

Univerzita Karlova

Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

2022

Luboš Koláček

Univerzita Karlova

Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

Východ a Západ a Poznávání

East and West and Cognition

Luboš Kolářek

Školitelka: Prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

Studijní program: filozofie

Studijní obor: filozofie

Rok odevzdání: 2022

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma Východ a Západ a Poznávání vypracoval pod vedením školitele samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 24. 4. 2022

.....
podpis

Poděkování:

Profesorce PhDr. Anně Hogenové, CSs. - za všechno!

Abstrakt

Práce je filozofickým a nezbytně též historicko-filozofických srovnávacím rozbořem vzájemně korespondujících akcentů dané problematiky zasahující období v rozmezí let od 8. století před naším letopočtem (př. Kr.) do současnosti, s ohledem k „osové době“ kulturního „zázraku“ obdobně prosperujících kultur a filozofií v relativně odříznutých krajinách Východu a Západu. Podrobněji se pak zabývá některými významnými i zcela zásadními filozofy a duchovními učiteli, souvisejícími učenci či umělci nejrůznějších oborů, ale též osobnostmi méně známými, a to na bázi rámcových vstupů do co největších hloubek uvažování těchto myslitelů, to celé v relativně intuitivně pojatém sepětí, neboť rozsah práce ani podrobnější kontinuální výklad u tak široké problematiky neumožňuje. V závěru autor akcentuje, filozoficky rozebírá a hodnotí nejpálčivější problematiky soudobé společnosti. Práce má primárně ukazovat Cestu, nikoliv vést, leč to už je na rozhodnutí čtenáře/badatele, jak danému textu přistoupí. Na konci je totiž vždy „nějaké“ Osvícení.

Klíčová slova

filosofie, Východ, Západ, Poznávání, poznání, existence, bytí, čas, Heidegger, fenomenologie, védanta, svámí, Swámí Parámarthananda, hinduismus, Eliade, jóga, Patandžali, buddhismus, Buddha, Seung Sahn, dalajlama, taoismus, Lao-c', Mahabhárata, Bhagavadgíta, souznění, Platón, astronomie, astrologie, magie, alchymie, hermetismus, věda, Komenský, Jung, Scheler, Lévinas, cesta, pravda, svoboda, Bělohradský, Eco, sinusoida, zen

Abstract

The work is a philosophical and necessarily also historical-philosophical comparative analysis of mutually corresponding accents of the issue spanning the period from the 8th century BC to the present, with regard to the "axial period" of cultural "miracle" similarly prosperous cultures and philosophies in the relatively severed countries of East and West. It then deals in more detail with some important and fundamental philosophers and spiritual teachers, related scholars or artists of various disciplines, but also lesser-known personalities, based on general inputs into the deepest depths of thought of these thinkers, all in a relatively intuitive connection, because the scope of work does not allow for a more detailed continuous interpretation of such a wide range of issues. In the end, the author emphasizes, philosophically analyzes and evaluates the most pressing issues of contemporary society. The work should primarily show the Way, not lead, but it is up to the reader / researcher to decide how to approach the text. There is always "some" Enlightenment at the end.

Keywords

philosophy, East, West, Cognition, cognition, existence, being, time, Heidegger, phenomenology, Vedanta, Swami, Swami Pararthananda, Hinduism, Eliade, Yoga, Patanjali, Buddhism, Buddha, Seung Sahn, Dalai Lama, Taoism, Lao-c' , Mahabharata, Bhagavad Gita, harmony, Plato, astronomy, astrology, magic, alchemy, hermeticism, science, Comenius, Jung, Scheler, Lévinas, path, truth, freedom, Belgrade, Eco, sinusoid, zen

Obsah:

1. Něco na úvod k tématu Východ a Západ a Poznávání	10
2. Védanta jako systém s-klobící starověkou i moderní filozofii	15
3. Mytologicko-filozofická syntéza hinduismu v Mahábháratě, potažmo Bhagavadgítě.....	31
4. Védanta filozofičtěji, Bhagavadgíta hlouběji	40
5. Nalézání souznění	44
5.1. Poznámky ke kipu a jiné ne-literaturě Inků	48
5.2. Athénská proměna a smrt velkého filozofa	53
5.3. Stěhovavá víra ve stěhování duší	58
6. Tajemství polyhistora Klaudia Ptolemaia	60
6.1. Obrovský význam pro vývoj lidstva.....	60
6.2. Astrologem nemohl též nebýti	61
6.3. Základy nové mapy světa	61
6.4. Doprovodné mapy z byzantských sbírek	62
6.5. A co na to moderní vědci?	63
7. Je či není potažmo může či nemůže, aneb mohla či nemohla být Komenského pansofie všezastřešující filozofií?	65
7.1. Komenský na cestě k všepoznání	67
7.2. Tvrdý útok z vlastních řad	72
7.3. V čem nebyl důsledný.....	73
7.4. Původní záměr	75
7.5. Co mu bylo vytýkáno.....	80
7.6. O čem je tedy Komenského pansofie	83
7.7. Závěrem příklady Komenského útrpnosti potažmo ústupků (řčeno eufemisticky). 90	
8. Cesty k poznání a ke svobodě	92
8.1. Schelerova filozofická antropologie	97
8.2. O Maxi Schelerovi z dnešního pohledu.....	99
8.3. Ideace u Schelera	104
8.4. Ideace v józe a Jungova individuace – duchovní tvorba	109
8.5. Propojení Východu a Západu u C. G. Junga	113
8.6. Kontemplace v umění.....	118
8.7. Schelerova teorie vznikání ducha	123

8.8.	A pak tu tedy mám odkaz k Bohu	126
8.9.	Volnost a svoboda v reálu i transcendingícím přesahu poznávání a poznání v rámci sebe- stoupání do vz-dělávání i volní či řízené edukace pod ná-tlakem civilizací i prostřednictvím svobodné imaginace	133
8.10.	Vznešenost filozofie - duchovní aristokratismus	143
9.	Na jiné vlně...?!	150
9.1.	Odkrytí závoje mysli	154
9.2.	Cestou k Pravdě – Bytí...?!	158
9.3.	Zen i magie, možné a nemožné	163
9.4.	Praxe první dhjany	170
9.5.	Zpátky „na zem“ pohříchu (západně) filozofickou	173
10.	Levinasovo pojetí přítomnosti, jež zároveň je i není, s ohledem na umělecké pojetí existence bez existujícího, a také nicoty, ve vazbě na klasickou i moderní filozofii, umocněnou přechodem subjektu či „já“ ke svobodě prostřednictvím hypostaze	175
10.1.	Levinas a magie a čarodějnictví	193
11.	Závěrečné eseje a postřehy k ryzí aktuálnosti	196
11.1.	Antisofistikon aneb najít Cestu, Pravdu a Svobodu	196
11.2.	Sinusoida nouze	219
11.3.	K fenoménu ohrožení	226
11.4.	Závěrem poučení: Banalizace a banalita potažmo banalizování - úhel pohledu ...	231
12.	Pocita Filo-Sofii: S Dantem jdouc Peklem Y	238
	Literatura	243

Motto: „... filosofie, i když už ne jako přísná věda, ale pouhé 'básnění', je pro člověka užitečná...“
(Václav Bělohradský potažmo Edmund Husserl)

1. Něco na úvod k tématu Východ a Západ a Poznávání

Začít Západem nebo Východem či Východem nebo Západem? Podle jakého klíče?

Tak třeba zen.

Je nám, primárně obyvatelům „západního“ světa, patřičně vzdálený, anebo blízký?

Co je zen?

Když se mistra Paj-čanga Chuej-Cheje (720-814) ptali, co je to zen, odpověděl¹:

„Když máte hlad, najíte se, když máte žízeň, napijete se, když potkáte přítele, pozdravíte ho.“

Tak jednoduché TO je.

Zen je prostě a jednoduše každodenní život, který prožíváme s uvědoměním (a POZOR: to je velice důležité slovíčko v našem výkladu!).

Je to opravdu tak jednoduché? Uvidíme...

Zatím jsme ale bez „motýlích křídel“ (a snad k nim tedy postupně dospějeme) na ideově „divokém“ Západě a hledáme si prostě po svém.

Takže!

Jaký je smysl a podstata bytí (je-li čas) – po „našem“? Tedy v tom neobecnějším slova smyslu. Ale pak i v tom nejhluběji filozofickém, mystickém či magickém. To je ta věčná otázka. Neustále hledáme, cosi nám schází, bytostně schází. *„Něco podstatného, velmi podstatného nám schází, jako bychom byli nehotovými lidmi,“²* říká profesorka Anna Hogenová. Není zase, až tak podstatné odkud kráčíme, jak se mnozí domnívají, nýbrž kam jdeme. A nesporně též - jak. Jakými cestami: jako fyzické osoby, jako filozofové, jako duchovní bytosti. Je to o poznávání. Věci přicházejí v pravou chvíli na pravém místě, je-li člověk připraven. Obvykle. Je to o lásce, o filein k sofia. *„Když myšlení miluje, stojí bezprostředně k tomu co je nejbližší, pak jde o totéž, pak se vracíme domů, do toho, co je nejživější a co je současně nejhlubší,“³* dodává Hogenová. Jde tu o vhléd, jde o heideggerovo „*das Zudenkende*“, tedy o podstatu věci či věcí, podstatu našeho žití ve všem, co nás

1

Scott, david: Zen v praxi. Moudrost v každodenním životě. Ikar, Praha 2003. ISMN 80-249-0260-5, s. 8

2

in. Hogenová, Anna,... zápis z přednášky

3 ibidem

obklopuje, podstatu nás samotných, našeho nitra, duchovního poznání, naší filozofie, jejíž nejhlubší poznání se v nás musí narodit z privace. A ta někdy až k nepřezítí bolí! Jde tu o nahlédnutí do herakleitovského ohně, do skrytosti popela shořelého santalu, o vhléd do potenciality budoucího stromu ukrytého v pouhém semínku čehosi. Jde tu o vhléd ho Heideggerovské spáry (die Fuge). Jde tu o poznávání, jde tu o Poznání.

Fenomén poznávání či poznání vůbec, poznání jsoecného i bytostného, nejhlubšího, prvního, zásadního, nejniternějšího, transcendentálního, ale zejména tedy Vhledu (hloubka, bytování, Patočkův „pobyt“ vycházející z Heideggerova „Dasein“, jsoecno, Jáství a tak dále...) je tradičně jakýmsi kvalitativním (pomineme-li pro tuto chvíli naše současné sociálně dominované karteziánskou kvalitativní a zejména kvantitativní „kvalitou“, neboť ve filozofii jde o poněkud jinou „blízkost“, v jiné časovosti, než jakou je aristotelovská sukcesivita) souborem obecně známých a do značné míry určujících informací, byť pro mnohé jedince leckdy lokálně omezených, vytvářející takzvané sociokulturní povědomí, aplikovatelné a obvykle též aplikované na prosté i tvůrčí konání, poznávání, tedy „život“ či přesněji řečeno prožívání či žití anebo též bytí jedinců i davů všech kvalit i kvantit, potažmo tedy lidských komunit (...a už na mne padá smutek...). A to vše lze nahlížet z neomezeného či spíše neomezitelného kvanta úhlů pohledu. Jedinec je zasažen, proklán, je v privaci – a právě privací veden k narození toho nejhlubšího v jeho mysli, v jeho duši v jeho nevyslovitelnosti.

„*Jsmo rozhovorem, ničím jiným,*“ učí nás profesorka Anna Hogenová. „*Celý náš život je takovým rozhovorem, beze slov (řikáním) nebo se slovy (mluvením). Porozumět bytí není nic jiného než rozhovor s ním.*“⁴ A co je nejdůležitější vzhledem k aplikaci jejího učení či spíše jejího vhlédového poučení nám tápajícím, nevědoucím či jen málo vědoucím (?): „*Bytí nás vyvolává, nechá nás žít v privaci, v podstatném nedostatku. My přetavíme tuto privaci v otázku a v ní se cizelujeme k odpovědím.*“ Co víc dodat?! Snad jen další kratičkový citát uvedené Paní filozofky, která nás směřuje k „...roz-umění bytí“ jako jednoznačnému „roz-umění celku bez okrajů, bez marga...“ bytí s ní nicméně nelze jednoznačně souhlasit v tom smyslu, že „...k tomu je třeba se prodrat nikoliv jen myšlením, ale i životní bolestí“, a samozřejmě s tím, že pouze bolest je pro ni „specifickým dialogem“. Jaká bolest? Bolest ze ztráty milovaného partnera, dítěte, oblíbené hračky?! Souhlasit lze snad v tom ohledu, že tato Hogenové „*bolest*“ lze brát jako všeobjímající atraktor lidského Poznávání, nicméně.... naše cesty jsou mnohem..., mnohem variabilnější.

Hodláme-li porozumět jsoecnu či nejhlubší podstatě našeho bytí, pak je třeba nejen po-rozumět tomu, jak se toto jsoecno ukazuje, jak vstupuje do svého zjevu, nýbrž vstoupit do stavu za-jsoecno, za-bytí, za-Zrcadlo té legendární malé Alenky z Říše divů. Nikoliv tedy vstoupit do jejího zrcadla,

⁴ ibidem

nýbrž až ZA NĚJ. Být jakýmsi celkem bez marga, což Hogenová vysvětluje takto: „*Bytí je celek bez marga, není předmětem, a to co je nepředemětné, a přesto nějak „jest“, to se ukazuje jen v bytostném napětí bytostného tázání, které vyvolává bliknutí do toho, co je dáno jinak, než všechny předměty vědeckého poznávání.*“⁵

Současný vzdělanec potažmo vědec je ovlivněn karteziánským myšlením, ale zkušenost nám ukazuje, zejména pak vzhledem k filozofickým, praktickým, osobnostním či sociologickým zkušenostem a vědeckým výzkumům, že tato cesta je minimálně zavádějící, pokud ne přímo mylná. Potřeba hmatatelné jistoty je už dávno (a možná odedávna?!) atavismem. Nicméně, jak pro koho?! „*Bohužel, současný člověk se táže jen v horizontu pragmatičnosti a praktičnosti, někdy až velmi jednoduché,*“ říká nám k tomu profesorka Hogenová.

A pak tedy, v návaznosti na Heideggera, Patočku potažmo Hogenovou, docházíme k zásadnímu (Caprovskému) bodu obratu, že „*...nejvíce nám schází odvaha jít k sobě samému,*“ jak také uvádí Hogenová, jenomže to pak bloudíme, a třeba po celém světě (ale proč ne, je-li to základ naší Cesty – ale i k té je třeba dojít!), neboť jsme zapomněli, že štěstí se nehledá jinde než v sobě, štěstí není ze světa... či z tohoto Světa?! Chápeme-li ovšem štěstí jako všeobjímající harmonii. Prapodstatu. K čemuž opět Hogenová, v návaznosti na staré a moudré filozofy, dodává: „*Některé věci se musí v duši narodit, nelze je získat nádavkem třeba jako rohlík navíc*“.⁶

Tak ještě jednou, možná trochu jinak: podstatou či prazákladem všech filozofií je přicházení k sobě, nacházení sama sebe, nalézání své nehlubší prapodstaty, nalezení nejniternějšího klidu, péče o duši, fenomenologie sebe sama, poznání, zkoušení co je to Být (... „v čase“, Heidegrův „Dasein“ či Patočkův „Pobyt“; „bytovat“, „existovat“, konstituovat se, konsolidovat, atd., ...) či metafyzické ochutnání fundamentální ontologie. Cesty k tomuto (pro lidské bytosti obecně nejspíše základnímu) poznání jsou nekonečně různé, od hluboce (duchovních) intelektuálních rozjímání, přes třeba i racionálně-ekonomická kotvení, až po tu zásadní bázi - tedy dle mého názoru -, kterou je hluboká meditace, kontemplace, usebrání, jistěže podložena patřičnou filozofickou bází. Ale! Už samotné tohleto usměrování a zároveň rozlišení téhož nás odkazuje na veškeré filozofické, potažmo náboženské konotace či prostě jen jakési duchovní vnoření se „v sebe“, v naše bytostné Já, plošně pak v rámci Světa napříč geografii či historií. Mnoho slov pro totéž. Jistě! Ale pro co vlastně? Kde je ta pravda, jaké nahlížení je tím správným? Máme se učit od nejstarších mistrů či dokonce vycházet z pravd zjevených prostřednictvím „božských zření“ pradávnych textů původů tak prastarých, že dnes již ani neverifikovatelných? Anebo prostě jen „TAK“ - lusknutím prstu - přijmout osvícení prostřednictvím zenového kóanu moderního (a zároveň tradičního) zenu či čchanu (a je to ve své povrchnosti – pokud na ní zatím jen ležíme - zase jenom o terminologii),

⁵ ibidem

⁶ ibidem

tradičního buddhismu či bonismu, poslechem „Zpěvu Vznešeného“ starých upanišád potažmo Bhagavadgíty či nám stačí filozofická pasáž anebo věta, a možná jenom pouhé slovo „osvíceného“ filozofa, jistěže na základě předchozího osobního vhledu (jeho i mého) odkudsi kamsi? Pro někoho by to mohl být třeba Nietzsche, Klíma, Patočka anebo Heidegger, pro jiného zase například Sókratés, Platón, Spinoza či Marx? A není to lhostejné? Jednota i výjimečnost, osobní či kolektivní poznání, cílená manipulace či nezávislý vhled. Co?! Vždyť přece by to mělo - anebo prostě musí - vést k témuž, k prazákladům Já (je-li vůbec jaké?!). Tak kde je ta Pravda, je-li to pravda; kde je ta Cesta, je-li to cesta? Kde je to pravé Já? Pravé? Kde jsem? Já. Jsem Bůh? Co je Bůh? Je Bůh? Všechno, co žijeme, co žijem naplno, je bolestné, je-li to opravdové. Není jen vrcholná euforie, kterou nám ze všech stran nabízejí, filozofií či náboženstvím počínaje, mediální či manažerskou masáží prolnto a (ne-)chutným hamburgerem konče (například). My totiž hledáme Opravdovost, Svojství, Jáství, Svěbytnost. Anebo nehledáme? Co vlastně hledáme? Bylo to už, anebo to teprve přijde; na Východě, na Západě, v posledním zlomku lidského vědomí při umrznutí na Antarktidě? Co je to ... Poznávání? Co je to... Poznání?! Logos tedy Slovo, kab(b)alistický strom, magické gesto, židovské Ein Sof, ego, Láska (k moudrosti či jen ta lidská?!), pravda z úst Nejvyššího (ale kdo ... to ... či co... to... je?!), nejvyšší zření božské prapodstaty? Nejvyšší vhled do mé osobní Prapodstaty? Uklidnění, nirvána, kontemplace, usebrání...? Co – To - je?! A kde to najdeme? A lze to vůbec - najít? Poznat, procítit, prožít, ztotožnit se, vnořit se či to prostě jen vyčíst nebo si to nechat vpálit... Nějak. Někam. Ale kam? Do mozku, do duše, do vyššího Já? Do Nejvyššího Já? Do jungiánského podvědomí či snad až nevědomí? Obojí je přece s námi stále, od prvopočátku naší existence (Ex-istence?!) a dále pak v postupném ukládání a vzájemném prolínání po celý náš (malý?! Či snad Velký?!) lidský život ve svém nepřestajném, navěky fungujícím ukládání a zmíněném již vzájemném ovlivňování toho Tam a Tady. To, že jsem Tady, znamená, že jsme zároveň i Tam. Nelze jinak, přecik! Duše, duchovno..., potažmo filo(s)zofie?! Tohle je o velikém Hmmm. Kamsi však každopádně „kráčíme“. Každý má svou cestu a já věřím, že každý má šanci TAM KAMSI (ale: Co To Je?!) dojít. Vlastní, uvlastněnou a usebranou cestou. Ale ta vede - kudy?! Moje práce, a nezbytně tu tedy filozofie musí prolínat historií, stejně jako historie filozofií, by měla být jen malým osobitým, nesporně pak osobním vhledem do této věčné otázky. Měla by ukázat, nikoliv vést; zároveň by však měla vést k onomu Ukázání. Filozofickým zřením nikoliv cesty, nýbrž pohledem na Cestu. Ke konečnému Vhledu. Ale – Co to je?! Pokusíme se tomu přiblížit...

Tato práce nicméně není ani nemá a nemůže být kontinuální historickou studií, což neumožňuje její rozsah ani apriorní (filozofické) zaměření, takže se nebudeme dále zabírat jakýmsi vývojovým historickým rozbohem dané problematiky, neboť o tom moje práce apriori není, nýbrž se postupnými, spontánními a nesporně též (osvíceně?!) intuitivními vstupy ponoříme do vzájemných vazeb Východ-Západ (a naopak) na bázi filozofie, potažmo obecnějšího Poznávání, a to formou

spíše intuitivních intelektuálních vhladů do nejrůznější problematiky vývoje lidstva i současného světa. Tak či onak se zpočátku podržme určitého dějinného rámce a kontinuity...
My však, a to v žádném případě (!?), nemůžeme začít tak zvaně „od Adama“.

2. Védanta jako systém s-kloubící starověkou i moderní filozofii

Zdaleka nejen z filozofického hlediska je Indie jednou z nejvýznamnějších dějinných kolébek lidstva. Ryze současným (ale to už po více než tisíc let) či aktuálním (byť po tisíciletí vývoje a úprav, víceméně však spíše kosmetických) nejvýznamnějším indickým filozoficko-mystickým systémem, zároveň svým pra-původem jedním z nejstarších, je nesporně védanta, jež - doslova (dnes) přeloženo - znamená „konec véd“, byť původně nešlo o zmíněný překladový význam, ale o pouhé označení převratné nauky, vycházející z upanišád. Přitom fakticky „...pojem védanta (doslova 'završení véd') označoval upanišady; ty byly vskutku umístěny na konec védských textů.“⁷

Védanta je tedy i z tohoto úhlu pohledu završení véd, souboru filozoficko-náboženských, či spíše nábožensko-filozofických, potažmo teologických nauk prezentovaných v rámci obsáhlého historicko-magického eposu, byť postupně došlo k jejímu filozofickému dopracování, jak si ukážeme dále. Základem je tu nicméně veškerá klasická „védská“ indická náboženská filozofie, čili tedy filozofie navazující na zdejší starověké náboženské systémy, podložené mýty a praktikami véd, upanišád či Mahábháraty, potažmo Bhagavadgíty, nejfilozofičtějšího díla z těchto svébytných prastarých souborů nauk, takzvané „Gíty“, obsažené v nesmírně rozsáhlé Mahábháratě jako základu a zároveň inspirace zdejších prastarých filozofických systémů.

Nejstarší spisy, označované jako védy (véd či véda), jsou odborníky datovány přibližně roky 1500 až 500 před naším letopočtem (ev. př. Kr.), přičemž zdaleka nejde o jedinou knihu nýbrž o celý systém literatury, vytvořené v nejrůznějších, dnes již časově neohraničitelných obdobích stejně tak převážně neznámými autory těchto mytických a nábožensko-filozofických myšlenek, uložených v nejčastěji veršovaných souborech. „Véd“ se tak dá chápat jako (filozoficko-) náboženské či tedy spíše teologické vědění, „...což v nejstarších dobách znamenalo totéž jako soubor všeho vědění, které je hodno k zapsání“⁸. Védy mají obrovský rozsah, pomineme-li tedy navíc následné komentáře a komentáře komentářů, neboť těm původním už přestalo být rozuměno, a tam musely být znovu a zase vysvětlovány. Musely? Každému, co je jest...

Komentáři jsou védy, potažmo upanišady opatřovány po tisíciletí své existence, odhadovaný na počet stran šestkrát až sedmkrát přesahující rozsah křesťanské bible (ještě se k tomu vrátíme). Védy se přitom primárně dělí na čtyři základní oddíly, a to Rgvéd (verše, vědění a chvalo zpěvy),

7

Eliade, Mircea: Dějiny náboženského myšlení. Od Gautamy..., s. 53

⁸ Störing: Dějiny..., str. 31

Sámavéd (písně a vědění o melodiích), Jadžurvéd (obětní výroky a vědění o obětních formulích), to celé podtrženo Atharvavédem, věděním o magických formulích. Vědy pak užívali, ale i tvořili, zejména indiští kněží (parciálně i dominantně též filozofové), a to jako základ náboženských – zejména pak obětních – rituálů, neboť zde byl nevyčerpatelný základ pro jejich praktiky na bázi hymnů, výroků, formulí a dalšího potřebného vědění, zakládající mj. tehdejší teologickou filozofii. Kněží pak byli tradičně „oborově“ rozčleněni ve čtyři základní typy obřadníků dle zmíněných čtyř existujících véd, tedy na takzvaného „vyvolavače“, „zpěváka“, „obětníka“ a „vrchního kněze“. Magická či prostě jen pragmatická čtyřka se nám tu ovšem promítá i do následujících literárně-filozoficko-magických teologických⁹ oddílů, do nichž je od počátku každý z védů rozdělen: máme

⁹ POZN: Zde je pak třeba teologii chápat v širším slova smyslu, než jak je slovníkově a vůbec tradičně vyjádřena v západní společnosti, která ji stvořila jako pojem a kde teologie (také „bohosloví“) pocházející z řeckého „theologia“ = „theos“ bůh + „logos“ slovo, je chápána jako nauka o bohu, případně o bozích a souvisejících tématech (zázraky, duše, posmrtný život aj.), v evropském a tedy i nám nejbližším českém kontextu uchopována jako teologie křesťanská, byť v širším významu musíme vnímat teologii jako základ učení - potažmo filozofie – i ostatních světových náboženství. Důležité je přitom v jejím chápání vycházet primárně z teologického předpokladu, že Bůh existuje, čímž se liší od příbuzné religionistiky (a tady se pak pohybují na široké bázi od šamanismu a vůbec magie, přes čarodějnictví a mystiku až třeba po duchovní báze astrologie či alchymie a dalších souvisejících oblastí), která se snaží „vědecky“ zkoumat a srovnávat nejrůznější druhy náboženství (pochopivě pak v tom nejširším slova smyslu), přičemž existence či neexistence boha (ať již v jakémkoliv smyslu) zde není podstatná. A tím se tedy religionistika zásadně liší od teologie, pro niž je víra neodmyslitelným základem. Přitom – jak už výše naznačeno - pojem „teologie“ nepochází z biblického křesťanského učení či náboženství, nýbrž už od starých Řeků, tedy další zásadní kolébky lidské civilizace, kdy její nejstarší užití nalezneme v Platónově „Ústavě“, kde se Platón konkrétně staví kriticky k mytologickým vyprávěním o bozích, aby na základě této úvahy hledal pravdu „...o jednom, dobrém a neměnném“ (viz. Platón: Ústava, 379a). Navazuje na něj vzápětí filosof Aristoteles, podle něhož je teologie nejvyšší z teoretických věd, neboť má „první příčinu“ (ve smyslu Boha?!) za svůj primární předmět. Pojem pak od 2. století přechází do spisů apologetů (křesťanská apologetika je zásadní disciplínou křesťanské teologie, poskytující rozumové důvody pro víru, užívající mimo jiné filozofii, matematiku, historii, biologii či logiku, ale i další obory lidského vědění, případně jednoduše poskytují odpovědi na otázky po Ježíši či biblických pasážích; přičemž slouží k utvrzení a posílení víry věřících, a dle apologetů: „...je vyjádřením lásky k Bohu celou myslí“. V této souvislosti pak zmiňme autory novozákonních apokryfů: patří sem početné spisy 2. až 5. století,

tu „mantry“ (hymny, modlitební formule), bráhmany (návody ke správnému užití výše uvedených formulí, a to jak při modlitbě, tak i zaklínání a obětování), áranjaky či „lesní texty“ určené poustevníkům žijícím v lesích; a také upanišady čili „tajné nauky“, filozoficky pro nás nesporně nejzajímavější spisy. Zmíněné členění je ovšem třeba brát s jistou rezervou, neboť ortodoxní indiští kněží různých následných škol, jejichž počty jdou napříč dějinami do stovek až tisíců, s texty a jejich aplikací zacházejí v relativně volných kombinacích. Tak či onak – obdobně jako ortodoxní věřící křesťan Bibli, muslim Koránu či Žid tóře (kabbale) – věřící hind těmto spisům připisuje nevyvratitelnou kanonickou platnost, čili je plně považuje za božská zjevení.

Abychom se však navrátili do období vzniku védanty, připomeňme tři zásadní období indické filozofie, tradičně dělené (dle doby vzniku jejich jednotlivých částí) na starovědké čili období hymnů (zhruba 1500 – 1000 př. n. l.), na které navazuje období obětní mystiky (asi tedy 1000 – 750 př. n. l.) a posléze období filozoficky laděných upanišad (asi 750 – 500 př. n. l.), z nichž posléze vychází právě védanta.

podobající se názvy i formou spisům Nového zákona, které však už ranná křesťanská církev zamítla – a tady už narážíme na roz-spornost v /zejména katolíky/ prosazované neomylnosti křesťanské Bible -, takže se zachovaly jen ve zlomcích a různých překladech objevených až v 19. století; pocházejí z nich nesporně též informace o Ježíšovi a Marii, z nichž čerpal „heretický“ Korán.), kteří svou teologii staví do kontrastu k mytologii všech pohanských náboženství. Ve smyslu zásadního „křesťanského chápání Boha“ ji užívá například Eusebios z Kaisareie. U žádného z apologetů (takzvaných „otců“, jak se ve čtvrtém století či obecně proklamovaném „zlatém věku patristiky“ označovali biskupové, shromáždění na církevním koncilu a rozhodující mimo jiné o neoprávněnosti či oprávněnosti/!?!/ té či oné pasáže Bible; takzvaní „církevní otcové“ jsou spisovatelé křesťanského starověku, jejichž svědectví církev považuje vzhledem k víře za zvláště zásadní.) - církevních otců přitom pojem teologie neoznačuje celek křesťanské víry, nýbrž tu část, která je vztažena k Bohu: týká se božího spásného jednání vůči člověku a je Otcí prezentována jako „oikonomia“ - ekonomie spásy. A zatímco ve starověku jsou teology Otcové, ve středověku je musíme hledat mezi řeholníky. Teologické fakulty pak vznikají v rámci univerzit a je na nich systematicky studována křesťanská nauka. Rozsah „posvátného vědění“, zahrnující veškerou křesťanskou nauku, pak získávají u Petra Abélarda a sv. Bonaventury. V tomto smyslu se pohlíží na teologii jako na spekulativní a teoretickou vědu, jejíž vrchol najdeme u Tomáše Akvinského (jistěže též - z hlediska křesťanského - „svatého“) v jeho zásadním díle Teologická suma či „*Summa theologiae*“, v literatuře 19. století uváděné jako „*Trest' bohovědy*“. Vznikla v letech zhruba 1265-1273 a podílel se na ní také (svatý) teolog, filozof, alchymista a mág Albert Veliký (Albertus Magnus).

Odkud však tyto „posvátné“ texty pocházejí?

„*Bráhmánismus, a o několik století později hinduismus, se začal šířit bezprostředně poté, co bylo završeno poárijštění subkontinentu. Bráhmani přišli na Srí Lanku (Cejlon) patrně už v 6. stol. př. Kr...*“¹⁰ a pak nesli svá učení dále (do Indočíny, na Sumatru, Jávu a Bali). Pro nás je ovšem podstatné a podle Eliadeho „... je jisté, že hinduismus, pronikající do jihovýchodní Asie, musel vstřebat množství místních prvků. Avšak symbióza, asimilace a synkretismus hrály také roli při obrácení střední a jižní Indie. Bráhmani svými poutěmi a cestami do vzdálených zemí výrazně přispěli k náboženskému a kulturnímu sjednocení subkontinentu. Počátkem křesťanského letopočtu tito 'misionáři' dokázali místnímu árijskému i neárijskému obyvatelstvu vnutit sociální strukturu, kultovní systém a pojetí světa vlastní védám a brahmanám... Zároveň podali důkaz snášenlivosti a přizpůsobivosti tím, že převzali velké množství lidových, okrajových a autochtonních prvků...“ takže díky asimilaci na nejrůznější úrovni od mytologické, přes rituální po theologické jsou zde původně nebrahmanské komplexy přetransformovány na společného jmenovatele, díky němuž je nové učení (náboženství) vstřebáno, přičemž Eliade zdůrazňuje, že dodnes „...asimilace autochtonních a 'lidových' božstev hinduismem zůstává jako jev stále aktuální.“¹¹

Vzhledem k tomu, že některé specifické hinduistické prvky byly přítomny už v původní védské společnosti, přechod od brahmanismu k hinduismu je historicky nerozlišitelný, nicméně „...proces, doložený už ve védském období, totiž diskreditace některých velkých bohů a jejich nahrazení jinými postavami, pokračoval až do středověku,“¹² kdy například tradiční nejvyšší bůh starověku Indra si v eposech stále ještě zachovává svoji popularitu, nicméně už není „...někdejším smělym vůdcem bohů: dharma je silnější než on, a pozdější texty jej už líčí jako zbabělce.“¹³ Vedle toho naopak Višnu a Šiva získávají stále dominantnější pozici, a zároveň s nimi pak zahajují skvělou kariéru ženská božstva, zejména tedy jejich božské manželky Lakšmí (prominentního Višnu), anebo Durga či Parvátí, Šakti a Kálí, což jsou všechno podoby manželek Šivy, aj., to vše zejména v magickém, mystickém i filozofickém kontextu.

„*Árizace a hinduizace subkontinentu se završily v době hlubokých krizí, o nichž svědčí asketové a rozjímatelé údobí upanišad, obzvláště pak kázání Gautamy Buddha,*“¹⁴ kdy se pro dosavadní náboženské elity od základů mění duchovní obzor, a to zejména poté, co dominantní Buddha, o

¹⁰ Eliade, *Dějiny...*, s. 48

¹¹ *ibidem*, s. 48

¹² *ibidem*, str. 48-49

¹³ *ibidem*, str. 49; s odkazem na J. Gondu, *Les religions de l'Indie*, str 271, 275: „*Jama, pán říše mrtvých, se dostává trochu do popředí; navíc splývá s Kálou, Časem.*“ (tamt. str. 273)

¹⁴ *ibidem*, str. 49

němž si podrobněji povíme na jiném místě, prohlašuje všeobjímající výroky typu „*Všechno je strastné, všechno je pomíjivé!*“, ale zmíněný motiv je již (a zejména posléze) ústředním kteréhokoliv dalšího post-upanišadového náboženství, tedy i naší v tuhle chvíli klíčové hinduistické védanty. Následné doktríny i filozofické teorie, stejně jako meditační metody a soteriologické techniky nacházejí napříště svoje opodstatnění právě o onom všeobecně proklamovaném utrpení. Lidská zkušenost jakékoliv povahy plodí utrpení: „*Tělo je bolest, protože je sídlem bolesti; smysly, předměty (smyslů), vjemy jsou utrpením, protože vedou k utrpení; sama rozkoš je utrpení, protože utrpení po ní následuje,*“ hlásá dobový filozof Sákhhjakáriká, přičemž klíčový Patañďžali, autor nejzákladnějšího indického díla o józe (což si také podrobněji přiblížíme dále), mimo jiné ve své klíčové Jógasútře uvádí: „*Pro moudrého je vše utrpení!*“¹⁵ Zmiňme tu například též Íšvarakršnu, autora nejstaršího známého pojednání o sánkhjové filozofii, který tvrdí, že zdrojem jeho (obecně pak sánkhjových) myšlenek (filozofie) je lidská touha zbavit se trojnásobného utrpení, a to „*nebeské bídy*“, zapříčiněné bohy, „*bídy pozemské*“, způsobené přírodou, ale též bídy niterné potažmo organické. Podstatné ovšem je, že pochopení či objev tohoto universálního utrpení nevede k pesimismu(!!!).

„*Žádná indická filosofie, žádné náboženské poselství nepropadá zoufalství. Objev 'utrpení' jakožto zákona bytí může být naopak považován za conditio sine qua non osvobození; toto všeobecné utrpení má tedy samo o sobě pozitivní, podnětnou hodnotu.*“¹⁶ Celé tohleto specifické poznání nás jakoby somovolně nutí vrhnout se do podstatně hlubší studie dané problematiky, nicméně na to zde nemáme čas... ani prostor. Takže dál...

... A jak už jsme tedy naznačili, vzhledem k vývoji samotného základu a filozofie védanty dnes narážíme, tedy zejména na indickém subkontinentu, na celou řadu škol tradiční i novodobé (mnohdy však synkretické) védanty. Jejím zakladatelem je tak či onak filozof „duchovna“ Šankara (byť někteří současní historici či indologové, tradičně již opatrnicky, vyslovují jeho jméno s přídomkem „*je pokládán*“ za zakladatele, viz. např. religionista, indolog a filozof Mircea Eliade), doložený filozof přelomu 8. a 9. století, tedy období, kdy – pro srovnání - v Evropě vládl Karel Veliký (748-814) a po jeho boku (mnohdy násilně prosazovaná na dobytých územích) křesťanská náboženská teologie a filozofie, ale zejména pak ortodoxie, podložená absolutní vírou v neomylnost „božího slova“, tedy bible. Podobná ortodoxie se ovšem projeví i zde v indické védantě, jak si vzápětí ukážeme.

„*Védanta zpočátku označovala soubor učení obsažených v upanišádách. Až postupně, a to dost pozdě (v prvních staletích našeho letopočtu), se výraz stal zvláštním pojmenováním pro filosofický*

¹⁵ srovnej Eliade, M: Jóga, nesmrtelnost a svoboda, Praha 1999, str. 25

¹⁶ Eliade, dějiny..., str. 49

'systém', stavící se proti jiným daršanám¹⁷, zvláště proti klasické sánkhje a józe. ... Pokud jde o védantský 'filosofický systém' jako takový, jeho nejranější dějiny neznáme.¹⁸ Zatím nejstarší dochované dílo védanty, Brahmasútra, připisované ršiovi Bádarájanovi, vzniklo patrně počátkem našeho letopočtu a nesporně nebylo úplně první, protože jeho autor zde uvádí celou řadu jmen a myšlenek četných svých předchůdců¹⁹, zejména když rozebírá vztah mezi individuálními átmany a brahma, k jejich podrobnějšímu výkladu se vzápětí dostaneme, hovoří o celkem třech teoriích, vyslovených do té doby nejvěhlasnějšími autoritami dobové filozofie. Vzhledem následujícím rozborům tedy alespoň připomeňme, že Bádarájan například rozebírá vztah mezi individuálními átmany a brahma, kdy podle jedné jsou átman a brahma totožné; druhá učí, že átman a brahma jsou až do individuálního „osvobození“ zcela rozdílné a oddělené; zatímco třetí védantský učitel pokládá átmany za božské podstaty, kdy ale nejsou totožné s brahma.

Z úhlu pohledu filozofického se ale přesuňme k samotnému Šankarovi, tak či onak oficiálně uznávanému zakladateli védandy, který „...byl největším indickým filozofem“²⁰, byť se dožil pouhých třiceti dvou let. Tento Ádi Šankara, nazývaný též Šankara Bhagavatpádácárja, v překladu „učitel u nohou Í(-í)-švary“²¹ či Ádi Šankaračárja (první Šankaračárja kláštera Džjótir Math) jako

¹⁷ POZN.: Souhrnný název pro staroindické filozofické školy. Mezi daršany se řadí šest takzvaných „ortodoxních“ škol pracujících s pojmy jako reinkarnace, dharma, karma aj.

¹⁸ Eliade, Dějiny..., s. 53

¹⁹ POZN.: nesmíme ovšem zapomenout, že bylo dobovým zvykem se odvolávat na „staré“ mistry, potažmo autority

²⁰ in. Störing, Hans Joachim: Malé dějiny filozofie, Zvon, Praha 1996, ISBN 80-7113-175-X, s. 62

²¹ POZN.: Jako Íšvara bývá označována inkarnace boha Višnu, uctívaného jako osobní bůh, který udržuje zákon karmy – ve védách je zákon karmy označen jako zákon příčin a následků a je tak neoddělitelnou součástí indické filozofie, a to nejen hinduismu, ale i džinismu, sikhismu a buddhismu – nicméně, v uvedeném smyslu, je íšvara zejména hinduistický filozofický koncept nejvyššího Pána světa a osobního boha (zejména filozofie jógy a védanty) bez jakékoliv závislosti na nějakém náboženském směru. Přitom sanskrtský slovní kořen „íš“ znamená „ovládat“ či „vládnout“. Snad i pro vše zmíněné anebo prostě ve vzájemné korelaci indiští filozofové či obecněji myslitelé, ršiové (postavy indické mytologie: obvykle poustevníci, obdaření dík askezi a meditaci či rozjímání nadlidskou moudrostí a magickou mocí, čímž se přiblížili božství a někteří ho dokonce dosáhli – jako „dévarši“) a světci („svatí“ dle západní křesťanské terminologie, byť se význam těchto označení na bázi tolik podobných a zároveň tak značně odlišných kultur v některých konkrétních aspektech liší), potažmo jejich představitelé či mluvčí-spisovatelé, definují Íšvaru jako

první indický filosof formuloval místní filosofickou školu advaita-védantu. Z hlediska filosofického je učení Šankary založené na čistém monismu při ztotožnění individuálního bytí zvaného „átma“ a univerzálního bytí „brahman“. Svou nauku Šankara vyložil v řadě komentářů k celkem 555 sútrám, tradujícím staré nauky védanty. Vycházel přitom ze starých, zde notoricky známých a ve všech naukách véd a zejména tedy upanišád tradovaných pouček „*tat twam asi*“ čili „*to jsi ty*“, spolu s „*aham brahma asmi*“: „*já jsem brahma*“. Jak to fungovalo?

Nejprve si vyjasněme, že Brahma, ve staré indické filozofii tradičně věčný princip světa, z něhož vše vychází a v němž vše spočívá, má tedy být identické s naším nejvlastnějším, niterným já, zvaným átman. Tohle já je ale ze své podstaty neuchopitelné slovy a vůbec vlastně nepoznatelné. Podle Šankary pak existuje pouze jediná skutečnost, tedy átman, jenž je brahma. Tady nás ale v pochopení brzdí naše každodenní zkušenost, vnější zdání, odkud získáváme neustálé poznatky, že naopak neexistuje jediná skutečnost, nýbrž nekonečná mnohost druhů a podob skutečnosti, takže i naše já, svázané s pomíjivým tělem, se nám jeví jako jedna ze zmíněných podob skutečnosti.

Jak z toho ven?

Právě „...odtud plyne nutnost podrobit kritice nástroje našeho poznávání, které nám ukazují tuto mnohost,“ uvažuje Störing²² a dále rozvádí a jako výtečný znalec Emmanuela Kanta též připodobňuje: „*Jak je vůbec vědění možné, jak k němu dochází a proč je platné a nepochybné? Šankara takto klade otázku, kterou v Evropě 18. století položil Kant, a lze říci, že dopívá k výsledkům dobře srovnatelným s Kantovými. Všechna naše zkušenost je prostředkována smysly. Co nazýváme vědění, není nic jiného, než zpracování materiálu, který podávají naše smysly. Pronikáme však tímto způsobem k samé skutečnosti? Šankara tvrdí, že nikoli. Stejně jako později Kant i on poukazuje na to, že zkušenost nám neukazuje věci v tom, jaké ze své podstaty jsou, nýbrž pouze tak, jak se podávají našim smyslům, tedy jako jevy. Myslet si, že tímto způsobem lze odhalit podstatu svět, je klam, mája.*“²³ Zmíněná „mája“ či „májá“ sice může mít v tradici indických náboženství, potažmo filozofií, různé nepatrně odlišné významy, nicméně v jakémsi klasickém podání se v principu jedná o mylné poznání lidského jedince, že může být šťastný ve svém pomíjivém hmotném životě, což ale (zdaleka nejen) dle védanty zákonitě nemůže, a tak je primárně májá příčinou utrpení člověka vzhledem k jeho neschopnosti být šťastný. A řešení? Podle tradiční indické filozofie má člověk božskou podstatu, jenomže vlivem máji na ni zapomíná, čímž se stále

„...věčného, jedinečného, všemocného a vševědoucího Pána světa“. Dotýkáme se zde filozofie či obecněji zase myšlení, vyjádřené eso-exoterně čtyřmi filozofickými školami: njájou, vaišéšikou, jógou a právě védantou.

²² Störing: Malé děj. fil, s. 62

²³ ibidem, s. 62

více zaplétá do zákonitosti karmy²⁴, neboť májá je v zásadě iluzí, preludem či třeba trikem (záleží na úhlu pohledu), matoucí(m) člověka natolik, že se domnívá a míní nacházet uspokojení svých tužeb ve zmíněném již hmotném světě. Znovu tedy zopakujme a tím zdůrazněme, že hmotný svět je ale pomíjivý a plný utrpení. Vysvobození z tohoto vlivu má být primárním účelem védské literatury. A pak je tedy zřejmé, že opravdové vědění, sanskrtsky „vidja“, jako univerzální poznání je pro lidského jedince (prostého nádeníka, stejně jako vzdělaného filozofa, neboť se zde principiálně nejedná o nějakou jednostrannou „intelektuálštinu“) možné pouze prostřednictvím prohlédnutí „závoje májá“, smyslové podmíněnosti naší zkušenosti. Jenom tak prohlédnuvší jedinec zjistí, že naše já se liší od veškerých vnějších jevů a je na nich zcela nezávislé: že je brahma. V tomto bodu se však už Kant bude od Šankary lišit. Podle Šankary totiž takové poznání „pravdy“ nelze získat pomocí vnější zkušenosti, ale ani roz-uvažováním, tedy reflexí, neboť dle zakladatele védanty ono poznání může jediné tryskat z věčného a božského zjevení védů, kdy má na mysli hlavně upanišady. Není to ale tak úplně jednoduché, protože „...tímto obratem k védům se Šankara...“ dle Störinga²⁵ „...ocitá v určitých nesnázích. Neboť snaha dokázat, že podle učení véd átman je jedno s brahma a že je jedinou realitou, naráží na překážky: V upanišadách se sice nacházejí (a dokonce zde převažují) místa, která hlásají toto monistické učení (učení o jednotě), ale vedle nich tu jsou i jiná místa, která vyjadřují pluralistické pojetí, to jest, učí, že existuje mnohost brahma různých individuálních bytostí.“ Takové pasáže jsou zde ale obsaženy převážně v nejstarších podobách véd, takže je Šankara do značné míry ignoruje a zároveň prohlašuje, že védy jako celek jsou božského původu. Stejným způsobem bylo ostatně, už o několik století dříve, na křesťanských ekumenických koncilech²⁶ (jistěže mimo jiné) vyloučeno všechno heretické či nepatřičné z věroky a Bible, zejména tedy schválenou dogmatiku církve narušující či dokonce principiálně tříštící „nepatřičná“ evangelia (natožpak třeba o Ježíšově sporném „nanebevstoupení“, nepanenském početí apod.), která by mohla jakkoliv podkopat základy církevní ortodoxie. V důsledku pak z řečeného vyplývá již zmíněná úprava „neomylného“ biblického „Božího slova“ lidským faktorem: biskupové si doslova

²⁴ POZN.: „karma“ viz. předchozí poznámky pod čarou

²⁵ Störing: Malé děj. f., s. 63

²⁶ POZN.: Koncil (z lat. „concilium“ čili „rada“, „porada“) anebo též synod a synoda (z řeckého „setkání“) je církevním sněmem biskupů (církevních otců) s cílem projednat a urovnat záležitosti týkající se církevní nauky a praxe. První tzv. „apoštolský“ koncil proběhl již v roce 41 n. l., tedy zhruba 40 let po (údajně: existují totiž verze, že Ježíš přežil, odešel na východ a je pohřbený v Indii, kde dodnes – a to kupodivu muslimové – žárlivě střeží jeho hrob) mučednické smrti. A následovala celá řada dalších, mezi nimi zejména významný nikajský či nicejský (325), konstantinopolský (381) a pak i jiné.

odhlasovali, co do Bible potažmo věrouky či tedy teologie patří, a co nikoliv. Například na klíčovém a zmíněném již prvním nikajském koncilu došlo k jednoznačnému ustanovení kréda dříve sporného vyznání božství Ježíše Krista, k odsouzení heretického ariánství²⁷, ale na druhou stranu zase k potenciálnímu smíření s jinými herezemi jako novatiány, meliány či pauliány; byly vypracovány a schváleny metody jediného „správného“ výpočtu data Velikonoc nezávislého na židovském kalendáři a pesachu či došlo k formulování kanonických zákonů, tedy počátku kanonického práva jako souboru pravidel (kánonů) platných v určité křesťanské (ať již katolické či pravoslavné, posléze anglikánské) církvi. Patří sem i dogmatizace neposkvrněného početí Panny Marie apod.

A snad jen na okraj zde připomeňme například buddhistické koncily, které jsou po Buddhově-zakladatelově smrti setkáními většinové mnišské obce, zvané „sangha“, a mají vyřešit neshody v Buddhově nauce. On totiž – podobně jako Ježíš Kristus (byť existuje spekulativní teorie o takzvaném, dnes utajeném osobitém a hlavně osobním „Ježíšově“ evangeliu), který však měl svoje „zapisovače“ v osobách evangelistů – ani Buddha Šákjamuni nezanechal žádný spis ani neurčil svého nástupce. Proč? Předpokládal totiž, že mnichy a další jeho následovníky bude vést dharma²⁸,

²⁷ POZN.: Ariánství či arianismus je křesťanským teologickým christologickým učením, nazvaným podle svého klíčového propagátora, alexandrijského kněze Areia (lat. Arius, cca 260-336), který hlásá – a s ním i jeho dále tradované učení –, že Ježíš Kristus sice je syn Boží, nicméně zde nebyl jako Bůh od počátku, byl stvořen a je Otci, stejně jako Duch svatý, podřízen. To je ovšem protikladem učení o stejné podstatě osob Boží trojice, jak ho uznává ortodoxní křesťanství dodnes.

²⁸ POZN.: Dharma (řeceno v sankrtu, pálijsky pak „dhamma“ či tibetsky „čho“; odvozováno od sanskrtského kořene „dhri“ čili „způsob bytí“) bývá obecně charakterizována jako primárně indický nábožensko-filozofický termín, jemuž má být ale rozuměno ve významu metafyzickém ve smyslu souladu s božským či tvořivým principem činným v přírodě i samotném individuu, zejména tedy lidské bytosti, vyznavače daného učení. Má-li pak být náš individuální život v souladu s přírodními zákony a univerzální podstatou bytí, je nezbytné dharmu jako individuální vnitřní zákon důsledně následovat. Ale – co to je?! Dharmu lze chápat jako význam nauky, ale též význam jevů. Buddha odmítal jakoukoli spekulativní interpretaci světa, nepřijímal závěry, které by nebyly ověřitelné přímým pozorováním. Buddhistická analýza skutečnosti proto vychází z bezprostředního pozorování s cílem vnímat poslední principy jako skutečnost působící „za“ jevy, kdy označuje dharmy jako skutečnosti, jež při analytickém pozorování světa jevů již nejsou dále rozložitelné. Jen to, co nelze odvodit z něčeho jiného, se nazývá dharmou. Tou pak logicky nemohou být živé bytosti ani složené věci přírody, natožpak lidské výtvořiny. Shrnutí tedy: pojem dharma bývá volně překládána jako zákon nebo cesta, a to k univerzální pravdě či jako univerzální pravda samotná,

jenomže právě nejednotnost v jejím výkladu vedla k řadě schizmatů, jež měly koncily vyřešit. Podle tradice se první z koncilů (další následovaly zhruba v rozmezí po sto letech) konal už tři měsíce po tělesné smrti Buddhy, tedy kolem roku 543 u města Rádžagrly v ohromné jeskyni Saptaparně. Po zahájení koncilu se začaly odříkávat texty, přičemž zde dominoval či spíše exceloval buddhův souputník (jakýsi evangelista, vyjádřeno biblickou terminologií), jeho bratranec a věrný služebník Ánanda, který si díky své proslulé geniální paměti pamatoval veškeré Buddhovy rozpravy, odříkal je a dal tak vzniknout prvnímu oddílu písemně zaznamenané takzvané „*tripitaky*“, což je souhrnný název pro buddhistické kanonické texty, jichž ale na základě různých postupných výkladů existuje mnoho verzí. Nejznámější z nich je takzvaný „*Pálijský kánon*“ théravádinské školy, pojmenovaný podle jazyka, ve kterém byl napsán, a to definitivně někdy zhruba sto let před Kristem. Podle tradice (není to však uznáváno všeobecně) nicméně již na prvním buddhistickém koncilu vznikl i třetí, obsahově nejrozsáhlejší oddíl *tripitaky*, *Abhidharma-pitaky*, obsahující zejména filozofická pojednání, analýzy všeobecných pojmů. A tradičně též komentáře, jak to již od počátku sledujeme u véd, upanišád potažmo u védanty.

Také Šankara, veden přece jen rozporuplností základních učení véd, z nichž vycházel, se rozhodl vypracovat pro něj konkrétně zcela charakteristickou nauku o dvou stupních poznání: nižším a vyšším, k nimž nachází zárodky právě v upanišádách. Jako nižší stupeň chápe v rámci poznání exoterického svět a Boha v zásadě identicky, neboť boha definuje jako existenci²⁹, kdy se mu svět a bůh jeví formou mnohosti, a to v onom smyslu, že Bůh se tu ukazuje v podobě Íšvary, tvůrce světa, a jako takovému mýtickému bohu jsou mu implantovány mnohé atributy, kdy lid Íšvaru-Višnu uctívá v řadě podob. Jedná se o stupeň poznání přizpůsobený vnímání či spíše chápavosti prostých lidí, takže i když se tento stupeň nekryje s nejvyšším poznáním, není rozhodně hoden zavržení. Šankarův vyšší stupeň poznání je pak už určen vzdělancům a zejména filozofům, kteří jsou schopni vstoupit na rovinu esoterického poznávání a zde pak uchopit poznání, že za májou jevů spočívá brahma, TO jediné, neuchopitelné, jemuž se již nedají přisuzovat žádné atributy. A jak je tomu u tohoto typu filosofa s přístupem k zmíněnému již nižšímu vědění? Prohlédnuvší či vidoucí člověk jím může aktivně procházet, neboť ve své nejhlubší niternosti ho nemůže už nikdy otupit. Znamená to, že se smí bez problému modlit v kterémkoliv chrámu, kořit se jakémukoliv bohu, například jako doprovodný efekt mystického vytržení či jiné formy meditace, anebo třeba jen pro zábavu či z estetických důvodů, případně v souladu se svými dosud neprocitnuvšími souputníky ať již na jakékoliv úrovni vazeb a komunikace, neboť takové uctívání nepoznatelného jsou přizpůsobeny nejružnějším nižším stupňům lidských forem myšlení, zatímco dříve již prohlédnuvší filosof ve

přičemž je tedy zároveň způsobem života vedoucí k minimální akumulaci „pravdy“.

²⁹ Durant, Osten, s. 593 in. Störing, Malé, s. 63

svém srdci uchovává nekonečnou hloubku věčné jednoty a uctívá ji v jakési bezrozměrné duchovní nadstavbě. Uctívá ji (to je důležité!), což je principem těchto nauk: uctívání.

„Podle Šankary... existují dvě formy, v nichž se zjevuje a je uctíváno brahma – téměř bychom je mohli označit za dva různé bohy,“ poněkud zjednodušuje Störing³⁰, nicméně pak dál správně, byť stále poněkud zjednodušeně, zařazuje védantu do kontextu dalších indických teo-filozofií: „Podobně jako pro ostatní systémy je i pro védantu otázkou všech otázek, jak se člověk může spasit od individuální existence, která je strastí. Odpověď je jasná: Spasení náleží v objevení átmanu v nás...“ A jak k tomu podle historika filozofie (Störinga) dojde? „...To má za následek stav, v němž se povznášíme nad krátkost a svázanost naší existence a splýváme s nesmírným oceánem bytí, v němž není žádné rozlišování, žádná změna, žádný čas, nýbrž pouze mír,“ tedy jakýsi stav harmonického splynutí všeho se vším, stav osvícení, snad až zenového procitnutí do nirvány?! Šankara tu ve svém díle, stejně jako profesor Václav Lepičovský v rámci svých aktuálních přednášek Indické filozofie na půdě Karlovy univerzity v Praze³¹ připodobňuje stará védská učení, potažmo upanišády s navazujícími formami védanty k řekám „...vlévajícím se do oceánu, v němž ztrácejí své jméno i svou tvářnost.“ A pokud plujeme v nich, jsme jejich součástí anebo samotným základem, náhle jsme Tam (ale není to tak prosté či jednoduché/!, jak si ukážeme dále) – v harmonické Nezměrnosti, v duchovně nekonečně rozprostraněné nečasonesprostorovosti prvotní hloubky „oceánu“... Ale to je pouhý alegorický opis, kdy irelevantních slov již netřeba, jsme-li TAM. Tahleta nyní i ryze aktuální nauka však vyžaduje poněkud hlubší přiblížení. Buďme tedy konkrétní či poněkud konkrétnější, lze-li takto vůbec uvažovat v rámci filozofie....

Profesor Lepičovský je dlouholetým žákem Swámí Paramárthanandy, současného nevýznamnějšího učitele Védanty přednášejícího přímo a výhradně v Indii. Swámí Paramárthananda Saraswati je tradičním učitelem Védanty, žijícím v jihoindickém Madrásu, dnešní Čenaji. Zde pak již více než čtyřicet let – poněkud obdivuhodně - učí dvakrát denně, ráno a večer, po pět dní v týdnu, po celý rok na různých místech jihoindické metropole formou veřejných lekcí tuto Posvátnou nauku. Netradiční je i tím, že učí převážně v angličtině a jeho lekce jsou veřejné a to v souladu s cílem, který převzal od svých vlastních učitelů, Swámí Dajánandy Saraswati a Swámí Činmajanandy, totiž přivracet západně orientované vyšší vrstvy indické společnosti k jejich vlastním duchovním kořenům. Na rozdíl od svých učitelů Swámí Paramárthananda není plodným literárním autorem, ani mezinárodním cestovatelem. Většina jeho publikací jsou přepisy jeho vlastních přednášek či lekcí. A právě Swámí, stejně jako Václav Lepičovský, jsou dalším živoucím důkazem provázanosti

³⁰ Störing: Malé dějiny, s. 63

³¹ POZN.: v rámci relaivně nového studijního oboru „Jóga, jógová terapie, indická filozofie“ na FTVS UK Praha

moderní české (evropské) a zároveň na východě vyučované indické filozofie na prastarých základech nejhlubšího poznání. V češtině jeho péči (Lepičovský práci přeložil z angličtiny, originál z pera Swámí Paramárthanady byl publikován téhož roku 2013 v Indii) vyšla nedávno Paramárthanandova kniha (skripta) „*Védanta. Posvátná nauka indické filozofie*“ jako moderní verze výše zmíněných prastarých učení Šankary, zprostředkovávající učení pra-védanty v aktuálním výkladu osvíceného indického guru indické, světové a potažmo i naší středoevropské populaci. Skripta obsahují posvátnou nauku indické filozofie v aktuálním výkladu, na základě něhož zde Lepičovský, který vždy část roku tráví přímo v Paramárthanandově indickém ášramu, nauku svého mistra přednáší na univerzitní půdě (UK Praha), kdy mimo jiné upřesňuje: „*Védanta označuje tradiční hinduistickou nauku vycházející z Posvátných Písem zvaných Vědy a pojednává o podstatě individuálních bytostí, o podstatě vesmíru a o univerzálním, jak živé bytosti, tak i předmětný Vesmír přesahujícím Principu, kterému se na západě říká Bůh a který je jejich kolébkou, ložem i hrobem. ... Slovo Védanta běžnému Evropanu buď neříká nic anebo je pro nás zahaleno jakýmsi tajemným hávem. ... Védanta je naukou o smyslu lidské existence zde na této zemi, její určenosti nejen osudem, ale i svobodnou vůlí člověka, o posmrtném putování bytosti, dle míry její zralosti, o hlavních cílech lidského života zde na této Zemi a o prostředcích k dosažení cíle nejvyššího, zvaného Osvobození se z koloběhu zrozování se a smrti tělesných schránek bytostí, kterému jsou všechny podrobeny. ... Védanta znamená závěr nebo konec Véd. A konec Véd je tvořen Upanišádami, neboli dialogy mezi učitelem a žákem, ve kterých jsou krok za krokem prozkoumávána výše zmíněná témata či otázky a které ústí do žákova pochopení své vlastní podstaty neb skutečnosti, tedy do žákova Sebepoznání, které je ekvivalentem uvedeného slova osvobození.*“³² A je to poměrně striktní učení, byť je žáci tradičním způsobem poslouchají hodiny „naživo“ sedíc doslova „u nohou“ svého mistra, v případě Paramárthanandy pak obvykle pod menším pódiem, neboť na jeho indické (každodenní!!) mnohahodinové přednášky a disputace s mistrem chodí stovky, ne-li tisíce žáků (z celého světa!) najednou. Jistěže tam existují též individuální konzultace, ale to už závisí na době strávené v daném kolektivu a zejména ve vazbě na úroveň poznání toho kterého studenta-posluchače.

V rámci úvodní přednášky (kapitoly o lidských cílech) „*Purušártha*“ vykládá guru čili swámí široké intelektuální škále svých žáků védantické pojetí jedinečnosti lidského bytí: „*Ve védách lze najít verše, které hovoří o jedinečnosti lidské bytosti ve srovnání se všemi ostatními živými bytostmi.*

³² in. záznam z přednášky na FTVS UK Praha, rok 2014; dále pak: Swámí Paramárthananda: *Védanta. Posvátná nauka indické filozofie*, Nakladatelství Onyx, Praha 2013, s. 5 – Úvod překladatele

Existuje několik charakteristik společných lidem i ostatním živým bytostem...“³³ Jsou jimi áhara - potrava, nidrá-spánek, bhayam-strach, maithunam – touha po udržení vlastního druhu.

„Vzhledem k tomu, že zvířata a lidské bytosti se neliší v žádném z těchto ohledů, je na místě otázka, co je tedy jedinečným rysem lidské bytosti?“ pokračuje Paramárthananda. „V čem si člověk může nárokovat nadřazenost, v jakém ohledu můžeme říci, že lidská bytost je zastřešením, korunou stvoření? ... Člověk je bytost nadřazená ostatním živočišným druhům z několika důvodů. Začít můžeme u schopnosti řeči, kterou jsou vybaveni pouze lidé. Žádné zvíře nedokáže ústně komunikovat kromě vydávání zvuků. Lidé naopak dokážou vyvinout více jazyků. Jsou jim vlastní metody verbální komunikace, to vše díky této všechny ostatní tvory převyšující schopnosti řeči. ... Je tu ale ještě jiný rys, který je pro lidské bytosti charakteristický. Je to lidský rozum, tj. dovednost myslet, studovat, analyzovat atd. ...“ a tak právě „...prozíravé myšlení, stanovování specifických cílů a snaha jich dosáhnout je tím nejedinečným rysem lidského rodu. V sanskrtu se lidské cíle nazývají purušártha. Artha znamená 'cíl'. Arthayte iti arthah – to co hledáme, po čem toužíme, se nazývá artha. A tedy slovo purušártha znamená 'konec' nebo cíl, po kterém lidské bytosti (puruša) touží nebo o který usilují. ... A při zkoumání člověka zvláště zjistíme, že každý jedinec má mnoho cílů. A tyto cíle se neustále mění.... Ale naše písmo říká, že i když je cílů nespočetně, můžeme je všechny utřídit do čtyř takzvaných čaturvihha-purušártha“.³⁴ Každopádně stojí za to si filozofickou podstatu této nauky přiblížit. První tři typy lidských cílů jsou artha (majetek), káma (zábava) a punja či dharma – nevímatelný příznivý činitel: „V indické kultuře se věří na znovuzrození. Přijímáme minulá zrození a věříme v budoucí zrození, i když neznáme podrobnosti. A ten, kdo věří v budoucí zrození, se také zajímá o to, jak si v tomto budoucím zrození opatřit pohodu a blaho ... a abych se měl v tomto následujícím životě dobře, dělám vše proto, abych získal to, co je zapotřebí. Ted' zde nebereme v úvahu osoby nevěřící ve znovuzrození. Ty si nemusí dělat starosti s příštím životem. Mluvíme o věřících osobách. Ti mají třetí purušártha – dharma či punja, která zajistí blaho v příštím džanma (příštím životě). Punja je nevnímátný (adršta) výsledek ušlechtilých aktivit, které nám předepisují písma.

Co se tedy s námi stane v okamžiku smrti? Naše písma říkají, že všechno bohatství, které jsem získal, zůstane tam, kde je a stejně tak v rakvi opustíme nejen majetek, ale i přátele a příbuzné. Potom tedy vyvstává otázka, kdo následuje džívu (individuální bytost) po smrti? Ani peníze ani příbuzní. Jen punja a pápa (plody správných a nesprávných činů), které získáme během života, následují jedince do příštího zrození. A ti, kteří věří v punja a pápa, přirozeně chtějí získat punya.

³³ Swámí Paramárthananda: Védanta. Posvátná nauka indické filozofie, Nakladatelství Onyx, Praha 2013, s. 8

³⁴ ibidem, s. 8-9

*Proto se punya stává třetí purušárthou...*³⁵ Tyto tři lidské cíle však mají, dle učení védanty, určitá vrozená omezení, zvaná *dóša*. První z nich je strast, například z námahy k udržování získaných věcí tedy majetku; dále pak nespokojenost – *atrptikaratvam*, neboť bez ohledu na to, kolik čeho člověk má, bude stejně nespokojen, třeba s výší bankovního konta, neboť stále bude mít pocit, že má málo. V Mahábhártě se v této souvislosti připomíná příběh Jajátiho, který když zestárnul, chtěl si užít radosti mládí. Dostal (od bohů) zvláštní dar, díky kterému mohl vyměnit své stáří za mládí kohokoliv jiného. Jajáti to několikrát udělal. Na konci toho všeho řekl, že nakonec ani jednou nedosáhl spokojenosti. Vše odhodil a odešel do lesa činit pokání. Tedy, navzdory opakovanému potěšení a radovánkám, se vždy znovu objeví nespokojenost. A konečně třetí *dóša* spočívá v *bandhakatvam*, což znamená propadnutí návyku nebo propadnutí závislosti na věcech.

„A to, že se postupně stávám více a více závislý na vnějších činitelích, vede to do svobody nebo neshvobody?“ ptá se v této souvislosti svých žáků Swámí Paramárthananda v rámci výuky svého pojetí védanty, aby je poučil: *„Většina lidí ve své krátkozrakosti ignoruje tyto tři vady a pokračuje stejným způsobem dál. Ale existují přeci jen také inteligentně rozlišující jedinci, kteří navzdory tomu, jak tyto tři uvedené cíle lákavě vypadají, vnímají také jejich vady. Tito lidé pak hledají čtvrtý purušártha, čtvrtý cíl, zvaný mókša.“*³⁶ Mókša znamená vnitřní svobodu. Jakou svobodu? Svobodu od čeho? Svobodu od všech typů závislosti. Jedná se vlastně o jakési vnitřní očištění, osvobození, osvícení...

*„Objevení trvalého pocitu štěstí v sobě samotném, objevení trvalého pocitu bezpečí v sobě samotném... tato vnitřní svoboda se nazývá mókša a je tím nejvyšším cílem, parama-purušártha. Nazývá se parama-purušártha, protože po jeho dosažení už žádné další úsilí není zapotřebí. ... Úsilí dharma-artha-káma je věčný boj. V mókša tento boj končí, protože objevují bezpečí a radost v sobě samém. Tyto čtyři cíle mohou být tudíž zredukovány na dva základní cíle, préyas (cíle sestávající z dharma-artha-káma) a šréyas (mókša), zdánlivé cíle a skutečné cíle. Můžeme si vybrat kterýkoliv z nich jakožto primární cíl našeho života.“*³⁷ Praktikující žák – a samozřejmě také mistr či učitel „guru“ - védanty se řídí především základními etickými principy, zahrnujícími zejména požadavky rozlišování mezi věčným a tím, co věčné není; vzdává se odměny na tomto i na onom světě; užívá či praktikuje šest nástrojů své osobní cesty: klid mysli, sebevládu, zřeknutí se smyslových požitků, snášení obtíží, podržování vnitřní koncentrace a víry; nicméně při tom všem ho musí pohánět nepřestávající touha po spasení z individuální pozemské existence.

Jenomže to není tak jednoduché, jak to my střeoevropané známe třeba z církevních křesťanských

³⁵ ibidem, s. 10

³⁶ ibidem, s. 12

³⁷ ibidem., s. 12

nauk počínaje desaterem a naivními praktikami všeobecného dobra (třeba) konče. Zde je to ve vzájemné lidské komunikaci mnohem ostřejší, jak se v této souvislosti opět dočítáme u Störinga³⁸: „Vhodným prostředkem k vyplnění těchto požadavků nejsou ovšem dobré skutky. Ty sice nejsou bez ceny, ale jejich funkce je spíše negativní, neboť podobně jako askeze pomáhají odstraňovat zábrany pokušení a hnutí mysli, které překážejí pravému vědění...“ A hlavně tedy: „...Nástrojem spasení není konání, nýbrž pravé vědění, jehož se dosahuje zbožnou meditací a studiem védů.“ Těch především, byť v případě védanty na základě již zmíněných určujících komentářů Šankary, potažmo dalších pokračovatelů-komentátorů, konče v tomto případě aktuálním mistrem Paramárthanandou, vykládajícím védantu osobně svým konkrétním žákům. A zejména pak: „...Vědoucímu jsou skutky lhostejné, neboť poznal, že skutky, které vpravdě patří do světa jevů, nejsou vpravdě skutky.“ K tomu přísluší ozřejmující citát z Mundaka-Upanischa³⁹

: „Kdo uzřel nejvyšší a nejhlubší,
tomu se srdce otevírá do šíra,
padají z něho všechny pochybnosti,
a jeho skutky se stávají ničím.“

Konkrétně pak lidové podání védanty hlásá: „Pošetilče! Vzdej se své žízně po bohatství, zapuď ze svého srdce všechnu žádost! ... nebud' hrdý na své bohatství, své přátele, své mláď, neboť to vše v okamžení uchvátí čas...“, což je sice nesporné, nicméně ve filozofickém smyslu asociální a svým způsobem psychologicky vzato ne-lidské, nicméně každý má právo na seburčení své osobní filozofické cesty poznávání a poznání: „...Toto vše opušť, je to jen klam, a vejdi do brahma...“, což principiálně není špatný úhel pohledu. A co je či má být? Uvidíme dále, vždyť „...život je jako kapka vody chvějící se na lotosovém listu... Čas si s námi pohrává, život odkvétá – avšak dech naděje nikdy neustává... Zachovávej vyrovnanost mysli...“⁴⁰, s čímž nejspíše nelze než plně souhlasit. A jak už víme, Šankarův duch a jeho filozofie jsou relevantní dodnes, převážně nicméně na indickém subkontinentu, byť parciálně i u nás v Česku, potažmo v Evropě, ale i jinde ve světě, a to třeba vedle relativně dominujících vyznavačů Krišny v aktuálním podání nedávno zemřelého globálního (celosvětově uznávaného) mistra Prabhupády a jeho masivně rozšířené organizace (vždyť kdo by neznal na ulicích hromadně a donekonečna prozpěvované mantry do žluta oděných holohlavých „Krišňáků“ typu: „Hare Krišna! Hare, hare! Hare Rama! Rama, Rama! Krišna,

³⁸ Störing: Malé..., s. 63

³⁹ viz. ibidem, s. 64

⁴⁰ Müller, M.: Six Systems of Indian Philosophy, s. 181, in. Störing, s. 64

Krišna! Hare, hareee!“), ale i řady jiných východních nauk. Podnětnějších? Hlubších? Filozofičtějších? Lépe uchopujících východní kontra-souznějící západní poznávání? Uvidíme dále.

3. Mytologicko-filozofická syntéza hinduismu v Mahábháratě, potažmo Bhagavadgítě

Ještě tedy k tradičním textům. Svým rozsahem 90 000 veršů je indická Mahábhárata nejen nejdelším eposem v tradiční místní literatuře, ale též v rámci světové literatury vůbec. Jak už jsme zmínili, jedná se o původní text rozličně upravovaný a doplňovaný komentáři a vsuvkami, nicméně mytologicko-filozofický základ – nikoliv ovšem prapodstata původního textu - se ani těmito tisíciletými „kosmetickými“ úpravami v zásadě nemění, což potvrzuje i přední evropsko-americký (původem rumunský) religionista, indolog, filozof a beletrista Mircea Eliade (1907-1986), zároveň též přední světový představitel fenomenologie náboženství, který původní texty véd a upanišád studoval přímo v Indii, aby pak přednášel na předních světových univerzitách, na pařížské Sorboně či na univerzitě v Chicagu. Ve svém posledním velikém díle „*Dějiny náboženského myšlení*“ uvádí: „*Text, tak jak se zachoval, obsahuje četné úpravy i řadu vsuvek zejména v encyklopedických oddílech (zpěv XII a XIII)...*“, takže „...by bylo ... mylné se domnívat, že lze zrekonstruovat původní formu poémy,“ nicméně tu nejde ani tak o formu, nýbrž o principiální obsah díla. Stejně jako o významný názor odborníků: „*Co se data vzniku týče, jeho zjištění by pro epos nemělo žádný význam. Předpokládá se, že epos byl dokončen mezi 7. a 6. stol. př. Kr. a své dnešní podoby nabyl mezi 4. stol. př. Kr. a 4. stol. po Kr.*“⁴¹

Úvodem si zhruba naznačme základní zápletku celého díla - eposu, jehož ústředním literárním tématem je konflikt mezi dvěma větvemi na území Indie té doby dominujícího rodu Bharatovců: potomky Kurua, představované zde stovkou Kuruovců, a vedle nich potomky Pándua, všeho všudy pěti Pánduovci. Vyprávění začíná ve chvíli, kdy nejstarší z Kuruovců, syn slepého krále Drharáštry jménem Durjóghan, vzplane doslova d'ábelským hněvem vůči svým bratrancům Pánduovcům. Nicméně vzhledem k tomu, že se jedná o mytologické vyprávění, naprosto nás nepřekvapí, že Durhódjan je vtělením démona Kaliho, vůbec nejhoršího démona tohoto období historie světa, děleného hinduisty na jednotlivé (na západě se jim – zejména pak v rámci historicko-magického pojetí - říká aeony čili éry, věky) jugy⁴². Stejně tak pětice Pánduovců – Judhištra, Ardžuna, Bhíma,

⁴¹ Eliade, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení*, sv. II, Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství, Oikoymenh, Praha 2019, ISBN 978-80-7298-362-9, s. 209; s odvoláním na L. Renou (Renou, L., *L'Hindouisme*, Paris 1951) a Winternitze (Winternitz, M., *Geschichte der indischen Litteratur*, I, Leipzig 1908)

⁴² POZN.: Aktuální Kalijuga či Kali Yuga, označovaná též za „*Temný věk*“, má v rámci

Nakula a Sahadéva – jsou sice fyzicky syny nejmladšího Dhrtaráštrova bratra, nicméně jsou zároveň syny bohů Dharmy, Vájua, Indry a dvou Ašvinů, přičemž význam jejich spojení s božstvy postupně vyplyne z obsáhlého textu Mahábháraty.

Jakmile Pándu umírá, Kuruovec Dhrtaráštra se stává králem až do doby, kdy (než) dospěje Pánduův nejstarší syn Judhištira a převezme tak vládu a moc. Ďábelský Durjódhara, jak už víme také Kuruovec, se ale nehodlá vzdát svého potenciálního nároku na trůn. Svým bratrancům začíná strojit řadu nebezpečných úkladů, jako třeba, že jim zapálí nad hlavami lakový dům, v němž se na jeho radu usadili. Pánduovci však před ničivým živlem a úklady démona prchnou podzemní chodbou a spolu se svou matkou se tajně ukryjí v lesích. Následuje řada dobrodružných příhod, během nichž se Ardžunovi, převlečenému za bráhmána, příslušníka nejvyšší hinduistické kasty, podaří dostat za manželku princeznu Draupadí, v níž je nicméně vtělena bohyně Šrí, a odvede ji do jejich útočiště v lesích. Matka, která nepoznala Draupadí, se domnívá, že Ardžuna přináší pouze almužnu, takže vykřikne: „Potěšte se s ní společně!“ A tak se dívka stala společnou manželkou všech pěti bratrů.

Na tomto místě si nicméně vyjasněme významnou souvislost, že indický kastovní systém představuje v původní podobě, vycházející z učení véd, vyhodnocení a kodifikaci indické společnosti do čtyř různých vrstev na základě různotvárnosti založené na duchovním vývoji. Poprvé toto rozdělení zmiňuje Rgvéd (1500 až 1000 př. n. l.), a to jako čtyři součásti věčného puruši (ústa, paže, stehna a chodidla), což ale později rozvíjí další výklady v dílech Manusmrti⁴³ a zejména v

hinduistického cyklického pojetí dějin úplně nejnižší post v celkově čtyřech věcích (ve smyslu „obdobích“) vývoje světa. Kalijuga trvá plných 432 000 let, začala se v roce 3 102 př. n. l. a končí degenerací lidí, úpadkem a úplným zničením. (viz. například Zbavitel Dušan: Starověká Indie, 1. vyd., Panorama, Praha 1985, s. 196)

⁴³ POZN.: Takzvané „smrti“ jsou druhou základní skupinou hinduistických textů (vedle „šruti“ čili „textů zjevených“, tedy véd). Spisy skupiny smrti nicméně už jen navazují na „zjevené“ védy, respektive vznikly až po nich, dle odborníků někdy v první polovině 1. tisíciletí př. n. l. Konkrétně pak Manusmrti nebo Manusmriti či Manu-sanhitá, ale u nás v Evropě nejčastěji označovaný a známý jako „Zákoník Manuův“, je starý indický text, psaný sanskrtem, obsahující souhrn bráhmanské čili kněžské moudrosti, potažmo filozofie, a to včetně právních předpisů a životních rad. /viz. *Manuův zákoník – Manavadharmaśāstram: staroindická učebnice práv a povinností člověka. Bilingvní vydání. Nově ze sanskrtu přeložil Jan Kozák, Bibliotheca Gnostica, Praha 2012, str. 545, ISBN 978-80-904050-4-2; a také Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě. Ze sanskrtu přeložil a poznámkami opatřil Dušan Zbavitel, ExOriente, Praha 2009, ISBN 978-80-904246-5-4/ Tento manuův zákoník je tedy bohatým zdrojem informací o ideálech a do značné míry i skutečnostech prastaré indické společnosti, poskytující množství dobových poznatků*

Bhagavadgítě, kde se tyto čtyři součásti přenášejí na společnost. V upanišádách lze totiž nalézt tvrzení, že Brahmá, stvořitel vesmíru, rozčlenil tyto své části ve čtyři společenské vrstvy, kdy bráhmani (kněží) vznikli z jeho úst, kšatriové (válečníci) z paží, vaišové (obchodníci, řemeslníci a zemědělci) ze stehen, zatímco šúdrové (služebníci, dělníci a bezzemci) ze zmíněných již chodidel. V reálné praxi se tak indiští Árjové či Árijci, indoíranské kmeny, kteří současnou Indii, Írán a přilehlé země obsadili přibližně v letech 1 500 až 800 př. n. l., dělí jako obyvatelstvo do čtyř vrstev, tříd (varen) či kast, z nichž každá má – vedle zmíněných již atributů Brahmy – také vlastní barvu: bráhmani bílou, kšatriové (vedle válečnicků též politici a státní správa – tedy i Pánduovci a Kuruovci) červenou, vaišové žlutou a šúdrové černou. Mimo tyto varny ovšem stojí ještě pátá skupina obyvatelstva, takzvaní „daliti“ čili „nedotknutelní“, jinak též páriové či čandalové, kteří nepatří do žádné z kast, konají tu nejspínavější práci, včetně například sbírání výkalů v ulicích měst⁴⁴. Tato nejnižší vrstva obyvatel tradiční Indie žije pod hranicí chudoby a příslušníci ostatních varn je považují za nečisté, dokonce až natolik, že už jejich samotný stín může příslušníkům kast způsobit rituální poskvrnění.

Západní svět zdejší systém varna-ášrama poznal během portugalské koloniální nadvlády Indie v 16. století, kdy se poprvé objevuje portugalské označení „casta“ (= rod, rodina, kmen), nicméně dobová neznalost západních kolonizátorů oněch původních indických kulturních a náboženských tradic způsobila, že výše zmíněný klasifikační systém byl definován jako směs třídního rozdělení společnosti a náboženské víry. Jedině tak mohla být západní terminologií definována védská filozofie a dharmické zákony z hlediska západních filozofických konceptů a sociálních struktur dané doby. Zmíněný výklad posléze vyhovoval britskému impériu jako nové koloniální mocnosti ovládnuvší Indii z hlediska pragmatického, neboť umožňoval indickou společnost rozdělit a lépe tak Indům vládnout. Expanzivní Britové proto od 18. století poskytovaly různým společenským vrstvám odlišné výsady a tím jen rozdělní společnosti prohlubovali. Kastovní systém se v Indii udržel až do 20. století.

zejména z oblastí sociologie, práva a ekonomie, je důležitým zdrojem historie práva. Nejstarším známým komentátorem Zákoníku Manua je Bháruči (7.-11. století n. l.), byť se z jeho díla zachovala jen část; jedním z nejvýznamnějších komentátorů pak Medhátithi (9.-11. století). Velkým obdivovatelem Manuova zákoníku byl mezi západními filozofy moderní doby zejména Fridrich Nietzsche, jenž v něm viděl dílo vznešených vrstev válečnicků a kněží. Sám jej používal jako „*zlý příklad zušlechtování lidstva*“, za což je ale kritizován modernějšími badateli, kteří jeho relativně „romatický“ výklad odmítají a pokládají Manuův zákoník za přiměřený dobové indické skutečnosti.

⁴⁴ POZN: Indové neměli ve městech fungující systém záchodů až do 20. století, takže tělesná potřeba se vykonávala přímo na ulici, a proto byla zmíněná činnost páriů naprosto nezbytná.

Vraťme se ale zpátky do mytologicko-filozofických příběhů Mahábháraty, kde se slepý král Dhrtaráštra - neznalý intrik svého démonického syna Durjódhana – dozvídá, že Pánduovci nezahynuli v plamenech, načež se rozhodne odkázat jim polovinu království. Tam si bratři vystaví své hlavní město Indraprasthu, a zde se k nim připojí jejich klíčový bratranec Kršna, náčelník rodu Jádavů a - jak se později dozvíme - též filozoficky zdatná inkarnace jednoho z nejvýznamnějších bohů hinduistického pantheonu.

Zpět tedy k ději hinduistické ságy, která se pozvolna blíží ke své nejfilozofičtější pasáži....

Prohnaný Durjódhana chce získat všechno, a tak vyzve Judhištru ke hře v kostky, jedna z jeho kostek je ale falešná, a tak Judhištra postupně prohrává celé své jmění, království, bratry i jejich společnou ženu. Král však zjistí podvod, zruší partii a vrátí Pánduovcům všechny majetek. Pozitivní etika tak filozoficky vítězí v podobě dobra nad zlem, nicméně to nemá dlouhého trvání, neboť démonické síly se neustále pokoušejí vítězit zlem – skrytý démon Kali dál ponouká (ve smyslu západního biblického démona-hada-d'ábla) a intrikuje. Král zanedlouho povolí partii novou, kdy je ustanoveno, že poražený bude žít dvanáct let v lesích a třináctý rok inkognito. Judhištra na hru opět přistoupí, prohrává a odchází se svými bratry a Draupadí. Děj se tak přesouvá do třetího zpěvu zvaného Vanaparvan čili „lesní kniha“, která „...je svými 17 500 dvojveršími zpěvem nejdelším a zároveň nejbohatším na literární epizody: poustevníci vyprávějí Pánduovcům napínavé příběhy Naly a Damajantí, Sávitří, Rámy a Síty. Následující zpěv evokuje dobrodružství třináctého roku, který se vyhnancům podařilo přežít, aniž by byli poznáni. V pátém zpěvu („kniha příprav“) se již válka zdá nevyhnutelnou. Pánduovci vysílají Kršnu a jeho ústy požadují navrácení království, nebo alespoň pěti vesnic, ale aktuální mocipán Durjódhana žádost zamítá.“

Vypukne válka, proti sobě jsou vyslány obrovské armády. A tady začíná šestý zpěv Mahábháraty, obsahující epizodu z celého eposu obecně nejslavnější a nejfilozofičtější – „*Bhagavadgíta čili Zpěv Vznešeného*“.

Zde si ale nejprve ujasněme filozofickou podstatu celého dění, neboť nám nejde o literární rozměr eposu, nýbrž o jeho apriorní význam a sdělení: tuto hrozivou eschatologickou válku totiž rozpoutal samotný Brahma, který se rozhodl zbavit zemi populace, která se mu tady bez přestání množila. Brahma jako principiální Bůh-tvůrce je tak zároveň zcela asociálním a zcela nehumanistickým Bohem-ničitelem, byť tradičně personifikovaný dalšími „podřízenými“ bohy, potažmo démony, které vyzve, aby se vtělili jako lidé a rozpoutali tuto strašlivou vyhlazovací válku. V Mahábháratě je tak popisován konec jednoho (!) světa, v jakési mnohosti zániku označovaný za Brahmův den, aby pak nastala Brahmova noc, a po ní se opět cyklicky opakoval vznik nového světa či plynule navazujících nových světů, vycházejících navěky z věčného Brahma – byť podle některých verzí i tohle věčné a nestvořené Brahma „umírá“(!?!). Je to ovšem poněkud složitější...

Teorii vzniku světa v hinduistické filozofii nacházíme mimo jiné i v autoritativním, zmíněném již

Manuově zákoníku. Stvořitelem celého světa je bůh (déva) či prvotní princip (řeceno filozoficky) Brahma, přičemž svět netrvá věčně, ale je periodicky ničen a znovu tvořen, neboť čas je v hinduismu cyklický. Takový vývoj světa pak prochází čtyřmi jugami čili věky, z nichž první Krtajuga trvá 1 728 000 let, následná Tretájuga 1 296 000 let, načež nastupuje Dváparajuga o délce 842 000let, aby na ni navázala nám již známá (současná epocha) Kalijuga o zmíněné délce 432 000 let, přičemž mezi každým dvěma věky probíhá 400 let soumraku předchozího a poté 400 let svítání následujícího věku. Prvotní Krtajuga má být přitom počátečním takzvaným „zlatým věkem“, aby pak pokaždé přišel věk o něco horší. Projevuje se to zejména upadáním mravů, snižováním délky života a také inteligence lidských bytostí. Celý tento cyklus čtyř věků se pak souhrnně nazývá mahájugou (= velká juga) a trvá 4 320 000 let, tedy až do doby či spíše stavu mahápralaja čili velkého rozplynutí. Ale to zdaleka není všechno, pokud se týká mysticko-magicko-filozofického epochálně-mytologického členění, protože plných 1 000 mahájug tvoří jednu takzvanou „kalpu“, kdy po uplynutí každé z kalp následuje takzvaná „mahápralaja“ čili velké rozplynutí. A zde pak nacházíme vysvětlení naznačeného Brahmova dne, představovaného dvěma kalpami, kdy jedna kalpa představuje Brahmův den a druhá Brahmovu noc, načež Brahma „umírá“ či odumírá, neboť slovy nelze onen stav neatributivního Brahmvy vyjádřit, nicméně kosmický cyklus pak dle mytologie započne znovu. Existují i jiné výklady, ale v principu se neliší, jak si tu ještě zmíníme.

Zajímavý je nicméně výklad stvoření světa ve Védách, kde je v tomto smyslu nejzákladnějším systémem Rgvédu právě „*Píseň o stvoření světa*“, podle něhož původně nebylo vůbec nic ve smyslu „...nebylo jsoucna ani nejsoucna...“, načež se objevuje voda (v jiné verzi pra-mléko) jako základ a pravděpodobně ve smyslu prvotního chaosu. Motivem stvoření je zde touha čili „káma“, překládaná zejména jako „smyslná touha“ (na rozdíl od západních křesťanských dogmat staví hinduismus i některá další zásadní východní učení a náboženství výrazně na erotice, nicméně leccos jsme už zmínili v souvislosti s filozofií védanty), každopádně však sám proces stvoření nelze lidským intelektem pochopit, snad jen jako působení či podnět vyšší moci. „*Kdo v pravdě ví, kdo může na světě říci, odkud vše vzniklo, odkud se vše vytvářelo,*“ píše anonymní sanskrtský básník Rgvédu. „*Bozi se zrodili později s tímto světem. Kdo tedy ví, z čeho svět povstal... Ten, jenž toto stvořil svou mocí, ať sám vše vykonal nebo ne, on, bdící nad světem v nejvyšším nebi, ještě to ví – nebo neví to ani on sám...*“ V hinduismu bychom přitom našli celou řadu verzí jednotlivých mýtů, takže tu máme k dispozici i více variant stvoření, obvykle mnohem poetičtějších, leč to už bychom příliš utíkali od filozofie.

Když nyní na okamžik přeskochíme do textu pro nás filozoficky nejzajímavější Bhagavadgíty⁴⁵ a

⁴⁵ POZN. Výklad světa je v hinduismu postaven také na pěti živlech, jako ostatně ve všech zásadních nábožensko-filozofických učeních celého světa, tedy Východu i Západu, kdy právě

podíváme se na sám konec eposu Mahábháraty, docházíme k symbolickému popisu konce jednoho světa⁴⁶ (pralaja) a začátku nového, pod vládou Judhištry nebo Parikšita. A jak už víme z teorie jug,

období kolem šestého století před naším letopočtem je klíčové pro filozofující Indii anebo obdobně dominantní Čínu, stejně jako pro například starořeckou filozofii, zásadní kolébky naší západní filozofie, k čemuž se ještě podrobně vrátíme v základním textu. V hinduismu je to tedy pětice živlů a trojice gun (kvalit), jež stvořily a tvoří tento svět. Mezi dominantní živly tu patří oheň, voda, vzduch, země a pátý element „akáša“ čili prostor. Těchto pět živlů nacházíme u Jadžnavalkji (640-610 př. n. l.), na něhož opakovaně narážíme v Upanišádách. Tři guny – „sattva“ čili čistota, „radžas“ jako neklid a temnota „tamas“ - jsou v principu kvalitami, v nichž se může nacházet vše existující. Guny jsou pak (jako ostatně i základ indického léčebné „ájurvédy“) obvykle definovány ve vztahu k člověku, kdy například maso ve stravě má kvalitu radžas, neboť člověka zneklidňuje, činí ho aktivním a obrací ke věcem světským, tedy například k výše již zmíněné smyslné touze, též k puzení sexuálnímu a tedy plodivému, což je z hlediska hinduistické (a zejména tantrické) filozofie nesporně pozitivní. Nejčastěji jsou guny ale spojovány se stavem lidské mysli a plně se jim věnuje čtrnáctý zpěv filozofující Bhagavatgíty.//

⁴⁶ POZN: zde tedy konkrétně: hlavní město se hroutí a mizí ve vlnách oceánu... Judhištra cítí jak stárne a přenechá vládu svému vnukovi Parikšitovi, který se narodil mrtvý, ale byl vzkříšen Kršnou... sám se svými bratry, Draupadí a psem odchází do Himálaje, kdy v průběhu cesty jeho společníci postupně umírají... jediný Judhištra se psem (ve skutečnosti se svým inkarnovaným otcem, Dharmou) vydrží až do konce cesty... Nicméně epos se uzavírá popisem odchodu Judhištry do pekel, po němž následuje jeho přijetí na nebesa..., tedy atributy, jež nás v úvahách sblížují se starořeckou (i křesťanskou) mytologií a filozofií, jak si ukážeme dále...

A když už jsme zde tedy opět zmínili inkarnaci či reinkarnaci (psa-otce), je třeba v našem výkladu podstaty hinduismu podrobněji doplnit a vyložit, že poměrně starou a významnou myšlenkou, obsaženou v upanišádách, je právě reinkarnace, podle kteréžto filozofie a zejména víry (nauky) se lidská duše po smrti znovu narodí do jiného těla. O tom kde a jak se narodí zde pak rozhoduje takzvaný „*karmanový zákon*“ (karman = čin). Právě svými činy v rámci fyzického života si člověk vytváří buď takzvaně dobrou či špatnou karmu pro příští zrození, a ta se postupně hromadí a projeví se v kvalitě následné reinkarnace, čili zovuzrození do nového těla. Tento zákon je přitom zcela nezávislý na bozích, neboť se jedná pouze o příčinu a následek, takže člověk se dopadu vlastní karmy nemůže vyhnout: srovnatelný je snad biblický hřích, který však může být křesťanským bohem odpuštěn, zatímco v hinduismu „hřešícího“ člověka, jenž žije neblaze v tomto svém konkrétním fyzickém – potažmo duchovním – životě, čeká v příští inkarnaci jen mnohem horší strast, kdy se například zrodí jako člověk sužovaný děsivými chorobami, ale může se zrodit i

potážmo kalp, může „být i hůř“. Nicméně i zde nacházíme zásadní podobenství...

„*Celý epos má eschatologickou strukturu: obrovská bitva mezi silami dobra a zla (analogická k soubojům mezi déva a asura⁴⁷;*“ rozebírá religionista a filozof Eliade, „*zničení vesmíru ohněm a vodou; povstání nového a čistého světa, symbolizované zázračným vzkříšením Parikšitovým.*“ A používá zajímavý příměr: „*V jistém smyslu lze mluvit o velkolepém zhodnocení prastarého myticko-rituálního scénáře vítání Nového roku. A přesto se zde nejedná o konec 'roku', ale o uzavření jedné kosmické epochy.*“ Nicméně: „...*podle Dumézilovy formulace (Mythe et épopée, I, str. 217nn.) je Mahábhárata 'epickou transpozicí eschatologické krize', tím, co hinduistická mytologie nazývá koncem Jugy. Mahábhárata totiž obsahuje některé védské a dokonce předvédské prvky. Je tedy*

do nižších forem bytí, například jako zvíře na různé úrovni živočišné škály, potážmo (non-)intelektu. Karma přitom nevytváří jen fyzické či negativistické (démonické) „hříchy“, ale třeba též špatná mluva. Negativní karma přitom, podle hinduistických pravidel, není dána „neposlušností vůči bohu“, jak je tomu například na principiální bázi hřešení křesťanů, ale třeba či například i starořeckých filozofujících pohanů, nýbrž zejména porušením vesmírných zákonů dharmy (už jsme o ní také hovořili). Příčinou je pak „nevědomost“ řečená sanskrtsky „avidja“, která však může být postupně odstraněna poznáním, což je na této filozofii – z našeho hlediska či úhlu nazírání – moment nemírně pozitivní. A právě díky poznání je z tohoto koloběhu zrození zvaného „samsára“, považovaného hinduisty za principiálně nesmírně strastný, cesta ven prostřednictvím duchovního (na bázi nejvyššího Poznání) vysvobození „mókša“. Tady se tak či onak opět protínáme se západními formami filozofie náboženství, nicméně ona mókša, respektive cesta k jejímu dosažení, se v mnoha východních náboženstvích a filozofiích (například zen buddhismus či prostě zen – čínsky čchan – je už spíše jen čistou filozofií, než primárně náboženstvím) liší. Princip je nicméně stejný: předělem není samotná smrt lidské bytosti, nýbrž dosažení konečného vyvanutí či vysvobození (nirvány) prostřednictvím mókši. A tady se opět můžeme opřít o Manuův zákoník, podle něhož je takový vývoj moudrosti u lidské bytosti, zde tedy výhradně prezentovanou v podobě muže, probíhá ve čtyřech obdobích (ášramech) – a to i v případě kasty bráhmanů -, kdy je nejprve takzvaným „brahmačárinem“, tedy studentem, učícím se védy a poznávajícím podstatu dalších písem pod vedením gurua (osvíceného učitele), načež prochází fází „grhasthy“ čili hospodáře, který se věnuje rodinnému životu, aby pak zabezpečil rodinu a jako „vánaprastha“ čili poustevník odešel do lesů, kde má v rámci meditací hledat spirituální poznání, po němž může nastat kýžené vyvanutí (mókša), nicméně jako osvícený „sanjásin“ čili svatý muž se může ještě, v jakési živoucí mezifázi svatosti, vrátit mezi lidi a pomáhat jim při nalezení cesty k osvícení. Samotný stav „svatosti“ je nicméně již onou kýženou poslední metou k mókši.//

⁴⁷ POZN.: asurové jsou démonickými protivníky bohů

možné zahrnout mýtus o konci světa mezi archaické árijské tradice, tím spíše, že byl znám i v Íránu....,“ zároveň je však třeba „...okamžitě dodat, že epos představuje velkolepou syntézu, a to syntézu mnohem bohatší než je indoevropská eschatologická tradice, jejímž je pokračováním. V popisech necitelných lidských mas i následných telurických katastrof Mahábháraty využívá bohaté obraznosti purán⁴⁸. Mnohem důležitější jsou však theologické posuny a inovace. Chladně a působivě je vyjádřena 'mesiášská' idea avatára.“⁴⁹A tady se už ocitáme „ve slavné theofanii Bhagavadgíty (XI, 12 nn.)“, kde se Kršna, vtělení boha Višnu, zjevuje či dává poznat Ardžunovi. I tady je do značné míry předjímán konec světa, popisovaný ostatně v závěrečném zpěvu eposu. A jak to hodnotí filozof-religionista Eliade(?): „Zjevení (Kršny) Višnu jako pána pralaje má totiž nedozírné theologické i metafyzické následky. Za dramatickými událostmi, které vytvářejí zápletku Mahábháraty, lze rozpoznat protikladnost i komplementárnost Višnu (Kršny) a Šivy...“,“⁵⁰ tedy tradičních nejvyšších bohů, představujících nejvyššího tvůrce (Višnu) a konečného ničitele (Šiva), který je však svým eroticky plodným způsobem vlastně na jisté rovině též tvůrcem. A právě v Bhagavatgíte se plně projevuje filozofická principiální podstata Šivovy destruktivní funkce jako protiváha „tvořitelské“ role Višnu v podobě Kršny, který ale ve svých promluvách vůči Ardžunovi, který zpočátku odmítá – z etického hlediska - bojovat proti svým příbuzným, ukazuje mnohem „hlubší“ pragmaticko-politické filozofické principy, které se v takovém boji vykytují: nejde tu o lidské jedince jako takové, nýbrž o jakýsi vyšší theologicko-filozofický princip, jenž lidské bytosti a jejich aktuální inkarnaci pokládá vůči vyšším principům za marginální.

⁴⁸ POZN.: Purány v sanskrtu znamenají doslova „stará vyprávění“, jsou hinduistickými sbírkami prastarých příběhů. Jejich kořeny nacházejí odborníci hluboko v minulosti, leč nejstarší z nich získaly své dnešní podoby až někdy počátkem našeho letopočtu a některé prý dokonce až kolem 9. století po Kristu. Purány obsahují zejména mýty o vzniku vesmíru a bohů, stejně jako božské, královské a vůbec hrdinské genealogie, ale též životopisy králů a světců, nejrůznější další chvalozpěvy, popisy poutních míst, ceremonií a slavností či právních zvyklostí. Purány primárně nebyly vytvářeny jako literatura umělecká, takže zde nacházíme poměrně nudnou, nevybroušenou rozvleklou formu, plnou folklórních prvků. Z toho je zřejmé, že prvotními reprezentanti těchto forem slovesnosti, jejichž povídání kdosi mechanicky zapsal, byli lidoví vypravěči téměř jistě původu nižších kast než vzdělaní a písmo znalí bráhmáni a kněží, kteří jejich sdělení posléze převzal, literárně vybrousili – a ustanovili je posvátnými knihami hinduismu. A opět se tu dotýkáme takzvané či údajné „posvátnosti“, výrazně ovlivněné či úplně vytvořené lidským faktorem.

⁴⁹ Eliade. Od Gautamy..., s. 212

⁵⁰ ibidem, s. 212/

„*Bojuj, Aržuno!*“⁵¹ nabádá Kršna (Višnu, potažmo Šiva) vrchního vojevůdce Pánduovců. A on nakonec vytáhne do boje a za poplenění tisíců lidských životů vítězí, veden do boje předcházejícím božským filozofickým výkladem pravé podstaty toho, o co „tu jde“, o co jde v lidské bytí vůbec, co je nejvyšším principem, jak se k tomu posléze ještě vrátíme.

„*Pokud jeden z těchto bohů – nebo jeho zástupce – je kdy přítomen, chybí druhý,*“ hodnotí Eliade. „*Ale i Višnu (Kršna) je původcem 'dstrukcí' a 'vzkříšení' a tento epos i purány vyzdvihují i negativní stránky tohoto boha.*“⁵² Vždyť už v puránách je komplikovaný Višnu často popisován jako nebezpečný a nezodpovědný divoch, či dokonce jako „blázen“, a to oproti Šivovi, mnohokrát též zobrazován pozitivně doslova jako ten, kterému se šilejšího Višnua podařilo zklidnit. Zde se pak nesporně shodneme s Eliadem, že Višnu jako nejvyšší z bytostí hinduistického pantheonu, je zároveň také nejzazší realitou. A tak tedy, podobně jako jeho obvyklý protipól Šiva jaksi „naruby“, vládne stvoření i destrukci světů. A co je důležité: podobně jako veškerí bohové také on je zcela kimo dobro a zlo, jak to ostatně zdůrazňuje i v podobě Krišny ve svých bhagavatgítických promluvách v Ardžunovi: „...*ctnost i hřích, ó Králi, existují pouze mezi lidmi.*“ (XII, 238, 28). A nezapomeňme, že i Ardžuna je v principu vtělením boha, nicméně si navíc připomeňme jógická⁵³ a vůbec meditační milieu, jimž byla tato idea známa již od raných upanišad, nicméně právě Mahábhárata, potažmo notoricky známá, čtivá a filozofická Bhagavadgíta, ji teprve zpřístupňuje a popularizuje na všech úrovních indické dobové a následně i současné indické (potažmo světové) společnosti.

