

31A59395

EUROPE, LA VOIE ROMAINE  
de Rémi Brague  
Criterion, Paris 1992

31A59395

# EVROPA, ŘÍMSKÁ CESTA

RÉMI BRAGUE

ΛΟΧΑΙ

Knižnice filozofických textů  
Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy

651-

# I

## KONSTITUTIVNÍ ROZDĚLENÍ

Pokud se někdo nabízí, že bude mluvit o Evropě, tak jako to zde činím já, je třeba nejprve říci, co tím rozumí. Snažíme-li se o upřesnění, často se ptáme, co vlastně označujeme za „evropské“. Odpovědí je pak více či méně dlouhý seznam údajů, které lze považovat podle osobního vkusu za pozitivní či negativní: tržní ekonomika, demokracie, technika, ale též imperialismus, atd. Je zcela očividné, že se s těmito jevy setkáváme v oblastech zeměkoule, které nepatří k Evropě, a to dokonce dříve či ve vyšším stupni než zde: Spojené státy provedly revoluci před Francií; možná jsou dnes demokratičtější a Japonsko zase technicky pokročilejší než Evropa. Objevují se tak před námi dva pojmy Evropy: v jednom, který bychom mohli označit za „kulturní“, se pojí určitý počet ekonomických a politických skutečností; druhý pojem, „geografický“, vyznačuje určité místo na zeměkouli, na němž lze ukázat na mapě prstem.

Protože to, co je „evropské“, je pojmenováno podle svého původu v jednom bodě zeměkoule (i když se s ním setkáváme zdaleka nejen tam, a dokonce na zeměkouli celé), bude jasnější zvolit si za východisko „geografický“ pojem Evropy. A právě o něm bude řeč v této kapitole. Tento pojem sice odkazuje ke konkrétní skutečnosti, přesto však není nikterak samozřejmý. Označuje opravdu prostor, na který lze bez obtíží ukázat; potíže ovšem nastanou, jakmile se snažíme jej vymezit. Evropský prostor, na rozdíl od Ameriky či Afriky, nemá přirozené hranice, kromě hranic na Západě, kde ostatně nejsou vždy jako takové vnímány (1). Uvidíme, že hranice Evropy jsou kulturní.

31 4 59 895  
ČITATELNÍ VEŘEJNÁ KNIHOVNA  
V PIZZI  
2 1-02-1835  
95 - 3 1 8 8

Z francouzského originálu EUROPE, LA VOIE ROMAINE,  
de Rémi Brague, Criterion, Paris 1992, přeložili © Karel Thein.  
Obálka a grafická úprava © Stanislava Jelínková

Pokusím se nyní o postupně vymezení evropského prostoru, přičemž její budu vepisovat do řady dichotomií. Jejich síť se bude stahovat, až se uzavře kolem zůstatku, jímž je Evropa. K Evropě tedy nedospějeme sjednocením, i když se dnes její ekonomický a politický výraz jakžtakž sjednocuje. Dorazíme k ní za cenu rozdělení, které ji oddělí od toho, čím není. Nejjednodušším způsobem se tento paradox ozřejmí na zeměpisné mapě. Pro osvětlení paměti tedy začnu připomenutím několika základních údajů, aniž bych si činil nárok na jakoukoli přednost (2).

### Dichotomie

Evropu, tak jak ji lze dnes vymezit na mapě světa, můžeme považovat za výsledek řady dichotomií. Tyto dichotomie sledují dvě osy, osu Sever - Jih, která odděluje Východ od Západu, a osu na ni kolmou, Východ - Západ, která odděluje Sever od Jihu. Tyto dichotomie jsou staré několik tisíciletí. K pohybů a proměnám těchto os docházelo kupodivu přibližně každých pět století, čemuž nehodlám připisovat zvláštní význam.

a) První dichotomie probíhá podle osy Sever - Jih. Rozděluje Východ a Západ, zhruba středomořskou pánev na straně jedné („Západ“, „Okcident“) a zbytek světa („Východ“, „Orient“) na straně druhé (3).

Její počátek sahá do doby médských válek, kdy si Řecko vybojovává svobodu vůči perské říši. Plně se dovršuje v době, kdy helénismus dobývá celou středomořskou pánev. Tento výboj uskutečňuje nejprve Alexandr Veliký, po něm pak nástupnická helénistická království. Jeho pokračování jsou výboje římské: od vítězného Pompeiova tažení proti pirátům, které skončilo roku 67 př.n.l., až po dobytí jižních břehů islámem v 7. a 8. století bude středomořský námořní prostor pokojným a nedílným vlastnictvím římského světa, který mu dá jméno (mare nostrum pro Římany samotné, Bahr ar-Rum pro islám).

Toto dobývání odděluje „obydlenou zemi“ (oikúmené) od zbytku universa, který je považován za barbarský. Hranice mezi nimi zůstala dlouho pohyblivá. Největší expanze na Východ, v době Alexandrově, byla v první řadě vojenská. Proces helenizace Východu byl pomalý a týkal se především měst. Přítomnost Říma v této oblasti nevedla nikdy až k naprostému ztotožnění hranice helénismu s hranicí, která odděluje římský svět od perské říše. Tato říše sama pak rovněž byla, zejména za vlády sásánovské dynastie, vystavena kulturnímu vlivu helénismu.

Sousedství „Orientu“ se naopak neobejde bez možnosti jisté „orientalizace“ římského světa, který se například obrací k totalitárnímu, napodobujícímu svého sásánovského protivníka (4).

V takto jednotném Středomoří se od počátku našeho letopočtu zabývá křesťanství - jímž je ostatně tento letopočet vymezen, které se začíná nazývat katolickým (to jest universálním).

b) Pak následuje druhé rozdělení, podle osy Východ - Západ. Dochází k němu v samotné středomořské páni, kterou rozděluje na dvě přibližně stejné poloviny: jde o rozdělení Sever - Jih, které následuje po dobytí Východu a Jihu středomoří islámem v 7. století (5).

Hranice mezi těmito dvěma oblastmi se od té doby až dodnes téměř nepohnou. Dojde nanejvýš k lehkým výkyvům podél osy Východ - Západ. Můžeme odhlédnout od dočasných posunů: vpádu arabských drancovníků, kteří se dostanou až k Poitiers (6), obsazení Sicílie islámem, či obsazení Palestiny účastníky křížových výprav. Trvalé změny jsou vzácné: zaznamenáme přechod Anatólie k islámu od 11. století (dobytatelé jí dají její současně jméno Turecko), vyvážený křesťanským znovudobytím íberského poloostrova, dovršeným o tři staletí později. Turecké výpady směrem k rakouské říši v 16. a 17. století nebudou mít trvalé následky; hlubší stopy naopak zanechají v podobě muslimského obyvatelstva v Bulharsku, v Bosně, v Albánii. A Řecko si počká na obnovení své v 15. století ztracené nezávislosti až do století devatenáctého.

Islám sám se neomezí na středomořský svět a velmi rychle překročí jeho hranice. Nejprve směrem k Východu, kde rychle dojde Persii a Střední Asii a pak postupně Asii východní. Poté k Jihu, kde se šíří do Afriky. Zpochybní tak rozdělení světa na Východ a Západ - nové rozdělení prostoru, jehož velké kulturní důsledky uvidíme později. Směrem k Severu a Západu poznamená islámský soused i křesťanstvo a otevře je vůči vlivům přicházejícím jak z islámu samotného, tak i ze vzdálenějšího Východu. Latinský svět také z islámu zdědí značnou část helénismu (7). A byzantský svět, přestože proti islámu přímo bojuje, se bude rozvíjet v neustálém styku s ním (8).

Stejně jako se těžiště islámu vzdálil od Středomoří, což se hmatatelně projeví, když abbásovéši chalífové přemístí své hlavní město z Damašku do Bagdádu, tak se i křesťanstvo přesouvá více na Sever, mezi Loiru a Rýn. Sever Středomoří je právě tou oblastí, kde se později zrodí Evropa.

Nebude jim ohraničena, protože se rozšíří, jak víme, dvěma směry: po zemi s expanzí německou a pak ruskou - až ke Střední Asii a Sibíři; po moři počínaje velkými objevy, které povedou k evropské kolonizaci obou Amerik a Oceánie, v nichž se usadí evropské obyvatelstvo.

Ani církve se neomezují na tuto oblast: již před misijními cestami moderní doby, směřujícími do Ameriky a pak do Afriky, je křesťanství od počátku rovněž africké, díky monofyzitské církvi v Etiopii, a východní, díky nestoriánům ve Střední Asii a Číně - nemluvě o východních křesťanech, žijících pod muslimskou nadvládou v postavení „chráněné“ náboženské pospolitosti či na jejím okraji (Arménie, Gruzie).

c) Dále jsme svědky třetího rozdělení. Odehrává se v samotném křesťanstvu podle osy Sever - Jih. Ide o schizma mezi křesťany latinskými a byzantskými, k němuž dochází na náboženské rovině snad již od 10. století, každopádně roku 1054, a které je politicky dovršeno roku 1204 dobytím Konstantinopole vojáky třetí křížové výpravy. Jím začíná dále rostoucí napětí mezi katolickým Západem a pravoslavným Východem (9).

Toto dělení probíhá ve světě, jenž zůstal římský. A vrůstá do linie rozštěpu, která existovala již od doby pohanské: od počátku se vlastně zhruba shoduje s linií, která oddělovala západní říši, jejímž úředním, obchodním a kulturním jazykem je latina, a východní říši, která je sice velmi dlouho spravována rovněž latinsky, avšak jejím hlavním kulturním jazykem je řečtina. Tato linie se pak prodlužuje k Severu v okamžiku obrácení Slovanů (10). Někteří z nich se přiklánějí k latinské straně křesťanství (Slovinci, Chorvati, Poláci, Češi, Slovinci, atd.), což učíní také Madarů, Litevců a skandinávské národy, jiní ke straně řecké (Rusové, Srbové, Bulhaři), což učíní i Rumuni. V 17. a 18. století se například na Ukrajině objeví nové církve, spjaté s římskou stolicí („uniatská“, řeckokatolická církev), což však v kulturním plánu nezpochybňuje celkově plně zpochybnění tohoto rozdělení.

K němu ostatně dochází rovněž v křesťanstvu, které se zabýdliho v římském světě a bylo s ním spjato. Rozděluje církve, která až doposud potvzovala svou pravověrnost tváří v tvář nestoriánskému a jakobitskému kacířství, a svou věrnost impériu (odtud jméno „melkitská“, jehož se jí dostalo v zemi aramejské). Schizma štěpí ve dvojí to, co až dosud zůstávalo nedílné. Zároveň však konstituuje Evropu. Až po východním

*Souborná práce*

schismatu nabyvá totiž slovo „katolický“ odlišného smyslu. Církve označující se tímto adjektivem vlastně působí v oblasti, která se víceméně kryje s územím nazývaným dnes Evropa: dvě poloviny, střední a západní, jednoho celku, který sahá až k východu Polska a který, jak vidíme dnes, byl po válce rozdělen naprosto uměle.

Pokud jde o svět pravoslavný, a především o Rusko, jeho příslušnost k Evropě není nijak samozřejmá ani pro jednu, ani pro druhou stranu (11). Slogan „Evropa od Atlantiku k Uralu“ je sloganem Západoevropa. Tato příměřitost je na Východě předmětem vnitřní, dávné, ale stále aktuální debaty mezi tendencí slavjanofilskou a západnickou.

d) Konečně je zde poslední rozdělení, které se odehrálo podél osy Východ - Západ. Je jím reformace (12), která v 16. století odděluje protestantskou oblast od oblasti katolické: zhruba vzato, Sever přechází k lutheránskému či kalvínskému protestantství (Skandinávie a Anglie, s nuancí anglikánskou) a Jih zůstává katolický (Španělsko, Portugalsko, Itálie). Střední oblast zůstává předmětem sporu: bylo poukazováno na to, že v Německu se reformace prosazuje nejprve na územích, která ležela za hranicí římské říše (limes). Francie zůstává dlouho nerozhodná. Také v podunajském světě si fixace hranic vyžádá nějaký čas: značná část této oblasti, která přešla k protestantství, je znovudobyta katolictvím v 17. století, nikoli bez následných resentimentů, jako v Čechách.

Jedná se o rozdělení západního křesťanstva. To ovšem spadá v jedno s Evropou, a tak pro ni toto rozdělení není hrozbou: s křesťanstvem je rozdělena také Evropa. Reformovaný svět je tak stejně rozhodně evropský jako svět katolický.

### *Zizvená paměť*

Evropa nám tak ukazuje zizvenou tvář, nesoucí stopy zranění, která ji konstituují. Evropané si musí uchovat vzpomínku na tyto jizvy, které hrají dvojí roli: jednak je vymezují vzhledem k tomu, co není Evropa, dále pak rozdírají Evropu v samotném jejím nitru. Nezapomeneme-li na tato rozdělení, může nám to ušetřit mnohé znatky a omyly.

Obecně se vyhneme příliš rychlému kladení jedné dichotomie přes druhou, především jde-li o dichotomie vzniklé podél stejné orientovaných os. Zejména starověké rozlišení Východu a Západu nespadá nikdy jako jedno s rozlišením mezi Východem a Západem římským a pak

křesťanským, jakkoli jsou slova stejná. Ještě méně se pak shoduje s dis-tinkcí, která proti západní Evropě staví „Orient“ orientalismu - pro nějž je Maroko orientální a Řecko západní (možná bychom zde mohli oživit staré výrazy Levanta a Pontus). Zdá se mi, že mnou provedená rozlišení napomáhají tomu, abychom se vyhnuli mýřům o "Orientu" obecně, v nichž se přelévají negativní obrazy, vůči nimž se vymezuje Evropa (13). Máme-li se pusit do podrobností, je třeba několika připomenutí:

a) první rozdělení (opozice stědomořská pánev / zbytek světa) nemá stejný statut jako rozdělení ostatní. Ta totiž vlastně kladou na obě strany téhož rozhraní celky s týmž statutem, které se samy považují za jednotné útvary. Tak islám, jakkoli bohatý na různost národů a jazyků, chápe sám sebe ve své politicko-teologické teorii jako svět jednotný, „pacifikovaný“ (dár as-salám), jsoucí ve společné „válce“ proti pohanství (dár al-harb) a ve společném „příměří“ s druhými monoteismy (dár as-sulh). Stejně tak se světy pravoslavný, protestantský a katolický cítí být na vzájem samostatnými útvary. Každý z nich se tak vymezuje vůči druhé-mu. Ale jak je tomu s "Východem"? Chce být Východ sám jednotným útvarem? Je si nějak vědom takové jednoty? Do jakého skladiště navřít indický svět spolu se světy, které z něj vyšly, Tibetem, Indonésií či Ji-hovýchodní Asii, čínský svět spolu se sférami jeho kulturního vlivu, Ja-ponskem, Koreou, atd.? „Východ“ pojatý jako jednotný útvary bude sře-ží něčím více než přeludem či odkladištěm, které je každopádně určeno pro potřeby obyvatele Západu. Právě tak to ostatně vnímali nejlepší z Řeků, třeba Platón, který se vysmívá dělení lidstva na Řeky a barbary - jež by ostatně bylo souběžné s rozdělením zvířecí říše mezi člověka a ostatní živé bytosti (14).

Budu tedy tleskat úsilí o reintegraci paměti nejirůznějších kultur, které hážeme do pytle „Východu“, a to již proto, abychom učinili onen první krok k rozpomince, jímž je vědomí, že jsme zapomněli (15). Sám se však nepokusím mluvit o tom, co odlišuje Západ od Východu. Jednak proto, že - jak jsem již řekl - se mi „Východ“ nezdá tvořit opravdový jednotný celek. A pak proto, že k jeho kulturním tradicím nemám přístup z první ruky.

Spokojím se s jedinou poznámkou, která se nevyvíká mému záměru: mít na paměti toto rozlišení zakazuje směšovat Západ s křesťanstvem.

Křesťanství má vpravdě universální poslání a neomezuje se na geogra-fický prostor, který pokrývá v daném okamžiku.

b) Druhé rozdělení (opozice křesťanského Severu a muslimského Ji-hu) zakazuje směšovat křesťanstvo s řecko-latinskou kulturou. Jejím dědicem je z velké části rovněž islám: uchýtil se v kulturní oblasti při-pravené helénistickým monarchiem a pak Byzancí, od nichž bude pře-jímat řadu prvků (16). Je dokonce možné, že některé dimenze muslim-ského světa jsou, lze-li to tak říci, „antichější“ než náš svět západní. Jeden příklad: orientální lázně, hammám. Samoto slovo stačí k tomu, aby v mysli obyvatele Západu vyvstala všechna klíš sjiatá s tím, co je považováno za „typicky arabské“. Co jiného je však hammám, ne-li an-tické lázně, termy, zapomenuté na Západě a uchované na Východě?

c) Třetí rozdělení (opozice řeckého, pravoslavného Východu a latin-ského, katolického Západu) nám zabraňuje identifikovat křesťanství s je-dinou kulturou či dokonce s určitými zvyky. Jejich rozdílnost nechává přetrvávat prvky, které lze považovat za rozhodující. Mezi oběma cír-kvemi (pokud se domníváme, že jsou skutečně dvě) přetrvává podstatná jednota: obě církve uznávají vzájemně legitimitu svých svátostí (17). A toto vzájemné uznání s sebou nese uznávání platnosti následnictví biskupů již od apoštolů a legitimity kněžských úřadů s tímto sjiatých (communio in sacris).

d) Čtvrté rozdělení (mezi protestantským Severem a katolickým Ji-hem) nás vybízí k tomu, abychom nesměšovali tvrzení, podle něhož se katolické církvi dostalo sibi, že se nebude mýlit co do podstaty pose-lství, s popíráním přítomnosti tohoto poselství jinde než v ní samé.

#### *Odstupňovaná příslušnost*

Navrhují-li zde mít na paměti rozdělení konstitutivní pro evropskou jednotu, čím tak proto, abychom mohli nově položit otázku evropské iden-tity - a rozvrátit ji.

Kultura se definuje ve vztahu k národům a jevům, které považuje vůči sobě za „jiné“. Stejně lze postupovat v případě Evropy. V tomto přípa-dě se však ocitáme tvář v tvář vícero „jiným“, které nelze redukovat na zisk, který z nich lze vytěžit, nebo na skladiště, kam lze odhodit vše, co se nám nehodí. Jinakost Evropy není vůči každému z jejích různých „jiných“ situována na téže rovině.

Evropa je tak jakožto Západ, „jiným“ Východu. Sdílí však tuto jinakost se světem muslimským, s nímž má společné řecko-latinské dědictví. Jako křesťanstvo je „jiným“ vůči světu muslimskému. Sdílí však tuto jinakost se světem pravoslavným, s nímž má společné křesťanství.

Jako latinské křesťanstvo je „jiným“ vůči světu byzantskému, řecké kultuře. Tuto poslední jinakost pak Evropa nesdílí s nikým: oddělení světlí katolického a protestantského prochází samotným latinským křesťanstvem, přestože se protestantský svět vymezuje oposící vůči církvi řečené „římská“.

Chťel bych tedy uvést do ideje Evropy odstupňování: Evropa je pojem proměnlivý. Jsme více či méně evropsí. A tak, zdá-li se mi protestantský svět zcela stejně evropský jako svět katolický, přináležítost východního světa s tradicí řeckou a pravoslavnou k Evropě mi připadá méně jasná, než v případě světa tradice latinské a katolické.

Nejde o to, vyloučit tak z Evropy země s pravoslavnou tradicí, ale o to, konstatovat skutečnost a vzít ji na vědomí. Neboť tyto země se zajiště vždy považovaly za „římské“, a přímo za vyvrvávající impérium skrze druhý Řím (Byzance), ne-li dokonce skrze Řím třetí, jímž by byla Moskva. Navíc se vždy považovaly za součást křesťanstva. Neexistuje žádný důvod upírat jim tuto dvojí přináležítost. Na druhou stranu však nikdy v dějinách nepovažovaly za samozřejmou svou přináležítost k Evropě. Zejména pak nikdy, až do doby dosi nedávné, neprojevily touhu patřit do Evropy a nečinily si nárok na její jméno. Také pro Byzantince a jejich potomky označuje „Evropa“ latinské křesťanstvo. Snad postaći jeden příklad: když Scholarios Georgios Gennadios odkazuje na latinské autory, nazývá je Europaioi. Staví tak proti sobě „Evropany“, mezi něž ostatně umisťuje Tunisana svatého Augustina, a „Asiaty“, jako například svatého Cyrila z Alexandrie... (18). Ještě dnes říká Athénan, který odjíždí do Paříže nebo do Říma, že jede „stin Europi“.

Není tedy možné připojit tyto národy bez ohledu na jejich vůli k útvary, jehož příslušníky se nikdy necítili. Což je pochopitelné nijak nevzhádo temnot barbarství. Neztotožňují nikterak Evropu s civilizovaným světem... Být cizí Evropě neznamená stát níže než ona. Navíc se konstatování tohoto postavení vně Evropy týká jediné dějin kulturních, a není tedy třeba zdůrazňovat, že nemá nic společného se současnými problémy povahy ekonomické, politické, strategické, atd., o nichž nejsem po-

volán cokoli říci: zda je třeba či nikoli rozšířit hranice (takzvané) Evropského hospodářského společenství na země bývalého Východu, či dokonce až na Turecko; nebo zda je třeba či nikoli pomoci národům zaniklého Sovětského svazu - jejichž neštěstí, jak je dobré připomenout, nepochází ze „slovanské duše“, ale z ideologie evropského původu...

### *Evropská identita ?*

Předešlé úvahy, zdánlivě snad pouze historické a zeměpisné, mají širší dosah. Umožňují totiž dát úvaze o Evropě nic menšího než její vlastní předmě. Začal jsem převzetím banálního rozlišení dvou pojmů Evropy: Evropa jako místo a Evropa jako obsah. Nyní můžeme sledovat jejich vzájemnou artikulaci. Evropa jako místo je prostor, který jsem se pokusil co nejbliže určit řadou dichotomií, jasně náležejících především ke geografii intelektuální či duchovní. Evropa jako obsah je soubor historicky zjištělých skutečností, které vyvstaly v tomto místě. Tyto události mohou být časovými body, anebo pokrývat dlouhá období. Všechny více či méně přispěly k tvárnosti toho, co považujeme za „evropské“. Tohoto adjektiva užíváme rovněž pro označení skupin obyvatelstva či pohybů kulturního vývoje, jejichž místo bylo nebo stále je mimo hranice Evropy. Ale užíváme jej pouze jako poukazu na skutečnosti, které pramení uvnitř evropského prostoru. Evropa jako místo tedy předchází Evropě jako obsahu.

Příklad mi pomůže objasnit toto rozlišení. Mluvíme o „evropských vědách“ (Husserl), nebo o „evropské technice“, anebo ještě o „západní metafyzice“ (Heidegger) - a také zde se míní „evropská“. Takto označované kulturní skutečnosti se neomezují na evropský prostor, a to ani svým původem, ani svou pozdější expanzí. Věda vůbec se zrodila jinde než v Evropě: třeba v Číně. A to, co si osvojila sama Evropa pokud jde o matematiku a filosofii, bylo nejprve řecké, pak arabské. Matematizovaná fyzika se naopak objevila v Evropě s revolucí, spojovanou se jménem Galileovým. A po ni stejně tak technika a průmyslová mechanizace. Také demokracie se objevila v Řecku. Ale jediné v evropském prostoru postupně odbourávala omezení, které ji omezovalo na úzkou elitu občanů při vyloučení žen a otroků. Totéž lze říci o osvícenství, každopádně o jeho moderní podobě. Nic nebrání uznat zde onu samozřejmost, že tyto jevy jsou typicky evropské, a že jsou dokonce tváří, kterou se Evropa osvobodivě či tíživě projevila a dále projevuje vůči zbytku světa.

levy, o nichž jsme právě mluvili, se každopádně zrodily v prostoru, který již existoval, a který jimi tedy nebyl vytvořen. A můžeme se dokonce ptát, není-li jejich nástup spjat více než jen nahodile s tím, co vymezilo Evropu oddělením od „jiných“ než je ona sama. Dříve než budeme moci provést bliženci její historie, musíme tedy nejprve vědět, co je to Evropa, případně kde je Evropa.

Můžeme tak znovu položit klasickou otázku identity. Obvykle se ptáme: kdo jsme? A odpověď zní: Řekové, nebo Římané, nebo Židé, nebo křesťané. Anebo, v jistém smyslu, tak trochu toto vše. Všechny tyto odpovědi jsou tedy možné a žádná není chybná. Mám v úmyslu udělat zde pouze trochu pořádku. Podle jakého klasifikačního principu? Pro první přiblížení je nepochybně nejpříměřenější položit si otázku: co je pouze naše, co je nám vlastní? Jisté nikoli lidskost vůbec, v tom, co ji vyznačuje: ta je společná takzvaně „barbarskému“ Východu i helénizovanému Západu. Rovněž nikoli helénismus: jeho dědicem je stejně tak muslimský svět. Ani židovství, přitomné rovněž, a velmi brzy, za hranicemi středomoří. A také ne křesťanství, k němuž se hlásí též křesťanský Východ.

Je zde nicméně jedna skutečnost, historicky natolik průkazná, že ji připomínám pouze pro osvěžení paměti: křesťanstvo se samo nepovažovalo - a ani tak nebylo vnímáno jinými civilizacemi - za řecké nebo židovské, ale zcela jistě za římské. Sami Řekové se od byzantské doby považují za Římany a ještě dnes označují jazyk, jímž mluví, za romejský. Muslimský svět pojmenovává řecky či syrsky mluvící Byzantince Róumí, a turecká řeč nazývala „ar-Rúm“ to, co je pro nás evropskou částí Turecka.

Co se týče Evropy v úzkém smyslu slova, existuje jeden rys, který je možná vlastní pouze jí samé, na který si jen ona sama činí nárok a o který se každopádně nemusí s nikým ptát. Je jím římanství. Či přesněji latinita. Na „římanství“ si činila nárok Byzanc jakožto pokračovatelka Východní římské říše a „druhý Řím“, a pak Moskva, která se také bude dožadovat označení „třetí Řím“. Římanství si nárokovala dokonce i říše osmanská, když sultán z Istanbulu požadoval spolu s titulem „římského sultána“ uznání za následníka poražených císařů Konstantinopole. Nikdo jiný než Evropa však nestál 14 o latinitu.

