepřiznávala, skrývala ji. Naproti tomu, pokud jde o otce, tak opravdový básník nemůže být nevěřícím člověkem /-----/ Dříve jsem nebyl nábožensky založen, ale pohyboval

^x Text je převzat z polského časopisu Tygodnik powszechny. Uvedeným způsobem jsou označeny zásahy cenzury. V originálu následuje ještě odvolání na příslušné články zákona, což zde vynecháváme.

~~Jsem se mohl věřícími lidmi.~~ V posledních letech u mne nastal náboženský zlom, ačkoli to byl spíše proces než moment - těžko bych vysvětloval, ve kterém okamžiku jsem se stal věřícím. - Za chvilku s úsměvem dodává: To, že jsem věřící, přirozeně neznamená, že jsem bezhříšný...

Kultura nemůže existovat bez náboženství. Kultura se v jakémsi smyslu sublimuje v náboženství a náboženství se projevuje v kultuře. /-----/ Kultura a umění jsou nerozlučitelně spojeny s duchovní sférou, ta pak se rodí z umění. Je-li tomu jinak, není-li umění, roste počet nenasycených lidí, kteří raději zemřít nežli žít. Problémy náboženství, to pro mne není jenom osobní otázka, to je otázka naší civilizace a kultury.

Otázka: Již byla řeč o otci, náboženství, kultuře. V "puškinovském" proslovu hovoří Dostojevskij o poslání ruské kultury. Co o tom soudíte? Jak dáváte do souladu ruskost a univerzálnost?

Tarkovskij: Pokud jde o Dostojevského, Puškina, pravoslavlí, poslání Ruska etc., musím konstatovat, že kdybych byl dotázán, v čem vidím naději do budoucna, odpověděl bych, že pouze v Rusku.

Otázka /ze sálu/: V jakém smyslu?

Tarkovskij: V takovém, že konec civilizace může nastat dříve, než spadne první atomová bomba. Stačí se to v okamžiku, kdy zemře poslední člověk, který věří v Boha; /-----/ Společnost, která dovede člověka nakrmit, zajistit mu vysokou materiální životní úroveň, musí také pečovat o jeho duchovní život. Vždyť bylo řečeno: "Nejen chlebem živ jest člověk." Lidé neztrácejí víru ve smysl života proto, že nemají co jíst či do čeho se obléci, ale proto, že je tomu naopak - že mají příliš mnoho. Tím se samozřejmě nemíní, že šťastní mohou být pouze hladovějící.

A teď otázka: ruskost - univerzalita. Umělec se stává univerzální, když vyjadřuje národní kulturu. Bylo třeba být Němcem, aby byl napsán Faust a potom se stát univerzálním. Bylo třeba být Puškinem, aby bylo možné stát se pochopitelným všem - ačkoliv musím vyznat, že jsem přesvědčen, že na Západě Puškina nikdo doopravdy nechápe. To je samozřejmě otázka podstaty překladu vůbec - nic se nedá úplně přeložit. A už nejtěžší je překládat poesii. Puškin je největší básník, jakého znám, ale vůbec bych to nedovedl vysvětlit ne-Rusovi, někomu, kdo nezná ruštinu a nikdy v Rusku nebyl. To nelze vysvětlit. On vytvořil jazyk, který v překladu nebude říkat nic tomu, kdo neumí rusky. Proto nevěřím v univerzalismus. Žádné umělecké dílo se nedá přeložit do jiného jazyka - ani v poesii ani v malířství. Hledíte na obraz a nechápete nic. Mohu si prohlížet Muncha, intimně vníkat do jeho obrazů, hodiny o nich mluvit, ale nechápu, neznám ho. Podobně je tomu s Dantem. Američané budou tvrdit, že četli Annu Kareninovou v pocket booku, ale doopravdy

nemají o ní nejmenší tušení.

S filmem je to jinak. Film má jiný jazyk, který nepopisuje, ale představuje, může být pochopitelný pro různá hlediště. Přesvědčil jsem se, že mé filmy jsou v různých zemích dobře navštěvovány. Ne proto, že jsem univerzální, ale proto, že jsem Rus. Ocitl jsem se v zahraničí a mohlo by se zdát, že v té situaci musím dělat to, co ode mne očekává západní divák. To bych ale udělal jeden, možná dva filmy a propadl bych, přestal bych být zajímavým. Umělec přestane být zajímavý, když přestane být osobností, individualitou. Je-li mi souzeno být na Západě zajímavý, tak pouze pod podmínkou, že zůstanu sebou.

Otázka: Mluvíte o nepřeložitelnosti uměleckých děl. Přesto se však ve svých filmech často odvoláváte k evropskému umění, např. k italské a vlámské renesanci. V Solarisu to bude např. Breughelova zimní krajina, v Stalkeru portrét Jana Křtitele. Není to v rozporu s tím, co říkáte? Přece Rus také nemůže pochopit jinou kulturu?

Tarkovskij: Často hovoříme o knihách, obrazech, hudbě. Máme je rádi, ale mít rád ještě neznamená chápat, znát. Čím lépe poznáváme, tím méně máme rádi. Poznání je něco hříšného. Vědění v sobě obsahuje něco nebezpečného. Proto, cituji-li nějaký obraz nebo hudbu, dělám to proto, že je mám rád a ne proto, že je chápu. Proto se v Solarisu odvolávám na Dona Quijota, ačkoli zcela jinak chápu Cervantese než Puškina. Řeknete, že není důležité, že ho chápu jinak. Přesto mi odedávna nedá pokoj myšlenka, že je rozdíl mezi mým chápáním Božské komedie a chápáním téhož díla od inteligentního Itala. Je to určitě obrovský a zásadní rozdíl. Ale i přesto chci hovořit o tom, co rozlišuje spíš než o tom, co zblížuje.

Otázka /ze sálu/: Jakou roli hraje ve Vašich filmech hudba?

Tarkovskij: Hudba má pro mne samozřejmě obrovský význam. Není důležitý samotný obraz, který bych mohl natáčet, potřebuji k němu právě ten kousíček Bacha; nenajdu-li ho, nenahradím ho ničím jiným a ten obraz nenatočím. Zde ve Švédsku jsem objevil nádhernou lidovou hudbu, která na mne fantasticky působí a organizuje kolem sebe celý materiál mého nového filmu. Vstoupí do něho ne jako ilustrace, ale jako emocionální osnova. Jako obvykle.

Hudba konkutuje filmu, nemůže se stát organickou částí filmu, nemůže také převládát nad obrazem - a to je vážná věc! Scéna bez hudby je úplně jiná, podložena hudbou se mění. Čistý film se má obejít bez hudby, ale to je čirá teorie, hudba je totiž ve filmu něčím organickým, a ne pouze formou ilustrace. Nota bene, Amadeus je pro mne nešťastný příklad snatku filmu s hudbou.

Otázka: Mluvíte o vysoce uměleckých filmech, ale bohužel film žije pod tlakem komerce, vzniká pod jejím diktátem.

Jaké možnosti mají na Západě tvůrci uměleckých filmů? Vidáte filmy, které by vám mohly poskytnout inspiraci?

~~Tarkovskij~~: Film se zrodil ve stoce, na trhu, jako komerční zábava. Na jarmarku jsi mohl vhodit do otvoru minci, kouknout do dírký a uviděl jsi svlékající se slečnu. V tom smyslu jsou odůvodněné názory, že film není umění. Velcí režiséři se snaží neztratit úspěch u publika. To je smutné. Publikum se chce bavit, chce zábavu a režiséři by se chtěli líbit. Publikum již vidělo všechno - v tom smyslu se nalézáme v opačném bodě. Na světě je nanejvýš deset režisérů nezávislých na trhu, kteří by chtěli, aby film byl autonomní. To neznamená, že by se obešel bez veřejnosti - jen by chtěli jiný kontakt s ní. Např. Robert Bressons - jeho filmy jsou promítány v prázdných sálech, ale je to génus.

A z druhé strany: Všichni čtou Fausta, Zločin a trest, Čarodějnou horu; všichni znají, obdivují, jsou uchvácení. Ale doopravdy nečtou mnozí. To je mýtus. V desítimilionové Moskvě jsou tři koncertní sály, kde je možné poslouchat Bacha. Velké umění, velká díla nikdy neodpovídala vkusu publika. Umění nemůže být všem dostupnou banalitou, protože by přestalo být uměním, přestalo by poskytovat ideál a duchovní hodnoty. Dnes se většina filmů dělá proto, aby se lidem tahaly peníze z kapsy. Spielberg... /mává rukou/. Drama filmu nespočívá v tom, že filmy se promítají před prázdným hledištěm, ale v tom, že kino může vůbec existovat jen když je "prodejné". Možná, že v budoucnosti, až bude kinematografie slavít své tisíci narozeniny, bude ideální řešení natáčení elektroencefalogramů. Pro mne je v každém případě nejlepším filmem průjezd vlaku bratří Lumiérů.

Otázka /ze sálu/: Ale v průběhu posledního roku měly vaše filmy ve Stockholmu i v Malmö obrovský finanční úspěch. Z celé země se sjížděli lidé, aby je viděli.

Tarkovskij /se směje/: To je špatné znamení. Jestliže se dívají všichni, tak to zřejmě nemohou být opravdová umělecká díla. /Potom zvažní./ To těší, ale bojím se úspěchu.

Otázka: Co je horší: úspěch nebo nezdar?

Tarkovskij: Hm. V Londýně také nebylo možné získat vstupenky na promítání mých filmů. A zajisté s přehnaným idealismem si myslím, že je to možná výsledek mé víry v diváka, v partnerský dialog s divákem. Byl bych šťasten, kdyby tomu tak bylo. Zde není jiné cesty než poctivost.

Jak mluva pokračuje, Tarkovskij se rozohňuje, charakteristickým gestem si nervózně prsty pročešává vlasy, otírá zpočené čelo, stahuje přes hlavu svetr, zůstává v košili, široce gestikuluje. Je přirozený a bezprostřední. Žádná koketerie, autokreativní pózy a grimasy. Účastníci diskuse sedí po vyčerpání svých témat utlumení a zesmutnění. Ze sálu padají otázky,

zdvihá se stále více rukou. Moderátor setkání apeluje: "Prosím vás, končíme. Andrej je nemocný a toto setkání mělo trvat hodinu, a trvá už dvě a půl. Tarkovskij zjišťuje, o čem je řeč a po ujištění u překladatelky s úsměvem říká: Ještě mohu, jsem připraven, prosím. Úsměvy, potlesk."

Otázka /ze sálu/: Jak se má podle vašeho názoru stát starat o duchovní dobro?

Tarkovskij: Dělat všechno pro umění, nepřekážet. Je třeba vytvořit podmínky, aby se kultura nepřestala rozvíjet. Kolosální význam má povolání umělce. Umělec je svědomím společnosti. Bez svého svědomí, které tvoří umění, nemůže člověk plnit své společenské funkce. Smrtí posledního básníka ztratí život veškerý smysl. Mnoho lidí pocituje vnitřní prázdnotu. Současný člověk ztrácí duchovní smysl života. Lze si představit podmínky, které způsobí smrt kultury - a mnozí možná ani nepozorují, kdy se to stalo.