„*Epos oslavuje boha Višnua jako Nejvyšší bytost, ale přesto podtrhuje komplementaritu Šivy a Višnua,*“ dodává k tomu Eliade. „*Z tohoto hlediska může být Mahábhárata považována za úhlený kámen hinduismu,*“ jistěže tedy včetně její obecně nejpopulárnější esence Bhagavatgíty. „*Tito dva bohové spolu s Velkou bohyní (Šakti, Káli, Durga) ve skutečnosti ovládají hinduismus od prvních století našeho letopočtu až do dneška.*“⁵⁴

Tak ještě jednou zpátky, a poněkud hlouběji, abychom se příliš nevnášeli jen na křídlech ethno-filozofických sentencí. A pak nezbytný úrok do našeho západního světa....

⁵¹ srovnej: Bhagavadgíta...

⁵² Eliade. Od Gautamy..., s. 212

⁵³ o podstatě jógy pohovoříme později

⁵⁴ Eliade. Od Gautamy..., s. 213

4. Védanta filozofičtěji, Bhagavadgíta hlouběji

„Védanta se zabývá mókšou, konečným poznáním,“⁵⁵ vysvětluje současný indický Guru či Swámí Paramárthananda Saraswati její podstatu, k čemuž nám v Praze jeho žák, profesor pražské Karlovy Univerzity Václav Lepičovský, v rámci výuky Indické filozofie na akademické půdě FTVS UK, mj. doplňuje: „Vědy byly předány lidem při stvoření světa – nejsou lidský výtvar. ... Máme dvě Já: jedno fyzické, proměnlivé, jedno metafyzické – átman – neproměnlivé.“ Bůh je kolébkou, ložem (trváním) i hrobem všeho vesmíru. Bůh v tomto smyslu je základem, podkladem světa, stvořitel-kartha. Má tři podoby: Brahma (stvořitel), Višnu (trvání), Šiva (ničitel, když staré nefunkční musí skončit a nastupuje nové, funkční ve věčném koloběhu). Bůh sám je bez tvaru, ale je podkladem všeho, stejně jako zlato (symbol) je hrouda, podklad všech šperků, ale lze roztavit a proměnit opět v nový, krásný šperk. Íšvara je neměnný podklad všeho, Arúpa Íšvara („rúpa“ v sanskrtu značí „tvar“) je Bůh bez tvaru a podoby: „Když něco nemá tvar, je to neomezené: prostorem ani časem.“ Zatímco Brahman je volný prostor, neomezený, všudypřítomný princip, z něhož pochází vše, átman je prostor ohraničený psychofyzickou lidskou „nádobou“: představme si Brahma jako hlinu, z níž je vyrobena nádoba, takže je uvnitř i vně. Jako když oceán propůjčuje vodu vlnám: vlna se ve vodě rodí, ve vodě trvá, ve vodě zaniká. Stejně tak átman dává vědomí a život. „...Existuje řada věcí, které nejsou smysly vnímatelné - a přesto existují... Nejsm-li tělo, jsem mysl? Ve védantě ani mysl není pravou identitou...“

A teď rovnou navážeme ryzí hinduistickou klasikou.

„Není rozdílů. Proto bojuj, Ardžuno!“ poučuje indický Avatár či vtělený Bůh Kršna či Krišna v tradiční Bhagavatgítě svého prince, pána a vojevůdce (člověka) Ardžunu před bojem jeho ctnostných Pánduovců se zlovolnými Kuruovci. Místem jejich rozhovoru je bojiště, „...naznačující skutečnost, že život na zemi je střetem mezi dobrem a zlem,“ komentuje Šrí Krišnarpanam⁵⁶. „Nakonec vítězí dobro ... Bhagavad Gíta je pojednání o realitě navývané brahma v jejích třech kategoriích, které jsou imanentní Realita, transcendentní realita a absolutní realita. Svět jevů je imanentní Realita. Není to pouhý mechanismus, za který by ho chtěli považovat materialisté. Je to Bohem ustanovené cvičiště, kde prostřednictvím bolesti a radosti, v průběhu života a smrti, pomocí přátel i nepřátel, jsou všechny bytosti vedeny k rozvoji vlastního božství. Tuto pravdu odhaluje v jedenácté kapitole Gíty vize kosmické formy Boha, jímž byl požehnán Ardžuna. Viděl, že v této formě

⁵⁵ in. Swámí Paramárthananda Saraswati: Védanta, Posvátná kniha indické filozofie, ONYX, Praha, 2013, s. 7

⁵⁶ in. Bhagavatgíta. Boží píseň, soukromý tisk 2005, s. 3

jsou obsaženy všechny živé bytosti. Transcendentní realita neboli Íšvara obsahuje, řídí a ovládá to, co je imanentní. Šrí Krišna je Íšvara vtělený a zjevný jako dobrodín pro oddaného. Tuto realitu mají lidé uctívat a zbožňovat. Ti, kdož mají čisté srdce, mají k ní přístup stejně jako Ardžuna, a těm, kteří se zdokonalují, Íšvara udělí osvobození. Esencí obou je absolutní Realita – nirgunabrahma, neboli čiré vědomí. V něm není místo pro jakoukoliv dualitu. Figurka ze soli nepřežije koupel v mořské vodě. Stejně tak se rozpustí individualita duchovního aspiranta v kosmickém vědomí (pradžnána). To je cílem lidského života.⁵⁷

Ale proč právě Bhagavadgíta by měla být tím pravým učením?

„Člověk roste podle toho, jak zušlechťuje svou mysl,“ říká nám k tomu Šrí Krišnarpanam. „Možnosti mysli jsou obrovské. Zhruba lze říci, že se skládá z vůle, citu a poznání. Prvních šest kapitol Gíta pojednává o vývoji vůle, druhých šest kapitol napomáhá rozvoji citu až do jeho vyvrcholení v čistou, inspirovanou lásku. Posledních šest kapitol vyzdvihuje inteligenci latentní v člověku. Harmonický rozvoj těchto tří schopností člověka zdokonaluje. K této dokonalosti Bhagavat Gíta směřuje. Proto je univerzální biblí.“⁵⁸ To je ale primárně náboženské pojetí, byť filozoficky podložené. Kromě jiného je tu nicméně popsána historická událost, byť Gíta nabízí i subjektivní interpretaci, neboť zdejší bitevní pole si můžeme ztotožnit s lidským tělem i myslí, těch zlých je tu přesila, přičemž střet mezi dobrým a zlým je odvěkým bojem člověka potažmo lidstva. Život člověka je bitva, podstatná je pochopená lidská touha po vyšším a zejména pak nejvyšším Poznání, kde by nakonec měla ctnost vítězit - a nejlépe pak zvítězit - nad neřestí. (Ostatně: obdobně jako ono „moderní“ Havlovské „Pravda a láska musí zvítězit nad lží a nenávistí...“?) Učení Bhagavadgíty je v zásadě prosté, ač nemusí být pro běžného (obyčejného) člověka zcela srozumitelné. Její vykladači a jiní guruové nicméně doporučují každému studovat ji odstavce po odstavci a přemýšlet o všem, přičemž „...cokoliv čtenáře osloví a osvíti by měl začít uskutečňovat v praxi“. Proč? Dle znalců tím mj. začíná i proces upevňování se v józe s předpokladem, že student postupně dosahuje pokroku po stránce etické i duchovní. A ještě jedno zásadní tvrzení: „Studium a praktikování pouček Bhagavat Gíta promění obyčejného jedince ve významného člověka,“ zdůrazňuje Šrí Krišnarpanam, ale zejména pak „...bez střetu s jakýmkoliv náboženským vyznáním.“

Moderní překladatelé Bhagavadgíty nicméně – lehkým úkrokem stranou - zdůrazňují, že tento soubor není žádnou „svatou knihou“, sepsanou nějakým konkrétním rši (šri), čili zřecem či duchovním učitelem, nýbrž postupně po staletí doplňovaný „...soubor idejí indického átmanismu a školy sámkhya, zacelený pozdní recenzí višnuistickou, takže jeho pročitání má často pro svou nejednotnost efekt 'špatných brýlí' anebo 'zírání do kalné vody', kde pro samo zkalení není nic

⁵⁷ tamtéž, s. 4

⁵⁸ ibidem, s. 5

jasně vidět,“ doplňuje poněkud skepticky její akademický (FF UK Praha) vykladač a nejspíše časově nejaktuálnější český překladatel Jan Kozák. „*Sám text Bhagavadgíty je, jak známo, součástí velkého lidového souboru rozvětvených příběhů Bháratovců – Mahábháratam, který se rozrůstal po staletí stálým doplňováním. Nejstarší části textu bývají kladeny do 2. století př. n. l, nejmladší doplňky potom klidně o několik set let později.*“ Na druhou stranu Kozák vyjasňuje, že ač je vývojová fáze Gíty složitá, klíč k porozumění a správnému čtení textu, tedy klíč rozpoznávající jednotlivé časové vrstvy a rozdílnost nauk, je už dnes k dispozici: „...*skrývá se v pochopení vývoje indické duchovní školy od svých védských počátků, přes klasickou védantu a sámkhyu, až k novověkému hinduismu s jeho uctíváním tisíců roztodivných božstev. Jako když z jednoho kmene stromu vyrostе tisíc větví, tak se také z původní védské tradice vyvinula celá řada představ, mytických bytostí a příběhů, které rozpracovávají původní duchovní dědictví...*“ nicméně též typicky orientálním poetickým příměrem připodobňuje, že „... *jevení Bhagavadgíty v její konečné redakci ... můžeme přirovnat k situaci, kdy se rybářům podaří ulovit obrovského vodního dravce, v jehož útrokách naleznou úžasné poklady, které tento dravec zhltnul.*“⁵⁹ To je však na mnohem podrobnější rozbor, než umožňuje rozsah této práce.

Cestou k dosažení zmíněných principů védského učení je dle současných indických guruů (duchovních učitelů) primárně jóga, založená a vyučovaná legendárním indickým guruem Patandžalim. Mimochodem právě Kozák v této souvislosti zdůrazňuje, že stejně jako u mnoha dalších nejrůznějších sanskrtských termínů indické duchovní školy, též „...*slovo 'jóga' je v celém akademickém překladu omylně překládáno jako 'kázeň', i když, jak sám sanskrtský termín naznačuje, jde o nastolení trvalého vnitřního stavu spojení ('judž', 'yunakti') usilujícího člověka s věčným Světlem úplného poznání – Purušou.*“⁶⁰ A zatímco dle původního konkrétního významu znamená „jho“, podle akademického slovníku vychází „jóga“ ze slovního kořenu 'judž', který má mnoho různých významů, z nichž nejužívanějšími jsou „připoutat“, „spojit“, „sjednotit“, „jednota“ či „ovládnout“.

„*Předmětem jógy je proces a disciplína, s nimiž člověk znovu získává svou totožnost s brahma,*“ učí Šrí Krišnarpanam. „*Výkonání obrovského množství práce za trvalého udržování vyrovnané mysli je karmajóga. Sebeovládání až do morku kosti je radžajóga, která učiní člověka celistvým. Bhaktijóga spojuje veškeré stvoření v jednotu čisté lásky. Džánajóga ostří intelekt a dovede jogína k*

⁵⁹ in. Bhagavadgíta, Nový český překlad ze sanskrtu v biligvě. Přeložil, předmluvou a gnostickým komentářem opatřil Jan Kozák, Bibliotheca gnostica, Praha 2018, s. 7 – 8, ISBN 978-80-904050-9-7

⁶⁰ tamtéž, s. 30

sebeuvědomění, že Realita je jedna bez čehokoliv druhého.“⁶¹ Zde se znalec Bhagavatgíty nesporně kloubí se znalci jógy. Tak či onak: tedy opět cesta k Jednomu, pravdě, moudrosti. Zase jsme zpátky u podstaty filozofie. A když se tak zamyslíme nad výše uvedenými pravdami a principy, nalézáme snad obdobu zejména v Platónovi, leč to už je opět prostor pro hlubší rozbor v dalším textu. Tak či onak se zde dostáváme do bodu, kdy vlastně násilí vyjadřuje princip svého opaku, tedy pokud jsme správně pochopili. A ono je nezbytné pochopit správně...

⁶¹ in Bhagavatgíta. Boží píseň, soukromý tisk 2005, s. 4-5)

5. Nalézání souznění

Retrospektivním srovnáním či paralelismem poznávání Východu a Západu docházíme postupně k zajímavému bodu, kdy se v jistém nepřilíh širokém časoprostorovém rozpětí jak na Východě, tak i na Západě objevili a prosadili velicí duchové, učenci, obdobně uvažující filozofové.

„Mudrcové upanišad vyhledávali základ osobnosti a během tohoto procesu někteří zažili nepopsatelnou radost a mír;“ hodnotí ve svém zásadním díle *„Velká transformace. Svět v době Buddhy, Sokrata, Konfucie a Jeremiáše“* britská autorka s irskými kořeny Karen Armstrongová (1944), která byla jako řádová sestra pro své výtečné studijní výsledky poslána do z katolického kláštera na univerzitu v Oxfordu, kde vystudovala mj. historii a filozofii, aby nakonec z kláštera definitivně odešla a nastoupila dráhu soukromého vědce. A to i vzhledem k následnému rozsáhlému studiu raných dějin lidstva, kdy zejména zjistila, že mezi roky 800 a 300 př. n. l. či př. Kristem *„...zažil svět doslova explozi náboženských koncepcí“*, jistěže propojených filozofickým základem. Ve své obsáhlé publikaci pak autorka zkoumá zmíněné fenomenální období mezi rozmanitou skupinou tehdy žijících mystiků, teologů a filozofů, kdy mimo jiné hledá odpověď na otázku: Proč se zejména tak vysocí duchové světové filozofie jako Sokrates, Buddha, Konfucius, Jeremiáš či třeba Lao-c', jistěže mezi jinými, objevili právě v rozpětí těchto pěti století – a v řadě případů je dané rozpětí ještě mnohem užší. A přesně to, co odedávna také zajímá autora této doktorské práce: Proč si všichni tihle vysocí duchové světových nauk napříč dobovým Východem a Západem, byli v zásadě ve svých úvahách o lidstvu a bytí v zásadě tak názorově podobní? *„Guru Pradžapati, nazýval osobu, která tuto vnitřní cestu podnikla, 'hluboce vyrovnaný'. Dospěl sám k sobě nikoliv tím, že by obdržel nějakou privilegovanou informaci, ale tím, že žil odlišně. Tento proces byl stejně důležitý jako dosažení konečného cíle. Ten kdo texty ... upanišad pouze čte, nicméně takovou zkušenost mít nemůže. K žádnému osvícení dojít nemůže, pokud student skutečně neprovede ...“* (patřičnou) *„...meditaci a neprojde si dlouhou a náročnou cestu introspekce. Nejdůležitější bylo, že metafyzické rozjímání bylo pouze malou součástí iniciace. Podobně jako brahmačárin musel i student upanišad žít prostě a skromně, a to bylo stejně zásadní jako intelektuální obsah jeho cesty. Indra – bůh, který se nikdy nepřestal vychloubat svými činy – musel pro svého učitele sbírat klestí, starat se o oheň, čistit Pradžapatiho dům, žít asketicky, vzdát se válek a praktikovat ahinsu⁶². Lidští mudrcové i bohové objevovali duchovní techniku, která bude fungovat pouze tehdy, když lidé opustí*

⁶² POZN.: Ahinsa je starý védský výraz, přeložitelný jako „nenásilí“. Znamená to vznešený a zodpovědný způsob života a uvažování. Ve 20. století ho uvedl v obecnou známost zejména Mahátma Gándhí.

agresivně průbojně ego. “⁶³Podíváme-li se však ve srovnatelném období, tedy zhruba v 7. století, do starého Řecka, nacházíme zdejší obyvatele na zcela odlišné cestě, neboť nekompromisně militarizují všechna polis. A zatímco doboví indiští mudrcové opouštějí svůj hrdinský kodex, kdy archetypálního árvovského bojovníka Indru vyměnili za skromného studenta véd, tedy kdy bohové Indie začínají splývat s mentálním procesem askety, Řekové naopak vymezují své bohy více než doposud. Athény za ostatními polis ve smyslu válečném zaostávají, naopak se daří městům na Peloponésu. Nejradiálněji je Sparta, kde občané oproti indické ahinse směřují naopak zejména k vojenské zdatnosti.

Novou verzi indoevropského mýtu o čtyřech obdobích, jimiž prošlo lidské pokolení, vytváří dobový básník Hésiodos (ve své *Theogonii*, která se stala učebnicí řeckého náboženství, popisuje vítězství olympských bohů nad jejich rivaly). K tradičním čtyřem po sobě jdoucím věkům, z nichž každý je vždy zvrhlejší oproti předchozímu a jsou pojmenovány podle kovů (zlatý, stříbrný, bronzový a železný), umísťuje mezi věk bronzový a současný věk železný – nejhorší dobu ze všech – věk herojský. Rasu herojů stvořil Zeus, byli to polobozi a jako takoví byli „spravedliví a dobří“; opustili chorobnou ctižádost, hybris, svých předchůdců, ale přesto vedli strašnou trojskou válku, která je nakonec zničila. Po věku hrdinů přišel věk železný, současná doba. Život byl náhle tvrdý a beznadějný...

Jen lidé, kteří se snaží vytvářet sociálně spravedlivou společnost, jsou milováni a uctíváni bohy. Násilničtí válečníci bronzového věku byli zabiti; herojové přemístěni do šťastného, bezstarostného života, spravedlnost přivádí smrtelníky blíže bohům, takže se musí chovat slušně a oběťmi uctívat Olympany...

Zatímco tedy „...v Indii odstranila etika doby osově ze starých rituálů násilí; v Řecku byly staré zásady přeměněny podle požadavků armády,“⁶⁴ hodnotí dané období Armstrongová. „Koncem 8. století značně pokročila výroba zbraní... Lidská síla hrála prim a vedení válek už nemohlo být privilegiem vrchnosti. A tak se od nynějška kdokoli, kdo si mohl dovolit vybavit se předepsanými zbraněmi (hopla) – ať už pán nebo kmán – mohl připojit k této prestižní jednotce, bez ohledu na společenské postavení či původ. V armádě hoplitů se zrodilo nové rovnostářství. ... Bojová jednotka hoplitů se vyznačovala falangou, pevně semknutým šikem mužů, kteří stáli bok po bok v osmistupu. ... To byl radikální rozpor s minulostí. Hésiodos naznačil, že nadešel čas opustit tradiční herojský ideál; armáda hoplitů se stala nástrojem toho rozkolu. Individuální bojovník toužící po osobní slávě

⁶³ Armstrongová, Karin: Velká transformace. Svět v době Buddhy, Sokrata, Konfucie a Jeremjáše, Academia, Praha 2012, ISBN 978-80-200-2085-7, s.164

⁶⁴ ibidem, s. 164

se stal anachronismem: nový ideál byl kolektivní.“⁶⁵Namísto agresivního vyhledávání vlastní proslulosti a slávy podřizuje hoplítá své vlastní potřeby dobru celé falangy, což stejně jako osový ideál *kenosis* (sebeobětování, sebevydání, obětující se láska...) podporuje etiku nesobeckosti. A tak hoplítská reforma transformuje Řecko a položí základy demokracie.

„Hoplítská reforma přeměnila způsob, jakým na sebe polis nahlížela. Byla to mírová revoluce; nedošlo k odstranění horních tříd, naopak zemědělci a pastevci přijali aristokratický étos, takže se celé město změnilo v třídu vznešených válečníků.“⁶⁶Náhle je tu možnost svobodně mluvit, což dříve bývalo pouze privilegiem urozeného hrdiny (viz. např. Homér). Nová armáda promlouvá odlišným jazykem, kdy *logos* ve smyslu „dialogové řeči“

zásadně liší od náznakové poezie Homéra a jeho herojského věku: „*Mytické projevy se pokoušely vyjádřit těžko pochopitelné pravdy a neočekávalo se od nich, že se budou blíže shodovat s objektivní realitou vnějšího světa. Řeč vedená v dialogu však musela být praktická, účinná, přesná. Na bitevním poli a ve válečných radách vojáci konfrontovali otázky života a smrti. Místo aby se ptali: 'Co nakonec tato událost znamenala?', chtěli muži logu vědět: 'Co se stalo?' a 'Co máme dělat?' Logos byl poháněn okamžitou praktickou potřebou a bylo důležité, aby každý voják cítil, že je schopen zpochybnit bitevní plán, který ovlivní všechny dohromady, jelikož skupina potřebovala všechny dostupné odborné vědomosti.*“⁶⁷Ač *logos* hoplītů nikdy plně nenahradí *mythos* básníků, obě tyto metody budou nadále existovat vedle sebe, každá svých vlastním způsobem působící. Podstatné ale je, že jak se hoplítý stávalo stále více občanů, jejich *logos* se stal postupně rozlišovacím jazykem a zejména tedy i způsobem myšlení vlády.

A jak tomu bylo tou dobou v dalších klíčových lokalitách širšího Světa?

„Číňané se zase pokoušeli umírnit válčení tím, podřizovali užitečnost kráse rituálu. Sedmé století bylo v oblasti Žluté řeky bouřlivou dobou, ale navzdory neustálým válkám mezi jednotlivými státy se násilí dařilo úspěšně udržovat v mezích...“ To „...sedmé století v Izraeli bylo předělem, kdy se objevily počátky náboženství judaismu...“ byt' „...zůstává loajálním vazalem Asýrie... Asyřané neočekávali, že jejich spojenci budou uctívat jejich národního boha Aššura...“, židovského vládce Menaše(678-642) nicméně „...výhradní uctívání Jahva nezajímalo. Znovu nechal zbudovat venkovské svatyně... postavil oltáře Baalovi, nechal do Jeruzalémského chrámu vztyčit sochy božských koní slunce a nařídil obětovat děti mimo Jeruzalém. Biblický historik by byl tímto vývojem zděšen, ale jen málo Menaševých poddaných to příliš překvapilo, jelikož – jak objevili

⁶⁵ ibidem, s. 155-161

⁶⁶ ibidem, s. 161

⁶⁷ ibidem, s. 163

archeologové – mnozí stejně měli velmi podobné idoly doma.“⁶⁸ Ale potom, když roku 622 začínají Židé obnovovat Šalomounův chrám, našel zde jistý vysoký kněz Chilkijáš knihu zákona *sefer Tora*, běžel ke králi a tvrdil, že tohle je autentický Zákon, který Hospodin dal Mojžíšovi. Většina moderních učenců se pak domnívá, že právě tento svitek je ranou verzí knihy Deuteronomium, která popisuje, jak Mojžíš krátce před svou smrtí shromáždil lid na hoře Nebó a odevzdal mu „*Druhý zákon*“ (řecky: *deuteronomion*). Nicméně, co je zajímavé „...až do 8. století se v Izraeli či Judsku náboženské texty psaly nebo četly jen minimálně ... V Jahvistovi („J“) a Elohistovi („E“) Mojžíš předal příkazy ústně a lid na ně ústně odpovídal: 'Poslušně budeme dělat všechno, o čem Hospodin mluvil.“⁶⁹ Původně totiž vůbec neměly existovat žádné kamenné tabulky „psané božím prstem“, tedy desatero přikázání, jež měly být součástí Schrány úmluvy. Teprve později se objevuje tvrzení, že Mojžíš zapsal všechna Hospodinova slova. A proč?

„Když teď byla *sefer Tora* objevena, Jahveho lid mohl začít znovu od píky,“ vysvětluje Armstrongová, která ho nicméně ihned také zpochybňuje: „Šlo nicméně o cynický podvrh. V té době lidé, kteří si přáli rozšířit nové náboženské učení, běžně přisuzovali své slova velké postavě z minulosti. Deuteronomisté věřili, že mluví za Mojžíše v časech vážné národní krize. Svět se od dob exodu drasticky změnil a Jahveho náboženství se ocitlo v ohrožení. V roce 722 bylo severní království Izraele zničeno a tisíce jeho občanů zmizelo beze stopy. Judské království za dnů krále Chizkijáše uniklo zničení jen o vlasek. Jenom Hospodin – nikoli bohové, jejichž kult Menaše obnovil – mohl zachránit svůj lid. Mnozí proroci naléhali na lidi, aby uctívali jenom Hospodina; nyní mělo Judsko krále, který mohl oživit slávu minulých dnů.“⁷⁰ Tím králem byl aktuálně Jóšijáš, vnuk Chizkijáše, zjevně výtečný politik, který hned také, jakmile uslyšel slova o svitku, si ve „veliké úzkosti“ roztrhal roucho a křičel: „Vždyť je proti nám rozdíleno veliké Hospodinovo rozhořčení za to, že naši otcové neposlouchali slova té knihy a nejednali podle toho všeho, co je v ní napsáno!“⁷¹ Podstatné ovšem je, že nyní nastává přechod od ústního podání náboženství ke psanému textu – tedy jakýsi kulturní šok! Náboženské texty totiž vyznívají naprosto odlišně, když jsou teď předloženy písemnou formou. Vše bylo náhle zcela jasné, zejména však definitivní, tedy velmi odlišné od mnohem prchavějších „znaností“, předávaných dosud ústní tradicí.

„Vždyť ani v Indii dosud nevěřili, že by duchovní učení mohlo být předáno písemně: člověk nemohl například plně pochopit význam upanišad tím, že jednoduše pročítal jejich text,“ srovnává Armstrongová: „Jenže deuteronomisté učinili učení o Jahvem knižním náboženstvím. Od této doby

⁶⁸ ibidem s. 164 – 176

⁶⁹ ibidem, s. 164 – 176

⁷⁰ ibidem, s. 177

⁷¹ Bible, Druhá Královská 22:16

bude na Západě úhelným kamenem náboženské ortodoxie psaný text.“⁷² A Jóšijáš, který si nechal svoje snahy podložit výrokem věštkyně z Chuldu (od Hospodina obdržela věštbu: „*Hle, uvedu zlo na toto místo a na jeho obyvatele podle všech slov té knihy, kterou četl judský král. Protože mě opustili a jiným bohům pálili kadidlo.*“⁷³, ihned také slavnostně spustil program, který se doslovně řídil Hospodinovou tórou: vymýtil kultovní tradice, které jeho děd Menaše znovu zavedl, spálil obrazy Ašery a Baala, zničil venkovské chrámy, strhl dům posvátných mužských prostitutů v Crámě; dále zničil pec, v níž Izraelité obětovali své děti Molekovi, sochy asyrských slunečních koní a tak dále...

„Čte se to jako orgie zkázy,“ píše Armstrongová, nicméně: „*Když se zaměřil na stará území izraelského království, byl Jóšijáš ještě nemilosrdnější. Nejenže v Bét-elu a Samaří zničil staré Hospodinovy chrámy, ale nechal popravít kněze venkovských chrámů a znesvětil jejich oltáře... Sefer Tóra odhalila, že králové Izraele a Judska po staletí přivírali oči nad praktikami, které Jahve výslovně zakázal už na samém začátku. Ukázalo se, že Hospodin vyžaduje výlučnou oddanost...*“⁷⁴ a tak dále.

Zde se pak nabízí srovnání s dalšími – a často mocnými – národy světa, které pro předávání svých náboženských či filozofických pravd či učení nikdy (!?!) nepoužívali písmo. Zejména jde tedy o prastaré peruánské kultury, kde civilizační prvky, dle moderních archeologů, sahají až do 3. tisíciletí př. n. l., přičemž poslední z nich známe jako Inky (asi od 1200 do španělské konquisty v 1. polovině 16. století), po nichž se dochovalo jenom diskutabilní kipu – jakési písmo-ne-písmo, v němž ani vědci nemají jasno dodnes; ale třeba i havajské náboženství, a to včetně jmen všech „patriarchů“, předávané formou odříkávání v rámci vysokých zasvěcovacích obřadů či obecně navštěvovaných rituálů speciálně vyškolenými jedinci po staletí výhradně ústně – a to do relativně nedávné doby, kdy bylo vše vlivem civilizovaných misionářů zapsáno. Dnes už se tu jenom tančí rituální tance hula – a i ty byly po dobrá dvě staletí ultrakatolickými misionáři zakázané jako obscénní. I tomu se říká „přinášet kulturu“.

5.1. Poznámky ke kipu a jiné ne-literatuře Inků

Nejprve tedy ukázka z mytické, původně jen ústně tradované „historie“ Inků a jejich peruánských předchůdců: „*Na počátku světa, v době věčné tmy, vystoupil z vod jezera Titicaca Bůh Con Ticci*

⁷² Armstrongová, Velká..., s. 177

⁷³ Bible, Druhá Královská 22:16

⁷⁴ Armstrongová, Velká..., s. 178

Viracocha a usadil se v Tiahuanacu. V jeho zdech stvořil Slunce a nařídil mu, aby kráčelo po obloze cestou, kterou putuje dodnes. V Tiahuanacu vytvořil Viracocha i Měsíc a všechna ostatní nebeská tělesa. Potom stvořil – samozřejmě z kamene – modely mužů i žen, rozeslal je v párech do všech oblastí Peru a určil, ve které jeskyni, ve kterém prameni, ve které peruánské řece či z které skály mají vystoupit na svět. “

Ve své knize *Indiáni bez tomahavků* český vědec Miloslav Stingl apriori zdůrazňuje, že „...amerikanisté se donedávna zcela jednoznačně domnívali, že andští indiáni, a ani Indiáni ostatních částí Jižní Ameriky, neznali ... vůbec písmo.“⁷⁵ Je tu sice kipu či *quipu*, údajné uzlové písmo, vyskytující si už před staletími v oblasti And u různých kultur (mimochodem: uzlové písmo se užívalo i ve staré Číně), zejména tedy u zde dobově dominujících světoznámých Inků, nicméně ani to nebylo – a dodnes jednoznačně není - vědci za písmo pokládáno. Dříve se mělo za to, že kipu obsahují jenom jakési statistické či obecně početní záznamy, leč nové a zcela nejnovější výzkumy dospěly k jakémusi caprovskému bodu obratu, kdy – dle moderních vědců 21. století - „...záznamy byly pouze výchozí formou a písmo vývojem sloužilo i pro záznam textů“. Pojdme se tedy na kipu a jeho údajný „literární rozměr“ podívat v jakési časoprostorové kontinuitě.

„Kdekdo ví, že Inkové psali uzlovým písmem,“ píše v šedesátých letech minulého století s patřičnou ironií právě Stingl, kdy nicméně jedním dechem dodává: „Skutečné písmo nebylo doposud u Inků bezpečně prokázáno... Musíme tedy při odpovědi na obvyklou otázku – co bylo incké uzlové písmo zvané *quipu* – odpovědět nejprve tím, čím *quipu* nebylo. *Quipu* tedy zásadně nebylo písmem.“⁷⁶ Jenomže v tom se – jistěže s ohledem na aktuální výzkumy – snad přece jen mýlí, respektive vychází pouze z poznatků pro nás již dobrých sedmdesát let zastaralých, kdy tak či onak oprávněně pokračuje: „A jak vlastně vypadalo ono incké *quipu*? Jeho osnovou bylo lanko - hlavní provaz, na němž byla kolmo připevněna řada provazců. Na jednotlivých provazcích různých barev pak byly uzly. Jejich barva, počet uzlů a snad i jejich vázání obsahovaly sdělení.“⁷⁷ A tady je dobový vědec Stingl (osobně jsem ho měl velice rád!) - na svou dobu každopádně odborník na světové úrovni - radikálně přesvědčivý (to jen na ukázkou, jak dokáží být vědci radikální ve svých dobových parcialitách): „Dnes už můžeme jednoznačně prohlásit, že podivuhodné incké *quipu* sloužilo zejména pro číselné záznamy. ... Uzly *quipu*, umístěné na provazcích v pravidelných vzdálenostech, představovaly postupně desítky, stovky, tisícovky a i desetitisíce. Jestliže bylo třeba napsat nulu, řešili to *quipucamayocové* – jak se tito inčtí písaři nazývali – tak, že na místě, v němž by měl být další uzel nebo skupiny uzlů, ponechali prázdné místo.“ Avšak co chtěl především říci náš přední

⁷⁵ srovnej: Stingl, Miloslav: *Indiáni bez tomahavků*, Orbis, Praha 1963, s. 119

⁷⁶ srovnej: *ibidem*, s.120

⁷⁷ srovnej (i dále): *ibidem*, s. 120

amerikanista: „*Tito quipucamayocové sdělovali na uzlových záznamech do Cuzka zejména... statistické údaje – o počtu obyvatelstva své vsi, svého okrsku, jejich pracovních povinnostech, a někdy, zcela výjimečně, též i jiné informace. ...barvy provazce přesně označovala, o kom nebo o čem zpráva hovoří. Červená barva označuje vojáky (uzly na červeném provazci pak jejich počet), zlato bylo označováno žlutým, stříbro stříbrným provazcem, uzly v černé barvě udávaly, kolik nocí už uplynulo ode dne, kdy došlo k události, o níž zpráva hovoří, atd. ...*“, což (ony „noci uplynuvší od záznamu“ v době, kdy se informace po rozlehlém území nepřenášely zase tak dramaticky rychle jako třeba dnes) zní už poněkud „za vlasy přitažené“ čili spekulativně.

Vždyť už o pouhých pětatřicet let později zveřejňuje – konkrétně roku 1997 - profesor William J. Conklin, odborník na kipu z washingtonského Textil Museum, svá nejnovější zjištění, že s ohledem na potenciální zakódované písmo „...*nejde pouze o uzly, ale také o rozdíly ve sprádání šňůr a jejich barvení.*“ A tím se dostává k mnohem hlubší podstatě záznamu. Jeho kolega Gary Urton pak dále vypracoval teorii, že kipu je „...*záznamem v binárním kódu*“, načež se mu „...*v roce 2005 podařilo identifikovat první nenumerický element Puruchuo jako název města blízko Limy tvořený třemi osmičkovými uzly.*“⁷⁸

Vraťme se ale – prozatím - zpátky ke Stinglovi, opětovně tvrdícímu, že „...*quipu tedy nebylo písmem...*“, nicméně se nezbytně vyjadřuje k tomu, jak se nám vlastně zachovaly veškeré zásadní a přesné informace o historii Inků – když přece neměli písmo(!?!): „*Skutečnost, že nesporně absolutní...většina obyvatel ... neznala písmo a nepsala knihy, nebrzdila vývoj kečuánské slovesnosti. Existovaly hymny i krátké eposy vyprávějící o válce proti Chankům, o činech inků Yahuar Huacana, Mayta Capana, balady, modlitby a také dramatická díla... Proč však víme méně o slovesnosti incké než například o literatuře předkolumbijských Aztéků: Nejen proto, že nebyly psány knihy, ale ... všechno, co po předkolumbovské kečuánské slovesnosti zůstalo, nám zachovala jen milosrdná tradice.*“⁷⁹ Milosrdná zase až tak nebyla, když se tu třeba vypráví, jak děsivě se Inkové pomstili zmíněným Chankům, kteří na čas vítězně ovládli jejich území: „*Svým nejnebezpečnějším nepřátelům Chankům se Inkové strašlivým způsobem pomstili, když zajatcům stahovali kůži zaživa. Všechny tyto kůže pak naplnili popelem a slámou a takto konzervované je uložili do muzea své vojenské slávy v Cuzcu, kde je ještě po stu letech spatřili první Španělé,*“ jak se opět dočítáme ve Stinglově obsáhlé publikaci, stejně jako prazvláštní informaci (vzhledem k jeho radikálnosti ohledně inckého písma), že „...*na rozdíl od Mayů a některých jiných vysokých indiánských kultur Mesoameriky, byla slovesnost a snad i písmo pěstováno v Tahuantinsuyu...*“ (tedy říši Inků) „...*nikoli kněžími, nýbrž zvláštní skupinou vědců-literátů, kteří se kečuánsky nazývali amauta!*“ A

⁷⁸ srovnej (i dále): in. Conklin, William J.: *Museums of the Andes*, Washington 1981

⁷⁹ Stingl, Indiáni..., s. 120 – i dále

zde ještě připomeňme další Stinglův poznatek, že členové takzvaného „*královského ayllu*“ spolu nehovořili kečuánsky (kečuánština či kečua, španělsky *quechua* – vlastním jménem *runa sini* - doslova „*lidská řeč*“, je nejrozšířenější indiánský domorodý jazyk v Americe, užívaný zejména v Peru a Bolívii, od roku 1977 jeden z úředních jazyků), nýbrž „...*nějakým jiným, tajným jazykem své původní vlasti.*“ Tak či onak tu (snad?!) musela existovat nějaká „literatura“, pokud zde měli tajné literáty. Také nezapomeňme, že se nám dochovaly podrobné záznamy stovky let starých bitev, ale i veškerá jména následníků trůnu a tak dále...

Co na to jiný dobový odborník?

„*K písmu se Peruánci dostali nejbližše mnemotechnickými pomůckami, užívanými pro záznam číselných statistik nebo historických událostí,*“ píše John Hemming ve své obsáhlé monografii „*Dobytí říše Inků*“, kdy podle něj například Močikové pro „písemné“ záznamy „...*užívali váčků se značenými boby. Inkové měli pověstná kipu... sestávalo z řady provázků, z nichž některé byly z barevných vláken. Na provázcích se různým způsobem dělaly uzly... (Mnoho kipu se dochovalo dodnes.), řady šňůrek, na nichž barva vláken a uzly představovaly aritmetické jednotky nebo záznamové kategorie. Inkové měli rovněž složitou soustavu veřejných záznamů s kastou profesionálních historiků, kteří předávali potomstvu ústní tradice spíše jako homérovští bardí či středověcí trubadúři.*“⁸⁰ Připouští tedy, že kipu (pokud zde nebyly nějaké jiné formy utajeného písma jako třeba u zmíněných Močiků) představovaly i jiné formy „*záznamové kategorie*“, tedy vedle dosud vědci obecně proklamovaných záznamů sociologicko-statistických. Nicméně jejich verifikovatelnost nebyla v době conquisty čitelná, takže samotní Inkové a jejich kultura „...*představovali pro historiky conquisty velkou závalu; všechny záznamy pocházejí z pera Španělů. Naštěstí pro nás se Španělé Inků často vyptávali na jejich minulost, ať už při oficiálním šetření, nebo z iniciativy jednotlivých kronikářů. Atahualpa, kečuánsky Atawallpa /asi 1502 – 26. července 1533 Cajamarca/ byl poslední neomezený císař Tahuantinsuyu neboli Incké říše) „...synovec Titu Cusi Yapanquí nadiktoval dlouhé vyprávění, které je jediným historickým záznamem od člena inkovské královské rodiny.*“ Dost možná své informace v tu chvíli „předčítal“ prsty či jinak z tajných literárních fondů...?!

Tak či onak měli někteří pozdější kronikáři inkovské matky i manželky, jako například Garcilaso de la Vega, Felipe Huaman Poma de Ayala a Juan de Betanzos, k čemuž Hemming dodává: „*Jiní se stali znalci peruánského jazyka, kečujštiny, a dozvěděli se mnoho díky přátelství se členy inkovy rodiny. Významným kronikářem z této druhé kategorie byl kněz Martin de Murúa, jehož sympatie patřily Indiánům a který o desetiletích po conquistě shromáždil mnoho podrobností přímo od Indiánů.*“

⁸⁰ srovnej: Hemming, John: *Dobytí říše Inků*, Odeon, Praha 1970

A co ukazují nejmodernější výzkumy znalců kipu?

Stále častěji zaznívají z řad odborníků hlasy, že „...*statistická forma kipu byla jen základní výchozí formou a pozdějším vývojem se proměnila v záznam textů.*“ Španělští dobyvatelé podali nezvratná svědectví, že inčtí kipu-kamayu četli jak očima tak i hmatem. Přejížděli po zauzlených šňůrkách prsty, obdobně jako čtou nevidomí lidé zápis v Brailově písmu. Navíc si pomáhali kamínky, které vkládali mezi šňůrky kipu jako záložky. Podle zmíněného již Conklina by „...*bylo chybou se domnívat, že se přitom zajímali jen o uzly: Když jsem se podíval na kipu, všiml jsem si velkých rozdílů ve sprádání šňůr, v jejich barvení. Každý pramen byl vyroben zcela zvláštním způsobem. Jsem přesvědčen, že 90% informací bylo do kipu uloženo ještě před tím, než na něj indiáni uvázali první uzel.*“⁸¹ Podle závěrů znalce peruánských kultur, antropologa a profesora univerzit v Illinois, Harvardu a University of New Mexico Gary Urtona pak „...*kipu je záznamem v binárním kódu, jaký používáme pro počítače (informace je tu uložena v řadě nul a jedniček). V kipu mohou být informace binárního charakteru vyjádřeny hned na několika úrovních. Zjevně nebylo jedno, zda kipu-kamayu použil na výrobu vlnu nebo bavlnu (první 0 a 1 tedy odpovídá volbě 'vlna' nebo 'bavlna'). Druhou úroveň binárního kódování mohl představovat směr stočení vlákna (levotočivé versus pravotočivé), třetí pak úhel, v kterém je šňůrka připojena na základní šňůru (kolmo k základní šňůře nebo souběžně s ní). Také postavení uzlu na šňůře mohlo nést binární informaci (osa uzlu souběžná s osou šňůry nebo je k ní naopak kolmá). V závislosti na tom může mít uzel 26 různých významů. K tomu musíme připočítat 24 barev používaných při vázání kipu a dostaneme se ke konečnému číslu 1536 'uzlových znaků'.*“⁸² Když tyto poznatky porovnáme s dosud rozluštěnými historickými písmi, pak například sumerské klínové písmo využívalo 1000 až 1500 znaků, zatímco Mayům a Egypťanům stačilo k psaní zhruba 600 až 800 hieroglyfů. Kipu tedy, dle Urtonových poznatků, „...*nabízí dostatek možností pro záznam nejsložitějších textů*“. Pak ovšem musíme Inkům přiznat písmo a navíc připustit, že jejich zmínění již doboví (prastaří) historici-literáti – zcela naopak(!) vyvinuli naprosto geniální systém zápisu, který nemá ve světě obdoby – trojrozměrné písmo v binárním kódu. Většina zastánců uzlového písma tak ale touží především po nálezu překladu textu z kipu do jiného jazyka, což by vědcům posloužilo jako rosettská deska při posléze úspěšném luštění staroegyptských hieroglyfů.

V současné době známe více než 800 kipu, z nichž největší mají na 2000 nití. Je přitom známo, že indiáni pokračovali v užívání kipu i po pádu incké říše - po španělské ivazi. Takzvaní kipukamayoki, lidé zodpovědní za evidenci kipu, svědčili například u soudu a jejich svědectví se

⁸¹ srovnej: in Conklin, William J.: Museums of the Andes, Washington 1981

⁸² Srovnej: in Urton, Gary: Inka History in Knots: Reading Khipus as Primary Sources. Austin, TX: University of Texas Press, 2017

rovnala našim svědectvím, vyhotoveným na papíře. To by ovšem dokazovalo, že jde mimo jiné i o mnemotechnickou pomůcku, díky níž se těmto znalců uzlového písma vybavují informace z mozku. A mohou je číst zase jenom ti, kteří je umí „zapsat“.

Kromě obecně známých kipu v databázi „Quipu Database Projekt“ existují i malé sbírky historických kipu, uložených u potomků jejich tvůrců. Dva takové, na něž narazila roku 2015 v Peru, aktuálně zkoumá Sabina Highlandová, profesorka antropologie a ethnohistorie na univerzitě v St. Andrews. Přichází opět s osobitými poznatky: *„Našli jsme sérii barevných kombinací mezi vlákny. Na vláknech je 14 barev, které tvoří 95 jedinečných vzorů. Toto číslo je srovnatelné s počtem znaků slabičného písma.“*⁸³ Své informace již zadala do počítačové databáze, obsahující 500 různých vláken kipu. A právě počítačová analýza by podle ní mohla vést k rozluštění uzlového písma

Ale zpět k vývoji filozofie...

5.2. Athénská proměna a smrt velkého filozofa

Athéňané si roku 594 vyberou za krále Solona, který patří k jistému druhu nezávislých intelektuálů, co během krizí radí různým polis. Však i on sám zcestoval celé Řecko a jeho diskuse s ostatními členy tohoto kruhu se neustále točí kolem polis. Athéňanům sdělil, že žijí ve zmatku a směřují ke katastrofě. Jejich jedinou nadějí je tak podle Solona vytvořit „správný řád“ (*eunomia*) tím, že se navrátí k normám, jimiž se původní řecká společnost řídila. ... Všichni občané musí nicméně přijmout jistou míru zodpovědnosti za stav zmatku. Není to boží trest, ale výsledek lidské sobeckosti, kdy mír a bezpečí může obnovit pouze sjednocené politické snažení.

„Bohové neintervenovali v lidských záležitostech a neodhalí božský zákon, aby tuto situaci napravili. Byl to průlom doby osové. Solon tak jediným tahem politiku zesvětlil. V holistických představách starověku byla spravedlnost součástí kosmického řádu, který vládl dokonce i bohům; špatná vláda, která tyto posvátné principy přehlížela, mohla narušit běh přírody. Jenže Solon na nic takového neměl čas. Přírodě vládly její vlastní zákony, které jednání mužů ani žen ovlivnit nemohlo. Řekové začali uvažovat novým, analytickým způsobem, separující různé součásti problému a dávající každému jeho vlastní integritu; tak postupovali v logickém řešení. Kruh moudrých mužů začal studovat fungování příčin a následku, což jim umožnilo předvídat výsledek krize. Učili se vidět i za určité problémy polis a hledat abstraktní všeobecné principy, které by se daly aplikovat i v

⁸³ srovnej: in Highland, Sabina: *The Quito Manuscript: An Inca Preserved by Fernando de Montesinos*, St. Andrews 2007

mnoha jiných situacích.“⁸⁴

Solon stavěl na myšlenkách harmonie, kdy žádná část společnosti neměla dominovat nad ostatními. A tak i když jeho *eunomia* nebyla jedinou zásadní událostí v řeckém politickém myšlení a dění, pomohla napříště utvářet ranou řeckou vědu a filozofii.

Po stránce náboženské se zdejší Akropole stává velkolepým kultovním místem s kamenným chrámem a vhodným přístupem po kamenitém svahu hory, kam bohatí občané nechali osazovat sochy bohů. Slaví se tu každý rok velký Panaténský svátek a každé čtyři roky probíhají atletické hry. Řekové však prahnou i po mnohem osobitějším náboženském prožitku, a tak vznikají takzvaná Eleseusinská mystéria, v rámci nichž *mystové* dosahují *ekstasis* čili „vykročení ven“ z běžných každodenních daností Já, přičemž zcela nově nahlízejí do svého nitra. Zde se ale žádná posvátná doktrína nepředává. Však později i sám Aristoteles vysvětluje, že *mystové* do Eleusiny nechodili, aby se něčemu naučili, ale aby prodělali zkušenost – zážitek, na jehož základě se určitým způsobem transformovali. Podobné „zrnko vzpoury“, což se líbilo zejména řemeslníkům, umělcům a rolníkům, oproti Panaténským hrám, ukrýval též Dionýsův kult, postavený na hédonismu a burlesknosti.

V myšlenkových proudech začíná v rámci šestého století dominovat pythagoreismus, hnutí založené matematikem a filozofem ze Samu, který do Itálie přesídlil roku 530, procestoval mimo jiné Egypt a Východ včetně Indie a nyní zde vyučoval jistou verzi indické doktríny karmy. Příslušníci jeho esoterické filozofické školy očišťují své tělo odříkáním se masa, odmítají účast na obětních rituálech a jakési osobní osvícení hledají v přírodních vědách a matematice: „*Pythagorejci se ve svých myšlenkových postupech soustřeďovali na čisté abstrakce a doufali, že se tím vzdáli pochybením fyzického světa a nakrátko uzří božský řád.*“⁸⁵ Pýthagorás se každopádně nezabývá matematikou z nějaké samoúčelnosti jako specifickou vědeckou disciplínou. Nauku o číslech totiž staví do centra své filozofie, což je ovšem dle tradice pojem, který – tedy v našem slova smyslu - on sám vymyslel a první ho použil: „*Připadalo mu totiž troufalé, aby se nazýval 'sofos', to je mudrc, jak to bylo do té doby běžné, a tak se nazval skromněji 'filosofos', přítel či milovník moudrosti.*“⁸⁶ Pýthagoras byl také první, kdo svět nazval „*kosmem*“, postaveným v jeho pojetí na harmonii, a to díky skutečnosti, že spočívá na číslech, respektive, že kosmos je uspořádán dle číselných vztahů. Právě v číslech totiž pýthagorejská nauka spatřuje vlastní tajemství a stavební prvky světa, přičemž každé z čísel od 1 do 10 má zvláštní moc a význam, zejména tedy dokonalá a zcela úplná desítka.

⁸⁴ Armstrongová, Velká..., s 201; s odkazem na Meier, Ch.: Athens: A portrait of the City Its Golden Age, Londýn 1998, s.70-1

⁸⁵ ibidem, s. 206

⁸⁶ Störing, Malé..., s. 98

Důkazem těchto všech harmonických uspořádání je pak Pýthagorovi především hudba, kdy hudební harmonii nalézá též ve stavbě vesmíru. Vše je tedy hudba a harmonie čísel, neboť jako každé těleso vydává zvuk, byť i naším sluchem nezachytitelný (záleží na jeho velikosti a rychlosti pohybu: a to už jsme vlastně u moderního Alberta Einsteina!), když probíhá svou drahou, stejně tak i nebeská tělesa, probíhající vlastní drahou, vydávají nepřetržitě znějící hudbu sfér (Jak to věděl?!), kterou my ovšem nevnímáme. To dokázaly až naše moderní přístroje, nicméně už takový Johannes Kepler pochopil (uslyšel?!) a této překrásné myšlence věnoval speciální spis....

Zde tedy jednoznačně vidíme, že na rozdíl od svých milétských předchůdců, neovlivněných určitě indickou filozofií (byť takový Anaximandros pobýval a studoval prokazatelně také v Egyptě), nehledá osvícený Pýthagoras tajemství světa v jakési *pralátce*, nýbrž v *prazákonu* a vykládá ho na základě neměnných číselných vztahů mezi jednotlivými součástmi našeho světa. Vliv indické filozofie je u něj každopádně nesporný, tedy alespoň dle mého soudu: „*S naukou o číslech Pýthagorás spojuje hluboké náboženské a mystické ideje, patrně orientálního původu, zvláště víru ve stěhování duší, která vykazuje značnou podobnost s naukou indickou. Podle ní prochází nesmrtelná lidská duše...⁸⁷ „...dlouhým procesem očišťování ve stále nových vtěleních, v nichž může přijímat i podobu zvířete. S tím souvisí stejně jako v Indii zákaz zabít nebo obětovat zvíře a požívat maso. Jelikož cílem života je vysvobodit duši čistotou a zbožností z koloběhu nových a nových zrození, vykazuje pythagorejská etika příbuzné rysy s etikou indickou: požaduje disciplínu, strídmost, zdrženlivost.⁸⁸ Podle historika filozofie Störinga tak, vzhledem k výše uvedenému, vedle původního homérského pojetí řeckých bohů, krásných a dobrotivých, podobných člověku, přichází do Řecka nový, jakýsi „*spodní proud*“ náboženství, pocházející nesporně z Orientu: „*Na rozdíl od Homérského náboženství, které dýše zcela tímto světem a jeho jasem, se tento proud obrací k onomu světu, zná pojmy jako hřích, pokání a očištění. Kulty mystérií, které patří do tohoto směru (eleusinská mystéria, kult Dionýsův, orfismus) měly veskrze charakter tajných nauk – tím lze vysvětlit, že pozdější věky o nich měly jen skrovné znalosti. Hlásila se k nim značná část řeckého – a pak i římského – obyvatelstva. Ve filozofii dosáhly elementy pocházející z tohoto proudu vícekrát významného uplatnění, např. u pythagorejců, u Platóna a později v novoplatonismu.⁸⁹**

A nyní se tedy dostáváme ke klíčovému celosvětovému srovnání (nemá smysl - a není na to zde ani prostor – rozebírat podrobně učení každého z dalších souvisejících filozofů) tohoto specifického

⁸⁷ POZN.: zde pak srovnejme viz. takzvané „knihy mrtvých“: tibetskou, egyptskou, mayskou, aztéckou, ale třeba i křesťanskou a dokonce židovskou...; srovnej: Grof, Stanislav: *Knihy mrtvých. Příručky pro žití a umírání*, Malvern, Praha 2021, ISBN 978-807-5303-06-6

⁸⁸ Störing, Malé..., s. 99

⁸⁹ ibidem, s. 93

období zhruba poloviny šestého století před naším letopočtem, kdy se řecké myšlení či (obecněji) řecký duch vymaňuje z tradičního „herojského“ období a náboženství, živě ho kritizuje a začíná postupně vykládat svět prostředky zcela samostatného, rozumového myšlení z přirozených příčin, tedy filozofií ve vlastním slova smyslu. Otevírá se nám tu nicméně pozoruhodný fakt, že stejně jako v Řecku, klíčovém pro kulturu Evropskou, potažmo tedy „Západní“, se ve stejném období objevují (a to v zásadě dodnes!) neméně klíčoví myslitelé, jejichž filozofie ovlivnila západní svět a v zásadě ho ovlivňuje stále: v Číně působí „starý mistr“ Lao-c' (asi 609-517 př. n. l.), stejně jako Konfucius (nar. 551 př. n. l.) bezprostředně na to; zatímco v Indii vystoupil právě Mahavíra (asi 599-527), zakladatel džinismu, ale i Buddha (asi 563-483) a další osobnosti, které však v úplnosti nedosahují jejich věhlasu. V Řecku se tedy „...vynořila skoro bychom řekli naráz... řada myslitelů, kteří se stali zakladateli řecké filozofie a vědy vůbec. Obraz se stane úplnějším, když uvážíme, že se v té době ve starém židovském národě objevili proroci Jeremiáš (okolo r. 600 v Jeruzalémě) a Ezechiel (okolo r. 580 v Babylóně) a že do téže doby patří možná také Zarathušta...“, oblíbená postava klíčového evropského filozofa přelomu 19. a 20. století Friedricha Nietzscheho, „...zakladatel starého perského náboženství... Fakt, že lidský duch učinil na různých místech zeměkoule, v početných, vůči sobě uzavřených kulturních okruzích, v témže čase tak mocný krok vpřed a ve jmenovaných osobnostech jakoby dospěl k sobě samému, je pro nás právě tak úžasný jako nevysvětlitelný. Něco se v nás vzpírá mluvit při takovém jedinečném nakupení o pouhé náhodě. Právě tak se ovšem nepodařilo tuto shodu přesvědčivě vysvětlit. Možná zůstane navždy tajemstvím...“⁹⁰ Nicméně v daném období, které konkrétně filozof Karel Jaspers nazval „osou světových dějin“⁹¹, se stalo cosi zásadního, velkého, klíčového. Prostě osového. Tady někde nesporně nastalo prapůvodní klíčové propojení filozofií, poznávání a poznání Východu a Západu, které přes různé peripetie v zásadě nikdy neumlklo a trvá v nejrůznějších formách dodnes. My se však – jak již bylo řečeno v úvodu naší studie - nebudeme dále zabírat kontinuálním historickým rozborem dané problematiky, neboť o tom tato práce není, nýbrž se spontánními vstupy ponoříme do vzájemných vazeb Východ-Západ (a naopak) na bázi filozofie, potažmo obecnějšího poznávání, a to formou spíše intuitivních intelektuálních vhlédů do nejrůznější problematiky vývoje lidstva, Evropy i současného světa.... Zůstaňme však chvíli ještě u Jasperse (i později se k němu vrátíme), podle něhož jsou dějiny vzpomínkou, o níž nejen víme, ale ve které i žijeme, neboť se nejedná o prostou minulost, nýbrž jsou prostorem, kde si člověk uvědomuje „jasnou minulost“, v němž si člověk tuto minulost osvojuje a vytváří tak vědomí vlastního i širšího původu. Člověkem neosvojená minulost pak patří

⁹⁰ ibidem, s. 94

⁹¹ srovnej – i dále: in Jaspers, Karel: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, R. Piper and Co. Verlag, München 1950 (orig 1949)

do před-dějin, odlišující se od dějin tím, že zde chybí vědění o dějinách. A tady se dostáváme k námi rozebíranému období mezi 800 až 200 let před naším letopočtem či před Kristem. Také Jaspers (vedle Störinga) připomíná, a i to poněkud širěji, že v téže době žil v Číně Konfucius i Laotse, vznikají všechny významné směry čínské filozofie, tehdy myšlením „tvořili“ Mo-Ti, Čuang-Tse (či Čuang-c' anebo Lao-c' v jiné transkripci), Li-Tse a nesčetní jiní; v Indii pak vznikají Upanišady, žil Buddha a rozvíjí se tu veškeré filozofické názory od zmíněných myslitelů až třeba ke skepsi či materialismu, dále pak sofistika či nihilismus. V Íránu přichází ke slovu učitel Zarathuštra, Palestina má nové klíčové proroky od výše již zmíněných Eliáše či Jeremiáše, přes Izaiáše až třeba po Deuteroizaiáše; Řecko uctívá Homéra, z filozofů pak třeba klíčového Hérakleita, Parmenida či Platóna, ale i Thukydidu nebo Archimeda. A přitom je i Jaspers fascinován tím, že tohle všechno vědění a poznání vyrostlo přibližně současně jak v zemích Orientu, Číně a Indii, tak na Západě, aniž by snad myslitelé těchto relativně odříznutých světů o sobě věděli. Zde se dá s Jaspersem nesporně polemizovat, nicméně zůstaňme ještě chvíli s jeho fascinací, kdy podle Jasperovy teorie „*to nové*“ spočívá v tom, že ve všech těchto třech (minimálně tedy dvou!) relativně odříznutých světech si zhruba v této době člověk uvědomil jsoucnost v celku, sebe sama a své meze, ke kterémuž uvědomění dospěl reflexí. Myšlení se zde zaměřilo samo na sebe, tedy na myšlení, uvědomělost prohloubila vědomí tím, že jej učinila vědomým. A jak už jsme opakovaně zmínili či naznačili, z toho, co filozofové tehdy promysleli – a zaznamenali – žije lidstvo v zásadě dodnes. Proto jde podle Jasperse o klíčovou „*osovou dobu*“ (*Achsenzeit*), k níž se podle něj lidstvo nicméně v každé době nového rozmachu vrací znovu a „*znovu si tam připaluje pochodeň*“. Proto dle filozofa Jasperse v oněch časech skončila doba lokálních dějin a započala doba dějin světových, určených ve své struktuře a jednotě.

Takto se Jaspers v údivu pozastavuje nad dějinným tajemstvím, že vzhledem k nevysvětlitelným okolnostem (pomineme-li nejrůznější teorie scifistů, ufologů a jim podobných badatelů) nastává právě tento dějinný převrat nezávisle ve třech navzájem vzdálených ohniscích. Polemizovat s ním nicméně můžeme ze znalosti věci, kdy například víme o západních filozofech (viz. zmíněný již Pýthagoras a jiní), kteří nesporně procestovali ony relativně (opravdu jen relativně!!!) nedostupná či prostě „*vzdálená ohniska*“ na Východě, byť (zatím!) nevíme nic o učencích z Východu, navštívivších v oněch dobách Západ (ale co třeba „*později*“ bibličtí Tři Králové apod.?!), kteří si v relativně „*sáhodlouhém*“ období, zmiňovaném Jaspersem, mohli své poznatky a znalosti či prostě Poznání předávat vzájemným přeléváním z jednoho (onoho) „*vzdáleného ohniska*“ do druhého, nehledě na písemnou formu, v těch časech vznikající, o níž jsme už také hovořili...

Nicméně zůstaňme u Jasperse, podle něhož stojíme před dějinným tajemstvím, které se „*...před námi bude při pokračujícím zkoumání skutečného průběhu jen stále prohlubovat*“, v čemž mu nesporně - zatím – musíme dát za pravdu. Jaspers totiž dále míní, že blízkost oněch paralelních tří

dějinných pohybů je vyhrazena – totiž(!) – jen jejich počátkům, tedy oněm prvním staletím, oně „osové době“, přičemž v pozdější době už se nám každý pokus o paralelu hroutí, neboť ona hnutí čím dále tím více divergují, a to v tom smyslu, že zatímco zpočátku (ale jaké rozmezí má asi Jaspers na mysli?!) se zdají být třemi cestami k témuž cíli, v pozdějších dobách už se zase navzájem odcizují. To ovšem pokládám za přílišné zobecnění, nicméně zpět k Jaspersovi, který ve své fascinaci trvá na tom, že celé to jeho „osové“ dobové dění nemůže být pouhou hrou dějinné náhody. Tak či onak se nikterak nepokouší o jakékoliv racionální vysvětlení, evidentně ho těší ono dějinné tajemství, a to aniž by tady chtěl uprazdňovat místo pro jakýsi božský zásah do dějin. Tuto otázku máme prý nechat otevřenou pro (nějaké?!) možné budoucí řešení. A já jen dodávám, že je nicméně vhodné se vracet k jednotlivým tématům, jež mají dodnes co říci jak současnému člověku (filozofovi), tak k celkové úvaze o hloubce dějinného „osového“ tajemství a vzájemné provázanosti obou zásadních kultur, Východu i Západu a jejich (jeho) Poznávání.

5.3. Stěhovavá víra ve stěhování duší

Tak třeba víra ve stěhování duší, zmíněná zde v souvislosti s orientálně vzdělaným Pýthagorou, nás ovšem okamžitě obrací k Sókratovi, který své žáky a vůbec posluchače už dávno před svou smrtí poučuje o duši a to včetně důkazu její existence – zejména tedy na bázi rozvzpomínání se duše (člověka) na své předchozí životy, potažmo tedy k Platónovi, který tohle působivě zapsal..., či zejména k mysticky orientovaným novoplatonikům.

Když je totiž Sókrates (jeho osobnost zde snad netřeba přibližovat?!), který se narodil okolo roku 470 př. n. l. jako syn sochaře a porodní báby v Athénách), co mluvčí aristokratické strany, odsouzen ve vládě polis zvítězivšími demokraty k smrti (mimo jiné za to, že „kazí mládež“ a kvůli údajné „bezbožnosti“), prostřednictvím Platónova spisu „Faidón“ se nám zachovala jeho smělá obhajoba. Sókrates je nicméně přesto odsouzen k trestu smrti (jak už to ve – napříč věky - vysoké politice chodí!), odmítá prosit o milost, odmítá útěk, neboť je mu 70 let a zdá se mu nesmyslné opustit Athény a žít v exilu. A tak, namísto výkladů a komentářů, rovnou nahlédněme do Faidónu na poslední setkání Sókrata s jeho přáteli přímo v cele smrti: „...Když přišel, posadil se umyt a potom již mnoho s námi nemluvil: A přišel zřízenec jedenácti, a stanuv vedle něho, pravil: Sókrate, od tebe se mi nestane, co se mi stává od jiných, že se na mne zlobí a proklínají mě, když je na rozkaz úřadu vybidnu vypít jed... A sluha vyšel ven, a dlouhý čas se tam zdržev, přišel spolu s tím, který měl dáti jed, a ten jej nesl utřený v číši. Sókrates spatřiv toho člověka, řekl: Nuže, přáteli, ty jsi přece znalec těchto věcí, co se má dělat? - Nic jiného, odpověděl, než vypít to, pak se procházet, až se ti dostane

do nohou těžkost, potom si lehnout; a tak to bude už samo působit. A zároveň podal číši Sókratovi. A ten ji vzal, nic se nezachvěl a nezměnil ani barvy, ani rysů obličeje, nýbrž jak měl ve zvyku, upřel své velké oči na toho člověka a docela klidně se zeptal: Co říkáš, jak je to s tímhle nápojem, když se chce někomu ulít za obět? Smí se to nebo ne? - Jen tolik, Sókrate, třeme, kolik si myslíme, že náleží vypít. Rozumím, řekl Sókratés; ale pomodlit se k bohům, to smím a musím, aby to přestěhování odsud na onen svět bylo šťastné; za to se modlím a nechť se tak stane! A zároveň s těmito slovy dal číši k ústům a zcela klidně ji vypil. ...“ ...aby potom se zájmem sledoval, jak mu jed postupuje vzhůru tělem, až k srdci... a potom sebou škulbl a klidně zemřel, jak to popisuje Platón: „...Takto nám skonala náš přítel, muž, mohli bychom říci, ze všech lidí své doby, které jsme poznali, nejlepší a vůbec nejrozumnější a nejspravedlivější.“⁹²

Platónův (narozen 427 př. n. l., založil slavnou „platónskou Akadémii“, dožil se 80 let a zemřel uprostřed práce) život a dílo zde jistě též netřeba rozebírat, nicméně se podrobněji podívejme na jeho pojetí duše a nesmrtnosti, která koresponduje s námi probíranou vazbou na indické nauky. Podle Platóna má duše tři části: myšlení, vůli (cit) a žádostivost. Zatímco myšlení má své sídlo v hlavě, cit v hrudi a žádostivost v podbřišku. Myšlení, rozum, je jedinou nesmrtnou částí duše, která se při vstupu do těla spojuje s ostatními částmi. Platónova nesmrtná duše nemá začátek ani konec a je svou podstatou stejná jako duše světa. A stejně jako u Sókrata (vždyť se o Sókratově náhledu dozvídáme primárně od Platóna!) je podle Platóna všechno naše poznání jen vzpomínkou na to, co duše vnímala v předchozích stavech a vtěleních: „Protože tedy je duše nesmrtná a mnohokrát se narodila a viděla, co je zde i co je v Hádu, i všechny věci, není nic, co by nebyla poznala; proto není nic divného, že je schopna i o zdatnosti (ctnosti) a o jiných věcech si vzpomenout na to, co již dříve věděla. Protože totiž je celá příroda sourodá a duše poznala všechny věci, nic nebrání, když si člověk vzpomene toliko na jednu – což lidé nazývají učením – aby všechny ostatní našel sám, je-li statečný a neúnavný v hledání, neboť hledání a poznávání je tedy vůbec vzpomínání.“⁹³

Tak tedy „poznávání“! Tedy Poznávání, u nás tu primárně Východu i Západu, potažmo Západu a Východu. A kde jaksí „na půl cesty“ bylo nejvýznamnější místo k poznávání určené, než je barbarský dobyvatel zničil? V Alexnadrijské knihovně, kam nahlédneme prostřednictvím dalšího klíčového filozofa, a to samozřejmě nejenom, neboť velcí duchové těch starých dob bývali tradičně zejména polyhistory...

⁹² srovnej: Platón, Faidón, Praha Oikoinmenth

⁹³ Platón. Menón, přel. Fr. Novotný

6. Tajemství polyhistora Klaudia Ptolemaia

Nejtajemnější knihovnou světa je ta Alexandrijská, největší a nejslavnější knihovna starověku, která před staletími zmizela z obecně známého povrchu zemského – a dodnes nikdo neví v úplnosti jak. Verzí je hned několik, včetně té z neoptimističtějších, že většina zde uložených spisů byla v pořádku přemístěna do náhradních prostor – a jednou se najde. My si tady ale nebudeme povídat o knihovně, nýbrž o jednom významném učenci, který v ní studoval. Nebyl to zdaleka jen filozof a spisovatel, ale také geograf, matematik, astronom, astrolog, stejně jako muzikolog a hudební teoretik – onen (řecky psáno) Klaudios Ptolemaios (*Κλαύδιος Πτολεμαῖος*), latinsky pak Claudius Ptolemaeus či po anglicku Ptolemy. Narodil se někdy mezi léty 85 – 100 v Pelusiu a zemřel asi roku 165 v učené Alexandrii, pročež je znám i jako Ptolemaios Alexandrijský. Jeho spisy jsou jakýmsi dobovým shrnutím nejen starověké geografie (vzhledem k našemu odkazu), ale též astronomie a dobově úzce související astrologie. Jako takové pak platily za autoritativní zdroj po celý středověk až do novověku, a to nejen v Evropě, ale po celém tehdy známém světě. A jen tak mimochodem: dnes jsou po něm pojmenovány i dva mimozemské krátery, kdy kosmický „vulkán“ Ptolemaeus najdeme jak na Měsíci, tak i na Marsu.

6.1. Obrovský význam pro vývoj lidstva

Jak už jsme naznačili, Ptolemaiovo dílo mělo obrovský význam jako základ oborových vědění pro celý středověk. Ke kritickému překonání jeho názorů a tvrzení totiž dochází až s nástupem moderní evropské vědy. Základem jeho učení byly tři zásadní spisy. Prvním z nich je astronomické dílo „Velká soustava“ (*Syntaxis megale*), sepsané okolo roku 140 a v osmém století přeložené z řeckého originálu do arabštiny, odkud byl pod názvem „*Almagest*“ – jako mnoho jiných učených děl - zprostředkován středověkým evropským učencům. Obsahem „*Syntaxis megale*“ je dobové obecné hvězdářské vědění doplněné o Ptolemaiův výklad a popis sluneční soustavy považovaný za zcela autoritativní až do patnáctého století, byť Ptolemaios byl zastáncem vědecky „pomýleného“ geocentrického systému, kdy apriori odmítl (vědecky správné) heliocentrické systémy Aristarcha ze Samu a Seleuka ze Seleukie. Autoritativní Ptolemaios tak do středu vesmíru klade Zemi, kolem níž pak kromě Měsíce obíhají nejen okolní planety, ale také Slunce i veškeré ostatní hvězdy včetně svých planetárních systémů. Ptolemaiův katalog hvězd, navazující na jeho předchůdce Hipparcha, obsahuje jejich seznam v počtu 1 025 plus 48 tradičních souhvězdí z nejjasněji viditelných hvězd. Tak či onak se mnohá z jeho souhvězdí uplatňují i v moderní astronomii.

6.2. Astrologem nemohl též nebýti

S prvním spisem je neoddělitelně (jak tehdy bývalo zvykem) spjata Ptolemaiovo astrologické dílo „*Tetrabiblos*“ čili takzvané „*Čtyři knihy o astrologii*“, které opět patří k základním pilířům helénské astrologie. Najdeme tu především komplexní návod k sestavení a výkladu horoskopu (= *astrologická tabulka anebo diagram či obrazec zachycující postavení nebeských těles pro daný okamžik a konkrétní místo na Zemi. Původ slova je odvozován z řeckého „horoskopos“ čili „znamení času“*), přičemž *Tetrabiblos* je jako klasické dílo astrologie citováno a užíváno astrology od oněch dávných dob až podnes. Vztah postavení planet (makrokosmos) a pozemských dějů (mikrokosmos) je těmito odborníky chápán kauzalisticky a determinálně.

Třetím zásadním dílem Klaudia Ptolemaia je pak „*Geografike hyfegesis*“, námi již výše zmíněný „*Návod ke geografii*“ čili návod k sestavování map pomocí astronomických souřadnic. Zde je pak třeba podotknout, že originál byl buďto zničen (nejspíše při jednom z ničivých požárů slavné Alexandrijské knihovny) anebo je dosud uložen na nějakém utajeném místě. Evropa zná totiž už jenom arabský překlad. Ten pak bývá dodnes označován za absolutní vrchol antické geografie, pokud na něj a vůbec na geografii budeme nahlížet jen jako na určování souřadnic lokalit a jejich zakreslování do map. Samu podstatu geografických jevů totiž Ptolemaios zcela ignoroval, kdy se jedná – jak uvádí roku 1862 Alexander von Humboldt, německý přírodovědec světového významu a spoluzakladatel geografie jako empirické vědy – pouze o „...*dílo spíše matematické, téměř bez fyzickogeografických názorů, zpracované suchou tabelární formou*“.⁹⁴

6.3. Základy nové mapy světa

Ptolemaios nicméně navázal na dílo a údaje svého učeného předchůdce Marina z Tyru (o kterém v zásadě nevíme nic bližšího), aby sám vypracoval mnohem dokonalejší geografický systém, který se stal základem jeho nové mapy světa. Samotného Marina přitom kritizuje za jeho konstrukci mapy světa ve válcové podobě, která podle Ptolemaia „...*silně zkresluje vzdálenosti v rovnoběžkovém směru*“. Osobně pak doporučuje své dvě mnohem dokonalejší projekce: prostou kuželovou a takzvanou „*pseudokuželovou délkojevnou*“. Celých sedm z osmi knih jeho „*Návodu*“ (z let 150 –

⁹⁴ srovnej – i dále: např. Štefl, Vladimír: *Klaudios Ptolemaios, Prométheus*, Praha 2005, ISBN 80-7196-317-8; též wikipedia

160) pak také obsahuje seznam geografických názvů čili vlastních jmen a jim odpovídajících souřadnic. Přestože Ptolemaios uvádí na 8 000 konkrétních bodů, dle moderních vědců jen asi polovinu získal konkrétním měřením šířek (*zeměpisná šířka určuje polohu na povrchu Země směrem k severu nebo jihu od rovníku; jde o úhel, který svírá rovina rovníku s normálou referenční plochy v příslušném bodě na povrchu Země*) a délek (*zeměpisná délka je jednou ze zeměpisných souřadnic, určuje polohu na povrchu Země směrem k východu nebo západu od Greenwichského poledníku; je to úhel, který svírá rovina místního poledníku, procházející určeným bodem a rovina Greenwichského tzv. „nultého“ poledníku*).

Mimochodem: zeměpisná šířka bývá zaměňována s tzv. „geocentrickou šířkou“, která udává úhel mezi rovinou rovníku a přímkou, procházející středem Země a příslušným bodem na povrchu Země. Háček je v tom, že ač na kouli tyto pojmy splývají, na elipsoidu a obecně na geoidu (= *fyzikální model povrchu Země*) se různí. Pokud se týká zmíněných nedostatečně doložených Ptolemaiových měření, v té době byla obtížně dosažitelná a navíc Ptolemaios předpokládal, že délka zemského rovníku je pouhých 30 tisíc kilometrů. Ostatní body (druhou polovinu ze zmíněných 8 000) vypočetl na základě stanovených či pouze odhadnutých vzdáleností. Ke všemu pak v mnoha případech převzal ze starších materiálů rozdílná pojmenování týchž bodů a vztáhl je k různým objektům, což podle moderních vědců „...v konečném důsledku vyvolává značný zmatek“. Na druhou stranu je už samotná první kniha „*Návodů*“ relevantním teoretickým a metodickým úvodem, vysvětlujícím způsoby stanovení vzdálenosti, polohy bodů a zobrazení zemského povrchu, tedy ryzí matematickou geografii.

6.4. Doprovodné mapy z byzantských sbírek

Ptolemaiovi se také tradičně přisuzují některé doprovodné mapy k jeho pracím, publikovaným ve 13. století, kdy například v dobových byzantských seznamech jeho děl nalezneme hned dvě varianty kartografických příloh. První z nich mu přisuzuje 26 map a souborné mapy světa, druhá dokonce 64 map plus mapu světa. Ani současní odborníci nám nejsou schopni jednoznačně odpovědět: zatímco jedni se spíše kloní k Ptolemaiovu autorství, jiní zase soudí, že mapy osobně nesestavil a „...pouze připravil jejich podklady“. Opírají se pak zejména o skutečnost, že na některých exemplářích takzvaných Ptolemaiových map můžeme číst jméno jistého Agafodemona z Alexandrie, o kterém však opět nevíme vůbec nic, snad jen odhad, že žil pravděpodobně v 5. století. Kromě toho je objektivně známo, že podle Ptolemaiova rukopisu sestavil zcela samostatně mapu byzantský mnich Maxim Planud (1260 – 1310), přičemž jiný Byzantínek Nikifor Gregor (1295 –

1359) z „*Geografike hyfegesis*“ kopíroval některé geografické přílohy.

Samotnou geografii pak Ptolemaios vymezuje jako „...*lineární zobrazení veškeré nyní známé Země, se vším, co se na ní nachází*“, přičemž (a to je nesporně zajímavý inspirační úhel pohledu) právě matematika podle něj umožňuje „...*přehlédnout Zemi na jediném obraze podobným způsobem, jakým můžeme pozorovat otáčející se nebeskou báň nad svou hlavou*“, byť pouze v jakýchsi hrubých rysech. V této souvislosti pak samotný Ptolemaios odlišuje geografii od takzvané „chorografie“, kterou bychom moderně označili za „obecnou geografii“, spojenou s dnešními odbornými kategoriemi, jakými jsou zejména kartografie a regionální geografie, zabývající se konkrétními krajinami. Ty pak podrobně studují a v popisech uvádějí podrobnosti jako vesnice, okresy, přítoky jednotlivých řek či třeba přístavy aj. K samotnému Ptolemaiovi pak ještě dodejme, že jeho geografie byla jakousi vědeckou „biblí“ dobovým geografům období renesance a měla zásadní význam pro tehdejší „věk zámořských objevů“, jak bývá obvykle charakterizován. S tím pak úzce souvisí i jeho představa fyzického světa...

A tak zatímco třeba starořecký filozof, historik a geograf Strabón (64 př. n. l. – asi 24 n. l.; proslul zejména díky svému spisu „*Geografika*“, nejrozsáhlejšímu zeměpisnému dílu antiky) přebírá délku zemského obvodu 252 000 stadií od Eratosthea (276 – 194 př. n. l.; matematik, astronom a údajně největší geograf antického Řecka, správce alexandrijské knihovny), zmíněný již Marinos potažmo Ptolemaios vycházejí z Poseidóniova (135 př. n. l. – 51 př. n. l.; starověký řecký filozof, historik, zeměpisec, astronom a matematik, označovaný za jednoho z nejvšestrannějších mužů antického starověku) údaje zvíciho 180 000 stadií (tehdejší míra odpovídající dnešním 210 metrům), čímž by ale stanovil výrazně podhodnocené rozměry Země.

6.5. A co na to moderní vědci?

„*Pravděpodobnější je, že pracoval s obyčejným (attickým) stadiem (177,6 metrů*“, míní současní odborníci, kterým pak ale vyplývá, že „...*by jeho délka zemského obvodu činila pouhých 33 000 kilometrů*“. Tak či onak prý „...*tento předpoklad potvrzuje okolnost, že na Ptolemaiově mapě se vzdálenosti k severu a k jihu od rovnoběžky, která prochází ostrovem Rhodos, postupně roztahují ve vztahu k poledníkům. Ptolemaios tak zřejmě výrazně podcenil délku jednoho stupně oblouku velkého obvodu...*“ atd. A přesto byl geografickou autoritou po dlouhá staletí!

Jenomže ony byl též geniální matematik.

Zdalipak známe takzvanou „*Ptolemaiovu větu*“, jistěže ryze matematickou?!

Týká se takzvaného „tětivového čtyřúhelníku“, což je čtyřúhelník, jemuž lze opsat kružnici,

protínající tedy všechny čtyři jeho vrcholové body (ABCD). Podle Ptolemaia pak jednoznačně platí, že

$$AC \cdot BD = AB \cdot CD + AD \cdot BC$$

kde AC a BD jsou délky úhlopříček a AB, CD, respektive AD a BC délky protilehlých stran.

Tak alespoň něco objektivně daného. Navážeme hned také jedním ze zásadních mistrových žáků.

7. Je či není potažmo může či nemůže, aneb mohla či nemohla být Komenského pansofie všezastřešující filozofií?

Ale hned na úvod si vyjasněme, že v této kapitole budeme našeho oblíbeného filozofa, pedagoga a vůbec polyhistora nejen tradičně vynášet do nebe, což si nesporně převážně též zaslouží, nýbrž také kritizovat. Tato kapitola je totiž zejména kritickým historicko-filozofickým náhledem Komenského pansofie, jež má (či měla) být podle něj všemoudrostí čili moudrostí univerzální (řecky *Pansofia*), zastřešující veškeré lidské poznávání a poznání. Autor byl však už na samém zrodu tohoto díla pod velkým tlakem dogmatické společnosti, ve které žil a tvořil-filozofoval, jejích učenců, vládců a v neposlední řadě církevních hodnostářů. Nesporně musel slevit ze svých původních mnohem radikálnějších záměrů i závěrů a byl přinucen ze své původně zamýšlené všeobjímající pansofie poněkud po-odstoupit, takže vznikl účelový, do jisté míry nedokonalý „paskvil“ (ale tak ryze negativisticky to zase nevidím – proto ty účelové závorky...!), byť v mnoha ohledech geniální. Nejblíže pravdy se tedy ocitá snad jen na bázi své (povolené) snahy o všeobecnou harmonii.

Komenského pansofie totiž všemoudrostí čili moudrostí univerzální, zastřešující veškeré (dobové!?) doposud známé lidské poznávání a poznání, prostě být nemohla ani nebyla, jak si ukážeme dále. Ostatně už sám autor – filozof se zabývá mimo jiné tím, proč jeho „...*pansofie splete dohromady teologii s filozofií*“, proč si myslí, že „...*se má říkat pansofie s přívlastkem křesťanská*“. A to už jsme pak nesporně takřikajíc „někde jinde“.

Jak už bylo řečeno, nesmírně vzdělaný a nesporně i kreativně potažmo kriticky smýšlející filozof Komenský, který se původně zřejmě s plným nasazením a hlubokým přesvědčením vážně pokoušel o „pravou“ či univerzálně všeobjímající filozofii, byl nicméně už na samém počátku svých úvah, tedy u zrodu tohoto (vele-)díla, respektive už v rámci přípravných prací, pod zmíněným již velkým tlakem – a je to znát. Přes veškeré snahy o pravou či „opravdovou“ pansofii utrpěl záhy s-vazbou (svázaností) dobovými konvencemi a zejména tedy „všeobjímajících“ či spíše vševládných církevních dogmat, takže musel z původního záměru „poněkud“ slevit, pokud mělo jeho dílo vůbec vyjít tiskem a on sám neměl být prohlášen za heretika (což ostatně parciálně a na čas též byl!) s puncem „zákazu“ - a to jistě nejen (sic!) - jakéhokoliv dalšího publikování. Nesporně musel slevit ze svých původních, nejspíše tedy mnohem radikálnějších záměrů (i závěrů): co třeba racionální descartismus, jako jeden z neodmyslitelných směrů dobového poznání, dominující v tehdy mnohem filozoficky svobodnější Anglii?! Co poznatky Koperníka? Galilea či Bruna..., ale k tomu se ještě podrobněji vrátíme.

Komenský se pak v konečném důsledku hlásí k dobové mosaické fyzice, podle níž se lidské poznání opírá o tři hlavní zdroje: zkušenost, rozum a - víru. A i v tom je – mimo jiné - onen pověstný „kámen úrazu“ jeho pansofie jako (potenciálně) „vševysvětlující“ filozofie. Víra je totiž kategorií, vymykající se z objektivních forem poznávání. (No - ale co je to „objektivní“?!) Vírou lze přece poznávat jen v omezené míře. Nikdy v úplnosti, pokud ji v ní ovšem „věřící“ účelově nenajde. Jistě, víra může být inspirující, průvodčí i vůdčí. Nikoli však ryzím zdrojem poznávání, určitě pak tedy ne objektivní reality. (Ale – co je to objektivní realita?!) Tak jinak. Možná je řešením nalezení zmíněné již všeobecné harmonie, kterou Komenský také významně hlásá.

Tak pojďme na to.

Pokusme se tedy o kritický historicko-filozofický náhled a tak trochu i rozbor Komenského pansofie, který ve své úvaze přechází od označení „*divadlo moudrosti*“ v pojmenování „*chrám*“, čímž naznačuje, že mu již nepostačuje prosté pojmenování „*moudrost*“, takže přistupuje k „*Všemoudrosti*“ či „*Univerzální moudrosti*“ (řecky půvabněji *Pansofia*); a jak již bylo naznačeno, vysvětluje proč jeho „*pansofie splete dohromady teologii s filozofií*“, tedy „*božskou moudrost s lidskou a nebe smísí se zemí*“. Vysvětluje též mj., proč radí použít titul Pansofie jako „*širší výklad, jež užívá sama filozofie a sama teologie*“, kdy sice doporučuje „*jak mohou všichni o všem v úplnosti vědět (pantes panta pantós)*“, nicméně však také proč si myslí, že „*...se má říkat pansofie s přívlastkem křesťanská*“, když se ale v zásadě bude jednat o souhrn veškerého vědění, týkajícího se člověka. A v tom je onen pověstný (úhelný?!) „kámen úrazu“ (jak výše naznačeno) jeho pansofie, zejména tedy vzhledem k tomu, že Komenský se hlásí k výše již také zmíněné dobové mosaické fyzice, podle níž se lidské poznání opírá o tři hlavní zdroje: zkušenost, rozum a víru.

Otázka zní: Proč takto?

Podle Komenského žádný z těchto zdrojů nevystačí sám o sobě, navzájem se musí korigovat. Jenomže problém je v tom, že tam, kde si člověk neví rady ani smysly ani rozumem, u věcí neviditelných a neuchopitelných, musí podle něj nastoupit víra poučená tradičně Zjevením. Což nezní zase až tak (špatně) nelogicky, nicméně: tady se dostáváme do jednoznačného rozporu s předpokládanou všeobjímající autoritou jeho pansofie-všepoznání. Stačí totiž třeba (mimo jiné; nepomineme-li již výše naznačené) nemít „tu správnou“ víru – a poznání člověka nebude nikdy úplné. Nebo používat jen víru tam, kde by měla spíše nastoupit zkušenost podpořená racionalitou. Anebo je tomu přece jenom jinak?! K tomu všemu se ale na zdroje Komenského úvah a jejich svobodného či spíše ne-(zcela)-svobodného nazírání a zejména interpretaci musíme podívat poněkud zacílenějším drobnohledem. Nejprve si přiblížíme úhelné okolnosti, za nichž Komenského pansofie vznikala.

7.1. Komenský na cestě k všepoznání

Všechno má svůj vývoj i své dobové „mantinely“, a to nezřídka na úkor pravdivosti.

Bohužel i filozofie.

Začněme naši úvahu Komenského dílem „*Dveře jazyků otevřené*“, které vyšlo poprvé roku 1631 v polském Lešně (latinsky, bez uvedení autora, roku i místa vydání – jako první tisk tamní bratrské tiskárny), načež brzy následovaly autorem zdokonalené verze spisku, neboť už první verze díla si získala nebyvalou popularitu: začala vycházet (poměrně nekontrolovaně) po celé Evropě.

A proč to?

„*Dílo se drželo důsledného paralelismu věcí i slov a spolu s jazykem podávalo i náhled na svět, takže se podle mínění Jana Jonstona, učence polsko-skotského původu, zdálo '...být synopsí filozofie'...*“ uvádí komenioložka, doktorka Markéta Klosová (podzim 2009) v předmluvě „*O Předejře pansofie a jejím Objasnění*“ ke knize „*Jan Amos Komenský Předejhra pansofie Objasnění pansofických pokusů*“.⁹⁵

Jednalo se tedy (mimo jiné) o filozofické dílo?

„*Přesně toho chtěl docílit,*“ pokračuje Klosová, čímž nám v zásadě odpovídá, „*zdá se však, že jeho snaha zůstala až na tento ojedinělý ohlas bez povšimnutí a že všeobecné nadšení pro Dveře jazyků pramenilo prostě z jejich dobré využitelnosti jako učebnice jazyků.*“ Komenský však chtěl víc a tak už brzy začíná psát jakýsi úvod pro svoji původní všeobjímající filozofii – Pansofii, zatím však pouze jako anonymní spisek, který nicméně brzy na to vyšel pod výstižným názvem „*Předejhra pansofie*“ - ale POZOR: ten Komenský nevymyslel, jak si povíme dále. Píše tu každopádně už o své chystané filozofické příručce „*moudrosti*“, kterou zatím pracovně nazývá „*Dveře věcí čili Brána Moudrosti*“, vytvářené primárně pro mladé lidi či studenty.

Po svém příjezdu do Lešna (roku 1628) začal Komenský, který do té doby - jako hlava české Jednoty bratrské - pedagogickou činnost dlouhodobě zanedbával, učit zejména děti českých přistěhovalců, ale také polské a německé dívky ze souvěreckých i luteránských rodin na zdejším gymnáziu. Na filozofování tu ale zpočátku neměl moc času, neboť se jako novopečený rektor a zároveň i dominantní pedagog školy intenzívně věnoval zlepšení neutěšených poměrů na zdejším ústavu: „*Vážně jsem se zabýval školskými pracemi a pochopil jsem, že mezi příčiny pomalých pokroků a únavných obtíží patří především nedostatek školních pomůcek, zvláště takových, které by byly přizpůsobeny pro takovou směsici jazyků a nadání, jaká je zde. Děť autorů, kteří se tu*

⁹⁵ Komenský J. A.: *Předejhra pansofie Objasnění pansofických pokusů*, Academia, Praha 2010, s. 9

vykládají, mají dost málo: diktováním a přepisováním se maří čas, záležitost je plná obtíží a zdržování. Slovník je sotva pro jednoho dva žáky v celé škole, a kam se mají v pochybnostech obrátit? Odkud mají čerpat, co potřebují?...“⁹⁶ apod. píše v listě z roku 1931 Pavlu Paliurovi, aktuálnímu (od r. 1628) senioru velkopolské církve, kdy na prvním místě zdůrazňuje právě slovníky („...zvlášť když jsou slovníky buď latinsko-německé, nebo latinsko-polské...“), nicméně přemýšlí i o dalších formách pomoci svým mladým (malým) svěřencům: „...Začal jsem tedy uvažovat (poněvadž mi to svědomí přikazovalo a slitování mě pohánělo), zda by bylo možné nějakým způsobem pomoci v těchto nesnázích...“ A tak začal vytvářet vlastní učební texty.

Jenomže: musíme dát velký pozor, abychom tradičně nesklouzli pouze do obecně známé (nejznámější!) prezentace Komenského jako reformátorského pedagoga. Tím samozřejmě byl, ale především to je filozof!!!

Vraťme se tedy do výše již zmíněné „*předehry pansofie*“, kde se mimo jiné přímo z pera Komenského dozvídáme, že se snaží mladým lidem – primárně tedy svým studentům – vedle Brány jazyků vytvořit onu novou, filozoficky i prakticky všeobjímající „*Bránu moudrosti*“ či „*Dveře věcí*“, které mají nesporně již plně filozofický kontext: aby „...až se s pomocí *Dveří jazyků*...“ - a my už víme, že i ta je ve svém základu filozofická - „...naučí vnějškově rozlišovat věci, přivykli nahlížet do jejich nitra...“ - a to je zpráva i nám všem „*budoucím*“, kteří hodláme Komenského důsledně poznat -, neboť nejen svým žákům, učeným současníkům, ale i nám „*všem budoucím*“ vzkazuje: „*Začal jsem doufat, že ... bude možné vytvořit nějakou velmi pěknou malou encyklopedii či pansofii s dobrým využitím.*“⁹⁷

A pak se do ní pustil...

Snad jen tedy (opět) dodejme, že ona Komenského „*pansofie*“ či „*všemoudrost*“ měla obsahovat jakési univerzální poznání, a zároveň metodu, jak k němu dosíci. Dříve však, než tohle dílo vyšlo, a dokonce ještě dříve, než bylo samotným autorem napsáno, vychází tiskem – a to dokonce bez jeho vědomí – její jakýsi přípravný úvod, načež Komenského proslaví (ale pozor: pozitivně i negativně!!!) po celé Evropě. Došlo k tomu tak, že dva Komenského studenti (souvěrci) odjíždějí někdy v polovině 30. let 17. století z Lešna do Anglie, kde se zmíní svému profesoru Samuelovi Hartlibovi z Oxfordu, že jejich (v té době již obecně známý) učitel pracuje na oněch „*Dveřích věcí*“ - a čeho se mají týkat. Hartlib si Komenskému napíše o ukázkou textu či nějaké uvedení do chystané práce, důvěřivý Comenius mu ji zašle, Hartlib je nadšen a za pomoci Joachima Hübnera text vydává knižně. Spustí tak sérii dramatických událostí, nesporně tedy pro Komenského (potažmo pro „*nás*

⁹⁶ (in. Patera A. (ed.): J. A. Komenského korespondence, Nákladem České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, Praha 1985, dopis P. Paliurovi VIII, s. 9

⁹⁷ in. Komenský: Prodrómus, s. 9; česky in. J. A. Komenský: „*Předehra*...“, Praha 2010, s. 29

budoucí“), ale i pro řadu dobových vzdělanců, stejně jako dobových cenzorů metod vzdělávání, poznávání a poznání, potažmo tedy všech politiků a jiných „hlavounů“, kteří o daném tématu rozhodují. A zejména tedy pro filozofickou hloubku Komenského myšlenek a představ, které však tentokrát (na rozdíl o Brány jazyků) nebude vždy pozitivně hodnocena, neboť se zde hluboce – a zejména hereticky – dotýká či přímo potýká s dobovou vzdělaností, potažmo tedy církevní dogmatikou, jak má poznávání a poznání vůbec vypadat. A tak se Komenský bude muset už brzy obecně bránit poměrně ošemetné kritice – a tady je asi nejkličovější klíč k podstatě jeho (vznikající) pansofie, které osobně upírám schopnost „*všepoznání*“. Ještě se k tomu podrobněji vrátíme.

Ale zpět do Jeho tvůrčího století...

Komenský čekal řadu měsíců na Hartlibovu – osobní(!) - reakci na svůj spisek, nicméně dočkal se v hlubokém překvapení rovnou tištěnou podobu svého díla, svého původně úvodního souhrnu chystané pansofie, zasláné předtím do Oxfordu, které samotný Hartlib dal pro tištěnou verzi název „*Předehry Komenského snah*“, samozřejmě latinsky, tedy ve znění „*Conatuum Comenianorum praeludia*“. Tak či onak měl i tento oxfordský učenec problém s jejím vydáním, neboť doboví odpovědní činitelé – čili cenzoři(?) - oxfordské univerzity váhali s realizací.

Proč?

Text totiž údajně evokoval (či korespondoval s -) myšlení(-m) zakázaných heretických pelagiánů a také sociniánské myšlenky (viz. zejména zmíněné již apriorní obavy oxfordských cenzorů).

O co šlo?!

Vzdělaný kněz či spíše laik a zároveň mnich Pelagius (4. století n. l. či „po Kristu“) hlásal sílu lidské přirozenosti a svobodnou vůli. V době vzniku Komenského „*Bran...*“ patřil prvotní hřích mezi nepřekročitelná dogmata (a pozor: právě církevní dogmata Komenskému důsledně a opakovaně „filozoficky zavařila“!!!), nicméně Pelagius ho chápal pouze jako špatný příklad, nikoliv „*pokažení*“ původní dokonalé přirozenosti člověka. Podle Pelagia tak byl pokřtěný člověk zcela automaticky očištěn a ospravedlněn, takže mohl dosáhnout věčného života – tedy jakéhosi definitivního „osvícení“, vezmeme-li si na pomoc rétoriku východní filozofie – cestou vlastní vůle a morálních skutků, tedy bez potřeby vykoupení prostřednictvím Kristovy oběti. Jenomže co naplat: Pelagiovo učení kritizoval sám později „svatý“ křesťanský církevní otec, filozof a teolog Aurelius Augustinus (354-430), a tak se Pelagius dostal na index jako ryzí či „zapšklý“ heretik.

Pokud se týká výše zmíněných sociniánů, ti dokonce ani nevěřili ve Svatou trojici, takže mimo jiné učili zhruba toto: „*Bůh Otec je pouze jediným Bohem, Kristus byl pouhý člověk a jeho zmrtvýchvstání je pouze legenda: nikdy k němu nedošlo ani dojít nemohlo!*“ Sociniáni také popírali existenci dědičného hříchu, nutnost Boží milosti a vykoupení. A zase tu nacházíme volní „osvícení“, neboť člověk se může k („božské“) slávě pozdvihnout vlastními silami, spásy pak dosáhnout zbožností a zcela striktním dodržováním křesťanské morálky. Pro nás, kteří srovnáváme poznávání

Východu a Západu tu opět korespondenčně rezonuje zen (japonsky) či čchan (čínsky), leč pro naši komeniologickou úvahu tohle není podstatné. Podstatnější je, že Hartlibem poněkud pirátsky vydaná Komenského kniha vyšla, byla bleskurychle rozšířena vzdělanou Evropou – a na rozdíl od Brány jazyků, jak už ale také víme, doznala celé řady – pozitivních i negativních – poměrně bouřlivých ohlasů a komentářů učenců nejrůznějších oborů: od profesorů či učitelů na akademiích a univerzitách a filozofů, což by ani tak nevadilo, ale zároveň též z pera i orální rétoriky kněží různých vyznání – a to už bylo horší!

K čemu se zde tito pánové (ženy se tehdy na zmíněných postech nevyskytovaly) tak výrazně kriticky vyjadřovali?

„V Předehrách (či později Předehře) pansofie se Komenský pokusil vytvořit nový návrh reformy lidského vzdělání a pansofii představil zejména jako metodu vedoucí k univerzálnímu poznání věcí,“ nechme tentokrát mluvit právě ženu: doktorku Markétu Klosovou. *„Toho bylo podle něj jen stěží možné docílit pouhým popisem všech jednotlivých věcí a jevů, které se na světě vyskytují, a usoudil, že lepší cestou bude použití metody založené na schopnostech smyslů, rozumu a božského zjevení. Výklady aristotelského typu, v nichž se poznání mělo dosáhnout pomocí čistě logických dedukcí, Komenského neuspokojovaly, avšak nebyl ochoten se smířit ani s induktivní metodou, založenou na empirickém zkoumání a postupném zobecňování jeho výsledků, jak ji nastínil anglický státník a filozof Francis Bacon.“* Obojí Komenského vývody plně schvalují, respektive se ztotožňují i s podobnými úvahami. Jenomže ono to zdaleka nebylo tak jednoduché...: *„...Podle v zásadě novoplatonské koncepce Komenského se měly z věcí vyabstrahovat jejich obecné ideje, s nimiž by se potom při poznávání věcí (či výuce) dále pracovalo. Početné věci se měly převést na málo početné druhy či rody věcí, což mělo zabránit tomu, aby se člověk při vzdělávání zdržoval honbou za nepodstatnými podrobnostmi.“* To je ale především pohled pedagogický: *„Pokud jde o výuku odborných předmětů na školách (jak říká Komenský, studií věd) a o vědní obory, byl by Komenský rád viděl jakousi jednotnou vědu vycházející ze zdrojů (smysly, rozum a božské zjevení) společných pro všechny obory.“* A z hlediska primárně filozofického pak *„...metafyzika jako obecná nauka o jsoucnu měla podřazeným vědním oborům poskytovat jakési vodítko, podle něž by postupovaly a řídily se jím.“⁹⁸*

Podle Klosové pak nejenže *„...takový program by dnes jistě nikdo nemohl po vědě jakéhokoliv zaměření požadovat“*, nicméně už v době Komenského byla, dle i jejího závěru, *„...ona jednotná věda a poznání samozřejmě neuskutečnitelné...“* - což je pro naši primární úvahu jedna z klíčových vět(!) -, protože především se už v Komenského době *„...začaly všechny vědní obory, a zvláště pak všechny vědy přírodní, prudce rozvíjet a osvobozovat se všemi možnými způsoby od zastaralého*

⁹⁸ in. Komenský J. A.: Předehra..., s. 11-12

aristotelského (či spíše novoscholastického) pojetí výkladu věd, jaké dosud přetrvávalo na novověkých univerzitách (a po jejich vzoru i na nižších stupních škol). Prostředky, názory, zkoumání, teorie a úvahy, které směřovaly k tomuto cíli, však byly neobyčejně různorodé, a v tomto úsilí se tak bok po boku ocitaly nauky, které sice spojoval jakýkoli stupeň a projev odbojnosti proti aristotelismu, avšak ve všech ostatních ohledech se od sebe diametrálně odlišovaly. Lze tedy říci, že Komenským požadovaná reforma vzdělanosti, vědy a poznání, jak se nám představuje v *Předehře pansofie*, přispívala svým dílem právě k tomu, co v první polovině 17. století leželo na srdci velkému počtu významných evropských vzdělců: k vypuzení aristotelismu ze škol a vědeckého života.⁹⁹ Problém byl totiž i v tom, že v této době znovu získávali silnou pozici v dobovém školství, ale též v rámci politických a náboženských institucí s „*prstem na spoušti*“, právě zastánci dříve ryze dominantního aristotelského pojetí výkladu a výuky věd. Z toho záhy plynuly jak ryze pozitivní, tak naopak výrazně negativní kritiky soudobých vzdělců vůči Komenského potenciální Pansofii a vůbec filozofii. A mělo to v mnoha ohledech následný vliv na samotného Komenského, respektive na jeho dílo, které bylo v zásadě teprve v zárodku.

A co víc!

Osobně, ale i profesně, se Komenského dotklo zejména negativní odsouzení jeho pansofické koncepce od domácího kritika Hieronyma Broniewsk(i)ého, polského šlechtice vzdělaného na univerzitě v Heidelbergu a v tu dobu (sponzora) patrona polského sboru Jednoty bratrské, jehož sám Komenský pokládal dle vlastních slov za „*dosti vzdělaného člověka*“. Jejich spor, který se nakonec dostal i před významné – neoficiální a posléze též oficiální - „soudní“ stolice, si zde uveďme jako určitý příklad mocenských tlaků, jimž musel Komenský čelit, a které nesporně ovlivnily další (filozofické) úvahy a práce na připravované Pansofii. Broniewski totiž (dle Klosové) dokonce „...sepsal útočný rozklad proti němu o padesáti bodech“.