## Plan

Následující esej chce ukázat, že Evropa je podstatně římská. Pokusím se doložit, že jinakostí, jimiž se definuje Evropa, je možné zrekapitulovat na základě její „latinity“. Vynasnažím se zde ukázat, jak se Evropa odlišuje od toho, čím není, „latinskou“ či „římskou“ povahou svého vztahu k pramenům, z nichž čerpá.

V kapitole druhé nejprve ukážu, jak lze charakterizovat něco jako římský postoj obecně.

Kapitola třetí ukáže, jak je vztah Evropy - jakožto křesťanstva - ke Starému Zákonu vztahem „římským“ a jak se v této rovině Evropa liší od muslimského světa.

Kapitola čtvrtá ukáže, jak je vztah Evropy - jakožto světa latinského - k řeckým pramenům rovněž vztahem „římským“ a jak se tímto Evropa liší nejen od islámu, ale také od světa byzantského.

Kapitola pátá ukáže, jak si Evropa udržuje jedinečný vztah ke své vlastní identitě: co je jí vlastní, je přivlastněním toho, co je jí cizí.

V kapitole šesté nabídnou několik pravidel zdravého vztahu Evropy ke své vlastní identitě.

A konečně, kapitola sedmá se pokusí pochopit v jakém smyslu si katolická církev zaslouží přivlastek „římská“ a jak se v této rovině liší nejen od islámu, nejen od Byzance, ale také od světa reformovaného.

## POZNÁMKY

- (1) Portugalsko se necítí být Atlantikem ohraničeno, spíše jej otevírá.
- (2) K této historické a zeměpisné připomínce neuvádím bibliografii. Vše nezbytné lze najít v historických dílech. Spokojím se tím, že v poznámkách upozorním na některé vhodné texty. Význam časového a zeměpisného vymezení předmětu zvaného „Evropa“ zdůrazňuje O. Halecki, *The Limits and Divisions of European History*, New York, Sheed & Ward, 1950, XIV - 242 s.
- (3) Význam středomošské pánve jako obecného rámce západních dějin již není třeba připomínat, zejména od uveřejnění prací F. Braudela.
- (4) Srov. H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, Seuil, Paříž, 1977, s. 25.



(5) Srov. zárodečný esej, jehož autorem je Henri Pirenne, „Mahomet et Charlemagne“ (1922), v *Histoire économique de l'Occident médiéval*, DDB, 1951, s. 62-70. Historikové nezpochybní klíčový význam přerwy mezi severním (půlnocním) a jižním (poledním) během Středozemního moře, nýbrž důsledky, které mu připisuje belgický historik.

(6) Připomínám zde, jak malé důsledky měla bitva u Poitiers. Opravdovým zastavením muslimské expanze na Západ je spíše, v téže době, neúspěch výprav proti Byzanci. Srov. B. Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, NRF, Paříž, 1990, s. 10-12.

(7) Srov. dále, kap. IV, s. 56 a dále.

(8) Srov. neobyčejně podnětný esej G. E. von Grunebauma, „Parallelism, Convergence, and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature and Piety“, v *Dunbarton Oaks Papers*, 18 (1964), s. 91-111.

(9) O. Halecki, sám Polák, dobře ukazuje, jak opatrně je třeba vést tento řez, srov. op. cit., kap. 6: „The geographical divisions (a) Western and Eastern Europe“, s. 105-122.

(10) Pokud jde o tuto oblast, jedna kniha mi pomohla pochopit, do jaké míry jsem z ní nechápal nic: A. & J. Sellier, *Atlas des peuples d'Europe centrale, La découverte*, Paříž, 1991, 192 s.

(11) Ke zdrženlivému postoji renesančních Západanů v otázce zahrnutí Ruska do Evropy, srov. D. Hay, *Europe. The emergence of an idea*, Edinburgh U. P., 1957, s. 123 n.

(12) Dávám zde přednost tomuto výrazu, který umožňuje zdůraznit jedinečnost události po roce 1517 vzhledem k četným reformám v dějinách církve, včetně katolické reformy sjaté s tridentským koncilem.

(13) Existuje bohatá literatura o tomto tématu. Srov. např. E. Said, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paříž, 1980, 398 s. (spolu s odpovědí B. Lewise, „La question de l'orientalisme“, v *Le retour de l'islam*, NRF, Paříž, 1985, s. 291-314) a T. Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Minuit, Paříž, 1988, 290 s.

(14) Srov. Platón, *Politikos*, 262 d.

(15) Srov. R.-P. Droit, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, P. U. F., Paříž, 1989, 262 s.

(16) Tento bod byl rázně připomenut C. H. Beckerem, který se odvažuje následující formulace: „bez Alexandra Velikého by nebylo islámské civilizace!“. Srov. „Der Islam als Problem“ (1910), v *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. Islamstudien*, Quelle & Meyer, Lipsko, I. díl, 1924, s. 16. Srov. též celý esej „Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte“, tamtéž, s. 24-39, který energicky brání příslušnost islámského světa k Západu.

(17) Uznání katolických svátostí pravoslavnými církvemi není jasné na principiální rovině. V praxi však rozhodně ano.

(18) *Traité sur l'âme* [O duši], I, § 6, éd. Petit et al., díl I., s. 468 (M. H. C.).

# II

## ŘÍMANSTVÍ JAKO MODEL

Jsmo zvyklí hledat, co je Evropě vlastní. Co je jí vlastní, ji musí jedinečně vyznačovat oproti všemu, čím není, a tím zároveň soustředit všechny její komponenty, odlišující ji od toho, co je jí cizí a co se nevejde do jejího původního vzorce. Co je Evropě vlastní musí tedy konstituovat její jednotu; musí být obecně přijímáno, má-li být založení evropské jednoty možné. Avšak v samotném vztahu Evropy k tomu, co je jí vlastní, se skrývá paradox.

### Dvoji vlastnictví

Když totiž pátáme po tom, co je Evropě vlastní a od čeho očekáváme i zabezpečení její kulturní jednoty, musíme konstatovat, že se otázce po jednotě dostává - nikoli bez jisté ironie - dvojí odpovědi. Jednotu Evropy netvoří přítomnost jednoho prvku, ale prvků dvou. Její kulturu lze shrnout na dva vzájemně neredukovatelné prvky. Témto dvěma prvkům jsou jednak tradice židovská, později křesťanská, jednak tradice antického pohanství. Jako symbolisace těchto proudů byla uváděna dvě vlastní jména: Athény a Jeruzalém (1). Tato oposice je založena na oposici Žida a Řeka, vypůjčené od svatého Pavla (2). Poté ji formuluje Tertullian v rámci polemiky proti řecké filosofii (3). V dosi nedávné době je pak zesvětšována a systematizována pod různými jmény: „helénský a nazaretský“ u Hei-na (4), „atticismus a židovství“ u S. D. Luzzatta (5), u Matthewa Arnolda (6) pak „hebraismus a helénismus“. Konečně v knize Iva Šestova, která je podle ní nazvána (7), nabývá rozměrů konfliktu mezi dvojm viděním světa.

Byly učiněny pokusy o osamostatnění vlastního obsahu těchto dvou prvků. Odpovědi mohou být různé: Athény a Jeruzalém lze proti sobě postavit jako náboženství krásy a náboženství poslušnosti, jako estetiku proti etice, anebo také jako rozum proti víře, samostatné hledání proti tradici, atd. (8). Ve všech těchto případech byl rozdíl proměněn v polaritu, a podstata jednoho prvku byla hledána v tom, co jej nejradikálněji staví proti prvku druhému. Z napětí se tak stává bolestná thlina v jednotě evropské kultury. Není pak nic svůdnějšího než se snažit vyhradit místo legitimního předka jednomu ze dvou prvků, zatímco druhý je krátce a jednoduše odmítnut jako čistě nahodilý a vedlejší. Přesto však Evropu oživují oba dva prvky, a to právě dynamikou udržovanou jejich napětím. Tuto myšlenku plodného a dokonce konstitutivního konfliktu nedávno obdivuhodně hájil Leo Strauss (9).

### Třetí člen: Řím (*Le troisième terme: le romain*)

Ve všech těchto pokusech je nejčastěji opomíjen třetí člen. Avšak právě tento třetí člen se mi zdá skýtat nejlepší paradigma, umožňující myslet na vztah Evropy k tomu, co je jí vlastní. Ide o poslední ze tří jazyků (a je známo, že jazyky nejsou jen lingvistika), jimž se dostalo exemplární hodnoty tím, že na tabuli, kterou dal Pilát připevnit na kříž, jmenovaly co nejpřesnější toho, který na něm visel: o latinu, či spíše, jak říká evangelista, „římsinu“ (Jan 19, 20).

Vytýčuji tedy následující tezi: Evropa není pouze řecká, ani pouze hebrejská, dokonce ani řecko-hebrejská. Stejně rozhodně je i římská. „Athény a Jeruzalém“, jistě, ale také Řím (10). Nechci tím ještě jednou prosazovat banální samozřejmost, jakou je přítomnost římského vlivu vedle jiných pramenů naší kultury (11). Nechci ani tvrdit, že by římský prvek představoval syntézu zbyvajících dvou. Tvrdím radikálněji, že „řečtí“ a „židovští“ jsme a můžeme být jediné proto, že jsme především „římsí“.

Jsem si vědom toho, že předkládáje zde úvahu o tom, co je na Evropě římského, vstupuji na území, kde se vybijí celá řada pozitivních i negativních afektů. Než přesně určíme to, co je římské, a v čem je římskou Evropa, je tedy důležité vzít na vědomí tyto afekty, které by jinak mohly takový nový pojem zamtlžit a navrátit jej mezi smutné obvyklé představy. Tyto afekty mají pozitivní či negativní náboj a jejich prolínání vytváří matoucí dvojnáznačnost.

*Kdo se bojí zlé velké vlády?*

V záporném smyslu se obraz Římanů celé moderní sensibilitě hnusí. Můžeme zaznamenat dalekosáhlou nechuť s neurčitými obrysy; přičemž náboženská opozice vůči katolické církvi, které se dostává jména kato-licismu římského, či politická opozice vůči papežskému centralismu jsou pouze jejími zvláštními případy. Historiči Římané jsou pokládáni za lidi krátkých vlasů a krátkého rozumu: národ sedláků, ne-li přímo hul-váů; národ vojáku, ne-li přímo surových žoldáků. A je-li učiněn ústu-pek, přiznávají jim jistého politického génia, je jim zase vytýkána centralizující imperialismus, který je jeho ovocem.

Odtud řada pokusů zažehnat tohoto nepřijemného předka. Obzvláště ve Francii bylo k vidění komické představení podceňování Římanů ve srovnání s Galy, režírované národem, který mluví jazykem přímo zdě-děným z latiny. Jsou známy různé rejstříky, v nichž se hraje tento part, od 16. století až po Ernesta Lavisse a alba Astérix. Znám je též kulturní kontext, v němž se tato představa vytvořila: bylo třeba dát právě vynale-zenému „francouzskému národu“ společné předky a společnou ideologii. Stoupenům řeckého původu Keltů šlo v 16. století o to, vyvést pěkrý kousek habsburské říši, která se nazývala „římskou“ (12). Zakladatelé Třetí republiky se potřebovali vrátit proti proudu času až před konverzi Chlodvika před kmen Franků, který měl přesto dát své jméno Francii. Zrození národa tak bylo odpojeno od jeho pokřtění. Volba Vercingéto-rixe, hrdiny domněle národního boje proti Římanům, též umožnila oříit se o hnízdo katolicismu, vůči němuž se republika chtěla prosadit (13).

Protiváhou tohoto negativního postoje je pohled oceňující Římány ve jménu těch hodnot, jejichž ztělesněním prý mají být. Rétorika Francouz-ské revoluce je uhnětena z římské kultury a umění těžké doby se dokonce neváhá opíciť po římské architektuře a imitovat římský nábytek. Usiluje se zde o inspiraci občanskými ctnostmi například takového Bruta, patri-otismem takového Regula. Konzulát a pak císařství (obě jména jsou při- značá!) dávají mohutné injekce římských symbolů armádě („legie“, „orel“, atd.) a římského práva Napoleonovu zákoníku (Code Napoléon). Tím vším má být vychvalován spíše pořádek, patriarchální rodina, vlast. O století později se italský fašismus pustil s vystrčenou bradou do opě- vování mužné a dobovyváčné „římskosti“. Je možné, že tím, o co šlo

v těchto snahách, utrpěl obraz Římanů ještě více. André Suardès poprávu vytvořil pro tento mýtus jméno nemoci pouhou změnou koncovky: „římanština“ (14).

*Nic nevytvorěno?*

Dokonce i po překonání řečených afektů se znovu setkáme se stejným znehodnocováním i na věcnější rovině teoretických úvah: ti, kteří sro- vnavovali, mají jasně tendenci k opomíjení Římana. Římané nic nevy- tvořili: „Jakého původu je tedy morální výše názorů, jimiž se pyšní civi- lizované národy současného světa? Nevytvorily je ony samy; jsou šťast- nými dědici, kteří nakládali s dědicvím starověku a nechali je přinést plody. Původci vznesené morálky, kteří pozvedli člověka a vyvedli jej z původního stavu barbarství a divokosti, jsou dva tvůrčí národy: řecký a izraelský. Neexistuje žádny třetí. Latinský národ nevytvoril a nepře- dal nic jiného než přesný řád kulturně vyspělé společnosti a rozvinuté válečné umění; a teprve ve svém pokročilém stáří poskytl navíc onu služ- bu, kterou poskytuje hmyz: přenést již existující pyl na úrodnou půdu, připravenu jej přijmout; ale tvůrci, zakladatelé vyšší civilizace byli pouze a jediné Řekové a Hebrejci“ (15).

Všimněme si, že co je římské, bylo jen velmi vzácně zpodstatněno a obdařeno poctou velkého písmena, aby se tak stalo Římským. Filoso- fové přemýšleli o římské zkušenosti jen vzácně. A když tak učinili, tak způsobem velmi negativním. Tak je tomu v případě Heideggerové (16). A rovněž Simone Weilové, která vedle sebe kladé, ostatně pro nás vel- mi zajímavým způsobem, Řím a Izrael, aby je společně zavrhla jako domnělá vtělení téhož „tlustého zvířete“. Jako skutečně vynikající vý- jimku lze uvést téměř jen případ Hannah Arendtové (17). V praxi není vzácné, že se hnutí znovobjevování klasické antiky již od Wínckel- manna projevuje jako touha přeskočit co je římské, a dospět tak přímo k řeckému prameni. Což je pochopitelné, jsou-li Římané opravdu tak málo zajímaví, jak se říká...

Na obranu Římanů bychom se mohli pustit do dlouhého výčtu jejich přínosů evropské kultuře. Bylo by to nezázvisné a málo původní. Navíc bychom tak dospěli pouze k uchopení obsahu římské kultury; jemuž by- chom propůjčili jistou specifčnost. Existuje jediná kulturní oblast, kterou

podle doznaní všech Římané vytvořili a zústavili potomstvu, a tou je právo. Je to prokázaná skutečnost, je velmi důležitá a nezbyvá, než ji vzít na vědomí. Jakmile však tuto samozřejmost uznáme, paradox se opakuje: právo je právě tím, co upravuje průběh transakcí. Umožňující jejich výrobě, a umožňuje věnovat tento čas tvorbě statků nových. Později uvidíme, jak je tomuto jedinému „obsahu“ římanství analogický určitý model vztahu ke kultuře, pojaté jako šíření toho, co je přijímáno.

Ať je tomu jakkoli, těch několik právnických pojmů, jejichž autorství bude přisouzeno Římanům, se rychle ukáže jako příspěvek velmi skromný a primitivní, a to jak vůči bohatství Řeků, tak i vzhledem k rozvinuté podobě těchto prvků v dalším průběhu evropských dějin. Snažíme-li se tedy uchopit obsah římské zkušenosti, dospějeme stěží k něčemu jinému než k pokleslé transpozici toho, co je řecké, či k pouze elementárnímu náznaku toho, co je středověké nebo moderní. Z takového hlediska se Říman může jevit jediné jako někdo, jemuž se paradoxně podařilo být zároveň dekadentní i primitivní.

### *Národ počátku*

Nejpřesnější soudcové přípustější jako zásluhu římskosti jediné šíření bohatství helénismu, které se tak dochovalo až po naši dobu. Jenomže právě: všechno je jinak, upustíme-li od snah vidět obsah římské zkušenosti jinde než v tomto šíření samém. To málo, co je přiznáváno Římu za vlastní, je možná celý Řím. Struktura šíření obsahu, který není jeho vlastní, je právě tím skutečným obsahem. Římané pouze předávali, to však není pouhé nic. Vzhledem ke dvěma tvůrcím národům, řeckému a hebrejskému, nepřinesli nic nového. Tato novost je však jejich vkladem (18). Přinesli novost samu. Přinesli to, co pro ně bylo staré, jako nové.

Tvrdim ovšem, že takový způsob přínosu není čistě nahodilý, že jej nepřinesla jen náhodná hra dějin. Podle mne je středem římské zkušenosti. Šíření řeckého a hebrejského dědictví tedy našlo v Římě obzvlášť příznivou půdu. Můžeme se pokusit popsat tuto zkušenost. Učiním tak bez nároku na objektivitu; osamostatnil bych naopak několik rysů se zřetelem k mému záměru.

Římská zkušenost je především zkušeností prostoru. Svět je nahlížen z hlediska subjektu tihnoucího kupředu, který tak zapomíná to, co je za

ním. Tento způsob vidění se odráží ve strukturování skutečnosti, které je předpokládáno jazykem. Stejně slovo (aktus) tudíž znamená zároveň „vysoký“ i „hluboký“: jazyk podržel vzdálenost vzhledem k mluvčímu, nikoli objektivní postavení v objektivně orientovaném prostoru. To, čemu my říkáme křížovka (carrefour, čtyři cesty), vidí latina jako trivium (tři cesty); zatímco my se stavíme nad prostor a vidíme v něm čtyři směry, Říman nevidí, odkud přichází. Podle některých autorů se stejný způsob vidění projevil v umění: zatímco řecký chrám je postaven tak, aby mohl být obcházen dokola, chrám římský je otevřenější se prostorem, opřeným o neproniknutelnou zadní zeď. Zatímco řecká socha má být prohlížena ze všech úhlů, protože stojí v klidu, socha římská je v chůzi (19).

V rejstříku času tlumočí římská zkušenost stejný krok kupředu, stejně vytržení vzhledem k původu. Dobře to postřehl Hegel, jakkoli v tom vidí rys znehodnocující: „Řím byl od počátku něčím umělým, násilným, ničím původním (etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches)” (20). Tuto situaci však Římané zcela výslovně přijímají za svou. Na rozdíl od Řeků, kteří pokládají za věc cti, že nikomu nic nedluží, že neměli učitele a mistra, Římané ochotně doznávají, co vše dluží jiným (21). Na rozdíl od Řeků, kteří si hrdě činí nárok na údajnou autochtonii (22), Římané spojují svůj původ s neautochtonií, se založením, s přesazením do nové půdy.

Římský vztah k původu a to, co jej staví do protikladu k postoji řeckému, vyniká velmi výmluvně ve srovnání dvou klíčových slov, jimiž se tento vztah vyjadřuje. Tato slova jsou nepochybně nepřeložitelná, ale jsou zajímavá tím, jak se jejich smysl liší o to jasněji, že pocházejí z téhož obrazu, z obrazu rostlinného růstu: kde říká řečtina fysis (od fyein), latina říká auctoritas (od augere). Řecká fysis („příroda“) mluví o tom, co přetrvává, vyjadřuje vzrůst do bytí jako nepřetržitý pohyb (23) rozvíjení se z původu a jako zaujetí místa ve stálosti (Kořen fy- je kořenem latinského fui, anglického to be). Římská auctoritas („autorita“) naopak říká, že je zde původce, iniciativa pokračující trhlmu vzniklou inovací vzhledem ke starému, iniciativa zaručující či potvrzující výkon jiného než sebe (24).

Tento vztah k původu jakožto založení vyjadřuje mýtus o Romulovi, který zakládá právě to, co ještě neexistovalo. Tyž vztah uchopil a vyjádřil génius Vergiliův, využívající trojské legendy a tvořící v Aeneidě

římský mýtus par excellence. Aeneas opouští Troju, vyplněnou Řeky, se svými otcem a svými domácími bohý a přenášá je do latinské země. Být Římanem znamená zakoušet staré jako nové a jako to, co se obnovuje svým přesazením do nové půdy, přesazením, které činí staré principem nového rozvoje. Zkušenost začátku jako znovu-zачátku je zkušeností římskou.

Tato zkušenost se neomezuje pouze na historický Řím. Nic vlastně nebrání připojit k ní středověké a renesanční prodloužení římské legendy Evropy - a to nikoli jen Francouze -, kteří si činí nárok na trojský původ (25). Anebo dále renesanční verzi tématu „translatio studiorum“ (které ostatně není výlučně evropské): vědy přecházející z Řecka do Říma a pak, podle volby, do Florence či Paříže... (26). Nebo konečně zkušenost americkou, která je „římská“ v tom, že se zakládá na přesazení a natouze nastolit „novus ordo saeculorum“, touze, jež svědčí o hluboké evropské legitimitě Spojených států.

### *Římský postoj*

Mým záměrem zde není dělat práci historiků. A ještě méně pak obhajovat historickou skutečnost římského imperialismu - který, budíž řečeno mimochodem, nebyl jistě tím nejloupežjším či nejkrutějším, jaký dějiny poznaly. Ponechám si volnost vyabstrahovat z historických dat „římský postoj“, který budu obecně charakterizovat jako postoj toho, co ví, že je povoláno k oživení starého. Pomínu tak například obřadné dovoňávání se zvyků předků (mos maiorum) řečnický. Přesto se však budu opírat o faktické jádro, totiž o helénizaci římské kultury. Docházelo k ní postupně, téměř od okamžiku, kdy se Řím dostal do styku s řeckými městy jižní Itálie („Velké Řecko“ a Sicílie), a pak v rychlejším rytmu od punských válek. Příčinou - ostatně stejně jako následkem - této kulturní výpůjčky byl jistý římský pocit méněcennosti vůči Řekům. Málo přitom záleží na tom, že pocíťovaná méněcennost nebyla možná oprávněná, neboť Řekové této doby nepochybně nestáli za víc než jejich římská současníci (27). Důležité je, že nerovnost byla pocíťována a vyjadřována, například v omlaném verši, v němž Horatius říká, že „podrobené Řecko si podrobilo dnešního vítez a vneslo do hrubého Latia umění“ (28). Nebo také ve slavném prohlášení, jež Vergilius vkládá do úst Anchísovi, obra-  
2 4 cejícím se ke svému synu Aeneovi, který ho navštěvuje v podsvětí,

v prohlášení, které jako by vytyčovalo Římu program: jini než Římané - v daném případě Řekové - budou nejlepšími sochaři, nejlepšími řečníky, nejlepšími astronomy; Řím se má spokojit s válečným řemeslem a politikou (29).

V tomto smyslu je „římský“ kdokoli, kdo ví a cítí, že je polapen mezi něčím jako „helénismem“ a něčím jako „barbarstvím“. Být „římský“ znamená mít za zády klasicismus, jenž má být napodoben, a před sebou barbarství, jež je třeba si podrobit. A to nikoli jako neutrální prostředník, pouhý tlumočnick, jenž nechává komunikovat něco, čemu je sám cizí, nýbrž jako ten, kdo si je vědom, že sám stojí na scéně, na níž se vše odehrává, že je sám napjat mezi klasicismem, který je třeba asimilovat, a barbarstvím, které nese ve vlastním nitru. Znamená to vnímat sebe sama jako Řeka vzhledem k tomu, co je barbarské, ale stejně tak jako barbara vzhledem k tomu, co je řecké. Znamená to vědět, že to, co předává, nemá sám ze sebe, a že to vlastní a ovládá jen stěží, křehce a prozatímne.

Tento komplex méněcennosti - navzdory snahám zakrýt jej různými vyláčkami - se projeví nejprve na rovině universálního podloží kultury, jímž je jazyk. Latina nebyla nikdy zvlášť cenná. Již od starověku si byli Římané vždy více či méně vědomi toho, že mluví jazykem vzhledem k překypující bohatosti řečtiny chudým (30). Ve středověku hrála jisté latina roli universálního nástroje styku kultivovaných lidí. Jako taková se těšila společenské vážnosti. Zůstala však poznamenaná trojí druhotností: a) nebyla pro nikoho mateřským jazykem, ale v každém případě jazykem naučeným, před nímž si byli všichni rovni (31); b) nebyla zvláštním křesťanským, dokonce ani zvláštním náboženským jazykem, ale společným jazykem celku nikoli náboženského, nýbrž politického, a to nikoli křesťanského, nýbrž staršího než křesťanství a dokonce vůči němu dlouho nepřátelského, totiž římské říše; c) nebyla původním jazykem Písma, ale jazykem překladu (Vulgata) z hebrejského či řeckého originálu. V moderní době si latina dlouho udržovala primát ve vědeckém styku, ovšem pouze z ryze praktických důvodů (32). Latina nebyla nikdy vnímána jako nositelka výjimečných privilegií řádu metafyzického - například jako absolutní jazyk (33). Za jazyk prvního Adama byla vždy pokládána hebrejšina, nikoli latina.

Také později, jakkoli se latina již pohybuje po jiném hřišti, máme stále tyž pocit, že její hodnota klesá. Národní jazyky, jejichž domovské právo  
2 5

bylo zprvu omezeno na malé literární žánry, mohly postupně vytvořit velkou literaturu jediné pod podmínkou, že se jejich nárok na legitimitu vzhledem k latině ukáže být oprávněný (34). A mezi jazyky moderní Evropy se bude své důstojnosti ve vztahu k francouzštině ještě o několik staletí později domáhat němčina, vůči níž pak budou o svou důstojnost bojovat jazyky slovanské, atd. Za úspěch svého snažení ovšem vděčí tomu, že jazyky, vůči nimž bylo třeba se prosadit, neměly samy lesk a vážnost kulturního jazyka par excellence. V první řadě to platí o latině, která byla kulturním jazykem pouze jako náhražka řečtiny, jejíž posilující důstojnost nebyla zapomenuta. Rovněž za jazykovou rozmanitost, která umožnila její rozkvět, vděčí Evropa původní mnohosti, přitomné u jejích pramenů. Kde naopak zůstala na kolbišti sama řečtina, jako tomu bylo ve světě byzantském, tam se její mluvená podoba mohla emancipovat od poručnictví klasičtého jazyka a dospět k důstojnosti jazyků literárních až velmi pozdě (35). Lidová řečtina paradoxně dospívá k psané podobě později než různé slovanské jazyky, jejichž uživatelé nicméně vstoupili do prostoru křesťanstva až dlouho po Řecku.