Otázka /ze sálu/: Jak chápete svobodu?

Tarkovskij: Pro mne existuje především problém vnitřní svobody. Protože - co je to svoboda? Je to zvnitřnění. Je to zvnitřnění duchovní svobody. Není to totéž jako práva. Chci rozmezit jasně tyto dva problémy, které se nemají slučovat. Člověka lze zbavit práv - ale svobodu mu vzít nelze. Shakespeare vložil do Hamletových úst slova: "Mohl by mne zavřít do ocelové skříňky, a cítil bych se králem nekonečných prostorů." Svoboda je pro mne nejosobnější problém.

Konec setkání. Dlouhý potlesk zjevně uspokojeného hlediště. Tarkovskij je obklopen státními. Blesky fotoaparátů, květiny, prosby o autogram. Rusky, švédsky, italsky. /Tarkovskij se usídlil v Itálii, kde obdržel čestné občanství města Florencie./ Zblízka je vidět, že jeho tvář je zbrázděna vráskami, oči má únavou přimhouřené. Přicházím poslední a také prosím o autogram: "Andrej, poslijeďnýj raz, pažalujsta." Vrhne na mne smutný, chápavý - téžající pohled. Je unaven. Ale usmívá se.

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

6. meditace - meditace - meditace - meditace - meditace

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

ZPYTOVÁNÍ SVĚDOMÍ

A d v e n t: S nadějí očekáváme Spasitele

- 1/ Abychom se přiblížili: Přijímejme co nejčastěji, aby nás Pán obnovil ke své podobě - aby se naše modlitby nezastavily u našich individuálních problémů, ale zaměřily se k uskutečnění Božích zaměrů se světem.
- 2/ Abychom spolupracovali na vykoupení - novém stvoření - ať naše radost vyzařuje. Hle, brzy přijde plnost radosti v Království - celým srdcem a odvahou přijmeme odpovědnost

v rodině - láskou a péčí o každého člena, v práci - čestností a spravedlností, v lidském společenství, v němž žijeme - podporou všeho dobrého, ve farnosti - věnujeme jí svůj čas a nadání. Ať naše práce, příklad, slova jsou znamením Pánova příchodu. Připomínejme, že každý člověk je zjevením Pána - jako takového jej mějme v úctě.

- 3/ Opírejte se jen o Boha - u vědomí vlastní slabosti. Snáze porozumíme druhým - odmítejte pokušení bohatství. Bůh přichází chudý, nemocný. Mějme srdce chudého, ale plné naděje - prostota života osvobozuje k očekávání Boha.

D o b a v á n o č n í - Z j e v e n í P á n ě: Slovo se stalo tělem.

- 1/ Mějme v úctě člověka, tělo i duši, které přijal i Bůh - i vlastní tělo: slovy i skutky dosvědčujeme své zrození v těle Kristově - tělo jiných, i jejich osobnost: pomáhat jim rozvíjet se, laskavě, jemně. K obrazu Kristovu budme plně lidský, blízcí nadějím dnešního člověka. Ve slovech i teoriích se chranme náboženství Nevtěleného!
- 2/ Napodobme skrytý život Spasitelův v Nazaretě. Milujme bližní tak, jak je miluje Bůh: neuzavírejte se do své rodiny, naopak otevírejte ji církvi a světu. Učme se od Krista, den co den - jeho trpělivosti, pomalému růstu milosti v nás i v jiných - sdílejte co nejlépe pokoru Spasitelovu ve skrytosti Nazareta, s vědomím, že Bůh dává přednost nepatrným prostředkům.
- 3/ Vtělení zbožšťuje naše lidsství. Abychom měli účast na tomto Božím díle, překročme zúženost ducha - svou sebelásku - sobectví - uvědomme si svou nepatrnost a nechme v sobě růst Boha. Milujme každého bez rozdílu třídy, rasy národa. Odsuďme v sobě odsuzování, spíše každého obdivujeme. Obraz Boží! Více se otevírejte svátostem, jimiž nás Bůh zbožšťuje. Vyprošujeme všem radost z Boha.

D o b a v e l i k o n o č n í

- 1/ Křesťan je svobodný: vůči všem vášním - ovládá je z lásky k Bohu; vůči veřejnému mínění, propagandě, vlastním navyklym názorům - hledejte jen pravdu: v lásce k lidem - překročme svůj egoismus, zájmy národnostní, třídní, rasové.
- 2/ Křesťan chce svobodu pro bratry, pomáhá jim svou láskou. Osvobození od utrpení a hříchu. Těm, za které přímo odpovídáme, pomáháme najít křesťanskou svobodu, ovládat tělo a vzepřít se modlám srdce - penězům, moci, slávě. Bojujme vytrvale, sniž přestaneme milovat nepřátele: proti odcizení člověka, skrze člověka.
- 3/ Křesťan je zrozen z Ducha, který vzkřísil Krista, aby v nás rostl život z Ducha Božího. Usilujme o osvícenou víru, učme se kontemlovat v sobě život Boží, spojme osobní modlitbu s modlitbou církve - pronikněme jí vše. Snažme se s láskou smiřovat - sjednocovat - spolupracovat

na dobro s ostatními. Oživujeme svou nášší náboženskou
Budme zde pouťníky Bohem - zbavme se sebe.

- 4/ Křesťan je nový člověk: Ukazujeme svou mladost odpouštěním - zapomináním urážek - přes odpor dosvědčujeme neúnavnou novost života, živou lásku Boží vůči všem:

B ě h e m r o k a: Křesťan šíří lásku, znamená přítomnost Krista a Boha v duši.

- 1/ Protože jsme objevili lásku Boží, obracíme se ke svému Otci s celou láskou, bez únavy, podřizujeme se mu! Prohlubujeme svou víru, své poznání Boha /meditací evangelia, čtením, přednáškami/; účastníme se aktivně eucharistického shromáždění.
- 2/ Protože se máme umenšovat před Bohem, učíme se poslušnosti, služnosti, úctě, lásce, vřelosti. Budme vnímaví pro dobré návrhy, rady, usměrňování; přijmeme každou událost, i bolestnou - je znamením lásky Boží - bez reptání, bez netrpělivosti.
- 3/ Pán chce milovat skrze nás, milujeme bližní jako on. Dáváme všem, co dává Duch - budme čestní, spravedliví vůči bližním: což nejsme údy jeden druhého? Mějme v úctě právo každého na pravdu: odmítáme lež a pomluvy, nactiutrhání. Odpouštějme, snášíme slabosti druhých - dívejme se raději na své vlastní. Odmítáme ve jménu lásky Boží každý despotismus, vše autoritářské; velkodušně se otevřeme všem třídám - rasám - lidem.
- 4/ Mějme se na pozoru! Sebeláska nás uzavírá vůči lásce k Bohu. Odmítáme, v pokoji Ducha, své reakce vycházející z nýčhy, neskromnosti, narnivosti, svého egoismu, žárlivosti. Vyhýbáme se veškerému nepoctivému soupeření, kariérismu, nečestné konkurenci. Utíkáme před hýřením, kultem tělesnosti. Neuzavíráme své náboženství do vnějšího formalismu a kultu vlastní osobnosti!
- 5/ Pamatujeme, že křesťanské manželství je ustanoveno k tomu, aby nás vedlo k Bohu. - Mějme plnou láskou hledající jen vlastní tělesné uspokojení. Ať naše láska není sobecká, vlastnivá. Milovat, to je především: zapomínat na sebe pro dobro bližního. Budme věrní tělu i duši, jako je věrný Bůh. Milujeme své děti, jako je miluje Bůh Otec, pro ně samotné, bez slabosti i tvrdosti. Ať naše autorita je pro ně zdrojem co největšího dobra.
- 6/ Ať náš každodenní život dosvědčuje spravedlnost a lásku k Bohu. Dělejme své povolání s odvahou, vážností, poctivostí, čobře připravení. Účastněme se rozvoje světa. Plně uskutečňujeme své povinnosti sociální a politické. Neklesejme na mysl a bojujme stále za lepší spravedlnost zde. Budme pozorní vůči Duchu, který nás vede. Ať naše myšlenky - slova - skutky jsou znamením Boží lásky.

7. báseň - báseň - báseň - báseň - báseň - báseň - báseň

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

Cyprian Kamil Norwid

PÍSNÍČKA II

Po zemi, kde dobývají z hloží drobký chleba,
jež pak jako Boží dar jsou s úctou dotýkané,
po té zemi stýská se mi, Pane.

Po zemi, kde nesmí čápům ani bořit hnízda,
neboť právo na život je tam zákonem dané,
po té zemi stýská se mi, Pane.

Po zemi, kde pozdrav zní: "Buď Kristus pochválený!",
jak přátelství se Tebou vždycky znovu dojednané,
Po té zemi stýská se mi, Pane.

Po vtělené nevinności Spasitele světa,
který má teď nevím kde svůj nejsvětější stánek,
bez ustání stýská se mi, Pane.

Po nestýskání a po nevymýšlení a po životě bez vytáček,
po lidech, co pravdu mluví, ať se co chce stane,
bez ustání stýská se mi, Pane.

Po zemi, kde přátelství má otevřenou náruč
- chci v ni věřit, ačkoli prý je to neslýchané -
po té zemi stýská se mi, Pane.

Parafrázoval Fray Ondřej

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

8. recenze - recenze - recenze - recenze - recenze - recenze

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

Z ČTENÁŘSKÉHO DENÍKU

/Stručně ze současné sovětské prózy/

Valerij Ševčuk: P ř í b y t e k p o k o r y

Sbírku ukrajinského autora tvoří literárně podmanivá vyprávění, z nichž je čitelná autorova žízn po lásce a skutečných duchovních hodnotách. Sbírka ale svědčí o autorově nepochopení náboženského rozměru života a tedy o neporozumění

smyslu řeholního zasvěcení. Představy autora o Kyjevském klášteře jsou mystifikací neznalého a neorientovaného čtenáře.

Nodar Dumbadze: Z á k o n v ě č n o s t i

Román je symbolickým hledáním východiska z krize společnosti. V pokoji gruzínské nemocnice zápasí o život tři hrdinové. První z nich, Zemlika, obyčejný, v jádru nijak špatný člověk, kterému ale není nic svatého, umírá: tučy tedy cesta nevede. Druhý pacient, pravoslavný kněz Joram, jehož ústy autor ventiluje svou "teologii" a tím čtenáře, vyrostlého v ovzduší kulturní desimace, uvádí ve vážné nebezpečí ztotožnění Dumbadzeho zdeformované "teologie" se skutečnou teologií křesťanskou, vidí, že je ve slepé uličce a vědomě předává žezlo spásitelství hlavnímu hrdinovi, čestnému komunistovi Bačanovi. A je to Bačan, kdo ve svém prorockém snu pro lidstvo zachranuje slunce.

Vladimír Makanin: H l a s y

Ve svých cynických novelách ruský prozaik Makanin ironizuje lidskou přizemnost svých hrdinů a dovádí čtenáře k povznesení nad jejich ubohost podle zásady, že vychovávat se má příkladem, a když to nejde jinak, tak aspoň špatným. Mezi řádky tohoto literárně hodnotného díla je poznat autorův negativní postoj k náboženství. I proto mají slova, která byla kritikou poznamenána k životu hlavního hrdiny novely Člen delegace, širší platnost: "Cesta k proměně bude podstatně delší, než jedna provrávoraná opilecká noc."