V této souvislosti pak Komenský později píše Hartlibovi, že zpočátku absolvoval nepříjemné neveřejné slyšení u hlav církve a místních šlechticů, kde se dle vlastních slov účinně hájil oproti Broniewského nařčení, že je „*nebezpečný*“ pro lešenské gymnázium, kde by mohl „*špatným příkladem*“ ovlivňovat výuku a zejména studenty a žáky. V tuto chvíli ještě Komenský protivníkovy námitky zesměšňuje a míní, že je v plné míře vyvrátil. Jenomže tím to neskončilo...

⁹⁹ in. J. A. Komenský: *Předehra...*, s. 11-12

7.2. Tvrdý útok z vlastních řad

„Komenskému byly podle zmíněného dopisu Hartlibovi šlechticovy pokusy ovlivnit vedení Jednoty bratrské dopisem a již zmíněným padesátibodovým spiskem nejprve k smíchu, ale posléze viděl, že jeho odpůrce dokázal zvíkat další a další osoby a získat je pro své mínění, a situace začínala být povážlivá,“ uvádí též Klosová, která pak dále dodává. „Můžeme ... s jistotou říci, že někdy po 15. červenci 1638 dostaly události pro Komenského nebezpečný spád, a to patrně v důsledku zveřejnění Broniewského připomínek či jejich odeslání na oficiální místa.“ Samotný Komenský nás v této souvislosti ve svém životopise upozorňuje, že Broniewski to dovedl až do „vyšších míst“, kde se musí nyní již oficiálně zodpovídat počátkem roku 1639 nejen před zástupci aristokracie, ale též církví. A vzhledem k tomu, že po svém vystoupení byl nakonec rehabilitován, je více než zřejmé, že některé své původní radikální – či jen „radikálnější“(!) - názory, úvahy či metody musel poněkud účelově „uhladit“. Komisi dal k dispozici svůj následný (po onom Hartlibem vydaném spisku) apologetický spis s názvem „Objasnění pansofických pokusů“, který vyšel tentokrát (opět, stejně jako „Brána jazyků...“) tiskem v Lešetické tiskárně, a to už roku 1638, nicméně nikoliv jako vydání pro veřejnost, nýbrž „...jen pro osoby, jež na tom mají zájem...“, jak mimo jiné též uvádí Klosová, tedy jako účinnou obhajobu své filozofie, práce na Pansofii - a v neposlední řadě a míře i vlastní osoby (určitě znal nedávný případ vatikánskou synodou - pro osobní heretickou filozofii - na římském Campo de Fiori upáleného „zarytého kacíře“ Giordana Bruna, podobně jako příklady dalších heretiků, například v čele s Galileiem, který ovšem „odvolal“, nicméně skončil už na doživotí v církevním vězení...). Jisté je, že „...synoda měla nepochybně k dispozici první vydání „Objasnění pansofických pokusů“, ač zároveň: „...zda Komenský spis předložil oné předcházející šlechtické schůzi, nevíme: pokud se konala v lednu 1639, jistě to udělat mohl, neboť dílo... bylo autorovou odpovědí na Broniewského útoky.“¹⁰⁰

Shrneme-li si to, do značné míry volnomyšlenkářský filozof Komenský se kritikám nejprve smál, ale pak zvažněl. Došlo mu, že pokud do svého díla nevkomponuje patřičné účelové „úhyby“ (a ty by filozof – v ideálním případě - neměl dělat nikdy!), jeho dílo nejspíše nevyjde. A tak „slevil“, hájil se veřejně a jako geniální vzdělanec se také obhájil. Giordano Bruno byl tedy za své heretické názory upálen (roku 1600), Galileo Galilei (roku 1633) odvolal – a přežil, byť dožil v inkvizitorských kobkách; no - a Komenský provedl (nejpozději roku 1638) „revizi“ své filozofie. A to je na jednu stranu dobře, protože většina jeho geniálních myšlenek pak tiskem vyšla a dodnes nám má co sdělit a dát. Na druhou stranou však jeho pansofie není všemoudrostí, umožňující

¹⁰⁰ ibidem, s. 16

člověku poznat Svět opravdu se vším všudy.

Proč?

Neboť tam, kde se lidskému tvoru nedostává reálného či jakkoliv osobního poznání, nastupuje víra – a to je zavádějící, tedy vzhledem k všemoudrosti, pansofii, všepoznání. A co teprve církevní dogmata, která Komenského pansofii také svázala ruce, jak si ukážeme dále.

7.3. V čem nebyl důsledný...

Pokusme se odhalit, v čem asi tak – či zejména(?) - Komenský slevil ve svých původních názorech...

„Broniewski prokazuje v dopise Orminiovi z 5. ledna 1639 znalost Komenského obrany,“ píše Klosová, která především zdůrazňuje, že *„...pisatel naléhá na seniora, aby se zasadil o to, aby již Komenský přestal znepokojovat církev svými pansofickými pokusy, a požaduje, aby bylo jeho protivníku v této věci uloženo mlčení. Krom toho Broniewski činí rozhorlené narážky na některé pasáže Objasnění pansofických pokusů.“* Ani naznačené Komenského ústupky ho tedy zjevně neuspokojily. Možná se tady jednalo o více, než o „pouhou“ profesní či cenzorskou kritiku. Co třeba osobní averze, potažmo tedy zejména ješitnost vůči schopnějšímu a slavnějšímu kolegovi (aniž ale víme, zda měl aristokrat Broniewski nějaké literární natož filozofické ambice?!), která se zde přímo nabízí? Těžko můžeme – na druhou stranu – psychologicky předpokládat například to, že by mu eticky nesporně zdatný (byť prokazatelně eroticky činný) Komenský svedl ženu či milenku (ale mohla ho milovat případně platonicky...?!). Nevyzpytatelné jsou nicméně cesty Osudu; zde je však spíše na místě terminologie jako „cesty Páně jsou nevyzpytatelné“, že...?!

Dlužno podotknout, že ani v tomto dílku – mám na mysli samozřejmě jeho *„Objasnění pansofických pokusů“* - se Komenský nevěnuje nijak důsledně obhajobě či obraně oproti jednotlivým bodům, vzneseným protivníkem Broniewským. Spíše jde o výklad výrazně obrazným jazykem. Snad i tohle byla filozofova taktika? Anebo prostě jeho přirozenost?

„Rozevlátý naléhavý styl využívá v maximální míře biblických obrazů...“ (tak přece!) *„...a projevuje se v něm jasně k mystice tíhnoucí založení Komenského,“* míní – snad ale poněkud či příliš prvoplánově a přímočaře – znalkyně textu Klosová, která se nicméně záhy sama po-opravuje: *„Na druhé straně se domnívám, že tento do očí bijící rys autorova projevu nemusíme nutně pokládat jen za výraz Komenského sklonů k mystice a za přirozený výtrysk jeho obraznosti, náboženského citění a vášnivého zaujetí pro pansofii: může to být i výsledkem určitého kalkulu.“*¹⁰¹ No jistě!

¹⁰¹ ibidem, s. 19

Recenzentka-komenioložka Klosová to navíc konkrétně dokládá následujícím tvrzením:

„Máme totiž dochován i zcela jiný, mnohem realističtější podaný plán pansofického díla, který Komenský vylíčil v dopise z 5./15. května 1638 jednomu ze svých příznivců...“ - tedy dříve, než došlo k potřebě hájit se před oficiálními orgány (statní i „světovládné“) moci a víry - *„...V tomto náčrtu je sice pansofie rovněž přirovnávána k budově (o třech částech), avšak bez mystického chrámu proroka Ezechiela se zde Komenský naprosto obešel...“*¹⁰². Tedy zjevně: každému, co jeho jest? To sice nevylučuje, že by myšlenka mystického chrámu nefigurovala někde „za“ textem, v podvědomí či osobním vědomí autora-filozofa, na druhou stranu to ale evokuje mnohem svobodnější Komenského přístup k poznání, poznávání a jejich interpretaci povýtce filozofické. O chrámu Ezechilově se pak ale rozhodně dočteme v Komenského následně vydaném *„Objasnění...“*, jak si ostatně ještě konkrétně ukážeme.

A jaké tedy byly záměry napadeného geniálního mystitele, který svým intelektem, vzděláním i rozhledem a neobyčejným psychologickým vhledem, kromě jiného vyplývajícím z mnoha jeho děl, nesporně převyšoval většinu (ne-li veškeré?!) účastníků(-y) sporu...?!

„Měli bychom si... položit otázku, zda by detailní rozbor Broniewského kritiky Komenskému prospěl?“ uvažuje komenioložka a nejspíše si i správně odpovídá: *„Nemohl se Komenský domnívat, že na rozjitřený výlev je lépe odpovědět ve stejném tónu?“* To by zároveň odpovídalo i jeho nesporné schopnosti vcítit se do psychologie jak jedinců, tak i společnosti, zde pak nesporně členům odpovědní komise. *„Jak jinak lépe přesvědčit znepokojené souvěrce, že nestavíme vědu nad bibli, než tak, že výslovně uvedeme do souvislosti starozákonní Ezechielův mystický chrám a již poměrně přesně se rýsující plán krizové pansofie?“* Přesně tak! Navíc se tak Komenský vyhnul přímé urážce svého protivníka (a to by významný šlechtic nejspíše těžko „vydýchal“), čímž se vyhne situaci, kdy by si zbytečnou urážkou „vyrobil“ zaníceného doživotního nepřítele. A pak je tu další moment, mnou již výše naznačený, kde se mimo jiné ve své úvaze nesporně shodují s citovanou komenioložkou: *„Byl-li snad Komenského původní text leckde poněkud problémový...“* - a to, dle mého hlubokého přesvědčení, nesporně byl, zejména tedy na bázi filozofických úvah provázejících chystané pasáže sepisovaného díla Pansofie, vypořádal se s tím výtečně (opět) psychologicky - *„...jak lépe odpoutat pozornost než extatickým výlevem, který poněkud omezuje možnost následných zevrubných analytických diskusí?“* „A pak tu máme onoho našeho (zminěného již opakovaně) filozofického „zakopaného psa“ v Komenského pansofii, která jasně ukazuje na kalkul vůči cenzorům, zde pak konkrétně dosavadním i potenciálním, přičemž na tomto místě opět hodlám citovat důsledně poučenou komenioložku, abych se příliš nevyvyšoval vlastní úvahou objevující již objevené, neboť není „nic nového pod sluncem“, sejdou-li se společně úvahy na té správné bázi:

¹⁰² ibidem, s. 19-20)

„Komenský se ovšem postaral, aby kritikům učinil i jeden jasně formulovaný ústupek. V druhé části *Objasnění pansofických pokusů* autor jasně říká, že **pokládá za nutné, aby byl rozum podřazen víře a že všechny filosofie má sloužit tomu vědění, jež se týká zbožnosti.**“ A je to venku! Nicméně Klosová dodává: „V textu *Přede hry pansofie* však k žádnému z následujících vydání k žádným dalekosáhlým změnám nedošlo.“¹⁰³

Ještě se k tomu vrátíme.

7.4. Původní záměr

Komenský se tak či onak snažil poznání co nejvíce objektivizovat – alespoň jak on to chápe:

„Kéž zaniknou všechny vratké metody, dosud vymyšlené podle libosti bujných myslí, i ty, které dál vymyšlené budou, aby se konečně jednou začaly všechny věci vykládat podle jediného řádu věcí,“ zdůrazňuje ve své *„Přede hře pansofie“*, kdy ovšem rozhodně tvrdí: „Já učím, že se máme snažit o takovou křesťanskou filozofii nebo spíše pansofii, v níž by všechno rostlo z neochvějných principů až k neochvějné pravdě a bylo vzájemně propojeno ve stálém souladu: takže by toto dílo myslí bylo neotřesitelné jako sama stavba světa.“¹⁰⁴Tedy žádná stavba biblická – apiori. A pokud hovoří o „křesťanské filozofii“, má nesporně na mysli všeobjímající filozofii pro křesťany jako filozofickou, duchovní i sociologickou základnu svého filozofování. Pro své souvěrce a jejich pokračovatele, pro svoji komunitu. Zde tedy stále ještě nemá potřebu stavět „biblický“ chrám, nýbrž onen – ryze jeho osobitý - pansofický chrám poznání. A pokračuje: „Vždyť jako se veškerenstvo věcí neřídí naší vůlí, nýbrž neměnně postupuje podle vlastních zákonů...“ (A kde tu má zákony Boží?! Nemá.) „...tak se její zrcadlo, pansofie, má probírat tou metodou, od níž by se nedalo couvnout, i kdyby ji snad někdo z touhy po zpestření mařil.“

A jakou metodu tedy navrhuje?

„To nastane, bude-li se všechno vykládat názorně a s důkazy, pomocí příčin a bezprostředních následků. Pro to však bude zcela nezbytné, abychom věci vyučovali a učili se je nikoli cestou cizích svědectví čili výkladů o nich, ale pomocí věcí samých.“¹⁰⁵ A jsme u věcí samých: fyzikálně i filozoficky. K čemu by tady jeho plánované pansofické poznávání a následné poznání potřebovalo „nějakou“ (nesporně zavádějící, pohříchu dogmatickou!) víru?! Z textu naopak vyplývá, že by přece byla spíše jen matoucí. A mimochodem: nezní to až fenomenologicky, to jeho „přicházení k věcem

¹⁰³ ibidem, s. 20-21

¹⁰⁴ ibidem, s. 55, ad bod č. 29

¹⁰⁵ ibidem, s. 55, ad bod č. 29

samým "...?! A ještě víc: „*Autority totiž...*“ (a já se ptám: Není snad především právě samotná Bible ve vývoji lidstva – primárně tedy křesťanského - přespříliš autoritativní, aby skrze ní bylo možno dojít opravdového „pansofického“ poznání, byť její nespornou – historicky vzato - poznávací funkci plně připouštím...?!) „...*věci mohou stejně přibarvit jako objasnit a přinejmenším žáka rozptylují a lákají ho od věci k sobě.*“ A teď pozor(!): „*Věci se ale nemohou vštípit smyslům jinak než takové, jaké jsou. Nebo spíš, nestačí-li smysly, musíme užít rozumu poučeného jistými normami, aby nemohl pobloudit.*“ A teprve tady přichází onen Bůh: „*Konečně tam, kde má mezery i rozum, nechť pomůže božské zjevení.*“ Jenomže tohle je třeba, dle mého nejhlubšího přesvědčení, chápat zejména či jednoznačně apriori jako intuici, nikoliv tedy nějaký „božský diktát“ prostřednictvím dobově takzvaně „neomylné“ Bible. A to je pak Komenského chystaný princip budoucího pansofického poznání někde úplně jinde!!! Tady už – či spíše: stále ještě - vůbec není nikterak filozoficky zavádějící, když Komenský ve svém nástinu „*pansofie*“ pokračuje: „...*tyto tři principy poznání musíme určit za základy pansofie, aby se potom cokoli, co někomu z filozofů či teologů vypadne z úst či na papír, nepokládalo za jasnozřivou pravdu, nýbrž abychom se zbavili brýlí...*“ (a každý si hned nesporně vzpomene na patřičné pasáže dalšího Komenského úhelného díla „*Labyrint světa a ráj srdce*“ s jeho klíčovým „pansofem“ Všudybudem a jeho „ružovými“ či jinými brýlemi, díky nimž, jejichž prostřednictvím – ale i bez nichž – lze vidět věci takové, jaké jsou) „...*a pohlížeti na věci samy a abychom přesným výzkumem vypátrali, co prozrazují, že jsou či nejsou. O některých záležitostech totiž i velcí lidé přemýšleli dost nedbale, jejich obdivovatelé si však přesto zvykli bez rozdílu uctívat jejich myšlenky...*“ Takže: „*Bylo by snadné to ukázat na mnoha příkladech,*“ tak vida, nicméně Komenský se k dané věci hodlal podrobněji vrátit až ve svém hlavním díle: „...*ale upustím od nich a doufám, že se nescíslné případy tohoto druhu samy objeví, až se zažehne pochodeň jasnější pravdy.*“¹⁰⁶

Nás filozofy ovšem zajímá zejména Komenského kritický přístup k jeho předchůdcům na bázi filozofického poznávání a poznání.

„...*vědy se podávají tak, že skoro nikdo nevybuduje nic, co by jiný neboural nebo o to neusiloval. Platónova filozofie se jistě zdála být půvabná a božská, avšak z jaké marné spekulace ji usvědčila peripatetická škola...*“ Má smysl zde připomínat, o co šlo? Tak snad jen ve zkratce: peripatetická škola z let zhruba do roku 200 př. Kr. byla řecká filozofická škola, jež ke svému jménu přišla za Aristotelova života, po jehož smrti vedení převzal Theophrastos (asi 372-288 př. Kr.), a jejíž podstatou byl kritický postoj či vztah k Platónovi, respektive k jeho filozofii, zejména tedy k jeho učení o idejích. A dá se rovněž předpokládat, že zde má Komenský na mysli samotné učení Aristotela, jehož nicméně vzápětí také osobitě kritizuje: „...*Aristotelova filozofie se sama sobě zdála*

¹⁰⁶ ibidem, s. 55-56, ad bod č. 29

být dost propracovaná, avšak křesťanští filozofové v mnoha případech shledali, že neodpovídá ani božskému Písmu, ani pravdě věcí ve všem...“ Všimněme si, že zde Komenský po-ukazuje, na co přišli „*křesťanští filozofové*“, nikoliv on sám, ergo: snaží se být apriori objektivní...?! A dále třeba pokračuje: „... *Astronomové si po tolik staletí tleskali pro své excentrické sféry a epicykly...*“, (zde snad jen připomeňme, že zejména starořeční hvězdopravci či astronomové si představovali, že planety jsou uchyceny na jakýchsi neviditelných sférách a spolu s nimi se otáčejí kolem centrální Země. A tady jsme u zmíněných „excentrik“ a „epicyklů“, kdy pohybující se sféry planet nemají střed v centru vesmíru, tedy Zemi, nýbrž jejich středy jsou umístěny excentricky, mimo naši planetu, takže – zpočátku ještě i podle Komenského, tedy alespoň ve spisu „*Přehled kosmografie*“ z roku 1631 - „...*Na pohybující se kružnici sféry spočívá nehybný bod, střed další kružnice, zvané epicykl. Po obvodu epicyklu obíhá planeta kolem onoho pevného bodu, přičemž se epicykl i s planetou pohybují zároveň s excentrickou sférou v jejím směru...*“. Tuto účelově krkolomnou teorii však sám Komenský brzy opouští - v dalších dílech už ji nenajdeme, nesporně proto, že potkává mnohem sofistikovanější teorii; viz dále:) „...*byli však vytleskáni Kopernikem.*“ Tak vida! Neboť podle Komenského závěrů „...*Kopernik docela přijatelně postavil svou novou astronomii na základech vlastních pozorování, ale tak, jak to fyzikální principy nehybné pravdy vůbec nepřipouští.*“ To už je velice moderní, povýtce vědecký názor! Žádná víra: jen pozorování, tedy zkušenost – a rozum. Znalí komeniologové nám ostatně rádi potvrdí, že s rukopisem „*O obězích nebeských těles*“, vydaném v Norimberku roku 1543, z pera polského astronoma, duchovního, lékaře a nesporně „tak trochu“ také filozofa Mikuláše Koperníka (1473-1543), se Komenský seznámil během svých německých studií. A - POZOR(!) - přes to všechno zůstal Komenský až do konce svého života – tedy oficiálně – odpůrcem koperníkovského heliocentrismu. Proč asi?! Většinou dobových učenců, tedy těch oficiálně uznávaných, nebyla totiž heliocentrická nauka – i po svém zveřejnění – přijímána jako pravé či relevantní vysvětlení pohybů nebeských, vesmírných či kosmických těles. Proč? Z důvodů věroučných! Protože církve něco takového v té době ještě nepřipustila. A proto musel být upálen Girdano Bruno, nadosmrti uvězněn Galileo Galilei. Otázkou zůstává, zda si svůj doživotně oficiální názor v tomto smyslu Komenský opravdu myslel, anebo to byla další „úlitba bohům“, jak se říká, zde tedy zjevně „úlitba“ všemocné katolické církvi. Vždyť dále také, ve snaze po objektivním poznání našeho světa, Komenský mimo jiné kriticky píše: „...*Gilbert natolik unášelo hloubání o magnetu, že chtěl celou svoji filozofii odvozovat z magnetu, avšak se zcela zřejmým porušením principů fyziky.*“ (!!!) Anebo: „*Campanella téměř triumfuje v přírodních vědách, kdy převzal principy starověkého filozofa Parmenida...*“, (řecký filozof Parmenides vyznával dva živly, oheň a zemi, na něž působily teplo a chlad; kdy právě italský filozof, dominikán Tomasso Campanella /1568-1639/, tedy Komenského současník, ve své přírodní filozofii vychází z principu, že hybnými silami vesmíru jsou teplo a chlad, přičemž jak vesmír, tak i

různá nebeská tělesa musí být obdařeny životem a vnímáním... atd.) jenomže pak: „...*jediný dalekohled Galilea Galileiho ho však strhne dolů.*“ K tomuto výše již zmíněnému slavnému italskému astronomovi, matematikovi a fyzikovi snad jen v dané souvislosti připomeňme, že ve svém spise „*Hvězdný posel*“ či latinsky „*Sidereus nuncius*“ oznámil svůj objev dalekohledu, vyložil jeho konstrukci, ale též popsal svá pozorování Měsíce. Vyvodil z něj mimo jiné, že „...*Měsíc je hmotné těleso podobné Zemi... svítí díky odrazu slunečního světla...*“ a tak podobně. Díky svému dalekohledu Galileo objevil čtyři měsíce Jupitera, objasnil podstatu Mléčné dráhy, která „...*za svou zdánlivě mlhavou podobu vděčí bezpočtu hvězd, jejíž záře při pohledu pouhým okem splývá...*“ a je tedy třeba užít patřičně silný hvězdářský dalekohled..., a tak dále. Co k tomu dodat? Snad jen Koperníkovo i pro Pansofii apriorní: „*A proč bych uváděl další příklady?*“ Měl tedy jasno, a snad už ho máme i my o něm, že mu šlo opravdu o Všeopoznání. Vždyť dále píše: „*Kdyby všichni svá zjištění vyvozovali ze společných a stejných principů, nemohlo by se stát, že by se vrhali do protimluvů a nejen zjevně zdržovali posluchače, ale páchali škodu i na pravdě samé, která se většinou v rozepřích vytrácí. Vždyť když se věci předkládají jako zkomolené (ne z univerzálního základu), nemohou se zdát temné a sporné a způsobí nejistotu v myslích posluchačů.*“

Slyšíme (vnímáme) to?!

Jak jen mohl tento člověk, vědec a filozof Vševedy Pansofie ustoupit církevnímu dogmatismu?!

Odpověď je ale nasnadě: Neměl prostě na výběr. Nejspíše neměl, tedy: neboť jeho původní myšlenky byly „zdravé“... A čím tady bezprostředně navazuje? No, to si také poslechněme: „*Aby je přiměli k souhlasu, přiberou k tomu ze všech stran posbírané principy, které nejsou dost známé a nikdo jiný je neschvaluje a ani samy o sobě nejsou pravdivé tak, že to nebudí pochyby: podřizují se totiž různým omezením a výjimkám (taková je totiž většina všeobecně rozšířených pravidel filozofie a teologie).*“ No - to je přece tvrzení nad jiné! A dále tedy: „*Co však z toho může plynout jiného než protimluvy a nesmírně protivné pŕtky? Proto člověka omrzí poslouchat o věcech, jež jsou samy o sobě jasné, takové rozpačité dohady či učená hašteření.*“¹⁰⁷ To je přece na svou dobu převratné, snad až revoluční, nesporně však opravdu Pansofické pojetí! Pokud by se ho ale Komenský mohl či směl plně přidržet. A to nesměl a nemohl. Tak dále...

Co navrhoval?

V následném bodě 27.) své apriori úvahové (a bohužel – a zároveň tedy či spíše bohudík?! - pirátsky vydané a plošně Evropou rozšířené) „*Předehry pansofie*“ vysvětluje: „*Záležitost se tedy musí uspořádat úplně jinak a je třeba dbát na to, aby se pravda věcí, jež přichází v jasném světle, dokázala vyhnout močálům rozpačitosti a střetům protimluvů a překonat všechny omyly.*“ Ta jeho se však posléze takovým věcem nevyhnula, byť předpokládal či sám předjímal: „*Domnívám se ovšem,*

¹⁰⁷ citáty in ibidem, s. 52-53

že se to nemůže stát, pokud se paprsky po všem roztroušené pravdy nespojí dohromady, aby se ve všem, co lze postihnout smysly, rozumem, a ve všem, co pochází z božského zjevení...“ - a proč ne, když Komenský zde nemá na mysli žádnou zavádějící „božskou dogmatiku“ učených teologických doktorů, zkušených manipulátorů pravdou, nýbrž jakési božské vnuknutí či intuici, tedy i dnes nezbytnou složku všech velikých vědeckých objevů – těch pravých objevů té pravé nedogmatické vědy(!) „...projevila jedna a táž souměrnost...“ neboli harmonie, kterou později také obhajoval – a snad i úspěšně obhájil (?!). „...Tu bude moci odhalit jen vyrovnanost principů poznání (mohou být jen tři, smysly, rozum a božské zjevení) a jejich utvrzení až k pevné jistotě, s níž nelze pohnout; tak bude možné odstranit rozepře o věcech. Odhalíme-li základ věcí, nutně se ukáže buď omyl na jedné z obou stran ve při, nebo důvod rozdílného smýšlení, protože pro příliš odlišný pohled na věc možná oba protivníci správně přemýšlejí a snad i mluví, třebaže se navzájem nechápou, protože nepostihli důvod svých odlišných pohledů. Zdotat omyly, jež porůznu ovládají ducha smrtelníků, a vystavit jejich mysl jasnému světlu bude jistě možné buď touto cestou, nebo žádnou jinou. Až totiž vyjde jasné slunce pravdy, mlhy nekonečného množství názorů se nutně samy rozplynou, a dokonce temný oblak bezbožnosti se s boží pomocí konečně roztrhne.“¹⁰⁸ Tady je Bůh opět – jak již ostatně víme - nesporně myšlen principiálně, ve své krystalicky čisté všepodstatě. Jenomže k tomu by potřeboval Komenský krystalicky čistý prostor k vyjádření své pansofické filozofie, který mu ale nebyl umožněn. A mimochodem: otázkou též zůstává, zda moderní doba a moderní věda je otevřena takovým krystalicky čistým cestám poznání ještě i nám, aktuálním současníkům moderních principů poznávání a (dosud konečného?!) poznání. Pansofického ve smyslu Vševědného. Osobně se domnívám, že ani my tu privilej zcela nemáme.

A ještě k té harmonii: „Komenského metodologické pochopení světa spočívá v ideji harmonické koexistence všech bytostí, které se narodily a vznikly proto, aby pospolitě pobývaly ve světě,“ píše profesor Radim Palouš ve svém příspěvku „Komenského harmonie a synkreze“, přičemž ale „...Komenský nezastává karteziánské rozdělení světa na svět objektů a svět lidského stavu. Není to pro našeho myslitele jistou morální upomínkou, nýbrž principem izomorfního podstatného určení. Vše, co existuje, reprezentuje společenství neizolovaných stejnorodých tvorů, kteří existují díky harmonitující 'anima mundi': tato 'duše' je božským logem, který zakládá existenci světa – a tedy je metodou ana-logie, která umožňuje pohlížet na podstatu všeho jsoucího. Způsob analogie se u Komenského označuje starým řeckým výrazem synkrise, který je znám již od Platóna či Aristotela. ... Synkrise je rovněž klíčem k paralelismu mezi oblastí řeči, přírodou a inteligibilní sférou.“¹⁰⁹

I to je nesporně inspirujícím úhlem pohledu. Zůstaňme však ještě u Komenského a v jeho časech...

¹⁰⁸ ibidem, s. 53-54

¹⁰⁹ in. „Idea harmonie v díle Jana Amose Komenského“, Univerzita Pardubice, 2014, s. 31

7.5. Co mu bylo vytýkáno...

Jako „zářný“ příklad negativních výtek chystané Komenského pansofii (a to nejen jí) přijmeme v rámci našich úvah zmíněného již úporně útočného Broniewského, jehož námitky výtečně shrnuje doktorka Markéta Klosová ve svém úvodním zamyšlení k soubornému akademickému vydání Komenského „*Přede hry pansofie*“ spolu s „*Objasněním pansofických pokusů*“ z roku 2010, jež moje úvahy nesporně inspirovaly, respektive dokreslovaly: „*Co vlastně Broniewski Komenskému vytýkal? V heslovitých formulacích jeho připomínek vysvítá několik zásadních námitek: Komenský směřuje ve své pansofii věci lidské a božské a dává ve svém pojetí moudrosti příliš málo prostoru Bohu, Písmu i Kristu (ba dokonce prý staví světskou moudrost nad Písmo a Krista). Šlechtice dále pohoršilo, že Komenský přiznává podíl na moudrosti i pohanům a pokládá je za hodné účastnit se prací na nové rekonstrukci lidského poznání. Podle něj Komenský popírá i Kristovo božství.*“ **16)(in Komenský: Předehra..., str. 21)** Pokud se tedy stavěly do cesty geniálního filozofa a jeho dobově „moderní“ všeobjímající pansofie takové dogmatické tmářské přehrady, není se konečnému oficiálnímu výsledku jeho práce (svěbytně eufemicky mnou již řečeného „paskvilu“) co divit...

Ale dál: „*Další nebezpečnou Broniewského námitkou bylo, že se podle Komenského tvrzení člověk může do značné míry vymanit z následků prvotního hříchu a dojít tak dokonalosti. Na jiném místě kritik přímo vidí Komenského ze sociniánství. Skupiny této racionalistické orientace, jejichž názory nebyly pokládány za pravověrné žádnou z obecně uznávaných konfesí, byly v tehdejšímu Polsku poměrně hojné. Jednou z kritikových výtek bylo i to, že pansofie, jak ji Komenský ve spise představil, je neuskutečnitelným snem. Broniewskému se nelíbilo, že by metafyzika měla být vodítkem pro ostatní vědy. Autor si dobře povšiml, že je Komenského dílo v některých případech nekoncepční...*“ (což je ovšem pravda, neboť Komenský umí být ve svých výkladech i dokazováních poměrně rozevlátý až doslova „ukecaný“, ale to na druhou stranu vůbec nemění nic na tom, že původně nejspíše směřoval jednoznačně a zcela s otevřenou myslí a poznáním k pansofii jako ryzí vševědě, nezátížené apriori zjevnými a verifikovatelnými nesmysly ani pustým – zejména pak církevním a tedy teologickým - dogmatismem) „*Často ovšem kritik nepochopil Komenského obrazné vyjadřování...*“ (na což už jsem výše a opakovaně poukazoval) „*...argumentaci či latinskou gramatiku, jindy útočí na domnělé zavrženíhodné výrazy či věty vytržené z kontextu...*“ (což je běžná praktika bezprecedentně zanícených ultrakritiků) „*...třebaže je hned z vysvětlení v dalších řádkách dostatečně jasné, jak je autor mínil.*“¹¹⁰

Nenávistný dobový antikomenián Broniewski však vystupuje nejen proti chystané pansofii a jejím principům, ale zjevně i proti svému „nepříteli“ Janu Amosovi osobně, jehož se očividně hodlá

¹¹⁰ in Komenský: Předehra..., s. 21

zdiskreditovat po všech stránkách, tedy nejen filozoficky a profesně, ale též lidsky a dokonce i teologicky. Broniewski se totiž snažil na svou stranu strhnout obecné mínění široké škály osobností, což se potvrzuje z řady jeho dochovaných listů. Jeden z nich si opět ocitujeme z výzkumu doktorky Klosové, byť leccos už bylo výše naznačeno: „*V dopise Orminiovi z 5. ledna 1639 se zdůrazňuje Komenského příliš volné pojetí svobodné vůle; to nenacházelo pochopení ani u luteránů, ani u kalvínských a bylo charakteristické pro sociniány. V listě se také uvádí, že Komenský necituje Písmo takřka nikdy docela přesně (tato námitka se v Broniewského padesátibodové kritice objevila jen náznakem)*...“ a zde snad dodejme, že geniální Komenský mohl citovat z paměti a tudíž s drobnými odchylkami; případně se ale může jednat také o cílené „odchytky“ se speciálním významem...(?!), které zatím nebyly pochopeny. „...*Kritik se zmiňuje i o oznámení kteréśi zbožné matky, jež si mu stěžovala, že Komenský kazí gymnaziální mládež...*“¹¹¹, (to už snad zavání i námi výše zmíněným sókratismem) byť onu kritičku z lidu konkrétně nejmenuje, aby prý „*záležitost příliš nerozváděl a dopis neúmrně neprodloužil*“. O tom si jistě můžeme myslet své.

Tak či onak tu nebyla jen kritika od Broniewského, nýbrž vyplývá i z různých výlevů rozlišně učených či prostě jen „rozhněvaných“ mužů (žen kritiček tehdy doba oficiálně nemaje, jak už víme), jak dále čteme u Klosové: „*Obvinění ze směšování božských a lidských věcí vyslechl Komenský častěji, a to z různých stran. Zdroji poznání byly pro Komenského smysly, rozum a Božské zjevení, s vynecháním kteréhokoliv z nich by podle něj poznání bylo nekompletní. Komenský byl totiž zastáncem...*“ – nesporně tedy na oficiální bázi(!) - „...*dnes již zapomenutého filozofického směru, jež ještě filozofie 18. století znala jako mosaickou filozofii (philosophia Mosaica) a jež se rozvíjel zhruba od poloviny 16. do konce 17. století.*“¹¹² Zmíněné učení či filozofický směr nese název podle první knihy Starého zákona – První knihy Mojžíšovy – a to vzhledem k tomu, že její nositelé, hlasatelé či zastánci budovali svou filozofii na základě biblické Geneze. Osobně se domnívám, že tady se Komenský posléze uchytil vzhledem k jisté logice výkladu přírody, ale zároveň též pro neodbytnou potřebu najít si alespoň nějakou bázi, související s dogmaty Bible. A rozhodně tady vycházel z učení svých profesorů, u kterých studoval: „*Johann Heinrich Alsted, s nímž se Komenský jako se svým učitelem setkal na studiích v Herbornu, vyslovil jako první požadavek, že by na biblickém základě neměla stát pouze přírodní filozofie (fyzika), ale veškeré filozofické disciplíny. Postulát, aby se z bible odvodilo veškeré další vědění a poznání, nalézáme pak v Komenského Předehře pansofie trochu pozměněn: ...*“ (není divu!!!) „...*zde mu Písmo a věda splývají v jediný nedělitelný celek.*“¹¹³ A navíc je otázka, zda jsme schopni – a zejména ochotni -

¹¹¹ ibidem, s. 21-22

¹¹² ibidem, s. 22

¹¹³ ibidem, s. 22

plně pochopit, jeho zamýšlený směr, jimž hodlal původně vést a kam hodlal dovést ideovou a především filozofickou linku své pansofie.

Vyskytla se však i další zásadní kritika, z pera i orálních projevů „...náboženských horlitelů“, pro něž dle Klosové „...zákonitě představoval příklad podezřelé osoby, která nepřičítá bibli a víře takovou důležitost, jak by měla, a směšuje nicotné věci lidské s nedotknutelnými božskými...“, v přeneseném smyslu tedy (pokud možno) objektivní pravdu s „nepřekročitelným“ náboženským dogmatismem, podloženým právními kličkami a smyčkami teologických doktorů.

Pak tu ale narážíme na zjevné nepochopení jeho apriorního přístupu k inspiraci „božským zjevením“, jak on to nazýval – a na což už jsme svůj názor vyjádřili, takže se dle Klosové „...na druhé straně... Komenského postoje nemohly nasetkat s odporem těch, již hodlali opírat své bádání o přírodě spíše o empirická, smysly a rozumem ověřitelná zkoumání či zakládat své filosofování pouze na síle emancipovaného lidského rozumu.“¹¹⁴ Na mysli má zejména dominantního představitele těchto směrů, Komenského současníka René Descartese (zde ale jistě nehovoří o jeho pokračovatelích, označovaných posléze jako karteziáni, neboť u nich pak mnohdy nalézáme jisté filozofické odchylky a úhyby), jenž se „...o Komenského pansofických plánech...“ - jak je načrtl v oné „pirátsky“ vydané a do obecného evropského prostoru nekontrolovaně vržené „*Předehře pansofie*“, o níž víme, že samotný Komenský ji v této podobě vydat rozhodně nechtěl(!) - vyjádřil v tom smyslu, že „...se mu autor zdá nadaný a vzdělaný, že dílko mnoho slibuje, ale podává málo ukázek, které by dávaly naději, že autorovy pansofické plány lze uskutečnit.“¹¹⁵ Později se dokonce tento významný francouzský filozof, matematik a fyzik vyjádřil o Komenského pansofii mnohem kritičtěji, dokonce velmi tvrdě.

Zde je pak možná vhodné připomenout, že René Descartes (1596-1650, lat. Renatus Cartesius) byl také významným metafyzikem, teoretikem poznání, fyziologem, psychologem, astronomem a teoretikem hudby. Vycházel z metodické skepse, soustavné pochybnosti zejména o datech smyslového poznání, čímž dokázal podstatně změnit evropské myšlení a stát se nesporným zakladatelem moderní kritické epistemologie, novověké racionalistické filozofie, založené na sebejistotě myslícího subjektu, mechanistického výkladu přírody a zejména pak analytické metody moderní vědy, jež umožnila vědu jako kolektivní dílo. Zde je však důležité zdůraznit, že jakousi „běžnou“ skepsi či ono mnohdy tradiční pseudo-filozofické „*pochybování pro samo pochybování*“ Descartes jednoznačně odmítá. Pochybnost užívá pouze a jen za účelem dobrání se pravdy. Přitom je ale třeba „...v životě jednat, i když naše poznání není zcela jasné či jisté“. Jak velmi se tu myšlenkově podobá Komenskému! Alespoň tedy v jeho prapůvodním pojetí pansofie, tedy ve

¹¹⁴ ibidem, s. 23

¹¹⁵ ibidem, s. 23

smyslu, v jakém já jeho apriorní či prostě prvotní snahy a principy všepoznání chápu. Jenomže když potom vyšla Komenského „paskvilní“ pansofie, upravená pod výše uvedenými tlaky mocenských orgánů světských i církevních, není divu, že o něm Descartes napsal velmi nevybíravý odsudek. Sám měl nesporně jiné intelektuální či vědecké zázemí, než Komenský.

7.6. O čem je tedy Komenského pansofie

„Pansofie je věda či filozofický směr, jenž se snaží skrze poznání a zahrnutí všech vědních oborů harmonizovat svět a zbourat například i jazykové bariéry mezi lidmi (o něco podobného se snaží umělý jazyk esperanto)...“ dočítáme se na obecně nejpřístupnější bázi poznávání pro širokou veřejnost, tedy na internetové wikipedii, která zde vychází z obecně uznávaného Ottova slovníku naučného, původní české (byť vycházela v rámci Rakousko-uherské monarchie – v Praze) encyklopedie o 28 bohatě ilustrovaných knihách z pera předních vědců a výzkumníků, vycházející postupně v letech 1888-1909, a s řadou Doplnků pak ještě opakovaně až do dnešní doby: *„Prosazoval jej Jan Amos Komenský, který jej v díle Všeobecná porada o nápravě věcí lidských označil jako cestu k nápravě současného konfliktního světa.“*

Anebo...

„Pansofický seminář Janua rerum sive Totius pansofiae seminarium (Dvěře věcí aneb Seminář celé pansofie; vznikala v letech 1634-1640) je pojat jako soubor ucelených tezí, postupně rozvíjejících celou filozofii pansofické koncepce,“ čteme z pera vysokoškolských učitelů, filozofů a komeniologů (jedná se o společné dílo!) Zdeňka a Drahomíry Kožmínových¹¹⁶, jejichž výklad pansofie mi připadá výjimečně osvícený a nesporně podnětný. *„Každá teze je doprovázena delším či kratším komentářem, který svým umístěním do závorek vědomě vystupuje jako jejich pouhý doplněk, avšak právě svou myšlenkovou bezprostředností a tvořivou improvizací je pronikavým zápasem o konkretizaci každého problému.“*

Zda se to objektivně daří či nikoliv je otázka na další zcela samostatnou práci...

Pro nás je podstatné povšimnout si základních myšlenek, kdy hned na úvod Komenský definuje pansofii jako souhrn veškerého vědění, týkajícího se člověka. ... Všichni lidé se mají naučit takřka všechno. ... Nikdo z lidí nemůže být všeobecného světla vědění zbaven a každý člověk má možnost poznávat. ... Na druhou stranu Komenský varuje před suverenitou vyjadřovat se absolutně o všem a v zásadě tak přisuzuje pansofii střední polohu mezi skeptiky a těmi, kteří chtějí vědět všechno: tedy *„střední polohu“*. ... *„Musíme vzdělávat to, co je nám dáno.“* ... Tedy žádná

¹¹⁶ in. Kožmínovi Z. a D.: Zvětšeniny Komenského, Host, Brno 2007, s. 94 – a dále

opravdová „vševěda“? K tomu pak Kožmínovi jako excelentní znalci jeho díla překvapivě dodávají: „*Tato myšlenka určitého omezení vševědění se objevuje u Komenského často, ale jejím cílem není skeptická demobilizace našich poznávacích možností, nýbrž etický apel ke skromnosti...*“ a pozor: „...zároveň teologicky motivovaný. A ještě jedno slovo je u Komenského důležité – úplně (omnio).“ Zde pak doplňují dva zásadní citáty přímo z Komenského, který doslova říká: „*Úplně poznávání znamená vědět jistě, důkladně a k náležitému užitku.*“ Proč ne? S tím lze zcela jistě souhlasit. A co třeba: „*Chceme věci, ne škrabošky věci.*“ Komenský zde odmítá pouhá mínění, domněnky, které mají nahradit znalost věcí, jaké skutečně jsou. Jaksi tedy opravdu fenomenologicky, jak už jsme výše naznačili? Velký důraz klade na užitek poznání, což ale pansofii posouvá do poněkud jiné roviny, než jako prostředek k obecnému „všepoznání“.

„*Komenský se snaží vytyčit průsečky celé pansofie prostřednictvím triády: potřeba, možnost, snadnost (necessitas, possibilitas, facilitas),*“ uvádí k tomu Kožmínovi, s tím, že „...*potřeba spočívá v poznání a vytyčení cíle lidského života, který Komenský projektuje mimo všechny viditelné věci. Možnost takového projektu je dána prostředky, které má člověk k dosažení takového cíle k dispozici. A konečně snadnost toho dosáhnout bude zaručena vhodnou metodou použití daných prostředků.*“

V následující kapitole „*De hominis fine*“ čili „*O cíli člověka*“ se dozvídáme, že počátkem lidské moudrosti je uvažovat o cíli, ke kterému byl člověk učiněn, což komentuje v tom smyslu, že pokud neznáme cíl, nepoznáváme užitek věcí a tím se můžeme dopustit ignorace užitku, čímž nemůžeme poznat cenu věcí.... Nepoznáním ceny věc ztrácí hodnotu, jeví se jako levná a je zanedbávána. ... Moudří lidé se liší od hlupáků tím, že nedělají nic slepě, ale naopak s určitým cílem. Vědomí cíle je člověku zdrojem všech jeho činností.

Komenský nicméně zdůrazňuje jako jeden ze základů poznávání, že člověk má cíl, který ho přesahuje. Tato metafyzická premisa je logicky dána teologickým východiskem, že lidským cílem je v úplně konečné instanci Bůh. To na druhou stranu vůbec neznamená, že by se měl vyhýbat reálným, životně praktickým závěrům, přesně zacíleným na dosažení podstatných hodnot v tomto životě a na tomto světě. Komenský sice zdůrazňuje prioritu věčného života před životem pozemským, ale to nemá být vůbec žádným zdrojem pro nějakou rezignaci: lidský život má být naopak velice programově zužitkován k velkým, podstatným věcem, což je zásadní paradox Komenského metafyziky, když nakonec je pro něj přece nejvyšší právě ona cesta k Bohu. Anebo to jen – námi i jinými - není správně pochopeno...? Co vlastně je – Bůh? Ještě se k tomu vrátíme v souvislosti s Komenského alegorií „*divadla*“ (viz. dále), k čemuž filozof Kožmín velice správně poznamenává, že Komenského: „...*Bůh není v dálavách, ale je natěsnán svými divadly do našeho prostoru.*“ To nezní špatně! To vůbec nezní špatně ani pak nahlíženo z našeho moderního úhlu pohledu...

Tak či onak se Komenského člověk výrazně liší od všeho ostatního stvořeného (nenacházíme tu opět odkaz na učení Véd potažmo modernější Védanty ve výše uvedeném podání Swámí Paramárthanandy...?!). Za podstatné pokládá rozvíjet lidský rozum, který nemá jen suše registrovat, nicméně být zárodkem k zrození lásky k dobrému i vůli hledat co je ve věcech žádoucí. Za nesmírně důležité pokládá Komenský „*oratio*“ čili řeč, ovšem nikoliv jen jako mechanismus dorozumění, nýbrž především jako podstatný střed lidského sdělování, zejména tedy toho, čemu se (obecně) rozumí. Navazuje „*operatio*“ čili aktivita, schopnost zacházení s různými věcmi. Vždyť jedině člověk může spoustu věcí konat, ale také nemusí: není veden jenom instinktem. Anebo intuicí. Ale právě touto cestou se člověku může dostat ke spojení s Bohem, jehož je člověk metafyzickým odrazem: „*Lidská mysl proniká vše, vystupuje nad nebesa a sestupuje do všech propastí. Uvědomuje si, že není nic, k čemu by se nemohla pozvednout a do čeho se ponořit.*“

A dále pak...

„*Komenský polemizuje s Aristotelem, který ve smrti viděl nejhroznější ze všech hrůz, a klade si otázku, zdali je tomu skutečně tak,*“ informují nás Kožmínovi. „*Soudí, že lidský duch cítí, že má jinou povinnost, než zánik. Nechce být ukončen, hledá konec, který by byl bez konce. Člověk si nepřeje to, co je smrtelné, ale hledá to, co dovršuje a pokračuje.*“ A také: „*...Komenský soudí, že nejvyšší lidský cíl musí s sebou nést nejvyšší dobro, jinak nebude nejvyšší. Nejdokonalejší z tvorů musí mít také nejdokonalejší cíl. Protože člověku stále hrozí smrt, je třeba, aby byl spojen s věčným bezpečím. Nejzastím cílem člověka přece nemůže být zánik, ale takový cíl, v němž bude tak, aby si nemohl přát ani lépe být, ani jinak být. Ono sžívání s Bohem, vstupování k Bohu není pro Komenského záležitostí jakéhosi mystického splývání, ale je stále překládáno do velice reálných dimenzí běžného lidského života.*“¹¹⁷ To ale jakoby opět korespondovalo s mnoha východními naukami, a dokonce by se dalo paralelizovat s naukami a filozofií zenu (zenového buddhismu).

„*Vlastní blaženosti může člověk užívat jen ve spojení s Bohem...*“ tvrdí Komenský a jeho návod zní obdobně zenovým sentencím: „*...buď duchem alespoň, nebo duchem a tělem zároveň, má-li být spojení úplné.*“ („*Beatitudem igitur sua homo non fruitur nisi Deo conjunctus: seu animo saltem, seu animo saltem, seu animo et corpore simul, si conjunctio plena esse debet.*“) Kožmínovi k tomu dodávají: „*Komenský tu opět akcentuje tělo, které má v jeho filozoficko-teologické koncepci podstatnou roli. Formulace naznačuje, jako by se tělo nechtělo připojit k Bohu, jako by tu byla zvláštní distance mezi Bohem a fyzickým bytváním člověka. Ale tím hloubka Komenského myšlení nekončí.*“ Protože svoji myšlenku rozvíjí dál slovy: „*Není totiž dán lepší způsob, jak se zmocnit milované věci, než spojení, čím intimnější, tím pevnější.*“ Může být, že má na mysli lásku (anebo Lásku) fyzickou (všichni víme, že jeho vztah k fyzické lásce ve smyslu obcování se ženami-

¹¹⁷ citáty in. ibidem, s. 93 -97

minimálně tedy manželkami - byl navýsost kladný či pozitivní!) ve spojení s duchovní podstatou člověka i Boha, tedy jejich jednoty, čímž by mohla být celá metafyzika transformována v základní lidské věci, byť zároveň ve smyslu spojení s Nejvyšším, jež se dá vyložit jako Bůh, ale i Všemohár, Prapodstata, všeobjímající energie...

„*Spojení je klíčovým pojmem Komenského antropologie...*“ míní v této souvislosti Kožmínovi, „... sama pansofie je v podstatě především stálým spojováním jednoho stupně s druhým, jedné oblasti s druhou.“ Pak se ale dostáváme opět k všeobecné Harmonii, zmíněné zde již několikrát. A když už jsme načali onu antropologii: „*Komenský velice precizně popisuje pozici člověka ve světě. Vidí, že nám hrozí nebezpečí utopit se ve věcech, sklouznout do jakéhosi sloužení druhotným věcem. Člověk se při vši spjatosti s reálným světem musí umět oddělit od jeho pohlcující síly. Komenský s velkou tenzí formuluje rozpor mezi nutností oddálit se od viditelných věcí a vědomím, že právě tento viditelný svět byl vytvořen pro člověka.*“¹¹⁸ Jistěže Bohem, ale my přece dokážeme s Bohem být v takovém sepětí, že se vlastně – překonáme-li veškeré dobové, zejména tedy náboženské, konvence – můžeme s Bohem spojit a v konečném důsledku ztotožnit. Komenský každopádně ale připomíná, že „...člověk není anděl, že mu byl dán zcela konkrétní čas...“, alespoň tedy v jeho fyzické podobě, projevu či emanaci (naruby?!) Boha v člověka (či v bohočlověka?). „*Aby tento čas nebyl slepý, učinil Bůh pro člověka slunce, lunu, hvězdy, rozdělil čas na hodiny, dny, měsíce. Dal člověku zcela určité místo k bydlení, prostor k dýchání a pohybu. Stvořil rostliny a živočichy, dal zemi, vzduch, vody.*“ Zde Komenský jednoznačně aplikuje ve své pansofii biblické základy. Ale také zdůrazňuje, že tohle všechno Bůh „...udělal nejen pro člověka, ale i pro své potěšení.“ Tady pak výše uvedený antropomorfismus prolíná čímsi jako teomorfismem. „*Jakási primární radost dýchá z našeho světa. Zajímavé je ovšem zvláště to, jak Komenský projektuje věčný život podle modelu tohoto života. Naše činnost zde musí být na takové úrovni, na jaké budeme konat tam. Věčný život je Komenskému tedy také zvláštní prací, pozemské hodnoty mají pokračovat, jenže na novém stupni. To ovládnutí věcí, ten rozhovor se světem a mezi lidmi navzájem, ta opravdovost v intimitě prožitků nejvyšších hodnot mají perspektivu také směrem k budoucímu životu.*“¹¹⁹ Člověk se tady v tomto reálném lidském životě rozhodně nemá věnovat ničemu nepodstatnému a spíše druhotnému. Má se učit a naučit správně žít, má se umět povznést nad malichernosti a opravdu Být. Být... - Bohem už zde? I to by mohla být forma završení Komenského „*všepoznání*“ - a proč ne ve smyslu orientálních (východních) filozofií?! I to by však musel Komenský, pokud by to byl myslel i tímto způsobem, smět vyjádřit – a to nesměl. A tak se nám tu nabízí prostor pro podobnou „fikci“ (neboť netušíme, do jaké míry či vůbec byl vzdělán v orientální filozofii...?) povýtce filozofickou. Je na místě?

¹¹⁸ citáty in. ibidem, s. 97-98

¹¹⁹ ibidem, s. 98

Vyloučit ji zcela jistě nemůžeme...

Komenský se ve své pansofii také zabývá prostředky, jakými lze dosáhnout takových zásadních vyšších a zcela nejvyšších cílů. Každý to máme ovšem jinak...

„Protože nejvyšší moudrost nedělá nic nadarmo, nic také bez jistých prostředků nepřipouští,“ čteme též u Kožmínových. Co tím má asi filozof Zdeněk Kožmín na mysli? „Komenský ... vidí záruku pro dosažení lidských cílů v samotné podstatě skutečnosti.“ A pozor: „Teologie se zde stává teleologií...“¹²⁰ tedy účelností. Pokud se má člověku dařit naplňovat výše zmíněné, potřebuje určité konkrétní „materie“, ale též „instrumenty“ a zejména pak patřičné „stimuly“. Nemohu dojít poznání třeba bez patřičných knih, leč nelze tu zapomenout ani na určité materiální zázemí, které mi umožní studovat (teplo, světlo, domov, mnišskou celu či studovnu, jídlo a jiné materiální bazality...), vhodného učitele či profesora nebo jiného „informátora“, ale to celé by mi nebylo nic platné bez konkrétního osobního či osobnostního nadání, paměti, hlavně pak niterné potřeby hledajícího filozofa po „bytostném tázání“, řečeno slovy klíčových fenomenologů. Takový člověk hledající (toužící po) poznání musí nesporně „hořet“ pro věc.

„Svět, Písmo, lidský duch – to je základní Komenského triáda, v níž vidí realizaci Boha,“ vyzvedá Kožmín, který dále vysvětluje svůj úhel pohledu: „Svět jako základní syntagma, Písmo jsou tabule božích slov...“ s čímž ale rozhodně nemůžeme souhlasit(!), neboť v tomto smyslu je - či spíše může být - dogmaticky pojímané písmo značně zavádějící, na druhou stranu pak určitě: „...lidský duch je dílnou, kam vane boží inspirace.“ Zmíněná Komenského triáda je pak svérázným způsobem jaksi „triadizována“, neboť výše uvedené základní tři pilíře lze z komeniologického hlediska chápat vždy jako „trojnosti“: tři knihy, trojité zrcadlo a hlavně pak „trojité divadlo boží moudrosti“. Knihu, kterou je třeba číst, tu můžeme chápat jako alegorii k našemu světu „vezdejšímu“, čteny mohou být také lidský život i duch a samozřejmě svaté Písmo. To zrcadlo přímo zprostředkovává, a je to velice svérázné přirovnání – jak ostatně říká Komenský doslova: „Neboť jako to, co vidíme v zrcadle, není věc sama, ale její obraz, tak cokoliv poznáváme o Bohu na základě světa, Písma a vnitřního tušení, není Bůh sám, ale jakási podobizna božského.“ Zde pak nacházíme třeba reminiscenci platónskou, ale třeba i odkaz na sv. Pavla, respektive jeho biblické epištoly.

Odras však Komenský – a to asi nejhloběji – rozvíjí v podobě divadla, neboť hra je podle něj přece jen realističtější odrazem (i obrazem), než „pouhé“ zrcadlení, obzvláště pak, má-li být primárním divadlem už samotný náš Svět či spíše reálný svět, v rámci jehož dění či fungování si Bůh jakoby – v univerzalitě – pro nás všechny lidi přehrává svoji moudrost, a to v nekonečných variacích.

„Druhým, těsnějším divadlem je Písmo svaté,“ píše Komenský, „ve kterém Bůh svým slovem

¹²⁰ ibidem, s. 99

vysvětluje to, co je v prvním divadle více skryto a zůstává nepoznáno, co je ale nutné pro porozumění.“ (*„Thetrum secundum agustius est Scriptura sacra: in quo secretiora quaedam in priori thetro non intellecta et tamen intellectu necessaria, voce sua explicat Deus.“*)¹²¹ Pravdou je, že Písmo bývá zdrojem mnoha forem poznání, není-li ovšem chápáno pouze dogmaticky jako „zjevená“ nepřekročitelná pravda, protože s tím bychom nemohli souhlasit všichni my filozofující, kteří víme, jak Bible konkrétně vznikla, z čeho vycházela – a že byla do jisté míry schválena církevní synodou, tedy lidmi, nikoliv Bohem samým. Předpokládám, že tohle věděl i sám Komenský a tak je zde třeba „číst mezi řádky“. Dá se to pak ale – do jisté míry objektivisticky – chápat i Kožmínovou interpretací: „Písmo tu tedy vlastně doplňuje, co v divadle světa nebylo intelektu zřejmé, ale co je intelektu potřebné,“ načež navazuje: „A konečně třetí divadlo je nejtěsnější, ale také nejvznešenější: je v samotném člověku, je to jeho duch, kde se Bůh projevuje těmi nejsubtilnějšími věcmi. Komenský připomíná, že tato divadla nejsou od sebe oddělena, nýbrž jsou stupňovitě propojena a mají harmonické přechody od jednoho bodu k druhému. Obrazy divadla už nekladou do popředí zrcadlení, ale naopak zdůrazňují, že svět není zdání, dokonce se to polemicky vyhrocuje proti antické filozofii. ... Ani divadlo božího slova není derealizováno, právě naopak. Jsou tu skvělá, antologicky mohutná místa, např. o Bohu se říká: ‘/.../ si bonus, etiam /.../ communicativus’ - tedy k dobru patří sdělnost a sdělitelnost...“ A to je velice významná poznámka!!! „... O antické filozofy se Komenský opírá při výkladech o třetím divadle – lidském duchu a cituje Cicerona, Senecu, Epiktéta: jsme stále plni inspirace, která k nám přichází za bdění i ve spánku, v lidském duchu se neustále něco děje. Znovu a znovu se Komenský k těmto motivům vrací a rozvádí úvahy o světě, Písmu a lidském duchu.“¹²² Ostatně – jak už jsme zmiňovali – umí být někdy poměrně rozvláčný...

Co je však nejdůležitější pro člověčí poznávání a poznání? Samotná lidská intimita, osobitost, svébytnost, vždyť už sama moudrost má v sobě nepřehlédnutelnou niternost, bez níž by ani nebyla myslitelná, natož schopna zrození, projevu, potažmo aplikace. Moudrost „...chce být dále adaptována, zniterňována...“ (a když už jsme u těch biblických příměrů, vzpomeňme třeba jen krále Šalamouna) „...Nemůže nám prospět ani svět, ani Písmo, jestliže obojí netransformujeme do vlastní intimity,“ zdůrazňují správně Kožmínovi, zjevně však pod vlivem křesťanské věrouky: „Bůh nás ovšem otevírá do této intimity svou inspirací, svou iluminací. Komenský boží divadlo nesporně konstruuje také z estetického úhlu, jako by mu právě model divadla umožňoval postihnout věčný dialog základních os univerza. Boží divadlo ‘hraje’ tak, že se tu vše neustále odstiňuje, diferencuje. Komenský soudí, že tato rozmanitost nemůže být pro člověka vyjádřena jinak než nekonečnou

¹²¹ ibidem, s. 100

¹²² ibidem, s. 100-101

variabilitou věcí. Diference mají pro orientaci ve skutečnosti zásadní smysl, čím více je diferencí, tím je vše úžasnější. A člověk sám napodobí tuto rozrůzněnost svými díly, takže vzniká 'jakoby nějaký nový svět' (*quasi novus quidam mundus*).¹²³ Aby se však člověk těchto (veškerých) her (boží moudrosti) mohl zúčastnit, musí být k tomu patřičně vybaven či snad vyzbrojen? Zde se pak Komenský odkazuje na „*organa*“, prostřednictvím nichž se lze zúčastnit pansofie, lidské vševědy a nabýt v ní zásadního poznání. Nikde však paradoxně Komenský netvrdí, že by člověk byl schopen veškerou tuto vševědu (pansofii) plně obsáhnout. To může jen Bůh jako prvotní hybatel a nositel Absolutna. Člověk je pouze křehká nádoba (to je ale pouze moje osobní příměrová interpretace), nicméně nádobou otevřenou, do které všechno (čeho jsme účastní) proudí, přičemž tato nádoba – člověk má pevné dno a díky němu též jistý zásobník, aby to, co vnímá, nemohlo jen tak odtékat. Jak už ale víme z předchozího textu, nástroje pro vnímání objektů jsou smysly, rozum – a víra. A tady se dotýkáme jisté nejasnosti výkladu našeho velkého učitele: „*Komenského smysly odpovídají světu, víra Písmu*,“ komentuje filozof a hluboce vzdělaný komeniolog Kožmín. „*Potud je vše jasné, ale nabízí se otázka, čemu odpovídá rozum. Nepochybně tu vzniká problém, jaká je lidská relace mezi lidským duchem a rozumem. Tady se niternosti dostává primárního postavení nejen vzhledem ke smyslům, ale také vzhledem k víře. Oním průsečíkem všeho je tedy 'conscientia', což v latině znamená vědomí i svědomí. Conscientia je tak pro Komenského principem noeticko-etickým...*“ A to je další zcela zásadní myšlenka(!), vždyť je přece podstatné, že lidsky-eticky a filozoficky i noeticky „...odpovídáme každý sám a všichni dohromady za pravdu v jejím nejvlastnějším palčivém ohnisku závaznosti – tak by bylo možno zformulovat Komenského zápas o zmapování lidského dramatu, které koresponduje s třemi divadly božími. ... Komenský ve své práci '*Janua rerum sive Totius pansophiae seminarium*' ... váže člověka co nejtěsněji ke 'zdroji': boží doménu propojuje s lidskou co nejužěji, takřka '*tělo na tělo*'. Antropologie tu je teologií a teologie antropologií. Vzniká velice reálný smysluplný kontext reality a ducha, vše se tu božsko-lidsky sémantizuje. Je tu smysluplně těсно. Tento svět je koneckonců východiskem, bez něho by nebylo v našem poznání nic jistého.“ Přesně! A pak je tu ještě ona Kožmínova věta (jemuž tímto děkuji za mnohé inspirativní filozoficko-komeniologické interpretace), která už tady zazněla: „*Bůh není v dálavách, ale je natěsnán svými divadly do našeho prostoru a času.*“¹²⁴

Jenomže tohle všechno – tedy Komenského dílo, zde pak zejména pravou podstatu jeho zamýšlené a do reálné praxe uvedené pansofie jako všemoudrosti - je třeba správně pochopit a vyložit.

Odpovědnost za pravdu je, respektive by měla být, na každém z nás, nesporně pak ve smyslu symbolického „odvolávám, co jsem odvolal a potvrzuji, co jsem byl vyhlásil“. O to více musel

¹²³ ibidem, s. 101

¹²⁴ ibidem, s. 101-102

Komenský trpět, když byl násilně při-nucen přehodnotit svoje poznání a slevit z radikálu vlastní filozofie.

7.7. Závěrem příklady Komenského útrpnosti potažmo ústupků (řčeno eufemisticky)...

„Tyto řádky, které jsem soukromě poslal příteli do Anglie, aby je soukromě posoudil, se ke mně do Polska vrátily zveřejněné, vytištěné v Oxfordu...“ stěžuje si Jan Amos Komenský svým „Čtenářům“ ve „Spojovacím textu Veškerých spisů didaktických k objasnění Pansofických pokusů“, a následně pokračuje „...A s obranou, že toto vydání mělo dobrý účel: aby se mohla ozkoušet schůdnost cesty a aby se daly poznat úsudky co největšího počtu učených a moudrých mužů, jde-li o věc tak neobvyklého obsahu...“¹²⁵ A zároveň přiznává, že ne vždy byly reakce pozitivní, byť s určitou (snad ještěnou či prostě jen psychologickou?!) rezervou: „...Ty úsudky z různých království houfně následovaly a většina z nich byla nad očekávání příznivá, jeden či dva trochu horší...“ My už víme, že tomu bylo poněkud jinak, nicméně po určitých příkladech (které tu pro jejich nepodstatnost pro moji úvahu necituji) názorů svých kritiků zdůrazňuje, dle mého mínění, klíčovou větu: „...**Já jsem si stěžoval příteli, že mě předhodil davu a nenechal mě tiše dotvořit dílo, jako se to stalo s dřívější prací, 'Dvěmi jazyky'. Cítil jsem totiž, že mě různost úsudků znepokojuje, ale i oslabuje...**“!!!

Jenomže pak přišla mnohem horší pohroma.

„...Jedna věc byla velmi mrzutá,“ píše Komenský dále: „*Našli se totiž takoví (a to dokonce u nás v Polsku), kteří považovali celý pansofický záměr za velmi podezřelý a prohlašovali, že 'to bude nebezpečná směšenina věcí božských s lidskými, teologie s filosofií, křesťanství s pohanstvím, a tak i temnot se světlem'. Získali pro svůj názor několik šlechticů, a dokonce mi veřejně psali, takže jsem musel svůj případ nejen projednat na synodě, ale musel jsem i vytvořit*

*OBJASNĚNÍ PANSOFICKÝCH POKUSŮ,
které jsem sepsal kvůli kritikům.“*

A po tomto veřejném přiznání k následné účelovosti svého pansofického textu a k parciálním poloprávdám v něm za účelem schválení vydání jeho dílka zvaného stále ještě „Pansofie“, když už jí nebyla ani být nemohla, Komenský s lišáckou úlevou dodává:

„To Objasnění pak církve uspokojilo natolik, že, že jsem viděl nutnost dělat nyní – když všichni

¹²⁵ in. Komenský: Předehra pansofie..., s. 113

dobří lidé dobře ocenili dobrý začátek – pod záštitou církve to, co jsem dřív začal dělat potají jako odvážný počín jednotlivce.“

Jako bych slyšel odpovídající výrok Komenského současníka Galileo Galilei: „*A přece se točí... “!!!*

Komenský nicméně osobně komentuje (a zřejmě i proto, aby čtenáře navedl k pochopení svého filozofického úhybu?!) i vydání svého Objasnění: „*Nebude od věci přetisknout tu ten maličký spisek znovu, aby se zařadil mezi podněty, díky nimž by se začalo s uskutečňováním zmíněných tužeb po lepších věcech.*“¹²⁶

Jak už jsem výše naznačil, je sice dobře, že předpokládaná „*Vševěda*“ vyšla alespoň v této upravené podobě, na druhou stranu je nesporně filozoficky špatně, že se Komenský snížil k nesporné devótnosti vůči církevním dogmatickým hlídacím psům.

A tak už jen pár vzorků Komenského „*Objasnění Pansofických pokusů sepsané kvůli kritikům*“, které uvádí – jak jinak, než - citátem z Bible: „*Každý, kdo činí pravdu, přichází ke SVĚTLU, aby se ukázalo, že jeho skutky jsou vykonány v Bohu.*“ /Jan 3, 21/

A v samotném textu se pak hned na začátku dozvídáme:

„*Učení kritikové, vy, kteří milujete SVĚTLO a PRAVDU, buďte zdraví pro Krista, naši Pravdu a naše Světlo...“* a dále pak třeba: „*... protože je to Bůh, který vynalezl všechny cesty poznání a předává (tedy prostřednictvím koho chce) ... a ukládá do srdce každého vzdělaného člověka moudrost, aby činili, co přikazuje (ex 31, 6). ... Musíme totiž věřit, že Bůh přikazuje, nejen když promlouvá z nebes a jasnými slovy nařizuje (jako svým prorokům), co chce, aby se stalo...“* a dále: „*Právě tak lze na nepatrných i ohromných věcech pozorovat, kdo je odhodlán si všimat stop božské prozřetelnosti a následovat jejich vedení...“*, takže „*... také já, nejmenší ze všech, zakouším, jak se podivuhodná moudrost našeho Boha všeho mocně dotýká a ladně všechno rozvrhuje. Musí se tedy uznat, že všechno užitečné, co kdy bylo vymyšleno, není naše, nýbrž Boží...“*¹²⁷ A tak dále, a tak dále.

Je tedy zjevné, že Komenského – zejména tedy jeho Pansofii – je na řadě míst třeba číst takzvaně „*mezi řádky*“, jistěže pouze do jisté míry, neboť nesporně platí i známé „*co je psáno, to je dáno*“. Nerad bych totiž urazil zanícené komeniology, jejichž upřímné práce si nesmírně vážím. Je však třeba mít i jakýsi filozofický nadhled.

¹²⁶ ibidem, s. 113-115

¹²⁷ ibidem, s. 118-119

8. Cesty k poznání a ke svobodě

Předchozí odkazy ke Komenského antropologickému přístupu k filozofii a člověku nás rovnou přivádí k úvaze na téma „Cesty ke svobodě“ v rámci filozofické a pedagogické antropologie pohledem převážně svého zakladatele Maxe Schelera s akcentem na jeho filozofické nazírání světa a místo člověka v kosmu, zejména tedy úhlem pohledu ideace a metafyzického přesahu člověka do náboženských světo-názorů z hlediska osobního přístupu každého jedince, filozofa i filozofů, lidských skupin i celků, potažmo celku. Podloženo ovšem reflexí příbuzně smýšlejících myslitelů.

„*Dav se nikdy nestane filozofem,*“ cituje Platóna v úvodu své studie (z posledního období jeho tvůrčí činnosti) „*Filozofický pohled na svět*“ Max Scheler s tím, že ona „...*slova platí i dnes.*“ V této souvislosti pak hovoří o lidském poznávání a poznání, kdy je přesvědčen, že „...*lidé si většinou utvářejí svůj pohled na svět na základě náboženské nebo i nějaké jiné tradice, kterou takřikajíc sají s mateřským mlékem,*“ nicméně však „...*kdo usiluje o filozoficky zdůvodněný pohled na svět, musí se odvážit spolehnout na vlastní rozum.*“ A co je důležité: „*Všechny tradiční mínění by měl dokázat metodicky zpochybnit, neměl by uznávat nic jiného než to, co odpovídá jeho osobnímu úsudku a zdůvodnění. I když filozofie byla vždy doménou určité elity, která se shromažďovala kolem nějaké vynikající myslitelské osobnosti, filozoficky odůvodněný pohled na svět nikdy nebyl bez vlivu na širší chod dějin. Veškeré dějiny jsou totiž dílem elit a jejich napodobování.*“¹²⁸ Jako příklad uvádí jak Platónovo, tak i Aristotelovo působení na učení křesťanské církve, ale připomíná i „...*mocný, samotnými základy otřásající a současně vpravdě obnovitelský vliv I. Kanta, J. G. Fichta, Schellinga a Hegela na Německo osvobozovacích válek a na jejich politické, vojenské a pedagogické vůdce.*“

Zde pak zejména akcentuje, že právě zmíněná německá filozofie – obzvláště tedy ta akademická – se ovšem „...*zřikala výstavby nějakého pohledu na svět...*“¹²⁹, kdy se dle kritického Schelera „...*celá desetiletí vyčerpávala tím, že jenom sloužila pozitivním vědám zkoumajícím jejich předpoklady, metody a cíle. V poslední třetině 19. století se prakticky omezovala na rozpracování teorie poznání a empirického učení o duši.*“ A určitě se s ním shodneme, že filozofie „...*právě tak, jako nesmí být služkou církevní víry, nesmí být ani pouhou služkou vědy.*“ Pokud by tomu tak bylo, dostávalo by se lidské poznání na dramaticky (byť z vnějšího pohledu třeba i nepatrně postupné) plíživé scestí, jak například naznačuje slavný evropský hlubinný psycholog, psychiatr, mystik a filozof C. G. Jung, když (na první pohled snad jakoby až absurdně „naruby“) píše: „...*Jsou ... lidé,*

¹²⁸ in. Max Scheler: *Můj filozofický pohled na svět*, Praha, Vyšehrad 2003, ISBN 80-7021-390-6, s. 106-107

¹²⁹ *ibidem*, s. 108

kteří považují za nevědecké brát něco vážně; nechtějí připustit, aby jejich intelektuální hřiště narušovala vážnost. Avšak lékař, který opomine citové hodnoty, se dopouští vážné chyby...“ A tohle je klíčové: „...**jestliže se s takzvanou vědeckostí pokouší opravit tajemné a těžko pochopitelné působení přírody, pak klade své plytké rozumářství na místo léčivých procesů přírody.** Vezměme si k srdci starou alchymistickou moudrost: *Nejpřirozenější a nejdokonalejší dílo spočívá ve vytvoření jemu rovného (Naturalissimum et perfectissimum opus est generare tale quale ipsum est).*“¹³⁰ Jung byl nesporně také vědcem (lépe ho vystihuje výraz „učenec“), ale ne jako soudobí – i často současní – převážně karteziánsky racionalisticky orientovaní dogmatici, pro které mnohdy „...*co nejde změřit a změřit, verifikovat*“ prostě „*neexistuje*“. V praxi to funguje tak, že například mnohé přestárlé vědecké kapacity se až do své smrti dogmaticky drží již překonaných (byť o tom ví!) pravd, dosažených na základě zejména svých celoživotního výzkumu. Důvodem bývá mnohdy vědecká stařecká ješitnost, ale také osobní (osobnostní) psychologický moment, kdy nechtějí odcházet „do vý-sluzby“ s pocitem marnosti ve smyslu „celý můj život a výzkum byl nadarmo“. Takže potlačí nové – obvykle i prokazatelné pravdivé - objevy a teprve jejich nástupci, po smrti anebo nuceném odchodu takového „potrefeného“ dogmatika do penze, mohou nastoupit cestu nové „pravdy“, nejlépe pak opravdu vědecké, není-li však posléze opět dogmatizována... atd. Kupodivu jen málokterý učenec je opravdový, schopný unést poznání a pravdu bez marga. A tady pak filozofie – potažmo praví filozofové bez marga „v zátylku“ - bytostně trpí. Ale to je na jinou, poněkud hlubší úvahu, byť se k tématu (průběžně) na těchto stránkách ještě parciálně vrátíme...

Scheler pak dále ve svém spisku z první třetiny minulého století zdůrazňuje, že z pohledu výše uvedeného „...*se filozofie v posledních desetiletích ve své podstatě i ve svých cílech zásadně změnila. Po dlouhém zápolení se opět dopracovala k důkladným a přísným metodám, jež ji také přiblížily k řešení takzvaných 'metafyzických' problémů v úzkém sepětí s pozitivními vědami, avšak nikoliv pod jejich vedením.*“ A to je prostě klíčové! Jenomže..., vždyť přece, jak víme z dějin filozofie „...*tři velké myšlenkové směry, pozitivismus, novokantovství a historismus, které označovaly jakýkoliv druh metafyziky za nemožný, přežívají dodnes jen díky několika málo filozofickým opozdilcům.*“¹³¹ Scheler, který výše citovaným výrokiem označuje tuhleto etapu filozofického myšlení a „dění“ za překonanou (a to jsme v době před zhruba devadesáti lety!!!), kriticky rozebírá ony jednotlivé směry, kdy **pozitivismus** (např. E. Mach, R. Avenarius) kritizuje v tom smyslu, že „...*odvozoval formy a bytí i poznání ze smyslových počitkových daností, a proto musel nejen metafyzické odpovědi, ale i samotné otázky metafyzické povahy prohlásit za nesmyslné*

¹³⁰ in. Jung, C. G.: Představy a spásy v alchymii /Psychologie a alchymie II./, Výbor z díla VI., Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2000, str. 34; potažmo wikipedie

¹³¹ viz. třeba i u Patočky, který se stejným tématem zabývá ve svých Kacířských esejích...

v důsledku falešných myšlenkových 'návyků'. Takzvané **novokantovství**, které podle současného kantovského bádání tohoto velkého myslitele vůbec nepochopilo, uznávalo sice metafyzické otázky ve smyslu věčných problémů rozumu, pokládalo je však za teoreticky neřešitelné.“ A pak tu máme výše zmíněný historismus (dnes mu říkáme jinak), kde Scheler jako dobové představitele uvádí na prvním místě Karla Marxe, ale též jména jako W. Dilthey, E. Troeltsch či O. Spengler, jehož představitelé spatřovali „...ve všech způsobech pohlížení na svět, náboženských i filozofických, toliko proměnlivé formy vyjádření stále se střídajících dějinných a společenských životních situací. Dnes můžeme říci, že důvody, které tyto tři skupiny myslitelů uváděly jako argumenty proti metafyzice, jsou v podstatě překonány.“¹³² V působení svých předchůdců ale nevidí jen samá negativa...

„Co však bylo nezbytné a co také bylo vykonáno, byla nejen pouhá negace, nýbrž nová pozitivní výstavba,“ míní také Max Scheler: „Tvořit nebo netvořit metafyzické ideje a metafyzický cit, dejme tomu myšlenkovou představu toho, co jako jsoucí existuje samo díky sobě (**ens per se**), na čem všechno ostatní závisí a co tvoří základ člověka i světa, něco takového si člověk nevybírá. Takovou ideu a takový cit člověk vždycky vědomě nebo nevědomě **nutně má** na základě svého usilování a tradice.“ Tady jistě není čemu oponovat. A co s tím dále? Takový vždy znovu a znovu (na základě potřeby a praxe – nejlépe pak bytostného - tázání) „daný“ člověk „...má pouze možnost volby tvořit dobré a rozumné, nebo špatné a rozumu odporující ideje absolutna.“ O tom se také rozhodně nebudeme se Schelerem přít. A navíc přece víme, že v tomto mínění není sám...

„Kdo tedy jste?“ ptá se a zároveň tím učí svá tajemství dynamického života „Jung SuWon“ což znamená „dosažení totální harmonie těla, mysli a duše“ poněkud netradiční (obvykle jsou takovými mistry v její kultuře po věky jen „chlapi“ tedy muži) zenová teoretická i „praktická“ filozofka Tae-Yun-Kim, korejská vel-mistryně bojových umění, jež učí v reálu, v rámci přednášek a tělesných cvičení - a zde tedy i ve své knize „*Sedm kroků k vnitřní síle*“¹³³, aby nás vzápětí blíže poučila o svých pravdách: „Ve vašem nitru klidně a mlčky čeká Jsoucno, Síla, stav Vědomí, jenž vám umožní překonat mentální a fyzické limity ve vašem životě, harmonizovat a změnit chvíle nesouladu,“ a teď hlavně prakticky: „...vytvořit si cíle a dosáhnout jich, zakusit radost a pohodu nezávisle na podmínkách kolem vás – zkrátka tím, čím ve skutečnosti jste.“ Tedy dosáhnout bezhraničné svobody - svobody bez marga. Jenomže tu můžeme najít primárně či apriori jenom ve svém nitru, jak pro změnu učím já osobně svou filozofii a zkušenost: nejprve musím najít sám sebe a teprve potom

¹³² ibidem, s. 108; s odkazem na dílo Max Scheler: Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1929, kdy v pojednání Probleme einer Soziologie des Wissens podává Scheler kritický výklad problémů a vůbec problematik právě historismu a pozitivismu.

¹³³ Votobia, Praha 1995, s. 15

mohu být svobodný (já i Já) jak sám v sobě, tak i v reálném světě: „V učení Jung SuWon nazývám takový stav myslí **Mlčenlivým mistrem**. Naleznete-li tohoto Mlčenlivého mistra ve vašem nitru, získáte kontrolu nad svým životem. Zkusíte nový pocit svobody, klidu v duši, tvořivosti a harmonie,“ čehož důsledkem je, že „...váš život bude zajímavý, smysluplný, radostný a dynamický. V každém okamžiku budete šťastní díky prosté radosti ze zakoušení života, z poznání sebe sama!“ Jde to? Ale jistě: „Vyučuji umění Jung SuWon, abych ve vás probudila ono mocné vnitřní Jsoucné, abych vám umožnila rozpoznat Mlčenlivého mistra a komunikovat s ním,“ doplňuje s (virtuálním) vědoucím úsměvem Tae-Yu-Kim. A jak (viz. výše) říká Scheler: Je pouze na nás, jakou cestu (poznání) si vybereme..., nicméně ve svém textu pokračuje: „Avšak mít sféru absolutního bytí před svým vlastním myslícím vědomím patří k **podstatě** člověka a spolu se sebevědomím, vědomím světa, řeči a svědomí...“ a kdyby znal a chápal C. G. Junga, jistě by přidal i „osobní a zejména kolektivní ne-vědomí“, nicméně i tak: „...tvoří jednotnou a nedílnou strukturu.“ A přichází Schelerův ryze kritický pohled: „Člověk samozřejmě může tuto oblast vědomí a myšlení uměle potlačit tím, že se takřikajíc přisaje na smyslovou skořepinu světa; nicméně i v tomto případě zaměření na sféru absolutna přetrvává; sféra však zůstává **prázdná** co do svého obsahu.“ A co z toho vyplývá? „V tom případě ovšem zůstává prázdným nejen to, co můžeme nazvat ústředím lidské duchovní osoby, ale také srdce. Člověk zajisté může i tuto sféru absolutně jsoucího a nejvyššího dobra – aniž to sám zpozoroval – naplnit **konečnými** věcmi a statky, s nimiž ve svém životě zachází, 'jako by' byly absolutnem. Tak lze nakládat s penězi, národem či člověkem, kterého mám rád. To je však už pouhý fetišismus a modloslužebnictví.“¹³⁴

A jaké tu vidí právě Scheler řešení?

„Chce-li člověk z tohoto duševního stavu nějakým způsobem vybědnout, musí se naučit dvě věci. Především si musí s pomocí sebeanalýzy...“ (tak přece jen náznak Freuda, potažmo Junga – tedy jeho současníků, jež mohl znát a jak uvidíme dále, minimálně Freuda také znal...) „...uvědomit svoji **'modlu'**, která v něm nastoupila na místo absolutního bytí a dobra. Za druhé se musí naučit tuto modlu zničit...“ (ne nadarmo tu mimo jiné cituji korejskou zenovou mistryni...) „...tj. navrátit této příliš milované věci její **relativní** místo v tomto konečném světě. Teprve potom se opět počne vynořovat sféra absolutna – a teprve potom se člověk ocitne v duchovní situaci, kdy bude s to o absolutnu samostatně filosofovat.“ A také ho dostatečně filozoficky podloženo naplno žít, jak už víme. Zůstaňme však zatím, spolu se Schelerem, na bázi duchovní, kdy od něj v této souvislosti – a také proto, že osobně svobodu kladu vždy na první místo v oblastech žití i poznávání - dále čteme: „...Nicméně filozoficky svobodné zkoumání absolutna není dáno pouze tím, že metafyzika je vždy něčím **skutečným**. Člověk je rovněž vybaven přiměřenými **prostředky poznání**, které mu poskytují

¹³⁴ ibidem: Můj filozofický..., s. 108-109

možnost obezřele a přitom důkladně, v přesně stanovených hranicích, poznávat základ všech věcí; nikdy sice vyčerpávajícím způsobem, avšak přesto pravdivě a pronikavě.“ A to Scheler rozhodně dělá, jak nám jistě potvrdí každý znalec jeho spisů (za sebe mohu hovořit jen o těch pozdějších, které mne nicméně uchvátily: a má-li z nich člověk dělat případný výtah, brzy se přesvědčí, jak špatně se v něm škrta a vytrhuje z kontextu, který je jako celek neobyčejně kompaktní a především souhrnně hlubokomyslný...). Ale jak je tomu s tím „člověčím“ poznáním dle Schelera? Onen člověk s bytostnou potřebou poznávat je mimo jiné: „...rovněž v samotném jádru své osoby nadán schopností získávat **živoucí** podíl na základu všech věcí,“ kdy pak takový „...člověk je schopen **trojího vědění: Panujícího** neboli výkonného vědění, **podstatového** neboli vzdělávajícího vědění a **metafyzického** neboli spásného vědění“, přičemž „...žádný z těchto tří druhů vědění není jen pro sebe sama. Každý druh slouží k přetváření **jsoucího**; a to jednak k přetváření **věcí**, jednak vzdělanosti formy **člověka** samého, anebo **absolutna**.“¹³⁵

K prvnímu z těchto druhů vědění Scheler uvádí, že slouží zejména „...naší technické moci nad přírodou, člověkem a dějinami...“ a je to vědění pozitivních odborných věd, nesoucích naši (soudobou, ale i současnou) západní civilizaci, kde „...konečným cílem tohoto vědění je vyhledávat, pokud možno všude, **zákony** časoprostorových souvislostí mezi jevy, které nás obklopují a které lze seřadit do určitých tříd, tudíž zákony takovosti jejich bytí zde a nyní...“ (což mi pochopitelně koresponduje s klíčovým zenovým úhlem pohledu „tady a teď“) „...Takové zákony nehledáme proto, že bychom měli nějakou zálibu v zákonech, nýbrž proto, abychom ovládli svět a také sebe samotné...“. Přesně!

Pokud se týká druhého způsobu našeho možného vědění, to pak „...představuje vědění **té filozofické vědy**, kterou Aristoteles nazval 'první filozofií', to znamená vědou o způsobech bytí a základní struktuře všeho, co jest. Že se v případě tohoto podstatového vědění a jemu odpovídajícího bytí jedná o druh vědění zcela protikladný vědění panujícímu – o rozsáhlou oblast filozofického bádání - , teprve nedávno znovu objevil E. Husserl a jeho škola...“ (tedy v návaznosti i dnes poněkud dominantnější fenomenolog Martin Heidegger; u nás pak třeba Jan Patočka, Jan Sokol, Anna Hogenová, Naděžda Pelcová a další aktuálně relevantní filozofové, převážně současní...) napsal už ve třicátých letech minulého století Max Scheler, podle něhož v té době „...v případě panujícího vědění, jak jsme viděli, se hledají zákony časoprosotorové koincidence nahodilých skutečností světa a jejich takovosti. V případě toho druhého směru bádání se naopak právě důsledně metodicky **abstrahuje** od nahodilé časoprosotorové situace i od toho, co existuje tak či onak nahodile. Spíše se kladou otázky: **Co je svět**, co je například každé libovolné, takzvané 'těleso'; co je každý libovolný 'živočich', co tvoří **podstatu** rostliny, zvířete, člověka atd. co do jejich invariantní výstavby založené

¹³⁵ ibidem, s. 109-110

na esenciálních vlastnostech, a dále: Co je 'myšlení', co je 'lásky', co je 'cítění' krásy'? - nezávisle na časovém a nahodilém proudu vědomí či onoho člověka, v němž tyto akty fakticky vystupují.“¹³⁶

Zmíněným třetím druhem vědění je podle Schelera „...vědění metafyzické a spásné“, k čemuž vidí odrazový můstek ve zmíněné již aristotelské „první filozofii“, což je „...podstatová ontologie světa a vlastního Já – není jím však přímo samotná metafyzika. Teprve **spojením** výsledků pozitivních věd, orientovaných na skutečnost, s první filozofií, orientovanou na podstatu, a spojením obojího s výsledky hodnotících disciplín (obecnou teorií hodnot, estetikou, etikou, kulturní filozofií) vede k **metafyzice**. Nejprve směřuje k metafyzice 'hraničních problémů' pozitivních věd, k metafyzice prvního řádu (co je 'život', co je 'materie') a jejím prostřednictvím k metafyzice absolutna, tzn. k metafyzice druhého řádu.“¹³⁷

A tady se dostáváme ke klíčovému tématu Schelerova filozofického snažení a učení, k *filozofické antropologii*.

8.1. Schelerova filozofická antropologie

„Nejnaléhavějším úkolem filozofie dnešní doby je rozpracování filosofické antropologie,“ **131)(ibidem, str. 120)** zdůrazňuje Scheler, který už se o daném tématu zmiňuje v souvislosti s předešlými třemi druhy vědění, a to v návaznosti na vývoj pozdního evropského filozofování (viz. výše): „...Nicméně mezi metafyzikou hraničních problémů matematiky, fyziky, biologie, psychologie, právní vědy, historie atd. a metafyzikou absolutna existuje ještě jedna důležitá disciplína, která v současné době vyvolává stále větší zájem a získává na významu. Je jí '**filozofická antropologie**'. Její otázkou je **ona** otázka, o níž I. Kant (ve své 'Logice') jednou řekl, že se v ní sbíhají **veškeré** základní filozofické problémy: 'Co je člověk?'. Veškerá předkantovská metafyzika Západu se pokoušela proniknout do absolutně jsoucího bytí prostřednictvím bytí **kosmu**, rozhodně pak svůj výpad zahajovala u **předmětného** bytí. Právě to Kant ve své kritice čistého rozumu (v 'Transcendentální dialektice') pokládal za **neuskutečnitelný** podnik. Právem zdůrazňovala, že všechno předmětné bytí jak vnitřního, tak vnějšího světa se v první řadě vztahuje k člověku. Všechny formy bytí jsou závislé na bytí člověka. Všechno předmětný svět a jeho způsoby bytí nejsou 'bytím o sobě', nýbrž představují jen protějšek a 'výřez' z tohoto bytí o sobě, přiměřený celkové duchovní a tělesné organizaci člověka.“ No – a teprve z chápání podstaty člověka, zejména tedy prostřednictvím filosofické antropologie, která ji zkoumá, lze „...- jakožto zpětné prodloužení jeho

¹³⁶ ibidem, s. 110-112

¹³⁷ ibidem, s. 116

duchovního aktu původně pramenícího v centru člověka – vyvozovat **závěr** o pravých vlastnostech **nejvyššího základu** všech věcí. “**132**) (ibidem, str. 116) A zde pak Scheler ve svém výkladu začíná u samých základů této nové vědní filozofické disciplíny, kdy mimo jiné (v první čtvrtině 20. století, jak víme – dnes už jsme, samozřejmě, mnohem dále...) zdůrazňuje: „Vzhledem k tomu, že autor tohoto pojednání se dlouhá léta důkladně zabýval problémem člověka...“, a to je zřejmé z jeho hluboce fundovaných spisů, zabývajících se rozbořem výkladu člověka u mnohých klíčových filozofů, „...je snad oprávněn prohlásit, že názory na podstatu a původ člověka nebyly v žádné době tak nejisté, neurčité a zmatené, jako je tomu v době naší. Ve zhruba desetitisíciletých dějinách jsme prvním věkem, kdy člověk sám sebe naprosto ‘zproblematizoval’, kdy už vůbec neví, co je, nicméně **chápe**, že to neví. A jen pokud se odhodláme ponechat stranou veškerou dosavadní tradici, jež se vztahuje k této otázce, a přistoupíme k ní jako k naprosté tabula rasa a na bytost zvanou člověk se naučíme nahlížet v nejvyšší metodické odcizenosti a údivu, budeme moci znovu dospět k udržitelným náhledům. Je ovšem známo, jak obtížná je taková **tabula rasa**. Sotva kde jsme totiž tak silně a nevědomě ovládáni tradičními kategoriemi, jako v této otázce.“¹³⁸**133**) (ibidem, str. 120-121) Jako základní (jedinou) účinnou metodu pro náš (svůj) výzkum proto Max Scheler nabízí seznámení se jejich duchovně dějinným původem a prostřednictvím tohoto „zvědomění“ je překonat postupným odstraňováním. A to také ve svých pracích činí, ale takový, byť jen náznakový, rozbor by zbytečně prodloužil naši úvahu. Případné zájemce tedy odkazují na – opravdu výtečná – citovaná díla přímo Maxe Schelera.

A ještě si tedy ujasněme, co konkrétně Scheler chápe pod pojmem filozofická antropologie: „Mám na mysli základní vědu o **podstatě a podstatové výstavbě člověka**, o jeho poměru k oblastem přírody (anorganické, rostlinné, živočišné) stejně jako k základu všech věcí; o jeho metafyzickém podstatovém původu stejně jako jeho fyzickém, duševním a duchovním počátku ve světě; o silách a mocnostech, které jím hýbou a kterými hýbe on sám; o základních směrech a zákonech jeho biologického, duševního, duchovně dějinného a sociálního vývoje, jak co do jeho esenciálních možností, tak co do jeho fakticity. Je zde obsažen psychofyzický problém těla a duše i problém noeticko-vitální. Jedině takováto antropologie je schopna poskytnout **stěžejní filozofický základ všem vědám**, které se zabývají tématem ‘člověk’- z hlediska přírodovědného a lékařského, prehistorického, etnologického, historického, sociálněvědného, obecně i vývojově psychologického, charakterologického apod. - a současně stanovit konkrétní cíle jejich zkoumání.“¹³⁹

¹³⁸ ibidem, s. 116

¹³⁹ ibidem, s. 120

8.2. O Maxi Schelerovi z dnešního pohledu

Ve své stati „*Člověk milující a výchova založená na sympatii*“ aktualizuje docentka Naděžda Pelcová¹⁴⁰ současný význam zakladatele filozofické antropologie a jeho tvůrce: „*Posledních dvacet let tvorby rozhodlo o místě, které Max Scheler zaujímá v dějinách filozofického myšlení.*“ V současné době je totiž – a to zcela oprávněně - „...*jedním z největších představitelů fenomenologie a etického personalismu, v pravém slova smyslu zakladatel filozofické antropologie. Když ho Jan Patočka nazývá v předmluvě k 'Místu člověka v kosmu' '...jedním z nejdůležitějších a nejangažovanějších svědků epochy, na jejichž ramenou stojí naše současnost'*¹⁴¹, nejsou jeho slova nadnesená, neboť není myslitele, který by podobně jako Scheler hluboce promyslel, specifikoval a rozvinul motiv emocionální angažovanosti člověka na ontologické, sociální a existenciální skutečnosti moderního člověka.“¹⁴²

Pelcová nám pochopitelně přibližuje Maxe Schelera (1874-1928) jako významného filozofa, etika, sociologa a psychologa, který už v roce 1915 formuloval program filozofické antropologie „...s příznačnou ambiciózností“, což dokládá autorským citátem (něco už o tom víme!): „*V určitém smyslu se dají všechny centrální problémy filozofie redukovat na otázku, co je člověk a jaké místo a postavení zaujímá v celku bytí, světa a Boha.*“¹⁴³ Dále pak připomíná, že Schelerův „...pokus o založení nové antropologie“ začíná konstatováním, že nemáme „jednotnou ideu člověka“, a pro stále rostoucí množství speciálních věd, které se člověkem zabývají - a jejichž rozbořením a kritikou ohledně vztahu k filozofii a soudobé filosofie k nim se ve svých pracích poměrně široce zabývá -, platí, že v danou chvíli (dobu) „...daleko více podstatu člověka zakrývají, než aby ji objasňovaly,“¹⁴⁴ jak píše Scheler ve svém též klíčovém díle „*Místo člověka v kosmu*“, kterým se budeme v některých ohledech dále podrobněji zabývat. Také Pelcová z jeho hlubokých a obsáhlých rozborů dobové ohraničitelnosti poznání správně pochopila, že žádná tehdejší disciplína „...zkoumající fyziologii člověka, jeho psychické pochody, historii lidstva nebo další projevy lidského života, neposkytne člověku odpověď na otázku, kdo jsem, jak mám žít, co mohu vlastně poznat, podle čeho se mám chovat, jak mohu dosáhnout štěstí...“, s tím, že odkazuje na Schelerovu větu „...*Nemožnost nalézt konečnou odpověď plyne ze záludné dvojznačnosti pojmu*

¹⁴⁰ in. Pelcová, N.: *Filozofická a pedagogická antropologie*, Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, Praha 2004, ISBN 80-264-0076-5, s. 113

¹⁴¹ in. Scheler, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha, Academia 1968, s. 6

¹⁴² ibidem, s. 113

¹⁴³ in. Scheler, M.: *Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und Aufsätze. Band I.*, 1915, s. 319

¹⁴⁴ in. Scheler, M.: *Místo člověka v kosmu*, s. 44

člověk.¹⁴⁵ Háček je v tom, že „...to, o čem vypovídá vědecké zkoumání, je přírodně systematický pojem, to, oč jde filosofické antropologii, je pojem 'podstaty člověka', tedy vymezení 'zvláštního' místa člověka, jež 'není srovnatelné s žádným jiným místem živého druhu',“ vysvětluje docentka Pelcová. „Avšak zvláštní místo člověka se stává zřejmým teprve tehdy, když vezmeme v úvahu celou výstavbu biofyzického světa člověka.“¹⁴⁶ Zde se pak v subkapitole „Homo naturalis v kontinuitě psychična“ podrobněji zabývá Schelerovým východiskem pro pochopení člověka, kterým je právě (výše naznačené) „...jeho přírodní určení vyjádřené pojmem '**homo naturalis**'; jako takový je výsledkem evoluce. Kontinuita vývoje života se projevuje a je doprovázena kontinuitou psychična, již jsou podle Schelera nadány i nižší vývojové formy života, nemluvě už o zvířatech, neboť hranice živého jsou hranice psychična.“¹⁴⁷ V této souvislosti pak připomíná, že Scheler odlišuje celkem čtyři formy psychična, a to: pocitové puzení, ve kterém ještě pocit a pud nejsou odděleny, projevující se „...pohybem k potravě, ke světlu, k vláze a jsou jim nadány i rostliny“¹⁴⁸, kdy nás (podobně jako samotný Scheler ve svém díle), odkazuje k Aristotelovi a jeho spisku „O duši“, jenž takto charakterizuje „duši vegetativní“. Další Schelerem charakterizovanou formou je instinkt. Vyznačuje se takzvaným „teleoklinním“ jednáním, prospěšným vlastnímu, rodovému nebo druhovému bytí. Pak tu máme „návykové chování“, nazývané „asociační inteligence“, které má především reprodukční charakter (Aristoteles jim říká „duše vnímavá“). Čtvrtá forma, podle Aristotela „duše rozumová“, vlastní pouze člověku, „...je organicky vázaná praktická inteligence, vyznačující se schopností volby, výběru, jednání a učení,“ dokončuje svůj výklad Pelcová. „Touto formou inteligence vyniká produktivní, nikoli reproduktivní myšlení. Projevuje se schopností anticipace, předjímání nového, nikdy neprožitého stavu věcí. To všechno včetně poslední formy člověk sdílí s jinými formami života, s vyššími živočichy, ale už zde se projevuje i jeho odlišnost a jinakost. Zatímco je život v podstatě zachováváním kontinuity, založený na pokračování daného, určen dědičností, lidský vývoj je charakterizován...“, tedy dle samotného Schelera: „...odbouráváním tradice“, což Pelcová dále poměrně srozumitelně vysvětluje: „Jeho vlastností totiž není jen nápodoba jednání, vlastní životu zvířat určených minulým životem příslušníků druhu a jen individuálně schopných anticipace.“ Zde ovšem nejsou myšleny „mystický“ (orientálně ve formě víry v reinkarnaci: hinduismus či buddhismus; stejně tak na západě: srovnej např. Raymond Moody: Život po životě, Elisabeth Kübler-Rossová: O životě po smrti, u nás Ivana Štědrá: Návrat do opuštěných těl, aj.) pojaté „minulé životy“ daného jedince (zvířecího i lidského), případně

¹⁴⁵ ibidem, s. 45

¹⁴⁶ ibidem Pelcová..., s. 114

¹⁴⁷ in. Pelcová: Filozofická..., s. 114

¹⁴⁸ ibidem, s. 114

jungiánsko (kolektivní nevědomí) – přírodovědní (DNA jako nositelka „paměti“ všeho živého), které ovšem – tak či onak - nemůžeme pominout v relevanci moderního výsostně (opravdového) vědeckého bádání (bez margu – je-li vůbec možné?!), nýbrž naučená či zděděná (viz. opět dědičnost prostřednictvím DNA?!) paměť rodová: „*Tradice má v člověku podobu svobodně uvědomělé 'vzpomínky', vyjádřené pomocí písma, znaků, uměleckých artefaktu, dokumentů apod.*“,¹⁴⁹ dovysvětluje Pelcová, která zde ale opomíjí (možná v této fázi výkladu ještě záměrně?) paměť například zvířecí, předávanou v rámci svého druhu přece jen asi primitivnější formou, byť ve hře je nesporně „*nekonečná*“ a všezahrnující „*živá*“ paměť DNA, jak teprve nedávno vyzkoumali současní vědci.