#### *Mezi „helénismem“ a „barbarstvím“*

Co zde nazýváme římským postojem, není vlastně jen Římanům, jejichž obraz nám podává historie. Do jisté míry je zprvu rovněž skutečností samotných Řeků. Řekové, v každém případě ti největší z nich, se považovali za bývalé barbary. Rozdíl mezi řeckým a barbarským není dán přirozeností, ale je čistě chronologický: „starý řecký svět žil způsobem obdobným současnému barbarskému světu“ (36). Řekové jsou jako dědici, kteří nabylí svého vlastnictví odjinud, a to včetně svých bohů (37). Pociť určitého nedostatku původnosti - v každém smyslu slova - je možná tím, díky čemu spěchali vsířit všemu novému (38), dávajíce tak řeckému životu jeho frenetický rytmus: „neuvěřitelně rychlý byl běh života Řecka“ (39). Řekové se nicméně odlišují od toho, co zde nazýváme římanstvím, v jednom zásadním bodě, jímž je nepřítomnost pocitu méněcennosti ve vztahu k pramenům. Co bylo přejato, bylo též proměněno, a to k lepšímu: „vše, co Řekové dostávali od barbarů, nakonec po každé zdokonalili“ (40). A stejná dynamičnost oživuje každopádně i evropské dějiny. Můžeme ji charakterizovat na základě „římského“ postoje. Ten spočívá ve vědomí, že nad sebou máme „helénismus“ jakožto přesah,

a pod sebou barbarství, které si máme podrobit. Zdá se mi, že Evropa jde kupředu právě díky tomuto rozdílu v potenciálu mezi momentem klasičtým za námi a barbarským před námi.

Koloniální dobrodružství Evropy, od velkých objevů, například v Africe, bylo často pociťováno jako opakování kolonizace římské. Celý směr francouzské historiografie vytyčuje paralelu mezi kolonizací Maghrebu Římem a Francií, přičemž tuto druhou ospravedlňuje onou starší. Kolonizátoři se tak ztotožňují s dobytvaletí: „přebíráme, a přitom vylepšujeme, dílo Římanů“ (41). Možná pronikavěji a dále byla taková paralela vedena srovnáním evropské kolonizace Afriky s římským dobýváním Evropy (42).

Mohli bychom se ptát, zda sepětí není ještě hlubší a zda bychom nemohli vysvětlit přiznávanou vůli ke ztotožnění se s imperialismem starověku skrytější touhou po odvetě, namířenou právě proti němu. Nejsou kolonizace a evropský humanismus italskou renesancí počínaje - dvě události, které jsou v měřítku dějin civilizací současně - navzájem spjaté vztahy kompenzace? Mohli bychom se odvážit tvzení, že jednou z nejtajnějších pohnutek dobytvaletského zápalu Evropy byla touha vynahrádit si ovládnutím údajně nižších národů pocit méněcennosti vůči klasičtému starověku, který současně oživoval vždy právě humanismus. Lze tušit něco jako rovnováhu mezi převahou klasičtých studií a kolonizací: studentici nacpaní latinou a řečtinou se stanou skvělými kádry císařství (43). Naopak v době po druhé světové válce přichází konec domínání úlohy, vyhrazené klasičtým studiem, současně s dekolonizací.

#### POZNÁMKY

- (1) K tomuto tématu srov. můj text „Athens, Jerusalem, Mecca. Leo Strauss's «Muslim» Understanding of the Classics“, v A. Udoff, *The Hermeneutics of Modern Jewish Thinkers*, Lynne Rienner, Boulder (vyjde), francouzský překlad v *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1989, s. 309-336.
- (2) Římanům 1,16; 3,9; 10,12; 1. Korintským 1,24; 10,32; 12, 13; Galatským 3,28; Koloským 3,11.
- (3) Tertullianus, *De praescriptionibus ad haereticos*, kap. 7 (PL 3, 23 a).
- (4) H. Heine, Ludwig Börne. *Eine Denkschrift* (1837-1839), I, 27

- dále II, 8 - čtvrtý „Dopis z Helgolandu“ (29. července 1830), v *Ein deutsches Zerwürfnis*, ed. H. M. Erzensberger, F. Greno, Nördlingen, 1986, s. 128, s. 157 n.
- (5) S. D. Luzzato, „Atticisme et judaïsme“ (první náčrt 18. ledna 1838), uveřejněno v *Otsar Nechmad*, IV (1863), s. 131 n.
- (6) M. Arnold, *Culture and Anarchy* (1869), kap. 4.
- (7) L. Chestov [Lev Šestov], *Athènes et Jérusalem*. Un essai de philosophie religieuse, Flammarion, 1967, 349 s. (ruský originál napsán 1937, vydán 1952).
- (8) Goethe, „Israel in der Wüste“, začátek, v *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständniss des West-östlichen Diwans*.
- (9) L. Strauss, „Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections“, v *Studies in Platonic Philosophy*, Chicago U.P., 1983, s. 147-173.
- (10) M. Serres, *Rome. Le livre des fondations*, Grasset, 1983, s. 65-69. Autor brání Řím proti vylučné fascinaci Athénami a Jerusálemem v ne vždy jasné úvaze.
- (11) Necitím se povínen uvádět odkazy na řadu textů z druhé ruky, zato upozorňuji na jeden z nejzdařilejších pokusů o definici „evropského ducha“ - P. Valéry, „La crise de l'esprit“, *Oeuvres*, Pléiade, t. 1, s. 988-1014, zejména s. 1007 n.
- (12) Srov. B. Cerquiglini, *La naissance du français*, P.U.F., Paříž, 1991, s. 11 n.
- (13) Srov. C. Amalvi, *De l'art et manière d'accommer les héros de l'histoire de France. Essais de mythologie nationale*, Albin Michel, 1988, s. 53-87.
- (14) A. Suardès, *Vues sur l'Europe*, Grasset, 1991 (=1939), n° XXXIII, s. 56.
- (15) H. Graetz, *Geschichte der Juden* (...), Úvod, t. I, Lipsko, 1874, s. XX.
- (16) Srov. zejména seminář o Parmenidovi ze zimního semestru 1942-1943 (GA 54). Pro první orientaci viz E. Escoubas, „La question romaine, la question impériale. Autour du tournant“, v *Heidegger. Questions ouvertes*, Osiris, Paříž, 1988, s. 173-188.
- (17) Několik poznámek v *Barbara Cassin*, „Grecs et Romains: les paradigmes de l'Antiquité chez Hannah Arendt“, v *Ontologie et politique*. Hannah Arendt, Tierce, 1989, s. 17-39, zejména s. 22-26.
- (18) Přebírám zde vhléd, který nádherně vyjádřil Péguy. Srov. „L'argent suite“, v *Oeuvres en prose*, 1909 - 1914, Pléiade, NRF, 1961, s. 1216-1219.
- (19) H. Kähler, „Traits essentiels de l'art romain“, v *Rome et son empire*, Albin Michel, 1963, s. 5-31.
- (20) Hegel, *Philosophie der Geschichte*, SW, t. 11, s. 366, Glockner.
- (21) Srov. R. Harder, *Eigenart der Griechen*. Eine kulturphysiognomische Skizze, Herder, Freiburg a.Br., 1949, s. 36 n.
- (22) Srov. N. Loraux, „L'autochtonie: une topique athénienne“, v *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, Paříž, 1981, s. 35-73.
- (23) Srov. moji knihu *Aristote et la question du monde*. *Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, P.U.F., Paříž, 1988, s. 18 nn.
- (24) O tomto slově srov. R. Heinze, „Auctoritas“, v *Vom Geiste des Römerturns. Ausgewählte Aufsätze*, Teubner, Stuttgart (3. vyd.), 1960, s. 43-58 a E. Benveniste, *Vocabulaire des Institutions indo-européennes*, t. 2, Minuit, Paříž, 1969, s. 150.
- (25) Srov. D. Hay, *op. cit.*, s. 48 nn., s. 108 n.
- (26) *Chrétien de Troyes* aplikuje toto schéma na rytířství v prologu ke *Cligés* (1176).
- (27) Srov. P. Grimal, *Le siècle des Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques*, Aubier, Paříž, 1953, s. 13 nn.
- (28) Pro osvěžení paměti: *Epistulae*, II, 1, s. 156 n.
- (29) *Vergilius*, *Aeneis*, VI, 847-853.
- (30) Srov. *Lucretius*, *De natura rerum*, I, 139. 832; III, 260; *Cicero*, *De Finibus*, III, ii, 5; *Seneca*, *ad Lucilium*, 58, 1; *Plinius Mladší*, *Listy*, IV, 18.
- (31) Srov. L. Bieler, „Das Mittelalter als Sprachproblem“, v *Lexis II*, I (1949), s. 98-105.
- (32) Ještě uprosřed 17. století přerušuje Pascal francouzsky začatý matematický výklad takto: „a řeknu vám to latinsky, neboť francouzština je zde bezcenná“ (Dopis Fermatovi z 29. července 1654).
- (33) *Domněnku*, podle níž by latina měla pro středověk absolutní hodnotu, nalezneme u E. R. Curtia [Curtius], *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke, Bern, 1948, s. 33 - je ještě citována

v K.O. Apel, Die Idee der Sprache in der humanistischen Tradition von Dante bis Vico, Bouvier, Bonn, 1975 (2. vyd.), s. 91. Tato myšlenka je důsledkem nesprávného výkladu Isidora ze Sevilly, Eymologies, II, 16,2. Dotyčná pasáž byla ostatně ze druhého vydání (1953) vypuštěna.

- (34) Dante, De vulgari eloquentia.
- (35) Srov. H.-I. Marrou, op. cit., s. 134.
- (36) Srov. Thukýdídés, I, 6, 6. Srov. též Platon, Kratylós, 397 c 9 - d 2; 421 d 4 n, stejně jako implikace Aristotelovy Politiky, II, 8, 1268 b 40.
- (37) Hérodotos, II, 53.
- (38) Srov. Skutky apoštolů, 17,21 a Iamblichos, De mysteriis Aegyptiorum, VII, 5, s. 259, 9-14.
- (39) Srov. Schelling, Philosophie der Mythologie, 16.předn., s. 380.
- (40) Srov. Pseudo (?)-Platon, Epinomis, 987 d 8 - e 2. Srov. Origenés, Kata Kelsú (Proti Kelsovi), I, 2, (SC 132, s. 82).
- (41) E. Masqueray, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie: Kabyles du Djurdjura, Chaouia de l'Aouras, Beni Mezab (Thèse des Lettres, Paris, 1886), reedice a úvod F. Colonna, Archives maghrébines, Edisud, 1983, s. 13 (F. M.).
- (42) Paralela je velmi jasná na začátku Heart of Darkness (Srdce Temnoty) od Josepha Conrada.
- (43) Srov. R. Kipling, Stalky and company.

# III

## ŘÍMANSTVÍ NÁBOŽENSKÉ: EVROPA A ŽIDOVSTVÍ

Situace druhotnosti vzhledem k dřívější kultuře vytváří - jak jsme právě viděli - to, co jsem nazval „římanství“. K objasnění tohoto postoje, který je vcelku starší než křesťanství, lze ostatně stejně dobře užít texty řecké. Římanství poznamenalo svět středomoří nezávisle na křesťanství. Jaká může být pak v tomto kontextu úloha křesťanství? Zdá se mi, že křesťanstvo - a Evropa - mu vděčí jistě nikoli za svou existenci, ale za přetváření kulturní druhotnosti. Není-li tedy postoj, který nazýváme „římský“, výsadou a údělem Římanů, další fakt je ještě pozoruhodnější: není ani výsadou a údělem „pohanské“ či antické stránky evropské kultury. Je stejně rozhodně skutečností její druhé stránky, kterou, abych se vyhnul nejasnostem, nutně vyvolaným takovým výrazem, nenazvu „židovsko-křesťanskou“, ale „židovskou a křesťanskou“.

Tvrdím tedy: základní prvky Evropy, „řecký“ a „židovský“, jsou oba dva „římské“. Přesněji řečeno: právě proto, že Evropa přijímá obojí, prvek „řecký“ i prvek „židovský“ z „římského“ hlediska, mohou oba zůstat samy sebou a plně zde uplatňovat svůj vliv. Budu je zkoumat postupně: „Žida“ v této kapitole, „Řeka“ v kapitole následující.

### Dvoji smysl „židovství“

Je tedy přehodná chvíle k otázce po vztahu, který váže Evropu k jejímu židovskému rozměru. Hned na začátku je nutno rozptýlit možné nedorozumění, a to pomocí jednoho upřesnění. Adjektivum „židovský“ má vlastně dvoji smysl a je důležité nedopouštět se záměny. Rozlišíme tedy širší a užší smysl „židovského“:

a) V širším smyslu může vlastně znamenat celou zkušenost národa Izraele od jeho vzdálených počátků až dodnes. Základní události těchto dějin byly vybrány a uloženy v zápisech, které Židé nazývají Zákon, Proci a Spisy („Tanach“) a křesťané Starý zákon. Tyto dějiny pokračují v dobách redakce Mišny a později Gemary, a procházejí středověkem až k emancipaci a současné době.

b) Toto adjektivum má však také užší smysl. Označuje pak židovství, které se konstituuje po zničení chrámu roku 70 a fixaci kánonu Pisma o třicet let později v Jabné. Vztah křesťanské církve k němu je spíše vztahem bratrství, popřípadě dvojčenečství (1), než vztahem potomka k rodiči. Dobře to již od jejích počátků dokládá Nový zákon celou řadou podobností, představujících dva syny, staršího a mladšího, z nichž nejpravděpodobněji je samozřejmě podobností známé obvykle pod jménem „marnotratného syna“ (Lukáš 15, 11-32). Podle běžného výkladu představuje jeden ze synů Izrael, který první vstupuje do boží smlouvy, druhý pak pohanské národy, přistupující k ní později. Na straně židovství se neustále setkáváme s (málo lichotivým) srovnáním křesťanů s Edodem - Ezauelem, bratrem nepřitelem Jákoba - Izraele.

Bylo by rovněž nutné rozlišit židovství a Židy. Ne každý Žid jedná právě jakožto Žid. Stejně jako křesťané nejednají vždy jakožto křesťané či muslimové jakožto muslimové. Raději ale taková jména vyhradím pro ty, kdo si na ně činili nárok, a v mezích toho, nač se tento nárok vztahuje. Vyhneme se tak určitým post mortem vynuceným záborům, ostatně proměnlivým podle interpretova vkusu. Je jisté možné označit nějakou kulturu, výchovu, kulturní vliv nebo „sensibilitu“ za židovskou či za křesťanskou, dokonce i za katolickou či protestantskou, aťd. V tomto smyslu nic nebrání tomu, považovat Spinozu za Žida. Pak bychom ovšem měli také považovat Voltaira za katolika a Rázího za muslima. Bylo by pak třeba takovou přínaležitost hypostazovat, jakkoli by ji popírali právě ti, s nimiž bychom takto zacházeli, a vytvořit z ní jakousi „židovskost“ („judéité“). Tu bychom mohli aplikovat na koho by se nám zachtělo, dokonce i na toho, kdo by býval nechtěl....

### *Evropa v židovských dějinách*

32 Židovská zkušenost v úzkém slova smyslu není výsadou Evropy, a dokonce ani křesťanstva. Židovské dějiny se odehrávaly v rámci dějin

evropských a byzantských, stejně tak ale ve světě muslimském - a dokonce i dále, až na Malabaru a v Číně. Pokud jde o posuzování těchto dějin a otázku jak pozitivního, tak i negativního přínosu Evropy pro židovství, odkazují na práce historiků, a především historiků židovských. Evropské cesty židovství jsou jednou z etap židovských dějin doby po exilu, rozptylení, a pak zničení druhého chrámu. Představuje dokonce jednu z nejnegativnějších etap co se týče stupně porobení národů. Jedná zkušenost národa obráceného na židovství se odehrává mimo islamizovaný či kristianizovaný středomořský rámeček. Jde o chazarské království, ležící v oblasti Krymu, od 7. do 11. století, jehož elita konvertovala k ostatně nepochybně dosti povrchnému židovství (2). A k výjimečnému případu, v němž Židé hráli roli pronásledovatele a křesťané roli pronásledovaných, dochází sto let před islámem, neboť jde o vládu Dhú Nuwasovu v Jemenu 6. století (3). Všude jinde bude židovství, podle názvu mistrovského apologetického díla Jehudy Haleviho, Kuzari, „náboženstvím opovrhovaným“ (4).

Situace ponížení zůstane táž během celých středověkých dějin v celé středomořské pánvi. Z hlediska židovských dějin můžeme srovnat oba břehy, muslimský a křesťanský. A toto srovnání nevyzní pro křesťanstvo lichotivě. Ve středověku zůstává severní část Středomoří po dlouhou dobu předmětem nejsilnějšího opovržení, které pociťují civilizovaní lidé vůči barbarům, a Židé tento pocit sdílejí: z pera Maimonida tak zhráme výroky o špinavosti měst v zemi „Franků“, jejichž příbuznost se současnými klišé, týkajícími se středomořského světa, budí úsměv (5). Nepříznivou diagnózu potvrzuje srovnání nikoli již životní úrovně, ale situace židovských obcí. Pomineme-li výjimky, jakými byly pronásledování fátimovského chalífy al-Hákima v Egyptě či za vlády almohadů ve Španělsku, zacházelo se s židovskými obcemi v celku lépe ve světě muslimském než křesťanském (6). Moderní Evropa byla rámcem největšího masakru Židů v dějinách. Otázka, zda je mezi moderním antisemitismem („vědeckým“, neboť založeným na biologické pseudoteorii) a v jeho stopách jdoucím nacistickým pokusem o vyhlazení židovského národa, a antijudaismem křesťanským (náboženským) kontinuita, či naopak roztržka, je stále ještě předmětem debat historiků.

Křesťanský antijudaismus má sám rozmanité podoby. Spor církevních otců se synagogou (např. u sv. Jana Zlatoustého) zůstal nejčastěji

pouze slovní. Připravoval však právní opatření: zákony, zakazující Židům pozemkové vlastnictví a výkon určitých povolání, pocházejí ze středověku. Obecněji tento spor rozdmýchal nehdvěru vůči Židům, která vedla k výbuchům násilí tentokrát zcela fyzického.

V židovských dějinách tedy došlo jak na Východě, tak na Západě k obzvláště tragickému obratu. Střední Evropa, rozdělená mezi pravoslavné křesťany a latinské a uniatské katolíky, se stane jevištěm velkých krveprolití během kozáckého povstání roku 1648 a občasných pogromů až do začátku našeho století. Na Západě začalo pronásledování ve pravém slova smyslu (krveprolití, nucené konverze, obvinění z "rituálního zločinu", atd.) vlastně teprve s křížovými výpravami, ale pokračovalo přinejmenším až do vyhnaní ze Španělska roku 1492.

Částečně kvůli nepřátelství okoli směřují v současné době židovské dějiny k oddělení se od dějin evropských. Těžšíže židovského obyvatelstva se stále více a více přesouvají mimo evropský prostor. Židé opouštějí Evropu: od 19. století míří do Ameriky, od našeho století pak rovněž do Izraele. Tento odliv je jen velmi částečně kompenzován přílivem Židů ze Severní Afriky, která získala nezávislost, do Francie. Naznačená tendence může zcela převládnout na celém starém kontinentu s odchodem sovětských Židů. Každopádně si lze klást otázku, zda se evropský cyklus židovských dějin neuzavírá...

### Židovský přínos Evropě

Jakožto jednotlivci Židé naopak přispěli svým dílem v obou kulturních oblastech, jak na Jihu, tak na Severu Středomoří, a to v mnoha oblastech, od ekonomiky přes politiku a vědy až po náboženství. V případě středověké Evropy sehrála klíčovou roli v přenosu intelektuálního dědictví starověkého světa na latinské křesťanstvo jedna skutečnost: předci starověkého světa na latinské sefardského světa severním směrem, z Andalusie do Provensálska, k němuž dochází od 13. století. Almohadské pronásledování přinutilo řadu intelektuálů z vyšších vrstev (zejména předky rodin Quimhi a Ibn Tibbon) k úniku do křesťanského Provensálska. Překládali zde do hebrejštiny texty arabsky píšících myslitelů, Židů i Arabů, které pokládali za nejdůležitější (7). Některé z nich známe dokonce jen díky těmto překladům. Příkladem může být Themistius, jehož komentáře pojednání O nebi a kniha Lambda Meta-

fyziky, oba napsané řecky, se v úplnosti dochovaly pouze v hebrejském překladu, pořízeném z arabské předlohy, která je rovněž zcela ztracena nebo existuje pouze ve zlomcích (8). Stejně tak téměř všechny texty Averroesovy existují v hebrejských rukopisech, zatímco arabský text nejdnoho z nich je ztracen, jako třeba komentář Platónovy Ústavy.

Druhá etapa překládání mířila k latině. Dokonce i tam, kde neexistoval hebrejský střední článek, se stávalo, že překlad byl pořízen skupinou, v níž hrál ústřední roli Žid: to on překládal arabštinu do národního jazyka, jímž diktoval křesťanskému písaři, který teprve převáděl překlad do latiny (9). Takové skupiny pracovaly ve 12. a 13. století v Tolodu, ve 13. století pak v Neapoli. Odtud tedy nemaly dluh Evropy vůči těmto židovským překladatelům. Tento překladatelský ruch vlastně spadá do téže doby jako evropský intelektuální vzestup, spojený se zakládáním universit, vzestup, který Židé pocítili stejně jako ostatní (10) a značnou měrou k němu přispěl. Také zde se však můžeme ptát, zdali se tento příspěvek k evropské kultuře týká židovství jako takového.

Obdobnou otázku lze položit i v případě moderního světa. Tvrzení, že židovská zkušenost je rozhodující pro evropskou kulturu posledních dvou století, můžeme jistě podložit řadou pádných argumentů. Při té příležitosti však nestačí uvést jména Marx, Freuda, Einsteina, Kafky a mnoha dalších. Je navíc třeba zjistit, do jaké míry jsou tyto myslitelé, a mezi nimi především autoři Židovské otázky a Mojžiše a monoteismu, věrnými představiteli židovství, a do jaké míry představuje jejich nepopíratelný přínos evropské kultuře skutečně příspěvek židovství jako takového. Bylo by třeba vydělit jeho podstatu. Takový úkon je delikátní v případě každého náboženství; je pak ještě delikátnější co se týče židovství, které nemá „dogmata“ ve vlastním slova smyslu. Při takovém myšlenkovém postupu bychom tak mohli například ukázat, že myšlenka zákona, dokonce i když je vytržena ze svého původního náboženského kontextu - jímž je smlouva - a formulována mysliteli zcela ateistickými, představuje stále společného jmenovatele židovských myslitelů (11). Ať už se však rozhodneme dát na tyto otázky jakoukoli odpověď, vliv židovství jako takového mohl na evropskou kulturu působit až dosi pozdě. Židovské obce byly dlouho drženy stranou vsí účastí na politické moci, která pokračovala soukromou rolí jejich členů. Aby se židovství mohlo projevit veřejně a pozbyt důvěrné povahy, nutně

plynoucí z písemného projevu, užívajícího výlučně hebrejštinu, bylo třeba počkat až na emancipaci. K té došlo v 18. století, nejdříve v německy mluvících zemích (v Rakousku a Prusku), a pak postupně ve státech Francouzské revoluce. V té době byla již Evropa kulturní skutečností a byla si již vědoma své jednoty na této rovině. Židovství tedy mohlo poznamenat, a to rozhodujícím způsobem, již konstituovanou Evropu, k jejímu utváření však mohlo přispět jen málo.

Před začátkem moderní doby vlastně můžeme pouze konstatovat některé drobné výjimky, náležející všechny do sféry kulturní. Lze tak upozornit na vliv židovských exegetů na exegezi křesťanskou: Origenés nebo svatý Jeroným využívali znalosti rabínů své doby a Victorinové komentáře Rašihů. Ještě Luther, který byl přece znám svými pamflety, jejichž anti-židovství notně přesahovalo v jeho době povolenou mez (12), ve svém překladu Bible často volí interpretace Davida Quimchi (13). Zmíníme rovněž klíčovou roli, kterou sehnál Maimonidův Průvodce nerozhodných při utváření velké scholastiky, zejména u sv. Tomáše Akvinského, který je jinak též autorem *De regimine Judaeorum* (14). Vedle tohoto dialogu mezi učenici představuje jediný případ nějak rozsáhlejšího vlivu Španělska, které ovšem zůstává výjimkou (15). Všechny tyto jevy tedy zůstávají poněkud okrajové.

#### *Přínos starého Izraele*

Biblická zkušenost, zkušenost Starého zákona, naopak zcela jasně výrazně přispěla k tomu, že se Evropa stala tím, čím je. Protože tento vliv působil především prostřednictvím křesťanství, přistoupím k němu z tohoto hlediska. Ještě však jedna poznámka: křesťanství přijímalo Starý zákon způsobem velmi odlišným od židovství. Židovství rekapitulovalo zkušenost staré smlouvy podle autority Tóry. Křesťanství naopak uchovávalo prvky, které židovství ponechalo stranou nebo vyhradilo pro dobu mesiášskou: rozměr obětí, přítomný ve smlouvě, ztratili pro židovství svou relevanci po zničení druhého chrámu; přetrvával ve svátostech křesťanských. Královská moc Davida a jeho následníků zmizela s přechodem Izraele pod cizí panství; znovu se vynořuje v kněžském poslání křesťanských císařů a králů Západu. Proroci zmizeli a židovství vzalo na vědomí toto zničení, které vysvětlovalo různě, například ztrátou izraelské země; jejich pokračováním je úloha svatých, zejména

úloha zakladatelů řádů. Máme tyto analogie interpretovat jako přežívání archaických rysů? Anebo jako záchranu celistvosti zjevení za cenu jeho "duchovního" výkladu?

