

samu o sobě v jiném teprve po mé smrti, zatímco ve skutečnosti v něm žije už nyní a smrt pouze ruší klam, kvůli němuž si to neuvědomuji; stejně jako nesčetné množství hvězd stále svítí nad naší hlavou, ale pro nás jsou viditelné teprve tehdy, když zajde *jedno* blízké pozemské slunce. Z tohoto stanoviska se má individuální existence jeví také podobná onomu slunci, které mi všechno přezářuje, v zásadě je to však jen překážka, která stojí mezi mnou a poznáním pravého rozsahu mé podstaty. A protože každé individuum ve svém poznání podléhá této překážce, tak je to právě individuace, která drží vůli k životu v omylu o své vlastní podstatě: ona je *Maja* brahmanismu. Smrt je vyvrácením tohoto omylu a ruší jej. Věřím, že v okamžiku smrti si uvědomíme, že omezení našeho bytí na naši osobu byl pouhý klam. Lze dokonce prokázat i empirické stopy toho v mnoha stavech, které jsou příbuzné smrti zrušením koncentrace vědomí v mozku, mezi nimiž nejvíce vyniká hypnotický spánek. Dosáhneme-li jeho nejvyššího stupně, dává o sobě naše bytí rozmanitými symptomy vědět za naší osobou a v jiných bytostech, nejnápadněji bezprostřední účastí na myšlenkách jiného individua, a konečně dokonce schopností poznat nepřítomné, vzdálené, ba budoucí, tedy prostřednictvím jistého druhu všudypřítomnosti.

Na této metafyzické identitě vůle jako věci o sobě, při nesčetné mnohosti jejích jevů, vůbec spočívají tři fenomény, které lze uvést pod společným pojmem *sympatie*: 1) *soucítí*, který, jak jsem vyložil, je základem spravedlnosti a lásky k lidem, *caritas*; 2) *pohlavní láska* s umíněným výběrem, která je životem druhu a uplatňuje jeho přednost před životem individua; 3) *magie*, k níž patří také animální magnetismus a sympatetická léčba. Odtud tedy definice *sympatie*: empirické vystupování metafyzické identity vůle přes fyzickou mnohost jejích jevů, čímž o sobě dává vědět souvislost, jež je zcela odlišná od souvislosti zprostředkované formami jevu, kterou chápeme pomocí věty o důvodu.

--- Kapitola 48.⁹⁴

K učení o popírání vůle k životu.

Člověk má své bytí a bytnost buď se svou vůlí, tj. se svým souhlasem, nebo *bez* něho: v posledním případě by byla existence, zhořklá mnohonásobným a nevyhnutným utrpením, křiklavou nespravedlností. -- Staří myslitelé, zejména

94) Tato kapitola se vztahuje k §68 prvního svazku. Též ji lze srovnat s kap. 14 druhého svazku Parerg.

stoikové i peripatetici a akademici se marně snažili dokázat, že ctnost stačí k tomu, učinit život šťastným: zkušenost proti tomu hlasitě křičí. Co spočívalo v základu snah oněch filosofů, ačkoli si toho nebyli zřetelně vědomi, byla předpokládaná *spravedlnost* věci: kdo byl *bez viny*, měl by být také prost utrpení, tedy šťastný. Vážné a hluboké řešení problému leží jedině v křesťanském učení, že díla neospravedlňují; tedy i kdyby člověk konal vše spravedlivě a s láskou k lidem, měl *αγαθον*, *honestum*, přesto není prost jakékoli viny, jak míní *Cicero* (*Tusc. V, 1*): nýbrž *el delito mayor del hombre es haber nacido* (největší vinou člověka je, že se narodil), jak to z mnohem hlubšího poznání než oni starověcí mudrci vyjádřil křesťanstvím osvícený básník *Calderon*. Že tedy člověk přichází na svět již zatížen vinou, se může zdát protismyslné jen tomu, který jej pokládá za vzniklého z ničeho a za dílo někoho jiného. V důsledku *této* viny, která tedy musí vycházet z jeho vůle, zůstává člověk právem, i když má všechny ctnosti, vydán všanc fyzickému a duševnímu utrpení, tedy *není* šťastný. To vyplývá z *věčné spravedlnosti*, o níž jsem mluvil v §63 prvního svazku. Že však, jak učí *Sv. Pavel* (*Řím., 3, 21nn.*), *Augustin* a *Luther*, díla nemohou ospravedlňovat, neboť my všichni bytostně jsme a zůstáváme hříšníky, -- to spočívá v konečné instanci na tom, že v důsledku *operari sequitur esse* kdybychom jednali, jak máme, museli bychom také být to, co máme být. Potom bychom však nepotřebovali žádnou *spásu* z našeho nynější stavu, kterou si jako nejvyšší cíl staví nejen křesťanství, ale i brahmanismus a buddhismus (pod anglicky vyjádřeným názvem *final emancipation*): tj. nepotřebovali bychom se stát něčím zcela jiným, ba protikladným tomu, čím jsme. Protože však jsme to, co jsme neměli být, konáme také nutně to, co bychom *neměli* konat. Proto tedy potřebujeme úplné přetvoření svého smyslu a podstaty, tj. znovuzrození, k němuž dojde v důsledku spásy. Ačkoli vina leží v jednání, v *operari*, přesto kořen viny leží v naší *essentia et existentia*, neboť z té nutně vychází *operari*, jak jsem vyložil v oceněném spise o svobodě vůle. Proto je vlastně naším jediným opravdovým hříchem hřích dědičný. Ten dal vzniknout křesťanskému mýtu, poté, co tu už byl člověk, a přisoudil mu *per impossibile* svobodnou vůli: to však činí právě jako mýtus. Nejniternější jádro a duch křesťanství jsou stejné s brahmanismem a buddhismem: všechna tato náboženství káží těžké provinění lidského pokolení samotnou svou existencí; křesťanství přitom jen nepostupuje tak přímo a bez obalu jako ony starší věrouky, tedy neříká, že vina je dána přímo bytím samotným, nýbrž dává jí vzniknout činem prvního lidského páru. To bylo možné jen fikcí nějaké *liberi arbitrii indifferentiae* a nutné jen kvůli židovskému základnímu dogmatu, kterému zde mělo být ono učení implantováno. Protože podle pravdy je vznik člověka sám činem jeho svobodné vůle a tedy spadá v jedno s upadnutím do hříchu, pak s esencí a existencí člověka již nastoupil dědičný hřích, jehož důsledkem jsou

všechny ostatní hříchy, což však židovské základní dogma nepřipouští; tak učil *Augustin* ve svých knihách *De libero arbitrio*, že člověk byl jen jako Adam před upadnutím do hříchu bez viny a měl svobodnou vůli, jež ho však zavedla do nutnosti hříchu. -- *Zákon*, ο νομος, v biblickém smyslu, neustále vyžaduje změnu našeho konání, zatímco naši podstatu nechává nezměněnu. Jelikož to však je nemožné, tak *Pavel* říká, že nikdo není před zákonem ospravedlněn: jediné znovuzrození v Ježíši Kristu v důsledku působení milosti, díky němuž vznikne nový člověk a starý bude zrušen (to znamená fundamentální změnu smyslu), jediné to nás může vyvést ze stavu hříšnosti do stavu svobody a spásy. To je křesťanský mýtus v ohledu na etiku. Židovský teismus, na který byl tento mýtus naroubován, však musel dostat podivné dodatky, aby se onomu mýtu přizpůsobil; fabule o upadnutí do hříchu přitom nabízela jedinečné místo pro štep ze staroindického kmene. Právě oné násilně překonané těžkosti je třeba připsat to, že křesťanská mystéria získala tak vzácný náhled, jdoucí proti obyčejnému rozumu. To ztěžovalo novověrectví a z neschopnosti pochopit hluboký smysl tohoto náhledu se mu pelagianismus nebo dnešní racionalismus vzpírají a pokoušejí se jej exegezí odstranit, čímž se však křesťanství vrací zpět k judaismu.

Ale řečeno bez mýtu: pokud je naše vůle stejná, nemůže být náš svět jiný. Všichni si sice přejí být spaseni ze stavu utrpení a smrti: rádi by, jak se říká, dospěli k věčné blaženosti, přišli do nebeské říše, ale ne po vlastních nohou. Chtěli by být nesení během přírody. To je však nemožné. Neboť příroda je jen odraz, stín naší vůle. Proto nás sice nikdy nenechá padnout a stát se ničím, ale nemůže nás donést jinam, než jen znovu do přírody. Jak je však nepříjemné, existovat jako část přírody, to každý zakusí na svém vlastním životě a umírání. -- Bytí je ovšem třeba nahlížet jako pomýlení, z něhož nás vrací spása. Takový charakter vesměs také má. V tomto smyslu je také chápou stará náboženství, a také, i když s okolky, vlastní a původní křesťanství: dokonce judaismus alespoň v upadnutí do hříchu (v tomto svém *redeeming feature*) obsahuje zárodek takového názoru. Pouze řecké pohanství a islám jsou zcela optimistické; proto se u Řeků musela opačná tendence projevit aspoň v tragédiích: avšak v islámu, který je jak nejnovějším, tak i nejhorším ze všech náboženství, vystoupila jako *sufismus*, což je velmi krásný jev naprosto indického ducha a původu a nyní trvá už přes tisíc let. Jako účel našeho bytí vskutku nelze udat nic jiného než poznání, že by bylo lepší, kdybychom nebyli. To je nejdůležitější ze všech pravd, která proto musí být vyslovena; jakkoli kontrastuje s dnešním evropským způsobem myšlení. Naproti tomu v celé neislamizované Asii je nejuznávanější základní pravdou, dnes stejně jako před třemi tisíci lety.