A jsme u pokroku, který se dle Schelera neděje jako kontinuita, nýbrž jako „...*usmrcování živé tradice*“, jak doslova uvádí (a podrobněji rozebírá) nejen v „*Místě člověka v kosmu*“, ale třeba i v díle „*Můj filozofický pohled*“, což Pelcová reflektuje jako „...*aktualizaci tradovaných obsahů a následnou obměnu a transformaci jejich obsahu.*“¹⁵⁰ K tomu pak se konkrétně u Schelera dočteme: „*Odstraňování síly tradice v lidských dějinách pokračuje ve vzrůstající míře: vykonává je ratio, jež stále v jednom a též aktu **objektivuje obsah a jaksi zatlačuje do minulosti, do níž patří, připravujíc tak půdu pro stále nové objevy a vynálezy. Toto velmi pomalé odstraňování všech těchto sil, které dělají 'zvyk chůvou člověka', tvoří podstatnou část veškerých dějin.***“¹⁵¹ Pelcová příhodně dodává, že se tu „...*i v kontextu animálního bytí ... znovu ... dostáváme k časovému charakteru bytí člověka, bez něhož je existence nemyslitelná. ... Z hlediska kontinuity vědění (a nebo genetických informací) jde o zajímavý motiv paměti, který pro antropologii provokativně...*“ (jak ostatně jinak, v jeho případě?) „...*formuloval už Friedrich Nietzsche v **Nečasových úvahách**. Ztráta paměti není poprvé spojována s poruchou osobnosti...*“, (což se, pochopitelně, dočteme i u Schelera) „...*s nemocí a není překážkou zdravého vývoje (jako například skleróza). Jako u Nietzscheho také zde u Schelera dnes například v postmoderním myšlení umožňuje naopak 'ztráta paměti' (chtěná a záměrná) odpustit viníkovi, zapomenout na ověřené cesty jednání a dát se cestou objevu nových postupů a technologií; je podmínkou lidské umělecké tvořivosti.*“ A dále také, což je nesmírně důležité z hlediska psychologického vývoje lidského jedince i společnosti: „*Schopnost člověka odmyslet a zapomenout předchozí křivdy umožňuje toleranci i spolupráci dříve nemyslitelnou.*“ Zde je pak třeba zdůraznit, že nejde jen o tuhle schopnost, nýbrž o významnou všeobecnou osvětu společnosti v tom smyslu, že i takové myšlení je z „moderního“ hlediska (v minulosti například panovala

¹⁴⁹ ibidem, s. 115

¹⁵⁰ ibidem, s. 115

¹⁵¹ in. Scheler, M.: *Místo...*, s. 60, ale dočteme se o tom i ve *Wesen und Formen der Sympatie*. Bonn, Verlag von Friedrich Cohen 1926, s. 40-41

nezvratitelná „krevní msta“ a další obdobné praktiky, limitující a motivující jak lidského jedince, tak i společnost, v níž žije...) možné, myslitelné, významné a hlavně (nejspíše i) nezbytné. „...Blahodárné zapominání platí i pro 'fyziologickou paměť', kde úspěšná eliminace nositelů určité informace (např. zhoubného bujení) znamená zabránit vypuknutí smrtelného onemocnění,“¹⁵² sděluje nám Pelcová ruku v ruce se Schelerem, aby navázala(-i) odlišností mezi člověkem a jinými živočichy, jíž se jinak filozof zabývá značně podrobně, takže se pro zjednodušení přidržíme rozboru paní docentky: „To, co zvíře nemá, tedy není podle Schelera inteligence, ale duchovní citění, které člověku otevírá hodnotovou stránku světa. Hodnota a hodnocení je to veskrze lidské, nikoli inteligence stupňovaná kvantitativně do nekonečna, ale schopnost výběru mezi hodnotami, preference užitečného před příjemným, volba dlouhodobého cíle před krátkodobým. Podstata člověka, jeho zvláštní místo proto není uchopitelné z psychofyzické konstituce člověka,“¹⁵³ k čemuž cituje přímo Schelera: „...to, co dělá člověka člověkem, není nový stupeň života a vůbec ne stupeň jedné formy manifestace tohoto života a už vůbec ne stupeň jedné formy manifestace tohoto života, 'psýchy', nýbrž je to princip, který je všemu a každému životu vůbec, tedy i životu člověka protikladný.“¹⁵⁴

Pelcová se pak také v návaznosti zabývá „člověkem jako duchovní osobou“, z čehož nám plyne poučení, že nejhlubší princip „podstaty člověka“ nalzáme zcela mimo veškerý „život“, či mimo všechno to, co nazýváme životem. V člověku samotném je tím nejpůvodnějším a uzpůsobuje ho k tomu, aby transcendoval sebe sama a svůj život a život veškerý. Zmíněná schopnost transcendovat či překračovat má pak dle Schelera dvojí podobu, a těmi jsou jednak nezávislost na těle, kdy se člověk cíleně stává „asketou života“, ale také otevřenost světu. A to je nesmírně důležité(!): „Duch nebo duchovní podstata znamená 'existenciální odpoutanost od organična', znamená nevázanost na pudy a na okolí. Duch se projevuje v řadě rozumových, nazíracích, volních a emotivních, tedy duchovních aktů, a centrum těchto aktů je 'osoba',“ vysvětluje Pelcová s tím, že „...pojem osoba je psychofyzicky indiferentní, má jednotící význam a umožňuje člověku právě to 'zvláštní místo'“, totiž – a zde se opět opírá o Schelera: „...z jednoho centra jakoby mimo časoprostorový svět, učinit vše předmětem svého poznání. Tak stojí člověk sám nad sebou jako živou bytostí a nad světem. Jako takový je schopen také ironie a humoru, jež vždy zahrnují povznesení nad vlastní jsoucnost.“¹⁵⁵ Tak se člověk osvobozuje od vleku okolností, vystupuje „nad věc“, a to i ve smyslu svých vlastních fyziologických předpokladů, čímž se tedy jednoznačně liší od zvířat a dalších živých organismů.

¹⁵² ibidem Pelcová: Filozofická..., s. 115

¹⁵³ ibidem, s. 115-116

¹⁵⁴ in. Scheler: Místo člověka..., s. 65

¹⁵⁵ ibidem, s. 74

Také filozof Jan Sokol ve svém pojednání o lidské svobodě mimo jiné píše: „...na rozdíl od živočichů, kteří většinou instinktivně reagují na podněty svého prostředí, člověk zpravidla jedná...“, nicméně však „...rozdíl mezi nimi jistě není absolutní: i zvíře někdy dokáže myslet dopředu a člověk často jen reaguje, třeba když si sáhl na horkou plotnu.“¹⁵⁶ Nesporný rozdíl tu ale Sokol rozhodně vidí, to když třeba lidské „...jednání sice také často odpovídá na nějakou příležitost, není však – na rozdíl od reakce – vyvoláváno pouhým podnětem: jednající člověk uvažuje, rozmýšlí a teprve pak se pro něco rozhodne. Může se rozhodnout tak nebo onak podle cíle, který sleduje, může udělat různé věci, anebo také nic. Podstatné je právě to, že mezi ukazující se možností a vlastní jednání vstupuje fáze rozvažování, kdy člověk váhá, zvažuje – až se možná k něčemu odváží.“¹⁵⁷ Jedná tedy svobodně a s rozmyslem, on nemusí, on má možnost jednat, která je ale naopak „...důsledkem nebo lépe řečeno, projevem toho, že člověku chybí instinktivní, přirozená jistota automaticky správné reakce na podnět; projevem toho, že se z této souvislosti na bezprostřední situaci uvolnil a že k ní získal odstup. Tím se mnohé změnilo. Člověk se musí rozhodovat, často si není jist, chvíli mu to nejspíš potrvá a za to, co udělá, bude odpovědný – protože to udělal on. Vedle přímých podnětů, mezi nimiž žijí zvířata, žije člověk také mezi možnostmi – ať už to jsou vítané příležitosti, anebo obávaná nebezpečí a ohrožení.“ Musí tedy volit. I to je forma svobody, byť ta méně příjemná. A stejně pak: „Svoboda jako uvolnění, zbavení nějakého 'musu', je skvělá a důležitá zkušenost a každý člověk ji potřebuje zažít. Má ovšem ... slabinu: nevydrží dlouho. Člověk si rychle zvykne a začne se rozhlížet, co dál...“¹⁵⁸ Je tedy zřejmé, že lidská svoboda má vždy i svoji odvrácenou tvář.

„Osoba je něco jiného než pouhé já,“ zdůrazňuje v schelerovské souvislosti ve svém „Negativním platonismu“¹⁵⁹ filozof Jan Patočka: „Já je u Schelera ve světě, zatímco osoba je světu nadřazena, je jeho korelát...“, čili jakousi souvztažností - a co je určující: „...náš svět je něco jako příbytkem, složeným ze všech možností, které vůbec máme, abychom pochopili skutečnost. Svět je tedy skutečnost jako korelát osoby, osobní výběr ze skutečnosti člověka, osobní perspektiva všehomíra.“ Z toho mimo jiné vyplývá, že osoba objektivuje a zpředměťňuje svět, zatímco ji samu nelze objektivovat: jak osobu vlastní, od níž nemáme dostatečný odstup, tak pro náš „osobní“ pohled na osoby jiné. A pokud se týká „otevřenosti světu“, Pelcová ve svém vhledu do Schelerovy filozofické antropologie zdůrazňuje lidskou schopnost zpředměťňování a sebevědomí, díky níž „...si člověk nenesí svůj svět jako šnek ulitu, aby v něm byl 'uzavřen', on si tu svou perspektivaci tematizuje,

¹⁵⁶ in. Sokol, J.: Filosofická antropologie. Člověk jako osoba, Portál, Praha 2002, 2008, ISBN 978-80-7367-422-9, s. 115

¹⁵⁷ ibidem, s. 115

¹⁵⁸ ibidem, s. 115-116

¹⁵⁹ Patočka, J.: Negativní platonismus, Praha, ČS 1990, s. 116 a 117

zpredmětňuje, prostorově a časově člení, fázíje a projektuje. Člověk z tohoto hlediska není jen ve světě, ale **má svět**. ... Člověku je od počátku dán vlastní prostor, jakoby 'prázdné formy' prostoru a času, které naplňuje lidskými smysly a významy. Scheler to nazývá 'sbírání' a 'soustředování'.¹⁶⁰ A tady už se dotýkáme Schelerovy svébytné teorie ideace, na niž se podíváme blížeji...

8.3. Ideace u Schelera

„Chceme-li si v jednotlivostech více ujasnit zvláštnost, svéráznost toho, co nazýváme 'duchem', pak bude nejlepší navázat na specificky duchovní akt, na akt **ideace**,“ píše Max Scheler ve své knize „Místo člověka v kosmu“¹⁶¹ - dle slovníku cizích slov je **ideace** [=podloženo ideou/ myšlenka, **nápad**; smysl, význam, pojem, podstata/, nápad, postižení podstaty. O co jde konkrétně u Schelera? „Je to akt zcela odlišný od jakékoliv technické inteligence, od každého zprostředkovaného usuzujícího 'myšlení', jehož počátky jsme přisuzovali zvířeti. Problém inteligence by byl například takovýto: Bolí mne zde-nyní ruka. - Jak ta bolest vznikla, jak může být odstraněna? Zjistit to bylo by úkolem pozitivní vědy, fyziologie, psychologie, medicíny. Avšak já mohu s větším odstupem, zamýšlejícím se, kontemplativním postojem k tomuto prožitku chápat tutéž bolest 'příklad' nanejvýš podivuhodného **podstatného stavu** věcí, že tento svět vůbec je poskvrněn bolestí, zlem a utrpením; pak se zeptám jinak: Co je vlastně '**bolest sama o sobě**'- nehledě na to, že já ji zde nyní cítím? A jak musí být uzpůsoben základ věcí, aby bylo možné něco takového jako 'bolest vůbec'?“

A teď něco konkrétně „ideačního“, korespondujícího s filozoficky „všeobjímajícím“ tématem mé aktuální doktorské práce s pracovním názvem „Východ a Západ a Poznávání“, kdy sám Scheler uvádí příběh spojující formy západního a východního poznávání...: „Velkolepým příkladem takového aktu ideace je známý Buddhův příběh o obrácení: Princ vidí **jednoho** chudého, **jednoho** nemocného a **jednoho** mrtvého poté, co v paláci svého otce byl léta chráněn před všemi negativními dojmy; tyto tři nahodilé skutečnosti 'jsoucí takto zde a nyní' chápe však okamžitě jako pouhé příklady esenciální uzpůsobenosti světa, kterou lze jimi postihnout.“¹⁶² Vedle toho však poukazuje i jiné oblasti našeho života a okolní reality, byť i ryze abstraktní: „Výmluvné příklady otázek esenciálního druhu skýtá celá matematika,“ píše třeba Scheler¹⁶³, ale také, že „...zvíře má vágní představy o množství, jež však ulpívá jen na vnímaných věcech, na jejich tvaru, seskupení etc.“

¹⁶⁰ in. Pelcová: Filozofická..., s. 117

¹⁶¹ in. Scheler, M.: Místo člověka v kosmu, Academia Praha, 1968, s. 75-76

¹⁶² ibidem, s. 76

¹⁶³ ibidem, s. 76

Načež ve vrací k lidem: „Člověk je schopen trojitost jako 'počet' tří věcí **oprostit** od těchto věcí a zacházet s 'číslem' 3 jako se samostatným předmětem podle vnitřního zákona vytvářejícího řadu takovýchto předmětů,“ a to s tím, že přitom „...nálezy vět o vztazích rozmanitostí nemajících smyslovou povahu, které matematika zkoumá, jsou zvláštním způsobem schopny nejpřísnější aplikace na všechny reálné věci, které patří k této (axiómy definované) rozmanitosti, a není-li to možné dnes, pak to bude možné zítra. To vše jsou otázky, jež si klade duch jako takový, a nikoli usuzující inteligence, která může poskytnout pouze prostředky, jak je řešit. Ničeho podobného není zvíře schopno.“

A nyní se tedy ve své úvaze dostává Scheler k samotné ideaci, která v jeho pojetí znamená „...spolupostihovat nezávisle na velikosti a počtu pozorování, která činíme, a nezávisle na indukčních závěrech, ke kterým dochází inteligence, **esenciální** uzpůsobenosti a formy skladby světa na **jediném** příkladě té které příslušné regionální oblasti. Avšak vědění, které takto získáme, platí, byť získáno na jednom příkladě, v nekonečné všeobecnosti o všech možných věcech, které mají tuto podstatu a platí zcela nezávisle na našich lidských nahodilých smyslech, druhu a míře jejich dráždivosti pro všechny možné duchovní subjekty, které přemýšlejí o tomtéž materiálu.“ A zde se pak nemůžeme s Maxem Schelerem neshodnout, že „...náhledy, které takto získáme, platí tedy za hranice našich smyslových zkušeností, platí tedy nejen pro tento skutečně jsoucí svět, nýbrž pro všechny možné světy. Nazýváme je v našem školském jazyce 'apriorní'...“, a jistěže nejen v jazyce školském. S odkazem na řadu svých filozofických předchůdců, které zde opět pro zesubtilnění textu vypouštíme, nám Scheler dále vysvětluje, že podle něj zmíněné poznatky „o podstatě“ plní v zásadě dvě různé funkce, konkrétně – potažmo abstraktně – jednak ryze pozitivní, ale také významové, hlubší, filozofické. Zde pak striktně odděluje poznání konkrétní a hlubší hled do podstaty: „Pro pozitivní vědy, jejichž pole je přísně omezeno ověřitelností jejich redukovaných vět pozorováním a měřením, vytvářejí nejvyšší předpoklady, axiómy, které v mezích nejobecnější logiky předmětů tvoří pro všechny oblasti vždy zvláštní soubory a prvotně ukazují směr plodného pozorování, indukce a dedukce, jež se děje inteligencí a diskursivním myšlením. Avšak pro filozofickou **metafyziku**, jejímž konečným cílem je poznání absolutně jsoucího bytí, tvoří poznatky o podstatě 'okna do absolutna', jak to obrazně a přiléhavě vyjádřil Hegel. Neboť žádnou pravou podstatu samu, kterou rozum ve světě nalézá, a ani jsoucnost 'něčeho', co tuto podstatu má, nelze redukovat na empirické příčiny konečného druhu: může být, pokud je podstatou, připsána pouze jedinému duchu, povýšenému na jednotlivost, jako atributu nadsingulární jsoucnosti ens a se, a každá jsoucnost takové podstaty vůbec může být pojata jako klad věčného pudu jako jeho druhového atributu.“ A zde pak přímo navazuje nesporně osvíceným hodnocením, že: „...tato schopnost **odloučení podstaty a jsoucnosti** tvoří základní znak lidského ducha, a teprve až na něm jsou založeny všechny ostatní znaky. Pro člověka není podstatné to, že má vědění, jak řekl už

Leibnitz, ale to, že má apriorní podstatu, nebo je schopen ji nabýt.“ Podle Schelera však „...přitom neexistuje nějaká konstantní organizace rozumu, jak ji předpokládá Kant; podléhá naopak zásadně dějinným proměnám,“ jak už jsme ostatně řešili výše. „Konstantní je pouze rozum sám jako vloha a schopnost tvořit a utvářet působností nových podstatných náhledů stále nové formy myšlení, nazírání, lásky a hodnocení, těch náhledů, které nalézají průkopníci lidstva v poznatelných skutečnostech a které pak následuje a spoluskutečňuje množství.“ A tak tedy, dle Schelera...: „Chceme-li odtud hlouběji proniknout do podstaty člověka, musíme si představit skladbu aktů, které vedou k aktu ideace.“¹⁶⁴

Jak tedy na to, respektive: co se při aktu ideace děje?

„At' vědomě či nevědomě uskutečňuje přitom člověk to, co můžeme označit jako (zkusmé) **zrušení skutečnostního rázu** věci, jako překonání světa. Tímto pokusem, touto technikou postižení podstaty, vylučuje se logos podstatností z...“ obecně vnímaného konkrétna, tedy z „...konkrétního, zřejmého světa věcí – pokud se již staly 'předmětem'.“ A to máme jenom my, lidé. Vždyť jsme přece viděli (viz. výše), „...že zvíře žije zcela v konkrétnu a ve skutečnosti. S každou skutečností je spojeno nějaké místo v prostoru a místo v čase, nějaké zde a nyní a nahodilá takovost, daná vždy z určitého 'aspektu' smyslovým vnímáním.“ Zde se pak Scheler zaobírá formami poznání historických osobností, filozofů, kdy nicméně vychází z poznání, že „...být člověkem znamená: vzepřít se tomuto druhu skutečnosti rozhodným 'Ne'.“¹⁶⁵

Jak to myslí? To se dozvíme dále.

Na úvod či k lepšímu pochopení citujme pár konkrétních příkladů „ze života“, kterými nám Scheler přibližuje poznávání známých osobností světové (filozofické) historie...:

„Věděl to Buddha, když řekl: 'Je nádherné zřít každou věc, je strašné být jí.'“

„Věděl to Platón, který zření idejí spojoval s odvrácením duše od smyslového obsahu věcí a zahloubáním duše do sebe, aby tam byly nalezeny 'zdroje' věcí.“

„A nic jiného nemá na mysli Edmund Husserl, když poznání idejí spojuje s 'fenomenologickou redukcí', s 'přeškrtnutím' či 'uzávorkováním' nahodilého koeficientu jsoucnosti věcí, aby byla získána jejich 'esentia'...“; k čemuž například takový Schelling kriticky dodává: „V jednotlivostech ovšem nemohu s touto teorií redukce u Husserla souhlasit, připustil bych však, že je jím míněn akt, který teprve vlastně definuje lidského ducha.“¹⁶⁶

A hned také k tomu z pera Schelera, který zde opět připomíná či aplikuje svoje „Ne“ či zmíněný již odpor vůči reálnému světu, a to následujícím způsobem: „Chceme-li vědět, jak probíhá tento akt

¹⁶⁴ ibidem s. 77

¹⁶⁵ Ibidem, s. 77-78

¹⁶⁶ Ibidem, s. 78

redukce, pak musíme nejdříve vědět, v čem vlastně záleží náš prožitek **skutečnosti**. Pro dojem skutečnosti nelze uvést nějaký zvláštní počitek (tvrdý, pevný etc.). Ani vnímání, vzpomínka, myšlení a všechny možné perceptivní akty nám nejsou schopny zprostředkovat tento dojem: co poskytují, je vždy jen (nahodilá) takovost věcí (Sosein), nikdy jejich jsoucnost (Dasein). Jsoucnost (=skutečné bytí) je nám dána spíše prožitkem **odporu** sféry světa, která je již otevřená, a tento odpor existuje jen jako pro náš usilující, **pudový** život, pro naše centrální životní puzení. ¹⁶⁷

A dál tedy:

„Není to úsudek, co vede např. k reálnému kladení vnějšího světa (který jako sféra trvá např. i ve snu), není to názorný obsah vnímání (jako 'formy', 'tvary'), který by nám dával prožitek reality, není to předmětnost (kterou má i výtvar fantazie), není to fixní místo v prostoru v pohybu pozornosti atd. -, nýbrž je to prožitý dojem odporu vůči nejnižšímu, nejprimitivnějšímu stupni duševního života, který má i rostlina, vůči 'pocitovanému puzení', vůči našemu centru pudů, jež proniká všemi směry a je činné i ve spánku a v posledním stupni bezvědomí. V přísně řízeném řádu jeho složek (barva, tvar, rozprostraněnost etc.), v němž se jak objektivně, tak naším vnímáním nějaká tělesná věc buduje – je to řád, který můžeme studovat například na patologickém úbytku schopnosti vnímat – není nic prvotnějšího než realita, popř. prožitý moment reality. Nechme pro vědomí vyblednout všechny barvy a smyslové látky, rozpustit všechny tvary a vztahy, nechme rozplynout všechny věcné podoby jednoty – to, co nakonec ještě zbude jakoby nahé a prosté jakéhokoliv druhu uzpůsobenosti a svobodné, je onen mocný dojem reality, dojem **skutečnosti** světa. ¹⁶⁸

A jsme tedy opět u svobody. Ale dál...:

„Prvotní prožitek skutečnosti jako prožitek odporu světa předchází tedy každému vědomí (Bewusstseis), každé představě (Vor-stellung), každému vjemu (Wahr-nehmung). Ani nejvýraznější smyslový vjem není nikdy podmíněn pouze podnětem a normálním procesem v nervovém systému: musí tu být pudová pozornost, ať žádost či averze, má-li dojít byť jen k nejjednoduššímu počítku. Protože je tedy impulz životního puzení nevyhnutelnou spolupodmínkou pro všechny možné počítky a vjemy, mohou být odpory, jimiž působí na naše životní puzení centra a pole sil, spočívající v základě obrazů těles okolí – smyslové obrazy samy jsou neúčinné – prožity již na nějakém místě časového procesu, kdy vzniká možný vjem, a kdy tedy ještě nedošlo k vědomému vnímání 'obrazu'. Prožitek reality není tedy dán veškeré naší 'představě' světa dodatečně, nýbrž **předem**. ¹⁶⁹

No..., řekněme, byť zatím není zcela jasné, kde tedy vznikl onen prapůvodní základ naší představy světa, onen pra-prvotní prožitek skutečnosti, který tu tedy asi musí být jaksi apriori? Uvidíme. Teď

¹⁶⁷ Ibidem, s. 78

¹⁶⁸ Ibidem, s. 79

¹⁶⁹ ibidem s. 79

se nejprve – spolu s Schelerem – znovu vraťme k otázce, co podle něj znamená ono „*Ne*“, které jsme již zmiňovali výše..., tedy zároveň i k otázce apriorní ideace, respektive: „*Co znamená 'odskutečnit' svět nebo svět 'ideovat'?* Neznašená to, jak se domnívá Husserl, zdržet se existenciálního **soudu** (jež je už v každém přirozeném vjemu); '*A je reálné*' vyžaduje přece v predikátu samé **naplnění** prožitku, jestliže '*reálné*' nemá být prázdným slovem. Znamená to naopak zkusmo (pro nás) **zrušit sám moment** reality, anihilovat onen celistvý, nedělený mocný dojem reality s jeho efektivním korelátem, odstranit onu '*pozemskou úzkost*', kterou, jak říká Scheller, lze překonat jen '*v té zemi bezmístné, kde sídlí formy přečistě*'. Neboť veškerá skutečnost, již proto, že je skutečností, a je zcela lhostejné čím je, je pro každou živou bytost nejdříve omezujícím, stísnujícím tlakem a '*čistá*' úzkost (bez jakéhokoliv objektu) je jejím korelátem. Jestliže jsoucnost je '*odporem*', pak tento v základě asketický akt...“ (však se vzápětí už zase dostaneme i k tradičnímu asketovi Buddhovi) „...odskutečnění může záležet jen ve zrušení, ve vyřazení právě onoho **životního puzení**, v poměru k němuž se svět jeví především jako odpor, a který je zároveň podmínkou všeho smyslového vnímání nahodilého zde-nyní-takto...“ (a jsme opět u zenového buddhismu či prostě jen zenu-čchanu, k němuž se na konci života filozoficky přiklonil i sám Martin Heidegger...) „...Proto, že pudy a smysly k sobě patří, domnívá se **Platón**, že filozofování je '*věčné odumírání*' - a proto je každý vyhraněný racionalismus koneckonců založen na '*asketickém ideálu*'“¹⁷⁰.

A teď to – ve filozofické praxi - důležité(!):

„*Tento akt může však vykonat právě jen to bytí, které nazýváme 'duchem'*. Jen duch ve své podobě jako čistá '*vůle*' může dosáhnout aktem vůle – a to znamená **aktem zábrany** – inaktualizaci onoho centra pocitového puzení, jež jsme poznali jako přístup k reálnému bytí skutečna.“¹⁷¹

A kdo je tedy jeho nositelem?

„*Člověk je ta živá bytost, která se může mocí svého ducha chovat ke svému životu, jenž ji mocně prostupuje, principiálně asketicky* – tím, že potlačuje a omezuje vlastní pudové impulsy, tzn. tím, že jim odpírá potravu, jenž je ve vjemových obrazech a představách. Ve srovnání se zvířetem, které řekne vždycky '*Ano*' k reálnému bytí - ...“ (Co ale třeba speciálně vychování - vycvičení psi: ve smyslu, že si například takové cvičené zvíře nevezme jídlo, i když ho má před čumákem a má přitom hlad... a tak podobně...?! Znamená to, že se v tomto smyslu nejedná o jejich přirozenost – a tudíž se to jaksi nepočítá...?! Je to chápáno jako nějaká druhotná či „umělá“ inteligence? Je to jen naučený „stroj“...?!) „...- **i tehdy**, když k němu pociťuje averzi a prchá -, je člověk **bytost, která umí říci 'Ne'**, '*asketa života*', věčně protestující proti každé pouhé skutečnosti. Je zcela nezávislé na otázkách světového názoru a hodnot, zda hledáme (třeba ve smyslu **Buddhově**, který zodpověděl

¹⁷⁰ ibidem, s. 79-80

¹⁷¹ ibidem, s. 80

tuto otázku tak hluboce jako sotvakdo jiný) vzepětí ducha k neskutečné sféře esencí jako konečný platný cíl, protože již realitu samu hodnotíme jako zlo... ('omne ens est malum'), nebo jestli se snažíme navrátit se ze sféry esencí – jak to považují za správné – vždy znovu zpět ke skutečnosti a k jejímu bytí zde-nyní-takto, abychom ji udělali lepší (přičemž jsoucnost považujeme zprvu za lhostejnu k dobrému a špatnému) a abychom ve věčné rytmičnosti mezi ideou-realitou, duchem-puzením, v tomto **vyrovnání** jejich neustálého napětí, ...“ napětí bytostného tázání (!) „...viděli pravý život a pravé **určení** člověka.“¹⁷²

A ještě jedno skvělé přirovnání...:

„V každém případě v poměru ke zvířeti, jehož jsoucnost je ztělesněné šosáctví, je člověk věčný 'Faust', bestia cupidissima rerum novarum, vždy nespokojený se skutečností, která ho obklopuje, vždy chtivý prolomit hranice své zde-nyní-takovosti, neustále usilující o to, aby **transcendoval** skutečnost, jež ho obklopuje – i svou vlastní okamžitou skutečnost sebe sama. V tomto smyslu vidí i Sigmund Freud v člověku 'potlačovatele pudů'. ...“ (Zde se nám navíc – ve vazbě na Freuda i probíranou ideaci - asociuje filozof a psycholog či psychiatr a přitom zároveň neobyčejně tvůrčí umělec C. G. Jung a jeho individuace, již se budeme zabývat dále...) „...A jen proto, že jím je, na základě tohoto nikoli příležitostného, nýbrž **konstitucionálního** 'Ne' vůči pudu může člověk překlenout svůj svět vjemů ideální myšlenkovou říší, a právě tím dodávat vzrůstající měrou svému duchu energii, jež dríme v potlačených pudech. To znamená, člověk může '**sublimovat**' svou pudovou energii v duchovní činnost.“¹⁷³

8.4. Ideace v józe a Jungova individuace – duchovní tvorba

Duchovní činnost může být představována mimo jiné také – zde nesporně ideově korespondující - jógou, která je zásadním učením staro-indických pra-filozofů, pro kterou ideace znamená „... *subtilní proces rezonance s božskou makrokosmickou myslí, skrze kterou se vyvolává jak vytváření nápadu a konceptu, tak i systematicky přicházejí souvislost v názoru na svět a poznání, která bude vytvářet převážně rezonanční jevy s určitými úrovněmi makrokosmického projevu,*“ jak se dočítáme například v přednáškách české společnosti *Rezonance - Školy jógy a tantry*¹⁷⁴: „Nápad může být všechno, co přichází nebo se stane v lidské mysli jako výsledek činnosti myšlení. Často může být nápad banální názor či osobní myšlenka, která má velký stupeň subjektivity. V jogínských pojmech

¹⁷² ibidem s. 80

¹⁷³ ibidem, s. 80-81

¹⁷⁴ viz. příslušné internetové stránky Školy jógy

může být nápad možné řešení pro teoretický nebo praktický problém. Pro jogíny je nápad odražený výplod specificky diskursivního rozumového poznání, odlišný z kognitivního hlediska od 'výrobků' smyslově vnímatelného poznání tvořícího se do určité míry na jejich základě. V tomto směru je nápad (ideace) synonymní s pojmem nebo konceptem.“ Zde je pak ideace jako onen nápad mentálním odrazováním se všeobecného obsahu prováděné abstraktní formou. Občas se používá pojem nápadu i ve smyslu představování a tlumočení určitého dojmu. V józe je nápad (ideace) občas spojen s intuitivním obrazem a má spíše význam jako myšlenka, pojem, koncept, závěr nebo řešení. Protože nápad vyjadřuje i mentální či intelektuální čin a pohnutky nebo projekty, přijímá se rozdíl mezi konceptem a realitou. Nápad (ideace) je tak „...soulad (dokonalá rezonance nebo akord) konceptu s objektivitou“, kdy podle jógických filozofů současnosti „...základní teorie o zrození nápadu mají platónský původ a byly dlouhou dobu potvrzovány už dávnými jogíny. Člověk má nicméně schopnost na základě poznání, která shromažďoval, a skrze jejich znovusestavení vytvořit nové nápady.“ A vůbec tvořit...

A nyní tedy ke korespondující individuaci Carla Gustava Junga (1875-1961), což je dle slovníku naučného „...proces psychologické diferenciacce, jehož cílem je rozvoj individuální osobnosti.“ Obecně je to tedy proces, jímž je lidská bytost formována a diferencována; zejména pak psychologický rozvoj individua, který se rozchází se všeobecnou, kolektivní psychologií. Účelem individuace pak není nic jiného než osvobodit bytostné Já z falešných obalů osoby na jedné straně a ze sugestivní moci nevědomých obsahů na straně druhé.

„Přitom ale smyslem individuace není překonat svou vlastní osobní psychologii, stát se dokonalým, ale důvěrně se s ní seznámit,“ čteme u C. G. Junga.¹⁷⁵ „Proto individuace zahrnuje zvýšené uvědomění si vlastní jedinečné psychologické reality, včetně silných a slabých osobních stránek, současně ale i hlubší přitakání lidskosti obecně.“ Přitom však „...není-li individuum dosud jednotlivou, oddělenou bytostí, ale jeho skutečná existence předpokládá kolektivní vztahy, proces individuace musí vést k intenzivnějším a širším kolektivním vztahům, nikoliv k izolaci.“

Individuace dle Junga znamená: stát se jednotlivcem a – pokud individualitu chápeme jako svou nejnítějnější, poslední a nesrovnatelnou jedinečnost – stát se vlastním bytostným Já. Individuace by se proto také dala filozoficky přeložit jako „**stát se bytostným Já**“ nebo „**uskutečnění bytostného Já**“. Vývojové možnosti, (regresivní obnovení osoby a identifikace s kolektivním psyché), jsou v podstatě újmy na vlastním bytostným Já, totiž vzdání se bytostného Já ve prospěch vnější role nebo nějakého domnělého významu. V prvním případě ustoupí bytostné Já do pozadí vůči sociálnímu uznání, v druhém vůči autosugestivnímu významu praobrazu. V obou případech tedy převažuje to

¹⁷⁵ in. Jung, C. G.: Výbor z díla. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1997, 2004 sv. 1 – 7, ISBN 80-85880-11-3

kolektivní. Individuace může znamenat jen psychologický vývojový proces, který naplňuje daná individuální určení, jinými slovy, činí člověka tím určitým jednotlivcem, kterým už prostě je.

„Vzhledem k tomu, že lidské individuum jako živoucí celek sestává ze samých univerzálních faktorů, je zcela kolektivní a proto není v žádném ohledu protikladem kolektivity,“ zdůrazňuje Jung.

„Individualistické zdůraznění svéráznosti se tedy staví do protikladu k této základní skutečnosti živé bytosti. Individuace naproti tomu usiluje o živoucí spolupůsobení všech faktorů. Protože se však faktory, samy o sobě univerzální, vyskytují jen v individuální formě, vyvolává jejich zohledňování také individuální účinek, který se nedá překonat ničím jiným, nejméně pak individualismem.“

Účelem individuace pak není nic jiného, než „...osvobodit bytostné Já z falešných obalů osoby na jedné straně a ze sugestivní moci nevědomých obsahů na straně druhé.“¹⁷⁶

Individuace svět nevylučuje, nýbrž zahrnuje.

„Individuační proces má dva principiální aspekty: na jedné straně jde o vnitřní, subjektivní proces integrace, na straně druhé o právě tak nezbytný objektivní vztahový proces,“ učí Jung. „Jedno nemůže být bez druhého, třebaže v popředí se ocitá hned jedno, hned zas druhé. Odtržením individua od kolektivity v průběhu individuace je určitým **proviněním** individua vůči světu ... tuto vinu musí individuum nějak odčinit. Odpovídající náhradou za opuštění kolektivní sféry by měly být individuem vytvořené hodnoty ... pokud k tomu nedojde, je individuace účelová a amorální, a víc než to, je sebevraždná ... To, že někdo prochází individuačním procesem, není žádným apriorním důvodem k tomu, aby mu byla prokazována úcta.“

Zde ale můžeme polemizovat například s pozitivním (historicky obvyklým) uctíváním a „živením“ (ve smyslu pečování o danou osobu) meditujících či zázraky činících (na západě proroků-vizionářů, poustevníků..., na východě pak jóginů, svatých obyvatel horských jeskyní...) „svatých“ mužů (případně i žen) meditujících v přírodních obydlích (zpravidla opět jeskyních, v pustině obecně – tedy v samotě, odloučení od lidí), zenových mistrů, dalajlámy apod. ... Jenomže i tady se snad s Jungem shodneme, neboť mnozí tito lidé tohle všechno dělají proto, aby primárně „zbavili živé bytosti utrpení...“, jak nás s radostným vědoucím úsměvem poučí například každý „vz-dělaný“, poučený či osvícený buddhista, nesporně pak v čele s Jeho Svatostí Dalajlamou.

A dále nicméně Jung s hlubokým přesvědčením, podle něhož tak či onak: „Společnost má nejen právo, ale i povinnost odmítat individuaci, která není provázena současnou tvorbou ekvivalentních hodnot. Skutečný **konflikt** s kolektivní normou vzniká, **je-li na normu povýšena individuální cesta**, což je cílem extrémního individualismu.“ (viz. např. diktátoři – Hitler, Stalin, Mao a pod... - a také viz. dále Jungovo... „nafouklé já a scvrklé Já“) „To je přirozeně patologické a životu nepřátelské. **Nemá to nic společného s individuací ... která ctí kolektivní normy.**“ Vždyť přece, tedy dle C. G.

¹⁷⁶ ibidem, průběžně

Junga: „**Cílem** individuálního procesu je **syntéza bytosného Já**. ... Opětovně shledávám, že **proces individuace se zaměřuje s uvědoměním si já a tím se já ztotožňuje s bytostným Já**, z čehož **přirozeně vzniká žalostné zmatení pojmů**.“ (!!!) „Z individuace se tak stává pouhý egocentrismus. Bytostné Já v sobě zahrnuje nekonečně více než pouhé já, jak odpradávná ukazuje symbolika: je stejně tak ten druhý nebo ti druzí, jakož i já.“ A dále pak: „Cíl je důležitý jen jako idea, podstatné je však **Dílo (opus)**, které k cíli vede: opus naplňuje běh života smyslem.“

A co je, podle C. G. Junga, ono „**bytostné Já**“...?!

Bytostné Já je obraz jednoty osobnosti jako celku, ústředního pořadajícího principu: „**Bytostné Já není jen středem, ale také celým povrchem, který obepíná jak vědomí, tak nevědomí; je to střed tohoto celku, stejně jako je já pravým středem vědomé mysli**.“ Zde pak ono „...**Bytostné Já má funkční smysl jen tehdy, když může působit jako kompenzace vědomí vázaného na já**. Rozpustí-li se **já identifikací s bytostným Já**, vznikne z toho jakýsi vágní nadčlověk, jehož **já je nafouklé a bytostné Já naopak scvrklé**. Takovému člověku, jakkoliv mesiášsky nebo jakkoliv neblaze se snad může tvářit, chybí mu scintilla, jiskra duše, ono malé, božské světlo, jež nikdy nesvíí jasněji, než když musí odolávat náporu temnoty. Čím by byla duha, kdyby nestála před černým mračnem?

Pokud sahá naše dosavadní zkušenost, můžeme vyslovit tvrzení, že **nevědomé pochody jsou v kompenzačním vztahu k vědomí**. Používám výslovně výrazu '**kompenzační**' a nikoliv slova '**kontrastující**', poněvadž vědomé a nevědomé pochody nejsou nutně vzájemně v protikladu, nýbrž se vzájemně doplňují v celek, v úplné bytostné Já. Podle této definice je to, co nazývám bytostným Já, veličina nadřazená vědomému já. Zahrnuje nejen vědomou, ale i nevědomou psyché, a je tedy tak říkajíc osobností, kterou jsme také. Patrně si dokážete představit, že máme dílčí duše. Tak si například bez potíží můžeme sami sebe představit jako personu.“ Ale – jak míní Jung: „...naše představivost nestačí na to, abychom si ujasnili, co jsme jako bytostné Já, protože při této operaci by musela část pochopit celek. Také není naděje, že kdy vůbec dosáhneme byť jen přibližného uvědomění bytosného Já; ať se už sebevíc snažíme uvědomovat, vždy tu bude ještě neurčité a neurčitelné množství nevědomí, které spolupatří k totalitě úplného bytosného Já. A tak to, co nazýváme bytosným Já, zůstane vždy veličinou, která je nám nadřazená. ... **Lidská celistvost záleží ve sjednocené vědomé a nevědomé osobnosti**.“¹⁷⁷

A co píše Jung (asi v souvislosti s mandalami?! - jak si vysvětlíme dále) ... „**O symbolu bytosného Já**“?

Zejména tedy...: „**Když jsem centrum**...“ (viz. výše) „...označil jako '**bytostné Já**', stalo se tak po zralé úvaze a pečlivém zhodnocení empirických a také historických dat. Pokud má zkušenost sahá,

¹⁷⁷ ibidem, průběžně

jde o významné 'jaderné procesy' v objektivní psyché, o druh obrazů cíle, který si 'zacílený' psychický proces patrně sám předkládá, aniž by k tomu byl podněcován vnější sugescí.

*Každý život je koneckonců uskutečňováním celku, to znamená bytostného Já, protože můžeme toto uskutečňování nazvat **individuací**. Všechn život se pojí s individuálními nositeli a uskutečňovateli a je bez nich naprosto nepředstavitelný, s každým nositelem se také dostavuje individuální určitost a určení a smysl živé existence se zakládá na tom, aby se jako taková uskutečňovala.“¹⁷⁸ Podle něj pak „smysl“ a „nesmysl“ jsou antropomorfní „přepisy“ za účelem orientace, která je považována za dostatečnou. A nyní tedy zmíněné mandaly:*

„Jak ukazují historické paralely, v případě symboliky mandaly nejde o jedinečné kuriozity, nýbrž o – můžeme snad říci – pravidelnost. Kdyby tomu tak nebylo, neexistoval by ani žádný srovnávací materiál. Ale právě možnosti srovnání s duchovními výtvary všech dob a všech směrů větrné růžice ukazují nejzřetelněji, jaký nesmírný význam přikládal 'consensus gentium' procesům v objektivním duševnu. Dostatečný důvod, aby ty věci člověk lehkovážně neopomíjel. Moje lékařská empirie může tuto velkou vážnost jen potvrdit. Jsou sice lidé, kteří považují za nevědecké brát něco vážně; nechtějí připustit, aby jejich intelektuální hřiště narušovala vážnost. Avšak lékař, který opomine citové hodnoty, se dopouští vážné chyby. A jestliže se s takzvanou vědeckostí pokouší opravit tajemné a těžko pochopitelné působení přírody, pak klade své plytké rozumářství na místo léčivých procesů přírody.“ Zde pak (opět) malý důkaz Komenského přesvědčení, že (vhodné) opakování (klíčových tvrzení) je matkou moudrosti.

8.5. Propojení Východu a Západu u C. G. Junga

Jungova literární práce (začíná roku 1902 jeho dizertací v oboru psychiatrie na lékařské fakultě univerzity v Curychu) zdaleka nepokrývá jen oborově příbuzná témata jako psychiatrie či psychoterapie, ale také religionistiku a dějiny kultury „...čítající přes dvacet hojně vydaných knih, přičemž vydávání dosud nepublikovaného materiálu stále pokračuje,“ píše (roku 2018) Ulrich Hoerni, první ředitel Nadace pro dílo C. G. Junga (a zároveň i jeho vnuk) v kapitole *Obrazy nevědomí /Úvod do výtvarného umění C. G. Junga/* z knihy „*Umění C. G. Junga*“¹⁷⁹ a pokračuje: „*Jungova mezinárodní reputace úspěšného autora a kvalifikovaného přednášejícího je nesporná, přesto však po desítky let jen málokdo tušil, jak zásadní roli hrála v jeho díle výtvarná práce.*“

¹⁷⁸ ibidem, průběžně

¹⁷⁹ kol. aut: *Obrazy nevědomí /Úvod do výtvarného umění C. G. Junga/* z knihy „*Umění C. G. Junga*“, vyd. Portál, Praha 2019, ISBN 978-80-262-1535-6, s. 10

Zásadní knihu o jednom tajemném starověkém čínském textu publikoval C. G. Jung roku 1929 spolu s německým sinologem a teologem Richardem Wilhelmem, který do publikace „*The Secret of the Golden Flower*“¹⁸⁰. Dle odborných recenzentů se jedná o „...starý esoterický text čínského taoismu, ovlivněný buddhismem, konfucianismem a snad i nestoriánským křesťanstvím.“ Sinolog Richard Wilhelm ho přeložil z čínštiny do němčiny a opatřil odborným komentářem, načež požádal svého přítele (tehdy už slavného psychologa) C. G. Junga o ryze odborný (psychologický) komentář. Jedná se totiž – mimo jiné – o praktický návod k meditačním cvičením, jež mají adeptovi umožnit „...vymanit se z pout světa“ a zároveň tedy „zrození zlaté květiny“, což je alegorií pro „duchovní znovuzrození“. Vzdělaného „vědce“ C. G. Junga zaujal natolik, že v souvislosti s textem „*Tajemství zlatého květu*“ napsal – pro moje (doktorandské) zaměření (mimořádně) zcela zásadní studii, v níž srovnává psychologii a duchovní život západního a východního člověka, a to „...včetně důležitých praktických důsledků tohoto srovnání.“ Navíc tu poutavě a zcela konkrétně vysvětluje základy své teorie kolektivního nevědomí (dnes notoricky známého, zcela geniálního učení), pro které mu zmíněný čínský text poskytl neocenitelný podklad. A proč píšu do uvozovek jeho označení vědcem? Jung nesporně byl vědcem (lépe ho ale vystihuje výraz „učenec“ - už jsme se o tom zmiňovali na počátku naší úvahy-kapitoly, takže se budu krátce, leč účelně opakovat), ale ne jako současný převážně karteziánsky ryze racionalisticky orientovaný dogmatici, pro které mnohdy „...co nejde zvážit a změřit, verifikovat“ prostě „neexistuje“. Jak to viděl Jung?

„... Jsou ... lidé, kteří považují za nevědecké brát něco vážně; nechtějí připustit, aby jejich intelektuální hřiště narušovala vážnost. Avšak lékař, který opomine citové hodnoty, se dopouští vážné chyby...“ A tohle je klíčové: „...**jestliže se s takzvanou vědeckostí pokouší opravit tajemné a těžko pochopitelné působení přírody, pak klade své plytké rozumářství na místo léčivých procesů přírody. Vezměme si k srdci starou alchymistickou moudrost: 'Nejpřirozenější a nejdokonalejší dílo spočívá ve vytvoření jemu rovného'. ('Naturalissimum et perfectissimum opus est generare tale quale ipsum est.')**“¹⁸¹

A ještě k autorům, tedy z pohledu zmíněného textu a související filozofie i její praxe: **Carl Gustav Jung** (zemř. 1961) je zakladatelem hlubinné psychologie; tento švýcarský terapeut a učenec kriticky navázal na starobylé esoterické a magické praktiky i na soudobé teorie Freudovy. Jeho hlavním přínosem je učení o kolektivním nevědomí a archetypech.

¹⁸⁰ anglicky vyšlo roku 1931, v německém originále: „Das Geheimnis der Golden Blüte – Ein chinesisches Lebensbuch“) tedy „*Tajemství zlatého květu*“⁵⁶(česky Vyšehrad, Praha 1997, 80-7029-225-X

¹⁸¹ in. Jung C. G.: Výbor..., sv. 6, Alchymie..., s. 34

Richard Wilhelm (zemřel r. 1930) byl významný německý sinolog; původně jako misionář v Číně se začal zabývat duchovním světem čínské kultury a svými odbornými studii a překlady význačně přispěl k poznání východoasijské esoterické tradice. Jejich společná publikace má tradičně podtext „*Čínská kniha života*“.

Vraťme se však ještě k málo známé Jungově umělecké tvorbě...

Zmíněné anglické vydání z roku 1931 obsahuje, dle Hoerniho „*Úvodu...*“, také z hlediska jeho výtvarné tvorby klíčový „...*Jungův komentář s názvem 'Příklady evropských mandal', zamýšlený jako uvedení západního čtenáře do čínského myšlení.*“¹⁸² Zde pak „...*Jung vysvětloval, že lingvistické obrazy v čínském textu je třeba chápat jako symboly psychických procesů, jež dobře znal ze své praxe. Podle Junga Evropané spontánně vytvářeli podobná znázornění psychických procesů, obzvláště v podobě kruhů, květin, křížů či kol, takzvaných mandal.*“¹⁸³, s tím, že Jung se k příkladům evropských mandal vyjadřuje mimo jiné takto: „*Z nekonečné škály mandal jsem vybral deset obrazů, jež by jako celek měly jasně dokládat paralely mezi východní filozofií a nevědomými duševními procesy na Západě.*“ Tady je uvedené spojení, které nám otevírá jednu z cest **námi sledovaného** vzájemného filozofického propojení Východu a Západu, více než zřejmé. A snad jen dodejme, že sám Jung byl tvůrcem většiny srovnávacích „západních“ mandal, tedy nešlo z jeho strany jen o teorii, ale též výsostně kreativní duchovědní-filozoficko-výtvarnou praxi.

Krom jiného totiž jeho potomek a kolektor Jungova uměleckého díla Ulrich Hoerni připomíná¹⁸⁴ svazek Jungových esejů z roku 1950, kde pod titulem „*O symbolice mandaly*“ obsahoval rozšířenou verzi výše zmíněných „*Příkladů evropských mandal*“ s mnohem delšími a přesnějšími komentáři. Otištěny tu byly čtyři osobité mandaly, přisouzené „*neznámému středověkému autorovi*“. Jak se později ukázalo, respektive až po Jungově smrti, neboť nikdy nechtěl být veřejně prezentován jako „*umělec*“, byť je za ním neobyčejně pestrá, výtvarně relevantní - duchovně „nabitá“ - tvorba. Stejně tak tomu bylo i u doprovodu Jungova článku „*Mandaly*“, které otiskl roku 1959 (dva roky před svou smrtí), tedy specifické „anonymní“ starověké tibetské mandaly nazvané „*Mandala moderního člověka*“ s podtextem „*Systema Mundis Totius*“ čili „*Struktura celku světa*“. Podle Hoerniho zasvěceného komentáře tehdy „...*čtenář opět mohl pouze tušit, že tuto mandalu vytvořil Jung a že Jung je i autorem propracovaného komentáře.*“ A také, že „...*ve svazku 9/1 Collected Works* vydaného v roce 1959 se **Systema Mundi Totius** objevuje jako frontispis, opět bez

¹⁸² in. Commentary by C. G. Jung, v *The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*, London: Kagan Paul, Trench, Trubner and Co., 1931, s. 7-88

¹⁸³ in. Umění C. G. Junga..., str. 10) Podle Junga se každopádně „...*těmito analogiemi otevřela cesta do vnitřních komnat východní mysli...*“ 177, s. 10

¹⁸⁴ ibidem, s. 10

odhalení identity tajemného '**moderního člověka**', jemuž je připsáno autorství. " O to cennější je zjištění, že autorem byl samotný tvůrce textu – psycholog, mystik a filozof. Kreativní výtvarník.

A ještě k názvu této (double-)práce, jak nám opět vysvětluje Hoerni¹⁸⁵: „*Jung sám nikde neposkytl překlad názvu obrazu Systema Mundi Totius. Je to kombinace řeckého slova 'systema', jež lze přeložit jako 'složení' nebo 'struktura', a genitivu singuláru dvou latinských slov 'mundus' a 'totus' (česky 'svět' a 'celek'). To, že latinská část pojmu byla v jungiánském kontextu a literatuře většinou přepisována jedním slovem 'mundiotius', pravděpodobně souvisí s faktem, že prostor mezi slovy 'mundi' a 'totius' je v originálním obraze sotva rozpoznatelná. Jde o prvek, který je reminiscencí antických a středověkých rukopisů, kde prázdná místa byla kvůli úspoře drahého pergamenem mnohem užší, než v dnešních textech.*“

Jungovi nejbližší přátelé nicméně věděli, že někdy – jakoby duchovní následník velkého Leonarda (da Vinciho) - vytváří vizuální díla, tesal do kamene a některým dobrým známým dokonce nechal nahlédnout do své zásadní, nicméně ryze osobní „*Červené knihy*“ - tlustého foliantu vázaného v červené kůži obsahující Jungovy autorské kaligrafické texty a obrazy plné intenzivní barevnosti. V padesátých letech ho lidé vídali, jak ve svém útočišti na horním konci Curyšského jezera, v Bollingenské věži, tesá do kamene. Jenomže pak roku 1961 Jung umřel, aniž autorizoval byť jediné své výtvarné dílo.

Teprve o rok později vyšly „*Vzpomínky, sny, myšlenky*“, které vlastně úplně poprvé ukazují Junga i jako soukromou osobu. Jako „*Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*“ je zaznamenala a zredigovala Aniela Jaffé¹⁸⁶. Odborní recenzenti se k této knize (jiní zase píší: „...*na Jungovi si přihřívá svou polívčičku celá řada autorů*“, takže tato publikace je zjevně zárukou autentičnosti!!!) vyjadřují takto: „*C. G. Jung se na sklonku svého života uvolil na naléhání přátel k tomu, že se svou spolupracovnicí a sekretářkou Anielou Jaffé napíše svou duchovní autobiografii....*“ Stanovil si jedinou podmínku: kniha bude moci vyjít až po jeho smrti. Jungovy „*Vzpomínky, sny, myšlenky*“ líčí jeho nejosobnější prožitky, jež od útlého dětství osudově vedly k hlubokému zkoumání skutečnosti duše a staly se úhelnými kameny jeho rozsáhlého vědeckého díla. „...*Stěží existuje lepší úvod do Jungova duchovního světa a jeho analytické psychologie, než je právě tato kniha, jež se stala bestsellerem a dočkala se desítek vydání a překladů.*“ Však se k ní ještě vrátíme...

A možná si nicméně Junga přiblížíme ještě více, tedy vzhledem k jeho duševnímu, duchovnímu a filozofickému vývoji: C. G. Jung byl synem protestantského faráře. Už jako malý chlapec se snažil navázat „*nějaký*“ kontakt s Bohem a jelikož byl citlivým dítětem, často se oddával dennímu snění –

¹⁸⁵ ibidem, s. 16

¹⁸⁶ Zürich-Düsseldorf: Walter, 1962; C. G. Jung: Memories, Dreams, Reflections, New York, Pantheon Books, 1963; česky pak *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Praha, Portál 2015

měl obrovskou imaginaci! V rámci experimentální psychologie, již se pak zabývá jako dospělý a profesionál, se snaží lidskou psychiku chápat na pozadí snů, mýtů, umění a filozofie. Zpočátku na něj měl velký vliv jeho učitel Sigmund Freud, s nímž se poznal roku 1907, aby o pět let později začali spolupracovat, nicméně časem mu Freudovy názory začínají připadat omezené, byť v rámci psychoanalýzy zpočátku dosahují zajímavých společných výsledků. Přestože se profesně rozejdou, pojí je i nadále silné přátelství.

Deset dnů před svou smrtí C. G. Jung dokončil svoji zásadní knihu „*Člověk a jeho symboly*“, v níž (jako v jediném svém díle!) vykládá laickému čtenáři svou nesmírně vlivnou teorii symbolů, jak se projevují převážně ve snech. Podle odborných recenzentů a svých spolupracovníků-žáků Marie-Louise von Franz, Aniely Jaffé či Jolandde Jacobi, kterým hotovou koncepci (stať) předal Jung sám „...nabyl přesvědčení, že má povinnost vysvětlit i nepoučeným čtenářům své ideje, a proto ve věku 83 let sestavil koncepci této knihy“, a to včetně zadání pro své spolupracovníky, kteří dílo zpracovali a připravili do tisku jako bohatě ilustrovanou publikaci. Celým textem (ale i obrazy) „...se vine přesvědčení, že člověk může dosáhnout plnosti jen skrze poznání a přijetí aspektů nevědomí, které poznává skrze sny a jejich symboly. Každý sen je přímý druh komunikace se snícím, jenž využívá symbolů společných pro lidstvo, ale aplikovaných vždy zcela individuálním způsobem.“ Tak třeba když byl Jung opakovaně konfrontován s otázkou Boha, měl ve zvyku odpovědět: „*O Bohu nemám co říci, nicméně obraz, který si někdo utvoří o Bohu, je psychologický fakt, ke kterému se jako psycholog vyjádřit mohu.*“¹⁸⁷ A samozřejmě na základě filozofického poznání.

Mezi zásadní autorská díla patří i Jungova kniha „*Paracelsica. Dvě studie o renesančním mysliteli a lékaři*“, obsahující dvě Jungovy přepracované rozšířené přednášky o jedné z nejpozoruhodnějších renesančních postav, Paracelsovi, a to ve dvou rovinách: Paracelsus jako lékař a Paracelsus jako duchovní zjev. Zejména druhá, podstatně rozsáhlejší studie, otevírá vhled do nelehko přístupné Paracelsovy „*skryté*“ filozofie, jak mimo jiné píše recenzent: „*Paracelsus byl mohutný uragán, jenž rozerval a spojil ve svém víru vše, čím bylo možno pohnout. Rozvracel a ničil jako výbuch vulkánu, a současně oplodňoval a oživoval. Nelze mu učinit zadost, vždy ho buď podceníme, anebo přeceníme. Proto jsme vždy nespokojeni s výsledkem své snahy o vystižení alespoň jedné z jeho osobností. I když se omezíme pouze na jeden popis, na popis lékaře...*“¹⁸⁸ a tak dále. Jenomže Paracelsus byl také zásadním evropským středověkým hermetickým filozofem a především alchymistou. Však zejména o alchymii, jak východní, tak i západní, v rovině duchovní, symbolické, praktické i filozofické, napsal C. G. Jung řadu svých dalších zásadních děl.

¹⁸⁷ in. Umění..., s. 14-15

¹⁸⁸ viz. internet

K opravdovým vrcholům pak ale, zejména tedy z hlediska ideačního a individučního, výtvarně-symbolistního, mystického a filozofického patří nesporně ona jeho slavná „*Červené kniha*“, která neměla nikdy vyjít tiskem, protože si ji Jung psal a maloval po léta jako určitý duchovně-filozofický deník. Tento svérázný tlustý rukopis vázaný v červené kůži pojmenovaný „*Liber Novus*“¹⁸⁹ ležel od smrti svého tvůrce v trezoru jedné švýcarské banky. Jungova rodina považovala zápisky za příliš intimní a fantastické, bála se kompromitace a odmítala veškeré návrhy na zveřejnění. Teprve v roce 2000 se britskému historikovi lékařství Sonu Shandasimu podařilo domluvit s dědici na pořízení faksimile původního Jungova rukopisu a jeho vydání, doprovazené zasvěceným komentářem a překladem původního Jungova textu.

A co autor této práce míní – v dané souvislosti - o umění, jistěže z úhlu pohledu filozofického?

8.6. Kontemplace v umění

Umělecké dílo v pravém slova smyslu nemůže vzniknout jinak nežli „rukou“ či obecněji působením čili tvorbou umělcovou. Umělec samotný pak ve svém niterném tvůrčím alembiku vychází apriori z informací, které k němu průběžně přicházejí z vnějšího světa. Ty se ale jeho nazíráním, vstřebáním a následnou transformací stávají nezbytnými metainformacemi, uměleckými zkratkami, aby následně byly daným inspirovaným alchymistou Velkého Díla Múz proměněny v tvůrčí sdělení, potažmo v umělecké dílo, lhostejno již jakou formou nebo technikou. To celé jako tvůrčí proces zahrnuje jistou (a v zásadě snad nekonečnou) posloupnost či kontinuitu, ale klidně též i chaotickou kakofonii, a to ať již v tradičně užívaném smyslu hudebním, stejně jako třeba výtvarném či literárním – a tak dále. Nicméně je nesporné, že každického umělce v procesu či průběhu vnímání a transformace inspirací, tedy při procesu tvůrčím, provází řada nejrůznějších fází. Mezi nimi má pak nezastupitelné místo kontemplace.

Ve svém zamyšlení o kontemplaci v umění vychází například dramaticky zaměřený teatrolog PhDr. Jan Czech¹⁹⁰ ze svých vlastních předchozích úvah o tvůrčím procesu, „...na jehož začátku je nepokoj, neklid, výkřiky, mluvení, zatímco postupně dochází ke ztišení. Svět se při něm začíná člověku jevit jinak: jeho skutečnosti jsou očišťovány od nánosů lidských předsudků a klamů. Skutečnost se noří jakoby z oblasti stínů, nezřetelnosti, matoucích klamů a omylů. Svou zakrývající moc ztrácejí proudící vášně. Skutečnosti světa jsou stavěny do nových důležitých souvislostí. Svět, který se objevuje v tomto novém prostoru, má zářivý smysl, průzračnost a svou zvláštním způsobem

¹⁸⁹ viz. i česky: Jung C. G.: *Červená kniha*, Portál, Praha 2016, ISBN 978-80-7367-767-1)

¹⁹⁰ srovnej viz. Czech, Jan: *Nostalgie umění*, Praha 1996

samozřejmou srozumitelnost.“ A právě zde Czech skvěle navazuje úvahou, v níž konstatuje, že „...*tento stav je charakterizován klidem a mlčením. Toto mlčení však není prázdným tichem, otvorem, který je třeba zaplnit, ale prostorem, jenž je obsažen oslovujícím smyslem. Avšak k tomu, aby člověk mohl tento smysl vnímat, aby jím byl osloven, musí vytvořit předpoklady: odmlčet se, vzdát se sama sebe, uprázdnit se. Takový postoj je základem duchovního života. Křesťanská mystika ho nazývá kontemplací.*“

V této souvislosti si nicméně ujasněme, že „...*mystik touží po bezprostředním styku s vyšší skutečností*“, jak píše PhDr. Fr. Linhart ve svém *Úvodu do filozofie náboženství*¹⁹¹. „*Myšlení, které srovnává a rozlišuje, ukazuje stále na rozdíly mezi věcmi, mystik však touží po bezprostředním styku, po splynutí s prapodstatou všeho jsoucna. Mystik chce překročit meze a hranice obyčejného vědomí a chce se ztratit v nějaké vyšší všeobsáhlé bytosti, ve stavu mocného citového vzrušení, opojení, vytržení.*“ A zatímco z hlediska křesťanské mystiky se dá tato kontemplace vyložit zejména jako určitý (heideggerovský) stav usebrání, mlčení, obnaženosti, odloučení člověka či jeho odpoutání od vnějších věcí světa a ve smyslu též východní meditace zbavení se zbytečných myšlenek, citů a představ, umělec nachází ve své kontemplaci mnohem hlubší rozměr.

Kontemplace je primárně pozorováním, zřením, obrácením se do svého nitra, kdy se tedy jedná o „...*takový způsob úvahy, v níž převažuje nazíravé pohroužení do vlastního nitra*“¹⁹². Obecně je kontemplace (z latinského *contemplatio*) chápána jako nejvyšší stupeň modlitby; stav přímého spatření Boha člověkem, a to natolik, nakolik je to vůbec v tomto světě možné. Také se dá ale hovořit o jakémsi „*čistém nazírání*“. V mystice, jež předpokládá, že lidské nitro je zrcadlem božského, se kontemplace stává hlavní metodou poznání. Zde pak zacílením na vlastní nitro, na vnitřní prožitky, dochází k odhalení a postižení božského a nadsmyslného. Prvotní „*teorii kontemplace*“ najdeme již u Plotina, ale také třeba u Bernarda z Clairvaux či u Richarda ze St. Victor (viz jeho dílo „*De contemplatione*“); v modernějším českém myšlení je pak asi největším představitelem tzv. „*kontemplativní filozofie*“ Vladimír Hoppe, který ve svém zásadním díle „*Přirozené a duchovní základy života a světa*“¹⁹³ hovoří mj. o „*čisté kontemplaci*“, která je podle něj „...*původcem nezávislosti, svobody a míru; v níž jest možnost pozvednutí nad svět; jest spojena s pocitem nejvyšší blaženosti*“.

Termín kontemplace, jak již bylo řečeno, je nejčastěji spojován s křesťanstvím, kde je kontemplace chápána „...*jako účast na vnitřním životě Nejsvětější Trojice, tzn. na vztazích tří osob Boha a na jejich vzájemném poznávání. (...) Kontemplace je vnímána jako nejvyšší stupeň modlitby po*

¹⁹¹ in. Linhart, F.: *Úvod do filozofie náboženství*, Praha 1930

¹⁹² in. *Fil. slovník*, Praha 1966

¹⁹³ srovnej Hoppe, Vladimír: *Přirozené a duchovní základy života a světa*, Praha 1925

předchozí afektivní a rozjímavé formě modlitby. Pravdou však je, že kontempace je díky křesťanské milosti...“ – která je v křesťanském prostředí základem jejího rozvinutí –, „...přítomna vždy, avšak cestou modlitby dochází díky Božímu svobodnému působení a lidské spolupráci (disponování) k jejímu rozvíjení do vrcholných stavů,“ dočítáme se (pro srovnání) na wikipedii.

„Ve stavu kontempace se předmět našeho vnímání sám uspořádává nebo vtiskuje řád našim smyslům a náš postoj je tak naladěn melodií, kterou vysílá námi vnímaný svět,“ uvažuje dál dr. Czech, především tedy z úhlu pohledu jemu nejbližšího dramatického umění, nicméně z hlediska obecného, tedy co se umění jako takového týče, je třeba na tuto problematiku nazírat nekonečně šířeji. I tak ale nechme Czecha dokončit myšlenku, neboť i on nám mnohé napoví: „Dochází k harmonickému sjednocení, kdy vnímáme okolní svět nikoliv jako něco, čeho je třeba se bát, k čemu je třeba zaujímat obranný postoj. Ani jako něco, s čím je třeba manipulovat, aby to vyhovovalo našim plánům, našemu chtění a naší touze přizpůsobit si všechno podle sebe.“ A dále pak: „Kontempace je však především sjednocení s Bohem. Právě proto jde v první řadě o dialog, byť neverbální, nepředstavovaný – tichý.“ A nyní se dostáváme k jeho klíčové větě: „Kontemplativní dialog nemusí být veden jen s Bohem.“¹⁹⁴

Hoppe pak¹⁹⁵ uvádí: *„Subjekt kontempace přestává se postřehovati jakožto součást mnohosti a jakožto součást vlastního vědomí. Jest pozvednut nad sebe sama. Hlubší a čistší duše prostupuje její místo jeho normálního já. Dalším znakem čisté kontempace jest úkaz, že mizí vědomí osobnosti a vědomí světa; mystik se cítí v bezprostředním styku se samotným Bohem. Kontempace jest intuitivní metodou, v níž jest myšlení totožné s bytím. Oba tyto pochody stávají se jedním a týmž neshlídným úkonem.“* Také Hoppe nicméně nachází čistou kontemplaci *„...u pramene umělecké tvorby, u pramene ontologické a intuitivní metody, dle níž akt myšlení splývá s aktem tvoření v jednu neshlídnou jednotu.“* V této souvislosti mimo jiné rozvíjí obsah kontempace v jakýsi divotvorný hrnec, který do nás vnáší pocity nekonečného, neomezeného a věčného života, kdy ani velký Hoppe neopomene zdůraznit, že *„...vystupňovaná kontempace ke svému nejvyššímu stupni sluje ekstase.“* A právě ona extáze pomáhá „osvíceným“ umělcům odhalit nejhlubší podstatu budoucího díla. Na druhou stranu však, podle jeho názoru, není ryzí podmínkou tvůrčího procesu.

Harmonická kontempace ve smyslu uměleckého nazírání přichází po prvotních „divokých“, složitých anebo třeba „rozervaných“ počtcích a vjemech, tedy osobních a osobnostních zážitcích i myšlenkách, jež nezbytně nadaného umělce apriori inspirují k potřebě tvůrčím způsobem vyjádřit nyní již transformovanou sumu zmíněných metainformací. A právě zde je kontempace nenahraditelným aktem tvůrčího procesu, neboť jen díky ní – ve zlomku sekundy či naopak v

¹⁹⁴ Czech, Jan: Nostalgie umění, Praha 1996, s. 98

¹⁹⁵ s odkazem na Delacroix: Etudes d'Histoire Et de Psychologie du Mysticisme, Paříž 1908

rozličně dlouhém (časově neomezeném) sledu – dochází k jakémusi zprůzračnění prvotních inspirací, kdy tvůrčí duch vstupuje „za zrcadlo“ poznání původních informací, potažmo i metainformací, aby právě díky kontemplaci nahlédl pravou podstatu svého uměleckého zření a došel tak kýžené čistoty v průběhu oné alchymické proměny tvůrčího ducha, jež vykryštalizuje v konkrétní umělecké sdělení. Takový proces by bez kontemplativního či snad až meditativního vhledu nebyl možný.

Opustíme-li tedy z hlediska relativně neohraničitelného svobodného uměleckého náhledu či přímo vhledu příliš úzký (byť pro kontemplanujícího křesťana může být všeobjímající), relativně uzavřený okruh křesťanské mystiky, vstupujeme na bázi jakési očisty pohledu na svět a jeho projevy, vnímané náhledem tvůrce pozemského (oproti božskému tvůrci), a jakmile takový patřičně nadaný umělec „spatří“ (procítí, uvědomí si, zahlédne...) inspirační zdroj (jistěže zcela individuálním úhlem pohledu) v jeho ryzí pravdivosti, může svůj osobitý a zejména tedy ryze osobní vhled ztvárnit zcela originálním způsobem či formou určitého specifického uměleckého postupu – a vyjádřit tak onu zmíněnou již osobitě přetransformovanou metainformaci prostřednictvím uměleckého díla: originální malby a nebo třeba skulptury, ale také literárního, hudebního či například dramatického ztvárnění.

Kontemplace v umění se ale netýká jen tvůrce, nýbrž nezbytně též „vnějšího“ účastníka, konzumenta uměleckého díla, pozorovatele či „*vnímatele*“, jak mu říká teatrolog Czech: „*Všimněme si nyní oné ‚zvláštní‘ angažovanosti vnímajícího uměleckého příběhu. Na začátku každého uměleckého díla je člověk pozván do světa, který je mu cizí, často diametrálně odlišný od toho, ve kterém žije.*“ Ale především: „*Člověk do tohoto světa vstupuje, nezůstává venku, jen jako přihlížející klíčovou dírkou, ale přece jen se účastní, byť zvláštním způsobem, událostí, bolestí a radostí, které se v uměleckém díle odehrávají.*“¹⁹⁶ Tak či onak je však jeho účast jiná, než jakou by prožíval ve vlastním životě, neboť „*...ve způsobu této účasti se neprojeví negativní důsledky hříchem poškozeného světa,*“ dodává Czech ve své úvaze, která nicméně vytrhává umění dramatické či literární z tvorby obecné, ale jako ilustrace „*vnímatelova*“ přístupu je právě jeho metoda mnohem příkladnější, než kdybychom hovořili o „*vnímateli*“ například abstraktní malby, sochy či jiné skulptury. Vzhledem k našemu tématu kontemplace pak Czech vychází ze zmíněné již premisy, že „*...kontemplativní dialog nemusí být veden vždy s Bohem,*“ kdy ale „*...takový dialog je pochopitelně Bohem vždy určován, zakládán, opodstatňován, vyvěrá z něho, ale vztahuje se na všechno, co člověk v tomto stavu potkává...*“. A tak se dostáváme do jakéhosi caprovského „*bodu obratu*“, kdy pro „*vnímatele*“ je takovým „*bohem*“, potažmo prostředníkem Boha, samotný tvůrce, předkladatel uměleckého díla.

¹⁹⁶ – i dále: Czech, Jan: Nostalgie umění, Praha 1996, s. 99 – 106

„S úžasem (...) vnímatel uměleckého díla zjišťuje, že je pozván ke zvláštní účasti,“ přibližuje nám Czech: *„pohybuje se ve světě, kde jeho úloha a povinnosti jsou jiné než v jeho vlastním, že má čas na emocionální energii, aby mohl vnímat věci, které mu v jeho vlastním životě unikají, které přehlíží, neboť musí bojovat o své postavení, které si pracně vydobyl a o které nechce za žádnou cenu přijít. A tak s překvapením pozoruje, že ačkoliv ve světě uměleckého díla nic nevlastní, o nic nemůže přijít, ani nic nemůže získat, přesto získá něco daleko cennějšího: nejen že se ničeho a nikoho nemusí do jisté míry obávat, ale především se nemusí strachovat o smysl událostí a činů, kterých se stává svědkem.“*

Zde se sice nabízí důvodná námitka, že takový „vnímatel“ uměleckého díla se mnohdy identifikuje či dokonce ztotožňuje s postavami a dějem takového románu nebo dramatického díla, jehož se stává do jisté (a mnohdy do značné) míry jakýmsi spoluproživatelem. Tady je to ale obdobné třeba jako s takzvanými „živými sny“ (viz. např. díla korespondujících badatelů C. G. Junga či S. Freuda), kdy je člověk vtažen do děje svým podvědomím či nevědomím, aby došel mnohdy nezměrností hrůzného zážitku, nepřekonatelností souznění se snovým dějem, vystřídaným nakonec vždy „probuzením“, potažmo úlevou poznání snové iluzivnosti, která s jeho reálným životem nesouvisí. A když, tak pouze zprostředkovaně psychologicky potažmo meta- či parapsychologicky. A tak si může i Czech dovolit tvrdit, že *„...pravdivé umělecké dílo nesleduje úplnou identifikaci, spíše jde o zvláštní solidaritu, kterou člověk v uměleckém díle sdílí s jeho postavami i se světem, který žije.“*

Na druhou stranu je ale umělecké dílo, podobně jako samotná kontemplace, ideálně vnímáno v usebrání, zklidnění srdce i mysli, bez vtíravých zavádějících „reálných“ myšlenek či představ, beze slov. Obecněji je pak tedy umělecká kontemplace stavem, *„...ve kterém jsou vášně, tužby a sklony odvedeny uměleckým dílem do svých pravých řečišť,“* jak míní i Czech. *„Tady se nerozptylují, ale naopak jsou schopny dynamizovat proces integrace světa. Tehdy může člověk nalézt radost v tom, co obvykle radost nepřináší. Usiluje o něco, co na první pohled nepřináší bezprostřední prospěch. Nebojí se situace, která obvykle důvody k obavám skýtá...“* Tak jednoduché to samozřejmě není ani být nemůže, protože vlivem uměleckého díla si takový „vnímatel“ může doslova „hrábnout“ až na samé dno svého vnímání a prožívání, může zažít onen Hoppem zmíněný stav nejhlubší extáze a podobně jako v nejhlubším kontemplativním vytržení může dokonce i zemřít – vlivem uměleckého díla. Vzpomeňme třeba jen, a tady i vzhledem ke kýžené kombinaci umění výtvarného a literárního, příkladu závěrečných řádků geniální povídky „*Obraz Doriana Graye*“ od neméně geniálního spisovatele (a zároveň dramatika!) Oscara Wilda, kdy v hluboké kontemplaci prozření hlavní hrdina „vraždí“ svoji stárnoucí podobiznu na magickém obraze – a tím zároveň nejen magicky, ale i fyzicky sám sebe.¹⁹⁷

¹⁹⁷ srovnej Wilde, Oscar: *Obraz Doriana Graye*, Praha 1968

Vraťme se však ke krásnu, kdy na závěr rád ocituji ještě jednu-dvě věty z Czechovy úvahy: „**Věci, se kterými se setkáváme v uměleckém díle, působí jakoby vykoupeny... Stojíme před zábleskem věčnosti, kterým však náš lidský úděl prostupuje svou zvláštní melodií...**“, což ovšem nevytrhujeme z kontextu a vnímejme onu „melodii“ jako zážitek nejhlubší kontemplance při tvorbě i vnímání uměleckého díla. Jedině tak můžeme dojít pravého osvícení skrze Múzy a Umění.

8.7. Schelerova teorie vznikání ducha

Vraťme se však, po této relativně akčně-ideační /individuální/ a neméně osobité tvůrčí či „umělecké“ odbočce, zpět k Maxi Schelerovi a jeho přechozí větě (na níž jsme ho „na chvíli“ opustili): „...člověk může *'sublimovat'* svou pudovou energii v duchovní činnost.“¹⁹⁸ Právě tady se – a v této souvislosti - podle Schelera „...naskytá **otázka rozhodujícího významu** ...“ (jak už jsme ostatně cíleným alternativním dotazem naznačili v předchozím textu): „...*Vzniká duch už touto askezí, potlačením, sublimací, nebo jimi pouze získává svou energii? Je tato vnitřní technika – i když jím podmíněna oním 'non fiat' samotného chtění, jež tlumí pudy – pouze vytváření dispozice pro manifestaci ducha v člověku, nebo vzniká duch podle své podstaty, svých principů a zákonů teprve tímto druhem potlačení, sublimací? ...*“ Anebo se třeba získává sókratovsko-platónským či obecně třeba védantským znovuzrozením v rámci teorie minulých životů...(?!)- což je alternativní úvaha s opětovným odkazem na opakovaně námi zmíněný již buddhismus, jógu či hinduismus, tedy mimo jiné... Tak či onak fenomenolog a především filozofický antropolog Scheler rozhodně tvrdí: „...Podle mého přesvědčení **není bytí ducha** podmíněno negativní činností, oním 'Ne' ke skutečnosti, odstavením, inaktivizací skutečnosti a pudových center, nýbrž je tím podmíněno pouze jakoby zásobování **energií a schopnost manifestace**. Duch, jak již bylo řečeno, je v poslední řadě atributem jsoícího samého, jež se v člověku manifestuje jednotou koncentrace osoby soustřeďující se na sebe. Jako takový je však duch ve své čisté podobě prvotně naprosto bez jakékoli 'moci', 'síly', 'činnosti'. Aby byl získán i sebemenší stupeň síly a činnosti, musí dojít k askezi, potlačení pudů a zároveň sublimací.“¹⁹⁹ A následuje Schelerův výklad s odkazem na staré filozofy...: „Odtud získáváme pohled na dvě možnosti **pojetí ducha**, které hrají základní roli v **dějínách ideje člověka**. **První** z těchto teorií, kterou rozvinuli Řekové, přisuzuje duchu samému nejen zvláštní podstatnost a autonomii, ale také sílu a činnost, dokonce nejvyšší míru moci ducha. ...“ (POZN: ale to zdaleka nebyli jen Řekové...!, jak už víme) „Tato teorie je součástí souhrnného světového názoru, který učí,

¹⁹⁸ ibidem: Scheler: Místo člověka..., s. 80-81

¹⁹⁹ ibidem, s. 81

že odedávna existující a dějinným procesem nezměnitelné bytí světa je vybudováno tak, že vždy vyšší formy bytí, od božství až k tomu, co nazýváme *materia bruta*, jsou vždy také mocnější, silnější, příčinné způsoby bytí. Vrchol takového světa je duchovní a všemohoucí, právě **skrze** svého ducha všemohoucí bůh.

Druhé, protikladné učení, které nazýváme '**negativní teorií**' ducha, zastává naopak názor, že duch – pokud je tento pojem vůbec přípustný – že přinejmenším všechny činnosti člověka, jež 'vytvářejí kulturu', a všechny logické, morální, esteticky nazírající a umělecky vytvářející akty **vznikají** výlučně až oním 'Ne'...²⁰⁰

A co na to, v konečném důsledku, striktně přesvědčivý Scheler?

„Obě teorie odmítám. Tvrdím, že duch má sice vlastní podstatu a zákonitost, avšak nemá prvotní vlastní energii; že sice oním negativním aktem chtění, jež tlumí pudy, (a je samo již duchovní), dochází k tomu, že od počátku bezmocný duch, existující jen v kategorii čistých 'intencí', **nabývá energie** – neznamená to však, že teprve tím duch 'vzniká'.“ A opět je tu odkaz na moje průnikové téma vzájemného prolínání Východního a Západní poznávání: „Uvedu několik příkladů (vzájemně ovšem značně různorodých) **negativní teorie** člověka. Je to **Buddhovo** učení o spasení, **Schopenhauerovo** učení o 'sebepopření vůle k životu', dále pozoruhodná kniha P. **Alsberga** 'Das Menschheitsrätsel', a konečně je to také pozdní učení S. **Freuda**, zvláště 'Jenseits des Lustprinzips'. Pro **Buddhu**, který s nesrovnatelnou hloubkou rozpoznal, že danost skutečnosti je utrpením z odporu, končí smysl lidské jsočnosti v tom, že zanikne jeho žádostivý subjekt, popřípadě v tom, že dosáhne pouze zřeného světa podstat, tzn. nicoty, nebo mytologicky vyjádřeno 'nirvány'. Pozitivní ideu ducha nenachází Buddha ani v člověku, ani v základu světa. Hluboce rozpoznal jen techniku poznání a 'posvátného vědění', jež překonává utrpení a kauzální řád, v němž na základě techniky odskutečnění, vnitřním překonáním žádostivosti, toho, co se nazývá 'žízeň', mizí smyslový svět skutečnosti a rozplývají se tělesné a duševní pochody, část po části se ztrácejí smyslové kvality, tvary, relace, prostorovost a časovost bytí.²⁰¹

Jistě - i tak se to dá shrnout.

„Schopenhauer vidí podstatný znak, který odlišuje zvíře a člověka, výlučně v tom, že zvíře není schopno 'spásného' popření vůle k životu, které je s to uskutečnit ve svých nejvyšších exemplářích člověk -, onoho popření, které je pro Schopenhauera a jeho učitele Bouterwecka pramenem všech 'vyšších forem' vědomí a vědění v metafyzice, v umění, v etosu soucítění. - Schopenhauerův žák Alsberg velmi správně usuzuje, že ani morfologický ani fyziologický a ani empirickopsychologický znak nemůže opravňovat k všeobecnému přesvědčení kulturního světa o rozdílu v podstatě mezi

²⁰⁰ ibidem, s. 81-82

²⁰¹ ibidem, s. 82

člověkem a zvířetem. Rozšířil Schopenhauerovo učení o tezi, že 'princip lidskosti' záleží výlučně v tom, že člověk dokázal 'vyloučit' z životního boje o uchování individua a rodu své orgány a nahradil je v této funkci nástrojem, jazykem a tvořením pojmů; tvorbu pojmů redukuje na vyloučení smyslových orgánů a funkcí a Machův princip maximální 'úspory' smyslových obsahů. Alsberg výslovně odmítá definici člověka teprve pomocí ducha a rozumu. Rozum, který chápe mylně – jako jeho učitel Schopenhauer – jen jako diskursivní myšlení, zvláště jako tvoření pojmů, je pro něho **následkem** jazyka, nikoli jeho příčinou; jazyk sám chápe jako 'imateriální nástroj', který má vyloučit práci smyslových orgánů. “

No - a teď principiálně onen rozdíl z pera a mysli Schelera:

„Vznik tohoto 'principu lidskosti', této tendence života vyloučit své orgány a dát na místo funkcí živých orgánů 'nástroje' a 'znaky', a tím také vzrůstající funkci mozku člověka v morfologickém a fyziologickém smyslu vysvětluje Alsberg obzvláště nedostačujícím přizpůsobením orgánů člověka k jeho okolnímu světu: tím, že mu chybí dolní končetiny, drápy, tesáky, porost atd., tzn. tím, že mu chybí specifické způsoby přizpůsobenosti orgánů, jež mají nejbližší příbuzní člověka, lidoopi. To, co nazýváme 'duch', je tedy podle Alsberga pouze pozdně vzniklý surrogát...“ tedy náhražka či napodobenina „...nedostačujícího přizpůsobení orgánu. Ve smyslu Alfreda Adlera, který tímto způsobem vysvětluje určitá mimořádná nadání člověka, abychom mohli říci: je to **nadměrná kompenzace konstitucionální méněcennosti orgánů lidského druhu.**“²⁰²

A ještě zpátky k Freudovi, potažmo Jungovi a jeho tvorbě...

„Jak již bylo řečeno, náleží i pozdní Freudovo učení do okruhu **negativní teorie člověka**. Dokonce i Schopenhauer výslovně používal výrazů 'potlačování pudů a afektů', aby, jak se vyjádřil, vysvětlil určité formy 'bludů'. Je známo, jak Freud tuto myšlenku velkolepě rozšířil, aby vysvětlil vznik neurózy. Avšak podle Freuda jsou to tytéž proměny pudů, které mají na jedné straně vysvětlit neurózu a které, v tom případě, že potlačená pudová energie je 'sublimována', mají dokonce vyvolávat schopnost vytvářet všechny druhy vyšší kultury, a jak Freud výslovně říká, samu specifiku lidské konstituce. Práví doslova: 'Jsem toho názoru, že dosavadní vývoj člověka nepotřebuje žádné jiné vysvětlení než vývoj zvířat, a to, co lze pozorovat u menšího počtu lidských jedinců jako neúnavné puzení po dalším zdokonalení, je možno přirozeně vysvětlit jako následek potlačení pudů, na němž je vybudováno to nejcennější v lidské kultuře.'“ Podle Schelera však „...bylo věnováno příliš málo pozornosti tomu, že pozdní Freud od vytyčení svého dualistického učení o dvou základních pudech, libidu a pudu smrti, dospívá pozoruhodně, někdy dokonce jasně vědomé souvislosti nejen se Schopenhauerem, ale dokonce přímo s Buddhovým učením...“ A jsme zase „doma“! A Scheler pokračuje, mimochodem: velice zajímavě: „...Podle učení obou může člověk

²⁰² ibidem, st. 82-83)

překlenout svůj svět vjemů ideální myšlenkovou říší, a právě tím dodávat vzrůstající měrou svému duchu energii, jež dříme v potlačených pudech...“²⁰³

Nás ale zaujala především poznámka o „...budování toho nejcennějšího v lidské kultuře“, což nesporně po tisíciletí souvisí v vývojem náboženství, vnímání, mystifikace a výkladu – mnohdy i filozofického – samotného Boha. Ale i na tohle téma pojďme nahlédnout, spolu s filozofem Maxem Schelerem, jaksí od začátku...

8.8. A pak tu tedy mám odkaz k Bohu

„Úkolem filozofické antropologie je přesně ukázat, jak ze struktury lidského bytí...,“ píše Scheler ve svém – v tomto smyslu - klíčovém díle „Místo člověka v kosmu“²⁰⁴ jednoznačně „...vyplývají všechny specifické výsady, výkony a díla člověka: jazyk, svědomí, nástroj, zbraň, ideje práva a bezprávi, stát, vedení, znázorňující funkce umění, mýtus, náboženství, dějinnost a společenskost.“ Těmito otázkami se však primárně nezabývá, řeší pouze „...důsledky, které vyplývají... pro poměr člověka k základu věcí.“ A poměrně nadšeně až poeticky dál píše: „... Jedním z nejkrásnějších plodů dostupné výstavby lidské přirozenosti ze stupňů jsoučnosti, které jsou jí podřízeny ... je možné ukázat, s jakou vnitřní nutností člověk musí postihnout i nejformálnější ideu nadsvětového nekonečného a absolutního bytí v témž okamžiku, kdy se specifickými základními znaky ducha stal 'člověkem', tím, že si uvědomil svět, sebe a zpředměnil i svou vlastní psychologickou přirozenost. Jestliže se člověk vyčlenil z celku přírody a učinil ji svým předmětem – patří to k jeho podstatě, je to sám akt vzniku člověka – pak se téměř zděšen musí ohlédnout a zeptat se: 'A kde stojím já? Kde je mé místo?' Nemůže už totiž říci: 'Jsem částí toho světa, jsem jím obklopen', neboť aktuální bytí jeho ducha a jeho osoby je nadřazeno v čase a prostoru i formám bytí tohoto 'světa'.“

A Scheler poutavě až mysticky pokračuje:

„A tak se člověk dívá při tomto ohlédnutí takřka v nic...,“ kdy podle něj v daném pohledu onoho o(-d-)hlédnutí odhaluje možnost dokonce i absolutní nicoty, a to nás podle něj nutí k otázkám typu: „Proč je vůbec svět, proč a jak to, že jsem vůbec 'já'?“ Scheler se nás snaží zorientovat: „Pochopme přísnou **podstatnou nutnost této souvislosti**, jež existuje v člověku mezi vědomím světa, sebe a (formálním) vědomím boha...“ a jsme u toho(!) „...- přičemž 'bůh' je zde chápán jen jako 'jsoucno', jež je příčinou sebe sama', opatřené predikátem 'svatý', jež může pojmout tisícere nejpestřejší naplnění.“ Jak jinak. No, ale či...: „Avšak sféra absolutního bytí vůbec, lhotejno zda je

²⁰³ ibidem, s. 83

²⁰⁴ ibidem, s. 104

přístupna prožívání nebo poznávání, patří stejně tak konstitutivně k podstatě člověka jako jeho sebevědomí a vědomí světa,“ míní filozof, který se zde konkrétním příkladem opírá o W. von Humboldta, jenž prohlásil o jazyce, že člověk by ho nemohl vynalézt, neboť je člověkem jen díky jazyku, což je zajímavý úhel pohledu, a právě Scheler na to navazuje: „...to platí přesně tak pro formální sféru bytí jsoucna, jež převyšuje všechny konečné obsahy zkušenosti a centrální bytí člověka samého, onoho jsoucna svatosti, k jehož atributům patří úctyhodná posvátnost.“ Zde ale můžeme namítnout, že je to – respektive může být – dáno zase jenom úhlem pohledu, zda na tuto „svatost“ nahlédneme jako na cosi „posvátné“ tam někde mimo nás či přímo v nás anebo jako na ztotožnění se s onou božskou svatostí potažmo posvátností: tím že se jí staneme, jsme jí, prodléváme v ní – a ona v nás v jakési bezhraniční jednotě „bez margy“, jak by to jistě okomentovala profesorka Anna Hogenová. Jenomže nejspíše právě ona, stejně tak jako její fenomenologický „souvěrec“ Scheler, to vidí takto, řečeno slovy pana filozofa: „*Chápeme-li slovy 'původ náboženství' a 'původ metafyziky' nejen naplnění této sféry určitými domněnkami a vírou, nýbrž původ této sféry samé, pak se její původ zcela shoduje přímo se vznikem člověka.*“²⁰⁵ Hogenová (ač obecně, respektive v rámci svých přednášek uvádí, že například „minulé životy z fenomenologického nejsem schopna akceptovat, natož vyložit“ - a to je také problém duše!) přitom píše: „...Starost o duši je vždy vlastně starost o celého člověka. Zde se neodděluje tělo od duše a duše od těla. Duše je tokem kogitationes bez počátku a bez konce, a také proto duše byla a také je něčím, co neumírá s tělem, dle mnohých názorů evropských i neevropských, náboženských atp. ...“²⁰⁶

A jak je to tedy s tím posvátným a božským?

Je třeba začít od jedince jako takového...

„Člověk musí onu zvláštní náhodu, náhodnost skutečnosti, **že svět vůbec jest, a ne, že není** a **že on sám jest, a ne, že není**, odhalit s názornou nutností v témž okamžiku, kdy si vůbec uvědomil svět a sebe sama,“ píše ve svém „*Místu člověka v kosmu*“ Max Scheller a je přitom velice rezolutní: „Je proto naprosto mylné domnívat se, že 'Já jsem' (Descartes) nebo 'Svět je' (Tomáš Akvinský) předchází všeobecně větě 'Je absolutní bytí', a chtít tak dosáhnout sféry absolutna tím, že ji vyvodíme z těchto druhů bytí,“ protože totiž: „vědomí světa, sebe a boha tvoří jedinou nerozložitelnou jednotu struktury – stejně tak jako transcendence předmětu a sebe-vědomí vzniká právě v témž aktu, v 'třetí reflexio'.“ A tu začíná být Scheler nekompromisně přesvědčivý až agresivní, připomínajíc prvopočátek člověka (člověčího potažmo lidského?) poznávání a

²⁰⁵ ibidem, s. 105

²⁰⁶ in. Anna Hogenová: K péči o duši z hlediska filozofického; sborník Blahoslav 2021, Praha 2020, ISBN 978-80-7000-170-7, s. 193

následného poznání, ač právě onen prvopočátek nám zde sestakra uniká: „*Ve stejném okamžiku, kdy započalo ono 'Ne, Ne' vůči konkrétní skutečnosti okolí, kdy se konstitovalo duchovní aktuální bytí a jeho ideální předměty, přesně ve stejném okamžiku, kdy vzniklo chování otevřené světu a nikdy neutuchající dychtivost neomezeně proniknout do objevené sféry světa a nespokojit se žádnou daností, v okamžiku, kdy vznikající člověk rozmetal metody veškerého předcházejícího živočišného života – být přizpůsoben okolí nebo se mu přizpůsobit – a nastoupil opačnou cestu, tj. přizpůsoboval objevený svět sobě a svému organicky ustanovenému životu, přesně v témž okamžiku, kdy se 'člověk' vyloučil z 'přírody' a učinil ji předmětem své vlády a nového principu umění a znaků – právě v témž okamžiku musel člověk zakotvit své centrum někde vně světa a mimo svět.*“ Vždyť už se přece najednou „...nemohl ... pokládat za obyčejnou 'část', obyčejný 'člen' světa, nad nějž se tak odvážně postavil.“²⁰⁷ Leč to už tu také bylo...

Ale kdy, za jakých okolností a jakým konkrétním způsobem se tak stalo už zde Scheling (raději?!) neřeší. Tak či onak je přesvědčen (a také mimořádně přesvědčivý, jak vzápětí uvidíme), že po výše uvedeném „...objevu nahodilosti světa podivné náhody svého jádra bytí, jež bylo položeno mimo **střed světa**, zbývala člověku ještě dvě možná chování...“

Tak především (a tedy za prvé) se tomu či nad tím mohl podívat a použít svého poznávacího ducha, aby postihl absolutno a včlenil se do něho. A právě zde vidí Scheler ten nejzákladnější prapůvod *metafyziky* – a to rozhodně všeho druhu. Ostatně prý: „...vznikla až velmi pozdě v dějinách a jen u nemnoha národů... Člověk mohl však také z nepochopitelných puzení po skrytí nejen svého jedinečného bytí, ale především celé skupiny, **v důsledku pomoci nesmírného přebytku fantazie, který je v něm na rozdíl od zvířete od počátku uložen, zabydlil tuto sféru libovolnými podobami, aby se prostřednictvím kultu a ritu ukryl v jejich moci, aby měl 'za sebou' nějakou ochranu a pomoc, neboť ve svém základním aktu odcizení přírodě a zpředmětnění přírody, kdy současně vzniká jeho vlastní osoba a sebe-vědomí, padal jakoby v čisté nic.**“ No - a samozřejmě pak: „*Překonávání tohoto nihilismu hledáním bezpečí a opor nazýváme náboženstvím.*“ Patří sem ale podle něj třeba i magie, přírodní magie, magie ducha či moje oblíbená, pohříchu skvěle fungující **magie souvztažnosti**...?! To nevíme. Scheling se však pragmaticky propracovává ve své úvaze dále: „*Původně je náboženství skupina etnických skupin, teprve později, se vznikem státu, se stalo 'náboženstvím zakladatelů'...*“, tedy jakési marxistické „*náboženství je opiem lidstva*“? Určitě nejenom. Z pragmatického, socio-kulturního či sociologického hlediska má jistě pravdu, na druhou stranu: Není to příliš zjednodušený pohled na tuto problematiku, téma, úvahu? Náš filozof má však i nadále jasno: „*Tak jako je svět dán naší praktické jsoucnosti v životě primárně jako odpor a teprve potom jako předmět poznání, právě tak všechny tyto myšlenkové útvary a představy o nově objevené*

²⁰⁷ ibidem, s. 106

sféře, které propůjčují lidstvu sílu uhájit se ve světě...“ (pak se tu ale nemůže jednat pouze o nějakou apriorní - v praxi uvedenou – pověru!!!) „... - k tomu pomáhá lidstvu původně 'mýtus', pak 'náboženství', jež se z něho vyvinulo – musely historicky předcházet všem těm poznatkům metafyzického rázu (ne pokusům o ně), jež především usilují o objevení pravdy.“

Otázkou zůstává, o jakou pravdu poznávajícímu či hledajícímu jde, tedy: co je to pravda a zda jsme pro ni opravdu ochotni nasadit filozoficky relevantní myšlení a prožívání. Schelling se zde ale zatím věnuje pouze obecně známým historickým příkladům, nikoliv hloubce filozofického poznávání, byť se i tak snaží o jakýsi výklad vedoucí k pochopení té „nejhlubší“ myšlenky a potažmo tedy „pravdy“, jde-li tu ale primárně o pravdu či prostě jen o její účelovou aplikaci...(?!): „Všimněme si několika hlavních typů náboženských idejí, jež si člověk vytvořil...“ anebo za určitých podmínek doo-pravdy realizoval a poznal (?!). „...o vztahu mezi sebou a nejvyšším bytím věcí ...“,“ (principem?! Bohem?!). „...a omezíme se na stupeň západního maloasijského monoteismu. Nalézáme zde například představu, že člověk uzavřel 'smlouvu' s bohem, potom co bůh vyvolil jeden národ za svůj (starší židovství). Nebo podle struktury společnosti se člověk jeví jako 'otrok boha', před kterého se vrhá se lstí a poníženu pokorou, a snaží se naklonit si ho prosbami nebo magickými prostředky...“ (tedy snaží se – anebo to opravdu dokáže?!). „...V poněkud vyšší formě je člověk 'věrný sluha' nejmocnějšího suverénního 'pána'. Nejvyšší a nejčistší představu, jež je možná v mezích monoteismu, vyjadřuje idea, že lidé jsou 'dětmi' boha 'otce'. Tento vztah je zprostředkován 'synem', který je stejné podstaty a který zvěstuje lidem boha v jeho vnitřní podstatě a sám jim předepisuje s božskou autoritou pravidla víry a přikázání...“²⁰⁸ A co teprve např. vatikánské koncily, kdy – jakkoliv účelově vyvolená - „skupina moudrých“ určuje konečné či definitivní znění těchto předpisů, respektive znění „absolutně pravdivé“ Bible, díky jejímž výkladů se posléze moc nad lidmi projevuje řadou pozitivních i negativních výkladů konkrétních dění, vedoucích třeba k brutálnímu pronásledování takzvaných „čarodějnic“ - a vytvoření Dábla, který, mimochodem, prvotně v Bibli ani nebyl nikterak zmíněn či zakotven, tedy určitě ne v podobě, v jaké ho posléze ideologicky a mocensky aplikovali (zde tedy dominikáni) například v neblaze proslulém „Kladivu na čarodějnice“ a dalších obdobných dílech a zejména skutečích zběsilé a dobově v zásadě všemocné inkvizice... atd.

„V našem filozofickém zkoumání poměru člověka k nejvyššímu základu odmítáme všechny ideje tohoto druhu; ...“ vymezuje se každopádně sám Max Scheler, „...musíme tak učinit již proto, že **popíráme teistický předpoklad: duchovní, ve své duchovnosti všemohoucí osobu boha. Základní poměr člověka k základu světa spatřujeme v tom, že se tento základ bezprostředně postihuje a uskutečňuje v člověku samém, který jako duchovní a jako živá bytost je vždy centrem ducha a puzení**

²⁰⁸ ibidem, s. 107

'jsoucna, jež je příčinou sebe sama'.“ A tady Scheler připomíná a zdůrazňuje, že tohle je dávná myšlenka Spinozy (především je ale nezbytné zdůraznit, že Baruch Spinoza – původně vzdělaný kabalista a ortodoxní žid, který poté, co své souvěrce-rabíny na několika svérázných disputacích seznámil se svými filozofickými názory, byl vyobcován a proklet dne 27. července 1656 rituální magickými slovy: *„Budiž proklet ve dne a budiž proklet v noci, budiž proklet, když uléhá, a budiž proklet, když vstává, budiž proklet, když odchází, a budiž proklet, když přichází.“* - zdaleka nebyl ryzí ateista, jak je často historiky filozofie označován...) ²⁰⁹, Hegela a mnoha jiných: Prajsoucí pociťuje sebe sama v člověku v témž aktu, ve kterém se člověk spatřuje v něm založen. *„Avšak je nezbytné...“*, respektive *„...musíme ... tuto doposud příliš jednostranně intelektualisticky chápanou myšlenku přetvořit: vědomí o sebe-založení považujeme až za následek aktivního úsilí našeho centra bytí o ideální požadavek deitais a pokusu uskutečnit ji a teprve v tomto uskutečnění spoluvytvářet z prazákladu vznikajícího 'boha' jako stupňující se pronikání ducha a puzení.“* ²¹⁰ Což ale znamená, že i zde lze najít obecné principy a energie, které mohou být ryze „přírodní“ a tím i zároveň ryze „božské“, takže mohou mít na jednu stranu zcela prakticky vyzkoušené působení a fungování, nazývané energeticky magií a tudíž i „důkazy“ případného principu „náboženství“ duchovního, pokud ale nebude ryze zpochybněno moderní formou náboženství racionální vědy, jak už jsme řešili výše (viz. citát z Junga apod.) Ale zpátky k Schelerovi a jeho fenomenalistickému pohledu na „věc“ Boha a náboženství...

„Místo, kde dochází k tomuto sebeuskutečňování, a řekněme takřka k sebezbožštění...“ říká Scheler ²¹¹ (jen jestli si ale pojmově rozumíme...?!?) *„...o něž usiluje jsoucno, jež je příčinou sebe sama a kvůli jehož vzniku počítalo se světem jako s dějinami – to je právě člověk, lidská osoba a lidské srdce. Jsou jediným místem vzniku boha, jež je nám přístupné...“* ale co je opravdu významné a pro Schelerův výklad podstatné (důležité je ono „jediné místo“, jímž je nám Bůh v tomto smyslu „přístupný“!): *„...- avšak jsou pravou částí tohoto transcendentního procesu samého. Neboť přesto, že všechny věci vznikají ve smyslu nepřetržité krece každou vteřinu...“* a mohou tu být jistě i mnohem kratší časové impulsy, které jsou také ve hře, nicméně to měl asi Scheler na mysli jaksí obecně *„...ze jsoucna, jež je příčinou sebe sama, z funkční jednoty souhry puzení a ducha, přesto jsou oba námi poznatelné atributy ens per se teprve v člověku a v jeho osobě vztahovány živě na sebe. Setkávají se v člověku a v něm se stává logos, 'podle něhož je svět utvářen spoluuskutečnitelným aktem'.*“ Takže tedy: *„Podle našeho názoru...“* (Schelerova nebo obecněji

²⁰⁹ viz. opět najdeme u Schelera, tentokrát v knize „Můj filozofický...“, s. 228, celek pak 227-241

²¹⁰ ibidem, s. 107-108

²¹¹ ibidem, s. 108

fenomenologického?!: Obecně je fenomenologie nauka o jevení, kdy ve „*fainomenon*“ zaznívá též řecké slovo „*fos*“ či spíše „*phos*“ čili „*světloobsahující*“; takže ve fenomenologii jde o to, co se jeví, o fenomén, kdy nejvyšší maxima Husserlovy fenomenologie zní: „*K věcem samým!*“, kdy má na mysli, že musíme odhlédnout od všeho toho, co již o věci víme, jaké požadavky na ni máme nebo co o ní vypovídají nějaké teorie. Tím je dán prostor nikoli tomu, co o věci víme, nýbrž jí samé. - A to je nesmírně inspirující!!!) „...*vznik člověka a vznik boha tedy od počátku na sobě závisí.*“ Dobře, proč ne?! Ale to už přece od něj víme. Tak jenom na doplnění a snad k bližšímu vysvětlení, osvětlení či vyjasnění: „*Nechápe-li se člověk jako člen oněch obou atributů nejvyššího jsoucna a nespátřuje-li se v něm obsažen, nemůže dospět ke svému určení, stejně jako nemůže dojít svému určení ens a se bez spoluúčasti člověka.*“ A je to. Tím bychom měli schelerovské pojetí náboženství ujasněno(?!). No, tedy skoro...