Stejně jako v případě Řecka a Říma, ani zde se nebudu pouštět do podrobného výčtu toho, co Evropa zdědila od starého Izraele. V takovém případě by bylo třeba rozlišovat různé styly přijetí tohoto dědictví ve světě katolickém, pravoslavném či protestantském. V každé z těchto třech oblastí je způsob přítomnosti Bible jiný, stejně jako se liší důraz kladený na její dvě části. Také zde se tedy budu více než předávanému obsahu věnovat samotné formě jeho šíření, a dokonce i tomu, co je vůbec umožnilo.

Kdybychom se chtěli soustředit na obsah, mohli bychom seznam kulturních vlivů Starého zákona na Evropu pořídit v jistém smyslu velmi rychle, jak to bylo již mnohokrát provedeno. V podobném seznamu však nacházíme tak obrovské položky, že by si jejich zopakování vyžádalo podrobné zkoumání celé evropské tradice, a to zde nepadá v úvahu. Tak například myšlenka nadvlády člověka nad zbytkem stvoření, zejména nad zvířaty, stvořenými jako by pro něj. Také myšlenka, podle níž je vztah člověka k Bohu zavřen především v morální praxi, přišla do Evropy od proroků staré smlouvy. Nebo konečně myšlenka historického dění, které v sobě nese nějaký smysl: idea radikálně nekruhové časovosti s absolutním počátkem (stvoření) a snad i koncem je zcela zřejmě biblického původu.

Konstatujeme při této příležitosti (přeneseme-li se přes velmi negativní obraz, který zanechal Izraeli historický Řím) paralelu mezi touto lineární představou času a římskou zkušeností časovosti: bylo upozorňováno na to, že Aeneas jako římský hrdina par excellence je sice pravým opakem Odyssea, který se nakonec vrací do svého domova, ale za to je možná nejlepší pohanskou paralelou Abrahamu, opouštějícího svou zemi, svou vlast a otcovský dům (16). Stejně tak lze vedle sebe postavit založení Říma a neautochtonní Hebrejci, kteří velmi dobře vědí, že vstupující do Kanaanu budou obývat domy, které nepostavili, a sklízet plody stromů, které nezasadili (17).

#### *Druhohnost křesťanství*

Má-li tedy starý Izrael „římské“ rysy, jak je tomu s křesťanstvím? Spokojíme se pro začátek připomenutím několika samozřejmostí. Budou

se týkat církve před schizmatem mezi Východem a Západem, pak refor-  
mace, a katolické církve zvané „římská“. Každý připustí, že v tomto ozna-  
čení je něco více než jen historická a geografická nahodilost. Že je cír-  
kev dědičkou římské říše je zcela zřejmé, ať už v této skutečnosti vidí-  
me známku vyvolení či ztracení. Nebudu se zde ale zabývat tím, co  
z obsahu historického Říma mohlo, k dobrému nebo zlému, přejít do  
církve. Vezmu v úvahu pouze formu římského postoje, která je nezá-  
vislá na uchování toho či onoho obsahu, a která jej tak může přežít.

Mou tezi tedy je, že tato „římská“ struktura je samotnou strukturou  
křesťanské skutečnosti. Křesťané jsou bytostně „římský“ v tom, že mají  
své „Řeky“, s nimiž jsou spjati nezrušitelným poutem. Našimi Řeky jsou  
Židé. Řečeno s menším spechem, křesťanství je Starému zákonu tím,  
čím jsou Římané Řekům. Křesťané vědí – jakkoli jsou stále v nebezpečí  
na to zapomenat, což vícekrát učinili, že jsou naroubováni na židovský  
národ a na jeho zkušenost Boha. Smlouva a židovský národ jsou takří-  
kajíc téže přirozenosti, protože právě smlouva tento národ konstituuje  
jako takový: odstoupit zcela od smlouvy by znamenalo konec přinálež-  
losti k národu. Pro křesťany je naopak smlouva něčím, co je třeba si  
osvojit. Existence křesťanů ve smlouvě je v tomto smyslu „proti přírodě“  
(para fysin) (Římanům 11,24). Proto jsou modely vztahu k pravdě od-  
lišné: židovským modelem je moudrost, skrze niž rozkvétá původní dar;  
křesťanským modelem je kultura, vsazení toho, čeho se původní přiro-  
zenosti na počátku nedostalo.

Církev je „římská“, protože ve vztahu k Izraeli opakuje operaci pro-  
vedenou Římany v případě helénismu. Tato struktura církve číní  
nezbytným přetvářáním židovského národa a zakazuje každý pokus po-  
važovat to, čeho je nositelem, za odsunuté do zaslé minulosti. Tato struc-  
tura rovněž vede k tomu, že církev rekapituluje to, co se jeví jako „staré“,  
na základě toho, co vyznává jako svůj princip. Církev je „římská“, pro-  
tože je založena, a protože je založena v Kristu, kterého vyznává jako  
novost samu. Ve slavném textu se svatý Eirenaios odvažuje tvzení, že  
Kristus nepřináší nic nového, že však přináší vše jakožto nové (18).  
Nepřináší nic nového v tom smyslu, že nepřidává nic k tomu, co před-  
chází; přináší vše jako nové tím, že je počátkem všeho, „počátkem, který  
k vám mluví“, jak říká Vulgáta v geniálně chybném překladu Janova  
evangelia 8,25.

### *Vztah ke Starému zákonu*

Vztah ke zkušenosti Starého zákona se nutně formuje ve vztahu k tex-  
tům, které zaznamenávají okamžiky, považované za rozhodující v bouř-  
livých dějinách této zkušenosti. Tyto texty tvoří to, co jsme si zvykli  
nazývat „Starý zákon“. Víme, že tato terminologie je křesťanského pů-  
vodu. Stejně tak křesťanský je zvyk spojovat dvě skupiny textů do jediné  
knihy, do Knihy, Bible. Obě jsou vzájemně určeny dokonce i svými jmé-  
ny. Nová smlouva a Nový zákon, který je jejím dokladem, se vymezují  
vztahem ke staré smlouvě a Starému zákonu do té míry, že se jim z to-  
hoto vztahu dostává jejich jména. Adjektivum „starý“, označující smlou-  
vu a texty, které ji zaznamenávají, neznamená „zastaralý“ či „překona-  
ný“. Odkazuje k chronologické a logické prioritě.

Je-li tomu tak, pak především proto, že Starý zákon křesťanské Bible  
se v zásadě shoduje s texty, které uznává za kanonické židovství. Vše,  
co uznávají Židé, je uznáváno také křesťany. Jak známo, křesťané při-  
pojují určitý počet textů: dvě knihy Makabejské, Sirachovec (Ecclesi-  
asticus), Tobiaš, Judi, Kniha Moudrosti, Bárúk. Všechny mají kořeny  
v židovství palestinském, babylónském nebo alexandrijském. Některé  
existovaly v hebrejštině (Sirachovec) či v aramejštině (První Makabej-  
ská). Uznání některých z nich bylo předmětem diskusí mezi rabíny. Ne-  
zdá se, že by jejich odmítnutí bylo ze strany židovské motivováno tou-  
hou vyvést křesťanům povedený kousek. Nezdá se rovněž, že by v je-  
jich připojení byla z křesťanské strany vůle odlišit se od již stanovené-  
ho židovského kánonu. Ten ostatně ještě fixován nebyl. Zdá se, že se  
oba kánony ustavovaly souběžně, že totéž magma krystalizovalo dvěma  
nezávislými, ale v zásadě velmi blízkými způsoby.

Přítomnost textů v témže souboru, uznávaném za autoritu, ukazuje dále,  
že obě ucelené části stojí na téže rovině. Tato situace není nijak samo-  
zřejmá. Vztah křesťanství ke staré smlouvě je ve skutečnosti zdrojem  
neustálého napětí, dokonce i roztržky, tedy každopádně konfliktu. Bylo  
by mnohem snazší považovat ji krátce a jednoduše za zastaralou a na-  
hrazenou smlouvou novou. Toto radikální řešení poprvé hájil ve dru-  
hém století Marcion: navrhoval zřítí se textů Starého zákona, které prý  
zrcadlí jen Boha hněvu, ve prospěch Nového zákona, díla Boha lásky.  
Marcion tak dovedl k exegetickým závěrům gnostickou polaritu zlé-  
ho nižšího stvořitele a svrchovaného dobrého Boha, který je vně světa

a jehož poslem byl Ježíš. V církvi zůstane neustálé pokušení marcionismu. Setkáváme se s ním znovu v katarismu, pokud jej lze ještě považovat za křesťanský, a dokonce i v některých okrajových tendencích liberálního protestantství, jako u Harracka: „odmítnout Starý zákon ve 2. století byla chyba, kterou velká církev právem odmítla; podržet jej v 16. století byl osud, jemuž neměla reformace ještě sílu se vyhnout; od 19. století je však jeho uchovávaní jakožto kanonického dokladu v protestantismu důsledkem oslabení náboženství a církve“ (19). Vliv marcionismu bylo mimoto možno zaznamenat dokonce i v některých projevech současných (20).

Toto pokušení však bylo vždy nakonec zažehnáno. Církev od počátku přiznala domnovské právo slovům Krista, podle nichž nejde o odstranění starého Zákona, ale o jeho naplnění až k dokonalosti (Matouš 5, 17), slovům sv. Pavla, podle nichž jsou boží sliby dané Izraeli bez odvolání (Řimanům 11, 29), slovům sv. Jana, který nechává Krista říci, že „spása je ze Židů“ (Jan 4, 22). Stejněmu pokušení později odolají církevní otcové, zvláště Justín, Tertullián a Eirénaios z Lyonu. Tertullián klade důraz na verš Matoušův, který jsme právě citovali a který Marcion ze své verze Nového zákona vypouští (21). Eirénaios vyjadřuje podstatně hutnou formulaci: „Mojžišův zákon, stejně jako milost nové smlouvy, oboje podle své doby, byly dány jedním a týmž Bohem ku prospěchu lidského pokolení“ (22). „Je jen jeden a týž Bůh (...) kterého hlásal Zákon a proroci a kterého Ježíš uznal za svého Otce“ (23).

Tento postoj byl akrobatičtější než onen, který spočíval v tvrzení, že staré zjevení je krátce a jednoduše zastaralé a překonané, anebo že jeho podstatný obsah se zachoval jediné ve zjevení novém - staré se pak zdálo být prázdnou skořápkou, dobrou jen k odhození. Tento postoj byl tedy zastáván svým způsobem hrdinsky, neboť výklad Starého zákona může být pro církev delikátní, a dokonce nepřijemný. Starý zákon ve skutečnosti neodkazuje zcela jasně na Zákon nový a Kristova slova o poslání, obracející se především k Izraeli (Matouš 15, 24), mohou zpochybňovat legitimní misijní činnost i v pohanů, na niž spočívá církev. Naopak ze strany židovské by bylo lákavé usilovat o tlacení křesťanstva na stranu marcionismu, aby se tak židovství uchránilo přibuzenství, které bylo nebezpečné a zůstává kompromitující. Proto je třeba vzdát čest od vazy, obdobné statečnosti církevních otců, s níž někteří Židé odrazují církev

od rozchodu se starou smlouvou a vším, co představuje, jako to činí například Franz Rosenzweig (24).

### *Islám a starší Knihy*

Srovnání s islámem je zde velmi instruktivní. Islám vidí sebe sama jako pokračování židovské, později křesťanské tradice. Jak známo, Korán výslovně uvádí řadu postav Starého zákona, jako například Adama, Noeho, Abrahama, Josefa, Mojžiše, a některé proroky, jako Jonáše. Z Nového zákona jmenuje největšího ze všech proroků (kromě Muhammada), totiž Ježíše, kterého označuje za „Mesiáše“ a o němž říká, že se narodil z panny. Není obřížné zachytit v určitých více či méně podivuhodných detailech stopy výpůjček z ústních tradic židovských či z křesťanských apokryfů. Tyto postavy jsou ale v Koránu odříznuty od ekonomie spásy, která jim dává jejich smysl pro Židy a křesťany. Ježíš, máme-li se omezit jen na Nový zákon, je tak nazýván „Mesiáš“, avšak bez spojitosti s židovskou mesiášskou myšlenkou naplnění dějin Izraele. Marie je zvána pannou, aniž by však Ježíšovo záračné narození, přetrvávající kontinuální generací, znamenalo vstup do nového modu dějinnosti. A Ježíš je předveden bez své smrti na kříži a svého zmrtvýchvstání, které ho právě činí, lze-li to tak říci, tolik zajímavým...

Islám obecně, a zejména islám sumitský, nezná pojem „dějin spásy“ (25). Všichni poslové boží, jak ve Starém zákoně tak i mimo něj - třeba prorokové vyslaní ke zmluzelým národům, káží jen jediné poselství, totiž to, které ve své konečné čistotě přichází s Muhammadem. Řada jejich portrétů vytváří opakující se typologii: varování, odmítnutí proroka, potrestání provinilého lidu. S myšlenkou smlouvy Boha se svým lidem se setkáváme jen okrajově a nejzřetelnější je tehdy, je-li umístěna před dějiny, do před-věčnosti (26). Rozhodně nepadá v úvahu, že by se Bůh mohl vnašovat do lidského dobrodružství (27).

Je tomu tak proto, že islám neuznává Pisma, která umisťují biblické postavy do ekonomie spásy. Jistě, uctívá to, čemu říká „Tóra“. Uctívá to, čemu říká - v jednotném čísle - „Evangelium“. Prorok islámu výslovně říká, že „potvrzuje“ to, co hlásali starší proroci. Nemá přitom však na mysli texty, ale autentické poselství, které by bývaly měly obsahovat. A tímto poselstvím není podle islámu to, které lze číst v nám dostupných textech Pentateuchu a čtyř evangelii. V islámu totiž existuje

celá tradice, obviňující Židy a křesťany z toho, že poznamenali jim svěřený text Pisma (28). Mezi teology nepanuje v otázce tohoto jevu naprostá shoda: podle některých byly texty prostě mylně vloženy; podle převažující teorie však byly vědomě modifikovány.

Proto nacházíme autority, které zakazují studium každého jiného zjeveného textu než Koránu. Opirají se přitom pochopitelně o tvrzení Prorokova. Zejména pak o to, co měl říci budoucím chalífovi Omarovi, totiž že mu stačil jediný list Pentateuchu a pochopil, že Korán stačí (29). Tento zásadní postoj má historicky dosvědčený důsledek: texty Starého a Nového zákona jsou v islámském světě čteny a studovány pouze výjimečně. Příklady přímého nahlédnutí do židovských a křesťanských pramenů, jako Ibn Kutajba, zůstávají velmi vzácné (30). Dokonce i al-Ghazzálí, který chce svou kritiku křesťanů založit poctivě na evangelích, je nepochybně cituje podle pramenů muslimských (31).

Všechna taková užití se odehrávají v rámci pokusů podstatně kritických. Jednou jde o to ukázat, že náboženské obce, které se dovolávají určitého textu, jej ve skutečnosti nechápou - čímž je islám blízký křesťanské polemice proti židovství, jindy o to ukázat, že texty byly porušeny, přičemž se postupuje odhalováním protimluvů, či dokonce absurdit v nich obsažených. Nejpozoruhodnější je snad španělský Ibn Hazm (994 - 1064). Zavádí metody biblické kritiky, které se znovu objeví, i když lze jen obtížně prokázat nějaký vliv, u autorů osvícenských. Každopádně hledí na texty Starého a Nového zákona okem téměř voltairovským (32). Za pozornost stojí jeho překvapení nad tím, že křesťané přijali Starý zákon.

#### *Křesťanství a texty staré smlouvy*

Je-li základem muslimského postoje k biblickým náboženstvím obvinění, že se tato náboženství zakládají na porušených, a tedy nepoužitelných textech, je obvinění tohoto druhu ze strany křesťanů vůči Židům naopak zcela výjimečné. Přítomnost společného biblického výkladu je uznávána oběma stranami, a to i v nejšířší polemice. Křesťané vědí, že se mohou v rozepřích s Židy opírat o Starý zákon: "někteří, jako mohamedáni (Mahumetistae) a pohané, se s námi neshodnou na autoritě zřádného písma, kterou by mohli být přesvědčováni tak, jako se můžeme v disputaci uklat s Židy skrze Starý zákon" (33). Židé sami pak připouštějí totéž. Tak Maimonides

píše: "neobřezaní (tj. křesťané) jsou přesvědčeni o tom, že text Tóry je opravdu jeden a týž" (34). Proto se ostrá kontroverze mezi církví a synagogou týká správného výkladu Starého zákona, a nikoli jeho autentičnosti (35). Stávalo se dokonce, že židovské texty vzniklé po Kristu - alespoň co se týče jejich konečné redakce, jako Talmud a dokonce i texty Kabbaly, byly z křesťanské strany přednětem pokusu o alegorický výklad, který v nich chtěl spatřovat oznámení příchodu Ježíše. Islám se naopak o Talmud, jak se zdá nikdy nezajímal.

Rozdíl mezi křesťanstvím a islámem je možná taktičtěji staršího data než samotný zrod islámu, k jehož vysvětlení přispívá. Mezi příčiny úspěchu Muhammadova kazatelského působení patří rovněž arabský komplex méněcennosti vůči Židům: na rozdíl od nich nemají svatou knihu. Z odmítnutí považovat se za lid bez knihy, a tedy za „nevědomce“, z touhy opustit „nevědomost“ (al-džáhilíja) se rodi naděje v arabského proroka, arabské kerygma (Korán), a také jeho přijetí, když se objeví (36). Křesťanství, především ve své svatopavelské podobě, přešlé do pravoslaví, a nikoli v podobě židovsko-křesťanské, která možná - alespoň na této rovině - připravila půdu pro rodící se islám (37), naopak předpokládá přijetí komplexu méněcennosti vůči židovství, opravdovou obrážku srdce.

Je tedy třeba mít se na pozoru před implicitní analogií mezi tím, co bývá - ostatně dosti povrchně - označováno za „tři monotheismy“. Islám není vzhledem ke křesťanství (a dokonce křesťanství a židovství) tím, čím je křesťanství vzhledem k židovství. Jisté, v obou případech náboženství v postavení rodiče odmítá uzнат legitimitu svého potomka. A v obou případech se potomek obrátil proti rodiči. Na principiální rovině však není vztah k rodičovskému náboženství týž. Zatímco islám popírá autentičnost dokladů, na nichž se zakládají židovství a křesťanství, samo křesťanství uznává v nejhroším případě alespoň to, že Židé jsou věrnými strážci textu, který je pro křesťanství stejně posvátný jako text, který je pouze jeho vlastní. Se vztahem druhotnosti vzhledem k předcházejícímu náboženství se tak setkáváme mezi křesťanstvím a židovstvím, a jediné mezi nimi.

POZNÁMKY

- (1) A. Paul, *Le judaïsme ancien et la Bible*, Desclée, 1987, mluví o "fa-  
lešných dvojčatech".
- (2) Srov. D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton  
U.P., 1954, XV - 293 s.
- (3) Srov. *Encyclopaedia Judaica*, s.v. Yusuf 'As'ar Ya'thar  
Dhu Nuwas (H.Z. Hirschberg), t. 16, col. 897-900, a J.Ryckmans,  
*La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle*, Istanbul,  
Nederlands historisch-archaeologisch instituut in het nabije oosten,  
1956, 24 s.
- (4) Srov. též Saadia Gaon, *Les croyances et les convictions*, III, 10,  
ed. Quatflh, Jerusalem /New York, 1970, s. 148.
- (5) Průvodce nerozhodných, III, 48 (fr. př. s. 396).
- (6) Tento závěr čini L. Poliakov, "Musulmans, Juifs et Marranes",  
v *Les Juifs et notre histoire*, Flammarion, 1973, s. 34-75. Týmž směrem  
ukazuje i širší syntéza B. Lewise, *Juifs en terre d'islam*, Flammarion,  
Paříž, 1989, 259 s.
- (7) Nepostradatelým průvodcem k tomu zůstává M. Steinsneider,  
*Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dol-*  
*meischer*, Graz, 1956 (=Berlin 1893), XXXIV - 1077 s.
- (8) Čtenář mi promíne tyto podrobnosti pomysli-li na to, že připravuji  
překlad druhého z těchto komentářů.
- (9) V celé této otázce je třeba vzdát čest práci nedávno zesnulé slečny  
M.-T. d'Alverny (+ 1991). Srov. zejména "Les traductions à deux in-  
terprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en  
latin", v *Traductions et traducteurs au Moyen Age*, Actes du colloque  
international du CNRS, IRHT, 1989, s. 193-201.
- (10) Srov. Samuel Ibn Tibbon, *Maamar Yiqqawu ham-main*, s. 175,  
vydání z Presburgu [Braitislava], 1837, a později Crescas, *Or ha-Shem*,  
IV, 10 (vydání z Ferrary, s. 256, 8 n.) a Abravanel, *Komentář ke knize*  
*Jozue 10,12* (Tora we-Da'ath, Jerusaleim, 1976, s. 53 a). Týž postřeh  
v Ibn Chaldún, *Mugaddima*, VI, 18; anglický překlad F. Rosenthal (ci-  
tují=R), *Bollinger Series*, Princeton U.P., 1958 nn., t. 3, s. 117 n. Pokud  
jde o Byzanc, srov. F. Fuchs, "Die höheren Schulen von Konstantinopel  
im Mittelalter", *Byzantinisches Archiv*, 8 (Lipsko, 1926), s. 66 n.

- (11) H. U. von Balthasar, *L'engagement de Dieu*, Desclée, Paříž, 1990,  
s. 95-103.
- (12) O regresivních rysech v Lutherově díle, srov. K. Flasch, *Das phi-*  
*losophische Denken des Mittelalters von Augustin zu Machiavelli*, Rec-  
lam, Stuttgart, 1987, s. 587-589.
- (13) Srov. syntézu, kterou provádí G. Dahan, *Les intellectuels chréti-*  
*ens et les Juifs au Moyen Age*, Cerf, Paříž, 1990, s. 289-307.
- (14) Vedle prací W. Kluxena srov. A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et*  
*Maimonide. Un dialogue exemplaire*, Cerf, Paříž, 1988, 417 s.
- (15) A. Castro, *Espana en su historia. Cristinos, moros y judios*, Critica,  
Barcelona, 1984 (1. vyd. 1948), kap. X, s. 447-555.
- (16) Srov. Th. Haecker, *Vergil, Vater des Abendlandes*, Mníchov, 1952,  
s. 109-112.
- (17) Srov. Jozue 24,13 a Deuteronomium 6,10 n. Pokud jde o kontext,  
srov. můj esej "L'expérience biblique du monde et l'idée de création",  
v *Création et salut*, Brusel, 1989, s. 105 - 120, zejména s. 111 n.
- (18) Eirénaios, *Adversus haereses*, IV, 34, 1 (SC 100 \*\*, s. 846).
- (19) A. von Harnack, *Marcion : das Evangelium vom fremden Gott.*  
*Eine Monographie zur Grundlegung der katholischen Kirche*, Hinrichs,  
Lipsko, 1921, s. 248 n. Harnack uvádí jako soudobé znovobjevení se  
marcionismu Tolstého a Gorkého.
- (20) E. Bloch se v *Geist der Utopie* (1918) výslovně dovolává Marci-  
ona. M. Buber viděl nebezpečnost marcionismu pro židovství, srov. "Es-  
pri d'Israel et monde d'aujourd'hui" (1939), v *Judaïsme*, Verdier, Lag-  
rasse, 1982, 153 nn. K diagnóze marcionismu uplatněného na jiné kul-  
turní jevy, srov. A. Besançon, *La confusion des langues. La crise idéo-*  
*logique de l'Eglise*, Calmann-Lévy, 1978, zejména kap. VI, "Gnose,  
idéologie, marcionisme", s. 133-163.
- (21) Srov. *Tertullian, Adversus Marcionem*, ed. and transl. by E. Evans,  
Clarendon Press, Oxford, 1972, IV, 7 s. 278 a porůznu.
- (22) Eirénaios, *Adversus haereses*, III, 12, 11 (SC 34, s. 240).
- (23) *Tamtéž*, IV, 5, 1 (SC 100 \*\*, s. 424).
- (24) Srov. *Der Stern der Erlösung*, III, 3, Suhrkamp, Frankfurt, 1990,  
s. 461 n.
- (25) Srov. několik skvělých stránek, jejichž autorem je A. Falaturi,  
sám muslim (šif'itský), v "Das Fehlen einer Heilsgeschichte im Islam",

Miscellanea Medievalia, 11 : Die Mächte des Guten und Bösen (1977), s. 72-80.

(26) Srov. Korán VII, 172.

(27) Velmi jemně analyzuje R. Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Albin Michel, Paříž, 1991 (2. vyd.), kap. 1, zejména s. 19-26.

(28) Srov. *The First Encyclopaedia of Islam*, s.v. tahríf, t. VII, col. 618 b-619 b (Fr. Buhl). Prvním autorem, který o tématu pojednával, je jako často I. Goldziher, a to v "Über muhamedanische Polemik gegen Ahl al-Ki'fáb", v *Gesammelte Schriften*, Olms, Hildesheim, 1968, t. 2, s. 1-47.

(29) Ibn Chaldún, *Muqadima*, VI, 9 (R, t. 2, 438 n.).

(30) Srov. G. Lecomte, "Les citations de l'Ancient et du Nouveau Testament dans l'oeuvre d'Ibn Qutayba", *Arabica*, 1958, s. 34-46.

(31) Srov. Al Ghazáli [al-Ghazzáli], *Réfutations excellentes de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, ed., př. a pozn. R. Chidiac, člen *Tovaryšstva Ježíšova* (...), Leroux, 1939, s. 32 n.

(32) Některé části Fisaálu jsou dostupné ve španělštině, v lehce „kristianisujícím“ překladu, v M. Asin Palacios, *Abenazzam de Cordoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, *Revista de archivovs, bibliotecas y museos*, t. 2 (1928), 238 - 392 a t. 3, (1929), s. 9-118. Srov. R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Vrin, Paříž, 1956, s. 309 nn.

(33) Sv. Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles*, I, 2.