Když sledujeme vůli k životu v celku a objektivně, tak si ji v důsledku řečeného musíme myslet jako zajatou v jakémsi *bludu*, z něhož vyjít, tedy popřít celé její

usilování, je to, co náboženství označují jako sebezopření, *abnegatio sui ipsius*: neboť vlastní osoba je vůli k životu. Morální ctnosti, tedy spravedlnost a láska k lidem -- jelikož, jak jsem ukázal, vycházejí z toho, že vůle k životu prohlédne principium individuationis a pozná se ve všech svých jevech -- jsou především znakem, symptomem, že jevící se vůle už není tak pevně zajata v onom bludu, nýbrž již dochází k prohlédnutí; takže by se dalo metaforicky říci, že už mává křídly, aby od tohoto bludu uletěla. Nespravedlnost, zloba, surovost, jsou znakem opaku, tedy nejhlubší zajatosti oním bludem. Ony morální ctnosti jsou však především prostředkem k dosažení sebezopření a tedy popření vůle k životu. Neboť pravá počestnost, nezlomná spravedlivost, tato první a nejdůležitější kardinální ctnost, je tak těžkým úkolem, že ten, kdo se k ní zná bez jakýchkoli podmínek a z hloubi srdce, jí musí přinést za oběť sladkosti života. Tím vůli odvrátí od života, tedy spěje k rezignaci. Právě tato oběť činí počestnost tak důstojnou: nehledí na maličkosti. Její podstata vlastně spočívá v tom, že spravedlivý člověk břemena a utrpení, která s sebou nese život, nesvaluje lští či násilím na jiné, jako to dělá nespravedlivý, nýbrž sám nese to, co je mu přisouzeno; nese tedy plnou váhu zla lidského života. Tím je spravedlnost prostředkem, jak dosáhnout popření vůle k životu, neboť bída a utrpení, tato vlastní určení lidského života, jsou jejím důsledkem, vedoucím k rezignaci. Ještě rychleji to však provádí dále jdoucí ctnost lásky k lidem, *caritas*. Neboť díky ní člověk dokonce přebírá utrpení původně určená jiným, přisvojuje si si tedy největší díl toho, co může potkat individuum. Kdo je oduševněn touto ctností, poznal svou vlastní podstatu v každém jiném. Tím si svůj vlastní úděl identifikuje s údělem lidstva vůbec: to je tvrdý úděl námahy, utrpení a umírání. Kdo se tedy zřekne každé nahodilé výhody a nechce pro sebe žádný jiný úděl, než úděl lidstva vůbec, nemůže pak už vůbec chtít: lpění na životu a jeho požitcích musí brzo ustoupit a udělat místo všeobecnému odříkání: tím dochází k popření vůle. Vzhledem k tomu, že již nejdokonalejším prováděním morálních ctností člověk dospěje k chudobě, odříkání a všemožnému utrpení, mnozí a snad právem, *askezi* v nejpřísnějším smyslu, tedy vzdání se všeho vlastnictví, záměrné vyhledávání nepříjemného a odporného, sebetřýznění, půst, zíněné roucho a umrtvování, odmítají jako nadbytečné. Spravedlnost sama je zíněným rouchem, které svému vlastníkovu připravuje stále těžkosti, a láska k lidem, věnovaná nuzným, je stálým půstem.⁹⁵ Právě proto je *buddhismus* prost

95) Pokud by naopak člověk *askezi* přijal, pak by bylo třeba výklad poslední pružiny lidského jednání, podaný v oceněném spise o fundamentu morálky, doplnit. K tam zmíněným třem položkám, vlastnímu blahu, cizí bídě a cizímu blahu, by se musela přidat ještě položka

oné přísné a přehnané askeze, která hraje tak velkou roli v brahmanismu, tedy záměrného sebetřýznění. Spokojí se s celibátem, dobrovolnou chudobou, pokorou a poslušností mnichů a zdržením se živočišné stravy, jakož i vší světskosti. Jelikož dále cílem, k němuž vedou morální ctnosti, je to, co zde bylo prokázáno, říká filosofie védantý⁹⁶ právem, že jakmile dojde k pravému poznání a v jeho důsledku k celkové rezignaci, tedy k znovuzrození, bude morálnost či amorálnost dřívějšího života lhostejná. Zde má místo i tak často opakovaný výrok brahmánů: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescent visio supremo illo (Sancara, sloca 32). Ať se mnozí jakkoli pohoršují nad těmito názory a mnohem uspokojivějším vysvětlením etické významnosti lidského jednání je pro ně odměna v nebi či trest v pekle, kterým hrozí onomu učení i dobrý Windischmann, když je vykládá; přece ten, kdo je schopen dojít ke kořeni věci, shledá, že to nakonec souhlasí s oním křesťanským, co zdůrazňoval Luther, že ne dříla, nýbrž jen víra, jež se objeví působením milosti, činí blaženou, a že se proto nikdy nemůžeme ospravedlňovat svým konáním, nýbrž jen zásluhou víry dosáhneme odpuštění hříchů. Lze dokonce lehce nahlédnout, že bez takových postulátů by křesťanství muselo stanovit pro všechny nekonečné tresty a brahmanismus nekonečná znovuzrození, tedy v žádném by nedošlo ke spáse. Hříšná dříla a jejich následky musí být jednou zahlazeny a zničeny, ať už cizím omilostněním nebo nástupem lepšího poznání. Jinak by svět nemohl doufat v žádnou spásu, stal by se lhostejným. To je také μετανοια και αφεσις αμαρτιων,⁹⁷ jehož ohlášení zmrtvýchvstalý Kristus ukládá svým apoštolům jako sumu jejich posláních (Luk. 24, 47). Morální ctnosti právě nejsou posledním účelem, nýbrž jen stupněm k němu. Tento stupeň je v křesťanském mýtu označen snědením plodů ze stromu poznání dobra a zla. S dědičným hříchem zároveň nastupuje morální zodpovědnost. Tímto hříchem je ve skutečnosti přitakání vůli k životu; její popření v důsledku lepšího poznání je naopak spása. Mezi tímto obojím tedy leží morální: doprovází člověka jako světlo na jeho cestě od přitakání vůli k jejímu popření, nebo, mýticky, od spáchání dědičného hříchu až ke spáse vírou v inkarnovaného Boha (Avatar); nebo, podle učení Vědy, všemi znovuzrozeními, které jsou následkem každého dříla, až k pravému poznání a s ním k spáse (final emanci-

čtvrtá: vlastní bída. Což zde poznamenávám pouze v zájmu systematické důslednosti. Tam jsem totiž musel tuto čtvrtou pružinu mlčky přejít, neboť soutěžní otázka byla postavena ve smyslu filosofické etiky, platné v protestantské Evropě.

96) Viz F. H. H. Windischmann, Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, p. 116, 117 et 121-23: jakož i Oupnekhat, Vol. I, p. 340, 356, 360.

97) Pokání a odpuštění hříchů.

pation), *mokša*, tj. znovusjednocení s brahmou. Buddhisté však s plnou poctivostí označují věc pouze negativně, *nirvánou*, která je negací tohoto světa či *sansary*. Jestliže *nirvána* je definována jako nic, tak se tím chce jen říci, že *sansara* neobsahuje ani jeden prvek, který by mohl sloužit k definici či konstrukci nirvány. Právě proto nazývají *džinisté*, kteří se od buddhistů odlišují jen jménem, védantě věřící brahmány *sabdapramany*, kteréžto posměšné jméno má naznačit, že na základě doslechu věří něčemu, co nelze vědět, ani dokázat (Asiat. researches, Vol. 6, p. 474).

Mnozí staří filosofové, jako Orfeus, pythagorejci, Platón (např. ve Faidonovi, p. 151, 183 sq. Bip., a viz Clem. Alex. Strom., III, p. 400 sq.), přesně jako apoštol Pavel nařkají nad spolením duše s tělem a přejí si, aby od něj byl osvobození. Vlastní a pravý smysl tohoto nářku pochopíme, pokud jsme v druhé knize poznali, že tělo je vůli samou, objektivně nazíranou jako prostorový jev.

V hodině smrti se rozhoduje, zda člověk znovu spadne do lůna přírody, nebo jí už nebude patřit, ale ...: pro tento protiklad nám chybí obraz, pojem a slovo právě proto, že se to zcela vymaňuje objektivaci vůle. Tedy její absolutní protiklad nelze žádným způsobem vyjádřit a nezbyvá nám nic, než jej označit pouhou negací. Smrtí individua dává příroda vůli k životu neúnavně opakovanou otázku: „Máš dost? Chceš ještě ze mě?“ Tím, že se to děje tak často, je individuální život tak krátký. V tomto smyslu jsou myšleny ceremonie, modlitby a napomenutí brahmánů v čase smrti, jak se ukazuje na mnoha místech upanišády. Stejná je i křesťanská péče o patřičné využití hodiny smrti napomenutími, zpovědí a posledním pomazáním: odtud také křesťanské modlitby za uchránění od náhlého konce. Že dnes si mnozí přejí právě to, jen dokazuje, že už nestojí na křesťanském stanovisku, které je stanoviskem popření vůle k životu, nýbrž na stanovisku přitakání vůli, které je pohanské.

Avšak ten, kdo se na smrti bojí nejméně toho, že se stane ničím, si už nebere žádnou účast na svém individuálním jevu, neboť poznání v něm vůli vypálilo a rozšlapalo, takže v něm nezůstala žádná touha po individuálním bytí.

Individualita je sice inherentní intelektu, který odráží jev, přísluší jevu a má za formu principium individuationis. Ale je inherentní také vůli, pokud je charakter individuální: ten se však v popření vůle ruší. Individualita je tedy vůli inherentní jen v jejím přitakání, ne však v popření. Již svatost, která patří ke každému čistě morálnímu jednání, spočívá na tom, že v konečné instanci vychází z bezprostředního poznání numerické identity vnitřní podstaty všeho živého.⁹⁸ Tato identita se však vlastně vyskytuje jen ve stavu popření vůle (v nirváně), neboť její přitakání

98) Srv. Die beiden Grundprobleme der Ethik, s. 274. (2. vyd. s. 271.)

(samsara) má za formu jev v mnohosti. Přitakání vůli k životu, jevový svět, diverzita všech bytostí, individualita, egoismus, nenávisť, zloba vycházejí z *jednoho* kořene; a právě tak svět věci o sobě, identita všech bytostí, spravedlivost, láska k lidem, popření vůle k životu. Jestliže, jak jsem dostatečně ukázal, již morální ctnosti vznikají z pochopení oné identity všech bytostí, ta však neleží v jevu, nýbrž ve věci o sobě, v kořeni všech bytostí, pak je ctnostné jednání momentálním průchodem k bodu, který je obratem k popření vůle k životu.

Důsledkem řečeného je, že nemáme žádný důvod domnívat se, že přijde ještě dokonalejší inteligence než lidská. Neboť vidíme, že již tato inteligence stačí k tomu, aby poskytla vůli poznání, v důsledku něhož se sama popře a zruší, čímž odpadne individualita a tedy inteligence, jako pouhý nástroj individuální, tedy animální přírody. To se nám bude zdát méně pohoršlivým, když zvážíme, že si ani tu nejdokonalejší možnou inteligenci nemůžeme myslet jako trvajícím nekonečným časem, neboť by byla příliš chudá na to, aby poskytovala poznání stále nové a důstojné objekty. Jelikož totiž podstata všech věcí je v zásadě jedna, je veškeré její poznání nutně tautologické: pokud by jednou byla pochopena, což by ona nejdokonalejší inteligence měla brzy dokázat, co by jí zbylo, než pouhé opakování a nuda táhnoucí se nekonečným časem? I z této strany se tedy ukazuje, že účel veškeré inteligence může být jen reakcí na jednu vůli: protože však všechno chytění je mylné, zůstává posledním dílem inteligence zrušení chytění, jehož účelům dosud sloužila. I ta nejdokonalejší možná inteligence tedy může být jen přechodným stupněm k tomu, čeho nemůže dosáhnout vůbec žádné poznání: v podstatě věci může zaujmout jen místo okamžiku dosaženého dokonalého vhledu.