„*Duch a puzení, oba atributy bytí, nehledě na jejich vznikající vzájemné pronikání – jako cíl – nejsou však v sobě hotovy...*“, pokračuje nakonec přece jen ještě Scheler: „...*rostou samy v sobě právě v těchto manifestacích v dějinách lidského ducha a v evoluci života.*“²¹²

Zde bychom mohli rozvinout úvahu o fenomenologickém filozofickém pojetí, potažmo rozdílů mezi „*dějiny*“ a „*historii*“, ale raději bych případné zájemce odkázal na aktuální psaná díla i nesmírně poutavé přednášky profesorky Hogenové, kde i tato problematika zhusta zaznívá...

„*Může mi být řečeno, a skutečně se tak stalo,*“ polemizuje také Scheler, zjevně již hluboce promyšleně, „*že člověk nemůže snášet nehotového boha – boha, který vzniká! Odpovídám, že metafyzika není útulek pro člověka, jenž potřebuje oporu...*“ A to je velice dobře řečeno(!!!), a pak také dál – výtečně (viz. moje téměř úvodní úvaha o potřebě nalézt nejprve sám sebe...atd.): „...*Předpokládá již spokojenou lidskou mysl. Proto je také zřejmé, že člověk dospívá teprve během svého vývoje a rostoucího sebepoznání k onomu vědomí spolubojovnictví, k vědomí, že spoluvytváří božství.*“ Je tu pak jen otázka, zda se jedná o monoteismus, polyteismus, deismus či třeba i teismus - v dalších formách... To nám však Scheler na těchto stránkách svého metafyzicky orientovaného textu zjevně už nehodlá sdělit, neboť zůstává v závěru své práce již ryze na bázi filozofické: „*Potřeba opory a skrytí do všemohoucnosti mimo člověka, mimo svět, jež je ztotožňována s dobrotou a moudrostí, je příliš velká, než aby ve chvílích nezopovědnosti...*“ či snad i nezopověditelnosti?! „...*neprorazila všechny hráze smyslu a rozvahy.*“ A pak tedy (a ten nám-jim to tedy dává!!!) „...*na místo onoho zpola dětského, zpola slabošsky se distancujícího vztahu člověka k božství, který je v objektivizujících, a proto vyhybavých vztazích kontempace, vzývání, prosebných modliteb, klademe elementární akt osobní účasti člověka na božství, akt identifikace s duchovním*

²¹² ibidem, s. 108

směrem jeho aktů v každém smyslu.“²¹³ Zde pak ale zapomíná, že se může jednat – jde-li o upřímný, cílený a případně zasvěcený akt – o magické napojení na pozitivní energii, jíž či jejímž prostřednictvím, „na jejíchž křídlech“ či „jejímž kanálem“ atd. - může být vyslán silný impuls (např. hermetický egregor) k pozitivní naplnění své – takto – účasti na takzvaně „božském“, tedy vyslání tvořivé, direktivní magické energie tím správným směrem... atp. Sám Scheler však každopádně míní: „*Poslední, skutečné 'bytí' jsoucna, jež je příčinou sebe sama, není schopno zpředmětnění, tak jako není schopno zpředmětnění bytí cizí osoby: může se na jeho životě a na jeho duchovní aktuálnosti podílet jen **spoluuskutečňováním**, jen aktem **účasti** a činného ztotožnění...*“, což ale, dle naší poslední poznámky, může probíhat na značně vyšší magické, takzvaně „mimoreálné“ či metafyzické úrovni ve smyslu užití síly běžnému racionálnímu světu neznámé - třeba, nicméně Scheler má v této oblasti svoje filozofické jasno (ale můžeme se zase mýjet ve vzájemném ne-pochopení obsahu pojmů...!?!): „*Absolutní jsoucno tu není k opoře člověka, k pouhému vyrovnání jeho slabosti a doplnění potřeb, které je chtějí stále činit svým 'předmětem'*.“ Avšak i Max Scheler přece jen vidí jakési „světlo na konci tunelu“ svých metafyzických úvah, čímž ostatně končí i celé jeho zásadní filozoficko-antropologické dílo „*Místo člověka ve vesmíru*“, kdy nám – a snad i sobě samému (dnes už je někde tam „na druhé straně“ - zemřel roku 1928, tak možná /možná?!/ už nyní ví víc, tedy je-li ona nějaká „druhá strana“?!) - dává naději: „Avšak existuje i pro nás nějaká 'opora': je ve veškerém díle na uskutečňování hodnot dosavadních dějin světa, jak je dosud vytvořilo 'božství', jež se stává 'bohem'. Nikdy však nehledejme jako poslední teoretické jistoty, neboť ony mají předcházet této vlastní účasti.“ A končí zásadní návodnou větou: „*Teprve v účasti vlastní osoby se naskýtá možnost také 'znát' bytí jsoucna, jež je příčinou sebe sama.*“²¹⁴ A tento ryze fenomenologický závěr, samozřejmě tedy především filozoficky, můžeme zcela jistě přijmout za plně (lidsky či spíše antropologicky) relevantní.

K tomu ke všemu ale musí být člověk primárně svobodný. Jak tedy, autor této práce, samozřejmě spolu s dalšími (opravdovými) filozofy, nahlíží na svobodu? Ale POZOR: jedná se o poněkud svébytný příspěvkem k heretické filozofii výchovy s primárním zaměřením na volnost a svobodu v reálu i transcendingícím přesahu lidského poznávání a poznání v rámci osobního sebe-stoupání do vz-dělávání i volní či řízené edukace pod nátlakem civilizací i prostřednictvím svobodné imaginace, zde pak s akcentem na umění jako dominantního prostředníka osobnostního růstu, s poznámkou o vzniku géníů mimo nátlak konzervativních edukačních programů dominujících supracivilizací.

²¹³ ibidem, s. 108-109

²¹⁴ ibidem, str. 109)

8.9. Volnost a svoboda v reálu i transcendingícím přesahu poznávání a poznání v rámci sebe-stoupání do vz-dělávání i volní či řízené edukace pod ná-tlakem civilizací i prostřednictvím svobodné imaginace

Vždycky jsem nade vše miloval volnost a svobodu, v reálu i ve snění, v myšlení i projevu, v kreativním uvažování i tvorbě, a pokud jsem nenacházel dostatek svobody a volnosti v reálném životě, který mne obklopoval a jehož jsem byl součástí, transcendoval jsem do snů, imaginace, filozofování, archetypů. „*Svoboda je poznaná nutnost!*“ tloukli nám kdysi do hlav jednu z dobových edukačně závazných a nepřekročitelných tvrzení a „pravd“, neboť ty „jiné“ neměly takto díky totalitárnímu prostředí, v němž tohle všechno probíhalo, právo mít punc relevantní alternativy; nicméně tedy pouček zavádějících z úst i per dobově poplatných vz-dělávatelů uplynulého socialistického potažmo komunistického režimu, v rámci něhož - jako právě tam a tehdy dominující nadcivilizace - jsme nasávali oficiální, částečně mozek vymývajícím edukativní programy mocensky i duchovně potažmo filozoficky okleštěné společnosti. Nabízel se nicméně kontrapunkt této takzvané (evropsky) „východní“ nadcivilizace s konkurující „nadcivilizací“ západní, leč v rámci oficiálního vzdělávacího procesu – až na jisté důsledně prověřené společenské elity – obecně v zásadě nedostupné. Tohle vždy bylo, je a vždycky bude určováno převládající mocenskou vůlí či z-vůlí dané časoprostorově historicky dominující supracivilizace, ovládající nejlépe veškerý známý svět či dokonce globálně celou planetu, jak se tomu blížíme a téměř globálně to zažíváme i v současné epoše, kdy „...evropská (či euroamerická) kultura zrodila vědecko-technickou civilizaci, která se rozplemenila po celém glóbu,“ jak uvádí profesor Radim Palouš²¹⁵ a poněkud bezbranně doplňuje, že ona kultura mezitím více či méně „...vnikla do všech zemských lokalit, ať se to komu líbí nebo nelíbí.“ Zde pak připomeňme některé Patočkovy úvahy na téma „*Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*“²¹⁶, kdy říká, že „...každá civilizace se zabezpečuje, ale původně nikoli konzervativním nýbrž expanzivním způsobem: strhuje, je příkladem, nákazou nebo zhoubou protivníkům a těm, kdo stojí mimo ni.“ Ale hlavně tu jde o moc, a jak říká Patočka: „*Každá moc je moc nad lidmi a pramenem každé moci je síla,*“ k níž se zde v souvislosti s Patočkovým filozofováním ještě vrátím. Pro tuto chvíli však vyjděme z premisy, že od uvedené dominance moci a síly vládnoucí supracivilizace se odvíjí výchova v dané společnosti, byť dnes již – oproti překonané komunistické totalitě - relativně svobodná ve své rozprostraněnosti, na druhou stranu však tradičně diktantní vlivem působení dobové a tedy i časoprostorové dominance vládnoucích principů dané civilizace.

²¹⁵ in. Palouš, Radim: Heretická škola, Praha 2008

²¹⁶ in. Patočka, Jan: Péče o duši, Praha 1996)

Dnešní civilizace.

Zajímavé kriticko-filozofické pojetí řady alternativ tradiční, moderní i supramoderní výchovy podává profesor Radim Palouš ve svém relativně subtilním dílku „*Heretická škola*“ s podtitulem „*O filozofii výchovy ve světověku a Patočkově pedagogice čili filipika proti upadlé škole*“²¹⁷, kde už v dedikaci vymezuje paletu čtenářů, potažmo myslitelů (edukantů), jímž je tato publikace určena: „*Své ženě, svým studentům a posluchačům...*“ (ale zejména!:) „...všem těm, komu leží na srdci vzdělání jako to, co významně ovlivňuje budoucnost, a kteří vědí, že úspěch a úspěchanost jsou blízkého rodu a že zklamání někdy vyvádí z klamu“. Oním zklamáním má nesporně na mysli hlavně (nejlépe pak stále se vracející, neboť člověk bez ustání poznává – učí se, je příjemcem edukace nebo tedy, v ideálním případě: měl by!) údiv, Platónovo „*thauma*“, které ostatně Palouš zmiňuje již v úvodu k Patočkově „*Filozofii výchovy*“²¹⁸, jež podle něj „*divícího se diváka*“ doslova vytrásá ze zaběhaných stereotypů a přirovnává ho (ono *thauma*) k události typu sókratovského vyvedení vězně z jeskyně – události „*paideia*“, tedy e-dukace, tedy výchovy. Zde pak Palouš zdůrazňuje, že filozofie výchovy „...je především filozofií, a to jejím bytostným určením“. A stejně jako filozofie nemůže být sama sebou bez takového vystupování čili „*transcendence*“, také výchova (potažmo filozofie výchovy) předpokládá narušení běžného, přirozeného, zaběhaného fungování života, otevření se něčemu vyššímu, co vstupuje do divákova (žákova, studentova) obzoru, prolomení běžné, stereotypní či dokonce nudné každodennosti zvané obyčejně „normálnost“. Ale co to je?! - Lze „normálnost“ definovat jinak než vztažně?! Nicméně: jediné tímto prolomením svazujících či brzdících stereotypů je možné vystoupit ze zaběhané ulity reality a postoupit výš – k poznávání a konečnému Poznání (je-li zde možno hovořit o konečnosti?! - to spíše nikoliv, jak uvidíme dále...), byť již samo poznávání je (postupným) poznáním, probíhajícím na reálně-realisticke-amorfní bázi od malých krůčků k masivním skokům stále hlouběji (do dané problematiky) či obecně spíše výš a výš, v zásadě tedy v nekonečném procesu, kdy ono předpokládané již zmíněné „konečné Poznání“ je vlastně otevřeným „bezkoncem“, který je však možno jakýmsi způsobem „překonat“, překročit, transcendovat. Zde jsem si dovilil použít malý osobní novotvar „bezkonec“, jakousi analogii s Patočkovou „*bezdnou*“, ve kterou proměnil původní heideggerovský termín „*propast*“, u níž totiž vždy musíme zákonitě (zde pak analogicky) narazit na dno – a tak si kreativní Patočka nesporně a zcela osobitě utvořil či doslova stvořil a následně verbalizoval „propast bezdnou“ unikátním osobitým termínem „*bezdna*“. Narazíme na ni zcela ojediněle v jeho rannější práci z 50. let *Věčnost*

²¹⁷ Palouš, Radim: *Heretická škola. O filozofii výchovy ve světověku a Patočkově pedagogice čili filipika proti upadlé škole*, Praha, 2008

²¹⁸ srovnej Patočka, Jan: *Filozofie výchovy*, Praha 1997

a dějinnost²¹⁹ a to v následující úvaze: „...rozvrh pravého žití vytrhuje člověka ze situace věci nad věcmi, z indiference všeobecné „reality“, a konfrontuje jej s jeho nejhlubší a nejvlastnější možností: tou, která v něm umožňuje, že se mu odhaluje bytí a odkrývá jsoucno v tom, čím samo o sobě je a jaké je. Rozvrh pravého žití umožňuje výslovný vztah nikoli k jsoucňům (mezi nimi jsme a výslovně se k nim vztahujeme ustavičně), ale k bytí, k tomu v nás, co umožňuje každou pravdu a jasnot. Jelikož zde není možno mluvit o pouhém nepoznaném, které však někde nějakým způsobem bez nás a nezávisle na nás již jest, a poněvadž právě tak tu nejde o dependenci...“ (závislost) „...naší soukromé libovůle, možno říci, že filozofie stojí před **bezdnou**, ba že stojí za ní.“ Ale zpět k našemu primárnímu tématu a zejména tedy k údivu.

„Jistým bodem počínaje, není návratu,“ říká filozofující spisovatel Franz Kafka a určuje tak počátkující hranici onoho „údivu“ a otevírá cestu k zmíněnému již poznání bez konce či k poznání „za-koncem“. To je oním prolomením, bodem prolomení, Paloušovým a Patočkovým „odrazem“, proměňujícím ono původní bezduché „diváctví“ v proces poznávání, tedy nabírání filozofického vědění, jež dle Patočky „rozšiřuje život sám“ či dokonce „získává sám sebe“, řečeno sevřeněji.

„Filozofie je tedy bytostně výchovou právě pro toto vytahování (výchova německy *Er-ziehung*) z partikulativy k celkovosti,“ uvádí Radim Palouš (ve zmíněném již úvodu k Patočkově *Filozofii výchovy*), který zde ovšem nezapomíná zdůraznit, že tohle je nesporný „závazek nadhledu“, neoddelitelná zodpovědnost nahlížet věci z jakéhosi „vyššího patra“, ale vzhledem k soukromé či osobní obavě, aby tohle hodnocení neznělo příliš povýšeně či nadřazeně (jak se tím později podrobně zabývá i v úvodní kapitole „Horská metafora“ ve své *Heretické škole*), nachází Palouš méně vyhraněné termíny pro onu odpovědnost nahlížet z odněkud „výše“ jako například „odjinud“, „nepředsudečně“, „z jiných stran“, „otevřeně věci“, tedy rozhodně jako protipól vůči uzavřeným „stereotypním valům pohodlného spočívání v automatismech lidského (našeho, mého) vegetování.“ A tady pak profesor Palouš dochází (stále ještě ve své předmluvě k Patočkově *Filozofii výchovy*) k jednomu z klíčových poznatků: „Jestliže je filozofie neoddelitelně odpovědností, je potom i hodnotou a hodnocením. V ní samé se klade otázka po pravdivém a dobrém, jak se tomu s lidmi a věcmi, žitím s tvory a veškerenstvím vlastně má.“

Vraťme se však k samotné Paloušově *Heretické škole*, kde si autor hned v úvodu stěžuje na evropskou, potažmo euroamerickou kulturu, která v průběhu staletí zrodila současnou dominující vědecko-technickou civilizaci, jež se „rozplemenila po celém glóbu“, jak už jsem zmínil výše, a v zásadě tak vnikla do všech pozemských lokalit „...ať se nám to líbí nebo nelíbí“ - a tady opravdu dnes již neobstojí ani argumentace rozvojovými či demograficky „domorodě“ oddělenými lokalitami, neboť ani ty už mezitím nebyly ušetřeny rozličně (byť relativně) masivních doteků této

²¹⁹ in. Patočka, Jan: *Péče o duši I.*, Praha 1996, s. 202

glóbové dominance vládnoucí nadcivilizace. Však také i sám Patočka hned v úvodních slovech své studie *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*²²⁰ vymezuje globálnost nadcivilizační dominance v rámci lidského kulturního vývoje: „*Zatímco primitivních kultur se počítá do set, napočítal Arnold Toynbee toliko jedenadvacet civilizací v eminentním slova smyslu; totiž takových společenských soustav, kde nápodoba, podle jeho výměru, se neřídí zdrcující převahou zákonem ancienity, tj. tradice, nýbrž kde její zákon udávají tvořivé osobnosti.*“ A dále pak uvádí, že „...v primitivismu je život regulován a dirigován, jako by v sociálních věcech šlo o zařízení organická, přírodně daná a v tom smyslu právě tak nutná jako bilogická struktura; život je cirkulace v mezích touto formou pevně vytčených, je stacionární stav, který jednou zaveden, dostává eo ipso svou sankci, či lépe řečeno je řešením, které zabraňuje, aby se kladly jakékoliv otázky.“ A právě ono kladení otázek dle Patočky – potažmo Arnolda Toynbee (či naopak) apriori odlišuje primitivní kultury od zmíněných již vyšších civilizací, kdy u „civilizací“ primitivních každé kulturní zařízení, každý sebeprimitivnější nástroj, každá relevantní magická praktika – musely být vynalezeny, nicméně dle Patočky „...invence zde se zdá postupovat stále ještě podle pravidla, které ji ovládá v organické přírodě – že je totiž ihned resorbována přírodní pravidelností, že vše se děje, jako by takovým bylo od prvopočátku, v klidné, jasné samozřejmosti,“ aby pak ve své úvaze došel ke klíčovému vymezení primitivních společenství (které však dnešní globalizace už víceméně vymýtila, jak už jsem naznačil): „*Proto jsou tyto primitivní civilizace též nehistorické, nečasové; samy se vyvinuly, byly vynalezeny, ale v nich není místa pro vývoj a vynalézávání, nechceme-li vývoj vložit do virtuozity, s níž se provádí společenská nimesis, s níž se vyplňují role, které jsou tradiční životní formou předepsány. Je sice pravda, že dějiny, toť tradice: toho v primitivismu však není.*“ A nyní tedy k civilizacím, které se odlišují nejen apriorně již zmíněnými atributy, jakými je nesporně kladení otázek, potažmo filozofování a vůbec poznávání spojené s edukací, a také ona historičnost, ale zejména též potřeba mít jakýsi „patent na rozum“, tedy potřeba být tou jedinou správnou, jedinou „pravou“ civilizací, která má navíc potřebu globalizačního ovládnutí světa ať již silou, a to fyzickou i duševní, potažmo ideologickou. Patočka k tomu říká, že zatímco „...primitivní společnosti se v podstatě spokojují tím, že jsou určitou formou společenského života lidí, jdou do jednotlivostí; vysoké civilizace jsou... svým smyslem obecné, každá pretenduje na to být civilizací vůbec, každá chce být 'pravou' civilizací pro všechny: mimo ně není pravého lidského života, aspoň nikoli života civilizovaného.“ A to obvykle i za cenu nejen potlačení, nýbrž i totálního zničení jiných, z hlediska dominantnější (dobyvačné) civilizace „nižší“ vůči (dobyté), tedy méně dominantní civilizaci, potažmo primitivní necivilizaci: vzpomeňme kupříkladu kulturní (zejména tedy na bázi duchovní) i fyzické zničení starých, poměrně vyspělých středoamerických kultur (Aztéků, Inků, Mayů) španělskými a

²²⁰ in. Péče o duši, s. 243-244

portugalskými konquistadory anebo třeba nám historicky bližšího destruktora Adolfa Hitlera, který se v rámci svých propagačních projevů, obhajujících údajné právo jeho Třetí říše na absolutistickou světovládu, často a rád oháněl osobitou „záchranou civilizace“ v jeho pojetí, podloženém poněkud zrůdnou nacistickou filozofií a ideologií. Je to nebezpečné! Vždy – je to nebezpečné. Nějak.

„*Svůj universální úkol být všeobecnou organizací historicky probudilého lidstva snaží se (taková) civilizace uskutečnit tím, že vyvíjí a organizuje moc, jíž neodolá žádná cizí síla,*“ uvádí k tématu Patočka²²¹, který mj. pokračuje: „*Každá civilizace se zabezpečuje, ale původně nikoli konzervativním, nýbrž expanzivním způsobem: strhuje, je příkladem, nákazou nebo zhoubou protivníkům a těm, kdo stojí mimo ni.*“ A teď přichází zásadní poznatek: „*Každá moc je moc nad lidmi a pramenem každé moci je síla.*“ Tu pak Patočka rozčleňuje do dvou primárních kategorií: „*V podstatně jsou jen dva druhy sil, z nichž moc, tj. vláda nad lidmi, se může žít: fyzická převaha, ovládnutí fyzických sil, a převaha duševní, přímé ovládnutí druhých pomocí jejich vlastního vnitřního skladu bez současné převahy fyzické. V prvním případě jsou lidé ovládnuti prostředně, ve druhém bezprostředně.*“ Jde tu o to, že u každé takové „velké“ či dominantní civilizace shledáváme především akumulaci a organizaci moci, ale také tu nacházíme, dle Patočky jakési „*nejpůvodnější*“ určité „*...zabočení v řešení otázek života, otázky jak žít a otázky proč žít jakožto jejího vnitřního základu.*“ Každá dominantní civilizace tak kombinuje tyto dvojí prostředky moci, tedy fyzické a lidské. A tak se „*...nepřímá vláda nad lidmi a přímá vláda nad nimi uskutečňuje částečně podobnými, částečně hluboce odlišnými psychickými prostředky. V obojím případě je možno postupovat 'racionálně', tj. ve věcném, distancujícím, analyzujícím postoji.*“ Co je však podstatné: „*...jen přímé ovládnutí člověka může být uskutečněno též v postoji iracionálním, kdy ovládající i ovládaný se stejně podřizují a společně mají účast na emocích úcty, strachu či úzkosti, entusiasmu.*“

A nyní tedy zpět k Paloušově kritice evropské, potažmo euroamerické kultury, která v průběhu staletí zrodila současnou dominující vědecko-technickou civilizaci, jež se dle jeho hlubokého přesvědčení dnes již „*rozplemenila po celém glóbu*“, a v zásadě tak vnikla do všech pozemských lokalit „*...ať se nám to líbí nebo nelíbí*“. A proč to Palouše (v rámci jeho *Heretické školy*) tak irituje? Nu, především proto, že „*...Kromě nepochybných pozitiv zakusilo lidstvo i místní a světové katastrofy spojené s touto civilizací...*“, a tak se zcela důvodně táže: „*Nestojí v současnosti lidská historie před katastrofami novými a ještě tragičtějšími? ... načez této svěbytné globalizaci klade sugestivní otázku: „Kam spěješ, světe z evropských kořenů odvozený?“* A proč tohle celé? Proč pokládá právě tyto otázky na samém okraji (propasti) svého tázání po heretickém školení či školování? Zajímá ho totiž, jak k takovému procesu došlo. A právě tím se zabývá jeho „heretická“

²²¹ in. Péče o duši, s. 244-245

studie: „*Od řecké kolébky přes křesťanský středověk a scientistní novověk je tu osvědčená metoda, totiž metoda transcendence.*“ O co tu jde? O výše již zmíněné vystupování z aktuální pozice, a to dle Palouše „výš“, přičemž připomíná, že vzhledem k tomu – a přesto -, že v podtitulu jeho práce (spisu) je výraz „*filozofie výchovy*“, nejde mu „...*pouze o reflexi pedagogickou, nýbrž o pokus nahlédnout do dramatu svět*“. I tak jsou ale jeho úvahy koncipovány s ohledem či akcentem na pedagogiku,

Tak či onak v *Heretickém školství* nacházíme výše již zmíněné Paloušovo „traumatické“ téma potenciálního přespříliš „*nadřazeného*“ vrcholování, tedy pojednání o „*horské metafoře*“, kterou uchopuje jako zabydlenou v rozličném výrazivu, například „*vrchol (dovedností, znalostí apod.), výchova, vysoký (standard, stupeň školství aj.), vz-dělání, vzestup...*“, kdy se pak zamýšlí na tím, zda je dialogické setkávání mezi lidmi (nejspíše má tedy na mysli osoby rozličného stupně vzdělání?) prosto této transcendence mezi účastníky anebo je naopak na místě jakási více či méně oprávněná nadřazenost jednoho nad druhým, což ale může hraničit či dokonce přes-hraničit jakýmsi nezdravým stupněm povýšenosti jedněch účastníků dialogu nad druhými. Anebo tu má být snad ještě „*jiná vysoká instance?*“ ptá se Palouš. V tomto smyslu pak logicky navazuje povídáním o sókratovském étosu a také zdůrazňuje pro vývoj výchovy i její dnešní relevanci zásadní pedagogickou osobnost Jana Amose Komenského (námi již výše zmíněného a do jisté míry „*z-kritizovaného*“ génia), respektive rozpomenutí se na jeho systematický vzdělávací postup dál a výš: „*V jakém smyslu je jeho škola dílnou lidskosti a nápravným zařízením pokleslé lidské společnosti?*“ ptá se filozof výchovy Radim Palouš. „*Je Komenského škola jen věcí zaprášené, byť pedagogicko-historiograficky pozoruhodné minulosti?*“ Vždyť Komenský je sice považován za nesporného zakladatele evropského školství, ale jeho celková koncepce není orientována tak „*pragmaticky*“, jak je v současné době běžné, není to škola „*odborná*“. Tu relevanci nicméně ve své úvaze na téma „*Komenského principium cognoscendi*“ jednoznačně podtrhuje, vždyť „...*v České didaktice Komenský výslovně píše, že mu nejde o ars docendi nějaké řemeslné profese, nýbrž o to, aby každý přijal své lidské poslání: před každým a přede všemi dohromady stojí poslání celkové, nikoliv jen dílčí, nýbrž právě to výchovně nejvyšší.*“ No jistě, vždyť přece Komenského emendace, tedy oprava či náprava *rerum humanarum* má být dle něj – a obecně přece musí být! - nápravou věcí lidských. „*Náprava čeho?*“ ptá se Palouš. No přece „...*lidské zapletenosti, falešné namyšlenosti*“. Tady se pak odvolává na Patočku²²², který tvrdí: „*Marnost, která si říká moudrost, ta královna, která posílá každému, kdo se chce vyznat v jejím království, vstříc průvodce, který ho spoutá povrchní všetečností, a tlumočnicka, který má jméno Mámení – ti dva vyženou z hlavy každý nával opravdovosti, zapletou se do tisícířehého rozptýlení a nasadí mu brýle klamu, aby všechno viděl zcela*

²²² viz. *Lidskost Komenského*, in: *Filozofický časopis*, 3, 2007, s. 396

opačně, než jaké to je ve skutečnosti... Učiní ho falešně namyšleným na vědění a dovednost, které neexistují.“ Neexistují? Ještě se k tomu vrátíme...

Nejprve je ale třeba uzavřít náhled na Paloušovu exkurzi jeho *Heretickým školstvím*. Na Komenského filozoficko-edukační „základnu“, kterou jednoznačně hodnotí jako zcela relevantní pro dnešní poznávání a poznání, tedy relevantní základnu moderního edukace potažmo obecného školství, navazuje tázáním „...*jak se na děláni zvané vz-dělávání dívají někteří významní filozofové naší doby...*“, zejména pak Fink vzhledem k jeho výchovným antinomiím a edukačním limitům, probere Levinasovo zdůrazňování transcendingící asymetrii subjektů, Ricoerovo prošetřování otázek edukační teorie hodnot, a také nahlédne Schellerovu pedagogiku komunikace, v níž se filozof věnuje otázce výchovné individuaci a sociaci, jež vstupují do „*primordiálního společenství*“, které pokládá za důležité před samotným pedagogickým rozvrhováním výchovy.

Palouš se nicméně zabývá i velice zajímavou otázkou, co je to vlastně nezbytná tolerance v rámci výchovy, tedy „...*co s instruujícím manipulativním působením, které je díky své účinnosti jaksi volky nevolky plíživě netolerantní?*“, což osobně pokládám za zcela zásadní pasáž této jeho primárně úvahové publikace. Sám Palouš se zamýšlí na otázkou: „*A kde se vlastně bere výsledek vzdělávání, je-li oním objevem aha náhled?*“ a poučení hledá opět u Sókrata, jako nepředpojaté autority, neboť Sókrates je pro něj v tomto smyslu apriorním filozofem (výchovy), jenž „...*se zajisté neodmyslitelně drží u věci samé a nelze ho podezřít z nevěrnosti rozumné dialogické přizemnosti.*“

Pak ale Palouš opět rovnýma nohama skočí do postmoderní doby „*nového éonu*“, který ve své práci označuje jako „*světověk*“, aby tak v desáté kapitole publikace vysvětlil – anebo spíše nechal, aby se samy vysvětlily - okolnosti a důvody, proč je tato dějinně odlišná a rozhodně pak nebývalá éra označována právě takto.

„*Nelze přehlédnout, že evropské školství je snad tím hlavním viníkem současné vzdělanostní podoby – kde se to vlastně stalo?*“ ptá se také profesor Palouš, který se dále věnuje konkrétnímu historickému šetření obecného školského vývoje, který lze podle něj poněkud nekompromisně označit za „...*zdroj povýšené namyšlenosti, a tedy klauzury lidského nitra*“: je tedy zřejmé, že nešvary jako „*nadřazenost*“ či „*povýšenost*“ či „*namyšlenost*“ ho nesporně irituji. I proto vzápětí navazuje úvahou týkající se Patočkovy „*otevřené duše*“.

V závěru své „*Heretické školy*“ se nicméně Palouš podrobněji

vrací k tématu své předchozí myšlenky, že se „...*novověk započal schismatem eurocentrického universalismu,*“ který nicméně „...*vzal za své s koncem této éry a s nástupem globalizovaného světověku*“. A také chce vědět, co zmíněné drama věští či dokonce věští pro další dějství. Jak na tohle téma?

„*Je třeba poznat vlastní bloudivý úděl a uvidět se pod přísným měřítkem pravdy, a to pravdy*

neúprosné, ve srovnání s lidskou neideální existencí pravdy zcela ideální,“ hlásá Palouš nekompromisně s odkazem na Patočku, který totiž ve svém druhém díle rozsáhlé práce vydané pod souborným názvem *„Péče o duši“*²²³ uvádí v tomto smyslu zcela radikální názor: *„Ale tak, jako nám idealizované čisté tvary dovolují teprve měřit tvary kolem nás, dovolují nám teprve čisté účely měřit náš život a porozumět tomu, čím původně a většinou je, dovolují nám teprve vidět sebe ... Teprve tam však, kde se odhalí, co znamená doopravdy měřit, začneme vidět, že prvotně nejsme než bloudění, úpadek, cesta bez cíle, kosmická nebo zvrácená nesmyslnost.“* To jako základ nezní příliš pozitivně: je třeba najít cestu z onoho amorfního „chaosu“ a dát mu tvar. Palouš to nicméně vnímá z hlediska své obecnější úvahy následujícím: *„Je na místě snažit se o evropskou sebereflexi, byť by věštila propastné pády.“* Ostatně, proč ne?!

Abychom se však nadrželi jen oficiálních či jakkoliv masových edukačních programů, podívejme se na výchovu z pozice individuálního poznávání, vnímání, filozofického i ryze kreativního transcendování, z pozice kreativního nevědomí i supravědomí, tedy spíše na jakousi sebe-výchovu, zde pak z pozice námi již probíraného pravé lidskosti dominantního umění, které může též účinně vychovávat, a to zejména pak na základě asociativního hlubinně psychologického, vizuálně-filozofického poznávání, jak to například popisuje Salvador Dalí, když svůj přístup k tvorbě nazývá paranoicko-kritickou aktivitou, již definuje mj. takto: *„Paranoicko-kritická aktivita je metoda samovolného uvolňování iracionálního vědomí, které se zakládá na asociativním kritickém výkladě delirantních projevů.“* Cesta nazírání, percepce potažmo poznávání sdělení jeho děl se pak děje v procesu opačném, kterážto edukace může v krajním případě vést až k totálnímu šílenství percepienta. Ale – proč ne?! Podobně jako třeba aplikace drog, jistěže za účelem vzdělávání či vůbec poznání prostřednictvím například mexických indiánských ongos (analogie českých lysohlávek), jihoamerické domorodé ayahuasky, akademického LSD profesora Timothy Learyho, jednoho z dobových mesiášů amerických hippies... Ale pozor! Nejde mi tu vůbec o nějakou propagaci drog jako takových, nýbrž o cestu k otevření vyššího zření, cestu k umělecké či jakkoliv jinak kreativní transcendenci nad běžné vnímání, jež profesor Timothy Leary v šedesátých a sedmdesátých letech v USA zkoumal jako své vyhlášené „rozšířené vědomí“ člověka potažmo lidstva. A právě prostřednictvím něj pak – tedy onoho „rozšířeného vědomí“, a to zdaleka však nejen, neboť se v obdobném smyslu také nabízejí nejrůznější jógové praxe, mystické či magické praktiky, meditace a kontemplace - možnosti dojít svérázně sebe-edukace, stejně jako edukace kolektivní ve vztahu tvůrce-divák, prezentující reprezentant - recipient či percepient. Zde bych pak odkázal na svoji filozofickou esej *„Kontemplace v umění“*²²⁴, kterou predikují následujícím

²²³ I. díl in. Praha 1999, str. 48, kap. „Duchovní základy života v naší době“ z roku 1970

²²⁴ in. *„Doteky krásného umění“*, Praha 2018, které ve zkrácené podobě vyšlo též jako příloha

způsobem (zde pak dle Komenského nauk cíleně edukativně – neboť na pravém místě - opakují): „*Umělecké dílo v pravém slova smyslu nemůže vzniknout jinak nežli „rukou“ či obecněji působením čili tvorbou umělcovou. Umělec samotný pak ve svém niterném tvůrčím alembiku vychází apriori z informací, které k němu průběžně přicházejí z vnějšího světa. Ty se ale jeho nazíráním, vstřebáním a následnou transformací stávají nezbytnými metainformacemi, uměleckými zkratkami, aby následně byly daným inspirovaným alchymistou Velkého Díla Múz proměněny v tvůrčí sdělení, potažmo v umělecké dílo, lhostejno již jakou formou nebo technikou. To celé jako tvůrčí proces zahrnuje jistou (a v zásadě snad nekonečnou) posloupnost či kontinuitu, ale klidně též i chaotickou kakofonii, a to ať již v tradičně užívaném smyslu hudebním, stejně jako třeba výtvarném či literárním – a tak dále. Nicméně je nesporné, že každického umělce v procesu či průběhu vnímání a transformace inspirací, tedy při procesu tvůrčím, provází řada nejrůznějších fází. Mezi nimi má pak nezastupitelné místo kontemplace.“* Zde je však třeba zdůraznit, jak už jsem výše naznačil, že tato kontemplace v umění se rozhodně netýká jen tvůrce, nýbrž nezbytně též takto svébytně edukovaného (ať již přímým prožitkem či doprovodným výkladem apod.) „vnějšího účastníka“, konzumenta uměleckého díla, pozorovatele či vnímatele, zmíněného již perceptoranta.

Jak k tomu – jak už také víme - uvádí teatrolog Jan Czech: „*Všimněme si nyní oné ‚zvláštní‘ angažovanosti vnímajícího uměleckého příběhu. Na začátku každého uměleckého díla je člověk pozván do světa, který je mu cizí, často diametrálně odlišný od toho, ve kterém žije.“* Ale především: „*Člověk do tohoto světa vstupuje, nezůstává venku, jen jako přihlížející klíčovou dírkou, ale přece jen se účastní, byť zvláštním způsobem, událostí, bolestí a radostí, které se v uměleckém díle odehrávají (...) pravdivé umělecké dílo nesleduje úplnou identifikaci, spíše jde o zvláštní solidaritu, kterou člověk v uměleckém díle sdílí s jeho postavami i se světem, který žijí.“* Na druhé straně je umělecké dílo, podobně jako samotná kontemplace, ideálně vnímáno v usebrání, zklidnění srdce i mysli, bez vtíravých zavádějících „reálných“ myšlenek či představ, beze slov. A nesporně pak jako prostředek k poznání světa „snového“, ale i reality, která se dá nyní – jak již bylo řečeno - prostřednictvím transformace novým hlubokým uměleckým zážitkem nahlížet ze zcela nového úhlu pohledu. Takový umělec nicméně získává svoji metainformaci, potřebnou k inspiraci pro vytvoření svého díla, či celoživotní edukační inspiraci, jak je tomu například i u česko-francouzského malíře Josefa Šímy, nejen díky drogovému či meditativnímu „rozšířenému vědomí“ nýbrž i bezprostředním působením kreativní Přírody: „*Jednou, za noční bouře v prudkém světle blesku vzduch, mraky, podstata stromů, země, kameny, všechno se jevílo být jedinou látkou světla a mne napadla Herakleitova věta: ‘Blesk tvoří universum,’*“ říká Šíma v jednom z pozdních rozhovorů, který byl se stárnoucím umělcem veden. „*Nebyl to jen počátek světa, připadalo mi, že je*

to také symbol rozpuku myšlenky, náhlý okamžik inspirace a uvědomění. Neprožil-li umělec tímto okamžikem soustředění nadšení blízké deliriu, neuchopí skutečnost. Skutečnost, která nemá trvání a která se neshodně vtiskuje do paměti.“ Šíma byl členem významné Pařížské skupiny „Le Grand Jeu“ čili „Vysoká hra“, tedy „...sám básník mezi malíři“, jenž „...ilustroval vždy jen básníky, i když ne vždycky se vyjadřoval veršem,“ uvádí o tomto výjimečném umělci jeho životopisec František Šmejkal²²⁵, přičemž tito svébytní umělci z Le Grand Jeu přesahují svojí tvorbou obecnou realitu a filozoficky transcendující „za“ obecně platné společenské potažmo edukativní normy. Byli to „...mudrci a andělé, jak se jim někdy říkalo, kterým dodávaly klidu vzpomínky na prenatalní život a kteří rázně odmítali falešná pravidla a sterilní dogmata povrchní existence,“ jak o nich píše Bertrand Schmitt²²⁶ 218)(in. *Le Grand Jeu – Cesta k vysoké hře, Praha 2018, str. 81*). Zároveň však byli i „Phrères“, jak se sami rádi nazývali, členové bratrstva s vlastním iniciačním rituálem, vnitřními pravidly, jazykem, šiframi a tajemstvími; jejich uskupení bylo přátelské, literární, filozofické, metafyzické; sblížili se do jakési kvazisurrealistické skupiny, kterou nakonec Bretonovi surrealisté pohltili: i v tomto smyslu byli vůdčími edukanty. Bývají označováni za básnické génie, mystické vůdce a filozofy, pohříchu i na bázi drogových, meditačních, potažmo magických otevírání „jiných světů“ svých myslí, kteří hodlali bez podvádění dosáhnout absolutní hranice či přes-hranice svého osobního poznání. Jejich poznávání, jakási soukromá i obecná edukace, byla zcela radikální: „Nikdy nepřiznám právo psát a malovat než vidoucím. To znamená: lidem dokonale a vědomě zoufalým, kteří přijali heslo Zjevení – Revoluce, lidem, kteří se pozvedli proti všemu a kteří, hledající východisko, jsou si neustále vědomi, že je naleznou v mezích lidskosti,“ napsal jejich čelný představitel Roger Gilbert-Lecomte, Šímův přítel, spolutvůrce i myslitel, kumpán. A jejich metoda poznávání i edukace vůči lidstvu? „Je třeba se uvést do stavu naprosté vnímavosti, a tedy být čistý, vytvořit v sobě prázdno. Odtud naše ideální snaha učinit vše a v každém okamžiku otázkou.“ Podpis: „Vysoká hra“.

A zde bych rád prezentoval vlastní heretický odkaz na svoji někdejší studii řady osobností, které se staly génii, ač jejich vzdělání a vůbec vzdělávání nejrůznějším, a často hrubým způsobem pokulhávalo, kulhalo či se vůbec nekonalo – a přesto se stali génii, o kterých se dnes učíme ve školách: Einstein, Edison, Darwin, Bell, Cézane anebo sám Leonardo da Vinci, z našich pak třeba Mendel, Dvořák, Havel či Smetana: „Říká se jim géniové. Mimořádní lidé, kteří v dějinách zanechali neshodně stopu. Slavní vědci, vynálezci, spisovatelé, malíři...“ Ve školách se dnes učíme o jejich myšlenkách a dílech, sledujeme jejich hvězdnou kariéru a také nám je dávají za vzor: „Musíš se dobře učit, abys to dotáhl tak daleko, jako oni!“

²²⁵ in. Šmejkal, František: „Šíma“, Praha 1988

²²⁶ in. Kolářek, Y., Luboš: Špatní žáci, rebelové a jiní géniové, Brno 2009

Je to pravda?! Je vždycky a zcela nezbytná striktní, mnohdy zavádějící či svazující výchova danou supracivilizací? Život a dílo a poznávání a poznání těchto velikánů je důkazem, že nikoliv.

8.10. Vznešenost filozofie - duchovní aristokratismus

A teď malý skok, poněkud intuitivně a snad až tolkienovsky „tam a zase zpátky“, konkrétně tentokrát k výše rozebírané Bhagavadgítě, s ohledem k jejím relativním následovníkům, respektive) vzhledem k předchozímu textu) dobovým evropským pokračovatelům, filozofům na bázi prastarých orientálních nauk. Pomineme-li tentokrát třeba relativně „staršího“ Voltaira, byť *„Voltaireovo dílo charakterizuje do té doby neznámá šíře náboženského rozhledu, velkorysost v pojednáních o cizích kulturách a náboženstvích. Byl jedním z prvních, kdo pochopil velikost a bohatství vzdálených světů, Persie, Indie a Číny. Evropa už není svět, nýbrž jeden duchovní svět vedle rovnocenných jiných, židovství s křesťanství jsou náboženství jako každé jiné – tím ovšem neztrácejí svou absolutní platnost.“*²²⁷ či Arthura Schopenhauera jako též excelentního znalce těchto východních nauk, nejen tedy pouze Véd či samotné Bhagavadgíty, nýbrž východních nauk jaksi komplexně, ocitáme se v oblasti filozofie jiného (výše již opakovaně zmíněného) zásadního myslitele, zde tedy na přelomu 19. a 20. století, jejich žáka, ve druhém případě pak zcela bezprostředního...

Bhagavatgíta bývá také označována jako „Zpěv Vznešeného“...

Co nám o „vznešeném člověku“ říká hned na úvod svého „Duševního aristokratismu“ Friedrich Nietzsche? „Typ: pravá dobrota, vznešenost, velikost duše, z bohatosti – která nedává, aby brala – která se tím nechce povyšovat, že je dobrá; - rozmařilost jako typ pravé dobroty, bohatství osobnosti jako předpoklad...“²²⁸. A zejména: „Aristokratismus. Ideály stádných zvířat – které nyní vrcholí jakožto nejvyšší hodnocení společnosti: pokus, dodati jí kosmické, ba metafysické hodnoty. Proti nim hájím aristokratismus. Ta společnost, která v sobě uchovává onen zřetel a delikátnost k svobodě, musí se pociťovat jako výjimka a musí proti sobě míti moc, od níž se odráží, k níž je nepřátelská a na níž se dívá spatra.“²²⁹

Nesporně! Především námi či mnou každopádně již opakovaně opěvovaná Svoboda, rozhodně pak v daném smyslu – a zejména dále pak. Vysoký stupeň osobní svobody je rozhodující, zásadní a v nezbytně určující, nejdůležitější, neboť jen tak může člověk mířit k vlastnímu duchovnímu

²²⁷ in Störing: Malé dějiny, s. 265

²²⁸ in Nietzsche F., Duševní aristokratismus, Praha 1993, s. 9

²²⁹ Ibidem, s.9

aristokratismu – a jen tak ho může dosíci, řečeno archaicky, čili dosáhnout(-i) – po našem. Jak ostatně také Nietzsche pokračuje: „*Čím více práva se vzdávám a stavím se na roveň s jinými, tím více se dostávám pod panství nejprůměrnějších, konečně pak nejpočetnějších. Podmínka, kterou má v sobě aristokratická společnost, aby mezi svými členy udržela vysoký stupeň svobody, je krajní napětí, ...*“ (Nesporně tedy i „...*napětí bytostného tázání...*“,“ vracím se do hodin profesorky Anny Hogenové na pražské Karlově univerzitě, byť u ní lze v hloubce smyslu onoho citovaného výroku najít poněkud podstatnější, jiný, byť nesporně pak obdobný kontext, viz. i jinde v textu...) „...*kteřé vzniká z existence protikladného pudu u všech členů: vůle k vládě.*“ Anebo „*vůle k moci*“, viz. Friedrich Nietzsche jinde... Takže tedy: „*Chceme-li odstraniti silné protiklady a hodnostní rozdíly, pak odstraníme také silnou lásku, hrdé smýšlení, cit sama sebe.*“²³⁰ Nietzsche nás též zcela konkrétně varuje před ztrátou osobní svobody a tím i možnosti dospět osobního poznání, potažmo nejvyššího Poznání: „*K skutečné psychologii svobodné a rovné společnosti: - Čeho zbývá? Vůle k vlastní odpovědnosti, známka úpadku autonomie; branné zdatnosti; v oblasti duševní: síly poroučeti; pocitu úcty, podřízenosti, umění mlčeti; velké vášně, velkého úkolu, tragédie, veselí. Jak aristokratický svět stále víc smršťuje a sám zeslabuje! Svými vznešenými popudy zahazuje své výsady a pro svou zjemnělou překultivovanost se zajímá o lid, o slabé, chudé, o poesii malého člověka atd. ... Zná už jen pohostinství. Má srdce i dům otevřený pro každého, kdo chce vstoupit, ať to jsou žebráci, či mrzáci, či králové. To je ta pravá družnost: kdo ji má, má sto 'přátel', ale pravděpodobně žádného přítele.*“ Připomíná mi to spisy starého pra-čínského mistra Lao-c', stejně jako osobní zkušenost se žebráky například v Mexiku či v Indii. Jen cestou k dalajlamovu paláci v Dharamsale (ale třeba i v Mexiku a jinde na světě...) jich postává či různě zdravotně-fyzicky postižených leží stovky, tisíce. Kdyby pak kolemjdoucí soucitný člověk dal být jedinou minci každému z nich, může si obratem jít sednout mezi žebráky. Tudy cesta nesporně nevede. Sám velký duchovní mistr tibetského buddhismu (a bönismu) dalajlama hlásá ostatně, v souladu se svým budhistickým učením, všeobecnou lásku k lidem, k živým bytostem, „...*aby všem bytostem bylo dobře; soucit*“. Darovaná almužna, která nic nezmění, však není ta pravá cesta, byť to obecně i konkrétně neznamená, že není vhodné potřebné obdarovávat: je však třeba najít ten správný klíč: Vyber si jednoho z tisíců a patřičně obdaruj! Je to snad i biblické. Snad.

„*'Máš povinnost'*- *bezpodmínečná poslušnost u stoiků, v křesťanských řádech a u Arabů,*“ pokračuje relativně šílený Nietzsche, „*v Kantově filozofii (je lhostejno, zdali je to pojem vyšší). Vyšší nežli 'máš povinnost' je 'já chci' (heroové); výše nežli 'já chci' je 'já jsem' (řečtí bohové). ... Většina lidí se ovšem domnívá, že se z nich stanou vyšší povahy, když na ně zapůsobí ony krásné, klidné věci...*“,“ jež nabízí obecná konzumní společnost, jak ji dobově vidí i sám F. N.: „*Proto ten*

230 *ibidem*, s. 9

*hon do Itálie, cesty atd., všechno to čtení a chození do divadel. Chtějí se dát zformovat – to je smysl jejich kulturní práce! Ale silní, mocní chtějí formovat a nechtějí mít kolem sebe nic cizího!*²³¹ Nic proti kultuře a jejímu předpokladu formovatenosti, leč arbitrem musí, v konečném důsledku, opět zůstat každý sám za sebe. Nelze jinak, ale to už přece víme. Anebo: „*Tak chodí lidé také do mohutné přírody...*“ (vzpomeňme snad též výše zmíněné docházení do přírodu u taoistů – snad...), „...*ne aby našli sebe, nýbrž aby se v ní ztratili a na sebe zapomněli. Býti 'mimo sebe', to je přání všech slabých a sebou spokojených.*“²³² A ještě je tu - u Friedricha Nietzscheho - cosi nesporně důležitého, to abychom si nepletli terminologii obecností, oproti jeho filozofii: „*Šlechtictví je jenom rodové, jenom rasové,*“²³³ uzavírá tuhle kapitolu svých úvah Nietzsche. Kritizuje. Nejde mu o aristokratismus tradiční, nýbrž o aristokratismus duševní či spíše duchovní. Duchovním aristokratem nicméně může být i ten shora uvedený – pokud ovšem takovým opravdu je. Tedy: Jsme?! Věřím, že ano. A jako takový pojďme hned dále...

...a třeba chvíli i jen tak v obrazech, jež nám naznačí opět propojenost našich oblíbených (zatím?!) relativně „protikladných“ kultur.

Jdeme nazírat.

Koukám se či zřím, jak český malíř Oto Placht maluje své fascinující barevné vize na rozlehlých plátnech v Jižní Americe -, kde se oženil s indiánkou a žije v pralesní vesnici -, své magicko-filozofické vize pod vlivem šamanské ayahuasky...; poslouchám, co mi sděluje toltécký šaman, jehož filozofické učení nám s neobyčejnou grácií předává v Praze filozofující herec, jógin a mág Jaroslav Dušek...; dívám se, co ve svých snímcích prezentuje a sděluje na neobyčejné filozofické bázi český filmař a znalec východních kultur Viliam Poltikovič, mimo jiné i osobní přítel současného XIV. dalajlamy...

Aztécká šamanka mi osobně, v lámané španělštině, jíž sotva sám rozumím, pod obětištěm Sluneční pyramidy v mexickém Teotihuacánu, vysvětluje podstatu Aztécké víry, mystiky, filozofie, magie – a pak mi záhadně zmizí přímo před očima... To si člověk nevymyslí: to musí zažít! I proto je třeba se účastnit setkání či konfrontace kultur pokud možno osobně.

Osobně prožít, zažít. Realizovat. Být – ať již formou Heideggrovy *die Fuge*, jeho „*tubytí*“ v českém překladu, Patočkovy „*bezdney*“ či „*tady a ted*“ mistrů zenu. Třeba tak, nicméně nezbytně.

Jeho svatost XIV. tibetský dalajláma Tänzing Gjamcho, filozof a převtělenec svých předchůdců, duchovní vůdce Tibeťanů – i nás všech, co chceme chápat tohle učení, nám ve svém indickém exilové sídle v Dharamsale, v přírodním amfiteátru, dlouhé hodiny a bez jediného zaváhání, v rodné

²³¹ ibidem, s. 11

²³² ibidem, s. 11

²³³ ibidem, s. 11

tibetštině (překladatelská sluchátka, co máme na uších, pak bezprostředně anglicky) přednáší o dharmě a filozofii... Na jeho stůl náhle usedl makak (a že jich tu po okolních stromech je!), opička, dá si ruku pod bradu a zkoumavě kouká živoucímu bohovi zblízka do očí. Dalajlama přeruší přednášku a zasměje se svým typicky hrdelním smíchem: „Tak tebe to zajímá? Ty sis' sem přišla poslechnout si, co tady ten starý dědek povídá? ... A zahanbila jsi tak všechny ty mnichy, co tady pod pódiem chrápou?!“²³⁴ zasmál se znovu – a nevzrušeně pokračoval ve výkladu nejvyšších pravd buddhismu.

A jiný střih: český univerzalistický mystik, mág a tantrik Guru Jára mi ve filipínském ášramu - a poté v místním manilském kriminále, kam byl podle všeho (zejména na základě takzvaného obecného občanského práva, jež je právem především pro občany pod knutou) arestován pro svoje poznání (jako již mnozí jiní, jemu podobní, v dějinách civilizací), filozofii a nesporně mysticko-magické schopnosti -, vysvětluje podstatu magického realismu...

Mexický čaroděj Don Chuan mi prostřednictvím Castanedy šeptá o účincích peyotu na lidskou mysl, poznání a filozofii... Je třeba se odvážit a vstoupit do světa „za realitu“, chceme-li jít za osobním poznáním právě tudy. Nemusíme, ale můžeme.

„Základním předpokladem pro to, abychom 'byli dobří', je právě odvaha,“²³⁵ píše Jan Patočka už ve svých raných pracích. „... 'Spasení, vlastní sebenalezení nikdy nemůže být dosaženo ve světě, nýbrž jen jeho překročením, vyvedením-edukací z jeskyně 'uzavřené duše', že sebenalezení ve světě je vždy jen zdánlivé, předběžné, pravá existence je **kontemplace** toho mimočasového pramene času, který je obsažen v 'živé přítomnosti'.“²³⁶

Na druhou stranu však právě tohle sebenalezení je třeba realizovat prostřednictvím osobitého reálu, které je bytostně blízké našemu naturelu. Například v neobyčejné přírodě, v níž převážnou část svého tvůrčího a filozofického života přebývá Jan Dungel (nar. 1951 v Kyjově), malíř a grafik, který vystudoval biologii na Přírodovědecké fakultě Masarykovy univerzity v Brně, pracoval v Biofyzikálním ústavu AV ČR a od roku 1980 působí jako „umělec na volné noze“. Pravidelně cestuje do Jižní Ameriky, v povodí Amazonie tvoří a pracuje již téměř třicet let. Ilustroval více než padesát knih vydaných u nás i v Evropě (Německo, Francie, Holandsko, Polsko, Anglie) a Jižní Americe (Kolumbie, Venezuela). Je autorem několika knih o přírodě jihoamerických tropů. Samostatně i skupinově vystavuje obrazy v České republice i v cizině (Velká Británie, Francie,

²³⁴ srovnej: Koláček, Y. L.: Indií za dalajlamou..., s. 125

²³⁵ Patočka J., *Jádro evropské tradice: nahlédnutí jako projev odvahy* - kapitola z Patočkovy rané práce ze 70. let in. R. Palouš: Heretická škola s. 87

²³⁶ Patočka J., *O vzniku a stavbě díla Opera didactica omnia*, in: *Sebrané spisy, 9: Komenologické studie*, Praha 1997, s. 162

Německo, Lucembursko, Holandsko). Nositel řady ocenění za malby i knihy. Spolupracuje s divadly, muzikanty i architekty. A mimo jiné filozofuje. A zdaleka to není jen „mimo jiné“...

„Příroda mě ale nefascinuje jen pro své bohatství druhů zvířat či rostlin, nesmírnou pestrost tvarů. To, co mne na ní vzrušuje nejvíce, totiž nedokážu přesně pojmenovat. Je to snad jakýsi božský rozměr. Jsem přesvědčen, že odpovědi na věčné otázky o smyslu bytí, pravdě, ale třeba také o přátelství a lásce nemohu najít jinde než právě ve spojení s přírodou. Ta jediná se alespoň zde stala skutečným chrámem mých nejniternějších prožitků. Tady, uprostřed své samoty, se stále méně zaměřuji na jednotlivosti a mám pocit, že právě zde se přede mnou příroda otevírá ve své úplnosti, spíše jako prostor či energie a snad i samotný princip bytí. Vzpomněl jsem si na svého přítele, malíře, kterého se kdosi ptal, jak se mu líbí van Gogh. Odpověděl, že neví. 'On prostě je!' dodal a já jsem si s úžasem uvědomil, že už není potřeba vychvalovat či zatracovat revoluční barevnost jeho obrazů ani nic jiného. Už dávno nemá smysl donekonečna hledat význam jeho odkazu. Stačí vzít na vědomí, že bez něj by to dnes již jednoduše nešlo. Van Gogh je totiž trvale přítomen v každém obraze...“

Náhle mě z rozjímání vyrušil vzdálený, rychle postupující hluk. Srovnal jsem knihy, skicák a toaletní papír do ruksaku. Pak se prudce setmělo a na střechu znovu zabušily těžké dešťové kapky...“²³⁷

Tady a teď. Jenom Být. Nahlédnout do Heideggerovské spáry. A tvořit...

„Děšť ... přináší i praktické výhody. Když jsem před pár dny maloval ve venezuelských Ilanos, často jsem zuřil, neboť ještě než jsem stačil v tamním vedru nanést barvu na papír, štětec mi zcela vyschl a vnitřní klid i soustředění, které k práci potřebuji, vzaly kvůli této zdánlivé malichernosti za své. Zde však i rychle schnoucí titanová běloba zůstává krásně vláčná prakticky neustále. Stejně tak i papír získal překvapivě sametový povrch, ideální pro akvarel. Ale nic není dokonalé, a tak stejně v duchu kleju, poněvadž barevné tužky na něm nezanechávají téměř žádnou stopu.“²³⁸ Není to naše (respektive moje?!) cesta, nicméně chápu a nemůžu (-eme) nebýt (byť takto zprostředkovaně) tam s ním, s tímto aktuálním (nikoliv tedy moderním, což by znělo neskonale zavádějící!) poustevníkem nejniternějšího poznávání. Kamarádem z jiného světa, byť bytostně v-celku našeho. Exotická příroda jako taková, stejně jako její přirození obyvatelé, tedy opět přírodní ryzost, jíž jsou prodchnuti, brněnskému filozofu-výtvarníku Dungalovi poskytuje nekonečné hloubky poznávání a Poznání. Otevírá ho...

„Avšak úplně největší uspokojení mi přinášejí toulky po okolních pralesních stezkách, které udržují šuárští lovci. Rád se s mačetou prodírám houštím i blátem a u vytržení pozoruji ptáky, opice či hmyz

²³⁷ Dungal, Jan: S jaguárem v posteli, Brno 2012, ISBN 978-80-87474-71-6, kap. Vodní El Tigre, Ekvádor 1996, s. 152

²³⁸ ibidem, s. 152

neuvěřitelných tvarů i barev, obdivuji krásu lesních květů. Mám rád také náhodná setkání s indiány. Učarovala mi jejich neokázalá bezprostřednost a milá naivita. To, že do sítě lovím a pak maluji či ze stejného důvodu v lese hledám květy, se mezi lidmi z nedaleké komunity brzy rozkřiklo. Občas, zvláště na počátku, se stávalo, že některý z lapených opeřenců nepřežil, a nad každou takovou obětí jsem zakoušel pocit zmaru a provinění. Ale poté, co jsem zjistil, že ptáčci všech velikostí jsou pro indiány vítanou pochoutkou, staly se moje úlovky občasným dárkem do kuchyně některé z okolních rodin...“²³⁹

Ale dál...

Prostřednictvím českého – vždy nekompromisně svého - osvíceného hudebníka Vladimíra Václavka i díky jeho originálnímu šamanskému bubnu, darovaného mu severoamerickým indiánským medicinmanem, textům, písničkám i filozofické pohádce „*Neviditelný svět*“, dozvídám se více o tom, kdo a jací jsme, odkud přicházíme a snad i kam jdeme...: „*Budu stát jako zvon, jako dýchá strom, jako letí orel. Budu stát jako mlčící zvon, jako zní strom, jako křičí orel. Proč se lidé bojí života? Protože se nebojí smrti. Kdo nezná orla, nezná život.*“

Pojďme tam také...

„*Hluboko v horách zaznívá velký chrámový zvon...*“, ale to už brzy poznáme...

...chceme-li se otevřít... a letět...

Jdu.

A třeba za to i zaplatím, a rád, jako třeba...

...osvícený evropský středověký filozof Giordano Bruno, který ve svém poměrně obsáhlém díle mimo jiné dopodrobna rozebírá fenomén magie jako způsob poznání a ovládnutí reálného (i duchovního, nadreálného) světa od nejmenšího atomu po nekonečnou rozprostraněnost všehomíra a tím i přístup k vysokému poznání, a to včetně jejich mnoha forem, metod, praktik i směřování, kdy nicméně výslovně kritizuje hloupé, „*nevzdělané*“ a pověřivé mnichy, podle nichž je „...*mág zlovolný hlupák, který prostřednictvím smlouvy nebo vztahu s kakodémem*²⁴⁰...*obdržel schopnost škodit nebo získat prospěch; v tomto smyslu toho slova nepoužívají vzdělanci ani gramatici, nýbrž někteří zakuklení žvanilové...*“²⁴¹ „...*jako ten, co sepsal „Malleus maleficarum...*“²⁴² „...*a ještě*

²³⁹ ibidem, s. 152

²⁴⁰ Kakodém = zlý duch; „kakós“ znamená v řečtině „zlý“ či neblahý“.

²⁴¹ v originále „*bardocucullis*“; zde má G. B. na mysli pejorativní označení členů všech mnišských řádů

²⁴² tedy známou, neblaze proslulou a naprosto zásadní inkviziční pomůckou „*Kladivo na čarodějnice*“, třídílný spis dominikánů H. Institora, který byl inkvizitorem na Olomoucku a J. Sprengera, inkvizitora pro Německo. Kniha vyšla roku 1487 v Kolíně nad Rýnem a stala se

dnes...“²⁴³ „...jej tak používají všemožní spisovatelé, což si můžeme uvědomit četbou postil a katechismů nevzdělaných a blouznících kněží.“²⁴⁴

Osobně se tedy Giordano Bruno staví k magii ryze pozitivně: však byla v průběhu předchozích věku, a to od nejstarších známých civilizací i primárně v rámci „okultních“ či „skrytých“ nauk, jakýmsi obecným dobovým „vědeckým“ poznáním, a to včetně duchovních nauk na čele s filozofií. Však také ve svém eseji „*O Magii*“ z roku 1589 především zdůrazňuje: „*Když se tedy použije slovo mág, je tudíž třeba nejprve upřesnit jeho obsah a vymezit jej, anebo, používá-li se obecně, pak je třeba jej chápat v tom nejsilnějším a nejvznešenějším smyslu dle doporučení logiků a zejména Aristotela v páté knize jeho 'Topik'. Mág podle filozofů znamená člověka moudrého a schopného konat.*“ Bohužel však i v jeho době, jak už bylo naznačeno, „...pokud se toto slovo běžně pronese, bývá vnímáno v obecném významu, ale toto vnímání a výklad se liší podle toho kterého druhu kněží, kteří často filozofují o jistém kakodémovi, jemuž říkají Ďábel, anebo podle zvyků rozdílných národů a věrouk.“²⁴⁵

Asi to ale nikdy neskončí. Dnes už se sice neupaluje, ale pořád jsou tu jsou „inkvizitoři“, zejména tedy „gestelové“ a „machenschaftisté“ v rámci Evropy i Světa obecně, u nás pak třeba lokální „ultramoderní ultravědci“ Sisyfovcí s jejich takzvanými „*Bludnými kameny*“ a nespornou schopností mediálně znemožnit takového „vědecky“ nepohodlného moderního mága-vědce-filozofa s jeho osvěžujícími převratnými myšlenkami, nápady a objevy...

Jsme připraveni zaplatit?

Tak pojďme na to!

základní pomůckou inkvizičních soudů nejprve v Evropě a nakonec na celém světě, zejména pak mnohem později v Americe, potažmo USA

²⁴³ Giordano Bruno, jak známo víceméně obecně, zemřel jako údajný „*nenapravitelný kacír*“, který svá učení a přesvědčení odmítal odvolat, na katolické hranici římského inkvizičního soudu dne 17. února 1600.

²⁴⁴ in. Bruno G.: *Magie, pouta a dialoog*, Praha 2007, s. 10

²⁴⁵ *ibidem*, s. 10

9. Na jiné vlně...?!

Noříme se do hlubin poznání, hledáme význam, podstatu i smysl bytí – a přitom stále plaveme jen na povrchu, tak či onak napnutí či prostě jenom usměrování příkladně k heideggerovské „spáře“ nebo snad „propasti“ či Patočkově „bezdně“. Ne tak ale Já. To Oni plavou na povrchu, ti druzí, ostatní, pro mne jaksi obecní čili (ti všichni) obecnější nežli já. Proč? Já přece vždycky vím, parciálně i „obecně“, kde je Pravda. Kde právě zrovna teď se pravda nachází, neboť (ta moje) pravda jako soubor mých dosavadních poznatků od (prvotního) prenatalního a následně též hraničně postnatalního cití, smyslových poznatků (a kdoví, jestli třeba už i myšlení?! - jaksi apriorně prvotního...; a vlastně mohlo být „něco“ i předtím: snad jungiánské kolektivní nevědomí či minulé životy východních filozofů, potažmo i našich „západních“ prapředků, etc., etc...), přes sumu vzdělávání prostřednictvím dostupných forem poznání, jež mne či ono „myself“ (moje „sebe“) či „my mind“ (mou mysl) až do(po)sud zasáhly, podtrženo promyšlením jejich aplikací a zpětnými odrazy na bázi fyzické i duševní, potažmo duchovní, a tím i dvojnásobně podtrženo, případně uzávorkováno, to celé procezeno myšlením, zřením a intuitivní magií, nejlépe pak einsteinovsky „na druhou“ či v další – jiné – epistemologické (poznávací a vědoucí) návaznosti. Otázkou pak ale zůstává, zda ji (Pravdu i pravdu – o bytí či „pravdu vůbec“ - jako jednotu) umím aplikovat, zda ji umím žít, zda jí umím být či případně i Být. Zda jsem. Jsem?!

Tahleta báze je primárně VŽDYCKY individuální. Jinak ani nelze.

Teď už jen...: kudy na to?!

„*Máme položit otázku po smyslu bytí,*“ zamýšlí se obdobně už Martin Heidegger v úvodní pasáži svého zásadního, klíčového (životního) filozofického pojednání „*Bytí a čas*“, a dospívá mimo jiné k myšlence, že „...*je-li to jedna z fundamentálních otázek či dokonce fundamentální otázka vůbec, pak je třeba, aby se naše tázání dělo v přiměřené jasnosti. Musíme tudíž ... pojednat o tom, co patří k otázce vůbec, abychom si na základě toho mohli ukázat otázku po bytí jakožto otázku význačnou...*“²⁴⁶. Ještě se k tomu vrátíme, byť tak hluboko jako on se ve svých úvahách dozajista filozoficky neprokutáme a ani to není naším (mým) apriorním úmyslem.

„*Každý z nás je tělem s duší, nebo duší s tělem – jak je libo,*“ uvádí současný český filozof a psycholog Vladislav Chlumský v úvodní kapitole „*Známe jen subjektivní svět*“ své Východ a Západ srovnávací „*psychologicko-filozofické eseje*“ s názvem „*Tělo, jáství a svět*“, kdy dále shrnuje, podložen Buddhovým citátem („...*v tomto těle vysokém šest stop, opatřeném vnímáním a myšlením,*

²⁴⁶ Heidegger, M.: *Bytí a čas*, OYKOYMENH, Praha, 2018, ISBN 978-807298-244-8, s. 20

je svět, vznik světa a cesta vedoucí k odstranění utrpení“; Buddha, podle 28:80), že „...**každý** z nás je psychosomatickou jednotkou, celkem, jehož dvojčlennost zažíváme víceméně neodděleně. Svoje tělo prožíváme pocitově, prostřednictvím smyslového vnímání, ale i v myšlenkách. To je vnitřním, duševním, tedy jáským aspektem našeho tělesného bytí. Z něho vyrůstá naše představa o vlastním těle, tedy i naše tzv. tělové schéma....“ a přitom se nezbytným „...sebeztotožňováním s tělem vydělujeme z vnějšího prostředí a prožíváme se jako ve světě jsou svébytné entity.“ Berme to jako další logický či přirozený důkaz naší ryzí individuality, kdy veškeré „...vnější jevy jsou nám zprostředkovány jenom jejich prožíváním, tedy vnitřně, duševně.“ Abychom se však příliš neutápěli v psychologizování, nahlédněme hned do následující kapitoly „Fiktivnost vnějšího a vnitřního – náhled a vhled“, kde Chlumský mj. správně zdůrazňuje, že „...nikdo bdělý nemůže vyskočit ze svého **vědomého prožívání**, ze svého jáství. Naproti tomu je naše psychika primárně orientována smyslovým vnímáním ven, do světa...“ nicméně přece jenom ještě trochu objasňující psychofyziologie: „I smyslovým vnímáním vlastních těl (a jeho tělových procesů) sami sebe zpředměťujeme...“, což nám posléze – jak vidno dále - tak velmi vyčítají naši zenoví a i jiní, především duchovní, mistři a učitelé v rámci na meditaci a primární introspekci založených duševně-duchovních naukách. „Činíme to však vždy uvnitř, mentálně, ve svém vědomí, ve své mysli. Je tedy **dichotomie** vnějšího a vnitřního **fiktivní**, je myšlenkovým produktem.“ Ale zdaleka to není tak jednoduché, jak si ostatně myšlenkově i na bázi objektivizovaných či alternativních zkušeností rozvineme v dalším textu, byť i Chlumský v této souvislosti tvrdí: „Rozhodující je, jak se nám to vnitřně, pocitově, vněmově a myšlenkově jeví.“ Každému zvlášť, každému z nás v jakémsi ryze osobním, individuálním kognitivním stínu či snad až apriorní mlze, abychom byli přiměřově přesnější, respektive ryze jáským a tudíž ne zcela objektivně sdělitelným odstíněním, byť kulisy našeho poznávání a poznání jsou jistě obecného charakteru – to abychom alespoň nějak vzájemně (sociálně?!) pochopili, tedy: pokud o to naše individuální (ryze asociální) jáství vůbec stojí. Ale proč by nemělo? A proč by mělo? Uvidíme... Vždyť či neboť (ostatně i dle Chlumského) „...jevovost je, vzato gnoseologicky, základní charakteristikou veškeré skutečnosti, jež k nám jako k subjektům (tj. k jáským bytostem) **zvenku** prostřednictvím smyslového čítí doléhá... Každé vnímání – extrocepce i instrocepce – a každá naše myšlenková interpretace vnímaného a prožívaného jsou podmíněny subjekt-objektovým vztahem, ve kterém se vždy vše **‘přecedí’** vnitřními tělovými a duševními procesy.“ Z toho pak vyplývá, že naše poznání je dvojího druhu, a to „smyslově-rozumovým náhledem“, vnějšího (tedy objektivního) světa, nicméně je tu i poněkud vzácnější „požitkově rozumový svět“ do našeho vnitřního či ryze subjektivního světa, z čehož opět dále vyplývá, že výklad o nás samých i výklad o světě nemůže být nikdy úplný, jestliže se omezíme pouze na jeden ze zmíněných způsobů poznávání. Ostatně: dokonalosti poznání zde nelze dosáhnout ani při vzájemné korelaci obého: to je však na hlubší úvahu... Zde pak vyvstává určitá

logická dichotomie mezi moderní vědou (převážně vnímání „západní“) a duchovními naukami, reprezentovanými spíše „východními“ filozofiemi. Podle Chlumského nicméně zejména či „...posléze však žijeme a poznáváme jen 'subjektivní svět', svět, jak ho pojednáváme jakožto '**subjekti**', tedy prostřednictvím našeho jáství, naší mentality. Žádný jiný svět nemáme.“ A tady je též důležité připomenout, že „...názor; že myslí mozek, je názorem, '**myslí**' vnější svět...“, neboť „...o mozku jako o objektu víme jenom na základě smyslově- rozumového přístupu,“ kdy zejména „...představa o mozku je nám prostředkována především ze školského poučení, které je založeno na smyslovém...“ potažmo vědeckém „...vnímání toho, co je pod lebkou. Bez toho bychom nerozuměli významu slova 'mozek'...“ atd., nicméně – a to je důležité: „...Duševní prožívání samo o sobě nevypovídá o mozku nic...“, byť faktem zůstává, že „...mozek je část naší tělesnosti, již věda pozoruje smysly, zpravidla potencovanými různými přístroji. Z toho pohledu (náhledu) je mozek tím, co je vnější. Vědec i nevědec, který říká, že myslí mozek, přehlíží to, co je empiricky prvotní, tj. že to říká on, který si říká '**já**'. Zapomínáme, že sice myslíme pomocí mozku, ale že jsme to my, tedy celistvé '**subjekti**', kteří myslíme. Jak říká orientální metafora, podobáme se onomu pošetilci, který ve skupině deseti kamarádů, jejíž je členem, hledá toho desátého, ale nenalézá ho, neboť vždycky zapomene připočítat sebe samého...“, či podle další, tentokrát ryze zenové metafory, když tři slepci dojdou ke slonovi, každý z jiného konce, načež jeden – sahajíc na chobot – tvrdí, že slon je dlouhá pevná hadice, zatímco druhý ohmatává sloní nohu a míní, že slon je pevný, silný sloup, zatímco pro třetího je slon jako šlehající bič, neboť se dostal pouze k jeho ocasu. Ale zpátky k našemu niternému poznávání: „...Prostě v chápání nás samotných a ve výpovědích o sobě zapomínáme na svoji '**bezprostřední**' jáskou jsoucnost,“ uzavírá tuto svoji prvotní úvahu Chlumský. „Je velmi povrchní, když na otázku '**kdo jsem já**' odpovíme, že jsme tělem, a když na otázku, kdo či co myslí, odpovíme, že mozek. Je to tak povrchní, jako bychom na otázku, co je voda, odpověděli, že je to odraz mraků na její hladině, a na otázku, co je úsměv, že je to grimasa na tváři. Nestačí zkoumat mozek pouze smyslově-rozumově, tedy biologicky či fyzikálně chemicky, a domnívat se, že pochopíme lidskou duši a lidskou celistvost, neboť ta je především vnitřní subjektivní daností.“ Nemůže nám tedy stačit pouhé (západní) gnoseologické „vědecké“ pojetí, neboť věda uznává jen svoji smyslově-rozumovou zkratku poznávání a poznání, kdy tradiční vědec (ne tak ovšem vědečtí pracovníci a především myslitelé „za bodem obratu“ v rámci „nového paradigmatu“ jako třeba atomový fyzik a filozof Fritjof Capra, jak si ostatně ukážeme dále...) staví pouze na ryze verifikovatelných důkazech (v krajním případě pak dle ultravědeckých dogmat typu „co nelze změřit, zvážit, verifikovat – to neexistuje“!?!), tedy (logicky) na poznání neúplném. „Myšlením, racionálními interpretacemi překlenuje čistě vnější smyslová data a tak odkazuje k procesům smysly přímo nezjistitelným, k procesům v daných jevech vnitřních,“ velice správně zdůrazňuje opět Chlumský: „Tyto racionální interpretace se opírají nejen o přirozené a formalizované jazyky a

logiku, ale vycházejí z pravidla z určitých vědeckých modelů, paradigmat. Ta bývají významným metodologickým vodítkem pro danou vědeckou disciplínu, jejich filozofické generalizace bývají scestné.“ A nesporně pak přespříliš úzkoprsé, jak již výše zdůrazněno.

Jak z toho ven?

Tak třeba námi aktuálně citovaný filosof (psycholog) Chlumský nabízí primárně (vedle například lucidního snění či intuitivního rozvažování) cestu jógy, kdy v kapitole „Podmínkou vhledu je vnitřní ticho“ své knihy o *Tělu, jáství a světě* především zdůrazňuje: „*Určitým způsobem cvičená mysl je schopna pozorovat vnitřní psychosomatické pole i v případech daleko jemnějších, méně se vnucujících pocitů a obsahů, například při bdělém snění, nebo při spontánním přemítání...*“, kde je nezbytným předpokladem „...*vycvičenost v introspekci metodicky zaměřené na pozorování celého vnitřního prostoru vědomé i nevědomé mentality. Aby se to dařilo, je nutné, aby bylo dosaženo takového mentálního pozadí, které je možno charakterizovat jako ticho těla i duše. Na tomto pozadí, z tohoto prožívání je možno pozorovat i velmi jemná hnutí mysli i jejich 'vplížení se' do vědomí z nevědomí...*“, ale to už se dotýkáme jungiánské filozofie, jíž se tu i jinde zabýváme podrobněji, takže zpět k aktuálně zmíněné józe: „*Dosahovat ticho těla a duše je např. základním cílem Patandžaliho rádzajógy, kde stěžejní aforismus sděluje, že jóga je odstraněním hnutí mysli (67, 70 a 80: aforismus 2, kniha první). K předpokladům cílené, metodicky uplatňované introspekce patří pravidelné sezení se zavřenými očima, a ovšem schopnost koncentrovat obrácení pozornosti do nitra...*“, ale takovou metodiku nacházíme prakticky u všech „hlubokých“ východních „duchovních“ učení a cvičení, například tedy zejména v buddhismu na čele s vlajkovou lodí zvanou čínsky „*čchan*“, japonsky pak „*zen*“, což je termín nejhojněji rozšířený dnes i na západě. Nicméně: „...*při určité vycvičenosti se pak sebepoznání daří i mimo tyto chvíle,*“ připomíná ještě Chlumský.²⁴⁷

Máme tu tedy vědu, fenomenologii, máme tu duchovno, zde pak apriori uchopeno příkladně jógickou metodou, jíž se ale budeme dál podrobně též zabývat. Avšak... zkusme onu pomyslnou (soubojovou) rukavici nyní po-zdvihnout, jaksi na úvod, přece jen jinou, poněkud obraznější či spíše filozofičtější formou (cestou) poznání, která nicméně vede ke stejnému cíli jako ta heideggerovská a snad i vědecká (budeme-li hodně shovívaví), byť poněkud jinými stezkami myšlení a prožívání, obecněji pak ducha, ať již je jím cokoliv. I to je - a musí být - nesporně ryze osobitě, individuálně nazřeno, byť na bázi poznání, výkladu a zkušeností obecných. Jistě. Jinak ani není možno, jak už ostatně také víme.

²⁴⁷ celkově srovnej: in Chlumský, V.: *Tělo, jáství, a svět. Psychologicko-filozofický esej*, Dybbuk, Praha 2009, ISBN 978-80-86862-99-6, s. 7 – 17

9.1. Odkrytí závoje mysli

„Hluboko v horách zaznívá velký chrámový zvon. Slyšíš, jak se jeho zvuk nese ranním tichem, a všechny myšlenky v tvé mysli mizí. Není nic, co bys byl ty, není nic, co bys nebyl ty. Není nic než hlas zvonu, vyplňující celý vesmír.“²⁴⁸ A tohle je, byť to prvoplánově zní velmi jednoduše, bezprecedentní alegorickou prapodstatou filozofie i praxe zenu (japonský název; čínsky „čchan“), dle mého hlubokého přesvědčení aktuálně nejhlubší a nejpřesvědčivější filozofie (pozor: není to náboženství!) Východu (byť zdejší jóga jako základ, dále pak sánkhja, taoismus, tantrismus, védanta či konfucianismus jsou mu také velikými konkurenty!), ale dnes i Západu, pokud se ovšem kdokoliv vydá touto cestou poznání, prezentovanou zde konkrétně (viz. ukázka) velkým zenovým mistrem a filozofem jménem Seung Sahn Soen Sa Nim (ač nebyl první, na rozdíl o předchozích „těžkých“ cest k zenovému poznání či osvícení prezentovaných na „východě“ i na „západě“, je nyní ta jeho cesta „lehká“ či snadná, byť ale zároveň i „těžká“ - nesnadná, což ostatně vyplývá ze samotné kontroverzní paradoxní podstaty jednoty zenu, jak ještě uvidíme dále...), který svou dharmu (učení, zákon, řád, „způsob bytí“)²⁴⁹ přenesl či (místně) přinesl ve druhé polovině

²⁴⁸ in. Seung Sahn /Stephen Mitchell/: Odklepávání popela na Buddhu, Praha 2020, ISBN 978-80-7511-529-4, s. 9

²⁴⁹ POZN: „Termínu má být porozuměno v jeho metafyzickém významu, což je soulad s božským nebo tvořivým principem činným v individuu nebo v přírodě. Představuje individuální vnitřní zákon, který „musí“ být následován, jestliže individuální život má být v souladu s přírodními zákony a univerzální podstatou bytí.“ (in „Slovník naučný“ potažmo wikipedia) Tak či onak je dharma, byť jsme si o ní už ledacos povídali, slovo užívané ve dvou zásadních významech, a to jako označení nauky a také ve významu jevů. V dálnovýchodních náboženstvích, učeních a filozofiích bývá dharma obvykle užívána ve smyslu cesty a to zejména cesty k univerzální pravdě, přitom ale i onu univerzální pravdu samotnou, zároveň však i jako nauku o způsobu života vedoucí k minimalizaci dosavadní karmy (etického přírodního i metafyzického zákona příčiny a účinku, související zejména s předchozími životy) praktikujícího jedince. S termínem dharma se potkáme v zásadě ve všech filozofiích a náboženstvích indického původu, označovaných někdy též jako „dharmová náboženství“, zejména tedy v buddhismu, džinismu a hinduismu, kde konkrétně nalezneme jeho kořen „dharman“ už v prastarých védách. Však už o tom leccos víme z předchozího textu. V buddhismu, k němuž je apriori přiřazován zen, bývá pojem dharma vykládán při doslovném překládání „jak se věci mají“ (zenově „je jak je“) či „způsob jak věci existují/fungují“ a v tomto smyslu dávány do souvislosti s naukou Buddha Šákjamuniho (přibližně 563 př. n. l. - 484 př. n. l.), posbíranou a sepsanou jeho žáky.

minulého století z „východní“ Koreje do „západního“ USA, a výrazně tak sblížil oba do té doby – relativně – odlišné kulturní světy: Východ a Západ. Zen se stal do jisté míry módou, posléze samozřejmostí, pro někoho nezbytností. Z Ameriky pak dále vplul též do Evropy, jež byla ale buddhismem i zenem pozitivně (jistěže ovšem: i negativně) atakována už v předchozích časech, desetiletích a v nepatrné míře i staletích. Jistěže tu byly z předchozích dob (epoch) známy i jiné východní nauky, v Americe i Evropě a po celém světě: hinduismus, obecnější buddhismus a parciálně pak další východní učení a filozofie, nikdy však v takové míře jako nyní zen. Proč? Zen je všeobjímajícím harmonizujícím prostředníkem i samotným cílem pravého poznání zcela bezhraničně napříč kulturami, intuitivní i racionální, provokující i utěšitelný – a to všechno v minimální i maximální míře. Je těžký i snadný, nedá se „jenom“ naučit. Ale to je přece principem jakékoliv opravdové filozofie. Zen je apolitický, eticky i filozoficky všeobjímající, nedělá rozdíl mezi náboženstvími ani rasami, je univerzální svou filozofií, psychologií a také životní praxí.

Nicméně!

Může taková „moderní“ východní filozofie, byť jakkoliv všeobjímající, konkurovat našim „západním“ (ač z jihu Evropy) řeckých klasikům v čele se Sókratem a Platónem? Může i nemůže, stejně jako nemůže a může. A co jejich klasičtí předchůdci, velcí předsókratkové jako třeba Hérakleitos, Pýthagorás, Démokritos a další...? A co pak třeba s jejich asi největším pokračovatelem Aristotelem, na něhož zase významně navázali první křesťanští filozofové a scholastikové – a to byla zpočátku našeho (n. l. či po Kr.) věku a pak dlouhá staletí také nějaká(!) „móda“ - v návaznosti na učení Ježíše Krista a křesťanské Bible, zde pak i nesporně ve vazbě na staré kabbalisty a vůbec židovskou filozofii...? Pak přišla (a mezitím nesmíme zapomenout ani na klíčové učení islámu, potažmo sufismus či třeba svébytnou magickou filozofii assasínů) alchymická i magická středověká filozofie, shrnuta později pod tajné nauky hermetického okultismu, filozofie renesance, barokní racionalismus, osvícenství se všemi svými velikými filozofickými mozky, a tak dále, a tak..., a to celé včetně poetické naivity půvabných dobově postmoderních vizí utopistů. Také oni (všichni) nám budou tak nějak parciálně prolínat průběžným textem, podobně jako některé z nosných vazbicích myšlenek (autor zde budiž nadále – a také je – zcela svobodným arbitrem!) jejich pokračovatelů či prostě jen časoprostorově navazujících uvažujících a filozofujících rozvažitelů, mezi nimiž nemůže chybět třeba geniální „kritik“ Immanuel Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Sören Kierkegaard či nám tu známý již Friedrich Nietzsche. Na druhou stranu (abychom nezbytně nepřilévali ohně do výtečně hořících fakulí!): má ještě smysl je (i ty předchozí) důsledně rozebírat či studovat (to je však jen řečnický obrat v rámci mé úvahy – však už Sókrates prohlásil, že „...někdy je nutné předložit představy, s nimiž člověk nesouhlasí, aby se tak podnítila diskuse...“, ergo: jistěže má smysl je studovat!), anebo se raději rovnou obrátit na modernější filozofy v čele s Edmundem Husserlem či v úvodu jíž zmíněným Martinem Heideggerem, anebo vklouznout do depresivní hlavy Jeana-Paula

Sartera, Alberta Camuse, Gabriela Marcela, nechat se vyděsit Marxovým a Engeslovým strašidlem (štvaným dle nich už tehdy všemi mocnostmi, které patřičně iritovalo) - strašidlem komunismu či rovnou jeho destruktivní aplikací v permanentní (marxistické?!) revoluci potažmo „kulturní revoluci“ Velkého Bratra Mao ce Tunga a jemu podobnými komunistickými diktátory, nebo naopak vsadit na moudrou filozofii tibetského dalajlamy, na ultramoderního Karla Jasperse, nebo filozofa „bodu obratu“ Fritjorfa Capru (a jsou tu i mnozí „mladší“), výrazně kombinujícího východní a západní nauky a filozofie s moderní vědou, anebo se raději zase vrátit, my tedy apriori skrze dominantního českého filozofa Jana Patočku, k naší též oblíbené fenomenologii, a tak i k Edmundu Husserlovi a zejména tedy k Martinu Heideggerovi? I tady se ale (podobně jako u většiny vyjmenovaných filozofů a jejich škol) nabízí přímý „oslí můstek“ našeho západního myšlení k Východu – a naopak.

V čem třeba u fenomenologie?

Podobně jako Seug Sahn se totiž v USA minulého století etabloval – a to už o desetiletí dříve - i japonský zenový mistr a posléze Američan, univerzitní profesor, filozof D. T. Suzuki, o jehož učení prohlásil právě Martin Heidegger na sklonku svého fyzického i profesního života: „*Pokud (doktoru Suzukimu) správně rozumím, pak se jedná o to, co jsem se snažil říci ve všech svých spisech.*“²⁵⁰

Jak to tedy je?

„*Bytí je vždy bytí nějakého jsoucna,*“ říká Martin Heidegger ve svém stěžejním díle „*Bytí a čas*“, kde po různých prepisech a renovacích dochází k filozofickému limitu, kterým je pro něj nedostatečná lingvistika, byť „*především řeč a jazyk je tím, co člověku odemyká svět*“²⁵¹: nenašel slova, aby definitivně vyjádřil své závěry („*Jsmo lapeni do pastí svého jazyka,*“ říká Edward de Bono²⁵², který poukazuje na omezující roli jazyka v lidské komunikaci – má na mysli „řeč“, nikoliv jazyk jako takový). Jenomže: „*...Pojem 'bytí' je nedefinovatelný,*“ což lze vyvozovat z jeho nejvyšší obecnosti, takže „*... 'bytí' vskutku nelze pojmut jako jsoucno: enti non additur alinqua natura: 'bytí' se nemůže dostat nějakého určení tím, že mu přiřkneme jsoucno.*“²⁵³ To také, mimo jiné, uvádí Heidegger už v úvodu svého životního díla „*Bytí a čas*“, kde dochází k poznání, že „*...zvážení předsudků však zároveň jasně ukázalo, že na otázku po bytí nejenom chybí odpověď, nýbrž že dokonce otázka sama je temná a neurčitá. Obnovit otázku po bytí tudíž znamená: vypracovat nejdříve dostatečným způsobem položení otázky.*“²⁵⁴ A tak se do toho pustil, aby

²⁵⁰ in. Hempel H.-P.: Heidegger a zen, Praha 2001, s. 18

²⁵¹ in. Heidegger M.: Bytí a čas, Mladá Fronta, Praha 2018, ISBN 80-204-0927-0, s. 18

²⁵² srovnej viz. jeho dílo „Pravdu mám já, určitě ne ty“, Praha...2000, s. 16

²⁵³ in. Heidegger M.: Bytí a čas, Praha 2018, s. 18-19

²⁵⁴ in. Heidegger M.: Bytí a čas, Praha 2018, s. 20

zmíněnou problematiku zkoumal v zásadě po celý svůj život.

Uspěl?

Hranici svých úvah, zejména tedy bariéry jazyka, konkrétně Heidegger snad překročil právě díky svému zakoušení filozofie a snad i okrajově praxe zenu (hovořím zde o tom zejména proto, že podobná skutečnost není obecně – a to ani v akademických kruzích - příliš /či téměř vůbec/ známa), tedy konkrétně i prostřednictvím díla D. T. Suzukiho, viz. ono již zmíněné: „*Pokud (doktoru Suzuki) správně rozumím, pak se jedná o to, co jsem se snažil říci ve všech svých spisech.*“ Přesto se ale nejspíše ani Heidegger nepřenesl přes stín svých vlastních filozofických limit, ostatně (jak se domnívám) podobně jako E. Husserl, ale třeba též I. Kant, P. Sartre (*Bytí a nicota*), F. Nietzsche (*Genealogie morálky anebo Soumrak model*) či náš Ladislav Klíma (*Svět jako vědomí a nic*). Dobrá či výjimečně tedy anglické well (což je snad výstižnější?! - byť jinak je angličtina jako jazyk filozofie velice omezená: Sorry!), i já na tom pracuji, jak záhy nahlédneme, ostatně jako nejspíše každý filozofující jedinec, zde pak - ve svých širších (hlubších) úvahách na téma „*Východ a Západ a Poznávání*“ -, s odkazem též na Platona či Aristotela, ale také na moderní autory (Horst Seidl: *Bytí a Vědomí*; Joseph Rael: *Bytí a vibrace*; Hans-Peter Hempel: *Heidegger a zen*, etc.) a pominout pak nelze ani jógu, zen či obecně hermetismus potažmo okultismus a parapsychologii (Patandžali, M. Eliade, D. T. Suzuki, Seugh Sahn, G. Bruno, Paracelsus, Agrippa z Netesheimu, K. Kiesewetter, V. Hoppe, J. Velenovský, Pierre de Lasenic, C. G. Jung), kdy se ve svých aktuálních úvahách kromě jiného zabývám i jejich filozofickými limity, které dle mého soudu překračuje cosi jako „bytí a představa“. Právě „představa“ - například tedy oné zmíněné již zenové „nicoty“ formou bezeslovní harmonizace, nonverbalizace „před myšlení“, tedy její prožitek - ve filozofickém smyslu je podle mého názoru tím přes-hraničním faktorem, jenž transcenduje limity (nejen) zmíněných filozofů a otevírá cestu k uchopení veškerenstva ve svém bezrozměrně rozprostraněném a přitom (snad?) definovatelném kadlubu. Zenoví mistři nás směřují: „*Učte se od dětí.*“ A právě malé dítě, ač dosud nemá žádný naučený jazyk (řeč) k užití, nesporně roz-umí světu kolem sebe, a to ryze v představách. Je jaksi (zenově?) „před myšlením“. Možná. Uvidíme... možná. Není tedy každopádně na místě, aby se také moderní filozofové učili v tomto smyslu třeba právě od dětí? Třeba. Ač je to pouze jeden ze spouštěcích limitů k filozofování, má schopnost uvést nás do transcendence absolutna v našem bytí jsoucna a bytí všech jsoucnen vůbec.

Zkusme to ale zatím ještě obecněji, byť se nyní budeme zpočátku maličko opakovat. Účelově.

9.2. Cestou k Pravdě - Bytí...?!

Podstatou či prapodstatou všech filozofií je tedy přicházení k sobě, nacházení sama sebe, nalézání své nejhlubší prapodstaty, nalezení nejnítěrnějšího klidu, péče o duši; fenomenologie, poznání, zkoušení Být (... „v čase“, „dasein“ či „pobyt“, „bytovat“, „existovat“, konstituovat se, konsolidovat...) či metafyzické ochutnání fundamentální ontologie. Cesty k tomuto (pro lidské bytosti obecně nejspíše základnímu) poznání jsou nekonečně různé, od hluboce (duchovních) intelektuálních rozjímání, přes třeba i racionálně-ekonomická kotvení, až po tu zásadní bázi - tedy dle mého názoru -, kterou je (vždy!?!) hluboká meditace (byť i za „plného provozu“ běžného dne, nejlépe však v tichém ústraní), kontemplace, usebrání, jistěže s patřičnou filozofickou bází. Ale! Už samotné tohleto usměrování a zároveň rozlišení téhož nás odkazuje na veškeré filozofické, potažmo náboženské konotace či prostě jen jakési duchovní vnoření se „v sebe“, v naše bytostné Já, plošně pak v rámci Světa napříč časoprostorem, geografii či historií.

Hmmm. Mnoho slov pro totéž (stejně to nalezneme vždy jenom tady. Tady. Tady...)

Ale pro co vlastně?

Tak ještě jednou /výchozí úvaha/:

Kde je ta pravda, jaké nahlížení je tím správným? Máme se tedy učit od nejstarších mistrů či dokonce vycházet z pravd zjevených prostřednictvím „božských zření“ pradávných textů původů tak prastarých, že dnes již ani neverifikovatelných? Anebo prostě jen „TAK“ - lusknutím prstu - přijmout osvícení prostřednictvím kóanu²⁵⁵ moderního (a zároveň tradičního) zenu či čchanu (a je

²⁵⁵ POZN.: Kóan je japonské slovo, označující – zejména v rámci zenové filozofické praxe – jakýsi iracionální příběh, jenž obsahuje ne zcela logickou či zcela nelogickou „hádanku“, jež dává mistr žákovi, adeptovi poznání, aby ho na základě zejména intuitivního vyřešení osvobodila od zavedených konceptů. Český profesor Karlovy univerzity, sinolog a překladatel Oldřich Král jím překládané literární kóany popisuje jako „...z principu jednoduché, často eliptické a enigmatické záznamy dialogických promluv či jednání žáků, mistrů i jejich rivalů. Pointy promluv a jednání jsou často v otázce a odpovědi, ale i v odmlce, nebo jen v gestu. Pointy jsou otevřené, často paradoxní, svou paradoxní otevřeností prolamují logiku a konvenci očekávaného jednání a předsudečného poznání. Ústně tradované kóany nezprostředkovávaly žádná moudra ani principy, jak to činily především konfuciánské, ale do značné míry i taoistické příběhy, na které čínští buddhisté navazovali; písemně zaznamenané a literárně zpracované kóany neměly literární ambice.“ (in. wikipedie + in. Kniha mlčení. Texty staré Číny v překladu O. Krále, Praha 2015, str. 61) Především se jedná o jakýsi psychologický nástroj k navedení zmíněného již žáka, adepta, ale též třeba

to zase jenom o terminologii), poslechem „Zpěvu Vznešeného“ starých upanišád potažmo klíčové Bhagavadgíty či nám stačí filozofická pasáž anebo věta, a možná jenom pouhé slovo „osvíceného“ filozofa, jistěže na základě předchozího osobního vhledu (jeho i mého) odkudsi kamsi? Pro někoho by to mohl tedy být třeba Nietzsche, Klíma, Patočka anebo Heidegger, pro jiného zase Sókratés, Platón, Plastofanos, Mobidikos, Spinoza či Marx. (A znovu jsme zde, i v rámci textu, inspirování Komenského zásadním tvrzením: „*Opakování – matka moudrosti!*“ Tohle je totiž důležité si i tomto místě z-opakovat!) A není to lhotejně? Jednota i výjimečnost, osobní či kolektivní poznání, cílená manipulace či nezávislý vhled. Vždyť přece ... by to mělo - anebo prostě musí - vést k témuž, k prazákladu (Brahma i Átman; Bůh „na počátku“ i osobnost-osobitost lidské bytosti či Adam-Eva) Onoho i Já (je-li jaké?!). Tak kde je ta Pravda, je-li to pravda; kde je ta Cesta, je-li to cesta? Kde je to pravé Já? Pravé? Kde jsem? Já. Kdo jsem? Jsem Bůh či Nicota? Co je Bůh? Je Bůh? Jsem v myšlení či před myšlením? Všechno, co žijeme, co žijem naplno, je bolestné, je-li to opravdové. Není jen vrcholná euforie, kterou nám ze všech stran nabízejí či přímo vnucují v moderním *das Gestel* a *die Machenschaft*, filozofií či náboženstvím počínaje a chutným hamburgerem konče (například). My totiž hledáme Opravdovost, Svojevůli, Jáství, Svěbytnost. Anebo nehledáme? Co vlastně hledáme? Bylo to už tady, je to tu anebo to teprve přijde; na Východě, na Západě, v posledním zlomku (mého, tvého, vašeho...) vědomí při umrznutí na Antarktidě? Třeba...

Co je to ... poznávání? Co je to... Poznání?! Logos tedy Slovo, kabbalistický strom, magické gesto, židovské Ein Sof, ego, Láska (k moudrosti či jen ta lidská?!), pravda z úst Nejvyššího (ale kdo to - či co to - je?!), nejvyšší zření božské prapodstaty? Nejvyšší vhled do mé osobní Prapodstaty? Uklidnění, nirvána, kontempace, usebrání...? Co To je?! A kde to najdeme? A lze to vůbec - najít? Poznat, prociťit, prožít, ztotožnit se, vnořit se či to prostě jen vyčíst nebo si to nechat vpálit... Nějak. Někam. Ale jak a kam? Do mozku, do duše, do vyššího Já? Do Nejvyššího Já? Tohle je opravdu o velikém **Hmmm!** Každý má svou cestu a já věřím, že každý má šanci TAM KAMSI dojít. Svou cestou. Ryze individuální. Ale ta vede - kudy?! A určitě to není cesta v pravém – lingvistickém – slova smyslu. Anebo je?! Jistě to souvisí...

protivníka, do určité duchovní a zároveň mentální situace, z níž nelze „vyplout“ jinak, než opustit myslitelné a rozumné, racionální vůbec. A jak to probíhá v praxi? Kóan zadává učitel či mistr mnichům i jakýmkoliv dalším studentům zenu jako předmět meditace: denní, týdení, mnohaleté..., neboť i tak dlouho může trvat, než žák pochopí „*jisté principy a dosáhne určité duchovní úrovně...*“ (O. Král), pokud vůbec někdy. Jestliže takovou hádanku rozlouskne, což ale vůbec nemusí být pravidlem, řešení kóanu je náhle „nad Slunce jasné“. Příklady kóanů: „*Jak zni potlesk jedné ruky?*“, „*Jakmile vstoupíš, do svého domu, nech dům, aby vstoupil do tebe*“, „*Oči, jimiž vidím Boha, jsou tytéž, jimiž Bůh, vidí mě. Ukaž mi ty oči.*“ atd...

Moje (dosavadní i budoucí) úvahy o sepětí „Východu a Západu a Poznávání“ jsou a budou snad jen malým, osobitým, nesporně pak osobním vhledem do této věčné otázky. Měly by ukázat, nikoliv vést; zároveň však ale mají vést k onomu Ukázání, být filozofickým zřením nikoliv cesty, nýbrž pohledem na Cestu. Ke konečnému Vhledu. Ale – Co to je?!

Třeba tohle?

„*Přichází jaro. Vidíš kvést květiny, kolem poletují motýli, slyšíš zpívat ptáky, nadechuješ vlahý den,*“ učí mistr Seg Sahn. „*A tvá mysl je pouze jarem. Nic jiného tu není. ... V každém prožitku se uvnitř i vně spojují v jedno. To je zenová mysl.*“²⁵⁶ A také, neboť i tak lze vnímat filozofické poznávání a Poznání: „*Zenové učení je okno. Nejprve v něm vidíme pouze nejasný odraz vlastní tváře. Časem se však náš zrak postupně projasňuje a spolu s tím je nám čím dál jasnější také zenové učení...*“ potažmo hloubka filozofie, otevřená dík naší osobní, ryze či nejryzeji soukromé hlubíně bytostného tázání „...*Až je nakonec docela čisté a průzračné. Vidíme skrz. Vidíme všechny věci: svou vlastní tvář.*“²⁵⁷ Krásný příměr. Jde o to, že v původní přirozenosti nejsou ani nemohou být obsaženy žádné protiklady. No dobrá! Pak ale není potřebná ani žádná řeč, slova jsou k ničemu. Jak tedy filozofovat? Jak dojít Poznání? Přece když „...*bez myšlení jsou věci právě takové, jaké jsou,*“ říká zenový mistr. „*Právě to je pravda.*“²⁵⁸ K čemu tedy používat slova? Slova, bez kterých se my filozofové... neobejdeme!?! Nebo ano?

Jak z toho ven?

I na tohle má výše citovaný zenový učitel tradiční příměr, tolik charakteristický pro jejich (východní obecně, zejména pak zenovou) výuku: „*Východní medicína říká, že když má někdo horkou nemoc, potřebuje horký lék. Většina lidí je ke slovům a řeči velmi připoutaná. Na tuto nemoc je proto použít lék slov a řeči.*“²⁵⁹ A tak (v návaznosti na ájurvédu, tedy onu zmíněnou východní, primárně tedy indickou medicínu) nastupuje filozofie...

„*Většina z nás také vnímá svět skrze svůj sebeklam,*“ vysvětluje Seung Sahn. „*Nevidíme jej takový, jaký je – nerozumíme pravdě. Co je dobré, co je špatné? Máme své vlastní názory a ze všech sil se jich držíme. Jenže každý člověk si myslí něco jiného – jak tedy můžeme říct, že náš názor je správný a názor někoho jiného ne? To je sebeklam.*“²⁶⁰

Co na to třeba Platón, potažmo Sókrates (a naopak)?