(34) *Responsum*, n° 149, v *Teshuboth ha-Rambam* (...), ed. Y. Blau, Meqitsey Nirdamin, Jerusaleém, 1958, t. 1, s. 285. Za tento odkaz, a především za zmínku o dvou výjimečných případech, kdy křesťané užívají proti Židům muslimského obvinění z falšifikace Písma, vděčím textu, jehož autorem je S. Stroumsa, "Jewish Polemics against Islam and Christianity in Light of the Judeo-Arabic Texts", v N. Golb (ed.), *Proceedings of the First International Conference on Judeo-Arabic*, Chicago, březen 1984 (vyjde).

(35) *Výjimky*: diskuse o kánonu v Dahan, op. cit., s. 444 n., a jeden text: „regnavi a ligno Deus“, který Vexilla Regis připisuje Davidovi (např. *Žalm 95,10*).

(36) M. Rodinson, *Mahomet*, Seuil, Paříž, 1974 (3. vyd.), s. 126 a pořádku.

(37) Srov. S. Pines, "Jahiliyya and 'ilm", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13 (1990), s. 175-194.

## IV

### ŘÍMANSTVÍ KULTURNÍ: EVROPA A HELÉNISMUS

Vztah Evropy k jejím pramenům je podle mne ve své podstatě „římský“. Ukázal jsem to, pokud jde o náš pramen židovský. Nyní je třeba, abych se pokusil ukázat totéž v případě pramene řeckého. Uvidíme, jak je tento „římský“ postoj přítomen dokonce i v těch nejskrtonnějších a nejmateriálnějších ohledech šíření starověkého dědictví. Budu se zabývat hlavně příkladem předávání filozofických textů.

Starověký svět, jako vůbec vše minulé, neznáme přímo, ale pouze z jeho stop. Může jít o pozůstatky, jakými jsou třeba trosky staveb. Nejčastěji jde o psané texty. Zdá se, že k těmto textům máme přímý přístup. Stačí je číst. Toto „stačí“ jistě neznamená, že by to bylo snadné. Naopak, dobře víme, že je zde třeba celé řady příprav: naučit se jazyk, připravovat se k pochopení tím, že se seznámíme s kontextem světa, v němž se texty zrodily, naučit se číst je tak, jak chtěly být čteny - například tím, že přechodně přistoupíme na konvence literárního žánru, do něhož patří. Navzdory všem těmto nutným opatřením je však jedna skutečnost jistá: tyto texty máme, můžeme jimi disponovat.

Je třeba naučit se vidět za tímto zjevně přítomným předmětem celé neviditelné, které mu předchází a které je jakoby jeho pozadím. Jde o samotné předávání textů v jeho různých modalitách: opisovat, překládat, upravovat (1). Každý z těchto způsobů bude postupně ilustrován jedním ze tří světů - řeckým, arabským, římským.

#### Řekové: opisovat

Literární díla, která se nám z antiky dochovala, jsou výsledkem selekce. Kanály, které nám je předaly, fungovaly rovněž jako filtry, jež nenechávaly

projit cokoli. A k této filtraci docházelo již od antiky. Je tedy třeba zbavit se určitého způsobu nazírání, který považují za pochybený a který je vyvolán faktem, že užíváme jmen „Řekové“ („les“Grecs) a „Římané“ („les“ Romains). Jsme v pokušení chápat to tak, jako by existovaly dva celky, dvě jednoduché a homogenní skupiny. Je však třeba uvědomit si, že každá tato skupina má svou šíři a hloubku, a to často skutečně pozoruhodnou.

Musíme si zvyknout mít před očima chronologii světových dějin. Vzpomínám si na úzas studentů při mé první přednášce o dějinách filosofie na universitě v Dijonu. Nakreslili jsem jim chronologické zobrazení v měřítku deseti či dvaceti centimetrů pro jedno století. Bylo zde patrné obrovské místo, které zabírají Řekové: kdy začala filosofie? Vynořuje se postupně, neboť je zde již mnoho myšlenkových výkonů, například u Hérodota. Dejme tomu, že začíná s Thaletem, prvním ve vydání předsokratů, někdy na počátku 6. století před našim letopočtem. Kdy řecká filosofie skončila? A především, skončila? V Byzanci nebyla výuka filosofie přerušena. Pro větší snadnost řekneme, že přechodně skončila uzavřením athénské školy roku 529 a jejím posledním scholarchou, Damasciem, v době posledních novoplatónských komentátorů Aristotela, Simplicia, který zůstal pohanem, a Jana Filoponského, který přešel ke křesťanství. Vezmeme-li tedy v úvahu, že řecká filosofie sahá od Thalety k Damasciovi, můžeme konstatovat, že pokrývá dobu zhruba dvanácti století. Je to vzdálenost, která nás dělí od Karla Velikého.

Říci „Řekové“ je tedy již značné násilí. Napadlo by nás považovat za jednotný celek „německou filosofii“, která by sahala od mistra Eckharta ve 13. století až k Heideggerovi či Wittgensteinovi? Už to by bylo nemístné zjednodušování, a to se přitom jedná o časovou vzdálenost přibližně poloviční oproti té, kterou pokrývá filosofie řecká.

Během tohoto více než tisíciletého období tedy začalo předávání řeckého dědictví. Začalo mezi Řeky. Prvními prostředníky mezi Řeky a námi jsou ... Řekové sami. Toto šíření se uskutečňovalo, ale především - neuskutečňovalo se vždy. Řekové samotní ne vždy šířili řecké dědictví. Proč? Protože texty nebyly pro staré Řeky tím, čím jsou pro nás.

#### *Starost o uchování*

Částečně to plynulo ze samotného způsobu předávání. Antika ještě nevstoupila do „Gutenbergovy galaxie“ drahé McLuhanovi. To znamená,

že text byl předán budoucímu pokolení, jedině byl-li opsán. Pro nás je text víceméně zachráněn, jakmile je vytištěn: je rozšiřován v mnoha exemplářích a je chráněn v knihovnách. Pro jeho uchování stačí právě jen uchovat ho. Stačí rozhodnutí čistě negativní: nezahodit ho, nezníčit ho. Známe problémy, s nimiž se začínají potýkat moderní knihovníci: příliš kyselý papír, užívané v dnešní době, hrozí rychlejším zminčením tiskovin než tomu bylo v případech starších materiálů, nesoucích psaný projev. Ať už se bude tento problém řešit jakkoli, sama jeho existence svědčí o jedné skutečnosti: ideálem našeho vztahu k psanému projevu je kniha, která by se uchovávala zcela sama.

Uchovávaní děl pro nás není prací, před knihovníkem bývalo plodem vědomého rozhodnutí a neustálého úsilí. Dnes necháváme texty spát v knihovnách; kdysi bylo třeba mít je neustále na dosah ruky. Jen vyjímčně se textu dostalo tak trvalého materiálu, jakým byl třeba kámen. Slavný je případ Diogena z Oinandy. Tento Ašiát ze 2. století našeho letopočtu nechal vřít do stěny sloupové síně shrnutí epikurejské filosofie, jejímž byl stoupcem. Po zničení stavby byly kameny znovu použity, takže učenci jsou nuceni sestavovat skládanku.

Drtivou většinu textů bylo třeba svěřit papyru nebo později pergamentu, materiálům dosti křehkým. Aby se dílo zachovalo, bylo tedy třeba rozhodnout se a opsat ho, jakmile materiál začal trhat (2). Byla to jednovtávná a nákladná práce, které předcházelo dlouhé váhání. Bylo možno popsat jen některá díla, a to v malém počtu exemplářů. Tím se vysvětluje doba známá skutečnost, že starověká literatura se nám dochovala jen velmi zlomkovitě. Bývá to často vysvětlováno ničením, ať už úmyslným či nikoli. V této černé legendě nalezneme scény rozněcující obraznost. A to tím více, že ničení nejsou připisována pouze hlouposti barbarů, jako třeba Vandálů, jejichž jméno zůstalo příslověčným, ale též zpátečnické zlovůli - přičemž se myslí v první řadě na požár alexandrijské knihovny (3).

Je pravda, že pálení knih je velmi stará praxe, protože nejstarší svědectví máme z Athén století Periklova a z císařského Říma (4). Je také pravda, že různé rodiny myšlení neváhaly před myšlenkou na likvidaci textů svých konkurentů. Je tomu tak stejně dobře v případě filosofických škol jako náboženských skupin. Pokud jde o filosofy, pomysleme na Platóna, který by si býval přál, aby byla spálena díla jeho soupeře

Démokrita (5). Pokud jde o náboženství, připomeňme postupné ničení kacířských děl křesťany na konci antiky, nebo Talmudy spálené ve střepolemika o dílech Maimonidových roku 1233 a způsob, jímž jeho odpůrci dosáhli u dominikánů jejich zničení ohněm. Pokud jde o islám, myslíme na sunnitskou (a ne zcela jistou) tradici, týkající se zničení exemplářů Koránu, starších než text fixovaný s konečnou platností chálífu Uthmánem, nebo na tradici týkající se z ismáílismu podezřívanej Encyklopedie „Bratří čistoty“ (6).

Toto příliš tragické či romantické vidění věci je však třeba relativizovat. Hlavní příčina ztrát starověké literatury je negativní: je jí neoppsání jejích děl. A neoppsání není znakem pozitivní vůle ničít.

Na jednu stranu může naznačovat, že určité texty jsou považovány za zastaralé. A tedy za zbytečně zabírající papirus či pergamen, drahý a vzácný materiál, který jsme v pokušení oškřabat, abychom ho mohli znovu použít. Ztratily se tedy především texty, u nichž se zdálo, že již nezrcadlí pravdu, k níž podle svého názoru dospělo určité konkrétní stadium výzkumu. Některé pasáže tak zmizely nikoli proto, že by bývaly byly krátkce a jednoduše zničeny, ale proto, že dílo, v němž figurovaly, bylo nově přehlednuto, přizpůsobeno novému stavu vědění, a tedy opravěno. Tak tomu bylo zejména v případě příruček, předávajících poznatky vědecké či technické. Vezměme jako příklad díla lékařská. Historik lékařského vědění by měl rád k dispozici původní verzi textu, který studuje. Ale příručka, kterou drží v ruce, nebyla napsána pro historiky, nýbrž pro praktické lékaře, kteří si u lůžka svých pacientů přejí mít co možná nejjistější návod. A proč nechávat v díle tohoto určení překonané údaje, které by mohly vést k omylu? V tomto případě šlo spíše o touhu opravit než zničit.

Dokonce i mnohá skutečná ničení, na něž se nám dochovala vzpomínka, byla způsobena ani ne tak obavami z nebezpečnosti, jako spíše pocitem příští nepotřebnosti: Efezané nepálí své knihy o magii proto, že by jim zázraky svatého Pavla ukázaly jejich škodlivost, ale proto, že jim ukázaly jejich neužitečnost (Skutky 19,19). V tomto bodě dělal starověk v jistém smyslu přesně totéž, co s určitou kategorií textů děláme my: vezměme si školní učebnice. Uchováváme učebnici fyziky, když se změnily osnovy výuky, nebo přehledy ústavního práva, když se změnila

ústava Francouzské republiky? Přemýšlejme o tom, co to znamená, že antikvář „už nebere“ určité tituly...

Důvodem k neoppsání díla může být též nikoli dílo samo, ale čtenář. Text je opsován jediné proto, aby mohl být čten. Je však ještě třeba nalézt čtenáře schopné porozumět mu. Stává se tedy, že zpracovanější a hlubší dílo nahrazují prostá shrnutí a kompendia, nepochybně ne tak geniální, ale didaktičtější, přístupnější - a jakožto kratší také lacinější přeložitelná či opsatelná. Neudíví nás proto například, že muslimský svět couvl před překladem dvou dlouhých politických dialogů Platónových nebo velmi temného Timaja, a dal před nimi přednost jejich shrnutím z pera Galénova.

Ať už nebylo dílo opsnáno z jakýchkoli příčin, následek byl konečný a nezměnitelný. Můžeme oživovat zapomenuté autory, protože vlastníme jejich vytištěná díla a stačí je pouze vytáhnout ze zapomenutí knihoven, v nichž podřimovala. Ve starověkém světě tomu tak nebylo. Běda tedy v oněch časech myšlenkám, které přestaly přitahovat zájem svých současníků, neboť neodpovídaly jejich intelektuálním a duchovním potřebám. Krátce a jednoduše zmizely. Nám se dochovalo pouze to, co předávající považoval za relevantní, za zajímavé. Mohlo to být to, čeho si cenil jako nejzdarléjšího v tvorbě určitého spisovatele. Mohlo to být rovněž to, co podle jeho názoru snad obsahovalo pravdu, pravdu učitelnou, kterou bylo možno dále šířit, a to nejčastěji komentářem.

### *Boj o přežití*

Nemáme dostatečný smysl pro „boj o život“, který vedl k selekci starověkých děl. Pro nás je málo zajímavé dílo odsouzeno k prachu, kam po něm vždy může sáhnout příští generace. Pro starověké čtenáře je dílo, které po delší dobu nevezbudí zájem, odsouzeno k smrti. Není jiného odvolání než krajně nepravděpodobné náhody znovuoobjevení nějakého papýru pohřbeného v písku Egypta či v sarkofágu mumie, nebo zahrabaného v popelu Pompejí, anebo konečně zázračně obtištěného v zemi, jako onen útržek filosofického dialogu, nedávno nalezený v Afghánistánu, jehož autorem je možná Aristotelés (7).

Jistě, můžeme říci: nemáme vše, ale vlastním alespoň mistrovská díla. Snad ano, ale kdo je vybral? A podle jakých měřítek? Jedna věc je vybudovat si v soukromí „ideální knihovnu“, můžeme-li čerpat z knihovny

reálné; něco jiného je rozhodovat o tom, které dílo přežije a která jiná díla ponecháme stranou. Otázkou nebylo, jako v době známých společenských kvízecch, vědět, „co bychom si vzali na pustý ostrov“. Otázka mnohem spíše zněla, abychom dále sledovali tuto metaforu, kdo by měl právo vstoupit do záchranného člunu... Antologium, uspořádaným starověkými literárními kritiky (8), to dodává poněkud nahořklou příchutí: jejich krisis, jejich soud, byl rozsudkem života či smrti.

Tato skutečnost je v některých případech zcela hmatatelná. Tak například, můžeme-li mluvit o Parmenidovi, vědčíme za to téměř jen jedinou věc: Simplikiovi, který se rozhodl opsat dlouhé úryvky Parmenovu muži: Simplikiovi, který se rozhodl opsat dlouhé úryvky Parmenidovy básně ve svém komentáři Aristotelovy Fysiky. A opisuje je proto, říká v jedné velmi dojemné pasáži, protože jde o knihu vzácnou (9). Bez něj bychom dnes měli méně než polovinu toho, co se nám od eleatského filozofa dochovalo. Stejně tak pokud můžeme mluvit o Epikurovi, vědčíme za to Diogenu Laertskému, který dostal skvělý nápad citovat v desáté kapitole svých Životů filozofů v úplnosti tři „dopisy“ (vlastně pojednání) shrnující celou nauku. Jiní myslitelé však měli méně štěstí. Příkladem může být stoicismus. Jak známo, žádné dílo z počátečního období této školy se nám nedochovalo v úplnosti. Musíme se spokojit krátkými zlomky, které se k nám dostaly nepřímo prostřednictvím citací. Navíc je mezi jejich blízkostí originálu a sympatiemi citátora, tedy jeho úsilím o porozumění, vztah nepřímé úměry. Diogenés Laertius tedy mluví o stoickém systému dosti pocitivě, čímž tak ovšem prostřednictvím značně banální a nevyřazné doxografické příručky. Plutarchos naopak cituje zcela doslovně úryvky z Kleantha či Chrysippa; dělá to ale jen proto, aby pomocí textů ukázal, do jaké míry tvrdí tito filozofové něco úplně nesmyslného. Proč je tomu tak? Protože stoicismus přestal dosti brzo existovat jako škola. Zdá se, že k tomu došlo kolem roku 200 našeho letopočtu, za jistého Kalliea, o němž nevíme téměř nic kromě toho, že byl posledním scholarchou. Stoická filosofie přestala být vyučována v rámci pevné organizace. Proto již nadále nebylo zapotřebí textů, které by měly být komentovány, nebo příruček pro žáky. A protože ustala poptávka, přestalo se opisovat.

Aristotelismus měl více štěstí, a to díky plodnému nespřávnému výkladu, jehož se mu dostalo v novoplatonismu, který jediný zůstal ke konci antiky na kolbišti: aristotelickým spisům (Aristotelovi samému

a jeho komentátorům, kteří ještě nebyli novoplatónsky zabarveni, jako Alexandros či Themistios) připisoval propedeutickou hodnotu v logice a fyzice jakožto odrazovém můstku k novoplatonizující metafyzice.

Epikureismus a stoicismus nemohly vstoupit do novoplatónské syntézy. Musedly tak přihlížet, jak se před nimi zavírají dveře pojmové archy Noemovy, která by je bývala byla mohla zachránit. Z děl ve vlastním smyslu stoických přežila pouze ta, která měla hodnotu morální. Morálka totiž pro starověkou filosofii vždy vytvářela půdu jakési nedotknutelné jednoty, která neutralizovala technické rozepře mezi školami (10). Stejně je tomu v pozdní antice: v 1. století stoik Seneca ve svých listech Luciliovi cituje a pochvalně komentuje výroky Epikurovy; v 6. století přišel novoplatonik Simplikios komentář k Epikurově Rukověti (11), atd. Až na řídké výjimky je tak text, který držíme v rukou, výsledkem výběru provádného minulými generacemi. Tato selekce se řídila určitými měřítky. A byla to pochopitelně měřítka antických současníků, nikoli naše. A ještě méně to byla nějaká nadčasová měřítka, která by rozhodovala o věčné hodnotě díla. Je tomu jako se vším historickým poznáním: je bytostně zmrzačené (12). Mějme se tedy na pozoru před myšlenkou, že vidíme antiku v jejích pravých rozměrech. Vidíme z ní to, co se rozhodli uchovat pozdní Řekové.

#### *Arabové: překládat*

Řekové, Římané a my, jistě. Existují však také Řekové, Římané a jiní. Je zde zejména svět, který Západ dlouho považoval za své „jiné“ par excellence a s nímž vede neustálou př, totiž svět muslimský. Cesta arabským světem nám může pomoci uvědomit si některé zajímavé skutečnosti a nahlédnout, jaké podivnosti se skrývají za samozřejmostí, se kterou vidíme sami sebe.

Připomněli jsme výše, že i muslimský svět je svým způsobem dědicem antiky. A to dědicem naprosto legitimním (13). V tomto světě došlo k předávání řeckého dědicví následkem uváženého rozhodnutí, které mělo vyřešit jeden problém, jehož si byli Arabové jasně vědomi: muslimští dobytele, kteří se vydali z Arábie na sever směrem k Sýrii a Mezopotámii, se ocitli ve světě, jenž, jakkoli nepostrádal provinční rysy, byl kulturně helénizován. Bylo zde bohatství vědomostí a praktických dovedností, které bylo třeba si osvojit.

Existuje však více způsobů, jimiž si lze osvojit literární odkaz minulosti. Překládání není jediným. Tak například starověký a středověký svět římský nechápal své osvojování si dědicví minulosti jako překlad, ale jiným způsobem, k němuž se vrátím později.

Kulturním světem, který pojal a prakticky uskutečňoval svůj vztah k antice především jako překlad, byl svět muslimský. Velkými překladateli nebyli antičtí a středověcí Římané - byli jimi Arabové. Říkmám opatrně „arabský“ a „muslimský svět“, aniž bych chtěl obě adjektiva ztotožnit: každý muslim není Arab, každý Arab není muslim. Překládalo se však především do kulturního jazyka, užívaného všemi muslimy, jak arabskými, tak perskými či tureckými, a rovněž všemi, kdo žili v muslimské kulturní oblasti, ať to byli Židé či křesťané, nebo patřili k malé pohanské sektě, která byla nicméně po obrátěném manévrování tolerována, totiž k sektě sabejské - jejíž intelektuální vrstva byla snad přímou dědicíkou posledních pohanských novoplatoniků (14).

Toto překládání bylo výsledkem vědomé politiky na nejvyšší úrovni. Mnoho se mluvilo o politice překladů, kterou prováděli chalífové. Omezím se tedy na podstatné. Váže se k němu jedna legenda, legenda o smu chalífy al-Ma'múna, jemuž se zjevil Aristotelés a odpovídal mu na jeho otázky. Tento sen přiměl kalífa, aby do byzantské země vypravil poselstvo, které mělo opatřit řecké rukopisy (15). Lépe je doložena existence slavného "Domu moudrosti", který si zhruba od roku 830 držel v Bagdádu skupinu překladatelů, placených z veřejných fondů (16).

Kdo jsou tito překladatelé? Ční mezi nimi některé osobnosti, jako dy-nastie Hunajn ibn Ishák: otec, syn a synovec (17). Jsou to hlavně křesťané. Platí to každopádně tím více, čím dále stoupáme proti proudu času. Než zde došlo k nástupu islámu, bylo křesťanství ve svých různých podobách společným náboženstvím Středního Východu. A protože se již před islámskými výboji velmi živě překládalo z řečtiny do syrštiny, stá-čilo na tento překladatelský ruch navázat. Překladatelé tak jsou dědici vědecké řecké, které však v syršských školách dostalo křesťanskou podobu. Tato rozsáhlá překladatelská aktivita netrvala o mnoho více než jedno století, protože začala kolem poloviny 8. století a zdá se, že ustala již ve století desátém. Arabský svět přestal překládat, a k této činnosti se vrátil až po šoku z konfrontace s moderní Evropou. Bylo by třeba se ptát, z jakých důvodů. Přestože se zdá, že tato praxe ustala dříve než

začal (relativní) úpadek či stagnace islámské civilizace, tyto důvody mají bezpochyby nějaký vztah k obecnějším příčinám, jimiž lze úpadek vysvětlit. Jsou různého řádu: ekonomické, politické, ideologické (zejména právní), atd. Zůstává otevřenou otázkou, kterým z nich dávat přednost. Odkazují tedy na díla historiků (18). Spokojím se později názna-kem některých důvodů intelektuální povahy, které mohly k této stagnaci přispět.

#### *Předávaný obsah*

Překládalo se z řečtiny, ale ne výlučně. Také zde je třeba rozšířit perspektivu ze starověkého Středomoří i na jiné světy. Arabové překládali rovněž ze střední perštiny (pahlavi) a z jazyků Indie, například díla lékařská, ale též z jiných oborů, dokonce i duchovních, včetně jógy (19). První velký překladatel, Abdalláh ibn al-Mukaffá, vytvořil nadále překládnou arabštinu v Knize Kalífy a Dimny, což byla verze sbírky persských bajek, která byla sama indického původu, čímž zpřístupnil mistrovské dílo, jímž se inspirovali bajkaři celého světa v čele s La Fontai-nem. Mohli bychom se též zastavit u mimořádné pouli Barlaama a Joasafa, díla vzešlého z vyprávění o životě Buddhově, které se později stalo, změněno téměř k nepoznání, velkým „knihkupeckým trhákem“ středovéhoho světa.

Muslimský svět hrál díky svému zeměpisnému postavení úlohu tlumočnicka mezi Východem a Západem, a to jak v oblasti ekonomické, tak v oblasti kulturní. Na kulturní oblast bychom mohli uplatnit teorii Maurice Lombarda o islámské ekonomii: islám zprostředkoval styk oddělených světů, dal znovu do oběhu petrifikované bohatství (20).

Máme-li se vrátit k našemu vlastnímu tématu, je třeba konstatovat, že navzdory uvedeným skutečnostem se práce překladatelů týkala zejména vědění příšlého ze Západu: i když se zdá, že z latiny přešel do arabštiny jeden jediný text, totiž Dějiny proti pohanům, jejichž autorem byl Paulus Orosius (21), velké množství přeložených děl bylo původu řeckého (22). Nebyla však vždy překládána přímo z řeckých textů. Existují totiž ještě méně zjevně prosředníci než ti, které jsem uvedl - například svět perský. Zdá se, že několik málo řeckých textů, týkajících se zemědělství či astronomie, vstoupilo do arabštiny přes překlady do střední perštiny (23). Nejdůležitějším prostředníkem přesto zůstává kulturní svět

syrský (24). Syrščina se stala kulturním a komunikačním jazykem křesťanského Východu. V tomto jazyce již existovalo mnohé. A byl mateřským jazykem řady překladatelů.

Co překládali? Možná proto, že se v tomto ohledu drželi zvyklostí syrsky mluvících křesťanů (25), překládali dosi málo toho, čemu říkáme „literatura“ (26). Některá témata přešla z řeckého románu do arabských příběhů, celkově však Arabové nepřekládali téměř vůbec historii a žádnou epickou či lyrickou poezii. Chybi zejména překlady tragické a komického divadla. Možná je to jednou z příčin pozoruhodné nepřítomnosti tohoto literárního žánru ve velké arabské literatuře klasické doby - vyjimkami jsou lidové stínové divadlo přišlé z Číny a šíitské oslavy smrti Husajnovy v jakýchsi pašijových hrách („mysteriích“) (28). Arabové naopak překládali mnoho matematiky a astronomie, mnoho mediocinů a také alchymie. Celkem bylo přeloženo obrovské množství vědeckých či filosofických knih (29). Množství tak nesmírné, že arabský překlad je často jedinou stopou filosofických, matematických nebo astronomických děl, jejichž originály jsme ztratili.

Řekl jsem, že Arabové překládali a že překládali hodně. Znamená to jednak, že předali řecké dědictví Západu, a to ve všech oblastech (30): v medicíně (31), v matematice, ve filosofii, a to do té míry, že se Západ v každé oblasti u arabského světa nesmírně kulturně zadlužil. Vědomí tohoto dluhu zůstávalo dlouho živé. Připomínal a přiznával si jej (v každém smyslu francouzského slova „reconnaisance“) středověk, například Gerbertus Remensis či Fridrich II. Sicilský, a to občas s určitým pocitem méněcennosti, jako u Alberta Velikého, který píše o noetice: „v této oblasti, jako v mnoha jiných, si protivím, co tvrdí autoři latinskí“ (32). Obdiv k bohatství úvah a vědění, pocházejících od Arabů, nebránil ostatně rozhodné polemice ve věcech nauky. Tomáš Akvinský tak tvrdě soudí Averroese, „jenž byl více kazitelem (depravator) peripatetické filosofie než peripatetikem“ (33), cituje však nerozdílně Řeky, Araby a autory latinské. Duns Scotus naproti tomu neváhá dovolávat se Avicenny (34).