Čingiz Ajtmatov: S t a n i c e B o u ř n á

Ruský píšící kirgizský spisovatel Čingiz Ajtmatov stojí na vrcholu současné sovětské literární tvorby. V románu Stanice Bouřná se snaží očistit smysl a určení lidské existence, ať to je či není slučitelné se současně uznávanou společenskou doktrínou. Hlavní hrdina románu se snaží dohovorit s Bohem v podmíněné modlitbě: "Bože, jestli jsi..." Autor čtivě staví tradici a identitu národa nad cizorodou techniku, jejímž cílem není pomáhat a sloužit, ale vládnout. V závěru románu stručně identifikuje hlavního hrdinu s legendární Najman Annou, jejíž tragická smrt v sobě nese stéblo existenciální naděje. Stanici Bouřná lze považovat za protějšek Orwellova románu 1984. Proti Orwellově beznaději je zde postavena tvář v tvář témuž systému hodnot naděje duchovní svébytnosti člověka, trvající navzdory znásilnění a navzdory smrti.

Fray Ondřej

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

9. recenze - recenze - recenze - recenze - recenze - recenze

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

POJEM RŮŽE

1. Literární zrcadlení nominalismu

Ecův román vypadá jako hluboký průhled do středověku. Univerzitní profesor, mediavelista, zasvěceně provádí spleť tehdejších reálií a zdá se, že i bludištěm myšlenkového světa učených mnichů. Nechme zatím otevřené, zda a nakolik je Jméno růže opravdu spolehlivým svědkem středověkého života. Román však také svědčí o době, v níž vznikl; svědčí - a to je jeho nezamýšlený plod - o filosofickém stavu dneška nejen svým obsahem či existencí, ale i úspěchem, s jakým oběhl svět.

Budou nás tedy zajímat filosofické, příp. teologické aspekty, na něž je Ecův román nebyvale bohatý; posouzení na úrovni literární kritiky budeme muset přenechat povolanejším.

Celkem vzato ani nepřekvapuje, že se kniha setkala v široké míře s příznivým ohlasem a souhlasným porozuměním; semeno padlo do připravené půdy. Vzdělanostní mechanismy vyspělých národů už dávno zabudovaly do svých naukových osnov oblíbené schéma o temném středověku a probuzení ducha v úsvitech renesančního humanismu. Středoškolská mládež ho řadu generací vstřebává jako standardní poznatek, na němž lze stavět.

Základní tendence Ecova románu je také nesena tímto srozumitelným schématem a prokazuje mu oplátkou cenné služby. Čtenář si tu zopakuje své středoškolské vědomosti, prověří je a také prohloubí, neboť kontury schématu jsou zvýrazněny dějinně konkrétním obsahem. Tak se zase jednou v ostrém světle ukazuje reakční pole katolické Církve, která tíhou svých dogmat a mocenských aspirací brání svobodnému rozletu dějinně progresivních idejí. Jaké jsou to ideje? Na vysoce teoretické úrovni se znovu objevil nominalismus; svou životnost osvědčil tím, že se ve filosofickém světě nakonec prosadil jako nálokterý myšlenkový proud - v různých obměnách vlastně ovládá celou moderní filosofii. Také v tomto bodě vydává Ecův román a jeho příznivé přijetí určité svědectví o filosofické náladě své doby. Neboť z filosofického hlediska je "Jméno růže" neokázalou, vkusně podanou chválou nominalismu. To naznačuje sám titul románu - koresponduje se závěrečným nominalistickým povzdechem: "Někdejší růže je tu už jen co jméno, jen pouhá jména držíme ve své moci." Také Vilém z Baskervillu, protagonista a pravděpodobně i autorův mluvčí je pod silným vlivem myšlenek svého přítele, Viléma Occama.

Oponenti tradiční teologie našli v nominalismu útočiště a bázi svých teoreticko-kritických výhrad. Budeme snad z toho důvodu považovat nominalismus za filosoficky legitimní? Je snad kritériem pravdy určitého směru jeho destruktivní účinnost vůči Církvi? I kdyby Církev opravdu byla takovou brzdou dějin, za jakou je mnohdy pokládána, a i kdyby ji to eo ipso diskvalifikovalo v řádu pravdy, logika nutí k opatrnosti: oponent může být v opačném extrému - zrovna tak mylném.

Bylo by tedy nutné přihlédnout k samotnému problému obecnin, jehož je nominalismus určitým řešením, a sice dříve, než se z postranních důvodů vyhlásí za filosoficky přijatelný.

Cítíme rozpaky, které v nás tento prostý metodický příkaz vyvolává. Už jsme si zvykli na klišé vývojových linií filosofických směrů, které jsou zároveň odkudsi opatřeny hodnotícími nálepkami. Známe už předem, který směr je živý, kritický a který překonaný. Ušetření námahy, pohybujeme se ve filosofii s nenucenou lehkostí. Ale pohybujeme se na povrchu a vděčíme za to té nefilosofické nadvládě dějin filosofie v oboru filosofickém. Více dnes "oslovují" spisy o filosofech, či dějin-
ných souvislostech jejich systémů, než abstraktní traktáty o "nezáživných" filosofických problémech.

Recepce nominalismu na základě zaběhnutého řazení a hodnocení v dějinách filosofie je tedy předčasná. Stejně předčasná by byla spřízněnost s nominalismem vyvolaná podmanivým literárním doporučením. A konečně je filosoficky nepřijatelné vyzdvihovat nominalismus z důvodů strategické výhodnosti v rámci ideologických konfliktů. Nezbyvá než aby přesvědčil silou své pravdivosti. Nutnou podmínkou pravdivé myšlenkové pozice je její bezrozpornost; neboť rozporem ztrácí myšlenka svou určitost a obsahově anižluje. Nominalismus má však s touto podmínkou těžké problémy. Aniž bychom se poušteli do hlubších rozborů, pokusíme se naznačit, v čem jeho nesnáze spočívají.

2. P o v š e c h n á k r i t i k a n o m i n a l i s m u

Myšlenkový směr se obvykle dostává do rozporu, když nějakým svým závěrem odporuje nějakému svému předpokladu. Riziko rozpornosti se prudce zvyšuje v noetických úvahách o objektivní platnosti a strukturních součástech poznání; neboť obojí je ve výzkumech poznání od počátku a v plné síle přítomno - zkoumání se totiž děje poznáním.

Nuže nominalista se vyjadřuje o strukturní součásti rozumového poznání v jeho obecnosti. Výpověď o zdroji a nositeli obecnosti pak úzce souvisí s rozsahem objektivní platnosti našeho poznání - zda totiž obecniny do tohoto rozsahu také spadají, zda jsou objektivní. Nominalismus řeší problém obecnosti tak, že ji celou uzavírá do poznávajícího subjektu - v něm vidí dostatečný důvod a také jediné místo obecnosti. Obecným je má buď pouhé slovo nebo nanejšvůz pojem pokud a jen pokud logicky zahrnuje množství jevů. Nominalisté tedy v protějšku k realistům učí, že obecným rozhodně není nějaký objektivní obsah; pak také žádná obecnina nevyjadřuje nějakou realitu, není objektivní. Tak je nominalismus vlastně specifikován zápornou tezí, kterou formuluje pomocí výlučnosti - např. "obecniny jsou jen slova". Nás v kritické intenci zajímá, zda svým specifickým tvrzením nominalista nepopírá, co sám předpokládá. Každá filosofická teorie předpokládá mnoho soudů - často nezvýšlovnovaných - které spoluvytvářejí její pozici. Tyto soudy se týkají rozmanitých objektů - předmětů filosofického zkoumání. Nominalistická teorie se vztahuje na všechny druhy empiricky dostupných jsoucen, včetně lidského poznání. Tyto předměty nominalistova filosofování se ve vyjádření stávají

subjekty soudů a jsou brány v celém svém rozsahu, což značí, že žádný exemplář určitého druhu neuniká filosofovu pohledu: soudy se tím stávají obecnými. Tak např. podle nominalisty má každá reálně existující věc individuální strukturu, každá individualita je to a to, každá růže má své vnímatelné vlastnosti, každá vlastnost je to a to atd.

Tyto své obecné soudy pokládá nominalista za pravdivé, za vyjadřující skutečnost. Postuluje tedy u nich objektivní napln. Obecné soudy jsou však formovány obecnými pojmy. Mají-li být tedy soudy pravdivé, musí jejich obecné pojmy vyjadřovat realitu - musí být objektivní. Nominalista však svou obecnou specifickou tézí odnímá objektivitu všem obecninám - tedy i svým. Tím zbavuje objektivitu i své soudy a totálně se vyvrací.

Nahlížíme v prvním přiblížení celkovou situaci nominalistovy autodestruktivity: explicitně popírá objektivitu obecnin /a tím i možnost pravdivých obecných soudů/ a implicitně ji v celém rozsahu své pozice tvrdí. V rámci nominalistovy pozice je tedy každý jeho obecný soud pravdivý - z hlediska samozřejmého implicitního nároku - a zároveň nepravdivý - z hlediska výstřední nominalistické téze. A to je rozpor celé pozice, který jí bere určitost, smysluplnost a tím i přijatelnost - pozice se po stránce obsahového smyslu rozpadá.

Ukažme nyní, že implicitní část, která nominalistu zradila, je pro jeho pozici nutná, že mu ji neimputujeme. Nominalista usiluje o vyjádření objektivně dané reality - jinak by vypadl z problému. Řešení předkládá s platností pro všechny případy, čili v obecné poloze - jinak by neřešil problém povahy obecnin, zahrnující všechny obecniny. Tento nárok na obecnou platnost řešení je tedy v rámci problému obecnin nutný. Samozřejmě položení problému a proces jeho řešení se však nutně děje řadou obecných soudů, které jsou nutně konstituovány obecnými pojmy a nutně uplatňují pravdivostní nárok. Tyto obecné soudy však nemohou být pravdivé, nevyjadřují-li jejich konstitutivní prvky realitu. Kdyby se tedy nominalista chtěl zříci objektivitu obecnin, nemohl by se nijak podílet na úvahách o obecninách - a dějiny filosofie by byly ochuzeny o jednu zajímavou koncepci.

Vyostřeme nakonec nominalistovo sebevyvrácení na jeho reprezentativní tézi: "žádná obecnina není objektivní". Nominalista tu evidentně operuje obecninou "obecnina", kterou vydává za objektivní, neboť má vyjádřit reálně psychické jednotky poznání reálných jedinců. Smysl téze však upírá každé obecnině objektivitu - tedy i nominalistově obecnině "obecnina". Tím o ní současně tvrdí, že je i není objektivní, což je absurdní.