V souladu se všemi těmito úvahami a s původem poznání z vůle, jak jsme jej prokázali v druhé knize, přičemž poznání, jelikož slouží účelům vůle, se právě tím odehrává v jejím přitakání, zatímco pravá spása leží v jejím popření, vidíme, jak všechna náboženství ve svém vrcholném bodě vbíhají do mystiky a mystérií, tj. do temnoty, která je vlastně pro poznání pouhou skvrnou, totiž naznačuje bod, kde všechno poznání nutně končí. Proto jej myšlení může vyjádřit jen negací, pro smyslovou názornost však i symbolickými znaky, v chrámech přítímím a mlčením, v brahmanismu dokonce požadovaným zastavením všeho myšlení a nazírání za účelem nejhlubšího návratu do vlastní osoby, mentálním vyslovením mysteriózního *oum*.⁹⁹

99) Jestliže si podržíme před očima tuto bytostnou *imanenci* našeho a každého poznání, vyplývající z toho, že poznání je sekundární a vzniklo pouze k účelům vůle, potom pochopíme, že všichni mystikové všech náboženství nakonec dospěli k jistému druhu

Kdo toto pochopil, nebude už shledávat tak bláznivým, že fakíři sedící na hřebcích se pokoušejí spoutat všechno myšlení a představování a že na mnoha místech Upanišády se dává návod k tomu, jak se tichým vnitřním vyslovením mysteriózního *oum* pohroužit do vlastního nitra, kde subjekt, objekt a všechno poznání odpadá. -- Mystika, v nejširším smyslu, je každý návod k bezprostřednímu pochopení toho, na co nestačí ani názor, ani pojem, tedy vůbec žádné poznání. Mystik stojí k filosofovi v protikladu tím, že postupuje dovnitř, zatímco filosof ven. Mystik totiž vychází ze své vnitřní, pozitivní, individuální zkušenosti, v níž se shledává věčnou, jedinou bytostí atd. Ale sdělitelné od něj není nic než právě tvrzení, že se mu má na slovo věřit: tedy nemůže přesvědčit. Naopak filosof vychází z toho, co je všem společné, z objektivního jevu, který má každý po ruce, a z faktu sebevědomí, které má každý. Jeho metoda je proto reflexí všeho toho a kombinací v tom daných dat: díky tomu může přesvědčit. Musí se tedy varovat toho, upadnout do způsobu mystiků a chtít prostřednictvím tvrzení intelektuálního nazírání nebo údajného bezprostředního rozumového vnímání předestřít pozitivní poznání o tom, co je všemu poznání věčně nepřístupné a co může být nanejvýš naznačeno negací. Filosofie má svou hodnotu a důstojnost v tom, že pohrdá všemi nezdůvodněnými domněnkami a ve svých datech přijímá jen to, co lze prokázat v názorně daném vnějším světě ve formách našeho intelektu, konstituovaných k jeho pochopení a ve všem společném vědomí vlastní osoby. Proto musí zůstat kosmologií a nemůže se stát teologií. Její téma se musí omezovat na svět: všestranně vyjádřit, *co je* ve svém nejhlubším nitru, *to je* všechno, co poctivě může udělat. -- Tomu odpovídá to, že mé učení, když dospělo k svému vrcholnému bodu, přijímá *negativní* charakter, tedy končí negací. Může zde totiž mluvit jen o tom, co popírá, čeho se vzdává: to, co získá, je nuceno označit (na závěr čtvrté knihy) jako nic a může k tomu pouze připojit útěchu, že to je jen relativní, nikoli absolutní nic. Neboť když je něco nic ze všeho, co známe, tak je ovšem pro nás vůbec ničím. Z toho však nevyplývá, že je absolutním nic, totiž že i z každého možného stanoviska a v každém možném smyslu je ničím; nýbrž jen, že jsme omezeni na jeho zcela negativní poznání, což však může spočívat v omezení našeho stanoviska. Právě zde je bod, kde mystik postupuje pozitivně a kde proto nezbyvá nic jiného než mystika. Kdo si přeje k negativnímu poznání, k němuž

extáze, v níž každé *poznání* se svou základní formou *objektu a subjektu* zcela přestalo, a teprve v tom, co leží za vším poznáním, dosáhli svého nejvyššího cíle. V této oblasti už neexistuje žádný subjekt a objekt, tedy žádný způsob poznání právě proto, že již neexistuje žádná vůle, jíž sloužit je jediné určení poznání.

může dovést jedině filosofie, tento druh doplňku, ten jej nejlépe najde v *Oupnekhatu*, potom v *Plotínových* Enneádách, u *Scota Eriugeny*, místy v *Jakobu Böhmovi*, zvláště však v podivuhodném díle madam de *Guion*, *Les torrens*, a v *Angelu Silesiovi*, konečně ještě v *Sufího* básních, jež nám poskytl *Tholuk* v latinském a německém překladu. Mohou tu posloužit ještě i mnohá jiná díla. Stoupenci *Sufího* jsou gnostikové islámu; proto je také *Sádí* označuje jedním slovem, které se překládá jako „plní vzhled“. Teismus, vypočítaný na kapacitu množství, klade prazdroj bytí mimo nás, jako objekt: všechna mystika a také sufismus, na různých stupních svého vysvěcení, jej postupně vtahují do nás, jako subjekt, a adept nakonec s údivem a radostí pozná, že jím je on sám. Tento postup, společný veškeré mystice, nacházíme vysloven u *Mistra Eckharta*, otce německé mystiky, nejen ve formě předpisu pro dokonalé askety, „že Boha nelze hledat mimo sebe“ (Eckhards Werke, Pfeifferovo vydání, sv. 1, s. 626), ale i nanejvýš naivně podaný tím, že Eckhartova duchovní dcera, poté co na sobě zakusila onu přeměnu, vyhledala Eckharta a vesele mu volala vstříc: „Pane, radujte se se mnou, stala jsem se Bohem!“ (Tamtéž, s. 465.) Právě tímto duchem se vesměs projevuje i mystika *Sufího*, hlavně jako jisté hýření ve vědomí, že on sám je jádrem světa a zdrojem všeho bytí, k němuž se všechno navrácí. Sice přitom často vystupuje požadavek vzdání se všeho chtění, což jedině umožní osvobodit se z individuální existence a z jejího utrpení, je však podřadný a vyžadovaný jako něco lehkého. V mystice Indů naopak poslední stránka vystupuje mnohem silněji a v křesťanské mystice zcela převládá, takže ono panteistické vědomí, které je bytostné pro veškerou mystiku, zde vystupuje teprve sekundárně, v důsledku vzdání se všeho chtění, jako sjednocení s Bohem. Odlišnosti těchto pojetí odpovídá také velmi bujarý charakter mohamedánské mystiky, křesťanské mystice pak temný a bolestný; Indové, kteří stojí nad oběma, se v tomto ohledu drží uprostřed.

Kvietismus, tj. vzdání se všeho chtění, askeze, tj. záměrné umrtvování vlastní vůle, a mysticismus, tj. vědomí identity své vlastní podstaty s podstatou všech věcí, nebo s jádrem světa, jsou v nejužší vazbě; takže kdo se dostane k jednomu, je postupně veden k ostatnímu, dokonce i proti vlastnímu předsevzetí. -- Nic nemůže být překvapivější než vzájemný soulad pisatelů přednášejících tato učení při největší odlišnosti epoch, zemí a náboženství, doprovázený nejvýznačnější jistotou a vnitřní důvěrou, s níž přednášejí stav své vnitřní zkušenosti. Netvoří nějaké *sekty*, které se pevně drží teoreticky oblíbeného a jednou uchopeného dogmatu, jež brání a rozmnožují; spíše o sobě navzájem většinou nevědí; ano, indiští, křesťanští, mohamedánští mystikové, kvietisté a asketé jsou ve všem heterogenní, jen ne ve vnitřním smyslu a duchu svých učení. Nanejvýš nápadný příklad toho poskytuje srovnání díla *Torrens* od madam de *Guion* s učením Véd, jmenovitě s místem v *Oupnekhat*, sv. 1, s. 63, které v největší stručnosti, ale přesně

a dokonce stejnými obrazy podává obsah onoho francouzského spisu, přestože tenkrát nemohl nikdo znát paní de *Guion*, žijící kolem roku 1680. V „*Deutsche Theologie*“ (jediné nenahrazené vydání, Stuttgart 1851) se v 2. a 3. kapitole píše, že jak pád dábla, tak Adama, spočívaly v tom, že jeden jako druhý říkali já a mě, mě a mi; a na s. 89: „V opravdové lásce neexistuje ani já, ani mě, můj, mi, ty, tvůj a podobně.“ Příslušně tomu zní v „*Kuralu*“, s. 8: „Vně směřující vašeň mého a dovnitř směřující vašeň Já ustanou“ (srv. verš 346). A v *Manual of Buddhism* by *Spence Hardy*, s. 258 Buddha říká: „Mí žáci zavrhnou myšlenky, to jsem já nebo to je mé.“ Vůbec, když se odhlédne od forem, které navodily vnější okolnosti, a jde se k základu věci, shledáme, že Šákjamuni a *Mistr Eckhart* učili totéž; jenže onen směl své myšlenky vyslovit přímo, tento byl naopak nucen odít je do hávu křesťanského mýtu a tomu přizpůsobit své výrazy. To jde tak daleko, že u něj je křesťanský mýtus téměř jen obraznou řečí, bezmála jako pro novoplatoniky helénský jazyk: bere jej naprosto alegoricky. V tomtéž ohledu je pozoruhodné, že přestup svatého *Františka* ze stavu blahobytu k žebravému životu se zcela podobá ještě většímu kroku *Buddhy Šákjamuni* z prince na žebráka, a že příslušně tomu *Františkův* život, jakož i nadace byly právě jen druhem saniasity. Ano, zaslouží si zmínky, že jeho příbuznost s indickým duchem vystupuje i v jeho velké lásce ke zvířatům a v častém styku s nimi, přičemž je nazývá vesměs svými sestrami a bratry; jakož i jeho krásné *Cantico*, s chválou slunce, měsíce, hvězd, větru, vody, ohně, země, prozrazuje vrozeného indického ducha.¹⁰⁰