Systematickou a globální polemiku pak rozvinou zejména humanisté, kteří mají ostatně jako dobří ciceronovci spadenou i na špatnou latinu Averrosových překladatelů - a scholastiků samotných. Vědomí dluhu zůstává přesto jasně ještě u velkých orientalistů renesance a 17 století,

Postela, Pococka či Fontialise. Bylo však potlačeno v paměti v době osvícenské, a pak v 19. století. V Německu mluvil Mommsen o islámu jako o „katanu helénismu“ (35). Ve Francii se v této oblasti smutně vyznamenal Renan, zejména ve své přednášce z roku 1883 „Islám a věda“, z níž vzešel zajímavý dialog s al-Afgháním. Tvrdí v ní, že Řecko je jediným pramenem vědění a moudrosti, a předpokládá teleologický výklad intelektuálních dějin, podle něhož musela arabská věda nutně zaniknout v okamžiku, kdy bylo antické dědictví naroubováno Evropě. K „iluministickému“ předsudku přidává nakonec ještě rasismus, který začíná hledat svůj biologický základ, a vysvětluje každou inovaci, již je nucen přiznat islaminizovanému světu, perským, tedy „ártským“ původem zde zrozených myslitelů (36). Západu je tak pouze spláceno stejnou mincí, chce-li mu někdo s opačným přeháněním namluvit, že vše vynalezli Arabové (37).

Ať je tomu jakkoli, připomínka významu arabských překladů v žádném případě neznamená, že by se Arabové bývali spokojili s pasivním předáváním knih, jejichž obsah pro ně zůstal zapečetěn. Byli naopak rovněž tvůrci. Vědění, které přijali, dále rozvinuli, a došli přitom někdy velmi daleko. Například v matematice výrazně překročili hranice toho, co přejali od Řeků (38). V astronomii učinila škola z Maráhy kritikou ptolemajovského systému rozhodující krok směrem ke Kopernikovi, který možná znal některé z jejich výsledků (39).

V případě filosofie se původní přínos arabský píšících myslitelů hodnotí obtížněji. Je tomu tak z několika důvodů: jednak z důvodu podstatného, protože pojem pokroku má ve filosofii zcela jiný smysl než v oblasti vědecké. Dále pak proto, že je někdy těžké odlišit tvůrčí moment od prosté úpravy ztracených řeckých děl. Předmětem diskusí je například otázka, do jaké míry je al-Farábí původním myslitelem či pouhým plagiátorem nějakého pro nás ztraceného helénistického díla (40). Konečně pak proto, že každá filosofie čerpá z pramenů, a lze se vždy oddat marnému výkonu, spočívajícímu v prohlásování, že ta či ona myšlenka se vyskytuje „již“ u toho či onoho předchůdce. V takovém případě je však západní filosofie stejně málo originální jako filosofie muslimského Východu. A nemáme například o nic větší důvod k tvrzení, že Avicennova ontologie pochází z novoplatonismu, než bychom měli v případě Tomáše Akvinského.



civilizací ještě starších, kterou by bylo opomíjení toho, co sama arabská kultura dostala od helénismu, z Persie či z Indie. Je například vědecky zcela přesně a politicky velmi zdravě připomenout, že latinská scholastika nepřejala z "arabismu" pouze velkou část svého obsahu, ale dokonce i formulaci zásadní otázky víry a rozumu (43). Arabsky se vyjadřující myšlení bylo ovšem samo ve svých dvou soupeřících větvích dědicem helénismu. Na jedné straně si arabský aristotelismus čínil s al-Farábím nárok na to být plynulým pokračovatelem nepřerušené tradice: „translatio studiorum" byla sahala bez trhliny z Alexandrie do Bagdádu (44). Na druhé straně pochází apologetická „teologie" (kalám) z prvního pokusu „scholastického" avant la lettre, o smíření aristotelismu s křesťanským dogmatem. Podnikl jej v Alexandrii šestého století Jan Filoponský a pokračoval v něm, máme-li uvést alespoň jedno jméno, Jan z Današku v 8. století v hlavníím městě umajjovské říše. Středověk si tohoto byl ještě plně vědom (45).

Vyvarujeme se tedy vytrhávání toho či onoho momentu neustálého pohybu tam a zpět, který vytvářejí dějiny středomošské kultury a který občas krystalizuje v určité předměty a určitá slova. Je známo, že nezanebatelná část španělské slovní zásoby a celá řada vědeckých termínů v západních jazycích pochází z arabštiny anebo jí byla zprostitkována (46). Existují však slova, která cestovala jednou či dvakrát tam a zpět. Tak každý ví, že francouzské slovo označující „meruňku", abricot, přišlo do francouzštiny ze španělského albaricoque, které samo pochází (s drobnou změnou smyslu) z arabského al-barkūk, „švestka". Arabština zde ovšem vyšla z řeckého prai-kokion, které pochází z latinského praecocia (v níž poznáváme francouzské précoce). Naopak moderní arabské šik je kalk francouzského chèque, „šek", mající též smysl. Jenže francouzské slovo samo pochází z arabského sakk, „směnka". Akademie arabského jazyka chtěly vyobcovat slovo amalgame, „amalgám", než si ovšem uvědomily, že jim francouzština používá arabského co si od ní kdysi vypůjčila. Slova a skutečnosti, které označují, opsala úplný kruh a vrací se do výchozího bodu obohacena celým vývojem techniky.

Opravný problém neleží na počátku, pokud nějaký existuje, ale v místě určení. Nespočívá ani tak v marném hledání pramene, jako v tom, číst dějiny pozpátku, tedy ve čtení prováděném jako hledání předků někým, kdo věří, že je jejich potomkem. Výzkumy možného arabského původu určitých rysů evropské civilizace jsou přetíženy nároky na původnost ve

směru opačném, a to jak ze strany příjemců, tak ze strany pramenů. Když tedy chceme přiznat schopnost tvorby něčeho nového pouze Řekům, není to pro jejich krásné oči. Je tomu tak proto, že cítíme, nebo si víceméně vědomě představujeme, že Řekové, to jsme v podstatě my sami.

Teze tohoto eseje leží přesně na protipólu každého pyšného nároku na to, že jsme vymysleli a vytvořili vše, uplatňovaného tvář v tvář těm, kdo „nevytvořili nic". Říci, že jsme Římané, znamená pravý opak ztotožnění se s věhlasným předkem. Je to vyvlastnění se, a nikoli nárok. Je to přiznání, že jsme nic nevytvořili, že jsme však dokázali dále předávat proud, přitékající z dřívějšíka, proud, který jsme nepřerušili, ale přemísťovali se v něm.

#### POZNÁMKY

(1) Ponechávám zde stranou údaje „pomocných věd", o nichž srov. vynikající kolektivní dílo Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel, dtv, Michov, 1975, 623 s.

(2) Hezký příklad v Themistiovi, Orationes, IV, 59 b - 61 d. Rozbor v P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur l'enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle, P.U.F., Paříž, 1971, s.56.

(3) Zdá se, že legenda sahá k Ibn al-Qifím, Ta'rih al-hukamá, s. 355 n. Lippert. Zpochybňuje ji už Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, LI, t. 5, s. 452-455 ed. Bury [v českém výboru z Gibbonova díla - Úpadek a pád římské říše, Odeon 1983 - tato kapitola nefiguruje - pozn. př.] Srov. P. Casanova, „L'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie par les Arabes", v Académie des Inscriptions et Belles-lettres, Comptes rendus (...), 1923, s. 163-171. Obdobný příběh o Omaru, týkající se perských knih o magii, lze nalézt v Ibn Chaldún, Muqaddima, VI, 18 (R, 3, 114).

(4) Srov. Protágorás, DK 80 A 1 (Diogenés Laertios, 9, 52), 3, 4. O Římu srov. A. Momigliano, Problèmes d'histoire de l'antiquité et moderne, NRF, Paříž, 1983, s. 65.

(5) Aristoxenos, fragment 131 Wehrli = Digenés Laertios IX, 40; Marinos, Život Proklivy, závěr kap. 38.

(6) Pro další příklady viz F. Micheau, „Au Proche-Orient, les parfums du savoir", v La bibliothèque, miroir de l'âme, miroir du monde, Autrement, n° 121, duben 1991, s. 52 n.

- (7) Srov. P. Hadot a C. Rapin, „Les textes littéraires grecs de la trésorerie d’Ai Khanoum”, *Bulletin de Correspondence Hellénique*, CXI (1987), s. 225-266, zejména s. 232-249.
- (8) Srov. seznam autorů, které je třeba číst, pořízený Quintilianem, XI, 1, 37 nn.
- (9) Simplikios, In Aristotelis Physicorum libros (...) commentaria, ed. H. Diels (CAG IX, Berlin, 1882), s. 144, 28.
- (10) Srov. mou knihu Aristote et la question du monde (op. cit.), s. 58.
- (11) Simplikios, komentář k Epiktétově Rukověti, ed. Dübner, v Theophrasti Characteres, atd., Didot, 1877, 138 s. - očekáváme nové kritické vydání, které připravuje I. Hadot.
- (12) P. Veyne, Comment on écrit l’histoire, Seuil, 1971, s. 24 n.
- (13) Srov. kap. I, s. 10 a dále.
- (14) Srov. Michel Tardieu, „Sabiens coraniques et sabiens de Harran”, *Journal Asiatique*, CCLXXIV (1986), s. 1-44.
- (15) Srov. Ibn al-Nadim, *Fihrist*, VII, 1 (anglický překlad B. Dodge, Columbia, 1970, vol. 2, s. 583 n.) a Ibn Abi Usejbi’a, ‘Uyún al-anbá’ fi tabaqát al-atibbá, s.v. Hunain ibn Isháq, ed. Dár Maktabat al-Hayát, Bejrút, bez data, s. 259 n.
- (16) Odstúny v M.-G. Balty-Guesdon, „Le Bayt al-hikmah de Bagdad”, *Arabica*, 1992 (v tisku) (F.M.).
- (17) Srov. nedávnou syntézu v M. Salama-Carr, *La traduction à l’époque abbasside. L’école de Hunayn ibn Isháq et son importance pour la traduction*, Didier, Paříž, 1990, 122 s.
- (18) Vedle obecných děl lze první syntézu nalézt v R. Brunschwig a G. E. von Grunebaum (ed.), *Classicisme et déclin culturel dans l’histoire de l’islam. Actes du symposium international d’histoire de la civilisation musulmane* (Bordeaux, 25.-29. juin 1956), Besson-Chantemerle, Paříž, 1957, VII - 396 s.
- (19) Srov. S. Pines & T. Geblum, „Al-Biruni’s Arabic Version of Patañjali’s *Yogasutra* (...)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29 (1966), s. 302-325, 40 (1977), s. 522-549, 46 (1983), s. 258-304, atd.
- (20) M. Lombard, *L’islam dans sa première grandeur*, Flammarion, 1971.
- (21) Srov. G. Levi Della Vida, „La traduzione araba delle storie di Orosio”, *al-Andalus*, 19 (1954), s. 257-293.

- (22) Také zde vědčíme za nepostradatelného průvodce M. Steinschneiderovi, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960, 381 s. (reedice prací uveřejněných v letech 1889 a 1896).
- (23) Srov. C. A. Nallino, „Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pahlavica”, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. VI (...), Řím, Istituto per l’Oriente, 1948, s. 285-303.
- (24) Nedávnou syntézou je G. Troupeau, „Le role des syriaques dans la transmission et l’exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec”, *Arabica*, XXXVIII (1991), s. 1-10.
- (25) Srov. R. Paret, *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Mohr, Tübingen, 1950, 15 n.
- (26) Srov. G. Wiet, „Les traducteurs arabes et la poésie grecque”, v *Mélanges offerts au P. René Mouterde* (...), *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, Bejrút, XXXVIII (1962), s. 361-368.
- (27) Srov. G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago U.P., 1946, kap. IX.: „Creative Borrowing: Greece in the Arabian Nights”, s. 294-319.
- (28) Pro vysvětlení, které navíc bere v úvahu náboženský kontext, srov. G. E. von Grunebaum, *L’identité culturelle de l’Islam*, NRF, 1973, s. 75.
- (29) Srov. antologii textů přeložených v F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Artemis, Zurich, 1965.
- (30) Bibliografie je obrovská. Orientaci nám umožní velmi vyrovnané a nezaújeté panoráma W. Montgomery Watta, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Islamic Surveys, 9), Edinburgh U.P., 1972, VIII-125s., a J. Schacht/C.E. Bosworth (ed.), *The Legacy of Islam* (2. vyd.), Clarendon Press, Oxford, 1974, XIV - 530 s.
- (31) Upozorňuji na nedávné dílo, jehož autory jsou D. Jacquart a F. Michéau, *La médecine arabe et l’occident médiéval*, Maisonneuve et Larose, Paříž, 1990, 271 s.
- (32) Cituje A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Paříž, 1991, s. 111.
- (33) *De universitate intellectus*, 2, § 214, ss. 76a, 5, § 265, s. 89b.
- (34) Srov. podnětný článek E. Gilsona, „Avicenne et le point de départ de Duns Scot”, *AHDLMA*, 1927, zejména s. 187.
- (35) Římské dějiny, VIII, 2, 12 (1885), fr. př. *Histoire romaine*, „Bouquins”, Laffont, t. 2, s. 927 b.

- (36) *Oeuvres complètes*, Calmann-Lévy, Paříž, t. 1, (1947), s. 945-960.
- (37) Srov. typické dílo S. Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident. Notre héritage arabe*, Albin Michel, 1963, 414 s.
- (38) Srov. práce R. Rasheda, zejména *Entre arithmétique et algèbre. Recherches sur l'histoire des mathématiques arabes*, Paříž, 1984, s. 7 n., s dodatkem „La notion de science occidentale”, s. 301-318.
- (39) Nedávnou syntézu předkládá G. Saliba, „The astronomical tradition of Maragha : a historical survey and prospects for future research”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 1 (1991), s. 67-99.
- (40) Například R. Walter tužil za víceméně každým textem al-Farábího ztracené helénistické dílo. Je nepochybně třeba mu přiznat větší nezávislost. Srov. M. Mahdi, „Al-Farabi's Imperfect State” (o Walzerově vydání *Ideální obce*), *Journal of the American Oriental Society* (v tisku).
- (41) Jako vzory opatrných a nevzrušených diskusí, srov. J.-C. Vadet, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premières siècles de l'Hégire*, *Maisonneuve et Larose*, Paříž, 1968, s. 11 nn. a H.-I. Martou, *Les Troubadours*, Seuil, Paříž, 1971, s. 113-25.
- (42) Srov. kap. II, s. 24 a 26.
- (43) Tuto tezi rozvíjí A. de Libera, loc. cit., kap. 4, „L'héritage oublié”, s. 98-142. Vypůjčuji si jeho užívání výrazu „arabismus”.
- (44) Srov. M. Meyerhof, „Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch - historische Klasse*, 1930, s. 389-429 a M. Mahdi, „Alfarabi against Philoponus”, *Journal of the Near Eastern Studies*, XXVI, 4 (1967), s. 233-260, zejména s. 233-236. Nuance v G. Strohmaier, „Von Alexandrien nach Bagdad» - Eine fiktive Schultadtion”, *Aristoteles. Werk und Wirkung. Pauli Moraux gewidmet*, De Gruyter, Berlin / New York, 1987, vol. II, s. 380-389.
- (45) Srov. Maimonidés, *Průvodce nerozhodných*, I, s. 71 (arabsky, s. 122 Joel; fr. př. Munk [Guide des égarés], s. 340).
- (46) Srov. bohatou sbírku G. B. Pellegriniho, „L'elemento arabo nelle lingue neolatine con particolare riguardo all'Italia”, v *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, Spoleto, 1965, s. 697-790.

## PŘIVLASTNĚNÍ CIZÍHO

Kultura představuje to, co je určitému světu vlastní. To ona umožňuje nazývat tento svět „kulturou” také v jiném slova smyslu. Co je vlastní, není však nutně přítomné jediným způsobem. Evropa se liší od jiných kulturních světů zvláštní formou svého vztahu k vlastnímu: přivlastněním si toho, co je vnímáno jako cizí. Dobře to ukazuje srovnání způsobů, jimiž Evropa na straně jedné a kulturní světy muslimský a v menší míře i byzantský na straně druhé chápaly a uskutečňovaly svůj vztah ke staršímu kulturnímu dědictví.

### *Různé způsoby přivlastnění*

Srovnání postupů asimilace, uplatněných světem latinským a světem muslimským, odhaluje jeden hlavní rozdíl. Byl již implicitně přítomen v tom, co jsem výše řekl o žánru děl, která překládal či nepřekládal arabský svět (1). Ve velmi hrubých rysech: v dílech, která překládají, se Arabové drží obsahu, Římané aspektu literárního. Arabové se snaží osvojit si vědecký a/nebo filosofický obsah, který může mít hodnotu pravdy. Římané jsou vedeni též měřítky estetickými. Proto může díky kráse poesie projít obsah, který není zrovna ve shodě s panující filosofickou či mravní ortodoxií: ateista Lucretius je tak opisován křesťany; Ovidiovo *Umění milovat* opisují lidé, kteří složili slib čistoty: jsou to mniši, a nikoli nutně mniši z nálepek na cennobertu, kdo svědomitě přepisují pasáže, v nichž básník doporučuje synchronní orgasmů... (2). To proto, že šlo o Lucretia; to proto, že šlo o Ovidia. Do arabského světa naopak antická poesie nedospěla. A pokud ano, pak nanejvýš v podobě sbírek mravních průpovědí, které nabyly povahy silně

prozaické. Je tomu tak proto, že poesie, jak každý ví, je nepřeložitelná (3). Je tedy třeba ji buď nečíst vůbec, anebo ji číst v originále, tedy uchovávat ji v jejím jazyce.

Zde se objevuje podle mého názoru rozhodující rozdíl mezi arabským a křesťanským předáváním antického dědictví. Jeho místo je nepochybně na půdě jazykové. Podstatným rysem je přítomnost či nepřítomnost kontinuity jazyka. Latina a řečtina přežily v křesťanství, které se jimi vyjadřovalo. V islamicizovaných oblastech způsobila naopak arabština zničení řečtiny a odsoudila syrštinu a koptštinu do postavení liturgických jazyků či místních dialektů. Perštinu by byl nepochybně čekal týž osud, kdyby nebylo politické a kulturní renesance zahájené v 11. století. Turečtina a další jazyky později islamicizovaných zemí (Indie, Indonésie, Afrika) vstoupily do sféry islámu v době, kdy již ztratil na své původní síle. Existuje autor, který, jakkoli toho o islámu mnoho nevěděl, dožte chápal důležitost jazykového faktoru. Je Jim Machiavelli: píše, že křesťanství, k němuž cítil pramalé sympatie, „nedokázalo uspět v úplném potlačení vědomosti o skutcích vytěčných mužů“ pohanské civilizace, „k čemuž došlo proto, že křesťanství si podřezalo latinský jazyk, což (křesťané) nutně dělali, protože nový zákon museli psát tímto jazykem“. Naneštěstí tomu „když jsou ti, kdo ustavují novou sektu, jiného jazyka, je pro ně snadné ji potlačit (tj. vzpomínku na staré náboženství)“ (4).

Jestliže se v Evropě nové náboženství vyjadřovalo běžným jazykem doby, a pak v jazycích - germánských, slovanských, keltských, atd. - národů nově obrácených na víru, nevytvořilo mistrovské literární dílo, které by se stalo normou. Můžeme po libosti soudit poselství šířené Novým zákonem. Můžeme zdůrazňovat historický význam, který mělo vypřávením o utrpení Páně - nejvyšší vznešenost v nejhanebnějším ponížení - pro odstranění bariéry oddělující vznešený styl od stylu nízkého (5). Je však nutno konstatovat, že texty, z nichž se skládá, jsou jako takové dosti prostřední literární kvality. Což křesťané vždy věděli a mluvili, s narázkou na původní zaměštnání apoštolů, o „jazyce rybářů“ (sermo piscatorius), o „pokorné řeči“ (6). A stejný jev je možné sledovat na rovině světské. Barbarské, pohanské kmeny neměly dostatečně propracované jazyky a dosi bohatou literaturu, aby mohly soupeřit s jazyky a literaturou území, na nichž se usadily. Evropa si proto musela na vzniku literatury v běžném jazyce počkat několik století.

Arabové měli naopak již v době před Koránem velkou lyrickou, válečnickou a polemickou poezii. Od nástupu islámu si navíc byli vědomi toho, že v Koránu mají v ruce mistrovské literární dílo, nepřekonatelné, a dokonce nevyrovnatelné, protože sama tato nenapodobitelnost vytváří velký zázrak, vpravdě jediný zázrak, který svědčí o božském původu posvátné knihy (7). A koránské zjevení nijak nepřerušilo, dokonce ani hluboce neproměnilo arabskou poetickou tradici: tytéž literární žánry rozkvétají před ním stejně jako po něm, i též témata, ne vždy zcela výše na vliv nepřímý. Na jeho konto byla připisována nepřítomnost umělecké prózy na islámské půdě a rozdělení psaného slova na poezii, která jediná patří k umění, a na prózu, která je pouze čistě faktickým popisem: jakmile byl Korán považován za nenapodobitelný, stalo se nebezpečným přilížit se přibližovat rytmické próze, kterou byl sepsán (8). Ať je tomu jakkoli, vedle jazykové diskontinuity tedy existuje druhý důvod, proč se Arabové nepokoušeli o úpravy řecko-latinské poesie, totiž ten, že prostě nepotřebovali hledat jinde to, co jim jejich vlastní tradice skýtala v hojně míře.

Skutečnost náboženská a skutečnost literární se tak sbíhají v jedinou skutečnost, neboť obě vedou k tomu, že je nebo není valorizován jazyk, jímž se vyjadřují. V Evropě není tento jazyk jako takový považován za obdařený nějakou zvláštní hodnotou. Arabové naopak věří, že mluví - nebo každopádně čtou a píší - jazykem samotného Boha, protože Korán byl zjeven v arabštině a sám se představuje jako „Korán arabský“ (9). Tento náboženský původ je základem vysokého hodnocení arabského jazyka; poesie mladší než Korán je prý dokonce napsána jazykem krásnějším než poesie z doby před Koránem (11). Arabština tak není nutné jazykem nejstarším, ale za to jazykem definitivním (12), a v každém případě nejjasnějším, nejbohatším i nejkonzistentnějším zároveň, jazykem nejpravdivějším ze všech jazyků (13). Jakmile je tedy nějaké dílo přeloženo do arabštiny, nabývá nestovratelné důstojnosti. Je povýšeno spíše než oslabeno. Kopie, daleka toho, že by pozbyla živosti originálu, je takřka jic povznese na vyšší rovinu: „vědy všech oblastí světa“, píše al-Birúní, „byly přeloženy do jazyka Arabů, zkrásněly, prostoupily srdce, a krása jazyka obíhala v žilách a tepnách“ (14).

S obdobnými skutečnostmi se setkáváme i v Byzanci, ovšem z jiných důvodů. Byzance sdílí s Evropou jazykovou kontinuitu, kterou se liší od arabského světa, totiž kontinuitu řeckého jazyka. S arabským světem však naopak sdílí jeden rys, kterým se odlišuje od Evropy. Také ona si je vědoma toho, že je v ní přítomen velmi vysoko hodnocený jazyk, proslavený mistrovskými díly věhlasné literatury - je jím řečtina celého období od Homéra k Platonovi. Metochitēs Theodóros tak ve 14. století může hrdě zvolat: „státy sousedící s Helladou se nestaly součástí podobného tradování, protože neměly žádný jazyk, který by se vítězně prosadil navěky a svým estetickým kouzlem vtáhl do svého okruhu větší lidi“ (15).

Klasická podoba tohoto jazyka zůstane normou. A to do té míry, že občas dochází k pokusům zvýšit důstojnost určitých textů paradoxním překladem, který je ponese proti proudu jazykového vývoje, od řečtiny lidové k řečtině vznešeného stylu. V 10. století tak Symeón Metafrastés přepsal vznešenou řečtinou všechny životy svatých, které zapsala svým jazykem lidová zbožnost (16). Díky jazykové kontinuitě, zaručené řečtinou vznešeného stylu, budou nadále přístupná jistě za cenu znalosti nabytá ve škole) mistrovská díla starověku. Toho bude dosaženo za cenu fikce, a to fikce jednoty řeckého jazyka. Možná je pouhou fikcí i sama kontinuita helénismu, od Homéra (abychom se nevraceli až k lineárnímu písmu B...) přes byzantská staletí až dodnes (17). Pokud jde o jazyk, skutečná vzdálenost mezi jazykem „očištěným“ (katharevúsa) a jazykem „lidovým“ (dhimotiki) rozhodně neustále roste, a to i ve svých politicky složitě podmíněných dopadech v současném Řecku (18). Byzantská kulturní elita každopádně nikdy nepřizná, že by se snad odcizila starému Řecku.

Na rozdíl od Byzance tak Evropa nemohla setrvat, díky kontinuitě jazyka, o který se opírá velká literatura, ve stavu ničím nerušeného vlastnictví klasického dědicví, které jí zaručovalo pocit kulturní nadřazenosti. Nemohla také, jako svět muslimský, kompenzovat svou počáteční zavislost na vnějších zdrojích dojmem, že zúšlechtila a rozšířila vědění, které zdědila, převedením do jazyka vyvoleného Bohem a jeho šířením v prostoru, který pokrývalo Jeho hotové náboženství. Evropa musela zůstat tváří v tvář vědomí toho, že si bez naděje na vrácení vypůjčovala z pramene, k němuž se nemohla ani vrátit, ani jej překročit.

### *Mezi historicismem a estetismem*

Evropská kultura je tak ve vztahu k tomuto prameni poznamenána pocití odcizení a méněcennosti, z nichž se rodí nostalgie. Stopy tohoto pocitu lze nalézt v různých dobách, jako v onom stále se vracějícím obrazu, podle něhož se mladší doba považuje za generaci trpaslíků, kteří se potřebují usadit na ramenou obrů, jimiž byli jejich předkové (19). Tento pocit se občas napájí z obecného pojetí dějin jako úpadku vzhledem k původní pravdě, ale nelze jej na tuto koncepci redukovat. Dokonce i po sporu starých a moderních, který přece skončil triumfem moderních, přežívá ve skrytu dále, například v romantismu, až jej pak Nietzsche formuluje v souvislosti s celou německou filosofií, v níž odhaluje více či méně doznávanou nostalgii po řeckém světě (20). Ještě v našem století připustí Leo Strauss, že „One must be swayed by a sincere longing for the past“ (21).