Stojí za povšimnutí, že zahrnutí všech jednotlivých jsoucen určitého druhu /např. lidí/ v rozsahu obecného pojmu /člověk/ předpokládá, že bylo poznáno něco, co je jim nutné /lidská přirozenost/. Nutná je pro každé jsoucní především jeho esenciální určitost - jeho "co" je; konstitutivní "co" je nadto i neměnné, neboť změnou na této úrovni by určité jsoucní přestalo být tím, čím je. Neměnná přirozenost jsoucen tedy vytváří objektivní obsah našich pojmů a udílí jim i univerzální rozpětí, jímž se prolamují meze pouze empiricky daného.

Nadempirická, t.j. metafyzická dimenze je tedy zakotvena v ro-
vaze myšlení; zde jsou také založeny obecné soudy jakékoli vě-
dy. Moderní filosofie má permanentní potíže s uznáním metafyzických
možností rozumu, neboť soustavně popírá poznatelnost
neměnných přirozeností, což se v obráceném pohledu jeví jako
negace objektivitě nutných vztahů uvnitř pojmových obsahů.
V tom se markantně projevuje osudný vliv nominalismu.

Bylo nutné poněkud zpřítomnit neměnnou přirozenost jsou-
cen jako obsah obecných pojmů a zdroj jejich nutných vztahů, a-
by se trochu ozřejmily konsekvence, dějinná role a vyhlídky
nominalismu.

3. E t i c k é p e r s p e k t i v y n o m i n a l i s m u

Bez objektivitě obecnin tedy v našem myšlení není usku-
tečnitelná pravda. Tento totálně skeptický úsudek svých tezí
nominalisté pochopitelně nenahlízejí. Omyly, rozpory a nedů-
slednost mají bohužel v lidském myšlení až skličující život-
nost. Někteří poněkud důslednější nominalisté aspoň negovali
vědu - pro nemožnost obecných soudů. Ale většinou ustrnuli při
smyslovém poznání /předkládá jedinečné!/, oklikou sklouzli do
empirismu a paradoxně vyhlášovali přírodní vědy za nejen mož-
né, ale dokonce za jediné možné vědy o realitě.

Směs nedůsledností, skepse a empirizujících akcentů se
prosadila ve formě vášnivého odporu k nadempirickému poznání
příliš abstraktní a příliš obecné metafyziky. Tady někde začí-
ná tragický vliv akademických kontroverzí na život. Neboť o-
tázky základní, podstaty a smyslu lidského života byly agnos-
ticky odsunuty jako principiálně neřešitelné, jako pyšné aspi-
race noeticky prý nepoučeného a iluzím propadlého rozumu. Me-
tafyzikům vyklizený prost v však byl brzy prožíván jako nesne-
sitelné vakuum; nenápadně se ho tedy ujaly empirické vědy. Je-
jich absolutizací však byl život redukován na vnímatelná orga-
nické struktury a jim odpovídající cíle, byl fixován na hmotu.
Tak se vlivem nominalisticky založeného agnosticismu začal
z lidského života vytrácet smysl pro nadčasově platné duchovní
obsahy, hodnoty a rozměry; neměnná duchovní přirozenost jako
jejich spoluprincip se stala krajně podezřelou veličinou - ja-
kousi mezafyzickou entitou.

Praktická animalizace lidství, vylepšená nekonečným stup-
ňováním hmotných potřeb a bezprávným uvalením vazby na lidské-
ho ducha v celách technické civilizace, je brutálním následkem
takového "vědeckého" usměrnění života. Neoromantická reakce na
scientistické odtlačení zůstala zase pod agnostickou střechou;
rozum se svými "vědeckými" výkony natolik zdiskredito-
val, že se prý k bytí musí hledat mimorozumové cesty.

Spojovacím článkem teorie s praxí je etické myšlení, kte-
ré se snaží dobrat toho, jak by měl život vypadat. Ve stínu
nominalismu však nemůže být o vyjádření nevnímavého mravní-
ho řádu ani řeč. Takový řád totiž obsahuje všeplatnou mravní
zákonnost, která může být zakotvena jen ve stále lidské při-
rozenosti, trvale zaměřené k sobě vlastní dokonalosti jako ke
svému cíli. Neboť zákon rýsuje dráhy, jimiž by měl život
v přirozené tendenci probíhat, aby dospěl k přirozenému naplně-
ní, aby byl dobrý. To je ovšem rovina příliš obecných a nut-
ných poznatků, než aby je mohl nominalista uznat za objektivní

Nepoznatelnost přirozenosti mu tedy implikuje nepoznatelnost obecně platného mravního zákona.

Nominalista takto prolamuje rámec dobrého života, stírá dělicí čáru mezi dobrem a zlem. Relativizovaný, na dobově podmíněné konvence degradovaný mravní zákon ztrácí přesvědčivost a závaznost. Tak se uvádí prostřednictvím desorientovaného etického myšlení do životní praxe pořádný zmatek.

Citelně prožívané krize mravnosti dnes nápadně manifestuje pokleslý stav moderního člověka propadlého hmotě a skepsi vzešlé z nominalismu. Snad se dá bez nadsázky říci, že nominalismus svými důsledky zapříčinil současnou mravní krizi do té míry, do jaké je etická pravda nutnou podmínkou dobrého života.

4. Nominalistická diskuse s Vilémem z Baskervillu

V celkovém filosofickém pohledu se tedy ukazují na fasádě neskrývané erudice U. Eco vážné trhliny. Ani detailnější kritické záběry je příliš nezacelí.

Moderní vzdělanec má ustálený názor na středověký způsob myšlení. Asi by se divil, kdyby se dozvěděl, že třeba taková scholastická disputace byla vlastně důkazovou tvorbou "spatra". Eco ovšem předvádí scholastickou diskusi - podobající se spíše dnešním dialogům - ve stylu zaběhnutých představ o jalovém dohadování. Však z ní také prozřelý Vilém opatovi elegantně uniká.

Důkazovým prostředkem scholastických disputací byl většinou sylogismus. Také o něm dává Eco jakoby mimochodem důležité sdělení. Na místě dějově vyjatém /odhaduje se způsob vraždění/, pocvičí Vilém svého žáka v sylogismech, aby nakonec otrásl jeho důvěrou v tyto scholastické prostředky. Učenlivý Adson hned pochopí něco o relativní platnosti logiky. Autor tu asi spíše chtěl říci, že deduktivní metoda se nehodí všude, ale to je snad v literatuře detail. Horší už je, že se do těch sylogismů trochu zapletl, takže jistě proti své vůli udělal z Mistra tápajícího začátečníka. Vilém staví zkusmo obecnou premisu: "existuje substance, po které zčernají prsty každému, kdo se jí dotkne". Adson pohotově dovodí: "V. a B. mají černé prsty, ergo dotkli se". Vilém žáka správně opravuje: "Závěr neplatí, protože střední pojem je vzat v obou premisách partikulárně." A teď to přijde: Vilém koriguje svou premisu, říká: "Neměl jsem říci, že každý, kdo má černé prsty, se dotkl..." ale to přece vůbec neřekl. Vždyť v původní premise byl střední pojem "kdo má černé prsty" na místě predikátu. To je zřejmé jak z jejího rozboru, tak i z Vilémovy kritiky Adsonova sylogismu. Neboť v tomto sylogismu je střední pojem proto partikulární, protože je dvakrát predikátem kladných premis /druhá figura/. Kdyby byl v horní premise subjektem /první figura/, jak se posléze Vilém domnívá, byl by vzat v celém rozsahu "kdo má černé prsty", a pak už není formálně nesprávný, ale pak je to druhá figura, kde střední člen je dvakrát predikátem, takže Vilém v korektuře špatně určuje subjekt své premisy; anebo určuje subjekt správně /což ovšem rozbor nepřipouští/, a pak je Adsonův sylogismus v první figurě, střední člen je univerzální

a Vilém neoprávněně vytýká jeho neplatnost. V každém případě se tedy mýlí v elementárních partiích sylogistiky. Po takovém výkonu nezní pejorativní hodnocení sylogismu a klasické logiky zrovna věrohodně.

Přejdeme od problematiky způsobu myšlení k duchovním hodnotám pravdy a mravnosti. Předchůdce novověkého intelektuála ukazuje žákovi cestu z naivní důvěřivosti mládí a středověkého realismu; hasí jeho žízeň po pravdě, nikoli pravdou nýbrž skepsí. Taková skepse může být i ve službách pravdy, ale záleží na tom, co a jak dlouho chceme zpochybňovat. Vilém Adsonovi zpochybňuje teologickou spekulaci s konečnou platností: "Nikdy nemají pařížští teologové pravdu, ale zato svým omylům pevně věří." Je to ovšem především Vilém, kdo tu pevně věří svému omylu o permanentním omylu teologů; v nominalistické víře pokládá metafyzický fundament teologie za vratký, protože bezobsažný a v důsledku toho má i její logický aparát za neplodný. Věrný žák, benediktin Adson se pak v celém svém životě pokusí jen jednou o teologickou konkluzi: "Bůh není." Závěrečná panteistická reflexe starého Adsona vyjadřuje tuto únavu z náboženství: Když už nějaké božství, tak co možná nejméně skutečné.

Do vrcholné scény situuje Eco i vrcholné sdělení, jakési krédo moderních intelektuálů: Nebrat pravdu tak vážně. Samozřejmě jde o uvolněný vztah především k těm pravdám, které mají moc podstatně ovlivnit život - a to jsou pravdy etické. Jsou schopny vyvolat mravní pathos, ale je v nich také soustředěna metafyzika lidského života. Nominalisticky založený skeptik je k nim tedy krajně zdrženlivý; jejich obsažná jednoznačná určitost ho pohoršuje, zaujetí pro ně znechucuje, jejich kategorická závaznost se stává nesnesitelnou.

Vrah Jorge - představitel středověku a hlavní protějšek Viléma - právě dokončil dílo zkázy. Vilém ho líčí jako fanatika pravdy a překvapivě se pouští do vysoké metafyziky: Antikrist prý může vzejít z nadměrné lásky k Bohu či k pravdě, tak jako se prý kacíř rodí ze světce. Právě prožitá událost s Jorgem se zdá tyto téze potvrzovat, podobně jako ony samy vznikly z podobných zkušeností. Ale když se takový nominalista, metodicky upnutý na empirii, z ničeho nic octne v metafyzice, ztrácí brzy dech; neboť v těchto polohách to bez abstraktních analýz a dedukcí nejde.

Nadměrná láska k Bohu a k pravdě prý může způsobit eticky defektní účinky. Ale opravdu vraždil Jorge z lásky? Jestliže se Jorge odhodlal přestoupit elementární zákon, který je vyjádřením Boží vůle, nemohlo to být z lásky k Bohu, neboť láska se ztotožňuje s vůlí milovaného. Také ryzí poměr k pravdě nekompromisně vyžaduje, aby člověk - její služebník - sám šel daleko do pozadí. Jorge byl ovšem evidentně zamilován do své role ochránce pravdy, do své nadnesené představy o sobě, čili vposledku do sebe samého.; pravda tu byla jen prostředkem, vývěsním štítem. Eco však sofisticky vydává Jorgovo zdánlivé zaujetí pro Boha a pravdu za skutečné, domněle ukazuje, kam to vede a diskredituje tak intenzivní poměr k nejvyšším hodnotám. Samy hodnoty pak také chápe dekadentně; svatost prý může vést ke kacířství. Vilém má ostatně velké problémy s rozlišováním

světce a heretika. Ale v rámci církve, kde se problém nachází, je heretikem ten, kdo si namlouvá, že věrně tlumočí Kristovo učení, když se v důvěře ve vlastní chápavost odvažuje setrvale oponovat pravdám, které církev předkládá jako Bohem zjevené. Takové počínání však vychází a žije z pýchy, která svatosti masivně odporuje. V metafyzice programově zanedbaný nominalista zůstává raději na úrovni fenomenů a odtud je ochoten věřit, že pýcha je imanentním momentem svatosti, že hodnota obsahuje dialekticky svůj protiklad. Identita jsoucen je totiž rezultat příliš spekulativní, kdežto zkušenostně doporučená dialektika šerosvitných fenomenů je ve svém protismyslném ontologickém povýšení metafyzikou toliko latentní.