Křesťanští kvietisté měli dokonce o sobě často málo nebo vůbec žádné zprávy: např. *Molina* a madam de *Guion* o *Taulerovi* a „*Deutsche Theologie*“, nebo *Gichtel* o nich. Právě tak velký rozdíl jejich vzdělání, kdy např. *Molina* byl učenec a druhý, jako *Gichtel* a mnoho dalších bez vzdělání, nemá žádný podstatný vliv na jejich nauky. Tím více dokazuje jejich velký vnitřní soulad, při pevnosti a jistotě jejich výroků, že mluví ze skutečné, vnitřní zkušenosti, zkušenosti, která je sice přístupná každému, ale jen málo obdařených na ní má účast. Proto byla pojmenována jako působení milosti, o jejíž skutečnosti však z výše uvedených důvodů nelze pochybovat. Abychom toto vše pochopili, musíme číst je samotné a nevystačit si se zprávami z druhé ruky: neboť každý je musí slyšet sám dříve, než o nich bude soudit. K seznámení se s kvietismem tedy doporučuji zvláště *Mistra Eckharta*, *Deutsche Theologie*, *Taulera*, madam de *Guion*, *Antoinettu Bourignon*, *Angličana Bunyana*, *Molinu*,¹⁰¹ *Gichtela*: čtení si též zaslouží jako praktický

100) S. Bonaventurae vita S. Francisci, c. 8. -- K. Hasse, Franz von Assisi, kap. 10. -- I cantici di S. Francesco, editi da Schlosser e Steinle. Francoforte s. M. 1842.

doklad a příklad hluboké vážnosti askeze Pascalův životopis vydaný *Reuchlinem*, vedle historek o něm od Port-royala, jakož i *Histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert* a *La vie de Rancé par Chateaubriand*; čímž však vůbec není vyčerpáno všechno významné tohoto druhu. Kdo takové spisy četl a srovnal jejich ducha s duchem askeze a kvietismu, jak je protkaný všemi díly brahmanismu a buddhismu a mluví z každé jejich stránky, takový čtenář pozná, že každá filosofie, která musí onen celý způsob myšlení důsledně odmítat, jak to jen jde, jelikož jeho představitele má za podvodníky či pomatence, musí být již proto nutně falešná. Takové jsou však všechny evropské systémy, s výjimkou mého. Musela by to být opravdu vzácná pomatenost, aby se vyslovovala s takovým souladem za co nejodlišnějších okolností a co nejodlišnějšími osobami, a přitom byla vyzdvížena nejstaršími a nejpočetnějšími národy na zemi, totiž asi třemi čtvrtinami všech obyvatel Asie, za hlavní nauku jejich náboženství. Téma kvietismu a asketismu však žádná filosofie nemůže nechat nerozhodnuto, je-li na něj dotázána, protože je svou látkou identické s veškerou metafyzikou a etikou. Zde je tedy bod, kde od každé filosofie, s jejím optimismem, očekávám a vyžaduji vyjádření k tomuto tématu. A jestliže se podle soudu současníků paradoxní a bezpříkladný soulad mé filosofie s kvietismem a asketismem jeví být zjevným kamenem úrazu, tak já v tom naopak vidím právě důkaz její jedinečné správnosti a pravdy, jakož i základ vysvětlení jejího vychytralého ignorování a utajování na *protestantských* univerzitách.

Neboť nejen náboženství Orientu, ale i pravé křesťanství má naprosto onen asketický základní charakter, který moje filosofie ozřejmuje jako popření vůle k životu; ačkoli protestantismus ve své dnešní podobě se to snaží zamaskovat. Cožpak dokonce otevření nepřátel křesťanství, kteří vystoupili v nejnovější době, nedokazují její učení odříkání, sebepopírání, dokonalé cudnosti a vůbec umrtvování vůle, jež se zcela správně označuje jako „*antikosmická tendence*“? Cožpak důkladně nevykládají, že tato tendence je bytostně vlastní původnímu a pravému křesťanství? V tom mají nepochybnou pravdu. Že však právě toto mají za zjevnou a očividnou námitku proti křesťanství, zatímco právě zde leží jeho nejhlubší pravda, jeho vysoká hodnota a vznešený charakter, to svědčí o zamlžení jejich ducha. Lze to vysvětlit jen z toho, že ony hlavy, které dnes bohužel mají v Německu tisíce následníků, jsou úplně zkažené a navždy zvrácené ubohým

101) Michelis de Molinos *manuductio spiritualis*: hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pices concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples. Amst. 1688.

hegelovstvím, touto školou plochosti, tímto ohniskem nerozumu a nevědomosti, tímto degenerujícím mudrováním, které lidé konečně začínají poznávat jako takové a jeho uctívání brzy přenechají pouze Dánské akademii, v jejichž očích je tento těžkopádný šarlatán *summus philosophus*, pro kterého táhne do pole:

Neb každý půjde, kudy víra, věda
hloupých a nevědomých davů se dá.
Z nich nejmíň obratný je rozhodčím.
Rabelais¹⁰²

V pravém a původním křesťanství, jak se vyvíjelo z jádra Nového Zákona ve spisech církevních otců, je ovšem asketická tendence nepochybná: je vrcholem, k němuž se všechno zdvihá. Jako jeho hlavní učení shledáváme doporučení pravého a ryzího celibátu (tohoto prvního a nejdůležitějšího kroku v popření vůle), které bylo vysloveno již v Novém Zákoně.¹⁰³ Také *Strauss* ve svém „*Leben Jesu*“ (sv. I, s. 618 prvního vydání) říká s ohledem na Matoušem podané (19, 11) doporučení celibátu: „Mnozí, aby nenechali Ježíši říci nic, co by odporovalo nynějším představám, spěchají *vpašovat* myšlenku, že Ježíš jen s ohledem na dobové okolnosti a aby nebránil apoštolské činnosti, oslavoval život bez manželství: v této souvislosti však neexistuje ani jedna narážka, ani v podobném místě 1. Cor. 7, 25; i toto je jedno z míst, kde se u Ježíše projevují *asketické zásady*, jak byly rozšířeny mezi Ezejci a pravděpodobně i mezi Židy.“ -- Toto asketické zaměření vystupuje později rozhodněji než na počátku, kdy křesťanství ještě hledalo své příznivce a nemohlo příliš napínat své požadavky. S nástupem třetího století se už výrazně urgují. Ve vlastním křesťanství platí manželství pouze za kompromis s hříšnou přirozeností člověka, za ústupek pro ty, jejichž síla nestačí k usilování po nejvyšším, a za způsob, jak předejít větší zkaženosti: v tomto smyslu dostala církev sankci o nerozlučitelnosti tohoto pouta. Ale za vyšší svátost křesťanství, prostřednictvím níž člověk vstupoval do řady vyvolených, byl stanoven celibát a panenství. Jedině tím člověk dosáhne vítězné koruny, kterou dokonce i dnes naznačuje věneček na rakvi svobodných, právě ten, který se odkládá v den sňatku.

Jedno svědectví o tomto bodě, pocházející z počátků křesťanství, je pregnantní odpověď Pána v evangeliu Egypťanů, kterou uvádí Klement Alexandrijský (Strom., III, 6 et 9): *Salomae interroganti „quousque vigebit mors?“ Dominus „quoadasque“, inquit, „vos, mulieres, paritis“.* „*Hoc est, quamdiu operabuntur*

102) *Gargantua a Pantagruel*, sv. I, Praha 1953, s. 193.

103) *Matouš* 19, 11. -- *Lukáš* 20, 35-37. -- *Kor.* 7, 1-11 a 25-40. (1. Thes. 4, 3 -- 1. Jan 3, 3.) *Apokalypsa* 14, 4.

cupiditates¹⁰⁴, dodává k tomu Klement, c. 9, k čemuž se zároveň pojí slavné místo Řím. 5, 12. Dále, v c. 13, uvádí slova Kassiana: Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: „quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum foemina nec masculum nec foemineum.“¹⁰⁵ Tj. že nebude potřebovat závoj cudnosti, neboť všechen pohlavní rozdíl odpadne.

Nejdále šli v tomto bodě však kacíři: již v druhém století tatianité či enkratité, gnostici, marcionité, montanisté, valentiniani a kassiani; s bezohlednou důsledností vzdávali čest pravdě, a tedy v duchu křesťanství kázali úplnou zdrženlivost, *εγκρατεια*, zatímco církev vše, co odporovalo její dalekosáhlé politice, chytře vyhlašovala za kacířství. O tatianitech informuje *Augustinus*: Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suum numerum conjugio utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur.¹⁰⁶ (De haeresi ad quod vult Deum haer. 25.) Také jedině ortodoxní otcové nahlíželi manželství ve výše uvedeném světle a horlivě kázali celkovou zdrženlivost, *εγκρατεια*. *Athanasius* za příčinu manželství udává: Quia subjacemus condemnationi propatoris nostri; ... nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae.¹⁰⁷ -- (Exposit. in psalm. 50.) *Tertullian* nazývá manželství genus mali inferioris, ex indulgentia ortum (druh menšího zla, pramenící ze shovívavosti -- De pudicitia, c. 16) a říká: Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum¹⁰⁸ (De exhort. castit. c. 9). Ano, *Augustinus* se dokonce plně přiznává k tomuto učení a ke všem jeho důsledkům, když říká: Novi quosdam, qui murmu-

104) Salome se ptala: Jak dlouho ještě bude existovat smrt? Pán řekl: „dokud budete vy, plodné ženy.“ To jest, pokud se budou zaměstnávat rozkoší.

105) Pán pravil dále Salome na její otázku: Až nebudeš potřebovat závoj cudnosti a ze dvou fakt bude jedno a mužské se srovná se ženským, nebude ani muže, ani ženy.

106) Odmítají sňatky, mají za zkažené zdůrazňování tělesných křivek: vůbec neuznávají užitečnost manželství, jako by nebyli ani muži, ani ženy. Nejedí maso, neboť se jim oškliví.

107) Jelikož podléháme trestu za své hříchy, bylo nám kněžím Božím určeno, abychom se nekazili sňatkem a špatností: avšak přechodné přikázání sňatku se uvádí kvůli hanebným Adamovým způsobům.