Řekl jsem, že tento pocit dělá z Evropanů „Římány“. A jimi jsme v jistém smyslu zůstali, navzdory revoluci, k níž došlo ve vztahu k minulosti. Pro začátek je třeba si tuto revoluci uvědomit. Je tichá, přesto však tvoří jeden z podstatných rysů modernosti. Je to revoluce, kterou tvoří historický vztah k minulosti (22). Historizace minulosti je skutečnost, že minulost již neuchováváme proto, že je krásná, nebo relevantní, a tak podobně - což znamená totéž jako říci, že je aktuální -, ale pouze z jediného důvodu, totiž proto, že je minulé, a tedy „zajímavá“. Je možné upozornit na ne jeden znak této skutečnosti. Tak například fantastické, rakovinné množení produkce historických děl. Nebo fenomén muzea (23), jistě viditelnější když se již nespokojuje s uchováváním mistrovských uměleckých děl, ale směřuje k postupné muzealizaci celé minulosti (24). Anebo dále fenomén pomníků padlým. Náš vztah ke starým se stal vztahem konservace: vydáváme či studujeme staré texty, dokonce i když jejich obsah už nemá vztah k tomu, co víme, nebo k tomu, čemu věříme.

Tento postoj ke starým textům je spjat s jiným postojem, který jej vyvažuje a působí možná jako protíjed. Ide o postoj estetický, o to, díky čemu si ceníme nějakého textu prostě proto, že je krásný. Tím se vysvětluje ono paradoxní gesto, spočívající v tom, že se snažíme osvojit si něco, o čem nicméně víme, že jsme se tomu odcizili! Estetický postoj ke skutečnosti se vyznačuje tím, že oddělení obsahu a formy ztrácí veškerou

relevanci. Ví to každý, kdo alespoň jednou v životě četl nějakou báseň nebo román. Je zcela jasné, že nemožnost odlišit obsah od formy umožňuje zachránit formu. Je však rovněž třeba pochopit, že tato nemožnost zachraňuje stejně tak i obsah. Změnit formu, aby byl zachován obsah (k čemuž dochází při překladu), znamená redukovat text na jeho pocho- pení překladatelem. Což zabranňuje dalším interpretům, aby z něj čerpali. Hermeneutická práce je možná pouze tehdy, je-li zachována litera. A te- dy čteme-li každý text, dokonce i ten nejprozaičtější, jako básně, v níž je každé slovo nenahraditelně sebou samým, anebo, v jistém smyslu, čteme-li prózu jako hraniční případ poesie. Výhodou estetického vzta- hu k textu je, že postuluje jeho nevyčerpatelnost. „Klasický“ charakter určitého textu není dán jeho hodnotou modelu, ale jeho nevyčerpatel- ností: „Není nutné mít možnost zcela pochopit klasický text. Ale ti, kdo jsou kultivovaní a kultivují se, si z něj musí chtít brát stále víc a víc ponaučení“ (25). Klasický text je text, z něhož lze vždy vytěžit nové myšlenky. Kulturní sázkou Evropy bychom však mohli nazvat právě fakt, že staré texty nás budou vždy mít čemu naučit - a že je tedy třeba je uchovávat v jejich doslovném znění.

Svět islámu naproti tomu sice překládal, a překládal nesmírně mnoho, přičemž dále rozvíjel obsah překládaného, avšak neuchovával originá- ly (26), které tudíž nemohl studovat (27). Umožnil tím existenci feno- ménu „renesancí“, to jest obratu k původním textům proti tradicím, kte- ré se jich dovolávaly. V evropském světě umožňuje přítomnost originá- lá neustálý odvolací proces. Myšlenkové školy se mohou střetávat s větší či menší prudkostí, spor se však točí kolem týchž pramenů. „Renesan- ce“ nejsou nic jiného, než zpochybnění starého čtení novým čtením té- hož souboru textů. Itálové, například v Padově, tak stavi proti Aristote- lovi scholastiky Aristotela Averroesova, o němž nikoli bezdůvodně před- pokládají, že je bližší Aristotelovi historickému. Dalším příkladem mo- hou být humanisté, kteří stavi Ciceronovu latinu proti latíně středověké, pokládané za „barbarskou“.

Díky přítomnosti a jazykové dostupnosti velké poesie se v Evropě prosadil estetický model vztahu k textu. Tato přítomnost tak zne- možnila orientovat se výlučně na obsah, přelít naráz obsah díla a od- hodit pak jeho nádobu. V tomto smyslu poesie zachránila Evropu. Nemohla by tak však mohla učinit, kdyby se již s křesťanstvím,

počínaje rovinou vztahu k absolutnu, nebyl býval prosadil kulturní model druhotnosti.

#### *Náboženský základ druhotnosti*

V křesťanském světě, jak jsme již viděli (28), se s fenoménem druhot- nosti setkáme dokonce i ve vztahu k absolutnu (řečeno jasně: v nábo- ženství). Zdá se mi, že Evropu čini jedinečnou právě přítomnost druhot- nosti na této základní rovině. Jakkoli se mohou i jiné civilizace považo- vat za dědice - tak jako řada asijských kultur přiznává svůj těžký dluh vůči Indii (Jihovýchodní Asie, Tibet) nebo Číně (Japonsko), Evropa je možná jediná, kdo dělá z této druhotnosti princip, postavený do samého středu jejího vztahu k absolutnu.

Vyzdvižení kulturní druhotnosti na rovinu vztahu k absolutnu je sku- tečností náboženství, které rozhodujícím způsobem poznamenalo Evro- pu, totiž křesťanství. Křesťanství ví, že je druhé vzhledem ke staré smlou- vě. Toto zakotvení v absolutnu dává takřčené druhotnosti jedinečnou váhu, přičemž ji též pozneňuje. Druhotnost v oblasti náboženské nemá smysl časový: stará smlouva není minulostí, od níž bychom se vzdalo- vali, ale trvalým základem. Druhotnost se proto nechápe jako pokrok oproti minulosti, a tudíž ani jako její historicizace. Vztah k dědictví an- tického světa je naopak skutečně vztahem k minulosti, a jako takový nemůže těmto dvěma jevům uniknout. Aby nám tedy mohla poskytnout trvalý model, musí být druhotnost kulturní (vzhledem k "Řekům") opa- kována (reprise) v druhotnosti náboženské (vzhledem k "Židům").

Náboženská druhotnost tak brání každé kultuře, která se hlásí ke křes- ťanství (jako Evropa), považovat se za svůj vlastní pramen. Odmítnutí marcionismu je proto možná událostí, zakládající dějiny Evropy jako civilizace, a to tím, že skýá vzor evropského vztahu k minulosti a za- kotvuje jej na nejvyšší rovině. Je také možné, že svatý Eirēnaios není díky své polemice s marcionismem a svému tvrzení o totožnosti Bo- ha Starého i Nového zákona jen jedním z církevních otců, ale rovněž jedním z otců Evropy. Kdyby se Evropa uzavřela ve své vlastní kultuře, chápané pouze jako jedna z řady kultur, mohli bychom mluvit o něčem jako kulturním marcionismu.

V náboženské i kulturní oblasti má Evropa jeden a týž vztah k tomu, co jí předchází: neodtrhává se od minulosti, neodmítá ji. Pokud jde

o kulturu, Evropa si neciní nárok na to, že by do sebe byla vstřebala vše, co obsahoval helénismus, nebo v oblasti náboženské vše, co obsahoval Starý zákon - takže by pak bylo možné zahodit prázdnou skořápku. Křesťanství si nanejvýše činí nárok na to, že vlastní (což není správný výraz) klíč, umožňující vykládat to, k čemu směřoval Starý zákon. Tvrdí, že rekapitulace toho, co se v minulosti událo, je dána v události Krista, v němž je vtělena plnost božství (Koloským 2,9). Ale zkoumáním bohatství, které je v tom obsaženo, a jeho vnašení do svatosti církve je úkol nekonečný, nevyžadující nic menšího než celé budoucí dějiny.

Islám se naproti tomu vyznačuje jakýmsi postojem pohlcování. Jak jsme již viděli (29), podle islámu Židé a křesťané zfalšovali texty zjevení, jehož se jim dostalo. Toto zjevení je ve své čistotě přítomno pouze v Koránu. Proto je pro islám pravda židovství stejně jako křesťanství obsažena v něm samém a nikde jinde. Tato pravda tedy leží vně dvou náboženství, která mu předcházela a která jsou jako by zřavena sebe sama. Jejich studium tedy není pro islám nijak podstatně zajímavé. Vše se děje tak, jako by se v muslimském světě uplatňoval stejný model pro civilizace, které mu předcházejí, i pro ty, které se rozkládají mimo něj. Islám se o ně jistě mohl zajímat, a dokonce je popisovat s přesností podobností v mistrovských dílech fyzikální geografie a antropogeografie (30). Tento rys sdílí s Evropou (31) a liší se jím od Byzance (32).

Islám však, na rozdíl od Evropy, nijak nepomýšlel na využití svých znalostí o cizích zemích jako nástroje, který by mu pomoci srovnání a zaujetí odstupu od sebe sama umožnil lépe sama sebe pochopit díky tomu, že by si uvědomil nemožnost svých kulturních zvyklostí (33). Není vyloučeno, že geografové pěli chválu na Indii a Čínu, aby tak nezápadně kritizovali islám své doby, přičemž tato kritika je nakonec čas to vyvažována potvrzením jeho náboženské nadřazenosti (34). Opravdové výjimky jsou vzácné a pocházejí vždy od myslitelů okrajových či kacířských. Syk s hindským bráhmánem, jejichž náboženství se velmi dobře obejde bez prorocství, která islám naopak považuje za nezbytná pro lidské štěstí a dobrý společenský řád, působil muslimským myslitelům problémy. Skutečný či fiktivní dialog s nimi mohli sloužit k zakrytí kritiky islámu u volnomyšlenkáře, jakým byl Ibn al-Ráwandi (35).

## Idea „renaissance“

Zdá se mi, že to, co jsem nazval kulturní druhotností, určuje vztah k jinému v kulturních dějinách Evropy. Lze jej shrnout do dvojitého pohybu diastoly a systoly: na jedné straně pozorujeme neustálé rozpínání směrem k domněle „barbarské“ oblasti, která má být asimilována a integrována. Z tohoto hlediska je možné pochopit události, k nimž došlo na samém počátku evropských dějin: integraci národů nelatinských jazyků, germánských, a pak slovanských a skandinávských, začátky jejich písemnictví a přijetí křesťanství. Anebo expanzi, která začala po velkých zámořských objevech a vyústila v rozdělení téměř celého obydleného světa mezi evropské národy nebo národy z Evropy vzešlé.

Na druhé straně jsme svědky neustálého úsilí o návrat proti proudu ke klasickému prameni. Mohli bychom tak napsat intelektuální dějiny Evropy jako dějiny víceméně nepřetržitého sledu renesancí. Myslenka „znovuzrození“ se nejprve zařadila do určitého schématu intelektuálních dějin, zděděného od Petrarkey (36), a pak převzatého ideologií „osvícenství“. Toto trojčlenné schéma, vzešlé snad ze sekularizace Joachima de Fiore, předpokládá nádherné období, které by přerušilo dobu tmy, „pochmurné věky“, „temnoty“. Tato doba by se uzavřela a šlo by o to, navázat na prvopočáteční jas. Tím by byl překročen věk považovaný za prázdny, který stačí definovat jeho místem uprosřed, mezi - „středověk“. Renaissance měla tedy být jmenem konce středověké temnoty.

Historikové ve svých pracích ukázali, že tento jev nikdy nevyvymizel. Rozšířili pojem „renaissance“ a popsali jeho nepřetržitý průběh řadou stáletí. Můžeme tak začít „renesancí karolínskou“, navázat „renesancí 12. století“ (37) a pokračovat, samozřejmě, řadou renesancí italských. Zde se však nezastavíme, neboť v téže linii se setkáváme i s německým cyklem helénismu. Nechme jej začít Winckelmannem - pokud ovšem netrváme na tom, že jeho počátkem je již Beatus Rhenanus. Pokračuje ve výmarském klasicismu a ústí v sen stát se znovu Řeky. Tento plán je nejprve hyčkan jenským romantismem: „Žít klasickým způsobem a prakticky v sobě uskutečňovat antiku, hle vrchol a cíl filologie (...)“ (38). Poté se k němu vrací a přebírá jej Nietzsche: „den ze dne se stáváme více řeckými, nejprve pochopitelně v našich pojmech a našich hodnoteních, jako příznaky, které by si hrály na Řeky: ale jednoho dne,

doufejme, také v našich tělechl! V tom spočívá (a vždy spočívala) má naděje pro to, co je německé!" (39). Sen o nové renesanci je přítomný ještě u myslitelů našeho století. Vedle poněkud mlhavého snění o "řeckém humanismu" u Wernera Jaegera má v této otázce dvojnáčný postoj i Heidegger (40). Pokud jde o Leo Straussa, ten snil o nové renesanci založené na myšlence přirozeného práva: „Nanejvýš doufal, že by jednoho dne mohli existovat nějaký třetí humanismus či třetí renesance, po renesanci italské a německé, která by se však tentokrát neinspirovala viditelnou krásou soch, maleb a staveb Řeků, ani velikostí jejich poesie, ale pravdou jejich filosofie" (41).

#### *Humanismus muslimský a humanismus evropský*

Je tato skutečnost vlastní Evropě? Jak je tomu v jiných kulturních oblastech? Je například možné mluvit o muslimském humanismu? Tato otázka je předmětem sporů o to větší, že samo toto slovo není zdaleka jednoznačné. Pokusme se zjednat zde trochu jasno:

a) „Humanismem" lze chápat pokus o vytvoření světa založeného na výlučném ohledu k člověku a vyřazení Boha, a to v tom smyslu, v němž je v moderní angličtině „humanist" zdivořilým výrazem pro „ateistu". Je jasné, že v tomto smyslu je muslimský humanismus protimluvem, stejně jako humanismus křesťanský.

b) Rozumíme-li jim lásku ke krásnému písemnictví, můžeme v arabském světě nalézt období, kdy se zároveň naplnily společenské podmínky nutné pro objevení se humanismu: publikum, složené ze vzdělanců s jennými způsoby, záliba v kultuře obecně a kultuře literární zvláště, atd. Tyto podmínky tehdy přinesly ovoce plně srovnatelné s plody kultury evropské. Dobří znalci tak mohli pro některé rysy muslimského světa navrhnout označení „humanistické" (42).

c) „Humanismem" můžeme nazývat určité hodnocení člověka, o němž se předpokládá, že stojí na vrcholu přírody nebo, v případě náboženství, na vrcholu stvoření. V islámském světě, jako v řadě starších či současných kulturních tradic (43), se setkáváme s tvrzením o výjimečné hodnotě člověka, a dokonce s teorií „dokonalého člověka", který jediný je hoděn zaujmout nejvyšší místo (44). Lze mluvit o humanismu v arabském myšlení. Vyjadřují-li se ovšem jeho stoupenci arabsky, on sám pochází z pramene východního, iránského nebo antického (45). Můžeme

se však domnívat, že humanismus, jak ho hlásají často „podezřelí" autoři jako Džabir ar-Rází, byl vyvozen z muslimského náboženství. Například Averroes občas dává na srozuměnou, že náboženská („božská") zákony musí být posuzovány podle své shody se „zákony lidskými", to jest s pravidly určujícími, jaké uspořádání společnosti je v souladu s posledním cílem člověka, tak jak jej určuje pouze a jediné filosofie. Pozoruhodně tak převrací hledisko, podle něhož se naopak lidské zákony musí podřizovat normě Zákona božského (46). Je toto „humanismus" dobrého muslima?

d) Otázka se stává nesnadnou a zajímavou pod dvojitou podmínkou: na jedné straně je třeba, aby slovo „humanismus" označovalo pokus přiznat člověku vzhledem k tomu, co on není (včetně Boha), statut autonomního partnera, důstojnost, která mu umožňuje vstupovat s jinými do svobodného vztahu; na druhé straně je třeba chápat „islám" nikoli jako kulturu, ale jako náboženství vyjadřující se v dokumentech, které mu jsou normou. Avšak autoři, popírající existenci tohoto posledního fenoménu jinde než v židovství a křesťanství, mají často značnou autoritu (47).

Můžeme zhodnotit rozdíly na rovině předvedení počátků lidstva a jednání Boha vůči němu. Ve Starém zákonu tak Adam dává jména věcem, které nepojmenoval Bůh, a to zejména zvířatům (48). Bůh tím riskuje, že se bude muset od člověka něčemu naučit, a schvaluje jeho rozhodnutí, nechávaje tak člověka jednat jako zákonodárce. V Koránu naopak pojmennovává všechny věci Bůh a učí Adama jejich jména (49). V křesťanství pak propůjčuje lidstvu jedinečnou důstojnost myšlenka vtělení.

Aniž bych chtěl vsoupit do této dalekosáhlé debaty, je zajímavé všimnout si, že možná ústřední rozdíl mezi evropským humanismem a tím, co se mu podobá v arabském světě, je důsledkem povahy starých textů, které byly předány převému a druhému. Stará literatura, v tom, co v ní bylo ve vlastním smyslu „literárního", to jest epická, tragická a lyrická poesie, do arabského světa nevstoupila - na rozdíl od, jak jsme viděli, antické filosofie a věd. Právě tato literatura však nesla něco jako antické pojetí člověka, s modely jeho možné výbornosti v potvrzení sebe sama ve vztahu k bohům, k přírodě, k obci, atd. Arabský svět se tedy nemusel přímo utkat s konkurencí globálního pojetí člověka, které bylo starší než islám: myšlenka, že se Arabové žijící v "nevědomosti" (džáhlifá) utvářeli

z lidské výbornosti, neměla proti závažnosti Koránu dostatečnou váhu, a filosofické a vědecké texty přeložené později vyjadřovaly pohanské pojetí člověka ve zmíněné podobě. Křesťanský svět se naproti tomu musel potýkat se zdatnějším pohanským: s protikřesťanským novoplatonismem Porfýriovým či Proklovým, který nebyl „pročištěn“ jako do arabštiny přeložené texty plotínovské (50), a především s řeckými tragiky, opravdovými protivníky křesťanské svatosti (51). Křesťanství tedy muselo vyměšovat silnější protilátky.

#### *Humanismus s renesancí nebo bez ní*

Můžeme každopádně konstatovat, že v arabském světě nenabyl případný humanismus podoby „renesancí“. Je to další dvojnásobný výraz. Nic jisté nebrání označení určitých období intelektuálních dějin muslimského světa touto pohodlnou nálepkou - například doby emírů z dynastie Bújovců v 10. století (52). Rozumíme tím obnovení intelektuálního studia, umožněné občanským smířením, rozvojem a rozrůzněním administrativy, a následným vynořením se třídy, která disponovala volným časem, nutným k tomu, aby se mohla věnovat péči o ducha. Za renesanci lze dále považovat, řečeno názvem velkého díla al-Ghazzálího, „oživení nauk náboženských“ v 11. století. Nebo konečně objevení se národního arabského vědomí (nahda) na konci 19. století, a dokonce i hnutí, která ožívají současný islám.

Nejde snad u některých těchto jevů o návrat k pramenům, tedy o „renesanci“, o znovu-zrození v etymologickém smyslu slova? Ve skutečnosti se velmi často jedná o návrat k pramenům islámu samého, o touhu opět nalézt více či méně vysněnou čistotu: ryzost medinského období, kdy Muhammad organizoval svou obec, období „dobře vedených“ chalífů před rozkolem, který rozbil jednotu islámu v době Alho - a stálo ho ještě rozděljuje. Reformní hnutí, které my bychom ochotně nazvali „modernistickým“, se dokonce mohlo pro nás paradoxně pojmenovat salafíja, to jest věrnost zvykům předků. Tato hledání úročité a nových sil směřují pokadě právě k pramenům, k počátkům islámu. Evropa může nabídnout obdobné příklady, jako třeba řadu reforem církve - například františkánské hnutí, které se pokouší vést znovu takový život, jaký vedli apoštolové s Kristem. Tyto události nejsou „renesancemi“, a to ani v zemi islámu, ani v Evropě. Bylo by případnější mluvit o probuzeních (réveils,

revivals). Je totiž nutno upozornit na jeden podstatný rozdíl. V případě náboženských probuzení nevykrácuje návrat k prameni z dané tradice, zůstává v jejím rámci. V případě renesancí leží pramen, z něhož má být čerpáno, na druhé straně řezu v kontinuitě; jde tedy o to, přivlastnit si původ, vzhledem k němuž se cítíme být cizí, a dokonce odcizení - a to zejména prameny antické.

#### *Kulturní druhotnost*

Tento „římský“ postoj umožňuje formulovat to, co se mi zdá tvořit zvláštnost evropské civilizace. Chtěl bych říci pár slov o vztahu ke kulturní druhotnosti. Tímto výrazem označuji především skutečnost, že každá kultura je druhotná. Je tomu tak na úrovni každého z těch, kdo na sobě nesou její stopy: dokonce i když je získána v útlém dějství, díky čemuž vypadá jako „úplně přirozená“, kultura je nabytá, a nikdy vrozená. Na rovině kolektivní je pak každá kultura dědičkou kultury předchozí. V tomto smyslu je každá kultura přístěhovaleckou zemí. Zdá se mi však, že v případě Evropy má kulturní druhotnost jeden dodatečný rozměr: Zvláštností Evropy je, že je takřkajíc přistěhovalcem do sebe sama. Chci tím říci, že druhotná povaha kultury v ní není pouze fakticky přítomná, ale je výslovně reflektována a s rozmyslem chtěna.

Charakterizovali jsme dějiny evropské civilizace počínaje zrozením Evropy jako téměř nepřerušenu řadu renesancí. Viděli jsme, co je přitom tak pozoruhodné: úsilí o návrat proti proudu mří jinam než kulturní oživení či náboženská „probuzení“, která prožívají všechny civilizace; nesměruje k prvopočátečnímu období, není návratem k tomu, co je kultuře vlastní a co by existovalo ve vší své čistotě v počátcích, které ji zakládají. Toto úsilí naopak směřuje k prameni, který leží vně evropské kultury - v daném případě v řecko-římské antice.

Tato situace druhotnosti vzhledem k minulosti, k níž mří „renesance“, je vlastní Evropě v úzkém slova smyslu, tak jak jsme její vymezili. Byzance ji nikdy nepoznala. V kulturních dějinách byzantského světa lze jistě odhalit nepřerušenu „humanistickou“ tradici. Vidíme, jak se v ní střídá řada „renesancí“, představujících protější obdobných událostí v Evropě: obnovení filologických a literárních studií u Fótia v 9. století nebo ve 14. století za vlády Palaiologovců, nárok na platónské a aristotelické filosofické dědictví, který vznáší v 11. století Ioánnés Italos

a Michael Psellios, a dokonce sen o návratu pohanství, který sní v 15. století Georgios Gemistos Pléthon. Velký rozdíl však spočívá v tom, že byzantiští Řekové považují kulturní helénismus, navzdory rozchodu s helénismem náboženským, za svou vlastní minulost. Ještě Theodoros Metochiás může tvrdit: „jsme krajaný starých Helénů rodem a jazykem“ (53). Pro Byzantince jde vždy jen o přivlastnění si toho, co je odevzdá jejich majetkem.

V islámské zemi došlo k pokusům obnovit vědění vnímané jako přišší zvenčí, a ostatně velmi jasně identifikované pod jménem „cizích věd“ - na rozdíl od „arabských věd“, seskupených kolem Koránu a toho, co usnadňuje jeho exegezi (gramatika, poesie, atd.). Setkáváme se s nimi právě v době, kdy byly překládány knihy, pojednávající o „cizích vědách“. Al-Farábí předkládá schéma dějin předávání filosofického vědění, které předpokládá následující úsilí: vědění přechází od Chaldejců, starých obyvatel Iráku, až k Arabům, a to přes Egyptány, Řeky a (křesťanské) Syřany. Al-Farábí ovšem spojuje s ovládnutím vnitřních pravidel filosofické praxe politické umění, které ji umožňuje obnovit, kdyby se snad ztratila či podlela zhoubě (54). Vše nasvědčuje tomu, že svou vlastní filosofickou činnost považoval za přípravu obnovy filosofie po období jejího úpadku. V oblasti filosofie bychom také mohli uvést úsilí o obnovu autentického myšlení Aristotelova, které vynaložil Averroes při systematickém komentování jeho díla. Averroes se domníval, že toto dílo bylo porušeno novoplatónsky zaměřeným výkladem Avicennovým, jakkoli i Avicenna představoval starší přejímání této myšlení. Avšak Averroesovo dílo, které vzešlo z Andalusie a Maroka, nedošlo žádného ohlasu ani zde, ani v jižním Středomoří vůbec. Každopádně žádného, který by zasloužil srovnání s přijetím nesmiřného rozsahu, jehož se mu dostalo na Severu Středomoří, nejprve v židovských obcích a poté u křesťanů. Doba pokusů tohoto druhu však netrvala dlouho. Vzály za své, a „arabské vědy“ zůstaly po sumitské normalizaci v 11. století na kolbišti víceméně samy. Intelektuální život se vyčerpá díky odmítnutí či neschopnosti otevřít se novým pramenům (55). Ledaže by ovšem naopak bylo třeba předložit celkovou hypotézu o kulturním úpadku muslimského světa, která by se pojila přímo k tomu, co se zde snažím ukázat. Podle této hypotézy by byla kulturní stagnace islámu (kterou by bylo třeba odstínit podle doby a místa) způsobena paradoxně nikoli

odmítnutím, ale naopak přemírou asimilace. Islám by se zastavil na cestě kupředu, neboť se přestal chovat ke zdrojům, z nichž si vypůjčoval, jako ke zdrojům vnějším, a to právě proto, že je zcela vstřebal. Může-li si dovolit poněkud barokní obraz osla, majícího na sobě připravenou nedostupnou návnadu, spolkl by mrkev, která jej poháněla kupředu. Hypotéza tohoto druhu byla každopádně předložena, pokud jde o dějiny vědy (56).