Vilémova intelektuální rozkolísanost mezi dobrem a zlem se markantně projevuje v trapné epizodě se zpovědí. Zpovědník Vilém ujišťuje kajícího Adsona, že to co církev kvalifikuje jako těžký hřích, není zase takovou tragedií, a nakonec doporučuje každému zpovědníkovi, aby také okusil tělesnou vášeň; bude prý k hříšníkům shovívavější. Zkušenost je zřejmě nejen nenahraditelná, ale i neohraditelná.

Jorge vraždil z lásky k Bohu, zde zase určitý projev lásky k člověku vyžaduje osobní zkušenost s hříchem. Takové absurdity nápadně rezonují teoretické rozpory nominalistického myšlení; pod jejich tíhou se bortí pervertovaný mravní řád v myšlení i v uskutečnění.

5. T e n d e n ě n í r o m á n u

Eco rozhodně nevypráví oddechový neutrální příběh. Rozvrhuje román jako konfrontaci dvou světů a sympatie neskrývá. Hlavní postava zosobňuje myšlenky a postoje, které v následujících stoletích vykryštalizovaly do útvaru novověku. Vilémovu vlastní osobnost autor vykrasluje podle předlohy ideálního typu moderního vzdělance: je nápadně kritický tam, kde většina oplývá jistotami /ale už méně kritický k vlastní kritičnosti/. Výmluvně se vyhýbá vznešeným tématům kolem smyslu života /aby o to naléhavěji insistoval na svých zvláštních tézích/; dovede s porozuměním tolerovat hluboké omyly a těžké mravní delikty /ale opovržením a sarkasmem stíhá intelektuální prostřednost a různé slabosti bližních/. Je nekonformní a přes hlavy nechápajícího okolí ohlašuje světlé zítřky takřka socialistického ražení. Někdy svou intelektuální převahu skrývá za zdvořilost či verbální projevenou skromnost, jindy ji uvolňuje ironií, ale v pravý čas ji umí dát pocítit. Má občas i nevtíravě lidský vztah k potřebným, dovede taktně poučit, nechybí mu nadhled a vtip.

Z hlediska duchovního života je ovšem příznačná Vilémova schizofrenie. Jednou nohou ještě vězí ve světě víry, ale druhou už vykračuje do nevěry. Mnoho křesťanských orad ještě zřejmě uznává a praktikuje, ale učitelská autorita církve ho už moc neoslovuje. Vztah ke Kristu je intelektuálsky neosobní a má to logiku, neboť v době pravidelné modlitby má Vilém pravidelně na práci důležitější věci. To dnešní čtenář pochopí a rád Vilémovo ambivalentní postavení omluví dobovými podmínkami a obtížemi vymanování. Z nižší vrstvy románu jsou zato vytěženy potřebná odvah a rozhodnost detektiva

Na první pohled však zaráží. Ne Vilém není jako mnozí
důstojnější protějšek ze strany středověku. Tím si autor srovnání silně zjednodušuje. Snad by podle svého přesvědčení nenalezl rovnocenného partnera na úrovni filosofické. Těžko ale uvěřit, že by se mezi mnichy, oddanými středověkému ideálu nenšla eticky vyzrálá osobnost, kterou bylo třeba uvést na scénu, mělo-li být srovnávání epoch seriózní. Středověký mnich přece zasvětil život mimo jiné také programovému zápasu s vlastním egocentrismem, do něhož jsme dědičně vrženi; učil se odříkání na všech rovinách, jimiž se "já starého člověka" ustavičně prosazuje - od pýchy po požitkářství. Že se to vždy nedařilo, je jiná věc. Ale sám tento asketický ideál a aspon to středověké nasazení pro něj mohly být prostředky mravní obnovy potřebnými naší době prosáklé od teorie po praxi egoismem. Že by tedy středověký řeholní život z principu vytvářel takové karikatury, jakými je román přeplněn, že by se mu podstatně nedostávalo charakterů, to může tvrdit jen ignorant nebo někdo velice zaujatý. Eco líčí středověké mnichy - pokud jako Vilém neztrácí identitu - jako vesměs myšlenkově zaoťsalé, zakleté do čtyř stěn žádostivosti /smyslnosti, bohatství, moci a slávy/. Ale takové hodnocení je nejen filosoficky neudržitelné, nýbrž je hluboce nepřehledné i historicky. Svědčí o záměrné jednostrannosti, která jako falešný tón proznívá celým románem. Eco se ani nesnaží projčít svému obrazu středověku zdání objektivitv. Nemilosrdně tuto dobu odepisuje a pomáhá si sofistickou a demagogií - hodnoty zamlčuje, slabiny zveličuje. Tím své dílo podstatně znehodnocuje.

Rasatní negace středověku mří pochopitelně na jeho duši - katolickou církev. Spisovatelská vynalézavost spouští záplavu fenomenů, vyjevujících obudnou hříšnost církve, t.j. pohoršlivé praktiky a způsob života hierarchie církve trvale diskvalifikují, činí její působení nevěrohodným. Bez ohledu na skutečnost těchto faktů a správnost jejich etického hodnocení podlehl takový úsudek logice prvního dojmu a ta musí být v těchto polohách korigována. Církev po staletí nabízí světu stále totéž učení a tytéž svátostné prostředky života podle něj. Tento podstatný obsah trvá pod menlivými formami její dějinné existence. Do kategorie přechodných jevů spadají i ony vykřičené způsoby či praktiky - církve bez nich může existovat a také existuje. To ale znamená, že nevyplývají z povahy církve a že tedy sebečtetnější poukazy na tyto nemutné fenomény o povaze církve nic nevypovídají. Jsou podle logiky na úrovni akcidentů. K povaze církve však také náleží onen neměnný obsah - učení, svátosti - o který se při vztahování k církvi vždy vposledku jedná. Proto je typicky nominalistická argumentace, která chce z logických akcidentů dovozovat nepřijatelnost onoho podstatného obsahu, chybná. Ať už jsou tedy tzv. hříchy církve skutečnými hříchy či ne, ať už jejich rozsah odpovídá pečlivému výčtu odpůrců církve či ne, o platnosti toho, co církve předkládá k víře, tím není řečeno nic.

Učení církve se zřejmě dotýká nejintimnějších stránek každého lidského života; neboť ho se značnou určitostí a pod velice konkrétními podmínkami orientuje k věčnostnímu vyznění - a to není nikomu lhostejné. Člověk je samou existencí

~~církve~~ vyzyván a nucen k tomu, aby se s ní nějak vyrovnal; nelze o ní vědět a zůstat k ní neutrální. Někdo se tedy k církvi vztahuje na základě dojmů, někdo její věrohodnost spíše promýšlí. V prvním případě může mít Ecův román, zvláště jeho filmová verze, značnou odezvu. Ale v době, která už má tolik zkušeností s lidským selháváním a která proto tak obtížně hledá skutečnou mravní autoritu, se zdá být takové opotřebované skandalizování církve už anachronické.

A.F.

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

10. dokument - dokument - dokument - dokument - dokument

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

Z DOPISŮ P. SILVESTRA M. BRAITA O.P. P. JAKUBU DEMLOVI

Ú v o d n í p o z n á m k y

Šíře prostoru a snad ani povaha těchto textů nám neposkytují možnost nabídnout je širší veřejnosti; takový krok by si vyžádal především doplnění dopisů vysvětlivkami a poznámkami, kterých by za těchto podmínek muselo být neúnosné množství. Proto se odvažujeme doporučit pohled do Braitových listů především těm, kteří znají osoby, o nichž je zde řeč a mají jistotu, byť i nedokonalou představu o situacích, ve kterých byly dopisy psány. Ostatní, jimž se dostane do rukou tento nebo další připravované svazečky, upřímně prosíme buďto o zvědavost - aby si sami vhodným způsobem pokusili doplnit své vědomosti - nebo o trpělivost, neboť jistě přijde doba, kdy bude možno vydat celou tuto korespondenci i s náležitým komentářem.

Považujeme také za nutné upozornit na zcela subjektivní charakter výběru jednotlivých pasáží. Subjektivnost je však vždy tam, kde není možno uveřejnit text v úplnosti a kde jsou editoři nuceni sami rozhodovat, co uveřejnit a co ne. Vědomi si těchto nesnází, snažili jsme se vybrat ty části listů, které vypovídají o vztazích mezi pisatelem a Jakubem Demlem, o Braitově vlastní autorské a vydavatelské činnosti, o české kultuře nebo obsahující úvahy obecnějšího charakteru; stranou pak ponechat věci příliš osobní, týkající se konkrétních domluv, příprav vzájemných setkání, výměny knih a pod. Text vybraných pasáží námi nebyl žádným způsobem upravován, upustili jsme i od jakýchkoli jazykových inovací.

Věříme, že se nám s Boží pomocí podaří vydat i další, zčásti již připravené, svazky naší nové edice */

M.N.I. 87

Měl jsem dobrodružnou pout. Až do Přerova to šlo. Ale v Přerově to bylo boží dopuštění. Vlezl jsem do vídeňsko - krakovského rychlíku a stál na záchodě I. třídy. Dominikáni jsou přece řádem noblesním.

nedatováno

* Viz bibliografickou poznámku redakce SURSUM na konci tohoto dokumentu.

Tak rád bych byl aby naše Revue byla něčím víc než Revue. Chci ji vytvořit na Hlas, na Cestu. Hlavně Slávíky, Otce církevní a mystiky bych tam rád nechal mluvit. Jen musím ještě nějaké základy našim poutníkům opravit, v paměti občerstviti, a pak se půjde s jásotem s Bohem výše ke světlu. Ovšem kolik pak mi zůstane věrných to je zase jiná otázka. To je však věcí Boží.

Ol. 2/III. 1927

Potřebuji povzbuzení ze všech stran, neboť vím, že bitý haď se bude mstít, ze tak zvaná katolická buržoasie, která náš časopis splendídně ignoruje, se na nás vrhne. Řádky ty měly své obtíže dříve ještě než byly vytištěny. Prý to Klubinu zabije. I ano u slušných lidí možná, ale já již dávno kýchám na všechny slušné lidi. Je to totiž hrozná cháska.