108) Manželství a smilstvo je ústupek tělu, tj. muž tím vyrovnává touhu po smilstvu. Tedy říkáš, že by se manželství mělo jednou zrušit? Plným právem, jelikož to, co je mu vlastní, je smilstvo.

rent: quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? -- Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de cordo puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, et acceleraretur terminus mundi¹⁰⁹ (De bono conjugali, c. 10). -- A opět: Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur¹¹⁰ (De bono vituitatis, c. 23). Zároveň je vidět, že spásu identifikuje s koncem světa. -- Ostatní místa Augustinových děl, týkající se tohoto bodu, lze najít souhrnně v *Confessio Augustiniana* e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense, 1610, pod titulem *De matrimonio, De coelibatu* atd. Na nich se lze přesvědčit, že ve starém, pravém křesťanství bylo manželství pouhou koncesí, která nadto měla za účel jen plození dětí, a že vlastní ctností, která se daleko více upřednostňovala, byla naopak úplná zdrženlivost. Těm, kteří však nechtějí jít k pramenům, doporučuji k odstranění případných pochybností o zmíněné tendenci křesťanství dva spisy: *Carové*, Ueber das Cölibatgesetz, 1832, a *Lind*, De coelibatu Christianorum per tria priora secula, Havniae 1839. Nejsou to však vlastní názory těchto pisatelů, na co odkazují, neboť ty jsou mým zcela protikladné. Odkazují jedině na zprávy a výroky, které pečlivě shromáždili, neboť jako zcela nezaujatí si zaslouží plnou důvěru. Oba jsou proti celibátu, první je racionalistický katolík, druhý protestantský kandidát, který mluví přesně jako takový. V prvně jmenovaném spise, sv. 1, s. 166, najdeme v tomto ohledu vysloven následující závěr: „Vzhledem k církevnímu názoru, jak jej lze číst u kanonických církevních otců, v synodálních a papežských traktátech a v nesčetných spisech pravověrných katolíků, se stálá cudnost nazývá božskou, nebeskou, andělskou ctností a získání božské pomocné milosti k ní se činí závislé na vážných prosbách. -- Že se toto augustiniánské učení jako stále stejná církevní víra nachází u Canisia a v Tridentinu, jsme už prokázali. Že však se jako věrouka pevně držela až do dnešních dnů, o tom dostatečně svědčí červnové číslo časopisu „Der Katholik“ z roku 1831, kde na s. 263 stojí: „V katolicismu se sledování věčné

109) Mnozí namítají: jestliže se bude od všech vyžadovat, aby se zdrželi soulože, jak bude existovat lidský rod? Kéž to chtějí všichni. V lásee, s čistým srdcem a svědomím, upřímně, ne s předstíráním. Mnohem rychleji se utvoří obec Boží a urychlí se konec světa.

110) Nezabývám se tím, co vás vzrušuje, co vám bere odvalu, když říkáš: jak bude existovat lidský rod, když budou všichni zdrženliví? Jako by se tím, že se už nenarodí další, že se nenaplní předurčený počet svatých, vskutku ani nevyhlašoval věčný konec.

cudnosti z Boží vůle jeví jako nejvyšší zásluha člověka. Názor, že sledování stále cudnosti jako *samoúčelu posvěcuje* a povyšuje člověka, jak je o tom přesvědčen každý poučený katolík, je svým duchem a výslovným předpisováním v křesťanství hluboce zakotven. Tridentinum odstraňuje všechny možné pochybnosti o tom.“ -- Dále, na s. 270 stojí: „Ačkoli Pavel označil zákaz manželství za mylné učení a ještě židovštější autor hebrejského dopisu žádá, aby „manželství měli v úctě všichni a neposkvrňovali manželské lože“ (Hebr. 13, 4), nelze proto neuznat hlavní zaměření těchto obou hagiografů. Panenství bylo pro oba něco dokonalého, manželství jen potřeba z nouze pro ty slabší a nezávadné jen jako takové. Nejvyšší úsilí bylo naopak směřováno na úplné, materiální odosobnění. Osoba se měla odvrátit a zdržet od všeho, co přináší radost *jen jí a jen časově*.“ Konečně ještě s. 288: „Souhlasíme s Abte *Zaccariou*, který odvozuje celibát (ne zákon o celibátu) především z učení Krista a apoštola Pavla.“

Co odporuje tomuto základnímu názoru vlastního křesťanství, je vždy a všude Starý Zákon se svým *παντα καλα λιαν* (vše je velmi dobré). To zvláště zřetelně vysvítá z oné důležité třetí knihy *Klementových Stromat*, kde polemizuje s výše zmíněnými enkratickými kacíři, proti nimž vždy staví jen židovství s jeho optimistickými dějinami stvoření. To však je v rozporu s novozákoním zaměřením, popírajícím svět. Samo spojení Nového Zákona se Starým je v zásadě jen vnější, náhodné, ba vynucené, a jediným styčným bodem je tu jen, jak už bylo řečeno, historie o upadnutí do hříchu, která ostatně stojí ve Starém Zákoně izolovaně a dále se nevyužívá. V udané třetí *Klementově* knize *Stromat* s překvapivou zřetelností vystupuje antagonismus mezi optimismem, teismem na jedné straně a pesimismem, asketickou morálkou na straně druhé. Tato kniha je zaměřena proti gnostikům, kteří kázali zejména *εγκρατεια* (zdrženlivost každého druhu, zvláště však pohlavní), pročež je Klement živě napadá. Přitom však zároveň prosvítá, že antagonistický vůči Novému Zákonu je už duch Starého Zákona. Neboť, odhlédnuto od upadnutí do hříchu, které stojí ve Starém Zákoně jako *hors d'oeuvre*, je duch Starého Zákona diametrálně protikladný Novému: onen je optimistický, tento pesimistický. Tento rozpor vyzvedá sám Klement na závěr jedenácté kapitoly (*προσαποτεινομενον τον Παυλον τω Κτιστη κ. τ. λ.*), ačkoli jej nechce nechat platit a vykládá jej jako zdánlivý -- jako dobrý Žid, kterým je. Vůbec je zajímavé vidět, jak Klement všude probíhá Novým a Starým Zákonem a snaží se je sjednotit, avšak většinou Starým Zákonem vypudí Nový. Hned na začátku třetí kapitoly vytýká markionitům, že podle postupu Platóna a Pýthagory špatně založili stvoření, když Markion učí, že je špatné povahy, že špatné látky (*φυσις κακη εκ τε υλης κακης*); proto se tento svět nemá obydlovat, nýbrž zdržovat se manželství (*μη βουλομενοι τον κοσμον συμπληρουν, απεχεσθαι γαμου*). To Klement, který má vůbec raději Starý Zákon než Nový,

považuje za nanejvýš špatné. Vidí v tom křiklavý nevděk, nepřátelství a vzpouru proti tomu, kdo svět stvořil, spravedlivému demiurgovi, jehož dílem sami jsou, a přesto o jeho stvořeních mluví pohrdavě, v bezbožné rebelii opouštějí „přirozené smýšlení“ (*αντιτασσομενοι τω ποιητη τω σφων, ... εγκρατεις τη προς τον πεποιηκοτα εχθρα, μη βουλομενοι χρησηται τοις υπ αυτον κτισθεισιν, ... ασεβει θεομαχια των κατα φυσιν εκσταντες λογισμων*). -- Přitom ve své svaté horlivosti nechce markionitům přiznat ani čest originality, nýbrž vyzbrojen svou známou učeností jim předkládá, a dokládá to nejkrásnějšími citáty, že již staří filosofové, jako Hérakleitos a Empedoklés, Pýthagorás a Platón, Orfeus a Pindaros, Hérodotos a Euripidés, a dokonce i Sibylla, těžce naříkali nad žalostnou povahou světa a tedy učili pesimismus. V tomto učeném entuziasmu si nevsímá, že právě tím žene markionitům vodu na jejich mlýn, když dokonce říká, že

„všichni nejmoudřejší všech dob“

učili a opěvovali totéž, co oni; nýbrž v zánícení uvádí nejrozhodnější a nejněrgičtější výroky starých v tomto smyslu. Jeho ovšem nemohli zmýlit: ať moudří bédoují nad bytím jako truchlivým, ať si básníci nad ním vylévají nejotřesnější nářky, ať příroda a zkušenost hlasitě křičí proti optimismu -- to všechno se našeho církevního otce nedotkne: drží se svého židovského zjevení a tím se utěšuje. Demiurgos stvořil svět: z toho je a priori jisté, že je vynikající: a může vypadat, jak chce. -- Právě tak je to i s druhým bodem, *εγκρατεια*, v němž podle svého názoru markionitům vytýká nevděčnost vůči demiurgovi (*αχαριστειν τω δημιουργω*) a vzpurnost, s níž pohrdají jeho dary (*δι αντιταξιν προς τον δημιουργον, την χρηση των κοσμικων παρατουμενοι*). Enkraticity (na úkor jejich originality) předešli již tragikové a říkali totéž: naříkali nad nekonečnou bídou bytí a dodávali, že by bylo lepší nepřivádět na svět žádné děti. To Klement opět dokládá nejkrásnějšími místy a zároveň obviňuje pythagorejce, že se z tohoto důvodu odříkali pohlavního požitku. Klement pak zůstává při své větě, že všichni tito se svou zdrženlivostí prohřešují na demiurgovi, když učí, že se člověk nemá ženit, plodit děti, nemá přivádět na svět nové nešťastníky, předhazovat novou potravu smrti (*δι εγκρατειας ασεβουσι εις τε την κτισιν και τον αγιον δημιουργον, τον παντοκρατορα μονον θεον, και διδασκουσι, μη δειν παραδεχεσθαι γαμον και παιδοποιαν, υνδε αντεισαγειν τω κοσμοω δυστυχηροντας ετερους, υνδε επιχορηγειν θανατω τροφην. c. 6*). Jako by náš učený církevní otec přitom ani netušil, že hned po jeho době se bude více a více zavádět celibát křesťanského kněžského stavu a konečně v 11. století bude povýšen na zákon, protože odpovídá duchu Nového Zákona. Právě tohoto ducha gnostikové pochopili hlouběji než náš církevní otec, který byl víc žid než křesťan. Pochopení gnostiků vystupuje velmi zřetelně na počátku deváté kapitoly, kde se

z evangelia Egyptanů uvádí: Ajunt enim dixisse Servatorem: „veni ad dissolvendum opera feminae“: feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum;¹¹¹ -- obzvlášť však v závěru třinácté a na začátku čtrnácté kapitoly. Církev ovšem musela myslet na to, jak postavit náboženství na nohy, které by mohly chodit a stát ve světě, jaký je, a mezi lidmi; proto byli tito lidé označováni za kacife. -- Na konci sedmé kapitoly staví náš církevní otec proti indickému asketismu, jako špatnému, křesťansko-židovský; -- přičemž zřetelně vystupuje fundamentální rozdíl ducha obou náboženství. Totiž v židovství a křesťanství se všechno svádí na poslušnost či neposlušnost vůči Božímu příkazu -- *υπακοη και παρακοη*; jak je přiměřené nám stvořeným, nobis, qui ab Omnipotentis voluntate efficti sumus, c. 14. -- K tomu přichází, jako druhá povinnost, *λατρευειν θεω ζωντι*, sloužit Pánu, chválit jeho díla a oplývat díky. -- V brahmanismu a buddhismu to ovšem vypadá zcela jinak, neboť veškeré zlepšování, obrácení a spása z tohoto světa utrpení, této sansary, vychází z poznání čtyř základních pravd: 1) dolor, 2) doloris ortus, 3) doloris interitus, 4) octo-partita via ad doloris sedationem.¹¹² -- Dhammapadam, ed. Fausböll, p. 35 et 347. Vysvětlení těchto pravd lze najít v Burnouf, *Introduct. l'hist. du Buddhisme*, p. 629, a ve všech výkladech buddhismu.