„*Opravdová moudrost je poznání vlastní nevědomosti,*“ říká Sókrates prostřednictvím Platónových

²⁵⁶ in. Sahn, S.: Odklepávání popela na Buddhu, Praha 2020, s. 9

²⁵⁷ ibidem, s. 7

²⁵⁸ ibidem, s. 9

²⁵⁹ in. Sahn S.: Odklepávání popela na Buddhu, Praha 2020, s. 9

²⁶⁰ ibidem, s. 9

spisů, lapidárněji řečeno jeho obecně nejznámějším citátem: „*Vím, že nic nevím.*“ Co vyplývá třeba z „*Obrany Sókrata*“, jež může být chápána i jako převyprávění relativní řady protimluv, vyslovených osobně Sókratem u soudu, který nad ním vynesl rozsudek smrti, ale též po onom vynesení...? Jak už víme, Sókrates se zde nikterak nehájí, neomlouvá, natožpak aby byl podlézavý či jinak zbabělý. Naopak! Je neohrožený a vyzývavý. Pravdivý a opravdový. Posluchačům i svým soudcům zde přednese své jakési souhrnné názory o povaze filozofické debaty, kdy tvrdí (jak zde už bylo v jiné souvislosti uvedeno), že někdy je nutné předložit i relativně zavádějící představy, v něž sám přednášející či prostě filozofující jedinec nevěří, neboť jsou důležité pro podnícení diskuse. A přestože připouští, že jím údajně „kažená“ mládež (což je mu mimo jiné kladeno za vinu, jak už víme) mohla pod vlivem jeho rozprav či učení obtěžovat svými otravnými dotazy starší a zkušenější lidi, zůstává sám jako filozof pevně přesvědčen, že jeho nejdůležitější povinností je filozofovat (tedy hledat a milovat moudrost!) a říkat pravdu tak, jak on sám ji chápe. A k tomu - zejména! - prohlašuje...“

„*Mýlíte se, jestliže si myslíte, že člověk, který za něco stojí, by měl trávit svůj čas tím, že bude zvažovat vyhlídky na život a smrt,*“ říká svým katanům Sókrates. On totiž především: „*...musí při každém činu uvažovat jen o jediné věci, a to, zda jedná správně, nebo špatně. Jako dobrý člověk, nebo jako člověk zlý.*“²⁶¹

Anebo jinde...

Ve svém pojednání o Atlantidě a Atlantánech (obecně tedy ideál lidského-božského bytování) pak Platón zejména prohlašuje: „*...Po mnoho pokolení, pokud v nich působila božská přirozenost, byli poslušni zákonů a chovali se přátelsky k sourodému božskému plemeni; měli smýšlení pravdivé a veskrze ušlechtilé, vedouce si v každém osudě i vespolek mezi sebou mírně a s rozumem. Proto omíjejíce všeho mimo mravní i tělesnou dokonalost málo cenili vezdejší statky a lhostejně, spíše jako břímě nesli spoustu svého zlata i ostatního majetku. Nebyli opojeni rozmařilostí ani neupadali v chyby, ztrácejíce pro bohatství vládu nad sebou samými, nýbrž střízliví bystře hleděli, že i všechny tyto statky rostou ze společného přátelství, spojeného s dokonalostí, kdežto shonem za těmito věcmi a ceněním jich hynou tyto věci samy a ono přátelství hyne spolu s nimi.*“²⁶² To je ovšem ta pravá Pravda i Cesta (tedy: ač vím, že to zní jako od Krista či jeho epigonů, je to přece jen jiný úhel pohledu, nicméně na Totéž...)

A co na to třeba náš poněkud kontroverzní český filozof 20. století Závěš Kalandra?

²⁶¹ in. Platón, *Obrana Sókrata*, Euthyfrón, Kritión, OIKOYMENH, Praha 2005, s. 47, ISBN 80-7298-140-4; srovnej např. i: Robinson Dave, Groves Judy: *Platón*, Praha 2000, s. 30-31

²⁶² in Donnelly Ignatius. *Atlantis*“, Praha 1924; citováno z překladu Platonových „*Timaios*“ a „*Kritias*“ v překladu Dr. Františka Novotného

„At' je již Sókrates- filosof literárním mýtem nebo historickou skutečností – osobně bychom se stále klonili k tomu druhému řešení -, zdá se nám jisté, že v jeho postavě máme u Platóna před sebou zvláštní činnou, antropologicky zaměřenou verzi tohoto filozofického 'pravědění'. Platón, tvůrce metafyziky, svými kořeny tkví v této předmetafyzické půdě a snažil se zachytit a vytěžit ji vyličením Sókratovy postavy.“²⁶³

My se tu ale právě dotýkáme zejména etiky a pravdy, takže dále: „Platónský Sókrates není také pouhý 'morální filozof', jak ho vyličil H. Maier, harmonizátor lidského nitra, vůdce k životní 'dobrosti', pevnosti a jednotě, či lépe, Sókrates tím sice rovněž je, ale nikoli jako moralista, jako pouhé mimořádné morální ingenium, nýbrž jako filozof, tj. jako dispozice 'vědění' určitého druhu.“²⁶⁴ No, a právě... „Toto vědění je charakterizováno jako vědění nevědění, tj. jako otázka. Sókrates byl veliký tazatel..“ (zde ovšem ryze účelově připomeňme, že také vztah učitele a žáka v zenu je postavena primárně na otázkách a odpovědích!) „...Teprve jako veliký tazatel je tím velkým zápasníkem v dialektické diskusi, kterým jej Platón činí. Nemohl by být absolutně suverénním protivníkem, kdyby nebyl úplně svobodný, kdyby byl poután na něco konečného na zemi či na nebi. Sókratova suverenita je v tom, že je absolutně volný, či že se ustavičně uvolňuje ode všech pásek přírody, tradice, cizích i vlastních schémat, majetku fyzického a duchovního.“²⁶⁵ Svoboda je totiž to nejvíc! Nemůžeme filozofovat bez svobody, respektive bez svobody, kterou nalezneme ve svém nitru. Nemůžeme se účinně bránit současnému (a nemohli to ani Oni) „gestelu“ či „machenschaftu“, nedospějeme-li k vnitřní osobní svobodě. Pak ale zůstáváme maximálně svobodní a otevření bytostnému tazání, potažmo meditaci a třeba i tak trochu soukromé mystice či magii, byť bychom byli i nehnutě spoutání svěřací kazajkou v hladovkové cele smrti²⁶⁶. Ale dál...

„Pomocí svého triviálního schématu odhaluje Sókrates jeden ze základních rozporů člověka, totiž rozpor mezi jeho vztahem k celku, který je mu neodňatelně vlastní, a neschopností, nemožností vyjádřit tento vztah ve formě běžného konečného vědění,“ píše také Kalandra (tamtéž). Pozor: opět se tu dotýkáme konečnosti-nekonečnosti lidského vědění a jeho schopnosti k němu dospět, nota bene ho zaznamenat či jakkoliv předat dál: „Tak se Sókrates dostává proti běžnému způsobu a směru života na novou úroveň, kde již nelze formulovat předmětné, obsahové a kladné teze, nýbrž kde se vskutku – při vši životní suverenitě – pohybuje úplně v prázdnu; svou novou pravdu –

²⁶³ Kalandra Z.: Parmenidova filozofie, Praha 2013, s. 308

²⁶⁴ ibidem, s. 308

²⁶⁵ ibidem, s. 308

²⁶⁶ srovnej in: London J.: Tulák po hvězdách, Praha 2017, v tomto naprosto specifickém románu na pomezí reálu, dobrodružného, filozofického, vědeckofantastického a mysticko-magického žánru

poněvadž **o problém pravdy zde jde** – formuluje pouze nepřímou, ve formě otázky, ve formě skeptické analýzy, negace všech konečných tezí.²⁶⁷ A teď přichází – z našeho hlediska - klíčový bod Kalandrovy úvahy, korespondující právě s tématem, které zde aktuálně řešíme: „*Mimochodem: provede-li se v naznačeném smyslu skutečná destrukce dějin filosofie jako konstrukce z hlediska metafyziky, pak teprve možná vysvitnou vztahy příbuznosti, které řeckou filozofii váží k filozofickým počátkům orientálním, které se rozvinuly prvně asi v téže „osové době“ a při vši hluboké odlišnosti mají leccjaký tón připomínající „presokratovskou“ epochu.*“²⁶⁸

Takže opět: metafyzika...

„*Při všech hlubokých rozdílech, které oddělují filosofické přemítání dneška od filozofie 19. století, je zde řada spojujících článků. Mezi ně náleží povědomí, že skončilo metafyzické období filozofie,*“ čteme v úvodu Patočkova Negativního platonismu²⁶⁹ a dále pak uvidíme, jak se s touto premisou vyrovnal, nicméně zatím ještě zůstaňme u Kalandry: „*Podstata metafyziky, jak ji vytvořili Platón, Aristotelés, Démokritos, spočívá v tom, že na sókratovskou (či presokratovskou) otázku je podávána opět odpověď, kterou filosof hledí vyvodit z otázky samé. Jiné, vyšší než běžné, konečné a užitelné „praktické“ vědění se rozvíjí, distinkce odhalená prafilosofií má zůstat, veškeré jsoucno, universální celek, má být transcendováno, ale toto nové vědění má opět být předmětné, obsahové a kladné. Nevědoucnost je forma vědoucnosti, nové vědění je ve vyšším smyslu pozitivní, v domnělé nevědomosti se odhaluje pravé vědění pevnější než cokoliv na zemi a na nebi. Tak se konstruuje nová, zvláště konfuzní forma vědění, která **na jedné straně ví o absolutním transcendování, o vztahu člověka k celku, a tudíž o nezbytném vztahování rovněž k ne-jsoucímu, k nereálnému, a na druhé straně z tohoto transcendování činí opět cestu do 'jiného světa', vykládá je mundánně a jeho pomocí se snaží vysvětlit, vyjasnit svět.***“²⁷⁰ Prostě další důkaz nenásilného a zcela samozřejmého „prolnutí“ či prolínání, zejména však souznění a harmonizace filozofického poznávání a Poznání Východu a Západu.

9.3. Zen i magie, možné a nemožné

Vraťme se ale k univerzalistickému či snad tedy dokonce univerzálnímu(?) zenu (povšimněme si, jak opět koresponduje s učením „západních“ klasiků!), který v konečném důsledku svého

²⁶⁷ ibidem, s. 308-309

²⁶⁸ ibidem, s. 309

²⁶⁹ in. Patočka J.: Negativní platonismus, Praha 2007, s. 7

²⁷⁰ ibidem, s. 309

„západního“ učení tak vyzvedl i sám velký fenomenolog Martin Heidegger...

„*Chceš-li pochopit pravdu,*“ učí Seung Sahn, „*musíš se od všech svých situací, podmínek a názorů umět odpoutat. Pak bude tvá mysl 'před myšlením', tedy v bodě, kde není žádné uvnitř a vně. To je jasná mysl – právě tak, jak je. 'Právě tak jak je' je pravda. Jeden významný učitel řekl: 'Chceš-li projít touto branou, nedávej vzniknout žádnému myšlení.'*“²⁷¹

Podstatou zenové filozofie a jejího učení je dosáhnout takzvané „buddhovské přirozenosti“.

Co to je?

Hluboko v horách zazněl velký chrámový zvon.

Pravda je právě taková.

/Už to tedy konečně víme?! Hmmm.../

Z jistého úhlu pohledu prolínání kultur se mi vybaví osobní vzpomínka na srílanské Colombo a filozofa A. C. Clarka, amerického publicistu a myslitele, který se tady v moudrém dospělém věku usadil a do jisté míry i splynul s místní kulturou. Clark ovšem není (respektive – z hlediska fyzického jsoucná či bytí – tehdy nebyl) jen nějaký ten frustrovaný „západácky“ smýšlející spisovatel, jenž své komplexy vkládá do přebujelé sci-fi fantazie, kterou je obecně známý, potažmo slavný. Ve svém odosobnění zde na břehu mořském (oceánském) vymyslel trojici svých „zákonů“, kdy především prohlašuje: „*Když obstarožní vědec prohlásí, že je něco možné, má téměř určité pravdu. Tvrdí-li však, že je něco nemožné, s největší pravděpodobností se mylí.*“²⁷² Jak často se velcí myslitelé napříč historií – starými „klasickými“ Řeky počínaje, přes středověké myslitele jako Alberta Magna, René Descartese, Giordana Bruna, Galileo Galileje nebo třeba Koperníka, moderními vizionáři konče - a jejich epigoni a další pokračovatelé dodnes přesvědčují, jak velká je v daném výroku pravda! Už jen proto, že lidstvo je ve své zkosnatělosti a korupčnosti, zejména pak (zmíněném již) heideggerovském *das Gestel* a *die Machenschaft*, nekonečně nepoučitelné. To na A. C. Clarka díky jeho mezinárodnímu věhlasu už v současnosti slyší i leckterý zkosnatělý jedinec z řad dnešních vědců, stejně jako donedávna slyšel (už také nežije...) třeba na geniálního Stewa Hawkinga. Nebo slyšeli..., ale stejně zase jen v omezené míře.

Clark ve svém odkazu dále tvrdí, že „...*každá dostatečně pokročilá technologie je k nerozeznání od magie*“. A už tu máme další propojku či vazbu napříč staletím, potažmo tisíciletími, jistěže po obvodu celé naší milované Zeměkoule. Jak blízký je mi tento výrok(!), který přímo evokuje záblesk rozvzpomenutí na moje první setkání s „*magickým realismem*“ pánů Pauwelse a Bergiéra v jejich kdysi obecně „zakázaném“ - alespoň tedy u nás „doma“ v ultramaterialistickém dobovém reálu – vizionářském díle „*Jitro kouzelníků*“. Jak rád jsem v dětských letech čítával sci-fi (než mne mnohem přesvědčivěji dostala samotná filozofie! - a její mnohem dokonalejší kreativní bezbřehost,

²⁷¹ Sahn, Seung: Odklepávání..., s. 34

²⁷² srovnej Kolářek, Y. L., Srí Lanka..., 16-34 - i dále

byť samozřejmě záleží na úhlu pohledu...), trošku Verna, trochu Trošku, Běhounka, mnohem víc však filozofujícího Lema a právě Clarka, ale i svébytného Dänikena nebo Součka. Jak rád jsem se později znovu a znovu hroužil do tajů všeobjímající magie či alchymie, a to fyzické i duchovní, jistěže opět napříč věky i kontinenty. Vždyť tajemná pravda sálá právě z těchto okultních věd, sahajících do nejstarších kultur, třeba védských, pračínských či egyptských mystérií a dost možná i jejich atlantidských prapočátků...?! Platón přece nebyl žádný lhář... Vždyť právě odtud se vyvinula ona moderní věda (v prazákladu Newtonovská či descarteovská: kde by byla bez filozofie!?!), která se dnes – jak už jsme zhusta naznačili - bohužel mnohdy zahaluje dogmatickým krúnýřem jediné neměnné pravdy. Hloupost! Vždy je pořád – a navěky bude - přece opět a znovu dále co poznávat. A právě – zejména moderní – vědci by v rámci aktuální osvícené reality neměli fungovat (když už tedy ne zrovna být - to v ideálním smyslu - i filozofy) jako hlídací psi jednou provždy kodifikovaných dogmat, nýbrž být zcela otevření Poznání, byť by tak třeba i museli popřít své dosavadní výzkumy, překročit vlastní stín. Ale právě v tom bývá problém, neboť nad vědeckou seriózností (což je ale velice široké, diskutabilní téma!) vítězí často ona „malá lidskost“ zvíci obavou o nabitě společenské posty či osobní ješitnost – tedy na prvních místech... Jak říkám: stále je dál co poznávat, vždycky, byť by se jednalo o poznání takzvaně „za hranicí možností“. Ale i na to má geniální A. C. Clark svůj „zákon“ (číslo tři) či teorii: *„Jediným způsobem, jak nalézt hranice možného, je překročit je a ocitnout se v oblasti nemožného.“* A to nemá zdaleka na mysli jen vědu, byť primárně o ní hovoří, zatímco my jsme se tímto oslím můstkem ocitli opět ve filozofii obecně, v zenu a jiných východních filozofiích, potažmo v magii. Pojdme se na to v klidu „posadit“, nejlépe pak do zenového „seiza“ (japonsky), tedy meditačního sedu...

A když už jsem (v aktuální evokaci či spíše invokaci), nyní tedy třeba zase na zmíněné Srí Lance, konkrétně pak v Colombu, přesouvám se do šera místního kláštera, do veřejnosti přístupné, byť zcela prázdné a nekonečně tiché modlitebny, již dominuje obrovský žlutý buddha, jistěže kamenný (asi – pod žlutým lesklým nátěrem, abychom byli ryze knkrétní), sedící na na mohutném oltáři v růžových lístcích lotosového květu, se symbolickým plamenem osvětlení nad nejvyšší čakrou své hlavy. Vstupuji – hroužím se, medituji. Kolem oné dominantní sochy, v prostoru svatyně, sedí nebo postávají stovky jiných, meditujících buddhů různých velikostí. Jsou tu i barevné výjevy z bájných i zapamatovaných situací osvícených bytostí, prezentované sochami i malbou. Chrám je totiž bohatě zdoben. Ale ten fascinující Buddha na titánském oltáři mne doslova srazil k podlaze...

Konvencí, touhou, očekáváním dalšího... v reálu i v mé hlavě, myslí, duši?!

Spontánně usedám do meditační polohy na hnědozelenou, nádherně prokreslenou podlahu modlitebny, složenou z velkých čtverců mramorových kachlů. Nikde – nikdo, jen sochy, meditativní ticho a sedící já (či Já?). Levou dlaň vloženu do pravé, palce opřené o sebe. Pohled upírám vzhůru, dívám se do mysticky přivřených očí soustředěného žlutého buddhy. Jeho ústa jakoby se mírně

pousmála... - a já jsem náhle jen čistým zrcadlem, vnímám dotek prázdnoty... Jsem na Srí lance (kdysi Cejlonu) dva dny, šestnáct nebo tisíc? Nevím. Dívám se na konkrétní modlu – a přitom je prázdnotou, jako celý obsah mé mysli. Duše. Jako vše v okolním vesmíru. Prázdnota. Ale to je pouze slovo. Neverbalizovatelné. Je to... tak, jak je...

„V jednom pozdním odpoledni na konci léta jsem seděl na břehu oceánu, pozoroval jsem převalující se vlny a vnímal jsem rytmus vlastního dechu, když jsem si náhle uvědomil, že celé moje okolí se oddává ohromnému kosmickému tanci,“ jde „mi hlavou“ (takzvaně) či myslí část meditačního vhledu do „našeho reálného nového“ světa z pohledu mysticky (zenově či snad až nábožensky?) založeného atomového fyzika a zároveň i filozofa Fritjofa Capry, který zde také (on tedy nesmírně sofistikovaně a přitom poeticky) popisuje jeden ze svých „nádherných zážitků“ (jak uvádí doslova) v rámci intelektuálně-duchovního vytržení: „Vzhledem k tomu, že jsem fyzik, věděl jsem, že písek, skály, voda a vzduch okolo mne jsou složeny z vibrujících molekul a atomů a ty obsahují částice, které na sebe vzájemně působí a tím vznikají a zanikají jiné částice. Věděl jsem samozřejmě i to, že zemskou atmosféru ustavičně bombardují spršky 'vesmírných loučí', částic s vysokou energií, mezi nimiž dochází při pronikání vzduchem k četným srážkám. To všechno jsem znal z výzkumů ve fyzice vysokých energií, ale až do této chvíle jsem se s tím seznamoval pouze prostřednictvím grafů, diagramů a matematických teorií. Jakmile jsem ale seděl tam na pláži, moje předchozí poznatky ožily, 'viděl' jsem, jak z meziplanetárního prostoru padají kaskády energie, ve kterých v rytmických impulzech vznikají a zanikají částice; 'viděl jsem', jak se na tomto kosmickém tanci energie zúčastňují atomy prvků a atomy mého těla; cítil jsem jeho rytmus a 'slyšel jsem' jeho zvuk a v té chvíli jsem věděl, že to tancuje Šiva, Pán tance, kterého uctívají hinduisté“. I tak může současný vědec vidět „ten náš“ Svět. Vždyť i podle Capry „...moderní fyzika hluboce ovlivnila téměř všechny stránky lidské společnosti...“²⁷³.

Vybavuje se mi též obrázek z někdejšího léta, když jsem na vrcholu řeckého Olympu, tedy masivu Mytikas, kam jsme poctivě vystoupali od „nuly“, tedy přímo od hladiny moře, magicky obětoval své oblíbené, ochozené, byť navýsost oblíbené „křusky“ kristusky, kožené provázkové boty /pro neznalé/, které mne do té doby provázely po mnoha zemích světa, potažmo jejich kulturami. To celé jako rituální dar vládci řeckých bohů Diovi s patřičnou modlitbou: „Aby všem lidem bylo dobře. ... Aby mne provázel na mých dalších cestách. ... Aby byly. ... Aby mne dovedly k Poznání...“ Snad je se mnou stále...

Je se mnou stále. Nesporně, ať již v jakékoliv formě či duchovní transrealitě...

„Sútra srdce říká: 'Všechny bytosti jsou již buddhou,'“ pronesl mimo jiné Seung Sahn v rámci své úvodní řeči dne 20. dubna 1975 u příležitosti otevření zenového centra, tedy Mezinárodního

²⁷³ in. Capra F.: Tao fyziky, Gardenia, Pragma, Bratislava 1992, ISBN 80-85662-00-0, s. 11

zenového centra v New Yorku (v zenovém učení to znamená „forma je prázdnotou a prázdnota je formou“) – a pokračoval: „Proč je tedy nutné číst sútry, proč zpíváme, proč sedíme zen? ... Protože neznáme sami sebe – naše čistá, jasná mysl je zastřena touhou, hněvem, nevědomostí. Jestliže odetneme veškeré myšlení a vrátíme se k prázdné mysli, budou vaše mysl, moje mysl a mysl všech lidí stejné. Sjednotíme se s celým vesmírem. ... Proto jeden významný učitel řekl: 'Všechny věci ve vesmíru se vracejí do Jednoho.' ... Pravá mysl je mysl před myšlením – myšlení se v ní tedy neobjevuje ani nemizí. Je to říše, kde žádné objevování ani mizení není. ... V této říši objevování a nemizení není žádný život ani smrt, žádné utrpení ani štěstí, žádné dobré a špatné, žádné já a vy. Proto se říká, že všechny věci ve vesmíru se vracejí do Jednoho.“²⁷⁴

Ale kam se vrací Jedno?

Zajímá to jen mne? Nás?

Jednou kdosi přišel za velkým zenovým mistrem Mang Gongem a zeptal se ho: „Jestliže se všechny věci vracejí do Jednoho, kam se vrací Jedno?“ Mang Gong odpověděl: „Na jaře letí husy na sever.“

Jak ale pochopit pravý význam této věty?

„Pouze udržujte mysl **nevím**,“ vysvětluje Seung Sahn. „To je mysl, která uvízla a nemůže sem ani tam. ... Veškeré myšlení je odetnuto. Jakmile však proniknete tímto stavem, vaše mysl exploduje. Pak uvidíte kamenného lva běžet po vlnách a zhltnout slunce...“ (což je ale pořád ještě „pouhý“ či ne zcela dokonalý magický stav „svobodné já“, neboť se stále jedná o připoutanost: připoutanost ke svobodě, tedy „svobodná forma, svobodná prázdnota“ – ale my, respektive adept, musíme pokračovat dál...:) „... Ale i tehdy budete stále ještě zmatení. Je třeba udělat ještě jeden krok. Tehdy dorazíte do svého pravého domova, kde jaro přichází a všude je plno květů. Když dorazíte sem, nejenže sútry jsou pravdivé, ale stejně tak zvuk vody a větru, barva hory, štěkání psa na ulici – vše, co uvidíte nebo ucítíte, vše takové, jak to je, bude pravda.

Proto zenový mistr mang Gong řekl: 'Na jaře letí husy na sever.' Pravda je právě taková, jaká je. Všechny věci v tomto vesmíru se vracejí do Jednoho. Kam se vrací Jedno? Odhod'te malé já a vstupte do Prázdného já. Potom vše, co uslyšíte a co uvidíte, jakmile otevřete oči, bude takové, jaké to je.“²⁷⁵

Tak třeba: představte si tu nejúžasnější šumavskou bouři. Déšť jako živá stěna. Nekonečná. Voda šumí, padá z nebe sama... Dole je tráva, která roste sama. Život je krásný. Nekrásnější. Všechno je, jak je. A kde jsem já? Kde jsem Já?!

Stále jsem ve srílanském chrámu. Musím ke žlutému buddhovi blíž. Chci fyzický dotyk. Srovnání.

²⁷⁴ Sahn, Seung: záznam úvodní řeči ze dne dne 20. dubna 1975 u příležitosti otevření zenového centra, tedy Mezinárodního zenového centra v New Yorku, in wikipedie – i dále

²⁷⁵ ibidem

Když už jsem v tom reálu. Čeho? To uvidím až pak... Bude to znesvěcení? Vše je přece v jednotě, ergo ani já nemohu znesvětit klášterní oltář, vstoupím-li na něj. Nakonec – sám historický Buddha (Gótama, někdejší princ Siddhártha), zakladatel buddhismu, výrazně horlil proti jakémukoliv obřadnictví, protože obřad je čin. Karma. A tím váže člověka pevněji do koloběhu životů, místo aby ho vedl k osvobození, poznání, spáse, nirváně. To až Buddhovi následovníci připojili různé obřady, pocházející z původních lidových náboženství či rozmanitých vedlejších kultů, jistěže včetně dominantního výrazně modlářského hinduismu. Ale k čemu pak oltář? Na laiky totiž buddhismus, jemuž se intenzivně věnují zejména mniši (a to někdy i na laické úrovni), působí svou nejhlubší podstatou jen velmi málo. Jeho vysoká intelektuální a spíše filozofická úroveň je na hony vzdálená zdejšímu vesničanovi prostého myšlení, no a konečný cíl, rozplynutí se v nirváně, je pro obyčejného Srílančana jen málo žádoucí. Rádi proto přijímají vyhlášenou benevolenci řady buddhistických škol či sekt a většinou se spokojí s tím, že podle svých možností obětují – jakkoliv dominantní – buddhově soše pestrobarevné (a že jich tu je!) květy, misky s potravinami, pokládajíce ho zjednodušeně za Boha. Modlí se k němu, prosí ho o přízeň a pomoc. Netuší, že ho musí nejprve najít ve svém nitru. Nejsou to žádní filozofové. A pokud ano, neví o tom. Otevřou se modlitbou, souzněním a někteří pak hledané najdou, a někteří i Jeho tak vlastně i bezděky nacházejí... I to je ona pravá magie. Zen.

Lezu nahoru na oltář. Buddhova bezprostřední blízkost je pro mne obrovským zážitkem. Obzvláště pak, když moje výška nedosahuje ani délky objemné žluté paže této fascinující modly. Buddha. Tak či onak to ale posouvá mé celkové poznání jen nepatrně: je to přece jenom momentální emoce. Navíc drzý, nevkusný, samolibý znesvěcovač posvátného prostoru... anebo též Božský?

Co by mi na to řekl zenový filozof?

„Někdo přijde do zenového centra se zapálenou cigaretou,“ vyprávěl jednoho dne mistr Seung Sahn svým žákům. „Dojde až k Buddhově soše, vyfoukne jí do tváře kouř a odklepne popel do klína.“ A teď se zeptal (byl to koan, otázka, kterou dal studentům za domácí úkol): „Vedle stojíš ty. Co v takové situaci uděláš?“ Podstatou je porozumění, že onen člověk, který dle leckoho „znesvětil“ buddhovu sochu, už pochopil, že nic není posvátné ani obyčejné. Všechny věci ve vesmíru jsou jedním a toto jedno je i on sám: „Vše je tedy dovoleno. Popel je Buddhou, Buddha je popelem. Odklepnutá cigareta. Popel padá,“ vysvětluje k tomu Stephen Mitchell, překladatel mistrovky knihy s příznačným názvem „Odklepávání popela na Buddhu“, a dodává: „Tento člověk má však jen částečné porozumění. Ještě nepochopil, že všechny věci jsou takové, jaké jsou – že posvátné je posvátné a obyčejné je obyčejné. Popel je popel a Buddha je Buddha. Tento muž je velmi připoutaný k prázdnotě a ke svému vlastnímu porozumění. Myslí si, že všechna slova jsou zbytečná...“

A Seug Sahn k tomu připomíná, respektive vysvětlí svým žákům: *„Když mu proto něco řekneš,*

nějak se jej budeš snažit poučit, vždycky ti to vrátí...

Jak tedy vyléčíš jeho sebeklam?

Jsi zenový student či studentka. To znamená, že jsi zároveň i učitelem nebo učitelkou zenu. Jdeš cestou bóddhisattvy, který slibuje, že pomůže všem bytostem najít cestu ven z utrpení. Člověk, který odklepává popel na Buddhu, také trpí – tím, že se mýlí. Musíš mu pomoci, pochopit pravdu: že všechny věci ve vesmíru jsou právě takové, jaké jsou.

Jak něco takového uděláš? “

Už dávno nekouřím...

„Za těch deset dní v Paříži (a v Bretani) jsem někde nějak dosáhl jistého druhu osvícení,“ popisuje svůj aktuální stav Jack Kerouac²⁷⁶, literát a filozof amerických (USA) „beat generation“²⁷⁷ či po česku „bítníků“, spojeného s hnutím hippies šedesátých a sedmdesátých let minulého století, orientovaných výrazně na indické učení²⁷⁸ zejména hinduismu, védanty a Bhagavatgíty, jež posléze plynuje přešlo do undergroundu, „takže jsem zase vyměněný, a to asi už k obrazu svých příštích sedmi nebo více let: fakticky satori: to japonské slovo znamená ‘náhlé osvícení’, ‘náhlé probuzení’ nebo prostě ‘pecku do tepla’...“

Jakýsi obdobný stav osvícení jsem nečekaně zažil na kraji propasti, na samém okraji srílanské Horton Plains, končící náhle kolmou skálou, lomící se v délce několika kilometrů do hloubky kolem 700 metrů do jaksi doslova obrovitánského údolí, kdy se zničehožnic nad tou nekonečnou strží tam dole rozklenul monumentální oblouk duhy, na který nyní koukám shora..., aby vzápětí padla vůkol bezedně hustá mlha, tak obvyklá (prý) pro tohle místo. Dál stojím na okraji propasti, jen s tím rozdílem, že vůbec nevidím, jaký fantastický pád by představoval můj jeden jediný dlouhý krok dopředu, tam do Nikam... A stejně se propadám, sám do sebe. Usedám na okraji zdejšího „Konce světa“ jak tomu tady říkají, zahlobán do svého nitra. V tom podivném, dutém tichu, obestřen závojem mlžného mléka, mystikou, magií neskutečného místa, všeobjímající filozofií Něčeho(?!), čekám, co bude...

„Není čas, nebylo dříve, a co bude, to není,“ píše mi ruka samovolně do deníku. „Je pouze TEĎ. Harmonie... To se prostě nedá! Hluboké, meditativní ticho. Čas ztratil svou relevanci. Časoprostor... Chvillemi drobně mží. Mlha mne pohltila – a stejně tak náhle ustupuje, aby se za pár okamžiků zase

²⁷⁶ in. Kerouac J.: Satori v Paříži, Olomouc 114, s. 5

²⁷⁷ srovnej např.: Ram Das: Řízení motorového vozidla jako zenová meditace, Praha 1991

²⁷⁸ (mimočodem: historický Buddha žil a dospěl pravého osvícení právě v Indii, pod legendárním stromem bóddhi, jehož přímého „potomka“ najdeme fyzicky právě na Srí Lance, byť Buddhovo učení bylo posléze více rozšířeno v Číně, Japonsku a dalších východněji položených zemích)

vrátila. Co to – tady - ta čarodějná Příroda na mne zkouší?! (Napadá mne, že v taoismu je vše v jednotě, tudíž není žádná dualita mezi člověkem a přírodou: taoista chodí do přírody, aby se zharmonizoval...). Kreslím si Hlavu Konce světa, ten prapodivný místní masiv, jenž mi – před mlhou, tedy před „zánikem“ okolního světa – utkvěl v paměti. Propadám se do hloubky. TICHÁ. PRÁZDNOTY..“²⁷⁹

A jak si tak v duchu čaruji, napadá mne úplně nový magický Trigon, nová mysticko-filozofická koncepce, spojující východní a západní nauky v jediném, univerzálním, magickém symbolu podstaty bytí, jsoucna, všehomíra. Vše tu jednoznačně zapadá: klasický taoistický jin-jang uzavřený v trojúhelníku západních mágů. Základna je ohraničena ZEN-TAO a představuje PRÁZDNOTU, přičemž horní roh trojúhelníku ohraničuje bod ŠIVA a PARVÁTÍ. Jako symbol sexu-plození. Od bodu ZEN k němu stoupá rovina VÚLE a dolů k TAO klesá nabytá SÍLA. Tím je uzavřen – a přitom navěky bezkonečně otevřený - pomyslný kruh, opisující trigon zahrnující VŠE. Jak prosté a přitom všeobjímající...

Záblesk Poznání. Nechcete přijmout mé nové učení...?!

Tam a tehdy. Tady a teď.

Tak jednoduché to je? Může to být ale i relativně „nekonečně“ těžké. Obojí je nesporně nutno zažít. Anebo ne?!

9.4. Praxe první dhjany

V současných buddhistických centrech, a ty jsou jak známo dnes již rozmístěny a funkční po celém světě, se však zdaleka nejen „lehce“ zenově filozofuje, nýbrž probíhají tu i velice tvrdá psycho-fyzická cvičení: sedí se hodiny a hodiny, dny týdny a třeba i roky ve speciálním meditačním sedu, bez hnutí, přičemž ani při vykonávání osobních potřeb není student ušetřen neobyčejných omezení, kdy například absolutní mlčení je naprostou samozřejmostí... atd. V této souvislosti se zde pak poměrně často užívá (aktuálně zejména v České republice) prioritně textů potažmo praxe mudrce Kumaradžívy (344-413), čínsky Tchung-šou, který byl buddhistickým mnichem, učencem a překladatelem, známým ve své době především vlastními překlady ze sanskrtu do čínštiny. Zásadní roli tak sehrála jeho činnost při pronikání buddhismu do Číny. Pocházel ze šlechtické rodiny, jeho otec byl bráhmán a matka kučánská princezna, která ve věku Kumaradžívových sedmi let vstoupila do kláštera, kde i on začal být vzděláván jako buddhistický mnich, a to v rodné Kuče, ale posléze také v Kašmíru a Kašgaru. Nejprve Kumaradžíva studoval buddhistické učení hínajána, později se

²⁷⁹ Srovnej: Koláček, Y. L.: Srí Lanka...,

však přeorientoval na buddhismus mahájánový, zejména tedy pod vlivem učení Nágardžunovy školy Madhjmaka. Do Číny se posléze dostává jako zajatec a válečná kořist, zajat v Gucangu (dnešní Kan-su) a převezen do Čcheng-anu (dnes Si-an). Zde pak – za pomoci „tisíce“ tamních mnichů – překládá sanskrtské texty. Nejvýznamějšími jsou jeho překlady *Lotosové sútry* a *Diamantové sútry*. Vzhledem k tomu, že k některým překladům přikládá řadu osobních poznámek, lze rekonstruovat i některé Kumáradžívovy filozofické názory, nicméně my zde volíme – vzhledem tématu aktuální „praxe“ v buddhismu - ukázkou z jeho zásadních překladů k praxi dhjany.²⁸⁰, konkrétně pak kapitoly *Praxe první dhyany*²⁸¹ v anglickém originále (zde přeloženo přímo z čínštiny) *Praktise of the First Dhyana*²⁸², do češtiny zde pak přeloženo - s patřičnou úctou a varibalitou (v závorkách) - samotným autorem této doktorské práce, který není profesionálním překladatelem a zejména proto volí významové alternativy, přičemž ukáзка má být (stejně jako kniha sama) zejména dokladem úctyhodné nesnadnosti takové meditační cesty (ale i jejich doprovodných „psychofyzických“ jevů), kterou když si žák zvolí - a musí se všemu předepsanému oddat bezesbytku: „*Pokud (jestliže) praktikující uvažoval (hloubal) tímto způsobem (ev.: jeho myšlení šly touto cestou) a odstranil pět překážek...“²⁸³ „...přičemž shromáždil veškeré zdravé dharmy...“²⁸⁴ „... bude nyní schopen vstoupit do hluboké soustředění jednobodové koncentrace. Bude nyní schopen opustit dharmické trápení říše touhy a otevře se (vstoupí) do první absorpce (pohlčení, vstřebání). Jak je psáno v buddhistických písmech, meditující poté, co opustil smyslové (smyslné) touhy a zlo, nepříznivé dharmy, vstupuje (vstoupí) do první dhyany doprovázené aplikovaným a udržovaným myšlením, spolu s vytržením potěšením a potěšením ze zrodivšího se odloučení (ústraní).*

Otázka: Co charakterizuje (jaké charakteristiky jsou spojené s) dosažení(-m) první dhyany?

Když je meditující vyzván (přijme výzvu?) a odstraní pět druhů tužeb (k pěti druhům smyslových předmětů) praktikováním správné vnímavosti, získá příjemné pocity těla i mysli, stanou se měkkými

²⁸⁰ POZN: Dhjána v hinduismu znamená rozjímaní a meditace. Dhjána je přijata do jógových praktik a je prostředkem k samádhi a sebepoznání.

²⁸¹ = vysoké míry soustředění, pohroužení

²⁸² Srovnej: Kumarajiva, Jiumo Luoshi: *Brief Explanations of Meditation Methods* /Stručné vysvětlení metod meditace

²⁸³ POZN: výše zmíněných v předchozím textu

²⁸⁴ zde: způsob bytí, ve smyslu metafyzickém pak soulad s božským nebo přírodním tvořivým způsobem

a poddajnými a jeho tělo bude vyzařovat světlo, a to dokonce ještě před fází dosažení. Jakmile pak dosáhne první absorpce, tyto charakteristiky začnou převládat. Jelikož čtyři prvky ve sféře tělesnosti (masitosti?) pokrývají celé tělo a je zde měkkost, lehkost a poddajnost spojená s jednobodovostí, zažívá meditující pocit štěstí i díky tomu, že opustil všechny zlé a nezdravé dharmy. Praktikující vidí světlo uvnitř i vně svého těla, protože materialita, odvozená od čtyř elementů ve sféře forem je charakteristická (má vlastnosti?) vyzařováním světla. Mysl praktikujícího se změní: objekty (předměty) jež způsobovaly jeho nelibost ho již (nadále) nebudou dráždit a ty, které mu (doposud, dříve) působily radost, ho (naopak) již neuspokojí. Osm světských dharm (větrů) již nebude schopno hýbat jeho myslí. Jeho víra, úcta /k trojitým drahokamům/ a ostych zesílí. Jeho mysl nebude připoutána k oblečení, jídlu, pití a dalším (obdobným) záležitostem. Bude si vysoce vážit všech ctností, pohrdat ostatním, spočívat. Jeho mysl nebude připoutána ani k pěti nebeským potěšením. Není třeba mluvit o pěti objektech nečistých světských tužeb /v říši touhy/. Tohle jsou vlastnosti toho, kdo dosáhl první absorpce.

Kromě toho mysl v první absorpci (vstřebávání) zažívá veliké vytržení, jako když chudák (chudý muž) najde najednou (náhle) drahocenný poklad. Ve svém srdci zažívá velikou radost a zamyslí se nad tím, jak za pomoci píle a askeze podpořit svoji praxi první dhyany ve třech viděních (vizích?) nočních odrazů:

Nyní jsem dosáhl nádherného štěstí – skutečného výsledku své cesty (tedy mého úsilí), není to marné. Přesto jsou vnímající bytosti zmatené a neústupné ve svém zmatku. Jsou ponořeny do pěti nečistých tužeb, jež nemohou vést (směřovat) ke štěstí; budou nesporně vypeckováni (POZN. překl: nejspíše průměr?!).

Štěstí z první absorpce prostupuje celým vnitřním i vnějším tělem, stejně jako voda zvlhčuje vysušenou půdu uvnitř i vně. Zážitek štěstí v říši touhy nemůže proniknout celým tělem, protože smyslové touhy i zášť hoří jako oheň. Vstup (do) první absorpce je jako vstup do chladného rybníka, kde jsou uhašena veškerá hořící trápení. Vzhledem k tomu, že vstupem do chladného rybníka jsou ihned odstraněny pocity pálení, první dhyany je okamžitě dosaženo následováním (nepřetržitě) zvolené meditační praktiky.

Nebo, (za účelem získání první absorpce) je možno použít i další meditační objekty jako (třeba) samadhi upamatování Buddhy, kontemplace (rozjímání) nad nečistým, meditace nad (o) přátelstvím, etc. Proč? Tak je to proto, že prostřednictvím této praktiky (dhjány nad různými meditačními objekty) se prohloubí schopnost meditujícího uspořádat se (své nitro?) za účelem získání absorpce a tak bude jeho vhled jasnější. “

Jak vidno, není to vůbec jednoduché, ať již na bázi filozofické, tak ani fyzické. Abychom si tedy text shrnuli či charakterizovali: Kapitola ukazuje jednu (zde tedy první zásadní) fázi meditačních praktik (na bázi pohroužení) k dosažení buddhistické realizace, tedy konečného osvícení.

I tudy vede Cesta...

9.5. Zpátky „na zem“ pohříchu (západně) filozofickou

Doma je pro nás „západáky“ ale jinde, byť i tady se dá myslet či uvažovat Východně i Západně v jakémisi nerozborném paralelismu či jakékoliv jiné vztažnosti, a tak pojd'me nahlédnout zase zpátky do Evropy a nejbližšího okolí. Jistěže opět s patřičným časoprostorovým přesahem. Naše další zásadní filozofická osobnost, kterou se tu budeme zabývat, je ovšem naprosto neopominutelná, stejně jako nás osobní a možná poněkud /příliš?!/ osobitý náhled na danou problematiku, která nás přivedla a snad až „dostrkala“ v této souvislosti k osobitým závěrům a nesporně též vazbám. Na druhou stranu: Kolik takových osobností ztratilo šanci být obecně známým filozofem prostě jen proto, že si postavili hlavu – viz. třeba již výše zmíněný Komenský, kdyby vytrval na původně zamýšleném?! A možná i tu hlavu samotnou. O mnohých ale víme, stejně jako o této, jež dodnes exceluje nad jinými – byť jako takzvaná „osoba židovského původu“ dle d'ábelských nacistických norem uplynulého století, mohla, stejně jako většina jeho rozsáhlé rodiny, skončit v destruktivní „peci“ dějin...

Emmanuel Lévinas se narodil roku 1906, dětství prožil v Litvě, pak pobýval na Ukrajině. Tady ho také v roce 1917 zastihla revoluce (VŘSR). Odchází do Francie, kde studuje na štrasburské univerzitě, v letech 1928/29 studuje fenomenologii ve Freiburgu a po válce (kdy mezitím několik let strávil v německém zajetí) přednáší (od roku 1947) na Collège philosophique a zabývá se studiem talmudu. V šedesátých letech se stává profesorem nejprve na univerzitě v Poitiers, pak v Paris-Nanterre a posléze, od roku 1973, na Sorboně. Umírá 25. prosince 1995 v Paříži.

Jeho první knižní díla odráží především silný vliv Husserla, kdy právě Lévinas byl významným spoluautorem francouzského překladu *Karteziánských meditací*, který tu představoval na dlouhou dobu jedinou zveřejněnou podobu Husserlova díla; roku 1949 mu vychází spis *„Odhalování existence s Husserlem a Heideggerem“*. Jeho další vývoj je pak ale charakterizován odklonem od těchto filozofů a výrazným zdůrazněním priority vztahu k bližnímu, již staví do protikladu k Heideggerově filozofii Bytí.

„S příchodem do Freiburgu na Husserlovy přednášky jsem objevil 'Sein un

d Zeit' (Bytí a Čas), dílo tehdy v mém okolí velmi čtené. Pojal jsem k té knize veliký obdiv. Je to jedna z nejkrásnějších knih v dějinách filosofie – to říkám po mnohaletých úvahách. Jedna z nejkrásnějších spolu se čtyřmi nebo pěti jinými... Patří mezi ně například Platónův 'Faidros', Kantova 'Kritika čistého rozumu', Hegelova 'Fenomenologie ducha'; také Bergsonův Esej o bezprostředních datech vědomí'. Můj obdiv k Heideggerovi je hlavně obdiv k 'Sein und zeit'.

Vždycky se snažím prožít znovu ovzduší těch přednášek... Když se řekne bytí, cítí se to obvykle jako substantivum slovesné par excellence. Právě s Heideggerem se probudila jeho slovesnost, jeho dějovost, to, co znamená, že bytí 'se koná'. Jako kdyby věci a všechno, co 'vykonávalo bytí', 'provozovalo bytí'. Této verbální zvučnosti nás přivykl Heidegger. Dnes už je to banální, ale tahle převýchova našeho sluchu je něco nezapomenutelného! Filozofie se tak stala – i když si to třeba neuvědomovala – hledáním odpovědi na otázku po smyslu jakožto dění. Zatímco Husserl filozofii ještě nabízel – nebo se zdálo, že nabízí – program transcendentální, Heidegger jasně definoval filozofii ve vztahu k jiným způsobům poznání jako 'základní ontologii' ... a to právě pochopením slovesa 'být'. Tím se ontologie liší od všech ostatních disciplín, neboť ty zkoumají, 'co' je, zkoumají bytí, totiž 'jsoucna', jejich povahu, vztahy – ale zapominají, že když o těchto jsoucnech hovoří, zahrnují v to už i smysl slovesa 'být', aniž ho přitom objasnily.“²⁸⁵

Druhá část Heideggerova díla však již Levinase neuspokojuje. V čem?

„Možná v tom, že se z něho vytrácí fenomenologie v čistém slova smyslu...“²⁸⁶

A mezitím se tedy vydal vlastní cestou. Ústřední metaforou je u Lévinase nahota lidské Tváře, ve které se nám zjevuje Nekonečno ve své radikální anterioritě vůči našemu já a zároveň naše bytostná zasaženost utrpením druhého... A právě v prožitku tohoto setkání s tváří druhého se nám zjevuje naše etická závazanost, předcházející jakoukoliv volbu.

²⁸⁵ Lévinas, Emmanuel: *Etika a nekonečno*, OIKÚMENÉ, Praha 2009, s. 190-191

²⁸⁶ *ibidem*, s.193

10. Levinasovo pojetí přítomnosti, jež zároveň je i není, s ohledem na umělecké pojetí existence bez existujícího, a také nicoty, ve vazbě na klasickou i moderní filozofii, umocněnou přechodem subjektu či „já“ ke svobodě prostřednictvím hypostaze

Kapitola analyzuje Lévinasovo pojetí přítomnosti, jeho pojetí existence bez existujícího, zejména tedy na bázi umělecké, ale i lévinasovskou nicotu, to celé ve vazbě na filozofii klasickou (Hérakleitos, Platon, epikurejci, aristotelici, ale též Komenský, Lao-c' či Descartes) i moderní (I. Kant, H. Bergson, M. Heidegger, D. T. Suzuki, Seung Sahn). Analýza spěje k zásadnímu Lévinasovu vyústění výše uvedené problematiky v jeho přechod subjektu či „já“ ke svobodě, a to prostřednictvím osobité hypostaze.

Lévinasova v zásadě snad neexistující „*existence bez existujícího*“ (Lévinas se zde kriticky vyrovnává se svým učitelem a do určité doby i vzorem Martinem Heideggerem, ale k tomu dále) je hranicí jsoucna a bytí jako takového či „*bytí vůbec*“, jež lze od hranice existujícího odlišit hraničně existující existencí, zároveň se ale za hranou existujícího stává neexistující, čili nicotou, jež ale není. Mezitím pak nesporně nalzáme bytí jsoucího okamžiku sporné přítomnosti, tedy nejspíše onu pověstnou Heideggerovskou „*spáru*“ (die Fuge) či Patočkovu „*bezdnou*“, má-li jí být ovšem specifikován onen Lévinasův předěl mezi existencí a neexistencí, aby sama o sobě zároveň vyjádřila obojí či trojí: jsoucno i bytí i nicotu jako intenci pro další existenci (protenci) od minulého nebo i přítomného do následného čili budoucího okamžiku bytí, potažmo „*příbuzného*“ či příhraničního a tudíž zároveň i přes-hraničního jsoucna aneb subjektivity. A zatímco třeba pro Bergsona je „*neexistující přítomnost*“ jakýmsi mostem, předělem mezi minulostí a budoucností (profesorka Anna Hogenová to u něj interpretuje jako „*hrot*“), poetický Lévinas v ní vidí mimo jiné „*...jiskřící světlo, jehož záře sama spočívá v tom, že zhasíná, jež zároveň je a není*“.

Lévinas je ostatně obecně znám svými nesmírně hlubokými analýzami, psanými bohatým, dramatickým jazykem, nicméně nesnadným, plným neobyčejných a často překvapivých obrátů. Zejména tedy v souvislosti se základem či – dle jeho vyjádření - počátkem filozofie, vycházející z etiky, kdy se Lévinasova naivní a zcela „*bez-božná*“ existence rozpíná a prosazuje až do chvíle, kdy se potká „*s Tváří*“ toho „*Druhého*“, je poněkud či zcela bezbranná a „*nahá*“, leč přikazuje „*Nezabiješ*“. Tady se židovský filozof opírá o bibli a také o talmud či kabbalu, zabývá se magií a dokonce i židovským čarodějnictvím (ještě se k tomu podrobnější vrátíme v následující kapitole), nicméně to zatím není předmětem naší prvotní úvahy, jež má poněkud abstraktnější ráz...

Lévinas každopádně uvažuje o „... 'přilnutí' jsoucího k bytí“, které je podle něj „...prostě dáno v okamžiku,“²⁸⁷ leč otázkou zůstává, co má na mysli oním „okamžikem“, když hned na to polemizuje, zda náhodou ono přilnutí „...není provedeno samotným 'zastavením okamžiku“. A zde je opět na místě se ptát, co přesně je to „zastavení“ v Lévinasově pojetí. Takový „okamžik“, nazývaný francouzsky (forma) filozofujícím Lévinasem ve francouzštině „*Stance de l'instant*“, což je překládáno jako „*stání*“ či zmíněné již samotné „zastavení okamžiku“ (z latinského *stare* – stát), a to s tím, že podle Petra Daniše, překladatele textu do češtiny „...*tato etymologie přisuzuje okamžiku jistou pevnost a délku, česká etymologie – mžik okamžiku – svědčí spíše o opaku*“, nicméně to je pouze otázka výkladu či obecněji úhlu pohledu. Jistě lze takovému „mžiku okamžiku“ přisoudit jak rozměr abstraktní, tak ryze konkrétní (třeba onen Hogenovsko-Bergsonovský „hrot“), byť v čase i prostoru nekonečně malém, takže může platit obojí. A tady pak korespondujeme jak s „konkrétně-abstraktní“ vysokou matematikou či experimentální kvantovou fyzikou ve filozofickém podání zejména osvíceného učence, mystika a fyzika Fritjofa Capry²⁸⁸ či

²⁸⁷ in. *Existence a ten, kdo existuje*, s. 15

²⁸⁸ „Dnes už těžko najdeme průmyslové odvětví, ve kterém se nevyužívají výtěžky atomové fyziky,“ připomíná Capra ve své knize *Tao fyziky*, „a dobře víme, že jejich využití v jaderných zbraních ovlivňuje i politickou strukturu světa.“ Přitom ale, neboť je to mnohem složitější vzhledem k modernímu (novému) poznání podstaty hmoty a energie jako takové, z nichž je složen náš svět a vlastně i my sami jako lidské bytosti (in. Koláček L.: *Potřebuje věda v planetární době filozofii, či věda filozofii?*, in. *Sborník textů doktorandů a pedagogů oboru Filozofie na Pedagogické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, Praha 2020, str. 43*), „...vliv moderní fyziky se netýká jen technologie. Zasahuje i sféru myšlení a kultury, kde vedl k hluboké revizi našeho chápání vesmíru a našeho vztahu k němu. Zkumání atomového a subatomového světa v dvacátém století odhalilo netušené nedostatky klasických představ a podnítilo radikální revizi mnohých z našich základních koncepcí.“ Zejména tedy chápání hmoty ve zmíněné subatomové fyzice se podstatně liší od dosavadní tradiční představy materiálních substancí v klasické fyzice, což potažmo platí i pro pojmy jako prostor a čas či příčina a následek. Tím se ale radikálně mění světový názor vzdělaného světa, což logicky vede k zmíněné již hlubší debatě mezi fyziky (vědci) a filozofy. A to zdaleka nejen! A tady si, snad právě proto, nicméně neodpustím citaci meditačního vhledu do tohoto „našeho nového“ světa z pohledu mysticky (zenově či snad až nábožensky?) založeného atomového fyzika a zároveň i filozofa Fritjofa Capry, který zde nesmírně sofistikovaně a přitom poeticky popisuje jeden ze svých „nádherných zážitků“ (jak uvádí doslova) v rámci intelektuálně-duchovního vytržení (jak už jsem v samotném textu ukázali): „V jednom pozdním odpoledni na konci léta jsem seděl na břehu oceánu, pozoroval jsem převalující se vlny a vnímal jsem rytmus vlastního dechu, když jsem si náhle

stejně tak v zásadě obojetným zenovým prožíváním, potažmo nazíráním, k němuž se koncem svého tvůrčího života přiklonil i sám Martin Heidegger (1889-1976),²⁸⁹ takto i Lévinasův vzor-nevzor a učitel-neučitel, s nímž právě Lévinas z jeho známých studentů asi nejvíce polemizuje a snaží se mnohdy vymknout či vymanit z jeho vlivu, respektive z vlivu klíčového Heideggerova díla „*Bytí a čas*“, jak se u Lévinase na různých místech některých jeho knih, esejů a jiných polemik opakovaně dočítáme.

Vraťme se ale k jeho pojetí okamžiku, respektive „*okamžiku nyní*“, kdy Lévinas následně uvažuje: „...*zda okamžik není právě ta událost, kterou se v čistém aktu, v pouhém slovesu být, v bytí vůbec klade nějaké 'jsoucí', substantivum, které ho zmocňuje; zda okamžik není 'polarizací' 'bytí vůbec'.*“²⁹⁰ Zda tedy nejsme na samotné hraně existence-neexistence či přímo v ní. V této souvislosti Lévinas předpokládá, že „...*počátek, původ, zrození právě nabízejí dialektiku, kde si lze této události v rámci okamžiku povšimnout*“, kde pak „...*'jsoucím', jež začíná, nemáme jen nalézt příčinu, která ho tvoří, ale vysvětlit, co v něm přijímá existenci,*“ leč – v přechodu z neexistence do existence (či právě naopak) - nikoliv tak, „...*že by zrození bylo přijetím něčeho nachystaného nebo nějakého daru nebo nějakého daru preexistenčním subjektem; dokonce stvoření ex nihilo, v němž stvoření vystupuje v čiré pasivitě, klade akt nad jeho bytím, vládu subjektu nad jeho atributem. Počátek už je toto vlastnění a tato aktivita bytí.*“²⁹¹ Pak nás ale překvapí tvrzením, že „...*okamžik není z jednoho kusu, je členěný...*“?!? Podle Lévinase se onen samotný okamžik tímto členěním

uvědomil, že celé moje okolí se oddává ohromnému kosmickému tanci. Vzhledem k tomu, že jsem fyzik, věděl jsem, že písek, skály, voda a vzduch okolo mne jsou složeny z vibrujících molekul a atomů a ty obsahují částice, které na sebe vzájemně působí a tím vznikají a zanikají jiné částice. Věděl jsem samozřejmě i to, že zemskou atmosféru ustavičně bombardují spršky 'vesmírných loučí', částic s vysokou energií, mezi nimiž dochází při pronikání vzduchem k četným srážkám. To všechno jsem znal z výzkumů ve fyzice vysokých energií, ale až do této chvíle jsem se s tím seznamoval pouze prostřednictvím grafů, diagramů a matematických teorií. Jakmile jsem ale seděl tam na pláži, moje předchozí poznatky ožily, 'viděl' jsem, jak z meziplanetárního prostoru padají kaskády energie, ve kterých v rytmických impulzech vznikají a zanikají částice; 'viděl jsem', jak se na tomto kosmickém tanci energie zúčastňují atomy prvků a atomy mého těla; cítil jsem jeho rytmus a 'slyšel jsem' jeho zvuk a v té chvíli jsem věděl, že to tancuje Šiva, Pán tance, kterého uctívají hinduisté“. - Proč si ještě jednou – nezbytně v daném kontextu -nezopakovat, jak může současný osvícený vědec vidět „ten náš“ Svět...?!

²⁸⁹ srovnej Hans-Peter Hempel: Heidegger a zen, Praha 2001

²⁹⁰ in. Existence a ten..., s. 15

²⁹¹ ibidem, s. 15-16

„...odlišuje od věčnosti, která je jednoduchá a události cizí.“²⁹² Takové tvrzení však vyvolává jistou dichotomii, takže se musíme – ostatně spolu s Lévinasem - ptát: Co je to událost bytí, bytí vůbec, když je odloučena od „jsoucího“, které nad ním vládne? A co znamená jeho obecnost?

„Idea 'jsoucího' vůbec už zasluhuje označení transcendentní,“ míní Lévinas, a přirovnává: „jak ho používali středověcí aristotelici pro jedno, bytí a dobro.“²⁹³ Na druhou stranu však „...obecnost bytí – toho, co tvoří existenci existujícího – se této transcendenci nerovná.“

Proč?

Nesporně proto, že „...bytí se vzpírá veškeré specifikaci a samo nespecifikuje nic. Není ani kvalitou, kterou objekt nese, ani podloží kvalit, ani aktem subjektu, a přece se bytí ve spojení 'toto je' stává atributem, neboť musíme okamžitě prohlásit, že tento atribut...“ (z lat. ad-tribute čili přidělovat, připisovat, přisuzovat) tedy jakýsi rozlišovací rys či podstatná vlastnost „...k věci nic nepřidává.“ A hned se tu opět naskýtá celá řada otázek, dle Lévinase například „...Není třeba vidět právě v obtížnosti porozumět kategorii, podle které bytí náleží nějakému jsoucímu, známku neosobního charakteru bytí vůbec?“ Nebo: „Jak přistoupit k bytí, když se samo od sebe vzpírá osobní formě?“ A třeba i: „...Nestává se bytí vůbec bytím 'jsoucího' díky inverzi, díky události, kterou je přítomnost...?“²⁹⁴ a která tvoří hlavní téma jeho knihy „Existence a ten, kdo existuje“, subtilního dílka z roku 1963, kde se mimo jiné lze dočíst o Lévinasově aktuálním hledání přístupu k ideji bytí vůbec v jeho neosobnosti, načež tu filozof analyzuje pojem přítomnosti a místa, „...kde v neosobním bytí jakousi hypostazí...“ tedy zpodstatněním, zvěčněním či povýšením abstrakce na samostatnou kategorii „...vyvstává bytost, subjekt, existující“.²⁹⁵ Lévinasovi se apriori zdá, že tyto otázky nejsou položeny jaksi samy ze sebe, nýbrž vyvstávají či vycházejí z konkrétních postojů soudobé ontologie, „...která dovolila obnovit filosofickou 'problematiku,“ nicméně prý „...obnovení ontologie v současné filosofii nemá nic společného s realismem...“. To je povzbuzující.

A ještě snad připomeňme, že i na stránkách této knihy se Lévinas – jak výše uvedeno - vymezuje vůči učení svého profesora Martina Heideggera, kdy se prý jeho (Lévinasovy, či dle jeho doslovného knižního vyjádření „...naše“) úvahy „...sice zpočátku inspirují ve velké míře – pojmem ontologie a vztahu, kdy se člověk udržuje s bytím – filosofií Martina Heideggera, ale jsou vedeny hlubokou potřebou opustit ovzduší této filosofie...“²⁹⁶, nicméně se spolu s Lévinasem jistě shodneme (a je to od něj zajímavá intepretace učení svého mistra), že „...myšlenka, která řídí

²⁹² ibidem, s. 16

²⁹³ ibidem, s. 16

²⁹⁴ ibidem, s. 16

²⁹⁵ ibidem, s. 16

²⁹⁶ ibidem, s. 17

heideggerovskou interpretaci lidské existence, spočívá v pojmání existence jako extáze...,“ a snad už zde anticipuje či rovnou akceptuje Heideggerův příklon k filozofii zenu(?), „...možné tedy jediné jako extáze ke konci; a v důsledku toho v umístění tragiky existence do své konečnosti a do této nicoty, do které se člověk vrhá ruku v ruce s tím, jak existuje. Úzkost, porozumění nicotě, je porozuměním bytí jen v té míře, v jaké se bytost sama určuje nicotou.“ A teď pozor: „Bytost bez úzkosti by byla nekonečná bytost,“ jenomže tak to fungovat nemůže, respektive mohlo by, „...kdyby tento pojem ... nebyl rozporem“, a tak dle Lévinase „...dialektika bytí a nicoty dál ovládá heideggerovskou ontologii, v níž je zlo vždy nedostatkem, to znamená deficitem, scházením bytí, to znamená nicotou.“²⁹⁷ To se ovšem Lévinasovi nelíbí, a tak se na dalších stránkách své práce „Existence a ten, kdo existuje“, nejprve pokouší zpochybnit myšlenku, že zlo je nedostatek..., dobro – které dle Hogenové na rozdíl od zla „neumí křičet“ – pak nesporně harmonií... a tak dále, leč to už by zase bylo na další komplikovanou úvahu. Zájemcům o tyto polemiky lze nesporně doporučit patřičné oddíly citovaného díla. Zpět ale k existenci a neexistenci v ryze Lévinasově pojetí...

„V našem vztahu ke světu se můžeme ze světa vytrhnout,“ dává nám obrovskou naději Lévinas v úvodu své kapitoly „Existence bez světa“,²⁹⁸ a to v pasáži „Exotismus“, aby nás nicméně poučil, že „...k jistému vnitřku se vztahují věci jakožto části daného světa, předměty poznání či běžného užití vtažené do soukolí praxe, kde stěží vystoupí jejich jinakost.“ Podle všeho je to jen otázka úhlu pohledu, abychom nahlédli pravou podstatu věcí, a tedy i záležitostí subjektivního vnímání každého jedince, jeho ipseity, jako apriorního podkladu pro poněkud obecnější alteritu, kterou tu má nejspíše tedy Levinas apriori na mysli. Sám ovšem vidí základ k jejich (těch „věci“) „vyjímání ze světa“ v umění, kterým jsou věci vytrhovány „...z této příslušnosti k nějakému subjektu“. Už jsme o tom hovořili. Pak tedy právě umění je tou jedinou správnou cestou k pravému poznání?

„Základní funkce umění, která se nachází v jeho prvotních projevech, spočívá v tom, že poskytuje obraz předmětu namísto předmětu samého,“ uvádí Lévinas s odkazem na Bergsonův „náhled na předmět“, tedy jak Lévinas říká „abstrakci“, již on sám chápe u Bergsona jako to, „...co pokládá za méně než předmět, místo aby v něm viděl navíc to estetické.“ Přitom tam nesporně musí být obojí.

Je to pak zřejmě jen otázkou priorit. Ještě se k tomu vrátíme...

„Mít čas a svůj příběh znamená mít nějakou budoucnost a minulost,“ píše Lévinas v „závěru“ svého díla „Existence a ten, kdo existuje“,²⁹⁹ kdy tvrdí, že: „Nemáme přítomnost! Protéká nám

²⁹⁷ ibidem, s. 17

²⁹⁸ srovnej U. Hoerni, T. Fischer, B. Kaufmann: Umění C. G. Junga, Praha 2019 či mistrem osobně iluminovaná C. G. Jung: Červená kniha, Praha 2010 a 2013

²⁹⁹ in. Existence a ten, kdo existuje, Oikoymenh, Praha 1997, s. 43; srovnej též s kapitolou „Existování bez existujícího“ in Emmanule Lévinas „Čas a jiné“ /paralelně: “Le temps et l’autre“/,

mezi prsty. “ Zde jakoby opět navazoval na svého staršího kolegu, francouzského filozofa (stejně tak židovského původu) Henri Bergsona (1859-1941), představitele „*filozofie života*“ a nositele Nobelovy ceny (1927) za literaturu, který ve své „*Duchovní energii*“³⁰⁰ definuje vědomí jako sepětí paměti minulého a její dopad na budoucí dění, tedy jakousi predikci a následnou aplikaci v přítomném dění (vědomí), jež v zásadě není – je snad (možná, asi) zase onou heideggerovskou „*spárrou*“ - a následně tedy v dění (čase, prožívání) budoucím: „...*vědomí znamená především paměť. Paměť nemusí být rozsáhlá, může obsáhnout jen nepatrnou část minulosti, může zachycovat jen právě uplynulý okamžik; ale kde není paměť, není ani vědomí. Vědomí, které by nezachovávalo nic ze své minulosti, které by se bez ustání samo zapomínalo, které by umíralo a rodilo se každým okamžikem: jak jinak bychom definovali nevědomí? Nazval-li Leibnitz hmotu 'momentálním duchem', neoznačil ji chtě nechtě za neschopnou něco pociťovat? Veškeré vědomí je tedy paměť – uchovávání a shromažďování minulosti a přítomnosti.*“

Zde se nabízí inspirativní srovnání s pansofickými filozofickými názory Jana Amose Komenského (1592-1670), který ve své „*první filozofii*“, tedy ontologii, učí, že „...*trvání*³⁰¹ *je nepřetržitě plynutí esence. ... ' Kdo o něčem říká, že trvá, mluví o trojím': 1. o esenci, 2. o plynutí esence, 3. o kontinuitě plynutí bez přerušení. (Co totiž není, netrvá. A trvání nelze pojmovat jinak, než jako jakési plynutí bytí /mající své odkud, kudy, kam'/. A to tak, že kdyby se to plynutí přerušilo, nebylo by to jedno trvání, nýbrž bylo by rozsekáno na více částí. Jako když nebeské světlo v noci zajde a ráno se vrátí, nepřinese co do čísla stejný den, ale i další.)“ Zde pak si ještě připomeňme Komenského způsoby trvání „...*podle dříve a později: přetrvat, trvat, chystat se na trvání. (Bytí věci totiž plyne od minulosti přes přítomnost do budoucnosti.)...*“ a potom tedy „...*minulé je to, jehož bytí již minulo, přítomné, jehož bytí je nyní tady, budoucí, o jehož esenci se věří, že přijde.*“³⁰²*

Veškeré vědomí je v Bergsonově pojetí předjímáním budoucnosti: „*Budoucnost je zde – volá nás, či nás k sobě přitahuje. Tento neustálý tah, který nás nutí pokračovat na cestě časem...*“, připustíme-li,

Praha-Liberec, 1997, ... s. 39 – 49, kde se Lévinas opět výrazně opírá o Heideggera a zároveň se vůči němu vymezuje – ještě se k tomu vrátíme...

³⁰⁰ Lévinas: *Existence...*, Praha 1997, s. 82

³⁰¹ srv. *Lexicon pans.* s. v. *Durare*: *Durare esse continuare* (q. diu persistere) *Trvat*: *Trvat je pokračovat v bytí/jakoby dlouho vytrvat/*); tamt., s. v. *Duratio*: *Duratio ... es essetiae actus continuatus vel rei in suo esse mora. Constat igitur ex esse continuato sine interruptione* (*Trvání: Trvání ... je pokračující akt esence nebo zdržení věci v jejím bytí. Sestává tedy z bytí pokračujícího bez přerušení*)

³⁰² Komenský J. A.: *Spisy o první filosofii, OIKOYMENH*, Praha 2017, ISBN 978-80-7298-204-2

že je vůbec čas, „...je také příčinou, že nepřetržitě jednáme. A každé jednání je přesahem do budoucnosti.“³⁰³ Tedy žádné zenové „tady a teď“?! Takže ani podle Bergsona přítomnost neexistuje?

„Uchování toho, co již není, a předjímání toho, co ještě není, je tedy první funkcí vědomí,“ čteme dále u Bergsona. „Přítomnost by pro ně neexistovala, pokud bychom ji zúžili na matematicky pojatý okamžik. Tento okamžik však existuje jen jako čistě teoretická limita oddělující minulost od budoucnosti. Může být případně pochopen, nikdy však vnímán. Máme-li pocit, že jsme jej zachytili, je dávno daleko za námi...“, což je ovšem velice vágní tvrzení, zavánějící relativitou ve smyslu nejslavnější Einsteinovy teorie, kdy ale právě Bergson otevřeně kritizoval Einsteinem zavedené pojetí času. Bergson má však odvahu jít ještě dál, tedy do konkrétní přítomnosti, jež ale podle jeho teorie není ani nemůže být: „...To, co skutečně vnímáme, je určité rozpětí trvání, jež se skládá ze dvou částí: z naší bezprostřední minulosti a z naší blízké budoucnosti. O tuto minulost se opíráme, k této budoucnosti tíhneme...“ Vždyť prý: „Opírat se a tíhnout je vědomým bytostem vlastní.“ A tak je přesvědčen, že ono „vědomí“ - snad oné neexistující přítomnosti, jež zřejmě tedy trvá-netrvá takový zlomek času, že je pro něj tak zanedbatelným, že prostě neexistuje: nemůže být, není... či je přece jen oním zlomkově přítomným „hrotem“ (dle Hogenové), který jsme už zmínili?! - je spojením mezi minulostí a budoucností, konkrétně pak tedy, jak už bylo také výše řečeno, jakýmsi „mostem“ časoprosotorového dění či plynutí naší existence, jsoucna, potažmo našeho bytí: „Chcete-li, vědomí je spojení mezi tím, co bylo, a tím, co bude...“, tedy jakýsi „...most položený mezi minulost a budoucnost.“³⁰⁴ V zásadě se tedy jedná o uvedený „most“, který je i není...

A zda pak – budeme-li to ovšem chápat v návaznosti - Levinas, ať již vědomě či nevědomě, respektive uvědoměle či neuvědoměle, navazuje svým tvrzením o „neexistenci“ přítomnosti, kterou „nemáme“, jež nám „protéká mezi prsty“, nicméně však dle Levinase: „Přesto jsme a můžeme mít minulost a budoucnost právě v přítomnosti.“ Tak přece! Vždyť „...Tento paradox přítomnosti – všechno a nic - je starý jako lidské myšlení. Moderní filosofie se pokusila ho vyřešit tím, že se otázala zda jsme opravdu v přítomnosti, a tím, že tuto evidenci zpochybnila. Původní skutečností by pak byla existence, jíž se účastní minulost, přítomnost a budoucnost zároveň, přičemž přítomnost nemá žádnou výsadu, pokud jde o umístění této existence.“³⁰⁵ A už je tu zase Lévinas typický svou květnatou literární mluvou, básnickým jazykem obecně uměnilovného filozofa: „Čistá přítomnost by byla abstrakcí: konkrétní přítomnost, těhotná svou minulostí, už vyráží k budoucnosti,

³⁰³ Bergson: Duchovní energie, s. 11 – 13

³⁰⁴ in. Bergson: Duchovní energie, s. 11

³⁰⁵ in. Bergson: Duchovní energie, str. 11 – 13; srovnej Emmanuel Lévinas: Existence a ten, kdo existuje, Praha 1997, s. 82 – 84

je před a za sebou samou...“, který si neodpustí oblíbené abstrahování ve spojení s určitou difamací reality: „Předpokládat, že lidská existence má nějaké datum, že je umístěna v určité přítomnosti, by znamenalo dopustit se nejtěžšího hříchu proti duchu, hříchu zvěčnění, uvrhnout ho do času hodin, vytvořeného pro slunce a vlajky.“ A navíc je třeba spolu s Lévinasem, potažmo historií (lidského) filozofování (vůbec) zdůraznit, že: „Starost vyvarovat se zvěčnění ducha, vrátit mu v bytí místo mimořádné a nezávislé na kategoriích, platných pro věci, hýbe od Descarta po Heideggera celou moderní filozofii. Ale v této starosti byla přítomnost, s tím, co jako nehybné vyvolává, zahrnuta do dynamiky času, vymezující se hrou minulosti a budoucnosti, od nichž je napříště zakázáno ji oddělit a zkoumat ji zvlášť.“

Co s tím?

„A přece lidská existence obsahuje jistý prvek stability – spočívá v tom, že je subjektem svého dění,“ uvádí též Levinas. Jistě: jsem to já a jenom já, kdo vnímá, kdo vidí příkladně zelenou jako zelenou – tak jako jen já (Já) vnímám zelenou jako „moji“ zelenou, co nemůže sdílet (souznít, sounáležet...?) tutéž „zelenost“ s jakýmkoliv jiným subjektem, vnímajícím „svoji“ zelenou jako zelenou. „Můžeme říci, že moderní filozofie krok za krokem obětovala duchovnosti subjektu jeho subjektivitu samu, to znamená jeho substancialitu.“³⁰⁶

S odkazem k Heideggerovi ve své úvaze „Existování bez existujícího“³⁰⁷ Lévinas uvádí – a to je klíčové (jak již výše zmíněno): „...Víte, že rozlišuje mezi bytím (Sein) a jsoucnem (Seiendes). Toto rozlišení jsem už použil, ale z eufonických důvodů je raději překládám slovy existování a existující, aniž bych těmto termínům přiřkládal specificky existencialistický význam. Heidegger odlišuje objekty a subjekty – bytí, která jsou, existující – od jejich díla bytí. Subjekty a objekty se vyjadřují podstatnými jmény nebo zpodstatněnými participii, zatímco 'dílo bytí' lze vyjádřit slovesem. Toto rozlišování, které klade už na začátku Bytí a času umožňuje rozptýlit určité nejasnosti filozofie, které vznikly v průběhu dějin, kdy se vycházelo z existování, aby se dospělo k existujícímu zcela vlastnickému existování: k Bohu.“

Proč právě tato souvislost je pro Lévinase důležitá?

Zmíněné rozlišení svého kolegy a zejména učitele³⁰⁸ totiž pokládá za „nejhlubší věc“ v *Bytí a čase*, leč s výhradou, že „...Heidegger rozlišuje, ale neodděluje. Existování je vždy zachyceno v existujícím a, pokud jde o existující, jímž je člověk, Heideggerův termín 'Jemeiningkeit' vyjadřuje právě to, že existování je vždy vlastněno někým.“ Načež Lévinas pokračuje v kritice (či je to naopak korespondence?) mistrových úvah: „Nemyslím si, že by Heidegger mohl připustit nějaké existování

³⁰⁶ Levinas: Existence..., s. 82

³⁰⁷ ibidem, s. 82

³⁰⁸ in. „Čas a jiné“, Praha 1997, s. 39

bez existujícího, připadalo by mu absurdní. Přesto má jeden pojem – *Geworfenheit* (vrženost), což je podle Jankélévitze 'výraz jistého Heideggera', který se obvykle překládá jako osamělost nebo opuštěnost.³⁰⁹ Lévinas je ale přesvědčen, že tím (překladem) se však zdůrazňuje (pouze) důsledek *Geworfenheit* a nabádá nás, abychom pojem vnímali (překládali) jako „fakt-být-vržen-do ... existence“, což zjevně inspirovalo i našeho Jana Patočku. A Lévinas pokračuje: „Jako by se existující zjevoval jen v existenci, jež mu předchází, jako by existence byla nezávislá na existujícím a existující, který je do ní uvržen, se nemohl nikdy stát pánem existence. A právě proto je tu opuštěnost a osamělost. Tak vychází na světlo idea existování, které se děje bez nás, bez subjektu, existování bez existujícího.“ A teď přirovnání či odkaz: „Pan Wahl by zřejmě prohlásil, že existování bez existujícího jsou pouhá slova. Výraz 'slovo' je tu jistě nepříjemný, protože je pejorativní. Ale koneckonců souhlasím s panem Wahlem. Jenom by bylo zapotřebí předem vymezit místo slova v obecné ekonomii bytí.“ A teď Lévinas přímo za sebe – a je to zásadní: „Také bych rád prohlásil, že existování neexistuje. Existuje existující. A fakt, že se uchýlíme k tomu, co neexistuje, abychom pochopili to, co existuje, neznamená žádný zvrát ve filozofii. Celkem vzato idealistická filozofie představovala způsob, jak založit bytí na něčem, co k bytí nepatří.“³¹⁰

A pokračujeme tamtéž:

„**Jak se přiblížíme k onomu existování bez existujícího?**“ ptá se Lévinas, načež nám uvádí konkrétní případ „ze života“ či představu téhož: „Představme si, že se všechno, bytí a osoby, vrací k nicotě. Setkáme se pak s pouhým nic? Po této imaginární destrukci všeho nezůstává něco, ale zbývá fakt, že 'cosi je'. Nepřítomnost všeho se vrací jako přítomnost: jako první místo, kde se vše vytratilo, jako hustota atmosféry, jako **plnost prázdnoty...**“ a jsme tak třeba u plnosti prázdných TAO-istických dýní³¹¹ „...**neb jako šepot ticha.**“ Opět ten typicky ultrapoetický filozof-básník Lévinas. A tím v hlubokém přesvědčení destruuje věci a bytosti, aby mu vzniklo jakési „silové pole“ existování čili „neosobní pole“, tedy „...něco, co není ani subjekt, ani substantivum“, načež dodává, že když už takto „...není nic, prosazuje se fakt existování“, který je navíc „...anonymní: není nikdo ani nic, kdo by vzal tuto existenci na sebe.“ A tak je dle Lévinase neosobní „...podobně jako '(ono) prší' nebo '(ono) je teplo'.“ Je to tedy „...existování, jež se vrací, ať už je negace, kterou jsme existování zamítli, jakákoli. Je něco jako nezrušitelnost čirého existování.“³¹²

³⁰⁹ Asi takto/?!/: „Tvůj nadřizený, přítel, učitel i žák“, podepsal mi kdysi starší kolega filozof, psychlog a žurnalista Kristian Ch. svůj vzkaz, který mi aktuálně zanechal na pracovním stole...)

³¹⁰ Levinas: Čas a jiné, s. 41

³¹¹ ibidem, s. 41

³¹² srovnej Lao'c: Tao Te Ting, Praha 2003 a další překlady: Dvořák, Křebsová, Král, Fišer-Bondy...aj.; či taoistická povídaní o „mistru dýně“, srovnej in. R. van Gulik: Tříkrát soudce Ti –

To si ale přece jenom žádá vysvětlení, o čemž je nesporně přesvědčen i sám Lévinas, který svoji výše uvedenou úvahu dotahuje následujícím způsobem, kdy razantně popírá myšlenkové vazby na klasičtější (slovníkovou aneb „příručkovou“ filozofii) a tudíž akcentuje svoji myšlenkovou osobitost či originalitu: „*Jestliže připomínám anonymitu tohoto existování, nemám vůbec na mysli onen neurčitý základ, o němž se mluví v příručkách filozofie a z něhož percepce...*“ tedy vnímání, „...vykrajuje věci. Tento neurčitý základ už je nějakým bytím – jsoucnem – něčím. Patří už do kategorie podstatného jména. Má už onu elementární osobitost, která charakterizuje každé existující. Existování, které se snažíme přiblížit, je samo dílo bytí, nemůžeme je vyjádřit podstatným jménem, protože je to sloveso. Toto existování nelze prostě a jednoduše potvrdit, neboť vždy potvrzuje jsoucno. Ale vnucuje se, protože je nelze popřít.“³¹³

A Lévinas pokračuje: „*Za každou negací se opětovně zjevuje ono ovzduší bytí, ono bytí jakožto 'silové pole', jako pole každého tvrzení a každé negace. Nikdy není připoutáno k nějakému 'objektu', který je, a proto je nazýváno bezejmenným.*“

Podobně jako „tisíc věcí“ ve zmíněném již analogickém Tao te tingu – třeba...

Lévinas v této souvislosti – jako „...přiblížení k této situaci z jiné strany“ - uvádí příklad nespavosti, které vznikají z vědomí, že „...tohle už nikdy neskončí, to jest, že už není žádný prostředek, jak uniknout bdění, k němuž jsme připoutáni...“, pomineme-li tedy možnost usnutí chemií či prášky na spaní, ale to by našemu panu filozofovi zjevně nabouralo výklad či ono příkladné ozřejnění, k němuž směřuje. A tak podle Lévinase: „*Je to bdění bez cíle. V okamžiku, kdy jsme k němu přikováni...*“ zcela „natvrdo“ nám to implikuje filozofující básník Lévinas, snad v roli rituálního kováře-alchymisty dávných mystérií, jak by nejspíše poznamenal milovník mytologie, psychoterapeut, zakladatel hlubinné analytické psychologie a filozof C. G. Jung, „...ztratili jsme jakýkoli pojem o tom, kde začalo nebo kde skončí.“ Zde mu pak lze nabídnout třeba takové - symbolicky řečeno - „čekání na Godota“ v jakékoliv podobě, nejlépe pak ale v osamění a temnotě: Návštěva jeskyně? Terapie v jeskyni...?! Třeba v té Platónské, ale též moderní, pohříchu psychoterapeutické? Zde pak Lévinas vnímá „...přítomnost přikovanou k minulosti“, která je „...plně dědictvím této minulosti; nic neobnovuje. Je to stále táž přítomnost nebo táž minulost, která trvá...“ Ale jak je to s budoucností(?!), vždyť: „*Vzpomínka, ta by už vůči této minulosti osvobozovala. Ale tady, v bdění, čas vychází odnikud, nic se nevzdaluje ani se nevytrácí. Jenom zvuky zvnějšku, které mohou nespavost zvýrazňovat, vnášejí jakési začátky do této situace bez začátku i konce, do této nesmrtelnosti, již nelze uniknout a která se tolik podobá onomu '(ono) je',*

Tykev a náhrdelník...

³¹³ in. Čas a jiné, s. 43

neosobní existenci, o níž jsme mluvili. ³¹⁴

A pojďme dále v onom citovaném příkladu „z reálu“, jež nám Lévinas typicky předkládá k lepšímu pochopení rozvíjené myšlenky: „Právě bděním, z něhož není možné utéci do spánku, charakterizujeme '(ono) je' i způsob, jímž se existování potvrzuje ve svém vlastním zániku. Bděním, které nemá útočiště v nevědomí, které nemá možnost uniknout do spánku jako do soukromé domény. Toto existování není nějaké 'samo o sobě', které je už klidem; znamená právě nepřítomnost všeho, co je 'o sobě'- je 'bez-sebe'. Existování můžeme také charakterizovat pojmem věčnost, protože existování bez existujícího je bez výchozího bodu.“ A tady se dostává k „věčnému subjektu“, který podle něj představuje „*contradictio in adjekto*“, protože samotný subjekt je už začátkem: „Věčný subjekt nejenže nemůže nic začít, ale mimo sebe není ani sám o sobě možný, neboť jako subjekt by měl být začátkem a vyloučit věčnost. Věčnost tak není upokojenou věčností, protože nemá subjekt, který by ji vzal na sebe.“ ³¹⁵

Lévinas se zde také mimo jiné odvolává na Heideggera: i u něho přece našel zvrát nicoty v existování, respektive jeho „*nic*“, jež „...*má ještě jakousi aktivitu a jakési bytí: nic znicotňuje. Nezůstává v klidu. V tomto vytváření nicoty se potvrzuje.*“ ³¹⁶ Vedle toho se ale Lévinas snaží v souvislosti s *(ono) je* najít i nějaké velké téma klasické filozofie, kde si primárně vybírá Herakleita. A to přirovnání?

„*Nikoli na mýtus o řece, do níž nelze vstoupit dvakrát, ale na Kratylovo podání tohoto mýtu – na řeku, do níž nelze vstoupit ani jednou, kde se nemůže ustavit sama stálost celistvosti jako forma každého existujícího, na řeku, v níž se vytrácí poslední element stálosti, vzhledem k němuž se pojímá vývoj.*“ Vyplyne mu z toho, že „...*Existování bez existujícího, které nazývám '(ono) je', je místo, kde vznikne hypostaze...*“ ³¹⁷ tedy zvěčnění. Důsledky této jeho koncepce pak spočívají v tom, že „...*vysuneme do popředí pojem bytí bez nicoty, protože nicota neumožňuje žádné průchody, neumožňuje uniknout.*“ ³¹⁸ A ke všemu dle Lévinase tato nemožnost nicoty „...*zbavuje sebevraždu, jež je poslední mocí, kterou může mít nad bytím, její mocenské funkce.*“ ³¹⁹

³¹⁴ ibidem, s. 43

³¹⁵ ibidem, s. 43-45

³¹⁶ ibidem, s. 45

³¹⁷ ibidem, s. 45

³¹⁸ srovnej: Pozn. překladatele Zdeňka Hrbaty zde pod čarou: /Francouzské neosobní „*il y a*“, které je v knize „*Čas a jiné*“ překládáno jako zde uvedené „*(ono) je*“, Lévinas chápe jako fenomén neosobního bytí. Není to ani událost bytí, ani nicota, tozn. že je nelze jednoduše ztotožnit s heideggerovským „*es gibt*“./)

³¹⁹ ibidem, s. 47

A tím se dostáváme do stavu nesporné bezvýchodnosti.

„Už nejsme páni ničeho, to jest jsme v absurdnosti. Sebevražda se jevila jako poslední útočiště, před absurdností.“ Jenomže sama sebevražda je přece pádem do absurdnosti sama o sobě: řešení-neřešení. Nedává smysl: logicky a snad ani filozoficky, snad jediné psychologicky, leč takovým odmítnutím jistě právě rozpoutáváme značný odpor jejích – zejména existencialistických - obhájců. Zde se pak i samotný Lévinas dovolává mimo jiné klasických hamletovských tragédií, Mackbetha, Hamleta či Julie, kdy se právě „...sebevražda jevila jako poslední útočiště před absurdností“, leč není ani tomu tak být nemůže: „...lze říci, že tragédie zpravidla neznamená jenom vítězství osudu nad svobodou, neboť jedinec tu uniká osudu tím, že v okamžiku jeho domnělého vítězství bere smrt na sebe.“ No, „...ale právě proto je Hamlet za hranicemi tragédie nebo je tragédií tragédie. Chápe, že 'nebýt' zřejmě není možné, a už nemůže opanovat absurdnost ani sebevraždou. Představa neodvolatelného i bezvýchodného bytí ustavuje základní absurditu bytí. Bytí není zlo proto, že je konečné, ale proto, že je bez hranic.“³²⁰ A tady se Lévinas zajímavě zamýšlí nad tím, že když podle Heideggera je úzkost dána zkušeností s nicotou, **neznamená to náhodou „...naopak fakt, rozumíme-li smrti nicotu, že je nemožné zemřít?“** Lévinas tu obloukem uzavírá svoji úvahu na téma „*nespavost – bdění-spánek*“, kdy se mu zdá být až paradoxní, že (*ono*) je charakterizuje bdění, „...jako bychom pouhý děj existování nadali vědomím. Musíme si však položit otázku, zda bdění...“ opravdu „...definuje vědomí, zda vědomí není spíše možnost, jak se vymanit z bdění; zda vlastní význam vědomí nespočívá v tom být bděním, které se opírá o možnost spánku; zda fakt já neznamená moc i schopnost překročit situaci neosobního bdění. ... Vědomí se už fakticky podílí na bdění.“ Zároveň je ale charakterizuje skutečnost, že si vždy uchovává možnost uchýlit se „za sebe“ do spánku: „Vědomí je schopnost spát,“ uzavírá Lévinas tuto úvahu: jistěže – mimo jiné. „Tento únik do plnosti je jakoby sám paradox vědomí.“³²¹ K tomu je nesporně vhodné dodat, že sám spánek je tedy jakousi malou formou sebevraždy, čili způsobem, jak – dočasně – řešit absurdity bytí či spíše jsoucná. Únikem do plnosti nevědomí (kdy třeba ve fázi REM spánku, spojeném s rychlými pohyby očí pod víčky – ač na tento fenomén existuje více teorií – se dle psychologů „srovnávají myšlenky“ nebo spíše vjemy, které člověk během předchozích několika hodin vstřebal, a – ve vztahu k myšlení – se filtrují a odbourávají ty náhodné okolnosti, které nemají s předmětem jeho úsilí souvislost) a snad až podvědomí (třeba pod vlivem zmíněných hypnotik či jiných chemických látek), případně i změněného vědomí ať již pod vlivem čehokoliv: od drog až po řízené změny vědomí a cestování v časoprostoru či do minulých životů a vtělení, ale i vědomí v rámci například lucidního snění (o kterém by nám leccos mohl dnes vy-povědět jen nedávno zemřelý renomovaný

³²⁰ ibidem, s. 45

³²¹ ibidem, s. 47

vědec a filozof Ivan M. Havel či jeho moderní guru Gareth). A jak jinak bychom si mohli užít ono řešení, než procitnutím zpět k vědomí svého – stále potenciálně trvajícího – (znovu)jsoucna /tu- jsoucna/ a (znovu)bytí čili /tu-bytí/. A pak můžeme opět (zase, znovu) třeba uvažovat o sebevraždě, nebo o spánku – a nebo se, spolu se zenovými mistry, napříště jen smát a smát a smát...³²²

Ale zpátky k Lévinasovi, konkrétně pak k jeho pojetí subjektivity...: otázkou zůstává, jak výše uvedené Lévinasově subjektivitě rozumět, „...aniž bychom ji stavěli mimo dění“, tedy aniž bychom ji vnímali ryze abstraktně: „*Tak, že se vrátíme ke skutečnosti, že okamžiky času nepocházejí z nějaké nekonečné...*“ časové „...řady, kde se ukazují, nýbrž, že také mohou být ze sebe samých,“ čímž tedy nastává situace, kdy dle Lévinase „...*tento způsob pro okamžik být ze sebe, odtrhnout se od minulosti, z níž přichází, je skutečnost, že je přítomný.*“³²³ V tu chvíli nám už nicméně přítomnost neprotéká mezi prsty, neboť ji vnímáme jaksi zenově „*tady a teď*“, tedy jsme v přítomném okamžiku ať již jeho trvání je nekonečně krátké či naopak nekonečně dlouhé, kdy obojí, krátké i dlouhé, je „nekonečně“ relativní. Lusknutí prstu. Tady a teď. Bytování v přítomném okamžiku.

Podle Levinase pak nicméně „...*přítomný okamžik ustavuje subjekt, který se klade zároveň jako pán času i jako v čase zahrnutý.*“³²⁴ A zase jsme u problému času, který zároveň je i není. I zde je pak ale přítomnost nejen jednoznačně daná svou bytností, nýbrž zároveň i oním Bergsonovým mostem mezi minulostí a přítomností, tedy jeho „*hrotem*“ nekonečně subtilní - nicméně neexistující ve své existenci (neexistenci) - přítomnosti.

Tak či onak: Tady a teď!

Ted'!

Ted'...

„*Přítomnost je počátkem určité bytosti,*“ navazuje Levinas a posléze pokračuje: „*Pravá substancialita subjektu tkví v jeho substantivitě: ve skutečnosti, že tu není jen anonymně bytí vůbec, ale že tu jsou bytosti schopné jmen.*“³²⁵ Neboť totiž „...*okamžik prolamuje anonymitu bytí vůbec.*“ A co je nesmírně důležité: „*Je událostí, skrze níž ve hře bytí, jež se hraje bez hráčů...*“, jak už námi bylo opakovaně výše naznačeno, „...*vyvstávají hráči; kdy v existenci vystupují existující, pro něž je bytí atributem – atributem sice výjimečným, ale atributem. Jinak řečeno, přítomnost je skutečností samou, že je tu někdo, kdo existuje.*“³²⁶ A zde tedy dle Lévinase „...*přítomnost uvádí do existence*

³²² vše tamtéž, s. 49, z odkazem na zenovou sentenci o mistrech, kteří potkali „...*a smáli se a smáli*“.

³²³ srovnej: Seung Sahn: „*Odklepávání popela na buddhu*“ či „*Zenový kompas*“

³²⁴ Lévinas: *Existence a ten, kdo existuje*, s. 83

³²⁵ ibidem, s. 83

³²⁶ ibidem, s. 83)

samu výtečnost, vládu a mužnost substantiva. ... Přítomnost však není ani výchozím bodem, ani cílem filozofického myšlení. Rozhodně ne cílem.“³²⁷ Tady je ovšem zřejmé, i když s ním lze nesporně i souhlasit, že Lévinas, na rozdíl třeba od Heideggera³²⁸, neznal filozofii zenu. A proto tedy tvrdí ono: „*Rozhodně ne cílem...*“, což dále rozvíjí: „...*Nevyjadřuje setkání času a absolutna, ale ustanovení existujícího, kladení subjektu. Samo si o ni říká.*“ To ale vůbec není protimluv vůči analogické zenové filozofii, neboť Lévinas také dál míní: „*Na toto ustanovení...*“ a to zcela nesporně jaksi přirozeně „...*navazuje další dialektika, jež se provádí časem. Samo si o ni říká. Neboť zapletení do bytí, vycházející z přítomnosti, jež zpřetrhává a znovu navazuje nit nekonečna, v sobě nese jisté napětí...*“ - jak říká například Heidegger i Patočka: „*napětí bytostného tázání*“, které je zcela nezbytné pro lidské poznávání jako motiv či pnutí, potažmo niterná nutnost či potřeba (chtění) poznání - „...*a jakési strnutí. Je událostí. Prchavost okamžiku, která mu dovoluje být čistou přítomností, nedostává své bytí z minulosti, není prchavost hry či snu, za niž se neplatí. Subjekt není volný jako vítr, ale už úděl, za nějž nevděčí nějaké minulosti či budoucnosti, ale své přítomnosti.*“³²⁹ A ještě malá vsuvka, slíbená v předchozím odstavci, tedy o netradičním pohledu na Heideggerovo (1889-1976) poznávání: bytí a čas a zen a jeho dopad na západní filozofii.

„*Pokud doktoru Suzukimu správně rozumím, pak se jedná o to, co jsem se snažil říci ve všech svých spisech,*“ napsal (ale to už také víme) Martin Heidegger rok před svou smrtí, tedy ve stavu (na bázi či úrovni) nejvyššího osobního poznání – a tohle tvrzení také vyšlo v jeho posledním rozhovoru pro německý tisk³³⁰. Daisen Teilaró Suzuki (1870-1966) byl japonský filozof a esejista, primárně však zenbuddhista, vyznamenávaný profesor na Tokijské císařské univerzitě (od roku 1909), který v roce 1951 přinesl zen (filozofický i praktický) z Japonska do USA, kde absolvoval přednáškové turné a pak v letech 1952-1957 přednášel na Columbijské univerzitě v New Yorku, napsal řadu filozofických a iniciačních děl v čele s „*An Introduction to Zen Buddhism*“ z roku 1934, která brzy vyšla v řadě zemí s předmluvou právě zmíněného již C. G. Junga. Heideggerův přímý žák a posléze přítel H.-P. Hempel míní³³¹, že na základě citovaného Heideggerova výroku sice nelze plně usuzovat, že by svou zkušenost času a bytí předem ztotožňoval se zkušeností zenu, nicméně ho znal, dospěl k němu a nesporně ho i praktikoval. Musíme však Hempelův názor domyslet dále. Nejde o to, že by Heidegger apriori vycházel ze zkušenosti zenu, v závěru svého života však dospěl k poznání o určitém ztotožnění svého filozofování s tímto původně ryze východním (orientálním,

³²⁷ ibidem, s. 83

³²⁸ ibidem, s. 83

³²⁹ viz. jeho adorace Suzukiho – viz. konkrétněji dále...

³³⁰ ibidem, s. 39

³³¹ časopis Stern, ročník 1975

primárně čínským a japonským – čchan a zen) učením, nicméně bylo v posledních desetiletích poměrně masivně předáno k dispozici západní kultuře, a to nejen v Americe, kde Suzuki léta působil jako profesor, ale třeba i v Evropě má už dnes své pevné místo. Naše takzvané „západní“ poznání sice musí - respektive mělo by - vyjít z bytostných prazákladů, z „evropské tradice“, nicméně k jeho „novému promýšlení“ je možno přistoupit i prostřednictvím učení z jiných kulturních oblastí, zde tedy i zenu, potažmo výše též zmíněných analogických učení taoistů. Vzhledem k současné provázanosti světových kultur, díky technické vyspělosti sdělovacích prostředků a snadné možnosti cestovat, se „prazáklady“ jednotlivých kultur dnešní civilizace prolínají či přímo stírají. Zde po-ukážme na předeslanou vazbu Japonsko - Suzuki – USA – Evropa – Heidegger – potažmo... - Karlova univerzita/evropské univerzity atd. Jde tu mimo jiné o pohled do Heideggerovy „spáry“ (*die Fuge*). A mimochodem: v závěru svého života dospěl Heidegger k bodu „nedostatečnosti“ jazyka - a tady, dle některých interpretací, nastupuje u něj zen.

Vraťme se však opět k Lévinasovi, který to oproti relativní jednoduchosti zenové filozofie má ve svém chápání člověka a světa poněkud složitější: „Zapletení do bytí – pokud se ihned zbavuje břemena minulosti, jediného břemena, které jsme spatřili v existenci – obsahuje vlastní břemeno, jež mu jeho prchavost neulehčí a proti níž je osamělý subjekt, který se tvoří díly okamžiku, bezmocný. Ke svému osvobození potřebuje čas a Druhého.“ Pro Lévinase totiž (na rozdíl třeba od Heideggera a zejména tedy profesora Suzukiho či například korejského osvíceného zenového mistra Seung Sahna Soen sa Nima): „Přítomnost není výchozím bodem. Toto napětí, tato událost kladení, toto zastavení okamžiku není totožné ani s abstraktním kladením idealistického já, ani se zapletením do světa Heideggerovského 'Dasein', vždy překračující 'hic' a 'nunc'. Je skutečností kladení se na zem, do nezcizitelného zde, jež je základem. Dovoluje vysvětlit jak substancialitu, tak duchovnost subjektu.“³³²

A jak k tomu Lévinas přistupuje?

„V kladení, ve vztahu, který udržuje s místem, ve 'zde' bude mít událost, kterou se anonymní a neúprosná existence vůbec otevírá a nechává místo oblasti soukromí, jisté interioritě, nevědomí, spánku a zapomnění, o něž se vědomě – vždy probuzení, připomenutí a reflexe – opírá,“ vysvětluje Lévinas. Ale to se dá opět pochopit zenově, nahlédnuto patřičným úhlem pohledu. Lévinas nicméně pokračuje zcela po svém: „Událost okamžiku, substantivita, spočívá v možnosti existovat na prahu dveří, za něž se můžeme uchýlit a jež moderní myšlení vytušilo za vědomím.“ A tohle je nesmírně důležité (korespondující opět například s filozofií, potažmo psychologií zmíněného již C. G. Junga): „Vědomí bez svého pozadí nevědomí, spánku a tajemství je nejen necelé. Jeho událost vědomí sama tkví v tom, že je a přitom si opatruje dveře, jimiž může odejít, že se už uchyluje jakoby do štěrbin...“

³³² viz. jeho výše uvedená kniha „Heidegger a zen“

(viz. opět ta heideggerovská „die Fuge“ čili „spára“) „...bytí, kde se drželi epikurejští bohové, a že se tak vytrhuje z osudovosti anonymní existence,“ uzavírá Lévinas svou úvahu: „Jiskřící světlo, jehož záře spočívá v tom, že zhasíná, jež zároveň je a není.“³³³

Jinde zase Lévinas zdůrazňuje: „Krása je zář, jež se šíří bez vědomí zářící bytosti.“ Pak ale není divu, že svoji studii „Existence a ten, který existuje“ na straně 85 pražského vydání v zásadě uzavírá: „Událost, kterou jsme hledali... se týká významu skutečnosti samé, že se v bytí nacházejí jsoucí“.

To by mohl být hezký závěr našich polemik, nicméně je stále ještě do jisté míry nedostačující. A tak pojďme zpátky k fascinující bilingvní (francouzsko-české) publikaci „Čas a jiné/ Le temps et l'autre“, kde nemůžeme pominout alespoň okrajově téma samoty existování, abychom pak cíleně navázali plně zastřešující zmíněnou již Lévinasovou hypostazí...

„V čem spočívá palčivost samoty?“ ptá se a zároveň ozřejmuje Lévinas v kapitole „Samota existování“ ve své publikaci (původně Paříž, rok 1983) „Čas a jiné“.³³⁴ „Bylo by banální říci, že nikdo neexistujeme v jednotném čísle. Jsme obklopeni bytostmi a věcmi, s nimiž udržujeme vztahy. S těmi druhými jsme zrakem, hmatem, sympatií, společnou prací. Všechny tyto vztahy jsou tranzitivní: dotýkám se předmětu, vidím Druhého. Avšak tím Druhým nejsem. Jsem zcela sám. Je to tedy bytí ve mně, fakt, že existuji, moje 'existování', které tvoří naprosto intranzitivní element, něco, co je bez intencionality, beze vztahu. Bytosti si mohou vyměňovat všechno, kromě existování. Monáda jsem potud, pokud jsem. Právě existováním, nikoli nějakým obsahem, který by byl ve mně nejprivátnější. Takže i když své poznání nebo vyjadřovací prostředky rozšířím jakkoli, nijak to nepůsobí na můj vztah k existování, vnitřní vztah par excellence.“³³⁵

A jak se také dívá Lévinas na svoji klíčovou existenci v existování...?