Ol. 3./?. 1927

Co bych dal za to, kdybych si zase mohl přečíst vaši knihu "Notantur Lumina" kterou jsem četl jako kvintán a jež mne strhla pro víru a pro Boha. Tehdy se můj profesor češtiny zle škaradil za to, když jsem mu při obvyklém u něho měsíčním raportu hlásil, že jsem četl: Deml: Notantur Lumina. Tehdy mi odpověděl: Na dekadenty /!/ máte ještě hošíčku dost času. Čtěte klasiky.

Řím 20./XI. 1928

Víte, jsem Ital, nejsem Čech, právě proto že jsem Čechem teprve několik měsíců dovedu vás mít rád.

5. října 1927

Vy máte ten podivuhodný dar rozehrát hodnoty a najít tam co bychom my obyčejní smrtelníci neviděli. Jest pravdou co napsal o vás básnících sv. Tomáš který byl ještě větším básníkem než teologem a který byl jistě proto tak velkým teologem protože byl tak velkým básníkem, že totiž básníci jsou obdařeni jakousi božskou inspirací, jakýmsi božím impulsem, obdobným s impulsem prorockým. Tak naráz osvítlíte jedinou poznámkou, jedním slovem problém, nad nímž se dávno mučím třeba.

A jak jste nádherně vystihl co schází průbojnosti katolicizmu u nás. To, že nedovedli mnozí jeho představitelé jíti k tomu lidu malému, chudému, páchnoucímu. Zapomínali jsme, řekl jste to správně v té poznámce o sv. biskupovi, že naše místo jest mezi chudými, že ti mají právo nekonečně mnoho od nás žádati a čekati, protože království Boží má být zvěstováno chudým a malým a protože bohatí spíše projdou dáblovou řítí do pekel než branou Krista chudého potupeného do nebe. A my jsme si tolikráte sedli vedle těch jimž hrozí Pán kletbou jestliže neodvrhnou bohatství.

Řím 9/XII. 1928

..... a oznamuji Vám, že se ze mne stal bolševik a že jsem rozhodně pro odluku vyučování od školy, zadruhé pro bezdětnou školu a zatřetí pro, aby bylo dvakrát za měsíc prvního. Pochybuji však, že bychom s těmito svatými spravedlivými požadavky u svatého Otce jenž už nemá školu prorazili a tak musíme tiše dále úpěti a očekávati, až se to všechno ukončí. Ono

prý je to vyučování jen nepříjemné přerušování prázdnin. Podpisuji tuto definici..... Já už odevzdal písemku a teď dře k ústnici k doktorátu. Já na ty tituly již opravdu nic nedám, když vidím, jací vrtáci jsou tady na doktory promováni. Církev svatá má z nich malou útěchu a radost!

Řím 14/XII. 1929

Byl jsem zrovna opilý poslední přednáškou mystiky v níž nám profesor, který jest zároveň učencem a světcem, snad i vám známý Garrigou-Lagrange vychrstl na hlavu takové strašné slovo jednoho starého mystika, jenž své jméno ztratil když jeho dílo bylo přiřčeno sv. Augustinovi: O, Bože, kdybych já byl Bohem a ty Augustinem, nevydržel bych toho abych tě neučinil také Bohem!

Jak jsem šťasten, že mohu tu poslouchati pravé teology a ne jen takové přežvýkavce myšlenek, takové kompilátory splácaných příruček, jež jsou všim jen ne teologií a jež teologii u našeho kléru, jemuž se bohužel nic lepšího od jeho profesorů nedostalo, tak zdiskreditovalo. /...../

A není to také zázrak, že všichni ti špatní papežové, všichni ti světáctí kanovníci, preláti, ti zesvětáctělí mniši a mnišky nedovedli církev zahubit? Kdyby v jiné společnosti událo se jen deset procent těch skandálů jež se během staletí udály v církvi dávno již by bylo po společnosti každé. Jen jedna se přenesla přes všechny kaluže, jen jedna vybědne vždy sama bez světské pomoci ze všeho bláta a špíny nevěsta neposkvrněná, církev Ježíšova.

Řím 6/I. 1929

V Praze mne již potvrdili a ještě tyto dny má přijít potvrzení z Říma. A to šampaňské pak vypijeme na Tvou krásu a na tvé zdraví. Přijedu co nejdříve přijmouti Mictu a Tebe do třetího řádu. /...../ Tak možná, že se tu shledáme o Všech svatých, že či o Dušičkách! A to, že bych Tě pak i Mictu přijal již jako ředitel třetího řádu do naší rodiny.

nedatováno /před 1931/

... byl jsem včera u lékaře /...../ a tak pivo nic a vůbec dieta jako pro Leciána a ne pro mnicha křesťanské víry a katolických mravů.

Ol. 11/8. /před 1931/

... abys věděl máme letos jedenáct noviců. Tolik jsme ještě nikdy neměli. Nemyslíš, že je to příznačné, že je to po smrti paní Pavly? Vždyť přece nebyla nadarmo přijata do našeho řádu, vždyť nebyla nadarmo přece pochována v dominikánském hábitě jako naše sestra.

Ol. 2/IX. 1932

Vím ze zpovědnice, jak jsou ženy jemné, jak se jich musí člověk jemně dotýkat a že to jest jedou z příčin, proč se nám ženy odcizují to, že bývají kněží pod vedením a učením všelijakých omezených hulvátů na místech spirituálních a profesorských suroví a tvrdí. Jak jemnější byli staří mystikové, takový Jindřich Suso, jenž prohlásil, že vidí v každé ženě Panenku Marii.

Ol. 16/II. ?

Jest to trudné - a kruté poměření, kolika v dřívějším do-
tě musím věnovati své hořké chvíle noční, abych jejich osobní
nebo obchodní podnikání mohl "zahospodařiti" a nic toho neměl
než sna ostudu. Kdyby aspoň z toho byla zásluha. Ale to vím, že
mi v nebi řeknou jednou: A cos takové plátky podporoval, proč
jsi to nenechal chcípnout, /oni to v nebi řeknou slušněji tro-
chu asi, ale jak?/. A snad mi nakonec ještě řeknou Pro koho
jsi psal, ten ať ti dá nebe. A to by bylo safra moc smutno. Oni
lidovci nebe nemají.....

12/XII. ?

Bouška se prý nechtěl dát ani zaopatřit. Před smrtí jen
spílal dominikánům, biskupům a kardinálovi, že mu nechtěli vy-
dat ty jeho kudrlinky. Bylo z toho hrozné pohoršení v nácho-
ské nemocnici. Jednoho našeho patera, který tam byl v nácho-
ské nemocnici na návštěvě u své sestry řeholnice přivítal
s těmi strašnými klatbami, když ho chtěl jaksi upozornit na
zaopatřování když se k tomu - kněz - sám neměl!

- 17/IX. 42

Tady nám začínají odváděti bohoslovce na práci. Ale i to
je dobré. To hochům neuškodí, když přijdou mezi dělníky a po-
znají je a poznají skutečný život. Jestli v nich něco bylo
vrátí se zoceleni poznají tvrdost tělesné práce a naučí se
přiblížiti se k dělníkům což tolik kněží nedovedlo. A když po-
volání ztratí, tak je asi nikdy neměli a nebude takových boho-
slovců škoda.

13/X. /kolem 1942/

/Převzato bez jazykové úpravy ze strojopisného ma-
teriálu opatřeného touto informací: Pro M.N.I. 87
vydalo nakladatelství Moravia jako 1. svazek edice
Neodbytné stopy Brno - únor 1987./

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

11. text na pokračování - text na pokračování

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

VÝVOJ ŘEHOLNÍHO ŽIVOTA /4/

V krátkém období po vzniku klášterů v Provinci, spojených
se jménem Kasiána, dochází rovněž v Itálii k jakémusi experi-
mentu, spojenému se jménem sv. Benedikta z Nursie. Tento expe-
riment, vzhledem k tomu, jakou roli hrála v historii církve
Řehole sv. Benedikta, byl nesmírně závažný. Ohromná oblíba Be-
nediktovy řehole i benediktinů v historii církve způsobila
však, že došlo k určitému překroucení faktů vzhledem k osobě
sv. Benedikta i vzhledem k jeho dílu, které donedávna bylo
ještě předkládáno jako dílo zcela nezávislé na předchozí mniš-
ské tradici. V očích mnoha pokolení mnichů a historiků byl Be-
nedikt zakladatelem řádu, reformátorem, který ukázal nové ces-
ty. Zdůrazňovala se originalita jeho díla, které bylo stavěno
jako protiklad k dílům jeho předchůdců. Teprve bádání posled-
ních desítek let umožnila mnohem historičtější pohled na Bene-
dikta. A tato bádání stále ještě nejsou definitivně skončena.

Při studiu života působení sv. Benedikta působí velké

těžkosti nedostatek dobrých historických dokladů. Žádný z Benediktových současníků o něm nepíše. Dovídáme se o něm teprve z Dialogů sv. Řehoře Velikého, které byly napsány teprve na sklonku 6. století, tedy asi padesát let po jeho smrti. Celá druhá kniha Řehořových Dialogů je věnována sv. Benediktu. Je to lidové vyprávění, které vedle skutečné historie obsahuje mnoho legend. Z tohoto jediného zdroje je dost obtížné vytáhnout skutečnou pravdu.

Benedikt se narodil v umbrjské Nursii kolem roku 480 a zemřel v klášteře na Monte Cassino asi v roce 547, možná o něco později. Důležitým mezníkem v jeho životě byl útěk ze světa, ke kterému se rozhodl jako student v Římě, kam ho rodiče poslali na studie. Usadil se několik desítek kilometrů na východ od Říma v okolí Subiaca. Zde pod vedením nedaleko žijícího poustevníka začal žít jako poustevník. A znovu, i v životě Benediktově se opakuje to, co zažili všichni velcí anachoreti v Egyptě. Pověst svatého poustevníka přitahuje žáky. A tak Benedikt opouští osamělý způsob života a stává se cenobitou. Své žáky rozdělil do dvanácti malých klášteríků a sám žil ve třináctém domě. Znechucený nepřátelstvím v sousedství žijícího kněze opouští Subiaco a usazuje se se svými žáky na vrcholku hory Monte Cassino ve staré pevnosti se zříceninami starého pohanského chrámu. Zde začíná organizovat nový, už jenom jeden veliký klášter. Datum odchodu ze Subiaca na Monte Cassino není známo, tradice mluví o roce 529. Historikové mluví o tom, že teprve na Monte Cassinu zredigoval Benedikt na sklonku svého života svou Řeholi. Přiměl ho k tomu, tak jako mnoho vynikajících mnichů před ním, velký příliv žáků. A Benedikt udělal to, co mnozí jeho předchůdci: vybral z již existujících řeholí to, co považoval za dobré. V časovém odstupu se nám jeví Benediktova Řehole ne sice jako originální dílo, ale jako skvělá kodifikace zkušeností dvou staletí mnišského života. Když srovnáme moudrost Benediktovy Řehole třeba s Řeholí sv. Kolumbána, objevíme ohromný rozdíl: Kolumbán byl muž nadšení, heroických ctností, který nepočítal s lidskou slabostí, který neuvěděl, že to, co mohou zvládnout někteří jednotlivci, není uskutečnitelné pro všechny. Velikost Benediktovy Řehole spočívá v tom, že dokázal sepsat dílo, které ukazuje ideál všemi dosažitelný. V tradici, jejímž výrazem je i Benediktovo dílo, není základním cílem kláštera vytvoření společenství, ale výchova mnicha a rozvinutí jeho schopností do takové míry, aby mohl dosáhnout, jak to zdůrazňuje Kasián, výšin kontemplance. V tomto smyslu všechny ty praktiky společného života nejsou ideálem, ale prostředkem pro slabé a duchovně nehotové lidi.