Ve skutečnosti ne judaismus, se svým *παντα καλα λιαν*, nýbrž brahmanismus a buddhismus jsou svým duchem a etickou tendencí příbuzné křesťanství. Duch a etická tendence je však to podstatné na náboženství, ne mýty, do nichž se odívá. Proto se nevzdávám víry, že křesťanské učení je nějakým způsobem odvozeno z oněch prastarých náboženství. Na některé stopy toho jsem již poukázal v druhém svazku *Parerg*, § 179. K nim je třeba dodat, že *Epiphanius* (Haeretic. XVIII) informuje, že první jeruzalémský žido-křesťan, kteří se nazývali Nazaretci, se zdržovali veškeré živočišné potravy. Díky tomuto původu (nebo alespoň díky tomuto souladu) patří křesťanství ke staré, pravé a vznešené víře lidstva, která je v protikladu k falešnému, plochému a zkaženému *optimismu*, jenž se projevuje v řeckém pohanství, v judaismu a v islámu. Náboženství zendu se do jisté míry drží uprostřed, neboť proti Ormuzdovi stojí jako pesimistická protiváha Ahriman. Z tohoto náboženství, jak důkladně prokázal *J. G. Rhode* ve své knize „Die heilige Sage des Zendvolks“, vzešlo židovské náboženství: z Ormuzda se stal Jehova a z Ahrimana Satan, který však v judaismu hraje jen velmi podřadnou roli, ba

111) Praví již ke Spasiteli: „přijď zničit dílo ženy.“ Ženě je vlastní žádostivost, jejím dílem je plození a záhuba.

112) 1) bolest, 2) bolestné zrození, 3) bolestná smrt, 4) osm životů k utišení bolesti.

téměř zcela mizí, čímž optimismus získává převahu. Jako pesimistický element tu zůstává jen mýtus o upadnutí do hříchu, který právě tak vyrůstá ze Zend avesty (jako pověst o Mešianovi a Mešianě). Tato pověst upadla do zapomenutí do té doby, než ji jako Satana převzalo křesťanství. *Ormuzd* sám pochází z brahmanismu, i když z jedné jeho nižší oblasti: není to totiž nikdo jiný než *Indra*, onen podřadný, často s lidmi soupeřící bůh oblohy a atmosféry; jak to velmi správně prokázal vynikající *J. J. Schmidt* ve svém spise „O příbuznosti gnosticko-teosofického učení s náboženstvími Orientu“. Tento *Indra-Ormuzd-Jehova* musel poté přejít do křesťanství, neboť to vzniklo v Judei. V důsledku jeho kosmopolitního charakteru však nedostal žádné vlastní jméno, aby byl v řeči každého obráceného národa označen apelativem nadlidského individua jako *θεος*, *Deus*. To pochází ze sánskrtského *Deva* (odtud také *devil*, *dábel*), nebo u gótsko-germánských národů ze slova *Odin* nebo *Wodan*, *Guodan*, *Godan* vyrůstající slovo *God*, *Gott*. Právě tak dostal v islámu, který téměř vyrostl z židovství, v Arábii se již dříve vyskytující slovo *Allah*. Analogicky tomu přijali bohové řeckého *Olympu*, poté co byli přeneseni do Itálie, jména bohů, kteří tam vládli předtím; proto je *Zeus* u Římanů *Jupiter*, *Hera Juno*, *Hermes Merkur* atd. V Číně se misionáři dostali do rozpaků, že čínština nemá vůbec žádný apelativ druhu, jakož i žádné slovo pro stvořitele;¹¹³ jelikož tři čínská náboženství neznají žádné bohy, ani v plurálu, ani v singuláru.

Jak jsme ostatně mohli vidět, vlastnímu křesťanství je ono *παντα καλα λιαν* Starého Zákona skutečně cizí: neboť o světě se v Novém Zákoně vesměs mluví jako o něčem, co se nepatří, co člověk nemá rád, něco, co ovládá *dábel*.¹¹⁴ To souhlasí s asketickým duchem popírání vlastní osoby a přemáhání světa, což stejně jako bezmezná láska k bližním, včetně nepřátel, je základním rysem, který má křesťanství společný s brahmanismem a buddhismem a který svědčí o jejich příbuznosti. U žádné věci nelze tolik odlišit jádro od slupky, jako u křesťanství.

113) Srv. „Ueber den Willen in der Natur“, 2. vydání, s. 124.

114) Např. Jan 12, 25 a 31. -- 14, 30. -- 15, 18, 19. -- 16, 33. -- Kolos. 2, 20. -- Eph. 2, 1-3. -- 1, Jan 2, 15-17. a 4, 4, 5. Při této příležitosti lze vidět, jak jistí protestantští teologové ve svých snahách vyložit text Nového Zákona v duchu svého racionalistického, optimistického a nevýslovně plochého světového názoru, jdou tak daleko, že tento text ve svých překladech přímo falšují. Tak např. H. A. Schott v nové latinské verzi, přidané k jeho Griesbašským textům z roku 1805, překládá slovo *κοδμος*, Jan 15, 18, 19, slovem *Judaei*, 1, Jan 4, 4, jako profani homines, a Kolos. 2, 20, *στοιχεια του κοδμου* jako elementa Judaica; zatímco Luther všude čestně a správně opakuje slovo „svět“.

Právě proto, že vysoce hodnotím toto jádro, neberu si servítky se slupkou: ta je však tlustší, než si člověk většinou myslí.

Protestantismus tím, že eliminoval askezi a její ústřední bod, závaznost celibátu, se vlastně již vzdal onoho nejnítěžšího jádra křesťanství a potud jej lze nahlížet jako odpadnutí od křesťanství. To se v našich dnech projevuje v postupném přechodu protestantismu do plochého racionalismu, tohoto moderního pelagianismu, který nakonec upadá do učení o milujícím otci, jenž stvořil svět, aby se jím krásně uspokojil (což by se mu ovšem nemuselo zdařit), a který, když se člověk jen v jistých kouscích přizpůsobí jeho vůli, se postará ještě o mnohem krásnější svět (u něhož si lze jen stěžovat, že má fatální vstup). To by bylo dobré náboženství pro ženaté, osvícené protestantské pastory, žijící v komfortu: ale to není žádné křesťanství. Křesťanství je učení o hlubokém provinění lidského pokolení samotným jeho bytím a o touze srdce po spasení z něj. To je však možné jen nejtěžší obětí a popřením sebe sama, tedy úplným zvrácením lidské přirozenosti. -- Luther mohl mít zcela pravdu z praktického stanoviska, tj. ve vztahu k církevní hrůze, kterou chtěl odstranit; ne však z hlediska teoretického. Čím vznešenější je nějaké učení, tím více stojí v opozici proti lidské povaze, která je v celku nízká a špatná a přístupná zneužití: proto je v katolicismu zneužití mnohem více než v protestantismu. Tak např. mnišství, toto metodické, společně prováděné popírání vůle, je zařízení vznešeného druhu, které je však právě proto většinou svému duchu nevěrné. Pobuňující zneužívání církve vyvolaly v poctivém duchu Lutherově velké rozhořčení. Ale v jeho důsledku došel k tomu, chtít toho na křesťanství co nejvíc usmlouvat. K tomuto účelu se nejdříve omezil na slova Bible, potom však šel v dobře míněné horlivosti příliš daleko a v asketickém principu vyrval srdce křesťanství. Neboť po odstranění asketického principu nutně na jeho místo nastoupil princip optimistický. Avšak optimismus, jak v náboženství, tak ve filosofii, je základní omyl, který svádí všechnu pravdu z cesty. Po tom všem se mi zdá, že katolicismus je potupně zneužívající, protestantismus však zvrhlé křesťanství. Osudem křesťanství vůbec, jak se mi zdá, je, že z něj odpadne všechno ušlechtilé, vznešené a veliké, jakmile má existovat mezi lidmi.

Přesto však, dokonce v lůně protestantismu, si našel prostor bytostně asketický a enkratistický duch křesťanství a vyrostl k fenoménu takové velikosti a určitosti, která tu snad nikdy předtím nebyla. Stalo se to v nanejvýš pozoruhodné severoamerické sektě Shakerů, kterou v roce 1744 založila Angličanka Anna Lee. Těchto sektářů je už 6000, jsou rozděleni do 15 společenství několika vesnic ve státech New York a Kentucky, především v distriktu New Libanon u Nassau village. Základním rysem jejich náboženského života je celibát a celková pohlavní zdrženlivost. Toto pravidlo se přísně a s dokonalou poctivostí dodržuje, i když se tím sektáři jednoznačně vydávají všanc posměškům anglických a seve-

roamerických návštěvníků. Bratři a sestry však mnohdy bydlí ve stejném domě, jedí u jednoho stolu, a dokonce v kostele při bohoslužbě společně *tancují*. Neboť ten, kdo přinesl onu nejtěžší z všech obětí, smí *tančit* před Pánem: je vítěz, překonal se. Jejich zpěvy v kostele jsou vůbec jaré, ano, zčásti veselé písně. Tak je doprovázen zpěvem i církevní tanec následující po kázání: v taktním a živém provedení se zakončí kvapíkem, v němž se pokračuje až do vyčerpání. Mezi každým tancem hlasitě volá jeden z jejich učitelů: „Pomněte, že se radujete před Pánem a své maso máte umrtvit!, neboť toto zde je jediný způsob užití našich vzpurných údů.“ K celibátu se sama od sebe pojí většina ostatních pravidel. Neexistuje žádná rodina, tedy ani žádné soukromé vlastnictví, nýbrž statkové společenství. Všichni se stejně oblékají, kvakersky a velmi čistotně. Jsou industrielní a pilní: zahálka se netrpí. Také mají záviděníhodný předpis varovat se všeho nepotřebného hluku, jako křiku, mlácení dveřmi, práskání bičem, silného klepání atd. Jejich životní pravidlo vyjádřil jeden z nich takto: „Veďte život nevinnosti a čistoty, milujte své bližní jako sebe sama, žijte se všemi lidmi v míru a zdržte se válek, prolévání krve a všech násilností vůči druhým, jakož i všeho snažení po světské cti a vyznamenání. Dejte každému, co jeho jest, a sledujte *svatost*: neboť bez ní nemůže žádný vidět Pána. Čiňte všem dobro, pokud je k tomu příležitost a stačí vám síly.“ Nikoho nepřemlouvají, aby k nim přistoupil, nýbrž každého, kdo se hlásí, prověřují několikaletým noviciátem. Každý také má volný odchod: nanejvýš vzácně je někdo kvůli provinění vyloučen. Přijaté děti jsou pečlivě vychovávány a teprve když dospějí, činí dobrovolně slib. Uvádí se, že při kontraverzích jejich představených s anglikánskými duchovními přišli tyto většinou zkrátka, jelikož jim předložili argumenty z Nového Zákona. -- Podrobnější zprávu o nich lze najít v Maxwell's Run through the United state, 1841; dále též v Benedict's History of all religions, 1830; rovněž v Timesech, z 4. listopadu 1837; a v německém časopise Columbus, sešit z května 1831. -- Jednou jim velmi podobnou německou sektou v Americe, která právě tak žije v přísném celibátu a zdrženlivosti, jsou Rappisté, o nichž informuje F. Löher v knize „Geschichte und Zustände der Deutschen in Amerika“, 1853. -- Také v Rusku je podobná sekta -- Raskolníci. Ve stejně přísné cudnosti žijí Gichteliáni. -- Ale již u starých Židů nacházíme předobraz všech těchto sekt. Esejce, o nichž informuje sám Plinius (Hist. nat. V, 15). Ti byli velmi podobní Shakerům, nejen v celibátu, ale i v jiných věcech, dokonce v tanci při bohoslužbě.¹¹⁵ To vede k domněnce, že si je zakladatelka Shakerů vzala za vzor. -- Jak se vůči takovým faktům vyjímá Lutherovo tvrzení: Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest, ut extra matrimonium caste vivatur.¹¹⁶ (Catech. maj.) -- ?