„Existování se vzpěčuje každému vztahu, každé mnohosti. Nevidí nikoho jiného než existující. Proto se samota nejeví jako faktická izolace nějakého Robinsona ani jako nesdělitelnost nějakého vědomého obsahu, ale jako nezrušitelná jednota mezi existujícím a jeho dílem existování. Zabývat se existování v neexistujícím znamená uzamknout existování v celistvosti a umožnit tak Parmenidovi, aby unikl každé otcovraždě, o kterou se chtěli pokusit jeho potomci. Samota spočívá v samotném faktu, že jsou existující. Pojmout takovou situaci, kdy samota je přesažena, znamená zkoumat sám princip svazku mezi existujícím a jeho existováním. Znamená to jít k ontologické události, kdy si existující osvojuje existenci. Událost, již si existující osvojuje svoje existování, nazývám 'hypostaze'. ...“

³³³ in. Lévinas: Existence a ten, kdo existuje, s. 84

³³⁴ ibidem, s. 84

³³⁵ Lévinas, Čas a jiné, s. 35

Jak si tedy představit Lévinasovu klíčovou hypostazi, zmíněnou tu již několikrát...?

Filozof se při podrobnějším výkladu vrací k námi již probranému vědomí, jež podle Lévinase „...přerušuje anonymní bdění toho, čemu říkáme 'ono' je'; vědomí je už hypostaze, vztahuje se k situaci, kdy existující navazuje styk se svým existováním.“³³⁶ A jde dál: „Samozřejmě nemůžeme vysvětlit, proč k tomu dochází: v metafyzice neexistuje fyzika. Můžeme pouze ukázat, jaký je význam hypostaze.“³³⁷

Postupně se tak s ním dostáváme přes bytí k subjektu, přítomnosti (bez času), substancí filozofického „já“ a hraniční fenomenologii po samotnou hypostazovanou svobodu existujícího nad existováním. Posuďme sami z následujících citací, které již netřeba rozbíjet komentáři, neboť nám jde primárně o výsledek...

„Tím, že se zjevuje 'něco, co je', dochází uprostřed anonymního bytí ke skutečné inverzi. Toto 'něco' nese existování jako atribut, je pánem tohoto existování, je jako subjekt pánem atributu. Existování mu patří, a právě touto mocí nad existováním..., touto žárlivou a nedílnou mocí nad existováním, je existující sám.“ A ještě lépe: „...to, že se existující zjevuje, představuje samo ustavení moci, svobody v existování, jež by samo o sobě zůstalo v podstatě anonymní.“ Pak tedy „...aby se v tomto anonymním existování mohl objevit existující, musí nastat možnost vyjít ze sebe a vrátit se k sobě, to znamená samo dílo identity.“³³⁸

A zde nastupuje překvapivě přítomnost...

„Přítomnost, to je událost hypostaze,“ vrací se Lévinas k původně popřenému atributu. „Přítomnost vychází ze sebe, lépe řečeno: 'znamená' vyjít ze sebe.“ A pozor: „Je to trhlinka v nezměrném předivu existování, které nemá začátek ani konec. Přítomnost zpřetrhává a znovu navazuje; přítomnost začíná; je sám začátek. Má minulost, ale v podobě vzpomínky. Má dějiny, ale není dějinami.“

A tím se dostáváme k otázce času...

„Jestliže hypostazi klademe jako přítomnost, ještě do bytí nezavádíme čas,“ tvrdí Lévinas. „Tím, že si dáváme přítomnost, nedáváme si časové rozpětí zachycené i přisvojené v lineární sérii trvání, ba ani jeden bod této série.“ Podle něj totiž „...nejde o přítomnost, vykrojenou v čase ustanoveném od této chvíle, o element času, nýbrž o 'funkci' přítomnosti, o trhlinku, kterou způsobuje v neosobním nekonečnu existování.“ S tím ale také nelze jinak, než souhlasit. A ještě k tomu: „Podstatné je uchopit přítomnost na pomezí existování a existujícího, kdy jakožto funkce existování už přechází v existující.“ Ale jak tato prchavost může v něco vyústit? Ptáme se spolu s Lévinasem, který nám

³³⁶ ibidem, s. 35

³³⁷ ibidem, s. 51

³³⁸ ibidem, s. 51

obratem odpovídá: „Dospíváme k dialektické situaci, která spíše popisuje, než aby vylučovala, fenomén, jenž se nyní prosazuje: 'já'“. No a jestliže je toto „já“ uchopeno „...na pomezí existování a existujícího, jako funkce hypostaze, já se rázem ocitá mimo opozice proměnného a trvalého, stejně jako mimo kategorie bytí a nicoty.“ A podle Lévinase je třeba pochopit – abychom se vyvázali z paradoxu - „...že 'já' není na počátku existujícím, ale sám modus existování, že v pravém slova smyslu neexistuje.“

Nebylo by však asi vhodné skončit „neexistencí“, což si uvědomuje i Lévinas: „Jistě: přítomnost a 'já' přecházejí v existující a lze z nich složit čas, mít čas jako existující. A s tímto hypostazovaným časem můžeme mít kantovskou nebo bergsonovskou zkušenost.“

Jenomže:

„Pak je to ale zkušenost s hypostazovaným časem. Už to není čas ve své schematické funkci mezi existováním a existujícím, čas jako čirá událost hypostaze.“³³⁹

Takže:

„Klademe-li přítomnost jako moc existujícího nad existováním a hledáme-li přechod od existování k existujícímu, ocitáme se v rovině bádání, kterou už nelze označit za empirickou. A pokud je fenomenologie pouze radikálně empirickou metodou, ocitneme se za hranicemi fenomenologie.“³⁴⁰

A teď se konečně dostáváme k tomu nejpodstatnějšímu – ke svobodě!

„Hypostaze – jako přítomnost, 'já' - je svoboda.“³⁴¹

Jak to funguje?

„Existující je pánem existování. Nad svou existenci uplatňuje mužnou moc subjektu. Má něco ve své moci.“

A co je to vlastně za svobodu? Lévinas je přesvědčen, že je to „prvotní svoboda“, která sice ještě není svobodou svobodného vládce, ale je to „...svoboda počátku. Existence je nyní na základě něčeho. Je to svoboda obsažená v každém subjektu, v samotném faktu, že subjekt je, že jsoucno je.“

Je to:

„Svoboda samotné vlády existujícího nad existováním.“

I to nám dává naději.

³³⁹ ibidem, s. 52

³⁴⁰ Ibidem, s. 55

³⁴¹ ibidem – a dále, s. 55-57

10.1. Levinas a svatost, magie a čarodějnictví

Vzhledem k Lévinasově výrazné orientaci na judaismus a sepětí s židovskou tradicí, nemůžeme opominout ani tuto oblast, byť v některých jeho přednáškách či statích na téma Tóry či Talmudu, může na nežidovské čtenáře působit poněkud exoticky. To je i případ Lévinasova výkladu magie a čarodějnictví, jež jsem si tu zvolil (i pro její přímou korespondenci s Východními kulturami), respektive přiblížení kapitoly „*Desakralizace a odčarování*“ z jeho souborného díla „*Etika a nekonečno*“, jíž Lévinas uvádí slovy: „*Vždycky jsem si kládl otázku, zda svatost, to znamená oddělenost či čistota, s ničím nesmíšená podstata, kterou lze nazvat Duchem a kterou je judaismus prodchnut nebo k níž aspiruje, může přebývat ve světě, jež by nebyl desakralizován. Kládl jsem si otázku – a to je jádro věci – , zda je svět dostatečně desakralizován na to, aby takovou čistotu unesl. Sakrální to je polostín, kde kvetou čáry, jež má judaismus v takové ošklivosti. 'Odvracená strana', rub Skutečna. Nicota zahuštěná v tajemství, bubliny nicoty ve věcech, tváření se všedních věcí 'jako by nic' - sakrální zdobí márnivým kouzlem. Zjevení tyto zlé tajemnosti odmítá; o tomto odmítnutí svědčí zvláště str. 67a-68b traktátu 'Sanhedrin'. Tyto texty svými definicemi čarodějnictví – obsahují jich několik – možná dovolují rozlišit svaté a sakrální navzdory formálním či strukturálním podobnostem... Čarodějnictví, ona příbuzná, ne-li vlastní sestra sakrální – příbuzná pravda trochu povadlá, avšak těžící ze známostí svého sourozence přijímaného v lepších kruzích – je mistrem zdání.“³⁴²*

Ujasněme si tedy nejprve, co to vlastně čarodějnictví je či má být.

Pod heslem „*Čarodějnictví*“ nalézáme v „*Lexikonu magie*“ z pera profesora Karlovy univerzity Milana Nakonečného následující výklad: „*Původní středověké církevní pojetí čarodějnictví, vycházející z biblického podání, dávalo pojmu čarodějnictví zcela jiný obsah než současní kulturní antropologové a etnologové, kteří jej nezřídka a neprávem ztotožňují s magií, kterou zjednodušeně pokládají za systém pověrečných praktik, protože ji obvykle ztotožňují s lidovým čarodějnictvím; čaroděj je pak podle jejich pojetí v podstatě šaman. Naproti tomu církevní Otcové považovali čarodějnictví za službu d'áblu, vykonávanou prostřednictvím různých tajných praktik a za účelem poškozování či ničení druhých (maleficium – malum facere, tj. konati zlo, neboť je d'áblu milé). V tomto smyslu se čarodějnictví v podstatě kryje s primitivní černou magií. V průběhu XIV. století pak s představou maleficia splynula představa strigy (čarodějnice) a čarodějnictví bylo přisuzováno zejména ženám; stalo se jednou z nejtěžších forem kacířství a vyvolalo kruté pronásledování*

³⁴² Lévinas, *Etika...*, s.148

inkvizicí (čarodějnické procesy). Přísně vzato však za čarodějnice byly pokládány i ženy, které d'ábla pouze uctívaly, čarodějnictvím se tak stalo uctívání d'ábla (satanismus.)“³⁴³

Lévinas pak s odkazem ke zmíněné již židovské Gemarě³⁴⁴ cituje: „... '1)Čaroděje, který skutečně čaruje, je třeba stíhat ... čarodějnice, ať muž či žena; označuje se jako čarodějnice, neboť většina žen se zabývá čarováním'...“ a vysvětluje, že takový čaroděj: „...je vystaven postihu, jestliže čarodějný akt spadá do okruhu činností, jejichž účel překračuje pouhou hru iluzí ... 'ne však toho, kdo jen vytváří iluzi' ... Mišna – jejíž smysl vyvstane teprve poté, co Gemara rozšířila pojednávaný problém novými otázkami, které zase vyvolávají své vlastní otázky, a teprve díky onomu smyslu, jenž zůstal nevyřčen a který se objeví ve smyslu toho, co vyřčeno bylo – rozlišuje mezi čarodějnictvím vytvářejícím iluze a čarodějnictvím, které přináší zisk. ... Pokud čaroděj 'sklízí', pokud začleňuje iluzi do ekonomického procesu – a ekonomický život moderní doby je privilegovaným místem sklizně... a velkých zisků, které takováto sklizeň přináší – stává se kriminálním deliktem. Uplatňují se proti němu sankce. Jaké? Otázka nemá co činit s naší právníkovou zvědavostí, nýbrž vymazuje metafyzické roviny čarodějnictví a rod, do kterého náleží. To vše se ukáže ne ve faktické povaze sankcí, ale ve způsobu, jakým k nim Talmud dochází...“

V subkapitole „Podstata čarodějnictví“ se pak Lévinas zabývá tradičním (dle Gemary) způsobem „...4)Jak je popravovat? ... Rabi Jose Galilejský řekl: Psáno jest (Ex. 22,18): 'Čarodějnicí nedáš živu býti' a jest řečeno (Dt 20,16): 'Žádné duši nedáš živu býti.' Jako tam mečem, tak i tady mečem...“ cituje Lévinas a kriticky dodává: „V Deuteronomiu i v Exodu nacházíme tentýž výraz: 'Nedáš živu býti.' Důsledkem analogie výrazů má být tentýž trest. Učenci rozlišují čtyři druhy poprav, o nichž se mluví v legislativních textech Tóry: ukamenování, upálení, stětí, oběšení. Citlivé duše nechť mi prominou – trest smrti se totiž vykonával zcela výjimečně... Rabi Tarfon a Rabi Akiva říkají: Za celou dobu, co jsme zasedali v synedriu, nebyl nikdo odsouzen k smrti.' ... Hrdelní zločiny však existují; tentýž druh poprav umožňuje pochopit různé zločiny jako téhož druhu a vytěžit bytostnou povahu činů. Rabi Jose Galilejský říká, že čarodějnice má sejít mečem. Proč? Protože se v Deuteronomiu rofmlace 'nedáš živu býti' týká vyhlazení domorodých kananejských kmenů, které podle Písma 'sama země vyvrhla pro jejich zvrácenost'; mám za to, že spolehlivější než historická je její morální inspirace...“³⁴⁵ a dále pak komentuje, že ony krutosti, tedy zmíněné ukamenování, upálení, stětí, oběšení, jsou podle něj „...napříště jen vyjadřovacím způsobem, nezbytným k

³⁴³ Nakonečný, Milan: Lexikon magie. Rozšířené a přepracované vydání, Argo, Praha 2009, ISBN 978-80-257-0134-8, s. 86-87

³⁴⁴ Gemara je součástí Talmudu, která obsahuje rabínské komentáře a rozborů Mišny, záznamů ústní tradice judaismu.

³⁴⁵ Lévinas, Etika..., s. 151

zachování rozdílu mezi Dobrem a Zlem a k rozlišení jednoho zla od druhého. Tento jazyk se nesmí rozpliznout v jímavý styl, žehnající ochotě 'vše pochopit' a 'vše odpustit'. Je proto nutné podle Rabiho Joseho Galilejského popravovat čarodějnice stětím. Snad. Mnohem zajímavější je kategorie, do níž podle tohoto učence čarodějnictví spadá. A pro nás je zvláště zajímavé ono sakrální, z něhož pochází: čarodějnictví je civilizačním jevem zvrhlých národů (historicky zvrácených? Na tom málo záleží, abychom porozuměli smyslu, musíme brát údaje tak, jak je text předkládá.). Národů tak zvrhlých, že je sama země nemůže snést. Čarodějnictví je tedy fenomén zvrhlosti, která je judaismu cizí. Je to sakrální těch druhých!“³⁴⁶ Snad. Tolik tedy jen na ukázkou z jinak dále podrobné a obsáhlé pra-judaistické „démonologie“ z pera Emmanuela Lévinase, který nicméně už v rámci svého úvodu na dané téma filozoficky zdůrazňuje: „Skutečně desakralizovaná společnost je ta, kde se skoncovalo s nečistými pletichami všude rozlezlého čarodějnictví; čarodějnictví totiž není odcizením sakrální, spíše je udržuje při životě. Skutečná desakralizace se snaží oddělit skutečné od zdánlivého, snad dokonce skutečné od toho zdánlivého, které je 'bytostně' přimíšeno ke skutečnému.“³⁴⁷

³⁴⁶ ibidem, s. 152

³⁴⁷ ibidem, s. 148

11. Závěrečné eseje a postřehy k ryzí aktuálnosti

11.1. Antisofistikon aneb najít Cestu, Pravdu a Svobodu

Naší jedinou jistotou je nejistota. Dnešní člověk moderní „západní“ současnosti žije v prostředí ovládaném machthábry prostřednictvím gestellu a machenschaftu, velkou část moderního „východu“ drtí totalitní režimy. To vše navzdory filozofii. Chybí nám vhled do pravé podstaty, do celků bez marga. Je třeba učinit skok, původní skok-Ursprung. Žádoucí je návrat k pramenům (ad fontanes), k pramenům chápaným jako počátek, jenž se v nás vždy znovu narodí. To v naší duši se rodí vždy poprvé a naposled, počátkuje se. Jenomže mnozí se prostě nedokážou otevřít vlastnímu nitru, neumíme jít k věci samé. A mnohdy ani nesmíme. Proč?

„*Je nebezpečné o tom mluvit, natož psát!*“³⁴⁸ čteme znepokojivou větu profesorky Anny Hogenové v její novější, ryze aktuální knize „*K fenoménu celku v planetární době*“. O čem je u nás i ve světě, obecně ve společnosti a dokonce i na univerzitní půdě nebezpečné mluvit, natož psát? O mnohém. Zase už nám (... kolikrát to tady v lidských dějinách potažmo historii bylo – a skončilo to vůbec někdy? Snad tu a tam, parciálně...) někdo předepisuje co smíme a co nesmíme veřejně prezentovat, prohlašovat či psát a o čem můžeme či nemůžeme mluvit. Mocní přemocňují svoji moc, genderoví či anti-rasističtí aktivisté jejich prostřednictvím převracejí realitu naruby. A zdaleka nejen oni. Nastupuje opět sofistická totalita, potažmo už jaksi plíživě nastoupila dříve. To si dál podrobněji rozeberem(-e). Z principu se jí ale nesmíme bát, jenomže... - my se (tak trochu) bojíme. A s tím je třeba něco dělat.

Jednou z klíčových cest je pracovat sám na sobě, rozvíjet osobní individualitu, druhou pak ozdravné aktivity sociální. Společenské. Mocenské? Každopádně je třeba změnit status quo, je-li neblahé. Ale jak? Vyhrožuji snad sociální revolucí? Ne. Už z principu nikoliv. Revoluce je nebezpečný fenomén, jehož je třeba se – po zkušenostech z uplynulých věků – rozhodně vyvarovat. Tak co s neblahým dneškem? Je nezbytné to zejména důsledně promyslet...

Kdo tedy jsem a kam jsme to (jako jedinci i lidstvo) aktuálně dokráčeli?

Nacházíme-li se v extrémní situaci, a ta v současné době nesporně eskaluje (bují už dávno zmíněná již obecná vláda „gestellu“ a „machenschaftu“, v moci nás má teď právě³⁴⁹ vypjaté covidové

³⁴⁸ Hogenová A.: *K fenoménu celku v planetární době*, Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, Praha 2020, s. 19

³⁴⁹ úvaha přece jen pochází primárně z roku předchozího, vypjatě covidového, který byl i je relativně směšný, stejně jako (relativně) děsivý

„šílenství“ na mnoha rovinách a tak podobně...), je třeba (tradičně) přijmout extrémní opatření: vládnoucí garnitura je aktuálně činí celospolečensky, my každý za sebe pak musíme zvážit – filozofickou, psychologickou, duchovní – osobní (osobnostní) záchranu (je-li něco takového vůbec potřeba?!), a zejména nezbytnou proměnu na bázi niterném: bázi duchovní, filozofické. Jen tak můžeme zůstat sami sebou, jedině takto dokážeme dál být svobodní. Primárně tedy ve svém nitru, pokud ale víme, o čem to je. A navíc pouze v případě, že jsme svobodní – už někdy, doposud – tak nějak byli, neboť pochopit podstatu pravé svobody a realizovat ji není vůbec jednoduchá věc, natožpak filozoficky. Zde se nesporně shodnu s profesorkou Hogenovou, že jistota ve filozofii nepochází z přesného vnímání skutečné věci, ale z nevyhnutelnosti, která ve vnímání je nalezena. Musíme jít k věci samé. Svoboda je ratio essendi pro prázdnotu, nikoliv ratio cognoscendi³⁵⁰ – ale k tomu se ještě dostaneme. Jak uvidíme také dále, musíme dojít akceptace věci samé. Nestačí jen die Leitfrage, musíme mít i Grundfrage. Musíme vyjít z počátků, které se v nás tak nějak vždy znovu narodí: vždy poprvé a naposled.

Najít svobodu totiž není jen tak: rozhodně tedy nemám na mysli tu vnější, takzvanou „svobodu“ v rámci společnosti, společenského dění a nažívání, kterou nám dává – pro jednoho dostatek finančních prostředků, pro druhého pak politická či ekonomická moc, pro třetího zase třeba zdraví. Mám na mysli svobodu osobní, duchovní, svobodu pravou, niternou. Duševní (viz. třeba Nietzscheův „*Duševní aristokratismus*“), duchovní (snad až mystickou či magickou), filozofickou. Jak k ní dospět? Nejlépe – a to je vlastně také jediná opravdová možnost - každý po svém, vlastním, ryze osobním vhladem (Vhladem) do podstaty, neboť se jedná o princip zcela individuálního poznání, nalezení pramene své niternosti, filozofického základu v té nejčistší, nejiskrnější krystalické podobě. A pochopení celku bez marga, jak nám ho také prezentuje profesorka Hogenová: „*Celek bez marga není clare et distincte, nedá se matematizovat, vzpírá se potřebě jistoty geometrického charakteru, není předmětem.*“³⁵¹ Je to jen na nás, na každém z nás, ať už jako nezávislém jedinci, anebo součásti nějakého sociálního útvaru, což jsme ale v zásadě vždy: jako členové rodin, obce, státu, kontinentu, světa – zabydleného lidmi, tedy mimo jiné. Musíme pak nicméně volit, potažmo zvolit správnou cestu, správné řešení – a vykročit...

Jak na to?

Je mnoho cest.

Představme si třeba situaci: „*M...nemyslel na nic, co by se týkalo minulosti ani budoucnosti. Čas se*

³⁵⁰ to už snad řek sám velký Heidegger?!

³⁵¹ HOGENOVÁ, Anna. Bytí a rozumění. Praha: Karlova univerzita Praha, Pedagogická fakulta, 2016, s.7

pro něj zastavil. Nikdy si čas nepřivlastňoval, a tak ho získal nekonečné množství...,³⁵² popisuje – pohledem zvnějšku i z nitra samého - stav meditačního vytržení tibetského mnicha západní provenience (původem Francouze – i to je pro naše vzájemné gnoseologické propojení Východ-Západ klíčové) filozoficky vzdělaný čínský (potažmo tibetský) spisovatel Ning Kchen. Onen mnich sedí na obrovském balvanu, tváří otočen k zasněženému údolí pod sebou, k horskému masivu, jenž se zvedá na druhém břehu. „...*Ke slunečním paprskům za hřebeny nebo ještě dál, tam všude byl...*“³⁵³ v tu „magickou“ bezhraničnou časoprostorovou chvíli, v okamžiku Vbliknutí či Vhledu, který představuje stejně tak zlomek času jako jeho nekonečné trvání.

I tak se dá popsat stav hluboké meditace, ale je nesporný rozdíl takový stav popisovat – a zažít ho osobně, „na vlastní kůži“, niterně. Zniternit ho, jít k věci samé a nejlépe pak přímo na místě příslušném. A mohu potvrdit, že stejně jako je rozdíl číst o dalajlamovi a zažít osobně jeho osobitý hrdelní smích, slyšet filozofická moudra přímo z jeho úst v jadrné tibetštině; nebo: dívat se na jeho fotografii – a dotýkat se tohoto svatého muže, zažít s ním společnou meditaci na půdě tibetského kláštera Cuglakhang v jeho exilovém indickém sídle v Dharamsale; stejně tak je rozdíl číst o tibetské meditaci a zažít ji osobně přímo v gömpě (klášteře) vypínající se nad vysokohorskou písčitou planinou oproti tibetským velikánům, poté co zdolám třetí nejvýše položenou silnicí světa ladakhský průsmyk Kardung La (5 359 m. n. m.) a kilometry zdejší bezútesné pouště. Něco o tom vím...

Někde tady se má nalézat mýtická Šambhala, buddhistická bájná říše, idylický svět věčné radosti, ale je rozdíl o ní číst v knihách - a dýchat autentický řídký vzduch spolu s věřícími Tibetany, kteří tuto „čistou zemi“ ani trochu nechápou jako abstraktní pohádku, neboť jde o zemi v duchovním smyslu čistou čili posvátnou, která jim skýtá nepředstavitelný potenciál. Takové čisté země obecně existují i v našem světě, jsou přítomné v naší podstatě, ocitáme se v ní díky své oddanosti a modlitbám, meditacím. Tibetané „čistou zemi“ nazývají žingkam nebo dewačan a rozlišují tři typy těchto rajských království: nebeské, pozemské a tzv. „malé vesmíry“. V tibetském buddhismu, který zahrnuje hínajánu, mahájánu a vadžrajánu, představují tyto sféry světy stvořené jemnými substancemi, díky čemuž do nich lze vhlédnout skrze lidskou mysl a zkoumat je. Významní tibetští učitelé tvrdí, že Šambhala existuje, ale není postižitelná žádným z lidských smyslů, že je nezachytitelná prostředky poznání, které nám ke zkoumání jevů vnějšího světa poskytuje fyzika nebo matematika. A i když se mezi sanskrtskými i tibetskými posvátnými texty nachází mnoho průvodců do „fyzické“ bájně Šambhaly, zaměřují se všechny především na osobu poutníka, který musí projít jakousi formou niterného (duchovního, potažmo filozofického) zasvěcení: překročit

³⁵² KCHEN, Ning. Nebe nad Lhasou. Praha: Verzone, 2018., s.7

³⁵³ ibidem, s. 8

nespočet vysokých hor a hlubokých řek, projít nekonečnými pustinami, musí se opírat o pomoc ochranných božstev, porazit démony a zlé duchy, kteří na něj cestou číhají. Kromě toho musí takový poutník vykonat složitá duchovní cvičení, musí dosáhnout určitého stupně poznání a musí být obdařen bódhisattvovským soucitem (buddhistický „soucit“ je velice jemné, byť všeobjímající, klíčové specifikum). Někteří znalci se domnívají, že se tyto symbolické popisy se týkají lidské duše. To by pak znamenalo, že každý člověk má Šambhalu v sobě. Tak jako každý člověk, a dokonce každá živoucí bytost, dle buddhistů, v sobě má buddhovskou přirozenost, kterou pouze v koloběhu bezpočtu zrození jevy vnějšího světa a vlastní ego překryly natolik vrstvou prachu, že je těžko ji objevit. I tady je pak třeba jít k věci samé. Máme k ní zjevně přístup i my ze „západu“, ale k tomu se ještě podrobněji vrátíme, zejména tedy s ohledem k námitkám západních filozofů. Odpovíme jim i sobě.

„...Pro buddhistu skutečnost nekončí. Ale co je skutečnost? Nemá-li hranice, neznamena to, že neexistuje?“³⁵⁴ Neznamena. Je to otázka úhlu pohledu. Může jít prostě jen o vhléd „bez marga“, jak nás právě učí profesorka Hogenová. Tak či onak zde tak nějak přemýšlíme o povaze skutečnosti.

Vraťme se však k onomu meditujícímu Hledači poznání, jehož *„...šafránové mnišské roucho bylo zasypáno sněhem, který stále padal, hromadil se mu v záhybech rukávů, on však budil dojem, že mezi těmi snášejícími se vločkami vůbec není.“* Vypadal jako socha a vlastně *„...nahlíženo z jistého úhlu pohledu, M... byl socha. Myslitel uprostřed sněhu.“³⁵⁵* Otázka pak ale zní, zda je právě tohle cesta pro každého, i pro nás „tady a teď“ západní provenience?! Tam „na východě“ je to „jiný svět“, řečeno lapidárně, filozofujícím básníkem pak vyjádřeno *„...Je to svět, který se k vyprávění příliš nehodí, je mnohem víc, než hudba, abstraktní, spíš k smyslovému vnímání než k zachycení slovy. A pokud se mi nepovede vyjádřit, jaký Tibet je (jaká je jeho hudba), stěží vystihnu povahu Tibeťanů. Tibet a Tibeťané patří k sobě, jsou jedno tělo a jedna duše, nerozlučně spjatí jako voda a ryby. Dlouhé roky se ... snažím napsat román vystihující ten zvláštní svět Tibetu. Obávám se, že ani tentokrát se mi to nepodaří tak, jak bych si to přál. Mně totiž nejde o příběh, jde mi o existenci.“³⁵⁶*

A to je pak o něčem jiném. Každopádně je to podnět i nám k zamyšlení: nezůstáváme příliš často „klouzavě“ na povrchu? Je třeba jít k věci samé, jak už víme. Klíčoví fenomenologové tomu říkají „uzávorkování“, ale to je pouze jeden z (ne-?!)patříčných úhlů pohledu.

Je třeba totiž, tedy mimo jiné, jsme-li či chceme-li být filozofy, chápat svět básnicky, jak nás učí například filozof Friedrich Nietzsche, ale třeba i profesorka Hogenová, když na svých přednáškách zdůrazňuje, že pouze a *„...především opravdový básník dokáže nahlédnout podstatu“* a její Pravdu.

³⁵⁴ ibidem, s. 11

³⁵⁵ ibidem, s. 7

³⁵⁶ ibidem, s.11

Každý můžeme být takovým básníkem, budeme-li chtít, a to ať již prostřednictvím jógického vhledu, zenového osvícení, ale i uměleckým úhlem pohledu na věci vezdejší, niterné i nejniternější, a nesporně pak správně uchopeným filozofováním. Takže je tu opět základní otázka: opravdu to může, smí či dokáže každý?! Proč tahle otázka?

V našem západním světě obecně panují pochybnosti, zda je „západní“ člověk vůbec schopen prožít (realizovat) například jógu či zen v jeho pravé „východní“ dějinně časoprostorové podstatě a podobě, dokonce je tento stav ze strany našich současných západních filozofů chápán jako „oxymorón“ čili (z řeckého „oxis“- ostrý + „moros“ - tupý) protimluv, viz. například názor některých akademiků z pražské Karlovy univerzity v rámci naší vzájemné internetové komunikace na téma mé doktorské práce *„Východ a Západ a Poznávání“*, kdy mj. prezentují své přesvědčení, že *„...navíc 'český jogín' je oxymorón, zde se ukazuje, že jde o zcela novou formu transformace 'joginství', která s tou původní má málo společného, protože je v tradici západního myšlení kognitivně diskurzivní, pojmová. Nespojuje se zde nespojitelné?“* To jistě nikoliv. Už z principu toho, že jako lidské bytosti fungujeme na stejných psychofyzických, potažmo duchovních i fyzických dispozicích (u nás) na „západě“ stejně jako (tam) na „východě“, odkud nicméně primárně pocházejí zmíněné nauky, a to nesporně též napříč historií (dějinami). Jistěže pak ale nelze pominout značnou rozporuplnost až protikladnost fungování těchto dvou kultur – kdysi i dnes, jak už jsme ostatně výše naznačili. Nicméně: není tedy (vzhledem k výše řečenému: podstatnému „vše-lidskému“ principu) na druhou stranu problém v tom, že by v zásadě kterýkoliv lidský (člověčí!?) jedinec nebyl schopen projít tou „pravou cestou“ onoho (příkladně) „pravého joginství“, byť s konkrétními pochybovači jistě nebudu přít o skutečnost, že na první (vnějškový) pohled to může v západním světě vypadat spíše jak oni to vidí. A jistě nebudou sami.

Proč?

Naše primárně „západňácká“ civilizace obecně zpopularizovala původní „hluboké“ nauky nejen k nám po staletí prolínajících východních, ale i našich zcela relevantních „západních“ (antických) filozofů do podob, vyhovujících dokonce i současnému západnímu (konzumnímu) stylu života, jeho nazírání a především pak nažívání. Ale zpět k Východu ve vazbě na Západ (náš - Západ): je nesporné, že zejména prapůvodní džňánajóga (filozofická), ale dokonce ani „praktické“ podoby jógy, jako třeba bhaktijóga (cesta oddanosti Bohu), rádžajóga (cesta sebekázně) a dokonce ani především fyzicky orientovaná (kde primárně jde o disciplinované cvičení těla) hathajóga nerovná se moderní západní „pseudo-józe“ například „strečingové“ a mnoha dalším „západním“ obdobám či mutacím původní prastaré indické jógy. Zde je pak nezbytné nahlédnout onen rozdíl mezi pravou pra-podstatou, a to především pra-původní jógy jako filozofické nauky, oproti zmíněným již líbivým a pohodlným západním formám (paskvilům), nazývaným obdobně či stejně. Název totiž nerozhoduje, důležitá je pravá podstata nazývaného, zejména tedy hloubka jejího pro(-za-)žití, či

spíše nahlíženého a následně pak aplikovaného. Zde pak - v západním reálu - obvykle (mnohdy) nalezneme onen nesporný oxymoron, připouštím. A tady je pak na každém z nás, zda zvolíme pravou (správnou) cestu k vytčenému cíli a co jsme pro onu „pravou“ hloubku poznání ochotni učinit. Zda jsme schopni překročit „svůj stín“ potažmo „stín“ civilizace, v níž jsme se příkladně narodili a byli vychováni, která nás determinuje, ale to platí jen potud, pokud jsme ochotní a schopni najít svůj vlastní pramen, vstoupit heideggerovskou „spárou“ (die Fuge) či se ponořit do relativně adekvátní patočkovské „bezdný“³⁵⁷ dojít (byť zpočátku zatím pouze rámcového) poznání a pod jeho vlivem důsledně vykročit zvolenou cestou, a třeba pod vedením „pravých“ indických jóginů, nejspíše tedy (a kdo je ochoten tam vyrazit a pobýt?!) přímo v místě „zrození jógy“ jako duchovní, filozofické, ale i fyzické cesty, na (přece jen) jinak civilizačně či duchovně založeném indickém (a okolním oduševnělém) subkontinentu (a okolí), případně též usednout do (výše naznačené) zasněžené buddhistické meditace před prastarým tibetským klášterem, anebo přímo v jeho zdech, tady pak pod vedením osvícených zenových (či prostě jen pra-buddhistických) mistrů na základě oněch nejprapůvodnějších nauk, jak to zjevně činí Kchenův citovaný hrdina, přičemž filozofující autor nás (a to je důležité pochopit!) kromě jiného poučí: „*Hledání místa spočinutí je mnohem větším tápáním než hledání pramene. Cíl cesty často mizí, pramen zůstává.*“³⁵⁸ Je tedy pouze na každém z nás, dokážeme-li odhodit svazující „západní“ základ naší bytosti a jejího nažívání a vydat se „na cestu“. Na každém z nás. Je to však pouze jedna z cest. Vždyť můžeme zvolit i relativně nekonečnou variabilitu dalších forem poznávání a poznání, například nalezení vlastního pramene „pouze“ pomocí filozofie (meditovat si může každý v soukromí), a proč ne právě té západní (vždyť odtud pocházíme), jak nás vede třeba právě profesorka Hogenová. Jógická či zenová cesta je pro nás, bytosti „ze západu“, samozřejmě extrém, oproti naší „západní“ realitě, a tak se do ní zase (svobodně, prozatím?) pokorně vraťme. Jdu na chvíli meditovat, ale pak uvidíme...

Na dokreslenou však ještě další gnoseologická alegorie: vzpomeňme nesporně filozofickou (mystickou) povídku „*Šlépěj*“ ze souboru „*Boží muka, Trapné povídky*“ českého spisovatele, žurnalisty a svébytného filozofa Karla Čapka, v níž nás přivádí na zimní českou silnici u zasněžené pláně, v jejímž středu se nachází nelogická, tajemná lidská šlépěj, dobře však viditelná ze silnice: jediná, „trapně“ nevysvětlitelná šlépěj uprostřed neporušeného zasněženého prostoru jinak zcela opuštěného pole. Na silnici stojí dva pozorovatelé oné - běžnou logickou - neidentifikovatelné lidské stopy bez dalších vazeb na realitu, dobře však čitelné „*boty amerického tvaru...*“³⁵⁹, kteří ve své fascinaci zmíněnou „mystickou“ skutečností vedou vzrušený dialog: o logice, ale zároveň i „o

³⁵⁷ specifický termín – jak už jsem výše zmiňoval - v Patočkově „*Negativním platonismu*“

³⁵⁸ uvádí Ning Kchen ve své knize *Nebe nad Lhasou*, s. 18

³⁵⁹ ČAPEK, Karel. *Boží muka, Trapné povídky*. Praha: Československý spisovatel, 1957, s. 6

zázraku“,³⁶⁰ o Bohu, o záhadách a trapnosti dané situce, které ti dva jednoduše nerozumí. Logicky totiž vznik takové „jediné“ stopy ve svolném prostoru pochopit nelze, ale „...*nějaké vysvětlení přece musí být*“!³⁶¹ Jenomže není. A do stejné situace nás nyní tady (tam) v Tibetu přivádí Ning Kchen, když se jeho (reálný?!³⁶²) hrdina přijde po chvíli opět podívat na onoho meditujícího tibetského mnicha francouzské provenience: jenomže on už na balvanu nesedí. A fyzicky odejít nemohl, protože lokální situace kolem je analogická té čapkovské: „*Jen balvan zasypaný sněhem tam stál nehybný, netknutý, jako by to celé byl jen sen.*“.³⁶³ Máme o čem přemýšlet. A to je dobře. Tady i tam, „u nás“ na západě, stejně jako oni „tam u nich“ na východě, v Tibetu. Je to obdobné, stejné anebo totéž?! Berme to třeba jako zenový kóan.³⁶⁴

Ale zpět k našemu „západnímu“ mysliteli, potažmo k jeho filozofickému inspirátorovi: „*Vzpomínám si, že jsem četl v Humovi,*“ odhaluje Čapek zdroj apriorní inspirace prostřednictvím svého hrdiny, „*o osamocené šlépěji v písku. Tahleta tedy není první...*“, načez alegoricky domýšlí: „*Myslím, že snad jsou tisíce takových stop, že jich je nesmírně mnoho, při kterých nás nic nenapadne, protože jsme si zvykli na určitá pravidla. Jiný by si jí třeba nevšiml; nenapadlo by ho, že je to solitér...*“, ale co je důležité: „*že jsou na světě věci, které nemají s ničím dále co dělat.*“³⁶⁵ U samotného Huma se dozvídáme: „*Kdybyste viděli na břehu mořském otisk jedné lidské nohy, soudili byste, že tudy šel člověk a že zanechal i stopy druhé nohy, třeba jsou zahlazeny valícím se pískem nebo zátopou vody.*“.³⁶⁶ Zatímco ale Hume se primárně zabývá příčinou a účinkem, filozof Čapek jde ve své úvaze mnohem dál: „*Snad se nějaké božstvo ubírá svou cestou, jde bez inkoherece a postupně; snad jeho cesta je nějaké vůdcovství, kterého se máme chopit. Bylo by nám možno krok za krokem jít ve stopách božstva. Snad by to byla cesta spásy... A je to strašné mít*

³⁶⁰ ibidem, s. 6

³⁶¹ ibidem, s. 6

³⁶² Každá fikce, může být realitou – a naopak, míním. Tohle je pro mne zcela zásadná realita. Je to na vás...

³⁶³ KCHEN, Ning. *Nebe nad Lhasou*. Praha: Verzone, 2018., s.16

³⁶⁴ Kóan (původně čínský termín „*gong'an*“, sinojaponského „*kóan*“) je krátký iracionální příběh obsahující „nelogickou“ hádanku, která osvobozuje mysl od zavedených konceptů. Název pochází z nejznámější sbírky čínských zenových kóanů „*Brána bez dveří*“. POZN: Tedy další úhel pohledu.

³⁶⁵ ČAPEK, Karel. *Boží muka, Trapné povídky*. Praha: Československý spisovatel, 1957, s. 6-7

³⁶⁶ viz. HUME, David. *Zkoumání o rozumu lidském*. /Philosophical essays Concerning Human Understanding, kap. III. oddíl XI., 1. vydání: A. Millar, 1748, česky 1899; potažmo MAREK, František, ZAPLETAL, Štěpán. *Filozofická čítanka*, Praha: Svoboda, 1971, s. 163-167

*docela určitě jeden krok této cesty před sebou a nemoci ji sledovat.*³⁶⁷ A zatímco – zase symbolicky – jeden z obou diskutujících hrdinů „z problému“ prchne (do jistoty svého dosavadního nažívání, raději bez zájmu o patřičné poznání, po kterém netouží, neboť je to nesporně pohodlnější, než-li se nejistému světu poznání – jež bolí - otevřít), ten druhý už se ho napříště přidrží: *„Já se jí nepustím – šlépěje, která už není a nebude.*“³⁶⁸ Je totiž filozof. Musí být.

Tedy zpět k ryzí filozofii...

„Ve filozofování jde jen o rozhovor s těmi, kteří nás otvírají a předestírají nám krajinu prapůvodní, rodící se, ve které se setkáváte s tím, co jsme nejvíc.“³⁶⁹ Vždyť „...jde o ontologický komparativ, který je starý jako myšlení myšleného...“, a tudíž nám Hogenová doporučuje „...rozhovor s těmi, kteří mají co říci“,³⁷⁰ obecně tedy nejen se starými filozofy, ale také se současnými autoritami, ať již v tom pozitivním či negativním (jistěže obojí vztaženo vždy k čemusi) slova smyslu. Ale co je tedy „pozitivní“ a co „negativní“ v tomto smyslu si právě musíme ujasnit. A to vůbec není snadné, protože se nacházíme v poněkud tristní realitě, neboť žijeme „...v novověké postmoderně, která je ‘chytrá’, proto se nesmíme divit ani v případě ‘chytré karantény’. Jsme tak ‘chytrí’, protože jen ‘chytrí’ lidé mohou dělat chytré telefony, výstavy krav a zemědělských výrobků atp...“³⁷¹ jenomže Oni (záhy si vyjasníme, kdo jsou „Oni“) nám tu takzvanou „chytrou“ technickou realitu prezentují i jako samoovládací prvek, určený k ovládnutí mas, potažmo nás samých, tedy ve smyslu sociálních skupin i vyšších celků, tedy i každého jedince zvlášť, „...a přitom jsme si nechali ukrást přítomnost.“³⁷² Jak k tomu došlo? „Minulost nám předkládají orální historikové ve svých bakalářských a magisterských pracích...“,³⁷³ ale také v mnohdy dobře zaplacených a obecně knižně či jako nejrůznější skripta vydaných a prezentovaných publikacích, přednáškách a zejména pak takzvaných „poradenství“ mocensky silným hlavám i „podhlavám“ států, ale i od vládnoucích ekonomických korporací (a vůbec nepopírám, že se tu apriori obávám takzvané společenské „teorie spiknutí“), zatímco „...budoucnost nám tvoří retrogradní inženýři v chytrých prognostických ústavech, kde se technicky vyrábějí plány, vize...“³⁷⁴, prostě „budoucnost“ ve smyslu téměř předem

³⁶⁷ ČAPEK, Karel. Boží muka, Trapné povídky. Praha: Československý spisovatel, 1957, s. 7

³⁶⁸ ibidem, s. 7

³⁶⁹ HOGENOVÁ Anna. K fenoménu celku v planetární době. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2020. s. 9

³⁷⁰ ibidem, s. 9

³⁷¹ ibidem, s. 9

³⁷² ibidem, s. 9

³⁷³ ibidem, s. 9

³⁷⁴ ibidem, s. 9

dané, jaksi až „nalajnované“ (běžecké) trati životem. Což zejména prognostici a jiní sociologové dokážou „skvěle“: tedy přesvědčivě. A když je pak pustí(-me) k moci, mohou to dokonce dotáhnout až na prezidenty, za něž se národ, nebo alespoň jeho část, (bytostně) stydí. Spíše ta jeho „část“, neboť ona neslavně-slavná „většina“ si už navykla na onen (údajně „demokraticky“) předem nalajnovaný směr živo-bytí, podložený chlebem a hrami (ale to už známe od starých Řeků, potažmo i starších civilizací), nicméně pravidelně utahovaných a nakonec vždy do jakési aktuální definitivní podoby utazených šroubů moci.

„*Jak se vlastně lišíme od otroků?*“³⁷⁵ ptá se v této souvislosti zcela nekompromisně profesorka Anna Hogenová, načež si poněkud věcně odpovídá: „*Jen tím, že nejsme vnějškově podobní těm v otrokářské společnosti.*“³⁷⁶ Zmíněné podobenství se dá ovšem vyložit více významy, nicméně „...*přítomnost, kterou bytostně prožíváme, máme přeplněnou tím, co jsme nestačili udělat v minulém plánu, a budoucnost máme předznačenu v nových, nám podstrčených plánech našeho osobního života, a to vždy s nárokem vědeckosti v objektivitě a nevyhnutelnosti, kterou nikdy nemůžeme opravdu pochopit. A tak na prožívání při-tomnosti není prostě čas.*“³⁷⁷ V současné době (stále ještě) ryze aktuálního pseudo-covidového šílenství musíme pak tuto úvahu či poznámku doplnit ještě o jakousi neviditelnou, byť evidentní, mocenskou past, kdy nám současná státní (i planetární?) moc vládne pod záminkou líbivé pseudo-etické nadřazenosti - uším lidu obecného libě znějících - snah či úsilí primárně o zachování lidského zdraví a života, populace,³⁷⁸ civilizace, byť mnozí víme, že v pozadí je (naopak protichůdný) nechutný boj o moc a zmnožení obrovského kapitálu. A to vše pod líbivou hlavičkou obecného dobra, jehož vymahatelnost nad občany, respektive vynucená dodržovatelnost diktovaných musů, je podložená relativně neomezenou totalitou státní (světové) moci a jejími výkonnými orgány (strážníci, policie, vojsko), před nimiž se „zachraňovaná“ populace musí v jakémsi prvním plánu především bytostně třást a bát se jí. Slepě – a stejně tak poslouchat „na slovo“, které bylo z absurdity povýšeno na účinný zákon. Můžeme chtít po takových aktuálních politicích či představitelích neosobních kapitálových gigantů nějakou sebereflexi? Můžeme. Ale není – zdá se - jakkoliv vymahatelná. Neboť oni mají zcela jiné hodnoty. A nezpochybnitelnou moc. A ta nám vládne, a to v nejrůznějších formách. I v tomto smyslu jsme otroky. Moderními otroky, v tom má obecněji filozofující profesorka Hogenová pravdu. A navíc: „*Ti, co nám řídí životy, většinou neznají celek bez marga, vycházejí z horizontů svých species v*

³⁷⁵ ibidem, s. 9

³⁷⁶ ibidem, s. 9

³⁷⁷ ibidem, s. 9

³⁷⁸ viz. jejich líbivá hesla: „*Vždyť to děláme pro vás! Pro vaše zdraví, pro vaše dobro...*“ - a řada dalších

podobě vědy...,“³⁷⁹ a to pouze pokud právě věda je tím, co se mocným zrovna hodí do jejich aktuálních mocenských a ekonomických nadřazeností, plánů a cílů. A tady se Anna Hogenová zcela správně vrací k takzvanému „porevolučnímu“ počátku, či spíše začátku, neboť „počátkování“ si my filozofové představujeme poněkud jinak, jak ostatně uvidíme dále. Nelze s autorkou než souhlasit, že „...nám dobu po roce 1989 upravili ekonomové a jim podřízení politici a jim podřízení právníci.“³⁸⁰ Nic nebylo svaté, co oni za „svaté“ nevyhlásili, nic nebylo nemožné, co oni za možné označili a prosadili, nic nebylo dost (ne-)etické, co oni za etické prohlásili, s temnou žumpou čehokoliv v ještě temnějším pozadí: ekonomové, politici, právníci potažmo výkon-ní soudci. Obdobně to ale platí po všechny časy a může to mít i děsivě katastrofické důsledky, viz. například geniální, byť v současné době (zatím snad, pomineme-li lokální světové konflikty) spíše jen katastrofický scénář možného, Ibáñezův naturalistický román „Čtyři příšerní jezdci z Apokalypsy“,³⁸¹ zejména tedy jeho druhá, mistrně gradovaná část, zobrazující beznaděj lidské bezmoci vůči všeobjímající (technické) vojenské mašinérii, pro niž bezmocný jedinec neznamena a hlavně nezmuže nic. A dnes?

„Co nám chybí?“³⁸² ironizuje snad Hogenová, ale zároveň si hned také účinně odpovídá: „Chybějí nám opravdu vzdělání lidé v decizní sféře, přesněji řečeno, máme samé odborníky, ale skoro nikoho, kdo by v sobě nosil celek bez marga, jenž se dá získat jen vzděláním naprosto netechnickým, vzděláním, které je rozením vzhledů do celku, jenž nemůže být popsán, natož poznán jako to, co má okraje, co je předmětem, co je *clare et distincte*. Tento nedostatek se bude lidstvu velmi připomínat v problémech, které také nebudou mít margo, okraje, a proto budou silnější, než my lidé. Nejsme bozi a soupeříme se světem, s bytím, tzn. patříme ke světu a patříme k bytí, a nikoliv obráceně.“³⁸³ Podle Schelera (třeba) i jiných fenomenologicky zaměřených filozofických antropologů však nejen tento svět má nás, ale také my máme svět. A tím vlastně jsme tak trochu bozi. Proč ne?! Jenomže to už jaksi každý sám za sebe. Ale zpět ke zmíněnému společenskému „nedostatku“ dle profesorky Hogenové, jenž se „...bude lidstvu velmi připomínat v problémech, které také nebudou mít margo, okraje, a proto budou silnější než my lidé. ... Technický způsob myšlení nezvládne život planety pro

³⁷⁹ HOGENOVÁ Anna. K fenoménu celku v planetární době. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2020. s. 9

³⁸⁰ ibidem, s. 9

³⁸¹ srovnej viz. IBÁÑEZ, Vincente Blasco. Čtyři příšerní jezdci z Apokalypsy, Praha: Miloslav Nebeský, 1927

³⁸² HOGENOVÁ Anna. K fenoménu celku v planetární době. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2020. s. 9

³⁸³ ibidem, s. 9

potřeby živého, potřebujeme hlubší myšlení... Klimatická krize, relativismus hodnot, odumírání 'Abendlandu', to vše je nutno nahlédnout z výšky, která nemá atribut jen politický, ekonomický atd. ³⁸⁴Co s tím? Osobně souhlasím, že „...je třeba znát víc a rozumět i tomu, co je nepředmětné, co se neukazuje geometricky, protože tyto vhledy se rodí jen z napětí bytostného tázání, proč? Jen z tohoto přítomnění se v lidské duši rodí, nikoliv konstruuji celky bez marga, jež jsou nepostradatelné v dnešní době.“³⁸⁵

Jenomže to současnému lidstvu, jak výše zdůrazněno, obecně není umožněno. A kdo za to může? Moderní sofista (moji výše zmínění „Oni“). Kde se vzal?

„Neuvědomujeme si to, ale arché dosud vládne a není jen za námi v minulosti, stojí před námi jako výzva a sehraná otázka, vyžadující bytostné porozumění, protože jde o celek bez marga, o bytí našeho pobytu, nikoli jen o pobyt samotný, který se vykládá a kterému se rozumí jen z libovольnosti, jen z voluntarismu, který sleduje mnohdy jen svůj prospěch,“³⁸⁶ vysvětluje v kapitole „K sofistům dneška“ Hogenová, která dále píše: „Pokud tomu tak je a vychází se jen z pragmatičnosti, pak máme co dělat se sofistickým myšlením...“³⁸⁷ načež se tu odvolává na Heideggera, potažmo Platóna, podle něhož: „Sofista je učiněn viditelným v rozmanitosti svých zadržování...“ a pokračuje: „Co to znamená? Jen to, že v decursus vitae...,“ tedy v průběhu života, „...se každý ukáže ve své pravdivosti, nedá se celý život spokojeně lhát, provalí se to. Jsou chvíle, které svou naléhavostí neskrytost ozřejmí zcela 'clare et distinkte', zcela proti vůli lháře.“³⁸⁸ Sofisté si „pomáhají techné“, kdy „...jejich základnou je teze, že klam, nejsoucno jest. Jde o známý příklad stínu a odstínovaného...,“³⁸⁹ v tom smyslu, že „...stín jako stín je skutečný...“, nicméně „...odstínované v daném stínu je neskutečné, tj. stín připouští obojí, skutečné i neskutečné...“, a to „...podle toho, co se stínem myslí.“³⁹⁰ Co se jim právě „hodí do krámu“, jak už jsme o tom hovořili výše. A teď to klíčové: „Tato hra je nekonečným příběhem většiny politiků v dějinách i v současnosti.“³⁹¹ Hogenová pak svoji úvahu dále vede přes Platóna, který znal výše uvedenou povahu stínů, na rozdíl od současných vzdělavců. A tak to funguje i dnes.

384 ibidem, s. 10

385 ibidem, s. 10

386 ibidem, s. 11

387 ibidem, s. 11

388 ibidem, s. 11

389 ibidem, s. 11

390 ibidem, s. 11

391 ibidem, s. 11

„*Stíny a stínové hry, stínové pseudoteorie – to je současnost,*“³⁹² míní Hogenová, a tahleto současnost je podle ní dnes podtržena zároveň i hypertrofií znaku, protože na znacích – potažmo znaku – je založeno celé digitální myšlení, které nás ovládá a dominuje lidské populaci na celém světě, zejména tedy na onom civilizovaném, ale to je při dnešních technikách a technologiích, potažmo přenosech informací a moci, svět opravdu (víceméně) celý. Celá planeta je provázána, jako nikdy předtím. Píše o tom ostatně i Patočka, například ve svém kritickém „*Negativním platonismu*“ a vůbec v „*Péči o duši*“. Lidská technika a takto prodloužená „ruka civilizace“ nyní už dosáhne v zásadě kamkoliv. Není úniku, tedy skoro, jak už víme a ještě uvidíme: jen být sám sebou, to je Cesta. Vždy byla. Sókrates zůstal i ve smrti svůj – ale to nemá být z mé strany vůbec jednostranně návodné, abychom snad neskončili jako mnohá oběť známé wertherovské skepse z pera Johana Wolfganga von Goetha. Mohu zůstat svůj i v životě – a o to tu běží, řečeno s jistou nadsázkou či parafrází pro změnu se Shakespearovým dánským princem Hamletem; ostatně: co na tom, že v úvahách opět právě o smrti...

„*Celé digitální myšlení... je nominalistické, které je zvláštním způsobem nebezpečné,*“³⁹³ varuje Hogenová. Proč si to myslí? „*Svou instantností ruší a znemožňuje zrání a dozrávání podstaty v našem myšlení, které si vyžaduje čas, který neřídíme my, ale podstata sama, věc sama.*“³⁹⁴ Jenomže my dnes většinou - respektive naše populace, jakýsi člověk obecný, což je ale zdrcující, protože jako celek, tedy „naše“ lidská většina - „...nemyslíme věcně, provádíme hru se znaky podle pravidel, které vůbec nevycházejí z arché a z telos. Ulpíváme na obrazech, protože, koneckonců, znaky jsou obrazy, chybí na pojímání pojmů, nevíme, co je chórismos, a o ideích už nevíme vůbec nic. Jen tušíme, že jsou to kontexty, ale o problému vyvstávání zjevu z pozadí také nevíme vůbec nic.“³⁹⁵

U znaků a symbolů, potažmo souvisejících mýtů (mythů) se zde ale na chvíli zastavme, protože na ně lze nazírat ještě také z jiného úhlu pohledu a to pak mohou být pro naše poznání naopak výsostně přínosné. Pokud ale vycházejí právě třeba z arché (počátek), telos (účel) či z chorismu, jak naznačeno výše. Dle Aristotela představuje „chórismos“ jím kritizované Platónovo oddělení idejí od skutečných věcí jakousi „*propastí*“, takže prý to jsou u něj jen „*metafory a prázdná slova*“.³⁹⁶ Není tomu tak. Prostřednictvím mýtů a symbolů se totiž, nesporně tedy i dle filozofa Zdeňka Neubauera, děje naše klíčová ontologická zkušenost.

„*Zkušenost je to, co vytváří nás i náš vztah ke světu. Ontologická zkušenost je pak taková, která se*

³⁹² ibidem, s. 12

³⁹³ ibidem, s. 12

³⁹⁴ ibidem, s. 12

³⁹⁵ ibidem, s. 12

³⁹⁶ viz. ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1947

vztahuje ke skutečnosti jako celku v jejím bytí. Ontologická zkušenost je tak celkový smysl setkání, událostí v minulosti, v dějinách, v nichž se bytí vyslovilo, bylo zakoušeno. Ontologická zkušenost zakládá možnost orientace, porozumění situaci našeho pobytu (- naší „situovanosti“) uvnitř a vůči skutečnosti samotné.³⁹⁷ Ona situovanost či pobyt je vlastně totožná s Patočkovým „tubytím“. Ale zpět k Neubauerově úvaze o provázanosti ontologie a mytologie, vyjadřované znakovostí či symboly: „Ontologická zkušenost znamená tedy jednak zakoušení bytí. Plnost, bohatství a hloubku takového setkání nelze nahradit nebo zprostředkovat ani rozumovými konstrukcemi, ani návody praktické dovednosti, jak nám je podávají filozofické systémy a vědecké disciplíny. Do takového setkání musí vstoupit každý jedinec, každý kulturní či společenský útvar, každá historická epocha, zkušenost je třeba učinit vždy bezprostředně, vždy znovu.“³⁹⁸ Musí se vždy znovu zrodit, nejlépe pak z napětí bytostného tázání. Pak je ale ontologická zkušenost zároveň zkušeností i v tom smyslu, že „...není individuálním vlastnictvím konkrétního prožívajícího, ale že je sdělitelným smyslem, opakovaně nahlédnutelnou možností. Ontologická zkušenost je sice nabyvána v čase, zůstává však dimenzí světa, trvalou příležitostí k porozumění, výzvou k opětovnému setkání, zakoušení. A právě toto sdělení (komunikace) a předávání (tradice) ontologické zkušenosti se děje prostřednictvím mýtů a symbolů.“³⁹⁹ Vždyť totiž – a zde doporučuji vyhledat si v tomto smyslu výjimečně uchopené analogie zejména u psychiatra, mystika, filozofa a doposud obecně méně známého symbolistního výtvarníka Carla Gustava Junga⁴⁰⁰ – i podle Neubauera je klíčové, že „...vyprávění, obrazy, představy jsou plnějšími, přiměřenějšími způsoby otevírajícími zkušenost než jakýkoliv abstraktní popis či racionální výklad. ... Mythy a symboly lze stručně charakterizovat jako znamení, obrazy, které poukazují za sebe, ke smyslu ontologické zkušenosti, ale tak, že tento smysl je přístupný právě skrze ně.“⁴⁰¹ A právě v tom se ale liší symbolika mýtů a s nimi souvisejících symbolů od symboliky moderně formalizovaných jazyků vědy, natožpak symbolů počítačových, jež primárně kritizuje profesorka Hogenová, protože vědecké symboly vznikly dohodou. Jsou tedy nahraditelné v zásadě jakýmikoliv (vhodnými) značkami, neboť jejich smysl je plně vyčerpán jejich (danými) definicemi. Smysl se zde kryje s pojmem: „Vědecký jazyk je prostředkem sdělování fakt a myšlenek, zatímco jazyk mythu je prostředím, sdělení ontologické zkušenosti. Proto také není

³⁹⁷ NEUBAUER, Zdeněk. Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivuhodných setkáních, Praha: Malvern, 2007. s. 43

³⁹⁸ ibidem, s. 43

³⁹⁹ ibidem, s. 43-44

⁴⁰⁰ viz. seznam literatury

⁴⁰¹ NEUBAUER, Zdeněk. Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivuhodných setkáních, Praha: Malvern, 2007. s. 44

mythický jazyk předchůdcem jazyka vědeckého: vědecký jazyk je naopak upadlým produktem mythu, výsledkem rezignace na poslání být porozuměním smyslu celkové zkušenosti. ⁴⁰²

A co je, dle mého názoru, v tomto smyslu veledůležité: pokud tedy zmíněné mýty a symboly jsou plnějším vyjádřením ontologické zkušenosti, než-li jejich jakákoliv – ať již racionální či jiná forma – interpretace, nemůže být žádný mýtus ani symbol plně postižen a zcela výkladově vyčerpán. To jen „...autentická zkušenost, kterou mythos zprostředkoval, je vždy zkušeností **rozumějící**.“⁴⁰³ Ono je to ale složitější, protože právě autentická zkušenost může znamenat (být) rozumění(m) mýtu v různých rovinách poznání, a může být dokonce až protikladným uchopením mytologické podstaty či symboliky, než tomu třeba bylo za jiných okolností, potažmo v jiné časoprostorové dimenzi (ve smyslu historickém či dějinném). Nicméně ani to neznamena, respektive nemusí znamenat, že by v tom konkrétním, aktuálním usebrání mělo jít o pochopení špatné. Co je zde tedy, na druhou stranu, důležité (dotýkáme se zde totiž „hvězd“, jak já to chápu, niterně vnímám): „*Mythy a symboly nemohou být proto uzavřeny vůči úsilí o výklad, o interpretaci jejich smyslu, nýbrž jsou nám naopak výzvou k tomuto přiblížení: nejsou pro rozum nějakým tabu, nýbrž naopak branami smyslu.*“⁴⁰⁴ A jak už jsme výše naznačili „...*O porozumění cestou interpretace, která sama plnosti významu mythu v jeho tajemství není práva, můžeme usilovat jedině tehdy, když pochopíme a uznáváme, že žádný výklad není jediným správným, jediným možným, definitivním...*“ neboť totiž „...*k jednomu a témuž mythu či symbolu může vést a existovat vedle sebe celá řada výkladů, které mohou být i konfliktní, protichůdné,*“⁴⁰⁵ nicméně to ale: „...*neznamená, že se vzájemně vylučují.*“ Je totiž logické, že jsou-li například dvě interpretace téhož symbolu (mýtu) byť i naprosto (logicky) protikladné, není to důkaz nepravdivosti, minimálně tedy alespoň jedné z verzí. O co tu jde? Háček je v tom, že pokud se rozum, považující se za jediné kritérium pravdy⁴⁰⁶, snaží mýtus „vyložit“, pak ho ale vlastně „nevykládá“, nýbrž se snaží jeho „podstatu“ **vysvětlit**, tedy „...*nahradit racionální konstrukcí – dedukovat hypotetické schéma, které se za mythem skrývá. Naproti tomu pro takový rozum, který stojí ve službách lidského úsilí porozumět, učinit zkušenost, kterou mythos předává, není kritériem pravdivosti logická konsistence, nýbrž korespondence obsahu mythu a vlastní zkušenosti...*“⁴⁰⁷ a to s celou její rozporností. Jako příkladem či ilustrací k těmto úvahám se Neubauer podrobně zabývá obecně dobře známým mýtickým fenoménem – Golemem, k němu se ještě také dostaneme.

⁴⁰² ibidem. s. 58)

⁴⁰³ ibidem, s. 44

⁴⁰⁴ ibidem, s. 44

⁴⁰⁵ ibidem, s. 12

⁴⁰⁶ Neubauer zde uvádí analogicky i „bytí“

⁴⁰⁷ Neubauer, Golem..., s. 58

Ale zpět k sofistům. Současné (pouhé či obecně převažující!) sofistické „...vzdělání je *pragmatické zacílené na funkce na trhu*.“⁴⁰⁸ Začíná to už u dětí, které jsou dnes determinovány v drtivé míře moderní technikou, již však musejí ovládat už z principu začlenění do „jejich“ vlastní primární společnosti s rámci společnosti obecné, sociálního celku: dítě, které dnes neumí ovládat takzvané „chytrý telefon“ či tablet, tedy počítač obecně, nemá mezi svými vrstevníky takzvané „civilizované“ společnosti vůbec šanci k prosazení – a co hůř: obvykle ani mezi svými učiteli! Jenomže: „*Tyto hry nejsou výrazem pohroužení do věci samé, jsou to jen prázdné sukcesivity, které se v paměti vytvářejí jen častým používáním a opakováním, není tu žádná logická souvislost, je to jen návyk. Něco podobného lze naučit i opici,*“⁴⁰⁹ míní Hogenová, s níž v tomto bodě či na tomto místě sice nemohu v plnosti souhlasit, protože dítě musí být do patřičné míry seznámeno s realitou, byť by její součástí byly i úkony „cvičené opice“, nicméně to, co má primárně na mysli, tedy příprava tvárného člověka (potažmo lidstva vůbec) na manipulovatelnost ze strany aktuálních sofistických vládců národů, států i planety, zde zaznívá jednoznačně. A je to špatně. S tím nepolemizuji, je pak pouze otázkou další výchovy, jak lépe a hlouběji naše ratolesti (potažmo lidstvo vůbec) připravit či zacílit na smysluplný život. Na smysluplné usebrání, chápání společenského fungování a míry našeho začlenění nebo nezačlenění do machthábrovského systému. Je to ryze osobní, stejně jako planetární problém.

Co s tím?

Musíme je (i sebe) učit též mnoha jiným věcem, jiným způsobům myšlení...

„*Proč je ve filozofii filein (láska),*“ ukazuje nám jednu z cest Hogenová, „*protože musíme toho druhého mít rádi, proto chceme, aby porozuměl tomu, co je nutno učinit průnikem skrz mnohé jednotlivosti v usebírání.*“⁴¹⁰ Ale tady je třeba mít se vždy na pozoru, vůči sobě i těm ostatním, zejména tedy vůči dětem, mít se na pozoru vůči tomu, čemu jsme vystavěni: „*Pokud jde o přemlouvání silou, zastrašování, nebo lstí; jde vždy o sofistiku.*“⁴¹¹ My ale můžeme navázat na klasiku, na filozofii, jistěže pokud chceme – a jsme ochotni a schopni udělat něco pro Poznání své i druhých. Pak je nicméně možné: „*...uvidět stejné stejným, to bylo pro Platóna nejdůležitější, ovšem toto stejné je zde pochopeno jako totožné, protože když dvě věci jsou totožné, stávají se jen jednou věcí, kdežto dvě stejné věci zůstávají stále dvěma věcmi. Právě poznání je jen toto!*“⁴¹² A jak by řekl

⁴⁰⁸ HOGENOVÁ Anna. K fenoménu celku v planetární době. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2020. s. 12

⁴⁰⁹ ibidem, s. 12

⁴¹⁰ ibidem, s. 12

⁴¹¹ ibidem, s. 12

⁴¹² ibidem, s. 12

i zenový mistr: „*Pravda je právě toto!*“⁴¹³ A my chceme být (žít) v pravdě. Nechceme být sofisty. Proč?

Protože sofisté z principu lžou. Nejde jim o to hlásat pravdu, nýbrž zvítězit: v diskusi i v reálu. Chtějí nám vládnout, chtějí nás ovládat. Vládou nám a ovládají nás, neboť „...*sofisté lžou chytře, nevěcnost jejich myšlení není v popírání, ale v pozitivnosti výroků. To, co pokládají za podstatné, však není pravdivě podstatné, naopak, je to vše založeno na libovolnosti, nahodilosti, která je řízena intencí 'prodávat potraviny duši'. Sofisté jsou lovci a kramáři, tak je to i u Platóna a Heideggera...*“⁴¹⁴ A jak už víme, sofisté „...*neznají celky bez marga, potřebují získat voliče. Vláda sofistů je vždy v nějaké míře polis. Dnes jsou to téměř všichni politici.*“⁴¹⁵ Podstatou věci se jim stal podmět (a začalo to již u Aristotela, jehož prostřednictvím se problém přes středověký boj nominalismu a realismu přenáší do dnešní doby), což jim funguje dodnes; vítězí logika, nicméně či „...*ovšem v logice dochází vždy k tomu, že hledá bytí jsoucna, ale bytí je něco úplně jiného, než jsoucno samo. Logika směřuje jen na ontické, nikoliv ontologické.*“⁴¹⁶ A na to pozor! Neboť „...*bytí jsoucího nesmí být charakterizováno a určováno kategoriemi náležejícímu jen ontickému. To je důsledek nesprávného čtení Platóna.*“⁴¹⁷ A to je pak mj. „*malér*“, jak s oblibou, v rámci svých přednášek a seminářů, říká profesorka Hogenová. U Aristotela se také dočteme, že v sochách potkáme nesmrtelné bytí (viz. také: „*V každém kameni je ukryta socha,*“ jak kdysi prohlásil sám velký Michelangelo Buanarroti),⁴¹⁸ je darem naší duše, která má být „...*tak nějak vším*“, jak nám též vzkazuje Aristoteles. „*Jen se musí v naší duši probudit ze somnolence; a to je práce univerzit...*“⁴¹⁹, respektive by měla být, což ale dnes dostává jisté trhliny, nicméně je to obecně „...*práce vzdělávání a výchovy,*“ píše současná profesorka Hogenová (mj.) z katedry filozofie a společenských věd pedagogické fakulty Karlovy univerzity v Praze, načež ale nekompromisně dodává: „*Také proto, a především proto, nesmí být nikdy vzdělání pochopeno jen jako příprava na*

⁴¹³ SEUNG SAHN. Odklepávání popela na buddhu. Praha: Dharma Gaia, 1996

⁴¹⁴ HOGENOVÁ Anna. K fenoménu celku v planetární době. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2020. s. 13

⁴¹⁵ ibidem, s. 13

⁴¹⁶ ibidem, s. 13

⁴¹⁷ ibidem, s. 13

⁴¹⁸ VASARI, Giorgio. Životy nejvýznačnějších malířů, sochařů a architektů. Díl II. Praha: Odeon, 1977. s 361-382

⁴¹⁹ HOGENOVÁ Anna. K fenoménu celku v planetární době. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2020. s. 13

trh, jak tomu dnes je.“⁴²⁰ Což evokuje zásadní filozofickou glosu Jana Wericha: „*Když už člověk jednou je, tak má koukat, aby byl, a když kouká, aby byl, a je, tak má být, to co je, a nemá být, to co není, jak tomu v mnoha případech je.*“ Chceme-li být filozofy, pak musí být naše pravda právě toto! Je sofista filozofem? Z principu nikoliv.

„*Sofista: vypadá to tak, že má jen domnělé vědění, protože se jen v určitém náhledu pohybuje,*“ píše Heidegger, podle něhož je pro sofistu vždy důležitá otázka po bytí nejsoucího. Filozof pak dále uvažuje: „*Obě teologie a ontologie berou svůj výchozí bod od jsoucího jakožto celku...*“⁴²¹ Techné je buď tvorbou uměleckou, anebo hromaděním majetku (už jsme o tom hovořili), což může spočívat na výměnném obchodu, ale také nějakém nižším druhu řemesla, jako lovu nebo boje. Hogenová k tomu dodává, jak už výše naznačeno, že sofista je lovec, lovící primárně lidské dušičky, jež zejména vábí a zastrahuje: „*Jeho cílem je získat moc, proto... nerozřezatelnou podstatu rozřeže (tzv. analyzuje a pak to skládá ke svému prospěchu... Zapomněl, či nechce si vzpomenout na synagogé, tj. na to, co nelze dělit, protože je nedělitelné.*“⁴²² To naopak my filozofující se „...*k synagogé dostáváme komponováním, tj. ponováním, jež se děje ve zrození, nikoliv v konstruování,*“⁴²³ jako je tomu u sofistů. A právě zde vidí paní profesorka velké nebezpečí v tom, že „...*mnozí sofisté umírněnějšího rázu tvrdí, že člověk je konstrukt, že vzdělání je konstrukcí, kterou musíme studentům předat. To je velmi nebezpečné.*“ Na tomto místě pak, mj. v obavě zániku apriorního poslání univerzity, cituje protikladný postoj kolegy J. Konvalinky, autora článku „*Exceletní vědec je pro univerzitu nedocenitelný*“ ve znění: „*Moderní univerzita nemůže být pouhou dílnou liskosti. Musí být inhibátorem demagogického bujení...*“⁴²⁴ což ovšem nemůže jen tak přejít bez kritické glosy: „*Pokud budou univerzitu ovládat tyto představy, je s univerzitou a jejím cílem 'ad Unum verte' konec, stane se firmou na vydělávání peněz, i když nepůjde vždy o bezprostředně vydělané peníze, ale zprostředkovaně vydělané peníze.*“⁴²⁵

Přiblížme si tu nyní jednu zajímavou analogii, kterou filozof Zdeněk Neubauer uvádí v souvislosti s Golemem, jenž podle staré pověsti (a že jich bylo!) postupně roste a roste..., a když už je tak veliký, že mu nelze dosáhnout na hlavu, aby rabín vyndal (či smazal – záleží na interpretaci) z jeho čela magický „šém“, jenž Golema oživuje, uchýlí se tento ke lsti: poručí Golemovi, aby mu zavázal

⁴²⁰ ibidem, s. 13

⁴²¹ ibidem, s. 13; srovnej např. HEIDEGGER, Martin. Bytí a čas. Praha: OIKOYMENH, 2002

⁴²² HOGENOVÁ Anna. K fenoménu celku v planetární době. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2020. s. 13

⁴²³ ibidem, s. 15

⁴²⁴ ibidem, s. 15

⁴²⁵ ibidem, s. 15

tkaničku, načež se Golem skloní a rabi mu šem z čela smázne. V tom se tato masa původně živé „hlíny“, tento archaický židovský (magický) robot, změní v prostou hlínu neživou, rozpadne se – a tato rozvolněná masa rabiho zasype, čímž ho zároveň usmrtí. Proč právě tento přírůstek uvádím? Neubauer je totiž hluboce přesvědčen, že alegoricky „...podobně roste i Golem vědecky objektivované skutečnosti: Zemi jsme vyzvedli do nebe – a celé nebe se stalo zemí, oblast proměnlivosti a slepého, nerozumného chaosu. Vědomí jsme odloučili od těla, tělo však postupně pohltilo vše, co jsme rezervovali duchu: samo vědomí se stalo pouhou 'funkcí struktury nervového systému'. Vyslovili jsme matematické zákony, jimiž 'se řídí' příroda, a chtěli jsme tak podřídit jsoucno našemu vědění, naší vůli – sami jsme se tak stali podřízeni přírodním zákonům, tedy determinovaní a manipulovatelní. Světu jsme upřeli duši, a ten - bezduše a slepě – nás pomalu zasypává.“⁴²⁶ Platí to pro naše zacházení s planetou (jak si ještě ukážeme dále), analogicky sofistickému fungování vedení současných univerzit, zjevně tedy včetně naší alma mater, ale třeba i fungování moderních sofistů z pozice moci ve státě. Problém je totiž v tom, že výše uvedené se děje nejen na univerzitní půdě, nýbrž ve společnosti vůbec. Tady se filozof jako z principu „moudrost milující“ nemůže vůbec cítit ve své kůži, neboť zde nesporně „...pocítujeme absenci jinakosti, vše se hodnotí z jednoho hlediska, které vyhovuje naší pragmatické době,“⁴²⁷ čteme u Hogenové v kapitole „Co je předchůdným celkem planetární doby?“, kde mimo jiné zdůrazňuje, že tady „...chybí pohled druhého.“ A zároveň se dozvídáme poměrně skeptickou analýzu: „Utíkáme z tohoto neblahého pocitu nejrůznějšími cestami a čekáme, kdy to samo přejde, ale ono to nikdy nepřejde. To, co cítíme, je marasmus, neurčitost, nesmyslnost, neschopnost, uzavřenost.“⁴²⁸ Jak ostatně říká i sám Neubauer: „Před tímto ohrožením se nezachráníme útekem, neskryjeme se: Golemem jsme my sami, je jím náš celý svět.“⁴²⁹

Má to nějaké východisko?

„Záchrana se může uskutečnit jen zevnitř člověka, zevnitř světa,“ poučí nás filozof, o němž víme, že se nikdy netajil svým příklonem ke křesťanství, byť tady se nesporně zase jedná o filozofickou analogii, nikoliv o ryze prvoplánový návod k použití: „Království Boží je v nás a je stále zde. Přichází s člověkem, s rekonstrukcí jeho harmonické osobnosti. ... To předpokládá obrácení našeho

⁴²⁶ NEUBAUER, Zdeněk. Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivuhodných setkáních, Praha: Malvern, 2007. s. 56

⁴²⁷ HOGENOVÁ, Anna. K fenoménu celku v planetární době. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, s. 24

⁴²⁸ ibidem, s. 24

⁴²⁹ NEUBAUER, Zdeněk. Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivuhodných setkáních, Praha: Malvern, 2007. s. 56

*ducha od narcistického sebezhlížení zpět k duševnu, tělu, přírodě, světu. To zase předpokládá návrat ducha k pokoře: člověk si musí uvědomit, vyznat a uznat (nikoliv pouze ústy svého velkohubého materialismu, ale z celého srdce a z celé duše své), že není absolutním bytím, nýbrž jsoucнем podmíněným, stvořeným – z prachu země. Tento návrat označovali staří myslitelé jako 'starost o duši', křesťané jako pokání, smíření s Bohem. Člověk musí nahlédnout, že není ani Tvůrcem, ani Vševědoucím, a proto ani sám sobě není průhlednou sebejistotou zduchovnělého JÁ, ale především tajemstvím, výzvou a příležitostí. To je též smysl devize starých mudrců: GNOTHI SEAUTON – poznej sám sebe.*⁴³⁰

To samozřejmě vůbec nepopírá, spíše jen podtrhuje, výše prezentované myšlenky a názory jak autora této úvahy, tak i jím citované autority, profesorky Hogenové: „*Mlčení je také rozhovor, zvláště když jde o napětí v tomto mlčení, prostě se nedostává slov, která by uspokojila rozhořčení, které prodlévá a přebývá v odhodlaném člověku, Wittgenstein se nevyvázal z rozhovoru 'říkáním', tj. beze slov. Otázky nás vedou, anebo bytostně zakládají v arché. Ty první jsou v rukou novinářů a moderních sofistů, ty druhé jsou hluboko v našich životech a derou se na povrch jen zřídka. Potřebujeme, a to velmi bytostně, ratio essendi, které se ptá po bytném základu, nikoliv po příčinách (příčiny odpovídají ratiu cognoscendi), k tomu ale je zapotřebí člověka, který vychází z arché a spěje k telos, přičemž oba póly jsou neuzavřené, proto takový člověk musí žít s otevřenou duší, jak nás to učí staří, včetně Komenského. I když podklad pro otevřenou duší je samozřejmě starořecký.*“⁴³¹ Jenomže současná planetární doba má nesporně jiný předchůdný celek, z něhož se ukazuje. Pro řízení procesů se tu řeší nám tak notoricky známé otázky, ale je zapotřebí jít na to z jiného konce, jak už bylo ostatně výše naznačeno na příkladu naší alma mater a jiných univerzit: „*Ti, co rozhodují o procesech na planetě, nemohou být lidé 'trhu', a pokud se tito lidé dostávají k obhludné moci, pak je to riskování. Na těchto místech musejí být lidé s jinou zodpovědností než pro vydělávání peněz tím, že takový zajišťuje prodeje a koupě, které vyhovují byznysmenům. Vysoké školy nemohou sloužit jen trhu, natož univerzity. V době po holocaustu, po továrním zabíjení lidí, je třeba znát asymetrickou zodpovědnost a tu postavit na první místo. Klimatické změny nás na to upomínají. Pokud jsou státy, kde se prezidenty stávají jen byznysmeni, pak zde není pochopení celku, jenž je předchůdný pro všechna rozhodování. Otázky, které vedou ratio cognoscendi, nejsou totožné s otázkami, které směřují k bytnému základu, tj. myslíme-li pomocí ratio essendi. Ptáme-li se na bytný základ, ptáme se na předchůdný celek, k němuž se dostáváme hledáním otázek k předem*

⁴³⁰ ibidem, s. 56-57

⁴³¹ HOGENOVÁ Anna. K fenoménu celku v planetární době. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2020. s. 24

dané odpovědi, kterou je náš problém, a ten chceme pochopit.“⁴³²

Pokud se dnes otázky, které nás vedou, v podstatě nachylují k technickému, potažmo mechanickému myšlení, což v tuto dobu předvádí drtivá většina celé západní vědy, pak je něco – a možná, že úplně všechno – špatně nejen „*ve státě Dánském*“, řečeno symbolicky opět s Hamletem, nýbrž na světě jako takovém. Na planetární úrovni.

„*Příhra dějin počítačného myšlení není... žádná danost pomáhající ke vzniku nového systému, nýbrž podstatnou proměnou v sobě, která je přípravou jiného počátku,*“ poučuje nás už Heidegger.⁴³³ Jak velmi tedy potřebujeme najít své počátky! Takže: jsme-li otevření k tomu, co k nám přichází z bytí samého, vede nás hledání bytného základu v dějinách, tudíž nehledáme pouze předem dané vedení, nýbrž ono cosi, zakládající celek. I tohle hlásá profesorka Hogenová. „*Takové myšlení potřebujeme v dějinách, jinak máme před sebou jen historii, která popisuje skrz ratio cognoscendi nějaké události v řadě za sebou, a to je málo pro pochopení místa člověka v celku současného planetárního světa.*“⁴³⁴ Heidegger také říká, že „...*prapůvodní příklon k prvnímu počátku znamená už najít stopu jiného počátku,*“⁴³⁵ což znamená, že v člověku s otevřenou duší (myslí) se odehrává dialog s bytím (ve smyslu Komenského, Patočky a třeba i Schelerově), při kterém člověk klade otázky, ale nevychází pouze z vlastní odbornosti, tedy takzvaného „*vědeckého species*“, no a právě „...*takové lidi dnes potřebujeme na vedoucích místech na planetě...*“⁴³⁶ respektive potřebovali bychom, neboť tomu tak v drtivé většině případů v danou chvíli není, „...*kde se rozhoduje o celcích, které už nejsou předmětné, tj. objektivně zachytitelné, protože jde o celky bez marga, bez okrajů, kde karteziánské myšlení prostě nestačí.*“⁴³⁷ Jenomže zmíněné celky bez marga přicházejí pouze k lidem, kteří na sebe umějí vzít otologickou nouzi, umějí vzít na sebe riziko. Proč? Vědí totiž, že lidský život je kdykoliv v určitém ohrožení.

„*Na to se musíme ve výchově a vzdělávání vždy připravovat právě filozofií. Bohužel, jinak to nejde. Takoví lidé jsou v rozhovoru s bytím, nikoliv s politickou situací ve státě.*“⁴³⁸ Zde pak nesporně platí, jak už bylo opakovaně naznačeno či zdůrazněno, že „...*předchůdným celkem planetární doby je ten náš nejvyšší celek vůbec, jenž nemá žádné okraje (margo), proto je třeba si jej zpřítomnit jen jeho zrozením v naší duši, tj. vhladem. Potřebujeme k tomu ale napětí bytostného tázání, ve kterém*

⁴³² ibidem, s. 24-25

⁴³³ in. ibidem, s. 25

⁴³⁴ ibidem, s. 25

⁴³⁵ ibidem, s. 27

⁴³⁶ ibidem, s. 27

⁴³⁷ ibidem, s. 27

⁴³⁸ ibidem, s. 27

se tento vhléd 'počátkuje', počíná, rodi; nikoliv konstruuje.“⁴³⁹

Problém je ale reálně v tom, že naše pohřichu „doba karteziánská“ si nastavuje jistoty i v budoucnu či do-budoucná, respektive hodlá je mít, a tak budoucnost predikuje, statisticky či sociologicky, potažmo ekonomicky ji vypočítává, aby se pak svých výsledků držela jako klíště, z čehož pochází jak opakovaně zmíněné již obecné machthábrovské principy jako „das Ge-stell“ a „die Machenschaft“, v jejichž důsledcích se nese budoucnostní danost – relativně nezměnitelná danost budoucnosti a její stejně tak relativní „nezměnitelnost“, což u řady lidí vede z pocitu „bezmoci z moci“ obecné až k osobnímu (osobnostnímu) vyhoření z nenaplnitelnosti své sociální, ale i osobní či osobnostní nevýznamnosti či bezvýznamnosti až k téměř jakési sociální „neviditelnosti“, kdy se bytosti lidské zpočátku usilovně pídí po přemocnění své „osudové“ danosti (snad i vlivem nietzscheovské „vůle k moci“) k potřebě úspěchu, zviditelňování excelentními (byť relativně, na daném sociálním či skupinovém „písečku“) výkony, neboť jinak by – nemaje vlastního sociálního základu – chodili po zemi „jen“ jako ony bytosti „neviditelné“, bez tolik chtěného a žádoucího obecného uznání. Jenomže: jednou se relativně „harmonická“ struna napne příliš, takže praskne, anebo prostě jen „ujede“ pověstná „půda pod nohama“. Komu? V zásadě komukoliv z nás.

Kam jsme to tedy v našich, vposled nesporně skeptických, úvahách vlastně dospěli?

*„Hodnotící imanence je podivné sousloví,“*⁴⁴⁰ poučí nás na tomto místě profesorka Hogenová, *„které znali jen filozofové v oblasti otázek, týkajících se axiologie, totiž učení o hodnotách. To není náhoda, že velký dánský filozof Harald Hoeffding již na počátku minulého století psal, že 'hodnota je záhadou poznávání'.*“⁴⁴¹ A co nám z toho plyne? Otázka. A to nejedna, byť zrovna tahle je docela zásadní, ačkoliv může – z jistého úhlu pohledu „moderní doby“ - vyznít i naivně, nicméně se tu jedná o jakýsi nezadatelný princip fungování společnosti, byť historicky je za tím mnoho rozporuplného a někdy až zruďného faktického dění, anebo právě proto...: *„Proč vznikla zkratka VIP (very important people), žijeme-li ve společnosti, kde jsou všichni občané, přinejmenším od velké francouzské revoluce (1789-1794)? Proč je někdo důležitý a druhý nedůležitý? Jsme si všichni rovni (volnost, rovnost, bratrství), co víc si může člověk přát? Všechny zákony ústavní v Evropě a v západním světě stojí na obecných lidských právech s tímto podstatným obsahem. Kdo si osobuje právo na vyšší důležitost, než je ta občanská, 'být občanem'? Zde hraje podstatnou úlohu 'vůle k moci', která je podle Nietzscheho ontologickou podstatou všechno v naší době, kdy rozum selhává, protože vytváří situace, v nichž platí současně teze i antiteze, tj. rozpory se rozpouštějí jako tající*

439 ibidem, s. 27

440 ibidem, s. 28

441 ibidem, s. 28

led. ⁴⁴²

A jaké jsou tu mnohem dramatictější, v mnohém pak doslova zničující důsledky, tohoto sofistického přístupu k dané realitě? Co třeba klíčové soudnictví, které by principiálně mělo hájit spravedlnost?

„*Spravedlnost pro právníky není důležitá*,“⁴⁴³ říkají sami představitelé práva, advokáti, soudci, státní zástupci – právníci z podstaty jejich profese a vzdělání. A to je doslova zruďné. V Americe (USA) se těmito sofistickým výkonem odedávna chlubí, neboť zde přece vyhrávají jen „ti nejlepší“ právníci u soudu, lhostejno již zda na straně žaloby či žalovaných. Soudní proces je pak spíše jen výjimečným hereckým vystoupením s výbornou apriorní režii, než-li z principu (spíše však naivně) očekávanou obhajobou práva samého, natožpak „nějaké“ spravedlnosti. A co negativit, někdy až děsivě zruďných, dokázali právníci na nejrůznějších postech v našem relativně malém státě, nám ukázaly doby minulé docela jasně: třeba padesátá, šedesátá, ale i devadesátá léta uplynulého století. Ostatně - i současnost je na pováženu.

„*Zde je pak ... důležitá jenom koherence (podstatná souvislost) příslušného činu s výkladem zákona. Nejvyšší soud není soudem o spravedlnosti, ale jen upozorňovatelem, že stížnost se musí znovu prošetřit. Ovšem soudnictví se rodilo jen z jediné bytostné potřeby, domoci se základní spravedlnosti, všimněme si, že říkáme 'základní spravedlnosti'. V takových paradoxech dnes žijeme a občas si musíme dojít pro antidepresiva, abychom to zbytečně brzy 'nezabalili' s naší existencí na tomto báječném světě, plném svobody, dobra a pravdy. Všude kolem je imperiální fallere (lest, klam, šalba) sofistického charakteru, jež na první pohled vypadá jako právo a spravedlnost; ve skutečnosti je to past na důvěřivce. V těchto procesualitách, ve kterých prožíváme své jedinečné existenční okamžiky, se skrývá 'chytré lhaní' moderních sofistů (idem per idem, post hoc, ergo propter hoc, hysteron proteron, neoprávněná generalizace a jiné 'chytré kličky')*.“⁴⁴⁴

A tak se - aktuálně naplnění obrovskou skepsí vůči vnějšímu imperiálnímu fallere - znovu jako k záchraně, vracíme ke svému bytostnému jádru, základu každého Já, k potřebě vymezit se niterně, najít pravé jsoucno a žít v pravdě. Nikoliv jen klouzat po povrchu, nýbrž do-jít svému bytostnému základu, prožít či počátkovat pravé počátky, které se v nás zrodí vždy znovu, vždy poprvé a naposled. V nás jako osobnosti či osobitosti, zároveň však i jako součásti všehomíra.

„*Vědomí, jáství, vůle tedy duch, je pouze pólem, součástí onoho všeobjímajícího SEBE, tj. Duševna světa: vědomí z tohoto SEBE vyrůstá s je povoláno ke službě*,“⁴⁴⁵ hlásá filozof Zdeněk Neubauer,

⁴⁴² ibidem, s. 28

⁴⁴³ ibidem, s. 28

⁴⁴⁴ ibidem, s. 28

⁴⁴⁵ NEUBAUER, Zdeněk. Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivuhodných setkáních, Praha: Malvern, 2007. s. 57

který nicméně též - a to je klíčové i pro naši ontologickou provázanost poznávání a poznání Východu a Západu – přesvědčivě uvádí: „*Nelze se ubránit dojmu, že je to právě toto SEBE, o něž jde při různých mystických cestách Východu, usilujících o 'sebe-realizaci' a které bývá označováno za 'pravé JÁ' (buddhi); prožitek této sounpodstatnosti našeho prazákladu s bohem není cizí ani křesťanské spiritualitě.*“⁴⁴⁶

Spolu se pak shodneme, že je to právě vědomí, duch, kde ono SEBE přichází k sobě, k čemuž dochází (symbolicky) alchymisticky či třeba analogicky prostřednictvím (východního) TAO, tedy prostřednictvím nedělitelné harmonické jednoty dvou zásadních protikladů Jin a Jang, principiálně tedy ženského a mužského principu. „*Toto spojení Syna a Matky, mužského a ženského principu v médiu Bytí, spojení, které je duší, v níž se všechno splňuje, nazývali staří alchymisté OPUS MAGNUM...*“⁴⁴⁷ tedy pověstné vrcholné Velké Dílo, které ale není jen jakousi materialistickou chimérou, nýbrž ho lze dovršit zejména mystickou TRANSMUTACÍ, ale i změnou myšlení (METANOIA), a právě na této Cestě přestane být člověk sám sobě oním negativním Golem, ohrožujícím své odcizené vědomí existenciální úzkostí. A právě na této Cestě musí být překonány rozštěpenosti člověka, zející propast mezi subjektem a objektem, kdy prostřednictvím pokory ducha na konci této, alchymicky vyjádřeno „...*skutečné Cesty k Bohu stojí AURUM (zlato) harmonické osobnosti, útěšný smír (CONSOLATIO) člověka a světa. Tak je dosažena, uskutečněna vtělená moudrost – LAPIS PHILOSOPHORUM*“⁴⁴⁸... což není nic jiného než vysněný Kámen Mudrců. To je ovšem nádherná vize. A možná (snad: zcela jistě) už mnohokrát v dějinách i něčí realita. Otázkou zůstává, zda by mohla zafungovat i celospolečensky. Planetárně. Ale zpět k naší akademické, potažmo praktické (vzhledem k planetární době) filozofii.

„*Planetární doba vyžaduje jinou kultivaci ducha lidí na rozhodujících postech...v decizi, než tomu bylo dříve. Tito lidé musejí znát asymetrickou zodpovědnost, která musí 'prosakovat' jejich rozhodnutími nad celkem planety, zde už nestačí jen species ekonomy, sociologa, politologa atp. Nechceme 'mengelíky' v rozhodování o planetě...*“ ale ani o lidstvu jako takovém, „...*je celkem, jenž v sobě má víc než problémy trhu, je tu klima jako problém, je tu spravedlnost, která se nedá zamlčet slzným plynem...*“⁴⁴⁹ Co je tedy nutné či nezbytné pro náš správný vhled do planetární problematiky? Jak už jsme naznačili v úvodu našich úvah, nestačí jen znát „*die Laitfrage*“, tedy otázky, „*jež nás vedou*“. My totiž „...*musíme porozumět otázkám o tom, co nás zakládá, tj. 'die*

⁴⁴⁶ ibidem, s. 63

⁴⁴⁷ ibidem, s. 63

⁴⁴⁸ ibidem, s. 63

⁴⁴⁹ HOGENOVÁ Anna. K fenoménu celku v planetární době. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2020. s. 29

Grundfrage. Proto je nevyhnutelné vrátit se k věcem samým.⁴⁵⁰ A jak říká Heidegger: „*Sein und Seyn jsou stejné, ale přece jsou zásadně a podstatně rozdílné.*“⁴⁵¹ což nám profesorka Hogenová tradičně vyloží – i s následným doporučením - takto: „*Sein si vyžaduje 'der Ur-sprung' (skok) přes ontologickou diferenci, k tomu potřebujeme odvalu a nasazení sebe samého, potřebujeme věrnost věci, která je naším základem, proto je svoboda svobodou k tomu, co nás zakládá, a nestačí jen znát nutnost zákonů přírodních a sociálních, abychom byli opravdu svobodné bytosti.*“⁴⁵² A to bychom primárně měli být! „*Každá metafyzika v novověku dochází k podstatě bytí, ale je to jen něco idealistického, spirituálního. Jsou to někdy struktury, čisté formy jsoucen, jako je tomu u pozitivistů jazykového typu, nebo něco magického, ale v každém případě jsou to kategorie našeho společného světa jsoucen. Ovšem v případě 'das Seyn' jde o něco, co se nedá kategoriemi naší logiky vůbec vysvětlit, proto zde musíme učinit skok, původní skok. Pomáháme si představou pozadí všech pozadí, ale moc dobře víme, že toto nestačí. Říkáme tomu celek bez margy, ale moc dobře víme, že je to jen apromaximace, proč? Protože Seyn se nedá představit, a přesto víme, že bez něj by tu nebylo nic, protože je podmínkou ukazování všeho.*“⁴⁵³

Jde tu o návrat k pramenům (ad fontanes), kdy onen pramen musíme chápat jako počátek, jenž se v nás vždy znovu narodí. Rodí se v naší duši vždy poprvé a naposled, počátkuje se. Počne se jako úplný-pravý základ. Musíme nalézt svobodu, která je pravou svobodou k tomu, co nás zakládá. Musíme dojít na konec Cesty a najít Pravdu. Učinit skok, původní skok. A k tomu je třeba se odvážit.

11.2. Sinusoida nouze

Fenomenologická úvaha-esej o mém filozofickém pojetí sinusoidy jsoucen a bytí, ontologické a zejména ontické nouzi Jana Amose Komenského, obecněji pak našeho poznávání, poznání a vůbec existence, gradované sinusoidou nouze.

Permanentní součástí našeho života: tělesného, duševního, duchovního, natožpak filozofického je neodmyslitelná sinusoida nouze, která člověka - ve smyslu jedince i lidstva - posouvá vždy dál takzvaně na všech frontách. Bez sinusoidy nouze by to nešlo: nahlédneme-li ostatně na kteroukoliv etapu lidského vývoje, potažmo filozofie samé, narážíme na nouzi, zejména tedy nouzi ve vzdělání

⁴⁵⁰ ibidem, s. 29

⁴⁵¹ ibidem, s. 29

⁴⁵² ibidem, s. 30

⁴⁵³ ibidem, s. 30

(v tom zcela bazálním potažmo nejširším slova smyslu), která je zde ostatně naším základním tématem. To vše si ukážeme na několika příkladech, zejména pak na jednom velevýznamném. Podstatné je, že nouze ve vzdělání, potažmo samotná sinusoida nouze, je právě oním faktorem, který nás – pokud nezrezignujeme a nevzdáme „TO“ - pohání kupředu, stimuluje, směřuje, sráží na kolena a opět povyšuje. Jen díky sinusoidě nouze rosteme dál, pokud ovšem nepropadneme sebezničující skepsi a rezignaci, jež nicméně – na druhou stranu – vůbec nemusí být konečná; může být jen přirozeným a zejména tedy významným stlačením pomyslné pružiny našeho nažívání pod křivku harmonie, potažmo „normality“ či „normálnosti“ – ať už je jí cokoliv - až k bodu hraničnímu, kdy se nelze propadnout již ani o píd' níže, načež se „odrazíme“ od pomyslného „dna“ (Heideggerovské „propasti“ či snad dokonce i Patočkovy „bezdný“?!) a v rámci sinusoidy naší existence vystoupáme nebo budeme rovnou katapultováni (zpět) k netušeným vrcholům, kdy zákonitě následuje bod zlomu a opět pozvolný či příkrý pád pod hranici harmonické „normality“ - zase až na dno, na ono pomyslné dno... A tak dále, na křivkách sinusoidy nouze, sinusoidy našeho bytí jako existence a sinusoidy bytí vůbec. Bez sinusoidy nouze to prostě nejde.

A nyní tedy pro upřesnění...

Sinusoida je druh rovinné křivky popisující oscilaci. Sinusoida se nejčastěji vyskytuje ve fyzice, kde slouží k popisu kmitavých pohybů, ale i v řadě dalších aplikací. Sinusoida má svoji amplitudu, tedy maximální hodnotu danou sinusoidou dosaženou, frekvenci čili počet kmitů za jednotku času, má své fáze i úhlové frekvence, ale to není pro nás důležité, neboť se zde nehodláme zabývat sinusoidou z hlediska matematiky, či fyziky, nýbrž z hlediska filozofie.

Ke své úvaze jsem byl inspirován – a to nejen, jak si ukážeme dále – především životem samým, a vůbec veškerým děním v rámci něj, jež nesporně probíhá zejména v určitých sinusoidou počínajících kmitavých křivkách (nahoru, dolů, nahoru - dolů...) kolem jakési pomyslné či leckdy i pevně dané přímky normality – ať už čehokoliv, byť klasická sinusoida je periodická a dokonce má tu vlastnost, že – obvykle tedy na rozdíl od našeho nažívání - součet dvou sinusoid stejné frekvence dává opět sinusoidu této frekvence a to bez ohledu na amplitudy a fáze sčítanců. Tuto vlastnost jiné typy vlnění nemají a sinusoidě tak dává výsadní roli v oblasti harmonické analýzy signálů. A právě harmonie je přece to, po čem toužíme, o co usilujeme, čeho bychom měli dosáhnout a stále znovu cyklicky dosahovat, ať jsme filozofové, zenoví buddhisté či třeba vyznavači učení našeho – respektive z našich řad vzešlého - předního pedagoga a filozofa, slavného „učitele národů“ Jan Amose Komenského, o němž tu ještě bude zhusta řeč. Vždyť právě harmonie je pravým základem jeho učení, ale otázkou je, zdali by se k ní vůbec dopracoval, nebýt – podobně jako my všichni – v jakési ontologické a zejména ontické nouzi. Nacházeli se v ní ti všichni (myslitelé) před námi, nacházíme se v ní my a nesporně do svých tenat uchopí filozofy, co přijdou po nás.

V rámci naší apriorní úvahy však nehodláme hovořit pouze o poznání jako takovém, nýbrž o nouzi

ve vzdělávání. O ryze aktuální? Ale ta nás přece provází neustále, a to právě v rámci sinusoidy našeho nažívání. Je tedy sinusoida pojmem ryze fyzikálním, matematickým či geometrickým, anebo má přece jen něco společného s filozofií?!

Zkusme na to nahlédnout z poněkud širšího úhlu pohledu, který se nám však velice rychle zúží v jakousi harmonickou jednotu.

Proč právě sinusoida?

„*Geometrie není ani speciální vědou, ani nástrojem poznání,*“ píše filozof Zdeněk Neubauer v přemluvě knihy „*Úhelny kámen evropské vzdělanosti a moci*“, respektive souboru přednášek či „*Souborného vydání Rozprav s geometrií*“ svého kolegy Petra Vopěnky: „*Geometrie – toť název pro duchovní řád. Tento řád je základem evropské vzdělanosti....*“ A teď to přijde: „*Rozpravy nám jej připomenuly, předestřely jako práh východiska ze současné krize vzdělanosti. Co trvalý plod duchovní aktivity sedmdesátých a osmdesátých let jsou dokladem toho, že to byla doba heroická, požehnaná mezi dobami, těhotná pravdou a moudrostí.*“⁴⁵⁴

Budeme-li však poctiví, takový úhel pohledu čili obdobné atributy nalezneme v kterékoliv epoše lidského vývoje. Ale to už víme

Neubauer pak ve své předmluvě, fascinován Vopěnkovými přednáškami, také zdůrazňuje: „*...A tak jsme se stali svědky nejen zjevení geometrického rozměru kulturních dějin, ale také pamětníky invaze duchovních spojenců – jedné z obdivuhodných operací 'vylození' paralelní kultury na půdě University, toho, jak se zachytila na kontinentě totalitou ovládaných 'struktur'. Tehdy se ukázalo, že tato kultura je z podstaty věc jedna – a nikoliv dvoji. V 'geometrickém mravu' našla tato jednotka svou morálku.*“⁴⁵⁵

A tady se náš někdejší (nedávny - a to je důležité!) přední filozof, jehož jsme mnozí měli ještě tu čest poznat osobně, odvolává přímo na pozdějšího „porevolučního“ ministra České republiky:

„*Všichni velcí myslitelé byli matematiky,*“ prohlásil Vopěnka na úvod svých přednášek, což posluchače, a to včetně Neubauera zarazilo, neboť, jak v této souvislosti uvádí „*...jsme byli vychováni v předsudku, že matematika poskytuje jazyk vědám přírodním, zatímco filozofie vědám humanitním. A přesto je tomu tak. Nad branou Platónovy Akademie stálo varování NIKDO NEGEOMETRICKÝ NECHŤ NEVSTUPUJE.*“⁴⁵⁶

A jak už tedy víme, stejně jako antičtí filozofové, byli i jejich následovníci, jejich paralelní kolegové ve všech pozemských civilizacích a na všech kontinentech, stížení nouzí ve vzdělání, potažmo sinusoidou nouze jako takovou. V takové situaci se logicky(?) nacházíme i my. Podstatu

⁴⁵⁴ Vopěnka, 2000, s. 10

⁴⁵⁵ Vopěnka, 2000, s. 9

⁴⁵⁶ Vopěnka, 2000, s. 9

svého náhledu na tuto problematiku jsem naznačil výše, teď tedy nějaký konkrétní příklad.