Řehole sv. Benedikta se skládá ze 73 částí. Text se doplňoval postupně, proto v rozdělení jednotlivých částí není nějaký logický pořádek. Benediktova Řehole rozděluje den mnicha na modlitbu a práci, na zaměstnání duchovní a tělesné. Jedním z nejcharakterističtějších prvků Řehole je slavná liturgie. Ničemu nevěnuje Benedikt tolik místa jako tomu, co nazývá OPUS DEI, dílo, služba Boží. Ničemu nesmí být dána přednost před bohoslužbou. Jak Pachomius, tak i Basil předepsali svým žákům modlitbu žalmů a jiných modliteb. Benedikt

první však tyto žalmy rozdělil a vytvořil z nich přesně stanovenou denní povinnost. Můžeme říci, že současná liturgie hodin do jisté míry zachovává podstatnou formu Benediktova rozvržení. Benedikt dále učí ve své Řeholi, jak se mají bratři připravit na zpěv Boží chvály: "Zpívejme žalmy tak, aby naše mysl byla ve shodě s naším hlasem." /Hl. 19/

Jiným význačným prvkem Benediktovy Řehole, který byl velkým přínosem, byl slib každého člena kláštera zůsta až do smrti na jednom místě, tzv. STABILITAS LOCI. Až do té doby byli mniši v tomto ohledu svobodní a volní. Mohli kdykoliv do kláštera vstoupit a kdykoliv odejít. V době Benediktově existovalo velké množství potulujících se mnichů, kteří nepůsobili vřady ve prospěch církve. Byli mnohdy původci všelijakých bludů, jak to ukazuje i příklad mnicha Pelagia. Stabilitas loci se sice ukázala později jako ne docela praktická, ale v době Benediktově byla naprosto nutná. Každý benediktin se zavazuje slavnostním slibem, že zůstane po celý život na jednom místě jako člen jedné klášterní rodiny. Tak se mohla vytvořit krásná tradice jednotlivých monastýrů, které spravuje jeden opat, volený na celý život, a ve kterém žijí stále stejní řeholníci. Tak si mohlo každé opatství vytvořit svou zvláštní duchovní fyziognomii, svou vlastní samostatnou tradici.

Benediktova Řehole byla napsána pro cenobity, pro které je jednou z nejtěžších složek života vytvoření dokonalého společenství. Sv. Benedikt klade velký důraz na vzájemnou lásku, která "dělá z klášterního života ráj, bez které se však stává společný život peklem". Pohnutkou této lásky je přesvědčení plynoucí z víry v Krista, který prodlužuje svou viditelnou existenci zde na zemi v údech svého tajemného těla. Všichni lidé mají být účastni této lásky, která má být vzdávána Kristu. Tato láska ke Kristu je opravdu zvláštní charakteristickou známkou nejen Řehole, ale i celého řádu sv. Benedikta. Benedikt nespekuluje o tajemném životě Kristově v Nejsvětější Trojici. Spíš pohlíží na trpícího Krista na kříži a trpícího během věků ve svých vyvolených. Odtud plyne jeho myšlenka o činnorodélásce, která našla své vyjádření v kapitole o péči o nemocné, v kapitole o přijímání hostů, pocestných, chudých.

Mnišství bylo od počátku výhradně laickým hnutím a dá se říci, že vztahy mezi mnichy a klérem nebyly zpočátku právě ideální. Kasián dokonce píše: "Utíkej co nejdále od žen a biskupů!" Dá se říci, že mnišství bylo doceněno teprve za papeže Řehoře Velikého. Řehoř sám měl k mnišství velice blízký vztah. Sám žil řadu let v klášteře sv. Ondřeje na římském vršku Caelius. Proto i jeho postoj k mnichům byl podstatně jiný. Objevuje se u něho tendence zapojit mnichy co nejvíce do služeb církve. Sám vysílá v roce 596 čtyřicet mnichů z kláštera svatého Ondřeje k Anglosasům, dvě o zakládání nových klášterů, usazuje mnichy u mnoha římských basilik. Když v roce 589 museli benediktini kvůli longobardským nájezdům opustit Mont Cassino, usadil je dokonce při lateránské basilice. Jeho zásluhou je zcela jisté i to, že tak četné kláštery během 7. a 8. století přijaly řeholi sv. Benedikta. Řehoř ve svých spisech ukázal Benedikta jako vzor mnišského života a tím se zřejmě přičinil o vzrůst autority benediktinské řehole. A je dost

pravděpodobné, že klášter sv. Ondřeje v Římě, který založil, žil také podle této řehole.

Jiným vnějším činitelem při šíření benediktinské řehole byl Karel Veliký. V říši Karolingů měli mniši od počátku zcela zvláštní pozice. Karolingové si byli vědomi toho, že to byli právě mniši, kteří hráli významnou roli při vzniku jejich říše. Jim také Karolingové svěřili reformu církve ve Francii. Z reformy nebyly však vynaty ani kláštery. Ve francké říši byly povoleny pouze dvě řehole, a sice kanovnická řehole sv. Chrodeganga a mnišská sv. Benedikta. Do jisté míry je to ku podivu, že Karel Veliký propagoval benediktinskou Řeholi, ve které je jasně řečeno, že kláštery mají mít svou autonomii, do které nesmí zasahovat světská vláda a která nesmí být světskou vládou kontrolována. V reformách Karla Velikého pokračoval i jeho syn Ludvík, zvaný Pobožný. Mezi jeho nejbližšími rádci byli rovněž mniši a biskupové, a mezi nimi sv. Benedikt z Aniane /750-821/. Benedikt z Aniane v prvních letech vlády císaře Ludvíka a za jeho podpory provedl reformu mnišského života takového významu, že je prohlašován za druhého zakladatele benediktinů po sv. Benediktu z Nursie.

Benedikt z Aniane byl synem vizigotského šlechtice. Při svém vstupu do kláštera v roce 778 změnil své jméno Vitiza na Benedikt. Pokusil se na svých rodných statcích v Aniane v Akvitánii organizovat klášter po vzoru východním, ale brzy přijímá řeholi benediktinskou. Velký příliv kandidátů řeholního života umožňuje Benediktovi zakládat nové kláštery, nad kterými si však ponechává sám pravomoc. Na pokyn Ludvíka Pobožného vypracoval Benedikt rozsáhlé dílo Capitulare monasticum, ve kterém kodifikoval všechny přísné zvyky, užívané v benediktinských klášterích. Synoda biskupů a opatů, konaná v Cáchách v roce 817 přijala toto Capitulare monasticum jako závazné pro všechny kláštery francké říše. Benedikt byl jmenován vrchním opatem všech klášterů v říši. V této reformě Benedikta z Aniane přímo bije do očí, jaký ohromný důraz je kladem na liturgii, i když je to na újmu manuální práci. V prvotní benediktinské Řeholi manuální práce zabírala většinu času v denním řádu mnicha. Benedikt z Aniane klade větší důraz na modlitbu. Tak musel každý mnich třikrát denně v určený čas potichu se pomodlit v choru 15 žalmů za živé a zemřelé, třikrát denně musel obejít všechny oltáře v klášterním kostele a pomodlit se předepsané modlitby, po večerní modlitbě se musel ještě pomodlit deset žalmů, atd. Rozsah modliteb se tak rozšířil, že například v Cluny, které přijalo observanci Benedikta z Aniane v první polovině 10. století se každý mnich denně pomodlil asi 130 žalmů. V porovnání se starou benediktinskou řeholí byly v nové zostřeny asketické předpisy, zvláště co se týká postů. Byla do jisté míry omezena vláda opata osobou převora, který byl zástupcem opata, a několika dalšími mnichy, kteří byli pověřeni pomáhat ve vedení kláštera. Dva mniši byli pověřeni kontrolou nad činností ostatních mnohů. Žádnému mnichovi nebylo dovoleno vyjít samotnému mimo klášter. Byla zavedena klášterní vězení. Ke kontrole všech klášterů v celé říši byli vybíráni z horlivých opatů a mnichů generální vizitátoři. Velký důraz klade Benedikt z Aniane na odloučení mnichů od světa. Do

jisté míry byla omezena klášterní pohostinnost, protože do kláštera byl zakázán vstup cizích lidí a klášterní školy byly určeny výlučně pro obláty. V celé této reformě vidíme tendence řád centralizovat, vytvářet kongregace klášterů pod vedením jednoho představeného.

Dílo Benedikta z Aniane bývá v současné době dosti kritizováno. Vytyká se mu, že jeho reforma vedla proti duchu benediktinské Řehole k formalismu, ritualismu a centralizaci. Je však třeba si uvědomit, že tato reforma odpovídala potřebám své doby, potřebám organizace, práva a ustáleného pořádku.

Rozpad karolinské říše a neustálé nájezdy Normanů, Arabů a Maďarů negativně zasáhly do života těchto reformovaných benediktinských klášterů. Desítky klášterů byly zničeny, mnoho mnišských komunit muselo opustit své kláštery a hledat si nové domy. Nemenším zlem byly i tendence některých šlechticů podmanit si klášter a užívat jeho statky pro své potřeby. To všechno způsobilo, že počátkem 10. století došlo v těchto klášterech k oslabení řeholní kázně. Můžeme se však přesvědčit o ohromné životnosti monasticismu, protože už v 10. století ukazuje ohromné snahy o reformu řeholního života. Je zvláštní, že téměř všichni reformátoři, nezávisle na sobě usilují o podobné cíle: všichni navazují na benediktinskou řeholi, ale interpretují ji po vzoru Benedikta z Aniane, jednotlivá opatství spojují v kongregace, i když je tato tendence v rozporu s vlastní Řeholí Benedikta z Nursie. Vychází však z potřeb své doby, protože to byla jediná možná forma ochrany mnichů před feudály. Více či méně sjednocené klášterní domy vytvářely tak v době, kdy se centrální vláda států rozpadala, ohromnou sílu, se kterou se muselo počítat. Dostatečně nám to může ilustrovat situace, k jaké došlo v 10. století v době válek s Araby. Skupiny Saracénů obsadily Alpy a znemožnily spojení Itálie se záalpskými zeměmi. Válečné výpravy císařů a jiných feudálů nepřinesly žádné výsledky. Teprve když clunyjský opat upadl do rukou Arabů, byla zorganizována taková vojenská výprava, že nejen opat, ale i Alpy byly z rukou Saracénů osvobozeny. Kláštery i kongregace často hledaly ochranu v dalekém Římě tím, že se poddaly se svými majetky papeži. Tento akt měl zajistit především klášteru nebo kongregaci udržení vlastních privilegií, které byly ohroženy feudály nebo biskupy, zvláště co se týká svobodné volby opata. Začíná se rýsovat právo exempce, vyňetí z bezprostřední závislosti na pravomoci biskupa a poddání se papeži.