115) Bellermann, Geschichtliche Nachrichten über Essäer und Therapeuten. 1821, s. 106.

Ačkoli křesťanství v podstatě učilo jen to, co tenkrát již dlouho a dokonce lépe věděla celá Asie, přesto to bylo pro Evropu nové a velké zjevení, v jehož důsledku se proto zcela přetvořilo duchovní zaměření evropských národů. Neboť křesťanství jim otevřelo metafyzický význam bytí a učilo je přehlížet těsný, ubohý a efemerní pozemský život a považovat jej ne za samoučel, ale za stav utrpení, viny, zkoušky, boje a očišťování, z něhož se člověk prostřednictvím morálních zásluh, těžkého odříkání a popírání vlastní osoby může pozvednout k bytí lepšímu, nám nepochopitelnému. Učilo totiž velkou pravdu schválení a popření vůle k životu, v alegorickém hávu, když říkalo, že Adamovým zhřešením stihlo všechny prokletí, na svět přišly hříchy, vina se dědila na všechny; že však smrtelnou obětí Ježíše byli všichni zbaveni hříchu, svět spasen, vina zahlazena a spravedlnost usmířena. Abychom však pochopili pravdu obsaženou v tomto mýtu, musíme brát člověka ne pouze jako bytost v čase, nezávislou na jiných, nýbrž pochopit (platónskou) ideu člověka, která se má k řadě lidí jako věčnost o sobě k věčnosti vztažené k času. Právě proto se věčná idea *člověka*, rozvinutá v čase do řady lidí a opět se rozšiřující poutem plození v čase, jeví jako jeden celek. Máme-li před očima onu ideu člověka, pak vidíme, že Adamovo zhřešení představuje konečnou, zvířecí, hříšnou povahu člověka, kvůli níž je bytostí propadlou konečnosti, hříchu, utrpení a smrti. Naopak život, učení a smrt Ježíše Krista představují věčnou, nadpřirozenou stránku, svobodu, spásu člověka. Každý člověk je tedy jako takový a potenciálně, Adam i Ježíš, podle toho, jak se pochopí, a jak ho určí jeho vůle; v důsledku toho je pak proklet a propadá smrti, nebo spasen a dospěje k věčnému životu. -- Tyto pravdy byly v alegorickém i vlastním smyslu úplně nové, ve vztahu k Řekům a Římanům, kteří ještě byli zajati životem a seriózně jej neprohlédli. Kdo toto poslední zpochybňuje, vidí, jak ještě *Cicero* (pro *Cluentio*, c. 61) a *Sallustius* mluví o stavu po smrti. Staří, ačkoli v téměř všem ostatním pokročili daleko kupředu, zůstali v hlavní věci dětmi, a byli zde dokonce předstiženi Druidy, kteří učili metempsychózu. Že pár filosofů, jako Pýthagorás a Platón, myslelo jinak, to vzhledem k celku nic nemění.

Ona velká základní pravda, obsažená v křesťanství, brahmanismu a buddhismu, totiž potřeba spasení z našeho bytí, které propadlo utrpení a smrti, přičemž spása je dosažitelná popřením vůle, tedy rozhodným vystoupením proti přírodě, je nesrovnatelně nejdůležitější, jaká může existovat. Zároveň je však zcela protikladná přirozenému zaměření lidského pokolení a je těžko pochopitelná ve

116) Tam kde se rychle pochopí přirozenost, daná nám od Boha, tam nelze žít mimo čisté manželství.

svých pravých důvodech; neboť všechno, co lze myslet pouze obecně a abstraktně, je velké většině lidí zcela nepřístupné. Proto, aby se ona velká pravda dostala do oblasti své praktické použitelnosti, potřebovala pro to jistý *mýtický vehíkl*, něco jako nádobu, bez níž by se ztratila a vyprchala. Pravda musela být všude ukryta do hávu fabule a k tomu se stále pojit k historicky danému, už známému a uctívanému. Co při nízkém smýšlení, intelektuální tuposti a vůbec brutalitě velkého davu všech dob a zemí mu zůstalo nepřístupné *sensu proprio*, muselo mu být přineseno k praktickému účelu *sensu allegorico*, aby viděl jeho řídicí hvězdu. Tak je třeba výše jmenované věrouky nahlížet jako svaté nádoby, v nichž se uchovává a předává dál velká pravda, poznaná a vyslovená před několika tisíciletími, ba snad na počátku lidstva. Sama o sobě ve vztahu k mase lidstva však zůstává tajným učením, přístupným jen přiměřeným lidským silám. Jelikož však všechno, co nesestává pouze z nezníčitelné látky ryzí pravdy, podléhá zániku, tak je třeba tuto nádobu rozbít, když se jí dotkne nesourodý čas, aby se v nějaké jiné zachránil a pro lidstvo uchoval svatý obsah. Filosofie má však úkol onen obsah, jelikož je zajedno s ryzí pravdou, podat pro nanejvýš nepatrné množství lidí schopných myšlení, a to čistě, nesmíšeně, tedy pouze v abstraktních pojmech, bez onoho vehiklu. Přitom se má k náboženstvím jako přímka k více křivkám, které probíhají vedle ní: neboť vyslovuje *sensu proprio* a dosahuje přímo toho, co náboženství ukazují zahaleně a oklikami.

Pokud bych ještě chtěl osvětlit to, co jsem řekl, na příkladě a zároveň vyhovět filosofické módě své doby, tedy pokud bych se chtěl pokusit v základních pojmech své filosofie vyložit nejhlubší mystérium křesťanství, tajemství svaté trojice, tak by to mohlo být při jisté licenci takto. Duch svatý je rozhodně popření vůle k životu: člověk, v němž se to konkrétně projevuje, je Syn. Je identický s tím, kdo přitakává životu a tím s vůlí, která dává vzniknout tomuto názornému světu, tj. s Otcem, pokud jsou totiž přitakání a popření protikladnými akty stejné vůle, jejíž schopnost k obojímu je jedinou pravou svobodou. -- Zatím je to však třeba nahlížet jako pouhé *lusus ingenii* (duchovní hříčku).

Dřív, než uzavřu tuto kapitolu, chci uvést několik dokladů k tomu, co jsem v § 68 prvního svazku označil výrazem *Δευτερος πλους*, totiž popření vůle navozené vlastním, těžce pocítovaným utrpením, tedy ne pouze přisvojením si utrpení cizího a prostřednictvím toho poznané nicotnosti a chmurnosti našeho bytí. Co při povznesení takového druhu a při jím zahájeném procesu očišťování probíhá v nitru člověka, lze pochopit na tom, co každý vnímavý člověk zakouší při sledování divadelní tragédie, jako něčeho, co má s ním spřízněnou povahu. Např. v třetím a čtvrtém aktu bude takový člověk bolestivě afikován pohledem na stále více oklamávané a ohrožované štěstí hrdiny: když hrdinovo štěstí v pátém aktu zcela ztroskotá a rozpadne se, cítí naopak jisté povznesení své mysli, které

mu zajišťuje požitek nekonečně vyššího druhu než pohled na obšťastněného hrdinu. Toto je, ve slabých vodových barvách soucítění, které může podnítit jako dobře vědomý klam, totéž, co s energií skutečnosti probíhá v pocitu vlastního osudu, když těžké neštěstí vžene nakonec člověka do přístavu celkové rezignace. Na tomto postupu spočívají všechny obraty, které zcela přetvářejí člověka, jak jsem vylíčil v textu. Jako historii obrácení, nápadně podobnou té, kterou jsem vyprávěl o Raimundu Lullovi, a jako paměťhodnou svým výsledkem, chci zde několikrát slovy uvést historiku *abbé Rancé*. Mládí věnoval požitkům a slasti; nakonec žil ve vášnivém poměru s paní de Montbazon. Jednoho večera, když ji navštívil, našel její pokoj prázdný, v nepořádku a temný. Na něco šlápl: byla to její hlava, kterou jí oddělili od trupu, protože jinak se mrtvola náhle zesnulé nemohla vejít do olovené rakve, která stála vedle. Poté, co přestál bezmeznou bolest, se stal roku 1663 reformátorem řádu trappistů, proslulého přísností svých pravidel. Rancé přivedl onen řád k obávané velikosti odříkání. Metodicky prováděné popírání vůle, dosahované nejtěžším odříkáním a neuvěřitelně tvrdým a trýznivým způsobem života, naplní návštěvníka svatou hrůzou. Již při jeho přijetí se jej dotkne pokora těchto pravých mnichů, kteří zchladlí pusty, chladem, nočním bděním, modlením a prací, klečí před ním, dítětem světa a hříčů, aby mu vyprosili požehnání. Ve Francii se ze všech mnišských řádů po všech převratech úplně zachoval tento jediný. To je třeba připsat hluboké vážnosti, kterou nelze popřít a která vylučuje všechny vedlejší ohledy. Dokonce se jej nedotkl ani úpadek náboženství, protože jeho kořeny leží hlouběji v lidské povaze než jakákoli pozitivní věrouka.