Tentokrát mi poslouží náš původně český – byť přesahem kosmopolitní – filozof Jan Amos Komenský.

Osobně jsem nikdy nechápal Komenského apriori jako filozofa, nýbrž (však takto nám ho také jednostranně vtloukli do hlav v rámci vzdělávacího procesu na základních, středních a nakonec i dobových vysokých školách konce minulého století – ostatně: další důkaz nouze ve vzdělání...) jako pouhého „pedagogického nápravce“, didaktika či spíše didakta, já osobně tedy pouze do doby, než jsem se pustil do podrobnějšího studia Komenského děl, zejména tedy filozofických, kde mne záhy fascinovala jeho snaha nejen o pansofii, nýbrž o všeobecnou harmonii, vystavěnou na nekonečně pronikavém světle (*lucis*) poznání, z něhož veškeré Komenského poznávání a poznání vychází. Pansofii postavené na třech základních principech či zdrojích poznání, třech knihách (lampách, svítilnách), představujících nákresy svého praobrazu (*archetipi apographa*), odkazující k Boží vznešenosti, moci, moudrosti a dobrotě (- proč ne, chápeme-li nějakého Boha jako stvořitele a prolínače všehomíra včetně veškerých hmotných i lidských limit počínaje rozumem a konče světlem ducha -), kdy základem je (nějakým – snad katolickým? - Bohem stvořeným) svět viditelný a hmotný, poznatelný naší zkušeností, tedy svět člověka a jím vytvářené světy ke světu duchovnímu, což nicméně zastřešuje (mystický?, magický? - každopádně metafyzický) rozměr nepoznatelný, tedy věčnost (*aeterna*) – potažmo Bůh a tedy víra jako zastřešující aspekt poznávání člověka (- člověka jako zrcadlového odrazu Božího) v oblastech, kam nelze lidské bytosti (být i na té nejvyšší perceptivní a intelektuální úrovni) jinými prostředky proniknout. Osobně pak v této souvislosti neuznávám Komenskému dobovým tlakem podsunutou autoritu „neomylného“ Písma svatého (a on to – nesporně pod tlakem, jak už víme z předchozího textu – ve svém díle použil), neboť tak to jistě není ani být nemohlo a nemůže, neboť se jedná o záležitost politicko-historickou a nikoliv „zjevenou“, jak filozofovi dominantní církve podsunula do jeho jinak geniálního díla. Raději se s tím smířme, podobně jako on, a buďme rádi, že za těchto okolností – pod vlivem ontické nouze akceptováno či spíše akcentováno - Komenského díla vyšla, čímž se výrazně snížila naše vzdělávací nouze, k níž by došlo, kdyby žádný Komenský publikován nebyl. Jako třeba jiní (jakkoliv „ubezdušení“?!) radikálové, o nichž snad ani nevíme? Za polemiku by jistě stálo, v jaké nouzi se v tomto smyslu nacházíme, aniž to nevíme, ale to je na poněkud hlubší polemiku, minimálně tedy úvahu...: víme, že některá díla Jana Amose shořela, nicméně mnohá vyšla („Díky Bohu!“ jak praví Bondyho ateista.). Co však víme o těch, která snad byla napsána, leč nikdy nespátřila světlo světa obecného?!

Zpět ke Komenskému: například tedy ve „*Via lucis*“ (mám rád to jeho filozofické i mystické Světlo!) tedy deklaruje, že člověku byly dány tři základní cesty poznání – smyslové, rozumové a zprostředkované vírou, zde pak tedy nikoliv s ohledem na mnou již zkritizované Písmo svaté, nýbrž

ve „všeobjímajícího“ Boha v případě, že nás rozum ani přímá senzuační zkušenost k cíli nepřivede. A Bůh je v jeho pojetí (pomineme-li, že se jedná o náš lidsko-božský zrcadlový protějšek, když tedy pomineme andělské mezistupně a tak dále...) – tedy mimo jiné – všeobecná harmonie, bez níž by tady nemohl kosmický řád fungovat, a to ať již v rámci makro- tak i mikrokosmu, vyjádřeno zejména hermetickými filozofy, potažmo Smaragdovou deskou Herma Trismegista: „*Jako dole, tak i nahoře...*“⁴⁵⁷ a tak dále...

My se ale vraťme ke Komenskému a jeho dobovému filozofickému zoufalství, v němž (například právě ve *Via lucis*) dospívá ke zjištění, že přes tyto nesporné Božské dary – smyslové, rozumové a vírou zprostředkované cesty poznání -, jež by měly vést k obecné harmonii, minimálně pak ke kýžené pansofii jako všemoudrosti či vrcholné lidské moudrosti, je svět zmítán situací zcela opačnou: svět vůbec není školou moudrosti, nýbrž přehlídkou hlouposti a doslova pak zuřivosti.⁴⁵⁸ A není tomu tak snad i dnes, ve věčné sinusoidě naší živoucí proměnlivosti politické, sociální, filozofické...?!

Má to nějaké řešení?

I podle Komenského se přece po celé lidské dějiny dály (a stále dějí) nejrůznější pokusy o nápravu poznávání, poznání a vědění, dle našeho filozofa nejrůznějšími prostředky „...*nářky počínaje; radami a tresty pokračuje; válkami a parcialismem konče... však bez úspěchů.*“⁴⁵⁹ A co nám Mistr radí? Že lidské zmatky je třeba transformovat v jednotný a obecný řád, poznatelný ovšem každému bez ohledu na vzdělání, natožpak jazyk, kterým vládne, tedy národ či rodinu.⁴⁶⁰ A zde se nám opět jako obecný prostředek nabízí moje oblíbené „lux“ v podobě světla moudrosti (*lux sapientiae*), tedy Světlo, které by osvětlovalo a (Bože můj!) osvítilo všechny lidi, světlo, jež by odhalilo veškerou základní pravdu a dobrotu či dobrotu věcí. Jak na to? Podle Komenského toho lze dosáhnout pouze tak, že si přečteme vše, „...*co nám Bůh ve svých knihách vyložil a zjevil...*“⁴⁶¹, což pak lidé shrnou v jediný (harmonický) všeobjímající řád. A tím podle Komenského dospějeme k soustavě soustav (*systema systemum*) čili umění všech umění (*ars atrium*) či vědě věd (*scientia scientiarum*) a v konečném důsledku pak k moudrosti moudrostí (*prudentia prudentiarum*).⁴⁶² Začíná u Adama, který poznává a popisuje, přes Evu dochází k komunikaci, přichází písmo, za další zásadní prostředek všeobecného poznání označuje Komenský dobový technický „zázrak“ knihtisk (dnes máme navíc

⁴⁵⁷ srovnej Nakonečný: Lexikon..., Praha 2009, s. 379-381

⁴⁵⁸ Komenský, 1974, s. 296

⁴⁵⁹ ibidem, s. 297-299

⁴⁶⁰ ibidem, 1974, s. 299-302

⁴⁶¹ ibidem, s. 305

⁴⁶² ibidem, s. 305

další média, zejména tedy všeobjímající elektronická, jež mohou podobně osvětlit ale i nekonečně ublížit), šestým prostředkem obecného světla lidského poznání je pro něj mořeplavectví (zatímco my už létáme do vesmíru), ale pak tu máme veledůležitou „sedmou“ cestu světla (via lucis), nicméně tou nejvyšší, nejdokonalejší a poslední bude nesporně (pro nás i Komenského) cesta univerzálního vzdělání (eruditio universalis) vedoucí k všeobecné harmonii (panharmonia), kdy jejím prostřednictvím bude všem lidem vyloženo vše a ve všech ohledech, tedy věci věčné i časné, nebeské i pozemské, přirozené i umělé, teologické i filozofické. Zde pak Komenský míní (nezapomínejme, že jsme v 17. století, právě skončila neslavně slavná třicetiletá válka a katolíci hrají prim... atd., byť Jan Amos byl protestant, nicméně hlásající potřebu duchovního spojení všech křesťanských církví, sekt a seskupení s tím, že posléze přibudou do všeobecné náboženské harmonie i další modláři a jinověrci jako zejména buddhisté a vyznavači islámu...), že pro tento účel by bylo třeba vybudovat novou filozofii, jež by nahradila filozofii řeckou, „...jež křesťanské teologii způsobila mnoho škod“⁴⁶³, nicméně nyní by bylo třeba i tu křesťanskou a další nahradit novou, všeobjímající, harmonickou. A tu se opět nacházíme ve vzdělávací nouzi, rozhlédneme-li se po současném světě mocenských ambicí křesťanských uskupení, v čele pak s agresivními supraislamisty. Snad jen Ti buddhisté jsou dnes – a jako už tradičně(?) - smířliví, zenoví či čchanoví pak „právě takoví“, tedy na cestě k přirozené harmonii, je-li správně prezentována, pochopena a prožita. Ale to je pouze další sinusoida...

Jde o cestu individuální, jež ale není libá každému.

Spolu s Komenským nicméně víme, že pokud by tedy došlo takto k všeobecnému zmoudření, nestanou se všichni lidé učenci či „vědci“, což ani není možné vzhledem k rozdílnosti lidského pokolení, potažmo jedinců, byť i jako součástí sociálních skupin (v zásadě neomezeného rozpětí), neboť tohle záleží na jakémsi nadání či prostě dispozicích všech, potažmo každého z nás. Tak či onak, dle Komenského i nás všech, by takto bylo možné, že lidé zmoudří natolik, aby došli spáse. Nikoliv ovšem jen té relativně „omezené“ biblické či Písmem dané, nýbrž dané všeobecnou harmonií. Všeobjímající, když už ne tedy totožnou. To snad ani ne...

V praktické rovině pak Komenský doporučuje čtyři zásadní cesty k takové realizaci, v první řadě nové univerzální knihy, školy, „sbor“ a zejména tedy univerzální jazyk, přičemž univerzálním sborem myslí rozhodnou (nejspíše politickou) komunitu (zastřešujících?) učenců z celého světa (k tomuto ideálu se v uplynulých desetiletích velmi přiblížil třeba pražský ústav nedávno zemřelého Ivana M. Havla, tedy Centrum pro teoretická studia: viz. jeho doprovodná vyjádření), komunikaci pak založenou na jednotném jazyku, takže dnes rozvíjená hermeneutika je tu jenom na místě. Ve Via lucis nicméně nemluví Komenský jen o jediné pansofické knize, nýbrž o třech základních vše-

⁴⁶³ ibidem, s. 331-337

obsažných publikacích. Jsou jimi *Pansofia*, jež by měla obsahovat veškeré idee věcí; dále pak *Panhistoria*, vysvětlující rozmanitost všech věcí a podávající přehled lidstva i popis přírody; no a pak poučná *Pandogmatia*, předkládající nejrůznější (ať již pravdivá či mylná) mínění o věcech všech časů.⁴⁶⁴ Sám Komenský konkrétně píše: „*Zkrátka Pansofie bude představovat trvalá pravidla o všech věcech. Panhistorie bude výčtem příkladů (s dostatečným úvodem). Pandogmatie bude představovat výjimky nebo alespoň různé výklady různých textů pravdy.*“⁴⁶⁵ Zkrátka pansofie bude nejuniverzálnější, poučující nás o všem, co je člověku třeba vědět, věřit a konat v tomto i budoucím životě; důležitý je univerzální sbor učenců (*collegium universalis*) z celého světa, a to ať již duchovních či laických, (u Ivana M. Havla to byli učenci napříč obory lidského poznání od filozofů, přes přírodovědce a matematiky až po třeba astronomy či teoretické fyziky – a to včetně zmíněných již Neubauera či Vopěnky), co mají přístup k zamýšlené nápravě vědění – a to jistě napříč dnešními ultravědci v pochybném čele s rozporuplnými českými Sysifovci s jejich falešné komplexy budícími bludnými kameny za údajnou „pseudovědu“. A pokud se jazyka týče, nejde o to, aby všichni mluvili esperantem, ale aby si navzájem rozuměli. Takový jazyk musí přesně reflektovat řád věcí, být jazykem věcí samých (*ductu rerum ipsarum*), byť nemůžeme asi dnes již souhlasit s řadou jeho omezení, které Komenský navrhoval. V principu mu ale rozumíme. Tak či onak nebyla cílem jeho Cesty světla čili *Via lucis* pouze všenáprava vědění, nýbrž nesporně všeobecná náprava všech věcí lidských (*emendatio rerum humanarum omnium*), což je aktuální i v naší fázi moderní sinusoidy, zejména pak proto, že se nacházíme ve fázi spodní vlny, tedy sinusoidy nouze.

A co je důležité (a čteme to i u Komenského): je třeba se pro Světlo rozhodnout svobodně.

Tak či onak světlo Jana Amose není pouze jediného druhu. K dispozici máme světlo věčné (*lux aeterna*), a tím je lidským smyslům nepřístupný jas, v němž přebývá Bůh; dále pak světlo vnější (*lux externa*), ztotožňované s viditelným světlem přírodním a filozofickým, k čemuž jsme navíc disponováni světlem vnitřním (*lux interna*), působícím v lidské mysli.

Zde je obsažena celá sinusoida.

⁴⁶⁴ Komenský, 1974, s. 341

⁴⁶⁵ *Ibidem*, s. 341

11.3. K fenoménu ohrožení⁴⁶⁶

Cosí se přihodilo. Něco se stalo. Svět zaplavila pandemie, ať už je jí cokoliv, a to ve smyslu fyzickém i duchovním, postmoderním, postdemokratickém či „bělohradsky“ pléthokratickém, ontickém i ontologickém. Nic není a nemůže už nikdy být jak tomu bylo dřív. Posvátná geometrie našich niterných harmonií se hroutí pod tlakem sociokulturního diktátu, obvyklá suprageometrie mých duševně-duchovních harmonií se prolamuje pod tlakem propagandistického válcování, potažmo direktivně vnučené ocelové jehly neodbytného diktátu – potenciálně i fakticky, a to nejméně třikrát – zarývající se do masy naší fyzické integrity, vydávané tak zcela nepochybně všanc neodbytné bezhraniční nejistotě budoucího fyzického, duševního i duchovního totalitarismu potenciální (sebe)destrukce, osobní i sociální zvrácenosti zvrácení až vyvrácení mikroskopického i makroskopického mikro- a makrosvěta osobního potažmo osobnostního mikrokosmu i obecného makrokosmu hmotně ideové sociability, to celé pod totalitním tlakem (údajného) přes-hraničního nekonečně „láskyplného“ (pseudo)humanismu s cílem obecného i konkrétního „přežití“ v rámci obecného společenského fenoménu *das Gestell* a *die Machenschaft*. Pokud JIM tohle ohrožení dovolíme. Pokud SI to nezakážeme. Ale smíme JIM TO nedovolit? Dokážeme si TO zakázat ve všeobecném syndromu instantního pseudoohrožení? Pod tlakem humanitně všeobjímající pseudolásky obecně i konkrétně všezničující sociálně-právní tuposti a bezbřehé podřízenosti ultrapseudodemokracie? Ultrapropagandy mocných vůči bezmocným. Bezmocným?

„Pííííp!“ ozve se za jízdy v autorádiu táhlý, všeobecně známý zvuk zástavy srdce, kontrolovaného AROvým monitorem. Tři vteřiny ticho ... pak programově neosobní doplňující komentář pseudostimulujícího progandisticky nátlakového válce: „Zapomněla se očkovat!“ Hlas propagandy za hranou veškerého vkusu, natožpak etiky těchto veřejnoprávně založených sdělovacích prostředků, propagandy ochromující bezprostředně fyzickou integritu i ducha takto atakovaného jedince, řidiče či člena osádky infiltrovaného vozu. Vždyť - také on není očkován! Silnější jedinci bezprostředně na to potenciálně či fakticky zvrací nečekaně vzedmutou žluč, leč nezastaví, jedou dál svou vlastní cestou; slabší nabourají a malomyslně podlehnou pseudodemokratizační manipulaci, pokud nepřijde rovnou zástava srdce. Fatálně paralyzující strach. A konec: aby je statisticky zařadili mezi zemřelé-neočkované a obecně vyhlásili s mnohými zatracenými („Zanechte všech nadějí!“) pod heslem „Jen houšť!“. A přesto: i oni však už BYLI naočkovaní – nikoli tedy jehlou do paže či kamkoliv – leč jinak: vrcholně stresujícími ARO-mrtvolami na televizních obrazovkách údajných obětí touhy po vlastním sebeurčení, vymykajícího se obecné poslušnosti sociostáda, údery a znehybňujícími chvaty „deseti deka moci“ vždy poplatných policistů pro

⁴⁶⁶ Úvaha stále ještě přetrvávající z dob ultracividového šílenství.

(například) absurditu bezrouškovosti na aktuálně propagandisticky prohnilém veřejném prostranství pseudodemokratickou totalitou motivovaných ovcí u(po)lapeného národa...

Vítězí totiž právě - převážně - nehorázná lež, zvůle moci v napětí mezi legitimitou a legalitou, prezentovaná nicméně pod rouškou nejetičtějšího pseudohumanitarismu. Vítězí v obecné míře TA divná choroba. Nazvali ji COVID, neboť totalitarismus bez pojmenování společného nepřitele jakoby nebyl; nazvali ji, navenek s laskavým úsměvem zachránců, tak skvěle kryjícím jejich arogantní škleb - a zachraňují mnohdy i (ne-)potřebné. A pokud při kácení lesa létají třísky? Tak už to chodí! Tak už to přece vždycky chodí pod neprůstředným heslem: „Pravdu máme my,“ (tedy ONI), „nikoliv ty!“ (tedy já). A naše Já se teď (snad už tradičně) ukrývá v temných chodbičkách utajené osobitosti, pokud i ty již nebyly vtíravou propagandou moci arogantních mocných zcela ucpaný. Co zbývá? Kam zmizelo Já?! Ostatně - bylo tu vůbec někdy...?!

„Vracím se k tématu, kolem kterého krouží mé celoživotní filosofování – k tematizaci historických forem napětí mezi legitimitou a legalitou, k napětí mezi smyslem pro spravedlnost a literou zákona, mezi občanskou solidaritou a politickým režimem,“ píše přední český filosof Václav Bělohradský v předmluvě ke svému nejnovějšímu dílu *„Čas pléthokracie“*, který se zde mimo jiné odvolává na Jiřího Příbáňe v souvislosti s jím též zmíněným atropocénem – věkem lidské odpovědnosti za Planetu Zemi, jíž podle něj filosof Příbáň přeformuloval následujícím způsobem: *„Paradox moderního demokratického státu je v tom, že není schopen artikulovat napětí mezi legitimitou a legalitou (...), které právě mělo být jeho základem. Postupující technizace státu a politické moci vede k redukci legitimity na soukromý názor a legality na moc aparátu.“*⁴⁶⁷ A to je i náš covidový problém, kdy nejde primárně a v globálním smyslu o Planetu, nicméně, v přeneseném smyslu, nesporně i o ni. Ujasněme si nicméně, že zatímco legalita je zákonnost ve smyslu nejnужnější normy, které by člověk měl dodržovat a zároveň práva, jež mu přináležejí; legitimita je oprávněnost, což může znamenat větší okruh. Což rozhodně znamená větší okruh!

A nyní zpět k naší pandemické problematice, v rámci níž dnes politiky (na bázi lokálně státní, evropské i světové – což v obvykle, bohužel, platí téměř až jaksí obecně napříč časoprostorem společenského nažívání) zjevně zajímáme – v houfu i co jedinci - jen jako poslušné ovce, stáváme se číslem, objektem politické zvůle a právně ekonomických soutlaků do houfů či houfu jednotného, po jehož parciálním rozpuštění, dojde-li k němu vůbec kdy, na dlažbě zůstanou ležet mrtvoly, zatímco ti zemřelí „jen“ duchem odkrácí vzdávat hold další orwelovské totalitě, a to až již kdykoliv, kdekoliv, jakkoliv. Pro heretiky s jiskrou, natožpak s přetékajícím jezerem svobody ducha, tak už dávno stojí rezervace, oddělující tradičně (dle mocných) bezmocná Zrna od Plev, v horším případě

⁴⁶⁷ Bělohradský, Václav: *Čas pléthokracie*. Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně., 65. pole, Praha 2021, ISBN 978-80-88268-57-4, s. 16

pak kriminály, koncentráky s plynovými komorami a vždy ochotnými dozorci vpálit jim v rámci demokratického centralismu destruktivní kulku do týla. Příklad to drsný (uznávám), snad v tomto rámci až přehnaný, nicméně výstižný. Burcující. A o to nám jde primárně. Mělo by jít.

Konkrétněji pak: vedle nekonečných etických a zejména medicínských debat o bezpečnosti či nebezpečnosti, oprávněnosti nebo naopak neoprávněnosti takzvaných „povinných“ vakcín proti „takzvané“ všeobjímající chorobě, se navíc (a snad i prioritně a oprávněně) domnívám, že tady jde především a hlavně o velké kapitály v pozadí, kdy lidské zdraví je pouze líbivá zástěrka a odrazový můstek pro nehorázný tlak moci/mocných na bezmocné občany (kde zůstala spravedlnost, když už tedy jen "právní"?!). A nelze pominout, jakým nehorázným způsobem se tato (ekonomická) politika provádí, včetně s gustem obecně zveřejněných opoznamkovaných mrtvol na nemocničních lůžkách (kde zůstala etika?), selekce (elitářsky) "vybraných" skupin oproti občanům se svobodnější myslí, kteří se rozhodli SI TO raději prodělat po svém, mediální vyhrožování, že covid je "nemocí neočkovaných", omezení služeb, kultury, zaměstnání apod. (hlubší rozbor patří do jiné úvahy).

„Nehorázně!“ zdvihá se v nás eticko (nad-)ovčí adrenalin.

Nemáme snad už napříště mít právo na sebeurčení?

Netvrdím, že demokracie je samospasitelná, leč diktatura moci, byť i v líbivém rámci humanitním, mi prostě nesedí: tehdy (kdykoliv), v budoucnu ani „právě“ teď. Na to nemusím být zenový (ale i tady pozor na význam...!), je-li mi však třeba jakékoliv nálepky na ryze osobité Já. Nehledě na to, že v rámci naší (zde tedy primární, ale i obecně podtrhující a shrnující) pandemické problematiky mnozí biologové, virologové i řada moci mocných nepoplatných lékařů vidí postupně ono údajné "supranebezpečí" úplně jinak. A dál (viz. moje aktuální dobová kritika): očkování jsou přece také přenašeči - a nikdo je nekontroluje⁴⁶⁸, zakazují holiče, ale třeba cestovat ve vlacích či autobusech, obecně tedy v hromadných dopravních prostředcích, se smí...?! Jaký je zde klíč? Zisk státu a speciálně(?) vyčleněných osob, potažmo firem či korporací na prvním místě, zisk privilegovaných/preferovaných skupin? Anebo prostě jen do očí bijící idiotismus snaživých diplomovaných nevzdělanců na rozhodných politicko-ekonomických postech? Aktuálně shrnuto: tohle je absurdistán, hrubý nátlak, je to nechutné. A tak si tiše doufám, že to jednou někdo odpovědný patřičně hloubkově vyšetří. A zprofiluje? Jednou. Ale vždyť oni tihle ti aktuálně odpovědní politici posléze řeknou: „Promiňte... Byli jsme ve válce. Museli jsme rozhodnout.“ V lepším případě pak: „Spletli jsme se.“ Ale tak či onak: tím to pro ně skončí. Jakápak odpovědnost (pomineme-li, v mnoha případech - tedy potenciálně – ztučnělá konta)?! Jsou totiž imunní. Politicky – a nesporně též eticky. Je to -analogicky - jak nebezpečný dav, cupující aktuálně společensky nepřijatelné „ošklivé káčátko“, kdykoliv a kdekoliv napříč zmíněnými již časoprostory,

⁴⁶⁸ Pochopí tohle vůbec někdo – někdy a pár měsíců či let později?!

od jehož mrtvolky či Mrtvolky, jež zůstane ležet na dlažbě jako drásavé memento bezmoci, se veškerí členové onoho davu ex post distancují řkouc: „Já ne! Já přece za nic nemohu. To-Oni.“ Kdo tedy?! To dav sám o sobě, amorfnní masa bez-zodpovědnosti. To si to ale filozofujeme! A když už jsme u toho pitvání problému z hlediska společenského: také by navíc bylo dobré vědět, kam plynuly a plynou obrovské zisky ze státem (Evropskou unií potažmo nějakou tajnou Světovou radou?!) nainzerované, nalobované a přikázané distribuce očkovacích látek a testů plošně komukoliv poslušnému. Pod heslem, tedy jak vece klasik: Nemocný či (padouch) zdravý „hrdina“, vždyť jsme jedna rodina.⁴⁶⁹

„Svoboda je otroctví,“ hlásá jedno ze zásadních hesel Orwelova totalitárního „Roku 1984“⁴⁷⁰, a právě to je ono covidové/hamletovské „oč tu běží“, tady a teď, byť možná už „včera“. Uvidíme(?!). Tak či onak si nikdo nesmí dovolit mi přikazovat sebedestrukci, vnímám-li ji právě takto, nikdo mi nesmí přikazovat nebýt sám sebou. Jistě, žijeme ve společnosti a je třeba se nezbytně pohybovat v jejím rámci, nicméně ono má všechno svoje hranice. Arbitrem jsem, tedy sám za sebe, v konečném důsledku vždy jen já sám. Nikdo nesmí svévolně narušit mou integritu. Svobodu. Pravdou je, že moje svoboda končí tam, kde začíná ta druhých. Musím tu svoji prosazovat s ohledy. Ale nikdy ji nesmím opustit! Otázkou samozřejmě zůstává, co je to svoboda, ale to je zase už na jinou úvahu... A nyní tedy do ryzí reality.

Čas zloby, lži a především bezprostředního ohrožení naší osobní integrity se rozvolnil.

Změna vlády uvolnila kanály, jimiž se na propagandou zhlouplý svět prodírá pravda, média poplatná politikům už masivně nestraší mrtvolami tam, kde je třeba dávat naději, obecně se už v nich toliko nelže, byť bezprecedentní pravdu ani nečekáme, tak naivní ve svém nadhledu nad napjatou strunou mezi legitimností a legalitou snad ani být nemůžeme. Nicméně už neplatí výhrůžka zákona o plošné destrukci občanstva nevyzpytatelným očkováním, byť kávu, zelený čaj či pivo vám v patřičných zařízeních nalijí zatím stále jen díky prokázané žluté hvězdě „proočkování“ či „certifikované prodělanosti“ dobrovolně (či nedobrovolně) prodělané chorobě, ať již jste se pro ni rozhodli sami či nikoliv. A přežili: vždyť nikdo již nikdy nevyzkoumá, kolik takzvaných „úmrtí na covid“ měl za příčinu STRACH z ohrožení života. A že strach zabíjí je zcela evidentním, neoddiskutovatelným faktem. Odpovědnost za společensky infikovaný STRACH z ohrožení nikoho netrápí, nikdo se necítí zodpovědný za masivní – nesporně v široké populaci objektivně proběhnuvší – smrti strachem, a jede se dál werichovským „močálem černým podél bílých skal“.

Společenský dopad začíná být stále zjevnější, a to na všech frontách.

⁴⁶⁹ Později se z nemocnic vyhodily takzvané „prošlé“ vakcíny za milióny!/? Změnila se politika, ekonomika stále hraje prim: vždy a za všech okolností.

⁴⁷⁰ srovnej Orwel, George, Rok 1984, Praha 2021

„Pod vlivem pandemie se zrodila třída nových boháčů“, čteme dnes třeba titulky v novinách a to se píše jen o těch zjevných. Totalitární vládní i korporální „*pandemická opatření se podílela na pohlcování malých firem většími*“. Státní či eurounijní a další celosvětově korporativní zakázky velkým firmám na výrobu „ochranných“ prostředků exponují-slévají astronomické zisky (předem?) vybraným či vyvoleným jedincům potažmo firmám, tedy opět rozličným „nezodpovědně-odpovědným“ jedincům, bereme-li v úvahu i neodbytnou míru korupce na všech úrovních. Aktuálně tedy: jsme stále v ději, byť naše bytí již bezprostředně neohrožuje stav destruktivně-mocenského ohrožení, potažmo pseudomasivního ohrožení covidového. Tolik k našemu lokálnímu aktuálnímu stavu fenoménu ohrožení. Nicméně...

Otázkou sociální (i filozofickou?!) zůstává: Quo bono?!

Ale, na druhou stranu: Co je nám po tom, že?! (A tohle JE Havlovské!)

Přežili jsme.

Zatím.

Taška ze střechy nám může na hlavu spadnout kdykoliv.

I o tom je dnes (bohužel?!) filosofie. Buďme však optimističtí, spolu s Václavem Bělohradským (potažmo s Edmundem Husserlem), který jednu ze svých úvodních úvah v rámci zmíněné již „pléthokracie“ končí citátem: „*I filozofie je jen literárním žánrem, její dějiny 'sestavují z básnického vyprávění' Čas..., s., nic tu není apodiktické, vše se drolí pod lidskými plány, vše vyžaduje další hledání. Husserl se ze svého snu budil nerad, přesto ale se dopracoval k smířlivému přesvědčení, že filosofie, i když už ne jako přísná věda, ale pouhé 'básnění', je pro člověka užitečná, 'aby své směřování chápal ve vztahu k tomu, k čemu směřují jiní, a aby chápal to všeobecné, co jako jednotné tělo platí pro nás pro všechny, i ve spojení s filozofy minulosti, jejichž dílo jsme dokázali básnivě interpretovat'.*“ A ještě Bělohradský: „*Dnes vnímám Husserlův povzdech nad dosněným snem jako osvobozující odvrát od tyranské představy, že filozofové musejí pro lidstvo objevit věty, o nichž bude platit, že tomu, kdo jim uvěří, se zjeví funfament, instance věčné pravdy.*“⁴⁷¹

Tak či onak platí zásada, že filozof nesmí lhát. Nejméně pak sám sobě. A nebát se. Nikdy.

Myslíme si.

Víme!

⁴⁷¹ srovnej: Bělohradský, Čas..., s. 16-17

11.4. Závěrem poučení: Banalizace a banalita potažmo banalizování - úhel pohledu

Ráno se vzbudím, otevřu oči, zívnu, vstanu, umyju si zuby, zacvičím jógu, dám horkou a ledovou sprchu, najím se. Žiju. Jsem. Myslím. Píšu. To vše je soubor banalit. Banalit běžného života.

„Proč nás tím obtěžuje?!“ zeptá se kolegium filozofů, porota. Záleží ovšem na jejím složení. („Čemu množství nerozumí, to je uráží,“ připomíná ostatně profesorka Anna Hogenová.⁴⁷²

„Právě tohle je ONO!“ pronese naopak zenový mistr.

Banalizace jako cesta k ryzí banalitě, potažmo banalizování běžných životních úkonů na všeobsažnost nažívání a žití? Bytí? Tubytí?

Právě tohle je Ono.

Může být...

Může to být Heideggerova „spára“ /die Fuge/ i jeho „Dasein“, Patočkova „bezdna“, Suzukiho „právě tady“, Seug Sahnovo „jez, když jíš“, Platónova „rozladěná lyra“⁴⁵¹(In. **Platón, Gorgias. Praha: Jan Laichter 1944, přel. František Novotný, s. 67**), usebraný Logos...

Zatímco jedni hledají smysl v nesmyslných supratrivialitách, tvářících se ultraexoticky, to aby takzvaně „ukázali“ - sobě i jiným -, vzbudili v nich závist a u sebe pak adekvátní nárůst ega, mnohdy pro v zásadě bezobsažný existenciální či existencialistický pšouk, který jen na oko zdobí jedincovu sociální prestiž či naplňuje jeho neosobní pseudopotřebu, což nicméně vede k bezobsažné prázdnotě ve smyslu nesmyslnosti bytí, zejména tedy v rámci osobní duchovnosti /empiricko-logické i logické – pokud je tu vůbec jaká/, potažmo v kolektivu na všech úrovních sociálního nažívání, neboť i zde Pravda s velkým „P“ nakonec vždy vykryštalizuje v drtivou danost beznadějně nicotnosti vybuzené již nicotností samotného aktu zcela banální zbytečnosti postmoderního či Ecova(Baumanova) „tekutého“ (viz. dále) pseudonažívání; to druzí jsou v relativně triviálních banalitách sami sebou, neukazují se, neboť nemusí, nesoutěží, protože není proč a s kým. Prostě jsou. Tohle je o velkém Hmmm...

Kde je pravda?

Daleko v horách zazněl klášterní zvon.

472

Tak jednoduché TO je.

Žijeme však navenek a (téměř) zcela nezbytně v relativně komplikovanějším logistickém kryptosvětě, a tak pojďme na chvíli odhlédnout od relativně ryzího zenového poznání, aplikovatelného ovšem i zde, a podívejme se do tradičního humusu /POZOR: humus může být i velice chutnou potravinou!/ naší takzvané „západní“ (globální) civilizace. V rámci společnosti, ať již na jakékoliv úrovni, může být bagatelizace (záleží ovšem na aplikaci) nejen přínosná, jak jsme si ukázali výše, nýbrž též naopak smrtelně nebezpečná. Dojde-li například k bagatelizaci lidských práv či sociálních svobod, demokracie i pseudo či kryptodemokracie ve smyslu skrytého snažení o prosazení takzvaných práv většiny či „velkých skupin“ ve prospěch skupinek menších, potažmo jedinců, což se jako fenomén na zdejší planetě množí jako houby po dešti, může to znamenat ztrátu svobod(-y); byť otázkou zůstává, co je vlastně obsahem oné terminologie, tedy oné svobody. Na pořadu dne je také nebezpečí bagatelizace práva, a to ať již ve smyslu lokálním či globálním, může vést nejen k trestné činnosti jedinců, nýbrž také k zločinům proti lidskosti, a to zdaleka nemám na mysli jen děsivé nacistické koncentráky, nýbrž i v mnoha ohledech ryzí aktuální dění na evropské, potažmo světové politické scéně. Abychom však nebyli přespříliš pesimističtí či bezbřeze dekadentní, natožpak široce zabíhaví, nahlédněme poněkud úžeji do nejnovějšího díla Václava Bělohradského s názvem *„Čas pléthokracie“*, který hned v počátečních úvahách trpí tím, že se *„...soumrak současné Evropy vyznačuje ... utopii legality. Těžké kolo stále abstraktnějších a nesrozumitelnějších zákonů se točí stále rychleji a drtí historické zkušenosti lidí,“*⁴⁷³ což nás opět odkazuje k problematice banalizace. V jakém smyslu? „Do pokleslého slova aktuálnost je vepsána úzkost i euforie z doby přechodu, kdy budoucnost *ještě* a minulost *už* nám nepatří,“⁴⁷⁴ pokračuje Bělohradský. Bagatelizuje přítomnost? Jenomže ta nesporně v reálném smyslu neexistuje. Nehledě na to, že *„...žijeme v postmoderní společnosti“*, *kdy se podle Bělohradského ona „...doba přechodu ohlašuje v pěti klíčových událostech: za prvé antropocén – věk, kdy hrozí, že člověk svou činností nezvratně překročí planetární limity a učiní zemi neobyvatelnou.“*⁴⁷⁵ Zde pak hrozí obrovské nebezpečí banalizace problému, nicméně na druhou stranu nietzscheovské přehodnocování hodnot ad absurdum.

„Lidstvo trpí, umírá. Celé ekosystémy kolabují. Jsme na počátku masového vymírání a vše, o čem umíme mluvit, jsou peníze a pohádky o věčném ekonomickém růstu“ - zahřímala (dle Bělohradského) Greta Thunberg v OSN: 'Věk antropocénu probudil v politice apokalyptický

⁴⁷³ Bělohradský, Václav: *Čas Pléthokracie*. Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně, 65. pole, Praha 2021, ISBN 978-80-88268-57-4, s. 19

⁴⁷⁴ ibidem, s. 19

⁴⁷⁵ Ibidem, s. 19

tón.'“⁴⁷⁶ Jedni se děsí těchto apokalyptických vizí, jiní pak naopak bagatelizují hysterické projevy nové mediální pseudohvězdičky pod kryptonázvem „Grééééta“. Pravdu mají obě strany - a nikdo. Tohle je ale na mnohem hlubší úvahu, jako třeba údajná bagatelizace pseudoproblému celosvětové pandemie, a to zejména s ohledem na její ekonomické a zručně nelidské pozadí, podtržené státním i globalizačním pseudo(a mnohdy bohužel nejenom)práva mocenského přemocňováním na bázi politické, potažmo právní moci na straně jedné, na druhé pak bezmoci havlovské moci bezmocných. Bagatelizace zde nicméně splývá s Logem, Pravdou, byť jako atributy aktuálně neprosaditelnými vůči mocenské zvrhlosti mocných, a to ať již v jakémkoliv smyslu, zejména tedy právně ekonomicko-politickém. Tady bychom ale na takto malém (desetiminutovém) časoprostoru k vyjádření zabloudili...

Vraťme se raději k Bělohradskému, který současnou nemocnou sociokulturu svého „soumraku“ bagatelizuje(?) dalšími postřehy chorob postmoderní společnosti, v níž je nám dáno žít. Nelíbí se mu „...invaze hyperobjektů, jako je globální oteplování...“ kritizuje takzvané „...části větší než celky. Globalizace 3.0 (Thomas Friedman), jejímž jádrem je komunikační a informační revoluce a jejímiž protagonisty jsou jednotlivci, emancipuje části všech celků do závislosti na reprezentantech své jednoty. Sousedním *transcendence moci* jsme označovali v politické filosofii nezávislost politického řádu na řádu sociálním; slovem *subscendence* (vypůjčeným od britského umělce a filosofa Tima Mortona) označme naopak konstitutivní znak globalizované společnosti hyperkomunikace – politický řád se propadá do chaosu sociálního, politicky reprezentované (vele)celky, jako byly národy, třídy, církve nebo akademické instituce, ztrácejí – přes umělé dýchání, které jim dávají národovecké pravice po celém světě – svou autoritu. Politika na sebe bere podobu pléthokracie – vlády tematických a dočasných většin, ustavených ze singularit, které singularitami i zůstávají.“⁴⁷⁷ Bělohradský se také tvrdě opírá do „hybridizace“ jako současné postmoderní cesty změny: „*Mnohotvarý a těkavý kapitalismus nikdo neumí popsat jako jeden celek, k němuž by nějaký jiný jeden celek mohl být celkovou alternativou. Krutá éra vyhrocených protipojmů a vyloučeného třetího skončila, přišla doba toho i onoho, souvislostí, tvořivého synkretismu, univerzální hybridizace pojmů, identit, institucí, forem vlastnictví, vzdělávání, práce... Už dávno nebojuje jeden 'velký subjekt osvobození' (demos) proti jednomu 'velkému subjektu útlaku (kapitál)'. Spíše je v běhu řada globálních pouličních bitek, hranice mezi strojem a organismem, centrem a periferií, outsidersy a insidersy, kapitálem a prací se v těch bitkách míchají; všechny identity se ředí, co je nám cizí, už neumíme oddělit od toho, co je nám vlastní.*“⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ ibidem, s. 19

⁴⁷⁷ ibidem, s. 20

⁴⁷⁸ ibidem, s. 21

Osobně pak s Bělohradským kriticky názorově sdílím zejména problém „...*globalizace informační a komunikační technologie, která přeměnila pomalý veřejný prostor pod hegemonií argumentující obce ve všepohlcující digitální mělčinu.*“⁴⁷⁹ S tím ovšem souvisí, tedy mimo jiné, fakt, že „...*legitimitost moci je v moderních demokraciích dána ustanovením názorové většiny ve volbách, v digitálních mělčinách se ale tradiční názorové procesy rozpadly a názory se přibližují pouhému gustu („proti gustu žádný dišputát“).* Ryba smrdí od hlavy liberální demokracie od voleb...“⁴⁸⁰ Ale to už je na hlubší bagatelizační rozbor. My zůstaňme u zmíněných médií jako nejvýraznější formy zmíněných komunikačních technologií v podobě masového vymývače mozků obecných. A že to sakra funguje!

Jednou věcí je totiž bagatelizace na úrovni odborné, vědecké či politické, jinou pak její prezentace reálné společnosti či v reálné společnosti. To se dnes děje prostřednictvím médií a pohříchu lze plně konstatovat, že obecně platí: Co není v médiích, to vlastně neexistuje, zatímco naopak platí obecné aktuální společenské pravidlo: Co říkají v médiích – tedy jak říkám „obecně“ řečeno – to JE pravda. Pravda? Viz. například – jako nikoliv marginálního vzorku našeho aktuálního sociálního, prosím! - výrok jisté středoškolsky vzdělané dámy středního věku, u níž se tudíž předpokládá jistá minimálně nezanedbatelná inteligence a jejímuž bludu či spíše skálopevné pseudoargumentaci musel autor této úvahy čelit osobně: „To není pravda. V televizi to říkali jinak!“ Respektive: „Tak to je! Říkali to přece(!?) v televizi!“ Platí to nicméně obecně.

Pojďme tedy dál bagatelizovat, nicméně již s patřičnou hrůzou v oku. Minimálně v jednom, nejsme-li nakonec jednoocí...

„*Asi to nebude ani tak vina neotesanosti médií, ale spíš skutečnosti, že lidé poslední dobou mluví jenom tak, jak je o tom média informují,*“ uvažuje ve své filozofické stati „*Relativismus*“ z roku 2005 významný (dnes již bohužel nežijící) italský filosof, estetik, literární vědec, sémiolog a romanopisec Umberto Eco (1932-2016). „*Člověk má nicméně dojem, že jisté debaty (především mezi osobami, u nichž se nepředpokládá, že by byly neznalé filozofie) se napříště odehrávají s kyjem v ruce, neuhlazeně, používají se při nich choulostivé výrazy, s nimiž se hází jako kameny. Typickým příkladem je diskuse, v níž se v Itálii proti sobě staví na jedné straně takzvaní teokonzervativci, kteří obviňují laické myšlení z 'relativismu', a na straně druhé někteří představitelé laického myšlení, kteří na adresu svých protivníků hovoří o 'fundamentalismu'.*“⁴⁸¹ Filozof Umberto Eco zde bagatelizuje okolní sociální potažmo pseudopostfilosofično na bázi relativizování. Ale co to je?

⁴⁷⁹ ibidem, s. 19

⁴⁸⁰ ibidem, s. 19-20

⁴⁸¹ Eco, Umberto: Od hlouposti k šílenství. Zprávy o tekuté společnosti, Argo, Praha 2016, ISBN 978-80-257-1933-6, s. 240-241, s. 241

„Co vlastně znamená 'relativismus' ve filozofii?“ ptá se Eco konverzačně a hned si také sám sobě odpovídá: „Že naše popisy světa nejsou úplné, ale jsou to pouhé pohledy z určité perspektivy, z nichž každý v sobě obsahuje zárodek pravdy? Byli a jsou křesťanští filozofové, kteří zastávali tuto tezi. Znamená to, že tyto popisy nemůžeme posuzovat z hlediska jejich pravdivosti či nepravdivosti, ale podle kulturně-historických požadavků a shody? To tvrdí třeba filozof Rorty ve svém pojetí 'pragmatismu'. Že to, co známe, je podmíněno způsobem, jímž to subjekt poznává? Jsme u starého dobrého kantismu. Že každý úsudek je pravdivý pouze uvnitř daného paradigmatu? Tomu se říká 'holismus'. Že mravní hodnoty jsou podmíněny kulturou? Na to začali přicházet už v 17. století. Že neexistují fakta, ale pouhé interpretace? To říká Nietzsche. Máte tím na mysli, že pokud není Bůh, je vše dovoleno? To je Dostojevského nihilismus. Anebo jste mysleli na teorii relativity? To už vážně přeháníte...“⁴⁸²

Ale teď vážně! Tedy dál z pera pana Eca: „Mělo by být každopádně jasné, že pokud je někdo relativista v kantovském smyslu, pak jím není ve smyslu Dostojevského (starý dobrý Kant věřil v Boha a v povinnost); nietzscheovský relativismus má jen málo společného s relativismem kulturní antropologie, protože první z nich nevěří ve fakta, zatímco druhý je nezpochybňuje; holismus podle Quina je hluboce zakotven ve zdravém empirismu, který klade velký důraz na podněty, jež k nám proudí z okolí, a tak dále. Celkem vzato se zdá, že výraz 'relativismus' se může vztahovat ke způsobu moderního myšlení, jež jsou často v přímém protikladu, občas se za relativistické považují myslitelé, zakotvení v hlubokém realismu a slovo 'relativismus' se vyslovuje s vášnivou polemičností hodnou jezuitů, když v 19. století hovořili o 'kantovském jedu'.“⁴⁸³

Ocitli jsme se rázem v předminulém století – a přitom jsme stále v reálu, pokud ovšem chápeme a rozumíme či víme, víme či chápeme, co to je?! A jsme náhle tak těžcí!!! Eco se ve svém přístupu k supramoderní společnosti či modernitě odvolává na filozofa Zygmunta Baumana a jeho termín „tekuté“ společnosti, která nicméně, dle samotného Eca „...začíná získávat obrysy v rámci proudu, který nazýváme postmodernismem (což je mimochodem 'zastřešující' termín, který v sobě ne vždy korektně soustřeďuje různé fenomény, od architektury po filozofii a literaturu). Postmodernismus znamená krizi 'velkých vyprávění', která věřila, že mohou světu nadřadit určitý model fungování; vyžíval se v hravém či ironickém přehodnocení minulosti a na různých místech se protínal s impulsy nihilismu. Podle Bordoniho...“, který právě dané téma výrazně diskutoval s Baumanem, „... je však i postmodernismus ve fázi úpadku,“⁴⁸⁴ píše Eco v eseji „Tekutá společnost“ z roku 2015, a dále míní, že postmodernismus: „Měl dočasný charakter a překonali jsme jej téměř bez povšimnutí a

482 ibidem, s. 241

483 ibidem, s. 241

484 ibidem, s. 9

jednou bude předmětem studia jako preromantismus. Sloužil pouze jako signál nastupujícího obratu, představoval jakýsi přechod od modernity k zatím bezejmenné přítomnosti.“ *Moc pěkná banalizace ! Ale dál – tedy o kus dál v textu Umberta Eca, podle něhož současná „...krize konceptu společenství vyplavila na povrch bezbřehý individualismus, v němž už nikdo není druhému soupeřem, ale soupeřem, kterého se musí obávat. Tento 'subjektivismus' podkopává základy modernity, učinil ji křehkou, a z toho plyne situace, v níž se vše bez jakýchkoli záchytných bodů rozpouští v jakýsi tekutý stav.“*⁴⁸⁵ Jak se to, podle něj, projevuje v reálu, tedy v našem socioreálu? „Ztrácíme jistotu práva (soudnictví vnímáme jako nepřítel) a jediným řešením pro jedince bez záchytných bodů je upozornit na sebe za každou cenu, upozornit na sebe jako hodnotu a konzumismus. V tom konzumním způsobu života však neusilujeme o vlastnictví vytoužených předmětů proto, aby uspokojily naše potřeby, ale proto, aby pro nás okamžitě ztratily význam...“ Dále pak Eco palčivě vnímá krizi ideologií politických stran: „...někdo řekl, že partaje už jsou dnes jen taxíky, do nichž nasedají vůdci lidu nebo bossové, kteří mají pod kontrolou hlasy voličů, nenuceně vybírané podle nabízejících se příležitostí – z tohoto důvodu už nejsou političtí přeběhlíci pohoršující, ale dokonce jsou pochopitelní. Nejen jednotlivci, ale celá společnost žije v nepřetržitém procesu prekarizace. Co by mohlo tuto tekutost nahradit? To ještě nevíme a toto přechodné období potrvá dosti dlouho...“⁴⁸⁶ Hrůza a děs: deimos a phobos.

A tak si tedy ještě, jaksi na závěr, dejme malý(!) úkrok do relativně „jiné reality“. Relativně – a tedy jakousi ultraesenciální uroborovskou magicko-alchymickou smyčkou kruhu ve spirále poznání doputujeme zpět k našemu úvodnímu odstavci.

„Dnes, více než kdy jindy, zdá se, že věda a náboženství...“ či duchovní vědy, „...autorita a svoboda vedou zuřivý boj a s nesmiřitelnou záští se navzájem pronásledují,“ napsal nejslavnější (francouzský) okultista a hermetik⁴⁸⁷ 19. století Eliphas Lévi, vlastním jménem Alphonse-Louis Constant, jehož slova, stará dobrých 160 let, zní i dnes jakoby současné, vizionářské poselství: „Poznání velkých tajemství náboženství a prapůvodní moudrosti mágů, kteří zjevili světu jednotu všeobecného dogmatu, zničí fanatismus a potvrdí možnost zázraku. Lidské slovo, tvořící zázračný lidský svět, se na věky spojuje s 'božským Slovem', odstraňuje všeobecnou antinomii a jasně nám ukazuje, že harmonie vyplývá z analogie protiv.“⁴⁸⁸

Tak třeba tudy? A proč právě tuto cestu zmiňuji?

⁴⁸⁵ ibidem, s. 9-10

⁴⁸⁶ ibidem, s. 9-10

⁴⁸⁷ Jak velmi málo jsme zde mohli dát prostor tomuto vznešenému oboru, související alchymii ducha i hmoty, pravé magii, a to to zdaleka nejen jenom mé oblíbené „magii souvztáznosti“...

⁴⁸⁸ Lévi, Eliphas: Dogma a rituál vysoké magie, Trigon, Praha 1995, ISBN 80-85320-16-9, str.

Okultismus i hermetismus jsou moderní názvy pro aktuálně aplikovanou prastarou učenost velkých Mágů či Filozofů, pro učení nejvyššího Logu, po staletí bagatelizovanou i zbožšťovanou, záleží od úhlu pohledu. Platí to dodnes. A tak tedy můžeme - v zásadě cokoliv - jak bagatelizovat, tak i zbožšťovat. Anebo si vybrat jinou cestu: střední, prostřední, neobvyklou. Každému, co jeho jest. Někdo třeba zvolí neomarxismus, jiný péči o duši, někdo zase cestu zen(čchan). Škála je však mnohem, mnohem širší. V zásadě nekonečně široká. Jde o to si vybrat. Volme ale správně. Jde o nás. O lidstvo a o planetu, o každého z nás – v zásadě. Každému, co jeho jest. Volme správně a vydejme se na Cestu. Za poznáním, za osobním růstem, za nezbytnou péčí o duši. Za Logem...

Nesmíme však - ve své (právě teď aktuální – a to by ale mohl být pěkně stupidní závěr!) nostalgické zahleděnosti do nostalgických melancholií a vůbec trivialit - rozhodně zapomenout na klíčovou úvodní zenovou pasáž naší (mé, doktorské?) práce: „*Když máte hlad, najíte se, když máte žízeň, napijete se, když potkáte přítele, pozdravíte ho.*“

Tak jednoduché TO je.

12. Pocta Filo-Sofii: S Dantem jdouc Peklem Y⁴⁸⁹

Kde v půli život náš je se svou poutí,
to přec tu každý dobře zná,
tam procházeti bylo mi tak temným lesem,
a tolik doprovázený smavým běsem,
že pravý směr jsem nemoh' uhodnouti.
Jda krajinou, co žádný nepozná. Jen On. A trochu Já.

Ach trudno líčit ona místa, kde jsem
probudil ten podivný hvozd divý, drsný, tmavý,
že na to dosud vzpomínám jen s děsem.
Tak tedy Dante pronásledován tímto běsem pravým,
do lesů tajuplných vklouzl jako duch
a já ho následoval, touhou po poznání nesen.

Ach, co nám pak tu bylo souzeno!, jak Mistr praví:
„Snad ani smrt tak hořce neotráví
Však dospěl jsem tam k všeho dobra středu,
a proto vypovím vše bez obavy.“
Toš následujme Cestu jeho,
s poutnickou holí, s lucernou,
tázáním mocným obtěžkáni,
jdouc temným jsoucnem Dantem zváni.

Jdouc s Dantem, jen nevědíce jak a kam,
neb ani mistr náš to – zdá se – neví, řkouc:
„Jak jsem tam vešel říci nedovedu
neboť mi sen v těch místech oči sklížil,
až pravá cesta zmizela mi vpředu.

489

Však neusnul. Anebo ... snad...?!

To odhadnouti věru nedovedu.

„K úpatí pahorku tak jsem se blížil,“

vece dál jako v bdělém pění,

„který až na konci je toho dolu,

kde do srdce mi úděs ten se vplížil.“

Však neusnul jsem ani já,

poctivý fámul jeho bolu,

jenom tak - jak Mistr snad - jsem trochu spal.

Leč dosti již snění! Co bylo dál?!

My cestou-necestou klesali přesto dál,

abychom dole uslyšeli Vergila, jak děl,

co povědět nám chtěl:

„Já básníkem byl. Zpívala má ústa,“

nejprve o Pekle,

„o tom jak uslyšel já skřeky zoufalců tam zníti,

uviděl dávné duchy v utrpení

smrt druhou vzívati a bolně výti.“

A tu se Dante plně probudil,

já jako fámul jeho též zde moh' potom náhle být.

Co jenom Mistr pak dále vyprávěl! Tak třeba:

„...jak zřel jsem ty, jimž oheň trýzní není,

neb smějí naději a víru míti,

že buď kdy - buď přec - že dojdou vykoupení.“

Leč pravou podstatu je třeba pochopiti.

Tak jako velký Dante, také já to čil,

abych vás nyní lépe poučil.

Nuž - jen dále, s námi vpřed,

ať vidíte, že čas jsem nemarnil,

když Cestou Peklem zřel jsem mnohé z toho,

jaký to místo hrůzy má být bolný vřed.

Ach - smutná iluze, nuž prohlédni:
vždyť koho já jen viděl tam!
Co hříšníků, ale i ty, co vůbec nehřešili,
jak ostatně i Vergil dí:
„...však jejich ctnosti, ty jim nestačí: křest přece nepřijali,
jenž ve tvé víře slib je blažeností.“
Tak je to tedy!
Mají tu hříšníky, co v nutném smyslu nehřešili,
ti ještě před křesťanstvím žili,
a Boha nectili tak jak se sluší. Snad bohy jen,
a především svou tělesnost i duši,
hledajíc Pravdu, Lásku, jak filozofům sluší,
těch starých časů blažených, té velké době v plen.

Tu zpozorněl jsem.
A co jsem vlastně Já? Fámulus Mistra, Danta.... leč!
Jsem přece jedním z nich, znám všechny jejich žaly.
Jak povědíl nám zdejší převeliký Mentor náš,
a že byl mistrem nad mistry:
„Pro vadu tu a ne snad pro hřích duší,
jsme ztraceni a bez vůle a síly,
však s touhou po spáse, již každý tuší.“
Však dodám jen, že Poznání nám sluší.
Co myslíš milý Dante? Jak nazíráš to drahý básníku?
Není snad tohle oxymóron jakýs a vylhaná jen polopravda,
alibismus čísi, páchnoucí spíše jenom z pomníku?!
Můj milý Dante, vždyť: koho jsi tam zřel?
A koho to tu nyní vidím také Já?!

Tak vedle padouchů tam, vedle Bruta, Claudia či Nera,
když pohlédl jsem v místa jiná,
spatřil jsem mistra vědců všech a pána,
ve sboru těch, jež vede moudrost činná,
kde pocta všech mu bývá zjevována.

„Tam Sokrates a Platon, čestná místa
po jeho boku ponechána.
Demokrit, jemuž náhoda vše čistá,
Anaxagoras, Herakleitos, Zeno,
Thales a Seneca s ním moralista,
Dioskurid měl tam místo vyhrazeno.
A zřel jsem Tullia i Empedokla tváře
i pěvce, jemuž Orfeus je jméno.
Na Ptolemaia hleděl, na hvězdáře,
Euklida, Avicennu, na Galena
i Averroa, tvůrce komentáře.“

Nemohl vypsát Dante všechny jejich jména,
neb stále dál jej hnala látka jeho díla,
mířil i v jiná zásvětí a svého světa kraj,
a tedy jinam zas, by navštívil i Očistec a Ráj.
Však já tu, drahý Dante, chvíli ještě posečkám,
vždyť tohle tvoje peklo je přec to, co láká.
Ne pro svou divokou a drsnou děsuplnost,
s nimiž je jako podobenství dáno nám.
Ne! Stokrát ne, jak klasik vece.
Pakliže v pekle mistři slova jsou a ducha, pakliže v pekle sedí,
a všichni, jež nás moudrost učí, pak rád tu také setrvám.
A třeba navždy, je-li dobře tak.
Já neleknu se zlovolného podobenství, neb mistry své tu přece mám,
co pobudou zde navěky, jak díš. Nuž tedy – setrvám.
Já po moudrosti toužím, po milované Filo-Sofii,
jíž klaním se již odedávna. A ta mi šeptá vášnivě, tak vece Ona přec:
*„Tak jako magie je pouze jedna, ne černá nebo bílá snad,
tak ani mezi peklem, očistcem či rájem rozdílů přec není,
ty hled' jen tam, kde moudří sedí. To jediné ti radím já,
Tvá Filo-Sofia.*
*Po jejich boku místo tvé jest, spočinutí veškerenstva Cest,
do mysli rozbřesku až, do nejzazšího Rozednění.“*
A já je našel, já už vím. A – já už - znám.

Ne, tohle není pýcha, snad jen zření,
co ukazuje pravou Cestu nám.
Tak díky, milý Dante, teď – i díky tobě,
Mistře, mimo jiné – já už ji znám.

A vy, co žádáte si poučení,
vy neděste se Kerbera,
život a smrt jen zuby cení,
však Opravdovost vrásky nedělá.
Toš – ať se třeba čerti žení,
Cesta je otevřena, pramen vyvěrá.

LYK

Olovnice, 7. - 8. 11. 2021

Literatura:

- Abba, Theofanus: Corpus hermeticum Thoevani, Vodnář, Praha 2017. ISBN 978-80-7439-123-1
- Agrippa, Heinrich Cornelius von Nettesheim: Kabala – pojednání o židovské mystice, Trigon, Praha 1990. ISBN 80-900077-2-4
- Agrippa, Heinrich Cornelius von Nettesheim: Okultní filozofie, kniha první. Trigon, Praha 1992. ISBN 80-85320-30-4
- Adamová L., Dudák V., Jelen J. a kol.: Kapitoly z filosofie vědy. Praha 1993
- Adžán Man, Adžán Mahá Bua, Adžán Li: Antologie lesní tradice. Taipei 2007. CZ004
- Agrippa z Netesheimu: Okultní filosofie, díl první. Trigon, Praha 1992, ISBN 80-85320-30-4 (brož)
- Agrippa z Netesheimu: Kabala. Volvox Globator, Praha 1995, ISBN 80-72075-86-1
- Alleau, René: Aspekty tradiční alchymie. Malvern, Praha 1993, 1995, 2003. ISBN 978-808670-200-1
- Alleau, René: Hermés a dějiny věd. Studie k archeologii a etnologii vědění se zřetelem k historii alchymie a hermetické tradici. Malvern, Praha MMV. ISBN 80-86702-09-X
- Alighieri, Dante: Božská komedie. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1958
- Alighieri, Dante: Božská komedie. Praha 1989, ISBN 01-022-89
- Apuleisu, Luvianus z Madaury: Proměny čili Zlatý osel. Nakl. B. Kočí, Praha 1928
- Apuleius: Zlatý osel. Svoboda, Praha 1994
- Aram, Kurt /Fischer, Hans; Nakonečný Milan/: Mygie a mystika v minulosti a současnosti. Volvox Globator, Praha 2013. ISBN 978-80-7207-892-9
- Aristotelés: Metafyzika. 1. vydání. Nakl. Jan Laichter, Praha 1947
- Aristotelés: Fyzika. Nakl. Petr Rezek, Praha 1996. ISBN 80-86027-03-1
- Armstrongová: Velká transformace. Svět v době Buddha, Sokrata, Konfucia a Jeremijáše. Academia, Praha 2012, ISBN 978-80-200-2085-7
- Bacon F.: Nová Atlantis. Praha 1952
- Bailey, Jim: Plavby do ráje. Objevení Ameriky... Argo, Praha 2000. ISBN 80-7203-231-3
- Bergiés, Jacques, Pauwels, Louis: Jitro kouzelníků, Praha 1969, 1990, ISBN 80-205-0086-3
- Bergier, Jacques: Utajení vládcové času. Argo, Praha 2009. ISBN 978-80-257-0148-5
- Bergier, Jacques. Mysterium templářů. Půdorys, Praha 2006. ISBN 80-86018-29-6
- Bergson, Henri: Dvojí pramen mravnosti a náboženství. Nakl. Jan Leichter, Praha 1936
- Bergson, H.: Duchovní energie. Vyšehrad, Praha 2002, ISBN 80-7021-485-6

Bělohradský, Václav: Čas Pléthokracie. Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně. 65. pole, Praha 2021, ISBN 978-80-88268-57-4

Bible svatá, Levné knihy, Praha 2004, ISBN 978-807309-138-5

Bible svatá, Knihní klub, Praha 2007, ISBN 978-02421-691-4-2

Bible. Písmo svaté starého a nového zákona /včetně deuterokanonických knih/. Podle ekumenického vydání z roku 1985. Praha 1991. ISBN 80-7113-009-5

Bible kralická, orig. 1613, Praha 1991

Bhagavatgíta. Živá díla minulosti. Odeon, Praha 1976

Bhagavatgíta. Boží píseň. Soukromý tisk 2005

Bhagavadgítá. Nový český překlad ze sanskrtu v biligvě. Přeložil, předmluvou a gnostickým komentářem opatřil Jan Kozák, Bibliotheca gnostica, Praha 2018, str. 7 – 8, ISBN 978-80-904050-9-7

Bondy, Egon: Filozofické eseje, sv. 1 (Útěcha z ontologie). Praha: DharmaGaia. 1999. ISBN 978-80-86685-21-2

Bondy, Egon: Buddha. DharmaGaia, Praha 2004, 2006 (první orig. vydání 1968), ISBN 80-86685-62-4

Bondy, Egon: /1/ Indická filozofie. Vokno, Praha 1991, 1997. ISBN 80-8529-39-07-8 (brož.)

Bondy, Egon: /3/ Antická filozofie, Vokno, Praha 1994. ISBN 80-85239-26-4 (brož.)

de Bono, Edward : Pravdu mám já, určitě ne ty. Argo, Praha 1998. ISBN 807203-066-3

Braden Gregg: Hluboká pravda. Metafora, Praha 2012, ISBN 978-80-7359-340-7

Bryant, Edwin F.: Jóga Sutras Patanjali. North Point Press. New York 2009. ISBN 978-0-86547-736-0

Bruno Giordano.: Magie, pouta a dialogy renesančního filozofa / De Magia a De vinculis in genere. Argo, Praha 2007. ISBN 978-80-7203-760-5

Buber, Martin: Já a ty. MF, Praha 1969. ISBN 23-078-69

Buber, Martin: Extatická vyznání. Vyšehrad, Praha 2016. ISBN 978-80-7429-646-8

Burkhard, Titus: Alchymie. Tradiční věda o kosmu a duši. Malvern, Praha 2003. ISBN 80-86702-00-6

Capra, Fritjof.: Moderní fyzika a východní mystika. Brno: Bollingenská věž 1/1990

Capra Fritjof: Tao fyziky. Gardenia Publishers, Bratislava 1992., ISBN 80-85662-00-0

Capra, Fritjof.: Tao fyziky, DharamGaia, Maťa, Praha 2003. ISBN 80-86685-10-1(pevná vazba), 80-7287-066-1

Carrier, Claude: Opium, Praha, 1901

Colins, Ron, Skover, davic: Mánie. Životní příběhy beatníků – bouřliváků a buřičů, kteří stvořili novou uměleckou generaci. Metafora, Praha 2013. ISBN 978-80-7359-377-3

Conklin, William J.: Museums of the Andes, Washington 1981

Crowley, Aleister: Magie v teorii a praxi známá též jako Liber Aba aneb Kniha 4. Sol Noctis, Zvolen 2021. ISBN. 978-80-99977-08-3

Czech, Jan: Nostalgie umění. Pražské scéna, Praha 1996, ISBN 80-901671-9-5

Čapek, Karel: Boží muka, Trapné povídky. Československý spisovatel, Praha 1957

Čížek, Jan. Komenský a Bacon. Dvě novověké cesty k obnově vědomí. Nakl. Pavel Mervart, Praha 2017. ISBN 978-80-7465-265-3

Dalajlama a Vreeland, Nicholas: Otevřené srdce. Učení o soucítění v denním životě. Pragma, Hodkovičky 2001, ISBN 80-7205-963-7

Daničková S.: Skrytá poselství vědy. Academia, Praha 2009. ISBN 978-80-200-1826-7

Demurger, Alain: Jakub z Molay. Soumrak templářů. Argo 2011. ISBN 978-80-257-0432-5

Descartes, René: Meditationes de prima philosophia / Meditace o první filozofii. OYKOIMENTH, Praha 2015. ISBN 978-80-7298-202-8

Dhamarsi, K.: Descriptive Analysis of Numerical term in Buddhism. The Corporate Body of the Buddha Edicational Foundation. Taipei 2017. ISBN 981-05-4164-3

Donnelly Ignatius: Atlantis, Praha 1924

Dungel, Jan: S jaguárem v posteli. Brno 2012. ISBN 978-80-87474-71-6

Dvořák Rudolf: Lao-Tsiova kanonická kniha O Tau a ctnosti (Tao-Tek-King). nakl Jar. Šnajdr, Kladno, 1920

Eco, Umberto: Od hlouposti k šílenství. Zprávy o tekuté společnosti, Argo, Praha 2016, ISBN 978-80-257-1933-6

Eco, Umberto: Kant a ptakopysk. Argo, Praha 2011. ISBN 978-80-257-0377-9

Eco, Umberto: Umění a krása ve středověké estetice. Argo, Praha 2007. ISBN 978-80-7203-892-3

Einstein, Albert: Smysl relativity. Vyšehrad, Praha 2016. ISBN 978-80-7429-537-9

Einstein, Albert /Rosenkranz, Ze'ev (ed)/: Cestovní deníky Alberta Einsteina. Dálný východ, Palestina a Španělsko (1922-1923), Argo, Praha 2019, ISBN 978-80-257-2866-6

Eliade, Mircea: Dějiny náboženského myšlení, sv. II, Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství, Oikoymenh, Praha 2019, ISBN 978-80-7298-362-9

Eliade, Mircea: Od doby kamenné po eleusijská mystéria. OIKOYMENH, Praha 2019. ISBN 978-80-7289-98-361-2

Eliade, Mircea: Mýtus o věčném návratu. OIKOYMENH, Praha 1993, 2019. ISBN 978-80-7298-353-7

Eliade, Mircea: Joga neśmiertelnosć i wolność. PWN, Warszawa 1984

Eliade, Mircea: Nesmrtelnost a svoboda. Argo. Praha 2016. ISBN 978-807203-153-5

Eliade, Mircea: Kováři a alchymisté. Argo, Praha 2019. ISBN 978-80-257-2783-6

Eliade, Mircea: Pojednání o dějinách náboženství. Argo, Praha 2020. ISBN 978-80-257-3147-5

Eliade, Mircea: Šmanismus a archaické techniky extáze. Argo, Praha 2017. ISBN 978-80-257-2082-0

Farnelová, Kim (přel. Aleš Kolodrubecú: I t'ing. Kniha proměn. Pragma, Praha 2017. ISBN 978-80-7549-183-1

Fiedler, Jiří: Atlas čínských dějin. Magna Erudio, Praha 2016. ISBN 978-80-88165-01-9

Fil. (stručný) slovník. Svoboda, Praha 1966 (aut.: Cetl, Gabriel, Hlavoň, Machovec a další)

Fischer, Josef Ludvík: Praha 1994. ISBN

Fraleová, Barbora (archivářka vatikánských tajných fondů): Templáři a Kristův rubáš. Argo, Praha 2011. ISBN 978-80-257-0404-2

Francek, Jindřich: Čarodějnické příběhy. Paseka, Litomyšl 2005. ISBN 80-7185-697-5

Fric J.: Šiva a Párvatí, Volvox Globator, Praha 2005. ISBN 978-807207-575-1

Fürst, Maria: Filozofie, Fortuna, Praha 1994, ISBN 80-7168-161-X

Gál F., Gál E., Kubeš M., Miltová A.: Svet vedy a poznávania, Bratislava 1988

Gato a Otto Placht: Mandaly mezisvětí. Mystické, šamanské povídky a obrazy. DharmaGaia, Praha 2015. ISBN 978-80-7436-058-9

le Goff, Jacques: Za jiný středověk. Argo, Praha 2005. ISBN 80-7303-598-3

Gojda, Jan, Cílek, Václav, Hogenová, Anna a kol.: Doba KORONAvirová, Praha, 2020

Grant, Keneth: Kulty stínu: Kvasnička, Praha 2018. ISBN 978-80-7439-128-6

Grof, Stanislav: Knihy mrtvých. Příručky pro žití a umírání, nakladatelství Malvern, Praha 2021, ISBN 9788075303066

Graus, František: Mor, flagelanti a vraždění židů. 14. století jako období krize. Argo, Praha 2020. ISBN 978-80-257-3380-6

Grigulevič, I. R.: Dějiny inkvizice. Svoboda, Praha 1973

van Gulik R.: Třikrát soudce Ti – Tykev a náhrdelník... Praha 1974 (1990)

van Gulik R.: Tykev a náhrdelník, Perseus, Praha 1998. ISBN 80-86030-00-8

Haag, Michael: Templáři. Fakta a mýtus. Od Šalomounova chrámu po svobodné zednáře. Průvodce po dějinách řádu templářů, jejich kultuře i historických lokalitách. Slovart, Bratislava 2011, 2020. ISBN 978-80-276-0096-0

Haag, Michael: Zkáza templářů. Vzestup a pád křížáckých států. Slovart, Bratislava 2017. ISBN 978-80-7529-175-2

Hall, Manly P.: Zasněžení plamene. Trigon, Praha 2021. ISBN 978-80-87908-47-1

Hall, Manly Palmer: Tajné nauky všech věků. Trigon, Praha 2021. ISBN 978-80-87908-48-8

HAVEL, M. Ivan. Zjitřená mysl a kouzelný svět. Praha: Dokořán. 2013. ISBN 978-80-7363-503-9.

Havel, Václav: Moc bezmocných, Lidové noviny, Praha 1990. ISBN 80-7160-0005-4

- Heidegger, M.: Bytí a čas, OIKOYMENH, Praha 2002, ISBN 80-7298-048-3
- Heidegger, M.: Původ uměleckého díla, OIKOYMENH, Praha 2019-6, ISBN 978-80-7298-207-3
- Heisenberg, W. K.: Tradice ve vědě. Praha: ČS časopis pro fyziku č. 4, 1976
- Hemming, John: Dobyty říše Inků, Odeon, Praha 1970
- Hempel, Hans-Peter. Heidegger a zen. Praha: Mladá fronta. 2001. ISBN 80-204-0927-0.
- Highland, Sabina: The Quito Manuscript: An Inca Preserved by Fernando de Montesinos, St. Andrews 2007
- Hoerni U., Fischer T., Kaufmann B.: Umění C. G. Junga, Portál, Praha 2019, ISBN 978-80-262-1535-6
- Hogenová A.: Bytí a rozumění. Praha: Univerzita Karlova 2016, ISBN 978-80-7290-870-7
- Hogenová, Anna: Tekutá doba a úkol myšlení, Praha, UK Ped fakulta, 2016
- Hogenová, Anna: K fenoménu „die Machenschaft“, Praha, UK Ped fakulta, 2016
- Hogenová A.: Logos a jeho totéž, in. Logos ve výchově, umění a sportu, Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, Praha 2018, ISBN 978-80-7290-974-2
- Hogenová Anna, Slaninka Michal: Žít z vlastního pramene, Malvern, Praha 2019. 978-80753-0164-2
- HOGENOVÁ, Anna. Ontologická nouze a dnešek. Praha: Karolinum. 2019. ISBN 978-80-7603-013-8.
- Hogenová, A.: K fenoménu celku v planetární době, Univerzita Karlova v Praze, Praha 2020, ISBN 978-80-7603-169-2
- Hogenová, Anna a kol.: Filozofie a dějiny, Praha 2021, ISBN 978-80-7603-284-2
- Hogenová, Anna: K péči o duši z hlediska filozofického; sborník Blahoslav 2021, Praha 2020, ISBN 978-80-7000-170-7
- Hogenová A., Rybák D., Koláček L. a kol.: Potřebuje věda v planetární době filozofii, či věda filozofii?, Sborník textů doktorandů a pedagogů oboru Filozofie na Pedagogické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, Praha 2020, ISBN 978-80-7603-162-3
- Hogenová Anna: K myšlení myšleného, vyd. L. Marek, Praha 2021. ISBN 978-80-7298-354-0
- Hogenová, Anna, Nesvadbová, Bára: Povídání. Euromedia group, Praha 2021. ISBN 978-80-242-7826-1
- Holba, Jiří: Kauzalita v buddhistickém myšlení. OIKOYMENH, Praha 2020. ISBN 978-80-7298-354-0
- Homér: Odyseia. Praha 1940
- Homér: Odyseia. Odeon, Praha 1967
- Hoppe, Vladimír: Přirozené a duchovní základy života a světa, Praha 1925
- Hoppe, Vladimír: Úvod do intuitivní a kontemlativní filozofie. Masarykova univerzita, Brno 1928

- Husserl, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie, Academia, Praha 1972
- Husserl, Edmund: Karteziánské meditace. Svoboda, Praha 1968. ISBN 25-060-68
- Chang, C. C. Garma: Tibetská jóga. Úvod k duchovním, mentálním a a tělesným cvičením tibetského náboženství. Původní tibetský text s komentáři. Pragma, Hodkovičky 1991. ISBN 978-80-7349-416-2
- Charpentier, Louis: Obří aneb Mysterium počátků. Argo, Praha 1992, 2009. ISBN 978-080-257-0143-0
- Chen Kuang /The English translator of this Sutra/: The Lotus Sutra od Wondrous Dharma. Neocarefree Garden Buddhist Canon Translation Institute, Taipei 2014. ISBN 978-986-89833-1-1
- Chin Kung /Master/: The Collected Works of Venerable Master Chin Kung. The Awakening of Lovingness. The Corporate Body of The Buddha Educational Foundation, Taipei 2018. EN167-15843
- Chin Kung /Master/: Changing Destiny. Taipei 2005, 2017. EN125-15125
- Chlumský, V.: Tělo, jáství, a svět. Psychologicko-filozofický esej, Dybbuk, Praha 2009, ISBN 978-80-86862-99-6
- Chuej-neng /přel. Oldřich Král/: Tribunová sůtra šestého patriarchy. Odeon, Světová četba, Praha 1988
- Ibáněz, Vincente Blasco. Čtyři příšerní jezdi z Apokalypsy, Praha: Miloslav Nebeský, 1927
- Jaffé, Aniela. Vzpomínky / Sny / Myšlenky C. G. Junga. Praha: Portál, 2015. ISBN 978-80-262-0803-7
- Jaspers, Karel: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, R. Piper and Co. Verlag, München 1950 (orig 1949)
- Jaspers K.: Atomová bomba a budoucnost lidstva. Politické vědomí v naší době. Academia, Praha 2016. ISBN 978-80-200-2626-2
- Johnson, Paul: Dějiny židovského národa. Rozmluvy, Praha 1995. ISBN 80-85336-31-6
- Jung, C. G.: Červená kniha, Portál, Praha 2016, ISBN 978-80-7367-767-1
- Jung, C. G. (/Sonu Shamdani (ed.): Červená kniha. Liber Novus., Portál, Praha 2010, 2016, ISBN 978-80-262-1076-4
- Jung, C. G.: Paracelsia. Dvě studie o renesančním mysliteli a lékaři, Vyšehrad, Praha 2002. ISBN 80-7021-548-8
- Jung, C. G.: Sebrané spisy – Výbor z díla, nakl. Tomáše Janečka, Brno 1997, sv. 1-9, ISBN 80-85880-11-3
- Jung, C. G.: Mysterium coniunctionis. Studie o rozdělování a spojování duševních protikladů v alchymii. Malvern, Praha 2021. ISBN 978-80-7530-323-3
- JUNG, Carl Gustav. Člověk a symboly. Praha: Portál, 2017. ISBN 978-80-262-1259-1

- Jung, C. G., Wilhelm, Richard: Tajemství zlatého květu, vyšehrad, Praha 2019, ISBN 978-80-7601-106-9
- Juva, Vladimír sen. a jun.: Stručné dějiny pedagogiky. Pedagogická fakulta, Brno 1997. ISBN 80-85931-43-5
- Kalandra Z.: Parmenidova filosofie. Academia, Praha 2013. ISBN 978-80200-2266-0
- Kant, Imanuel: Kritika čistého rozumu. Oikoymenh, Praha 2001. ISBN 978-80-7298-301-8
- Kepler, Johannes: Astronomia Nova /Věnováno Rudolfovi II., Romanorum Imperatum/, Praha 1609
- Kerouac, Jack: Satori v Paříži, Votobia, Olomouc, 1994
- Kerouac, Jack: Satori v Paříži, Argo, Praha 2004. ISBN 80-7203-545-2
- Kchen, Ning. Nebe nad Lhasou. Praha: Verzone, 2018. ISBN 978-80-87978-30-7
- Kieckhefer, Richard: Magie ve středověku. Argo, Praha 2005. ISBN 80-7203-660-2
- Kiesewetter, K.: Geschichte des neueren Occultismus, Verlag von Max Ulmann, Leipzig 1909
- Klíma, Lad.: Svět jako vědomí a nic. Trigon, Praha 1991. ISBN 809-0007-70-8
- Kniha mlčení. Texty staré Číny v překladu O. Krále, vyd. Galerie Zdeněk Sklenář, Praha 2015. ISBN 978-80-87230-54-4
- kol. aut.: Idea harmonie v díle Jana Amose Komenského, Univerzita Pardubice, 2014, ISBN 978-80-7395-703-2
- kol. aut.: Blahoslav, Praha 2020, ISBN 978-80-7000-170-7
- kol. aut.: Umění C. G. Junga, Portál, Praha 2019, ISBN 978-80-262-1536-6
- kol. aut. /Nitrová, Ditrych, Koláček, Marhoul, Spáčil, Ždichynec/: Doteky krásného umění, Bondy, Praha 2018. ISBN 978-80-88073-27-7
- kol. aut.: Le Grand Jeu, Brno 2018. ISBN 978-80753-0091-1
- Koláček, Luboš.: Alchymie jako typ předvědeckého myšlení (diplomová práce). Brno: Katedra filozofie Masarykovy univerzity 1990
- Koláček, Luboš: Hledání kamene mudrců. Bollingenská věž, edice Alef, Brno 1991. ISBN 80-900200-2-X
- Koláček, Y. Luboš. Indií za dalajlamou. Třebíč: Akcent, 2005. ISBN 80-7268-336-5
- Koláček, Luboš Y: Špatní žáci, rebelové a jiní géniové, nakl. Jan Melvil Publishing, Brno 2009. ISBN 978-80-87270-01-1
- Koláček, Luboš Y.: Kontemplace v umění, N. O. S. - Noviny Obce spisovatelů, Praha 1/2019
- Koláček, Luboš: Potřebuje věda v planetární době filozofii, či věda filozofii?, in. Sborník textů doktorandů a pedagogů oboru Filozofie na Pedagogické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, Praha 2020
- Komenský, Jan Amos a Huptych, Miroslav: Labyrint světa a ráj srdce. Práh, Praha 2019. ISBN 978-80-7252-814-1.

- Komenský, Jan Amos. *Via lucis*. In. *Opera omnia* 14. Praha: Academia. 1974
- Komenský, Jan Amos. *Cesta světla*. (výbor z díla Komenského s uvedením spisů *Cesta světla*, *Anděl míru*, *Štěstí národa*, *Věječka moudrosti*). Nakl. Miloš Palatka, Podlesí 2009. ISBN 978-80-904344-2-4
- Komenský, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Svoboda, Praha 1992. ISBN 80-205-0226-2.
- Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských II. sv.* Praha: Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0227-0
- Komenský J. A.: *Brána jazyků otevřená (Dvěře jazyků otevřené)*, Paseka 2003. ISBN 80-7185-613-4
- Komenský J. A.: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*, 1. vyd Svazek 2, Svoboda, Praha 1992. ISBN 80-205-0226-2
- Komenský, Jan Amos. *Orbis pictus*. Nakl. Fr. Borový, Praha 1941
- Komenský, Jan Amos. *Předehra pansofie. Objasnění pansofických pokusů*. Praha: Academia. 2010. ISBN 978-80-200-1862-5.
- Komenský, Jan Amos. *Spisy o první filozofii*. Praha: OIKOYMENH. 2017. ISBN 978-80-7298-204-2.
- Kožmínovi Z. a D.: *Zvětšeniny Komenského*, Host, Brno 2007, ISBN 978-80-7294-224-4
- Král, Oldřich: *Kniha proměn. Yijing/I-ting*, Maxima, Lásenice 2008, ISBN 978-80-8691-03-7
- Kročá, Slavko: *Drak. Symbolismus a mytologie*. Nová Akropolis, Praha 2012. ISBN 978-80-86038-61-2
- Kuang-ch'in /Master/: *Anelects of... Mu-ch'in Memorial Lecture Hall*. Taipei 2017. EN150-15524
- Kumarajiva, Jiumo Luoshi: *Brief Explanations of Meditation Methods /Stručné vysvětlení metod meditace*. Taipei 2019.
- Kushi, Michio, Eslo, Edward: *Kámen filosofů. Úvod do alchymie, transmutace a Nové vědy*. CAD PRESS, Bratislava 1994. ISBN 80-85349-72-8
- Kübler-Rossová, Elisabeth: *O životě po smrti*. Arica, Praha 1992. ISBN 80-9001134-7-3
- Lao-c' /přel. Berta Krebsová/: *Tao te ting*. DharmaGaia, Praha 1997. ISBN 80-85905-24-8
- Lao-c': *Tao te t'ing*, DharmaGaia, Praha 2003
- Lao-c': *Tao te ting. O tajemství hlubším než hlubina sama*, Dokořán, 2005, 2007, 2008, 2013, 2019, ISBN 978-80-7363-2
- de Lasenic, Pierre: *Hermetická iniciace Universalismu*. Trigon, Praha 1990. ISBN 80-900077-7-5
- de Lasenic, Pierre: *Sexuelní magie*. Universalia, Praha 1935
- de Lasenic, Pierre: *Hovory s Lasenikem /Otázky kladl a odpovědi zapsal Vladimír Kužel/*. Trigon, Praha 1993

- de Lasenic, Pierre: Praxe Horev klubu. Vodnář, Praha 2018. ISBN 978-80-7439-142-2
- Lévi, Éliphas (abbé Alphonse Louis Constatnt): Tajemství kabaly, aneb skrytý řád starého a nového zákona obsažený v Ezechiellově zjevení a Apokalypse svatého Jana, Praha 1998, ISBN 80-9009791-8-0
- Lévinas, Emmanuel: Čas a jiné /Le temps et l'autre/, STUDIE-Dauphin, Praha 1997, ISBN 80-86019-33-0
- Lévinas, Emmanuel: Existence a ten, kdo existuje, OIKOYMENH, Praha 1997, ISBN 80-86005-36-4
- Lévinas, Emmanuel: Etika a nekonečno, OIKÚMENÉ, Praha 2009, ISBN 978-80-7298-394-0
- Lévinas, Emmanuel. Totalita a nekonečno. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8
- Lévi-strauc, Claude: Smutné tropy. Odeon, Praha 1968
- Li Po: Měsíc nad průsmykem. Vyšehrad, Praha 1977, 2018. ISBN 978-80-7429-971-1
- Lomas, Robert: Vidění v temnotách. Odmykání chiramovým klíčem – Svobodné zednářství-. Art, Praha 2006. ISBN 80-7341-864-9
- London, Jack: Tulák po hvězdách. Svoboda, Praha 1972. ISBN 978-80-7335-634-7
- London J.: Tulák po hvězdách, Svoboda, Praha 1984
- Linhart, F.: Úvod do filozofie náboženství, Praha 1930
- Majjima Nikája I.: bhikhu Gavesano, bhikhu Viníta, Taipei 2018. CZ005-15950
- Manuův zákoník – Manavadharmaśāstram: staroindická učebnice práv a povinností člověka. Bilingvní vydání. Nově ze sanskrtu přeložil Jan Kozák, Bibliotheca Gnostica, Praha 2012. ISBN 978-80-904050-4-2
- Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě. Ze sanskrtu přeložil a poznámkami opatřil Dušan Zbavitel, ExOriente, Praha 2009, ISBN 978-80-904246-5-
- Marek František, Zapletal, Štěpán. Filozofická čítanka, Praha: Svoboda, 1971
- Meier, Ch.: Athens: A portrait of the City Its Golden Age, London 1998
- Minařík, Květoslav: Pantañžaliho Jógasútra. Canopus, Praha 1998, 2013. ISBN 80-85202-25-5
- Minařík, Květoslav: Přímá stezka. Mystická praxe k poznání skutečnosti. Canopus, Praha (orig. 1929) 1990. ISBN 80-85202-01-8
- Mitchel S.: Odklepávání popela na buddhu. Učení Zenového mistra Seung Sahn, Volvox Globator, Praha 2020. ISBN 973-80-7511-529-4
- Moody, Raymond : Život po životě. Odeon, Praha 1991. ISBN 80-2070-314-4
- Moučka, Ladislav: Apokalypsa a tarot. Sedmkrát osm obrazů tarotu ve Zjevení svatého Jana, Půdorys, Praha 2003, ISBN 80-86018-19-9
- Nakonečný, Milan: Lexikon Magie. Praha: Argo. 2009. ISBN 978-80-257-0134-8
- Nágardžuna. Filosofie střední cesty. OIKOMENH, Praha 2012. ISBN 978-80-7298-422-0

- Nárada Mahá Théra: Buddha a jeho učení. Votobia, Praha 1998. ISBN 80-7198-341-1
- Neff, Vladimír: Filosofický slovník pro samouky neboli Antigorgias. Družstevní práce, Praha 1948
- Neubauer Z.: Když se mění paradigma... (Kritický sborník 2). Praha 1993
- Neubauer Z.: Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivných setkáních. Malvern, Praha 2002. ISBN 80-902628-8-0
- Neubauer, Zdeněk. Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivuhodných setkáních, Praha: Malvern, 2007
- NEUBAUER, Zdeněk. Hledání společného světa. Úvahy o filozofii a proměnách vědění. Praha: Malvern. 2017. ISBN 978-80-7530-071-3.
- Neubauer, Zdeněk. O čem je věda? Praha: Malvern. 2009. ISBN 978-80-86702-55-1.
- Nietzsche, Friedrich. Duševní aristokratismus. Praha: Votobia, 1997. ISBN 80-85619-87-3
- Nietzsche, Friedrich. Tak pravil Zarathustra. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 978-807505-140-0
- Nietzsche, F.: Genealogie morálky anebo Soumrak model, Aurora, Praha 2002- ISBN 80-7299-048-9
- Novotný, František: O Platónovi, vyd. Jan Leichter, Praha 1948
- O'Neil, Michael: Joga. The Architecture of Peace. Taschen, Köln 2015. ISBN 978-3-8365-5798-6
- Orwell, George: 1984. INFOA, Praha 2019. ISBN 978-80-7547-358-5
- Ottův slovník naučný, 28 sv. Nakl. J. Otto, Praha 1888-1909
- Palouš, Radim: Ars docendi, Praha 2004. ISBN 978-802460-855-6
- Palouš, Radim: Heretická škola, Oikoymenh, Praha 2008. ISBN 978-80-7298-302-5
- Palouš, Radim: Paradoxy výchovy. Karolinum, Praha 2009. ISBN 978-802461-650-6
- Paracelsus, Theophrastus: Las Plantas Mágicas. Bótanica Okulta. Tapa Dura, Español 2014. ISBN-13 978-8479100377
- Paracelsus, Theophrastus: Ex Libro de Nymphis, Sylvanis, Pygmaeis, Salamandris et Gigantibus.orig. 1566 in Siegherist, Henry E. /1941/: A Book on Nymphs, Sylphs, Pygmies, and Salamanders, and on the Other Spiritas. nakl. John Hopkins University Press, Baltimore and London. ISBN 0-8018—5523-3
- Paracelsus, Theophrastus: Paragranum. Helikon 1989. ISBN 978-963207-981-3
- Paracelsus: Alchemy. Nakl. Create Space Independent Publish, London 2013
- Patočka Jan: Jádru evropské tradice: nahlédnutí jako projev odvahy - kapitola z Patočkovy ranné práce ze 70. let
- Patočka, Jan: O smysl dneška. Mladá fronta, Praha 1969
- Patočka Jan: O vzniku a stavbě díla Opera didactica omnia, in: Sebrané spisy, 9: Komenologické studie, Praha (orig. 1957), 1980, 1981, 1997/1, 1997/2
- Patočka, Jan: Filozofie výchovy, Univerzita Jana Amose Komenského, Praha 1997. ISBN 978-80-

7452-011-2

Patočka, Jan. Kacířské eseje. Praha: Oikúmené, 2007. ISBN 978-80-7298-275-2

Patočka, Jan: Negativní platonismus. Praha: Československý spisovatel. 1990. ISBN 80-202-0235-8.

Patočka, Jan. Péče o duši I., Praha: Oikúmené, 1996. ISBN 80-86005-24-0

Patočka, Jan. Péče o duši II., Praha: Oikúmené, 2002. ISBN 80-86005-91-7

Patandžali: Jógasútry in. Hite, David Gordon: The Yoga Sutra of Patanjali. Princeton University Press, Princeton 2014. ISBN 9780691143774

Pelcová N.: Filozofická a pedagogická antropologie, Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, Praha 2004, ISBN 80-264-0076-5

Pelčák, Martin: Soumrakodlak indiánských čarodějů a učedníkům zen. Yetti, Brno 1991. ISBN 80-90079-0-8

Petříček, Miroslav: Úvod do současné filozofie, Praha 1990. ISBN 8023817418

Placht, Otto: Sol Silvestre. Gal. Dolmen 2017. ISBN 978-80-87303-54-2

Placht, Otto: El Libro mágico. transEmdence ilLusion reaLity spirIt sunBstance aRt consciOusness shaManism ayÁhuasca eGo amazonIa perCeption One. Praha 2014. ISBN 978-80-7215-469-2

Platón, Obrana Sókrata, Euthyfrón, Kritiόν, OIKOYMENH, Praha 2005, ISBN 80-7298-140-4

Platón: Faidón. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-36-1

Platón: Parmenides. Praha: Oikoimenh 2010

Platón /Groves, Judy, Robinson, Graves/. Portál, Praha 2002. ISBN 80-7178-638-9-X

Platón: Symposion. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-230-1

Platón: Ústava. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 978-80-7298-230-1

Platón: Faidros, OIKOYNENH, Praha 2014, 2018. ISBN 978-80-9278-504-1

Platón: Menón, přel. Fr. Novotný

Platón: „Timaios“ a „Kritias“ v překladu Dr. Františka Novotného

Platón, Gorgias. Praha: Jan Laichter 1944, přel. František Novotný

Prabhupáda, Šrí Šrámid A. Č. Bhaktivédanta Swami: Bhagavad-Gítá taková, jaká je, Praha 1998, ISBN 91-7149-405-7

Prabhupáda, Šrí Šrámid A. Č. Bhaktivédanta Swami: Vědecké poznání světa, Praha

Prabhupáda, Šrí Šrámid A. Č. Bhaktivédanta Swami: Mezi životem a smrtí, Praha 1995, ISBN 91-7149-149-6

Prabhupáda, Šrí Šrámid A. Č. Bhaktivédanta Swami: Nektar oddanosti, Praha 1992, ISBN 91-7149-037-X

Pravdová, Anna, Ingerle, Petr: Josef Šíma – Cesta k vysoké hře. Malvern, Moravská galerie v Brně, Brno 2018. ISBN 978-80-7027-323-4-X

- Prinke Rafal, T.: Omylů svůdná zahrada. Alchymické písemnictví. Academia, Praha 2019. ISBN 978-80-200-2929-4
- Příbáň, Jiří: Rovnost a dissens v čase spravedlnosti; in.: Bělohradský, Václav et al. /eds): Eseje o nedávné minulosti a blízké budoucnosti. G plus G, Praha 1999. ISBN 80-86103-28-5
- Rafailov, Boris: C. G. Jung v zrcadle filozofie. Hermetická interpretace filosofických aspektů Jungova díla, Emitos, Brno 2010, ISBN 978-80-87171-14-1
- Rahula, Walpora: What the Buddha taught. The Gordon Fraser Gallery Ltd., London 1959, 1967, 1978; first paperback edition 1978. ISBN 967-9920-02-X
- Rael, Joseph : Bytí a vibrace. Pragma, Hodkovičky. 2008. ISBN 978-80-7349-132-1
- Ram Das: Řízení motorového vozidla jako zenová meditace, Praha 1991
- Robinson, Dave; Groves Judy: Platón, Praha 2000
- Řezníčková, Lenka, Urbánek, Vladimír (eds). EX SEFINITIONE. Pansofické pojmy J. A. Komenského a jejich dobové kontexty. Praha: Filosofia, 2017. ISBN 978-80-504-3
- Sartre, P.: Bytí a nicota. Oikoymenh, Praha 2018. ISBN 978-80-7298-250-9
- Scott, David: Zen v praxi. Moudrost v každodenním životě. Ikar, Praha 2003. ISBN 80-249-0260-5
- Segert, Stanislav: Starověké dějiny Židů. Svoboda, Praha 1995. ISBN 80-205-0304-8
- Seidl, Horst: Bytí a Vědomí. Gnoseologie a metafyzika v klasické a moderní tradici. Vyšehrad, Pra 2018. ISBN 978-80-7021-699-6
- SEUNG, Sahn. Odklepávání popela na Buddhu. DharmaGaia. 1996. ISBN 80-85905-13-2
- SAHN, Seung, SA NIM, Hyon Gak. Zenový kompas. Praha: Dharma Gaia, 2006. ISBN 80-86685-31-4
- SEUNG SAHN. Zenový kompas. Maitrea, Praha 2018. ISBN 978-80-7500-346-1
- Seug Sahn /Stephen Mitchell/: Odklepávání popela na Buddhu, Praha 2020, ISBN 978-80-7511-529-4, str. 9
- SEUNG SAHN. Odklepávání popela na buddhu. Praha: Dharma Gaia, 1996. ISBN 80-85905-13-2
- Shekespeare, William. Hamlet, Praha: Tribun EU, 2010. ISBN 978-80-7399-350-4
- Sun c´, Katz, Pete: Umění války, Dobrovský, Praha 2019, ISBN 978-80-7585-678-4
- Sun-c´: Umění války, B4U Publishing, Praha 2018, 978-80-87222-49-2
- Sun, Mistr, Král Oldřich: O umění válečném, Universum, Praha 2021, ISBN 978-80-242-6682-4
- SunZi, Král Oldřich: O válečném umění, Dokořán, Praha 2009, 978-80-7363-141-3
- Sútra o rozvázání uzlů. Sandhinirmóčanasútra /Ti šen-mi ťing/ podle překaldu Ctihodného Sūan Canga z čínsštiny přeložil Ctihodný Dhammadípa a využitím kometáře od Ctihodného Woncheuka (Tomáš Sivok). Dhammadípa, Praha 2018. ISBN 978-80-270-2845-0
- Scheler Max. Místo člověka v kosmu. Praha: Academia, 1968
- Scheler, M.: Můj filozofický pohled na svět, Vyšehrad, Praha 2003. ISBN 80-7021-690-6

Schifesrová, Věra, Prázdny, Aleš, Šolcová, Kateřina et al. Pardubice: Idea harmonie v díle Jana Amose Komenského, Pavel Mervart / Univerzita Pardubice. 2014. ISBN 978-80-7395-703-2

Schreiber, Hermann: Dějiny alchymie. Brána, Praha 200. ISBN 978-80-7243-388-9

Sokol, J.: Filosofická antropologie. Člověk jako osoba, Portál, Praha 2002, 2008, ISBN 978-80-7367-422-9

Stingl, Miloslav: Indiáni bez tomahavků, Orbis, Praha 1963

Störing, Hans Joachim: Malé dějiny filozofie, Zvon, Praha 1996, ISBN 80-7113-175-X

Suzuki, Daisecu Teitaro. An Introduction to Zen Buddhism (Preface: JUNG, Carl Gustav). Tokio 1934

Suzuki Daisecu Teitaro: The Awahening of Zen. Shambhala 2000

Swámí Paramárthananda: Védanta. Posvátná nauka indické filozofie, Nakladatelství Onyx, Praha 2013, ISBN 80-86788-91-1

Šíma, Josef: Kaleidoskop. Symposium, Praha (orig. 1925) 1968

Šmejkal, František: Šíma, Praha 1988

Špůrek, Milan: Tajemné rytmy dějin. Rytmy, cykly, periody, synchronicita a segmentace času. Eminent, Praha 2006. ISBN 80-7281-243-2

Špůrek, Milan: Ecyklopedie západní astrologie. Vodnář, Praha 1997. ISBN 80-85255-89-8

Špůrek, Milan: Indická astrologie. Vodnář, Praha 1995. ISBN 80-8522558-8

Štefl, Vladimír: Klaudios Ptolemaios, Prométheus, Praha 2005, ISBN 80-7196-317-8

Štědrá, Ivana: Návrat do opuštěných těl, Bondy, Praha 2016. ISBN 978-80-88073-16-1

Tae-Yun-Kim: Sedm kroků k vnitřní síle, Votobia, Praha 1995, ISBN 80-85885-58-1

Te-chaj, Chuang, Ting-chao, Čang, Ťing, Sian: Čína. Ilustrované mýty a legendy, Universum, Euromedia group, Praha 2020, ISBN ISBN 978-80-242-6382-3

Turnovský, Pavel: Rozloučení s tradiční astrologií and dr. Emil Heint: Stručné dějiny astrologie. Půdorys, Praha 1994. ISBN 80-901741-0-8

Urton, Gary: Inka Hisory in Knots: Reading Khipus as Primary Sources. Austin, TX: University of Texas Press, 2017

Vasari, Giorgio. Životy nejvýznačnějších malířů, sochařů a architektů. Díl II. Praha: Odeon, 1977

Veselý, Josef: Techniky magie na pozadí alchymie. Praha 2010. ISBN 978-80-7439-013-5

Veselý, Josef: Magie v zrcadle vědy a pseudovědy. Vodnář, Praha 2016. ISBN 978-80-7439-114-9

Veselý, Josef: Příručka vysoké magie. Vodnář, Praha 2020. ISBN 978-80-7939-162-0

Vopěnka, Petr. Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci. Souborné vydání rozprav s geometrií. Souborné vydání rozprav o geometrii. Praha: Práh. 2000. ISBN 80-7252-022-9.

Vopěnka, Petr. Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci. Souborné vydání rozprav s geometrií. Praha: Práh. 2003, 2016. ISBN 80-7252-624-6

- Werich, Jan: Fimfárum, Praha, Albatros, 1992
- Werich, Jan: Vzpomíná..., Praha, Melantrich, 1983
- Wiesner, Ivo: Alchymie a theurgie svatého ohně. Ústí nad Labem 2005. ISBN 80-86063-28-3
- Wilde, Oscar: Obraz Doriana Graye, Praha 1968
- Wuling, Venerabla: Everything we do Mathers. Amitabha Publications Chicago. Chicago 2007. ISBN 978-1-5995-358-4
- Young, David /přel. Chromský, Karel/: Chůze po laně. Přednášky Ctihodného Pamarisi Thery o meditačním rozvoji. Kandy (Srí Lanka/ 2005. CZ006
- Zavadil, Pavel: Čeští jezuité objevují Nový Svět. Dopisy a zprávy o p
lavbách, cestách a živobytí z Ameriky, Filipín a Marián (1657-1741), Argo, Praha 2015, ISBN 978-80-257-1670-0
- Zbavitel Dušan: Starověká Indie, 1. vyd., Panorama, Praha 1985
- ZEN 1-4, CAD PRESS, edice světové duchovní proudy (aut.: Suzuki, d. T., Okamura, Kazuko, Hájek, Lubor, Miklós Pál, Herringel Eugen, Hofstadter D., Ekai Mumon, Grogogjeva T. P. aj.), Bratislava 1986, SDP-1-49-862
- Žemla, Martin, Krummer, Pavel (eds.): Metamorfózy Theoprhrasta Paracelsa. Malvern, Praha 2021. ISBN 978-80-7530-321-9

Odborné články v časopisech a na internetu:

- Dvořák R.: Čínský filozof Lao-tsi a kniha jeho výroků Tao-tek-king. In: Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, ročník 13, 1904, č 1, s. 41-53; č 2, s. 105-118; č. 4, s. 263-276; č. 6, s. 409-415; č. 7, s. 494-524; č. 8, s. 647-657.
- Hogenová, Anna: K problému logu, internetový článek, 2020