V době reformátorských snah 10. století, které, jak vidíme, navazovaly na program Karolingů a zvláště Benedikta z Aniane, se uskutečňuje formování řádu v našem chápání, to znamená skupin klášterů pod jednou vládou. Do té doby, jak jsme viděli, žil každý klášter nezávisle podle vlastních zvyklostí a mnohdy i podle vlastní řehole. Od 10. století můžeme sledovat stále dokonalejší formy organizace řádů.

- o o o -

Zřizujeme tedy školu služby Páně, kde jak doufáme, nebude nic příliš tvrdého a obtížného. Kdyby však bylo třeba poněkud přísněji postupovat, aby se zachovala bratrská láska, neměl bys hned proto zastrášen opustit tuto cestu... /Z Řehole/

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo
12. diskuse - diskuse - diskuse - diskuse - diskuse - diskuse
oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

POZNÁMKY KE ČLÁNKU "SOCIOLOGIE NARUŠENÉ RODINY" V SURSUM 4

Přes všechnu informovanost a autorovu znalost reálií a statistik /o manželství, rozvodech, potratech/ není možné souhlasit s některými předpoklady a závěry, nelze připustit předpojatost v mnoha otázkách.

1. Za naprostý nesmysl bychom označili věty na straně 27: "První výrazný náraz do struktury funkcí rodiny a manželství učinil Luther, který označil manželství za ryze světskou záležitost. T a t o n a u k a z ů s t a l a n a v ť d y v p r o t e s t a n t i s m u." /Zdůraznil JS./ Stačí se podívat např. do knihy T. Boveta, protestantského spisovatele, na místa, ve kterých shrnuje evangelické učení o manželství:

"Bůh má účast na manželském svazku. Vyřkne k němu svoje ano a dá mu své požehnání. Bůh učiní z manželského svazku svazek milosti, ve kterém se muž a žena navzájem posvěcují. Manželství je však též předobrazem, podobenstvím lásky Krista k jeho církvi. Manželství poukazuje na vlastní základ a pramen vší lidské lásky a tím se stává mohutně působivým znakem milosti."

/T.Bovet: "Manželství"/

To nepotřebuje komentář. I z jiných míst by se zdálo, že autor se narodil kolem roku 1880: "Smíšené manželství mezi katolíky a nekatolíky či nepokřtěnými je neštěstím pro manžely, protože snadno dochází k oslabení náboženského přesvědčení u katolíka; také není mezi manžely nikdy úplné porozumění, protože tomu brání světonázorové rozdíly."/s. 23/. O této moudrosti je opravdu nesnadné říci, odkud pochází. Rozhodně se však neopírá o současné učení katolické církve. Lumen gentium ve II. kapitole charakterizuje křesťany - nekatolíky takto:

"Mnozí mají v úctě Písmo svaté jako směrnicí víry a života, projevují upřímnou náboženskou horlivost a celým srdcem věří v Boha, Otce všemohoucího, i v Krista, ... Přijali též křest, kterým se spojují s Kristem, ... uznávají a přijímají ve svých církvích ... i jiné svátosti. K tomu se ještě přidružuje společenství v modlitbě a jiných duchovních dobrodíních; dokonce i jisté opravdové spojení v Duchu svatém..."

/LG II,15/

To znamená přinejmenším dvě věci. Za prvé není nic ztraceno - jaképak neštěstí pro manžely, když jsou spolu spojeni ve víře v Krista, křtem, když přijímají svátosti, když jsou spojeni v Duchu svatém, když jsou otevřeni pro svědectví víry jeden druhému! /Mimoходом proti názoru autora stojí skutečnost mnoha šťastných manželství, kde nedochází

k žádné z uvedených pohrom. / Proti manželství katolík - nekatolík a katolík - nekřesťan. Ze druhé z naší citované konstituce vyplývá, že bychom přece jen měli změnit smýšlení a začít s našimi "odloučenými bratry" /takový celkem nešťastný obrat/ žít v lásce! Co to znamená? Ze strany 43 citujeme: "I seriózní nekatolíci se nedostávají přes svátost znamenající manželskou věrnost ani přes svátost znamenající nerozlučitelnost manželství. Nedostávají se dál než k p o h a n s k é m u v ý z n a m u slova sacramentu."

To je "seriózní" dialog s bratry?

To je dialog, směřující ke vzájemnému porozumění a pocho-

pení? Nezastíráme si rozdíly, kterými se liší jednotlivé konfese a víme o nich! Ale nebránme už druhým, aby se stali křesťany!!! Evangelické pojetí manželské věrnosti je jistě křesťanské, i když ne katolické.

2. Další poučení by měl pisatel čerpat ne z církevních dokumentů, ale z křesťanské interpretace uměleckých děl. Na straně 30 nařkl jistě umělecké tvůrce, že lásku znázorňují jako banalitu a sex jako revoluci, a že pohlavnost izolují od lásky. Zde jde o nepochopení autonomie umění. I když zmínění umělci nejsou křesťané, m u s í vyjadřovat pravdivě, co je se světem a jakou cestu nastoupil. Jsou-li na této cestě smrtelně jedovaté infekce, je-li tato cesta skutečně nyní křižovatkou mezi bytím a nebytím, umělci musí jako seismograf zachytit otřesy půdy v samých příčinách a svým způsobem, který je jim vlastní a o který museli svěst nejednu bitvu, pravdivě všechny varovat. Že o tento výraz skutečně běží, je zřejmé při detailnějším pohledu na kritizované autory. /Bergmann je přece známý svým dílem Sedmá pečeť, které je opravdu hlubokým zamyšlením, a v obrazech Dalího by autor našel úžasně podobu Krista, jejichž básnické protějšky nalezneme u Teilharda de Chardin./ Na druhé straně nám pisatel /str. 47/ doporučuje hodnotný film Kramerová versus Kramer. Zdá se nám, že tento snímek nevybočuje z běžné komerce. Kdybys byl horký nebo studený! Ale jsi vlažný. Ani nikoho nepokazí, ale také nikoho nevyburcuje.
3. Velmi stručně. Nepovažujeme za vědecké a solidní, když pisatel studie používá předlohy, kterou necituje, a přesto z ní vybírá delší pasáže. Navíc jsme zjistili, že onu předlohu jaksi převypráví /viz str. 43/. A to platí o to více, když je necitovanou předlohou apoštolská exhortace.
4. Poněkud necitlivě je uvedeno v souvislost neporovnatelné - totiž antikoncepce a potrat /str. 16/. Naprosto se ztožňujeme s názorem současného papeže, že je třeba překonat tzv. antikoncepční mentalitu. Přeso, až na případ abortivního prostředku je důležité přihlídnout ke všem okolnostem. Připomínáme zejména tyto:
a/ Pokles dětské úmrtnosti, vyšší oceňování matčina života, změny sociální struktury, vyšší nároky na výchovu a jiná znamení doby.

~~kontemplativního ponoru~~ i vědecká solidnost a kultivovanost výrazu.

Chtěli bychom připomenout, že požadavky redakce nezávislého, či chceme-li, paralelního tisku nemohou být nižší než běžné, obvyklé. Neměli bychom to brát tak, že třeba v odborném tisku světských vědních oborů "je to doopravdy" a v SURSUM nebo v jiných podobných materiálech "jen tak jako". Přesto musíme konstatovat, že občas dostává redakce do rukou spíše něco jako náčrtky budoucích prací, totiž texty stylisticky nedopracované, svědčící, že jde o nahrubo naskicovaný první výraz dobrého nápadu, který vyžadoval další studium, "dotažení" a práci na text.

Připomenme několik vědních zásad, jejichž dodržování by umožnilo dát SURSUM kvalitu, kterou by mělo mít.

Každý text by měl být podepsán jménem, pseudonymem nebo značkou. Pokud někdo dodává práci jiného autora, měl by si vyžádat jeho výslovný souhlas. Po ud to není možné, bylo by třeba uvést k textu vedle jména /značky/ pisatele, že jde o uveřejnění bez vědomí a souhlasu autora. U textů převzatých odjinud, včetně překladů, je nutné uvést bibliografické údaje původu, tedy autora a název, u knihy též vydavatele, místo a rok vydání a strany; pokud jde o sborník, též jméno sborníku vedle jména vlastního textu. U periodik se uvádí název, ročník, číslo a opět strana.

Žádáme autory, aby dodržovali současnou pravopisnou normu, mimo jiné v interpunkci, psaní velkých a malých písmen a v přepisu přejatých slov. Redakce může v tomto směru respektovat autorovo zvláštní pojetí jen když jde o přípustnou pravopisnou variantu. Je též nutno připomenout často opomíjené pravidlo, že přeložený text musí plně respektovat zákonitosti českého jazyka. Ustálené fráze cizího jazyka nelze překládat doslova nýbrž stejný význam vyjadřujícími českými obraty. Je třeba se osvobodit od slovosledu cizího jazyka a také adekvátně převádět stylistické zabarvení /např. jde-li o všední výrazivo v daném jazyce nebo o citově zabarvenou volbu z možných variant/. Zvláště u slovanských jazyků je třeba se vyvarovat odhadování významu podle podobnosti s češtinou a dát přednost ověření ve slovníku.

Nakonec ještě si dovoluujeme připomenout potřebu uvádět u delších a náročnějších textů s jistou odbornou nebo dokonce vědeckou ambicí odkazy na prameny některým ustáleným způsobem. Není snad třeba upozorňovat, že je nutno argumentovat a diskutovat seriózně, nedopouštět se paralogismů či sofismat, nezkruslovat názory odpůrce, hodnotit text a ne povahu pisatele, varovat se předčasné generalizace, nenahrazovat fakta konstrukcemi, dodržovat zásady přiměřené vědecké metodologie a publicistické etiky.

Redakce se těší na další příspěvky a zve ke spolupráci zkušené autory, kteří ještě nenašli cestu do našeho periodika i autory začínající. Prosíme o pochopení, a to i do budoucna, pro nutné redakční úpravy. Nechtějí být mentorováním autorů či snižováním jejich odbornosti nebo autority nýbrž formou spolupráce redakce s autorem na tom, aby text co nejlépe tlumočil čtenářům jeho vlastní záměr.

O B S A H

1. Svatý Vladimír a pokřtění Rusi /-dr-/	1
2. Ruské náboženské myšlení /Brod/	14
3. K tisícím výročí putování Božího lidu ruskými dějinami /-Tom-/	26
4. Cristian Schönborn O.P.: Vánoční ikona /přel.:Nor/....	35
5. Jerzy Illg: Setkání s Andrejem Tarkovským	40
6. Zpytování svědomí	45
7. C.K.Norwid: Písnička /parafrázoval Fray Ondřej/	48
8. Z čtenářského deníku /Fray Ondřej/	48
9. Pojem růže /A.F./	50
10. Z dopisů P. S.M.Braita O.P. P. J.Demlovi	58
11. Vývoj řeholního života /4/	61
12. Poznámky k článku "Sociologie narušené rodiny" v SURSUM 4 /-JS-/	66
13. Autorům /redakce/	68

- o o o -