Že velký a rychlý převrat niterné podstaty v člověku, který zde sledujeme a který filosofové dosud zcela pomíjeli, nejčastěji nastává tehdy, když při plném vědomí jde člověk vstříc násilné a jisté smrti, tedy při popravě, jsem již v textu zmínil. Abych však tento proces ozřejmil mnohem důkladněji, nemám vůbec za něco nepřiměřeného důstojnosti filosofa, sdělovat projevy některých zločinců před popravou, ačkoli si tím vysloužím pohanu, že vyzývám ke kázání u šibenice. Myslím si ovšem, že šibenice je místo zcela zvláštních projevů a hlásná věž, z níž se člověku otvírají výhledy do věčnosti často dál a zřetelněji, než většině filosofů nad paragrafy jejich racionální psychologie a teologie. -- Následující kázání u šibenice tedy držel 15. dubna 1837 v Gloucesteru jistý Bartlett, který zavraždil svou tehyni: „Angličané a krajané! Chci říci jen velmi málo slov: ale prosím vás všechny a každého, abyste těchto pár slov nechali proniknout hluboko do svého srdce, abyste je měli na paměti, nejen když budete přihlížet tomuto smutnému divadlu, ale abyste si je podrželi i doma a opakovali vašim dětem a přátelům. O to vás tedy snažně prosím, jako umírající, jako někdo, pro kterého je nyní už připraven nástroj smrti. A těchto pár slov je: osvobodte se od lásky k tomuto

umírajícímu světu a jeho pomíjivým přátelům: myslete méně na něj a více na svého Boha. To číňte! Obráťte se! Obráťte se! Neboť si buďte jisti, že bez hlubokého a opravdového poučení, bez obrácení k svému nebeskému otci, nemůžete mít sebemenší naději někdy dosáhnout oněch luhů blaženosti a země pokoje, jimž jdu nyní rychlými kroky a s pevnou důvěrou vstříc.“ (Podle Timesů z 18. dubna 1837.) -- Ještě pozoruhodnější je poslední projev známého vraha Greenacra, který byl popraven v Londýně 1. května 1837. Informoval o tom anglický *The Post*. Zprávu otiskl i *Galignani's Messenger* 6. května 1837: „V den jeho popravy mu doporučil jeden pán, aby důvěřoval v Boha a prosil o odpuštění prostřednictvím Ježíše Krista. Greenacre odvětil: Prosit o odpuštění Ježíše Krista je věc názoru; věřím, že svou částí je v očích nejvyšší bytosti mohamedán rovný křesťanovi a má právě takový nárok na blaženost. Od svého zatčení soustředil svou pozornost na teologické předměty a nabyl přesvědčení, že šibenice je pasem do nebe.“ Zde projevená lhostejnost vůči pozitivním náboženstvím dává tomuto projevu větší váhu, neboť dokazuje, že v jeho základu neleží fanatický blud, nýbrž vlastní, bezprostřední poznání. -- Ještě jiný rys zmiňuje *Galignani's Messenger* z 15. srpna 1837, čerpaný z *Limerick Chronicle*: „Poslední pondělí byla popravena Maria Cooney za pobuřující vraždu paní Anny Andersonové. Tato ubožačka byla tak proniknuta velikostí svého zločinu, že políbila smyčku, kterou dostala na krk a pokorně prosila o Boží milost.“ -- Konečně ještě toto: *Timesy* z 29. dubna 1845 otiskly několik dopisů, které odsouzený *Hocker*, vrah *Delarua*, napsal den před svou popravou. V jednom z nich říká: „Jsem přesvědčen, že pokud není *srdce přivozenosti zlomeno* (the natural heart be broken) a obnoveno božskou milostí, pak jakkoli šlechetné a hodné lásky by se zdálo světu, přece nikdy nemůže myslet na věčnost bez vnitřní hrůzy.“ -- To jsou ty výše zmíněné výhledy do věčnosti, které se otvírají z oně hlásné věže. Při jejich uvádění jsem byl o to méně v rozpacích, když i Shakespeare říká:

out of these convertites
There is much matter to be heard and learn'd.¹¹⁷
(As you like it, last scene.)

Že i křesťanství přikládá utrpení jako takovému očisťujícímu a spásnému sílu a naopak velkému blahu připisuje protikladné působení, prokázal *Strauss* ve svém „*Leben Jesu*“ (sv. 1, oddíl 2, kap. 6, §§72 a 74). Říká totiž, že makarismy v kázání na hoře mají jiný smysl u Lukáše (6, 21), než u Matouše (5, 3): neboť jen Matouš připojil k μακαριοι οι πτωχοι ještě το πνευματι, a k πεινωντες dodal την

117) O této konverzi je třeba velmi mnoho slyšet a učit se.

δικαιοσυνη: jediné u něj jsou tedy mínění prostí a pokorní atd. Naproti tomu u Lukáše jsou to vlastně chudí; takže je zde protiklad mezi nynějším utrpením a budoucím blahem. Ebionité mají zásadu, že kdo si vezme svůj díl v *tomto čase*, v budoucím vyjde naprázdno, a obráceně. Po makarismech následují tedy u Lukáše právě takové ουαι, které vyvolává πλουσιους, εμπεπλησμενοις a γελωσιν ebionistickém smyslu. V tomto smyslu říká na s. 604, že podobenství o bohatém muži a Lazarovi (Luk. 16, 19), znamená, že nemá vinu ani bohatý, ani Lazar zásluhu a že měřítkem budoucí odplaty není dobro učiněné v tomto životě nebo způsobené zlo, nýbrž zde protrpěné zlo a prožité dobro, v ebionistickém smyslu. „Podobné hodnocení vnější chudoby“, pokračuje *Strauss*, „připisují Ježíši i jiní synoptici (Mat. 19, 16; Marek 10, 17; Luk. 18, 18) ve vyprávění o bohatém mladíkovi a v gnómatu o velbloudu a uchu jehly.“

Když jdeme k podstatě věci, poznáme, že i ta nejslavnější místa kázání na hoře obsahují nepřímý poukaz k dobrovolné chudobě a tím k popření vůle k životu. Neboť předpis (Mat. 5, 40) vyhovět bezpodmínečně všem požadavkům, na nás kladeným, tedy tomu, kdo se s námi chce soudit a vzít nám suknicu, dát i plášť, atd., rovněž předpis (tamtéž 6, 25-34) zbavit se všech starostí o budoucnost, dokonce i o příští den a tak žít ze dne na den, to jsou životní pravidla, jejichž následování nepochybně vede k celkové chudobě a tedy nepřímo udává právě to, co *Buddha* předpisoval svým stoupencům a posiloval je vlastním příkladem: odvrhněte vše a staňte se *bikšu*, tj. žebráky. Ještě rozhodněji to vystupuje u Matouše 10, 9-15, kde je apoštolům zakazováno každé vlastnictví, dokonce bot a hole, a jsou odkázáni na žebrání. Tyto předpisy se potom staly základnou žebravého řádu sv. Františka (Bonaventurae vita S. Francisci, c. 3). Proto říkám, že duch křesťanské morálky je identický s duchem brahmanismu a buddhismu. -- Příslušně celému zde vykládanému názoru říká také Mistr Eckhart (Werke, sv. I, s. 492): „Nejrychlejší zvrře, které vás nese k dokonalosti, je utrpení.“

--- Kapitola 49. Řád spásy.

Existuje *jen* jeden vrozený omyl, a to ten, že tu jsme, abychom byli šťastní. Vrozen je nám proto, že spadá v jedno s naším bytím samým a naše celá bytost je právě jen jeho parafrází, naše tělo dokonce jeho monogramem: jsme přece jenom vůlí k životu; sukcesivní uspokojování všeho našeho chtění je však to, co se myslí pojmem štěstí.

Pokud setrváváme v tomto vrozeném omylu, i když v něm můžeme být ještě posílení optimistickými dogmaty, jeví se nám svět jako plný rozporů. Neboť na

každém kroku, ve velkém i v malém, musíme zakoušet, že svět a život vůbec nejsou zařízeny tak, aby obsahovaly šťastné bytí. Zatímco bezmyšlenkovitý člověk se cítí být soužen pouze ve skutečnosti, u člověka myslícího přistupuje k soužení v realitě ještě teoretická perplexita, proč svět a život, které tu přece jednou jsou k tomu, aby v nich byl člověk šťastný, tak špatně odpovídají svému účelu? Svět jako by si povzdechl: „Ach, proč je pod sluncem tolik slz?“ apod. V důsledku těchto povzdechů však přicházejí neuspokojivé rozpaky vůči předpokladům oněch předpojatých optimistických dogmat. Člověk se přitom stále pokouší svádět vinu své individuální nešťastnosti hned na okolnosti, hned na jiné lidi nebo na nepříznivý osud, a také se asi pokouší poznat, jak toto vše spolupůsobí; to však nic nemění na výsledku, že člověk pochybil ve vlastním účelu života, tedy ve šťastném bytí; o čem pak uvažovat, když to s životem už jde z kopce a často dopadne velmi bídně: proto nesou téměř všechny starší tváře výraz toho, co se anglicky nazývá disappointment¹¹⁸. Nadto nás však až dosud každý den našeho života učil, že radosti a požitky, i když jich dosáhneme, jsou o sobě klamné, neplní, co slíbily, nechávají srdce neuspokojené a konečně jejich dosažení je přinejmenším ztrpčováno nepřijemnostmi, které je doprovázejí nebo z nich vyplývají; zatímco naopak bolesti a trápení se projevují jako velmi reálné a často překonávají všechna očekávání. -- Tak je potom ovšem všechno v životě připraveno vyvést nás z onoho původního omylu a přesvědčit nás, že účel našeho bytí není být šťastný. Ano, sledován zblízka a nezaujatě podává se život spíše jako zcela zaměřený na to, abychom se v něm *necítili* šťastní, neboť celou svou povahou má charakter něčeho, co nám bere chuť, co nás má trápit a z čeho, jako z omylu, máme vyjít, aby naše srdce bylo spaseno od touhy požívat, ba žít a odvrátilo se od tohoto světa. V tomto smyslu by bylo správnější vidět účel života v naší bolesti než v našem blahu. Neboť úvahy v závěru předešlé kapitoly ukázaly, že čím více člověk trpí, tím spíše dosahuje pravého účelu života, a čím žije šťastněji, tím dál se od něho odsouvá. Tomu odpovídá dokonce závěr posledního *Senekova* listu: „Tehdy budeš mít své dobro, až pochopíš, že nejnešťastnější jsou šťastní.“¹¹⁹ To se ovšem zdá ukazovat na jistý vliv křesťanství. -- Také nejvlastnější účinek truchlohry spočívá v zásadě na tom, že oťrese oním vrozeným omylem, neboť živě znázorní marnost lidského usilování a nicotnost tohoto celého bytí na velkém a frapantním příkladě a tím otevře nejhlubší smysl života. Proto je tragédie uznávána za nejvznešenější druh básnického umění. -- Kdo se tou či onou cestou

118) Zklamání.

119) Další listy Luciliovi. Praha 1984, s. 305.