Evropská kultura je ve svém celku úsilím o návrat k minulosti, která nikdy nebyla její, vzhledem k níž však jako by nějak došlo k nenahraditelnému pádu, k bolestně pociťovanému odcizení („estrangement“). Nemusíme se zde zabývat tím, co nepřirozeného či strojeného je v takovém pohledu na minulost. Jsem si vědom skutečnosti, že to, co se k nám z antické kultury dostalo, je výsledkem selekce provádné již od doby alexandrijské a že obraz, který si vytváříme o jejím celku, nevhodně zobecňuje na základě mistrovských děl a předpokládá „antický svět“, jenž by se jim celý vyrovnal (57). Rozhodující je pro mne jediné vědomí, že jsme pozdními přichozími a že se musíme vracet k prameni, jímž „my“ nejsme a který nikdy nebyl „námi“. Toto vědomí vede k přemístění kulturní identity Evropy, která pak nemá jinou identitu než identitu výstřednou.

#### POZNÁMKY

- (1) Srov. výše, kap. IV, s. 55.
- (2) Vzpomínám si na zábavnou poznámku na toto téma v jednom textu ale nedarf se mi nalézt přesný odkaz.
- (3) Srov. Abú Sulaimán as-Sijistání, *The Muntā-Rhab Siwān al-hikmah* (...), *Arabic Text, Introduction and indices* edited by D. M. Dunlop, Mouton, La Haye, 1979, § 96, s. 68.
- (4) Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II, 5 (Tutte le opere, Mondadori, 1968 (2. vyd.), t. 2., s. 247).
- (5) Srov. E. Auerbach, *Mimesis*, kap. 2, NRF, Paříž, 1968 (č. př. Mladá fronta, 1968).
- (6) Srov. týž, „*Sacrae scripturae sermo humilis?*“ *Francouzsky*), v *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Francke, Bern / München 1967, s. 21-26.

- (7) Božský původ Koránu, XVII, 90; X, 39. Srov. Encyclopédie de l'Islam, s.v. l'jāz, t. III (1970), s. 1046 a - 1046 b (G. E. von Grunbeaum).
- (8) Srov. A. Miquel, L'orient d'une vie, Payot, 1990, ss. 109, 120.
- (9) Srov. výše, kap. II, s.25 a dále.
- (10) Korán, XII, 2 a porůznu.
- (11) Srov. Ibn Chaldún, Muqaddima, IV, 22 (R, t. 2, 303 n.) a VI, 56 (R, t. 3, 396 n.).
- (12) Srov. A. Borst, Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, A. Hiersemann, Stuttgart, 1957, t. 1, Fundamente und Aufbau, s. 334 n.
- (13) Srov. např. Rasá'il Ickhwán as-Safá, III, 9 (40), t. 3, ss. 377 a 381, nebo Ibn Chaldún, Muqaddima, VI, 44 (R, 3, 321) a 46 (R 3, 344).
- (14) Předmluva ke „Knize drog“ (Le livre des drogues), fr. př. M. Meyerhof, Bulletin de l'Institut d'Égypte, XIX, s. 33 n. a XXII, s. 144 n. (F.M.). Originál v M. Meyerhof, „Al-Biruni's Vorwort zu seiner Drogenkunde“, Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, III, 3 (1932).
- (15) Ethikos é peri paideias, f. 205 r, v H. Hunger, „Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz“, Byzantinische Zeitschrift, 45 (1952), s. 4-19, cit. s. 15.
- (16) Srov. Dictionnaire de Spiritualité, s.v. Syméon Métaphraste, col. 1383-1386 (M.-H. Congourdeau).
- (17) Srov. C. Mango, „Byzantinism and Romantic Hellenism“, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, XXVIII (1965), s. 29-43. V opačném smyslu, Ap. Vacalopoulos, „Byzantinism and Hellenism. Remarks on the racial origin and the intellectual continuity of the Greek nation“, Balkan Studies, IX, (1968), s. 101-126.
- (18) Srov. R. Fontaine, „L'Eglise grecque et la question de la langue en Grèce“, Istina, 21 (1976), s. 412-429.
- (19) Původcem tohoto obrazu je nepochybně Bernard z Chartres (Bernardus Carnotensis), pro něhož je obrem Aristotelés (srov. Jan ze Salisbury, Metalogicon, III, 4, PL 199, 900 c). Dorazí až k Newtonovi, ale setkáme se s ním i u Swifta, který implicitně přirovnává staré k Brodingnagu a moderní k Liliputhu.
- (20) Nietzsche, fragment ze srpna - září 1885, 41 [4], KSA t. 11, s. 678, a srov. J. Taminiaux, La nostalgie de la Grèce á l'aube de

- l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel, Nijhoff, La Haye, 1967, XII - 274 s.
- (21) „On Collingwood's Philosophy of History“, Review of Metaphysics, 5 (1951 - 1952), s. 576.
- (22) Nikdo to neviděl lépe než Nietzsche ve druhé Nečasové úvaze, „O užitečnosti a škodlivosti historie pro živoť“ (1874).
- (23) P. Valéry, „Le problème des musées“, v Oeuvres, Pléiade, t. 2, s. 1290-1293.
- (24) Srov. H. Lübke, Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts, Styria, Graz / Vídeň / Kolín n. R., 1983, s. 9-32.
- (25) F. Schlegel, Kritische Fragmente, n° 20 (KA t. 2, s. 149).
- (26) Srov. Ibn Chaldún, Muqaddima, VI, 43 (R, 3, 317).
- (27) Známe případy zpětného překladu téhož řeckého textu. K tomu všemu však došlo v 9. století, kdy byly ještě k dispozici originály.
- (28) Srov. výše, kap. III, s. 37 a dále.
- (29) Srov. výše, kap. III, s. 41-42
- (30) O arabských zeměpiscích srov. dílo A. Miquela, La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle, Paris, Mouton, 4 vol., 1967, 1975, 1980, 1988.
- (31) Srov. níže, kap. VI.
- (32) Srov. C. Mango, Byzantine Literature as a Distorting Mirror, Clarendon Press, Oxford, 1975, s. 17.
- (33) Taková je ústřední teze Lewisova, Comment... Srov. též Grunbaum, Identité..., ss. 33, 37, 258 pozn. 50.
- (34) Srov. A. Miquel, L'orient..., s. 170.
- (35) Srov. P. Kraus, „Studien zur islamischen Ketzergeschichte. Das Kitáb az-zumurrud des Ibn ar-Ráwandi“, Rivista degli Studi Orientali, XIV (1933 - 1934), s. 93-129, s. 335-379.
- (36) Srov. Th. E. Mommsen, „Petarich's Conception of the «Dark Ages», v Speculum, XVII (1942), s. 226-242.
- (37) Vyráz zavádí C. H. Haskins, The Renaissance of the twelfth century, Harvard U.P., Cambridge (Mass.), 1927.
- (38) Srov. F. Schlegel, fragments de l'Atthenäum, § 147 (KA, t. 2, s. 188).
- (39) Nietzsche, fragment ze srpna - září 1885, 41 [4], KSA t.11, s. 679 (= Wille zur Macht, závěr § 419).

- (40) Srov. odkazy v mém textu „La phénoménologie comme voie d'accès...“, s. 249, pozn. 9.
- (41) Allan Bloom, „Un vrai philosophe, Leo Strauss“, *Commentaire*, 1 (1978), s. 103 n.
- (42) Srov. po M. Guidi, A. Badawi, L. Gardet (La cité musulmane, Vrin, Paříž, 1954, s. 271-328) velmi jemné poznámky M. Arkouna, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe /Xe siècle. Miskawayh philosophe et historien*, Vrin, Paříž, 1970, zejména „L'attitude humaniste“, s. 356-364.
- (43) Srov. Žalm 8 a, kvůli odkazům na řecké texty, moji knihu *Aristote...*, §§ 27 a 28.
- (44) Srov. H. H. Schaefer, „Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung“, v *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 79, (1925), s. 192-268.
- (45) Srov. A. Badawi, „L'humanisme dans la pensée arabe“, *Studia Islamica*, VI (1956), s. 67-100.
- (46) Srov. Averroes' *Commentary on Plato's «Republic»*, edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal, Cambridge U.P., 1969 (3. vyd.), [I, vii, 11], s. 26, 16 nn. a [II, iii, 1], s. 63, 1. O převrácení hlediska srov. S. Pines, „Le toratho ha-medinih shel Ibn Rushd“. *Bejn makshaveh Israel le-makshaveh ha-'ammim*, Mosad Bialiq, Jerusalem, 1977, s. 92.
- (47) Srov. C. H. Becker, op. cit., s. 34; J. Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Niemeyer, Tübingen, 1959, kap. 8, s. 35-40; Grunebaum, *Identité...*, ss. 50, 60.
- (48) *Genesis* 2,19.
- (49) *Korán*, II, 31.
- (50) Mám zde na mysli „Aristotelovu teologii“, „List o božském věděni“, „Rozmluvu o čistém dobru“ (*Liber de causis*).
- (51) H. U. von Baltasar, *Regenschaf* 1965, Johannes, Einsiedeln, s. 24.
- (52) Výraz pochází od A. Meze (1869 - 1917), *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922. Mez sám jej nemohl blíže vysvětlit. Klade důraz na význam, jaký má proniknutí k předislámským a mimoislámským pramenům, řeckým či křesťanským, pro vysvětlení kulturního rozmachu islámu. Srov. pro diskusi Joel Krämer, *Humanism in the Renaissance of Islam*.
- (53) Cituje bez odkazu C. Diehl, *Etude byzantines (...)*, Picard, Paříž, 1905, s. 398.
- (54) Tahsil as-Sa'ada [§ 65], ed. Yasin, *Dār al-Andalus*, Bejrút, 1983, s. 97; [iv, § 63], angl. př. M. Mahdi, *The Philosophy of Plato and Aristotle*, Cornell U.P., 1969, s. 50. O řeckém původu arabské filosofie, srov. *Kitáb al-Huruf*, II, §156, ed. Mahdi, *Dār al-Machreq*, Bejrút, 1969, s. 159.
- (55) Bylo by zábavné vést paralelu s teorií M. Lombarda o ekonomii muslimského světa, jejíž rozvoj podle něj brzdí vyčerpání přirozených vnitřních zdrojů.
- (56) Srov. A. I. Sabra, „The appropriation and subsequent naturalization of greek science in medieval Islam: a preliminary statement“, v *History of Science*, XXV (1987), s. 223-243, zejména s. 240.
- (57) Srov. výše, kap. IV, s. 47-49.

# VI

## K HYGIENĚ ČISTĚ VLASTNÍHO

Hledat, co je evropské kultuře vlastní, je podnik, který nelze provádět bez obezřetlosti, což plyne ze samotné povahy takového hledání. Samotné francouzské slovo „propre“, které znamená také „vlastní“, má dvojnásobné konotace. Označuje totiž zároveň opak nečistého či špinavého (malpropre) a opak nevhodného, nesprávného (impropre) a je možné, že obojí smysl vzájemně váže hluboké pouto (1). Odkaz na to, co je nějaké kultuře vlastní (propre), může každopádně lákat k vylovení toho, co touto kulturou není - jakožto „špinavého“ cizince. Zdá se mi však, že model vztahu k sobě a k jinému, který zde nabízím, znemožňuje na principiální rovině každý postoj tohoto druhu. Zdá se mi, že také v zárodku potlačuje další kulturní zvrácenosti. Než se to pokusím ukázat, připomeňme si nejprve, čím je vztah Evropy ke kultuře specifický.

### *Moje kultura jako jiná*

Tento specifický vztah je důsledkem fenoménu kulturní druhotnosti, nabývajícího v Evropě palčivosti, kterou jsme již viděli. Pro Evropana nemůže být kultura něčím, co vlastní a co zakládá jeho identitu. Bude naopak něčím podstatně cizím, co tak učiní nutným úsilí o přivlastnění. Pro Evropana se přístup k tomu, co je mu vlastní, otevírá jediné oklikou přes to, co mu předchází a co je mu cizí (2).

Tím si zakazujeme vracet se spokojeně k řeckým, latinským či židovským kulturním pokladům, jako by šlo o rentu z posavení, ospravedlňující vlastnickovou lenost, jako bychom se vydali na „obchůzku majitele v zahradě minulosti“. Můžeme obdivovat, a plným právem, řeckou

rationalitu a demokracii, římský řád, židovský smysl pro transcendenci, aťd. Ale jejich výčet, již jako příliš nepřijemný, se stává podezřelým, když jde o to, připsat si je se sebeuspokojením na svůj účet. Mohli jsme tak slyšet, jak se rozněžňuje nad prameny západní kultury - „poklad a jedinečná výsada naší křesťanské západní civilizace (...) vy a já patříme k téže kultuře, napájeli jsme se z týchž pramenů (...) Řecko! Křesťanství!“ - sovětský diplomat, ospravedlňující protiúspěšnou politiku Sovětského svazu (3)...

Přísně vzato, evropská kultura nemůže být vlastně nikdy „moje“, protože není ničím jiným než cestou, která se nekonečně táhne před námi a vede k cizímu prameni. Nemohli bychom tedy mluvit s W. R. Gibbonsen o „naší krásné západní civilizaci“ (4). Je však důležité přesně lokalizovat chybu: je pravda, že tato civilizace je „krásná“, a dokonce „obdivuhodná“, je chybou věřit, že je „naše“. Kultura nebude poklidně vlastněným původem, ale cílem, vybojovaným násilím.

Je proto třeba vrátit se od odvozeného smyslu slova „kultura“, v němž jsem ho až dosud užíval, ke smyslu původnímu, ke cultura animi latinských autorů (5). Měli bychom možná dokonce protestovat proti neoprávněnému rozšíření tohoto smyslu, které označuje jako „kulturu“ jakýkoli způsob chování, přejatý od předků a od okolí.

### *O správném užití autentičnosti*

Pramen Evropy leží za jejími hranicemi. Je v tom naděje, neboť připomínat si svou vlastní slavnou minulost, připomínat si slavnou minulost, která je jeho, je nezdravé. Její neustálé přezývání nutně jítí resentment, který se bude obracet střídavě k sobě samému a k jinému a který bude mít ochromující účinky. Neboť jestli to, co bylo velké, jsem byl již já sám, budu se muset ptát po důvodu mého pádu vzhledem k této velikosti. Abychom se vyhnuli mrtvému návratu k sobě, budeme v pokušení nalézat tyto důvody vně sebe, ve zlovůli toho či onoho „druhého“. Obviní vnější svět umožňují odvrátit se od vnitřních příčin, které jediné bychom však mohli léčit. Ušetříme si tím bolestnou práci na sobě, kterou taková léčba vyžaduje.

Tak například, máme-li mluvit jen o civilizacích, jimiž jsme se zabývali, arabský svět prodělával po několik staletí období ústupu, nebo přinejmenším relativní stagnace, kdy jasně zaostal za nádhrou Bagdádu

obrat k minulosti

9. století. Často z ní viní Turky, kteří se provinili obnovou příliš úzké sunnitské ortodoxie, dále Mongoly, odpovědné za zničení Bagdádu roku 1258, a pak západní kolonizaci - pokud ovšem zrovna nejsou viníky Židé. Byzantská civilizace ztratila svou politickou moc, a to včetně hlavního města, které jí dalo jméno. Její dědici obviňují odvěkého tu-reckého nepřítel, ale také latinský Západ, provinivší se roku 1204 „ra-nou do zad“. Podle přesné stejné logiky se řídí řada pocitů dnešního Zá-padu: Francouzi obviní anglosaské země ze ztráty převahy francouzšti-ny v evropské kultuře; všichni Evropané pak budou svalovat nezaměst-нанost a růst zločinnosti na předměstích na přítomnost líných přístěho-valců; evropští i američtí obyvatelé Západu budou hledat viníky relativ-ního poklesu jejich podílu na světovém trhu a obviní z něj Japonce a „čtyři asijské draky“, atd.

Je-li model, který má být následován, modelem vnějším či cizím, je velikost, kterou si je třeba připomínat, velikostí jiného. Připomínání mi-nulé velikosti se mi zdá být buď zdravým lékem, nebo nebezpečným jedem, podle toho, zda se týká nás samotných, nebo jiného. Například západní učenci, kteří opěvují vědecké úspěchy nebo „toleranci“ vrchol-né civilizace islámu, anebo intelektuální a uměleckou vyříbenost stře-dověké Byzance, jsou nepochybně vedeni chválnou opáčenou snahou o ná-pravu nespravedlnosti. Přesto mohou dosáhnout opačného výsledku než zamýšleli a povzbudit u dědiců oněch civilizací nostalgické sny, které jsou v podstatě dosti ochromující. Připomínka minulé slávy islámu či Byzance - nemluvě o Indii či Číně - může být naproti tomu velmi blaho-dárná pro Evropu samu, kterou nabádá k troše skromnosti.

#### *Ke způsobnému stolování v kulturním kanibalismu*

Stejně poznámky můžeme přeladit i do tóniny negativní. Minulost kultury není nikdy celá růžová. Nevinná civilizace existuje pouze ve snech těch - ať už k ní patří či nikoli -, kdo ji špatně znají. Platí to rovněž o civilizaci evropské. A to dokonce vyšší měrou, neboť její vztahy ke zbytku světa byly od renesance vztahy dobývání a okupace. Je tedy otázkou, co si počít s touto minulostí. Nejen Německo, ale celá Evro-pa má problém Vergangenheitsbewältigung. A je ctí Evropy, že má dě-jepisce, kteří jí stále přesněji připomínají, jaká opravdu byla její minulost.

Není možné zbavit se otázky tím, že odkážeme jiné k negativním as-pektnům, které v jejich minulosti vždy nalezneme, hledáme-li dobře. „Ty taky!“ zůstává dětinské, dokonce i mezi civilizacemi. Lepším nápadem je hledat střízlivější objektivní příčiny, ať už vědomé, jako lepší vý-zbroj, nebo nechtěné, jako nakazlivější kmemy mikrobu. Přesto zde stále zůstává úkol čelit minulosti s lítostí nenakaženou ochromujícím poci-tem viny, který navíc zabírá naprávě toho, co ještě lze napravit.

Hegel jednou poznamenal, že se chováme jako divoši, kteří pojídají své předky (6). Je třeba to pochopit tak, že naše kultura je živena kulturami, které ji předcházely. Ještě je třeba umět se chovat u stolu. Z tohoto hlediska je pozoruhodné, že Evropa vyřezila z tohoto snad nevyhnutelného kaniba-lismu, v němž se nechovala o nic lépe než každá jiná mocná civilizace, právě to, co podněcuje její kritickou sebereflexi. Kultura obvykle uvažuje sama o sobě tehdy, je-li nucena k otázkám svým nějak pořádným postave-ním. Příklady této situace nalézáme všude, kde Evropané zasašli do cizích civilizací, a aniž by je změnili výrazným zvýšením počtu obyvatel, přinutili je otevřít se (arabský svět, Afrika, Indie, Dálný Východ).

Evropa však představuje možná jedinečný případ sebereflexe, vyvo-lané vztahem právě k těm národům, nad nimiž zvířezila, jejichž území do- byla. Perské listy, jejichž autorem je Montesquieu, a Cadalsovy Cartas Marruecas jsou tedy vylučně evropským jevem. Literární žánr, který tato díla představují, a k němuž bychom mohli přiřoci celý mýtus „vzne-šeného divocha“, je vlastně poněkud upadlou transpozicí mnohem hlub-ších úvah, k nimž první příležitost zavdalo nepochybně objevení Ame-riky. Dobře známé jsou třeba Montaigneovy úvahy o Indiánech (7). Vývody literátů se zakládají na obrovském bohatství pozorování z první ruky, které shromáždili misionáři (8). V očích myslitelů se vnější poráž-ka obracela ve vítězství: Evropa se pokoušela spatřit sebe samu očima cizince, a tedy jako nesamozřejmou, jako nepředstavitující nutně jediné možné, a ještě méně nejlepší řešení problému člověka. Evropa toto ne-sila již sama v sobě, ve svém vztahu ke klasickým pramenům, a toho jí bylo třeba, aby si připadala méněcenná.

#### *Kulturní identita ?*

Upřesnění slovníku, požadované výše v případě slova „kultura“, není jen záležitostí jazykového purismu. Předpokládá, že podrobíme běžný

výraz „kulturní identita“ hlubšímu zkoumání. Zejména pak, že si položíme otázku, v jakém smyslu si to, co jím nejčastěji rozumíme, zaslouží úctu.

Jestliže slovo „kultura“ odkazuje v souladu se svým původním smyslem k osobnímu úsilí o zúšlechtnění ducha až k dosažení úrovně klasického modelu, naznačuje tak obohacení identity toho, kdo je ochoten podstoupit takové úsilí. V tomto případě zaslouží kulturní identita, aby na ni padlo trochu úcty v nejsilnějším slova smyslu, jíž se může těšit pouze osoba. Bude tomu tak ostatně proto, že kultura vstoupí do člověka, že se stane osobou. Naproti tomu se často stává, že výrazu „kultura“ užíváme spíše k označení váhy, kterou nás tlačí příslušnost k nějakému společenství, přičemž, již je vše, co jsme si nezvolili, ale musíme podstoupovat. K takovému „kultuře“ můžeme počítovat nanejvýše zdvořilou náklonností, ale nikdy opravdovou úctu. Budeme si moci vážit nikoli kultury samotné, ale osob, které jsou jejími nositeli, a to spíše navzdory takové kultuře než kvůli ní. Přítakání „kulturní identitě“ tohoto druhu by naopak mohlo být omluvitelnou reakcí, zejména pokud by šlo o reakci menšiny, ztracené v různorodé mase, kterou se proto cítí ohrožena. Žádná kultura si však nemůže činit nárok na důstojnost, která je důstojností osoby. A stává se, že tuto důstojnost je třeba bránit proti kultuře, která ji trýzní, a proti pokusům nalézt její „kořeny“ - to jest, jak napovídá tento obraz, ustoupit až k hloupé nehybnosti rostlin.

Jedním slovem, je třeba rozlišovat mezi tím, co je „na nás“ a tím, co je majetkem. Co je vlastně, není ještě nutně majetkem. Říci „my country, right or wrong“ je již nesprávné. Tazák formule, uplatněná na to, co každý nazývá „svou kulturou“, má stejně zvrácené důsledky. Jako Francouz jsem tedy pyšný na to, že jsem dědicem národa zřádců: Galů, kteří byli dost inteligentní, aby si nechali vyrvat svou autentičnost - k níž mimo jiné patřil roztomilý zvyk lidských obětí - ve prospěch římské civilizace.

### *Zajem na nezajimu*

Protože prameny evropské kultury nejsme „my“, není důvod, proč by jejich studium mělo být vyhradně záležitostí Západu. Vzdálenost mezi Řeky a námi není v zásadě o nic menší, než vzdálenost, která je dělí od ostatních moderních kultur. Prohloubení znalostí takovým studiem

zároveň vede, na rovině jedince stejně jako vědeckého společenství, k osvětějším uvědomění si jejich cizosti. Přivlastnit si je vede moderního Evropana ke stejné velkému vyvlastnění sebe sama, jaké bylo v případě Afričana nebo Číňana. Studovat klasiky tedy nikterak neznamená stávat se západním. V campusech kalifornských univerzit nedávno zazněla hesla usilující o včlenění politických požadavků, týkajících se menšin, do univerzitních programů. Studium mužských autorů bílé rasy mělo být doplněno, a dokonce nahrazeno studiem spisovatelů ženského pohlaví a / nebo jiné barvy pleti. Tento postoj je nutně podněcován, tak jako urážka volá po pomstě, neoprávněným nárokem moderního Západu na vylučnost antického dědictví. Oba postoje jsou rubem a lícem jedné (falesné) mince.

Nejde tedy o to, navrhovat mimoevropským národům, aby studovaly klasická díla proto, že pokud jim porozumějí, budou moci lépe pochopit Západ. Jde o to, dát „jim“ - ostatně stejně jako „nám“ - možnost povšimnout si, že tato díla by je zcela prostě mohla zajímat. Otázka, které klasiky je třeba studovat, nebo již kteří autoři za ně mají být považováni, nemá nic společného s otázkou jejich přínaléžitosti (či nikoli) k tradici, jejmí se cítíme být dědici. Je lépe studovat Sofokla nebo Kalidásu, Homéra nebo Eddu, Platóna nebo Konfucia? Kdyby šlo o to, rozhodnout mezi dvěma autory vzeššími ze dvou různých tradic, bylo by možná nejlepší zeptat se představitele nějaké třetí tradice, co se mu zdá být pro něj samotného více obohacující. Avšak jediným definitivním měřítkem je niterný zájem. Nikdy bychom se neměli ptát, zda daný autor patří nebo nepatří k naší tradici, a ještě méně zda byl téhož pohlaví či téže rasy jako my. Jedinou legitimní otázkou je, zda autor stojí za to, abychom jej studovali pro něj sama.

Ostatně právě toto dělali sami Evropané v minulosti: nestudovali řecké a latinské klasiky proto, že títo byli prameny Evropy, a tedy proto, že byli v podstatě jimi samými a studovat je znamenalo vlastně lépe se poznávat a lépe se utvrzovat ve své zvláštní povaze. Studovali je právě naopak proto, stejně jako myslitelé muslimské nebo židovské, že je pokládali za pravdivé, krásné, zajímavé, atd. Mohli bychom z toho tedy vyvodit něco jako kulturní zákon, podle něhož je přivlastnění si pramenů plodné pouze tehdy, je-li nezaujaté, nesleduje-li žádný další zájem. Řečeno rázně, platí jen to, co je zdarma.

Stejně tak v náboženské oblasti víra působí jen tam, kde zůstává vírou, a ne kalkulem. Civilizaci křesťanské Evropy vytvořili lidé, jejichž cílem nebylo nikterak vytvořit „křesťanskou civilizaci“, ale dovést svou víru v Krista k maximálním důsledkům. Vděčíme za ni lidem, kteří věřili v Krista, nikoli lidem, kteří věřili v křesťanství. Tito lidé byli křesťany, a ne nějakými „křesťanisty“. Hezký příklad nám skýtá papež Řehoř Veliký, jehož reforma položila základy křesťanského středověku. Věřil, že konec světa je docela blízko. A tento konec světa měl v jeho duchu na každý pád připravit celou „křesťanskou civilizaci“ o prostor, kde se mohla rozvíjet. Co vystavěl, a co mělo trvat celé jedno tisíciletí, pro něj nebylo ničím jiným než zcela prozatímní pochodovou sestavou, způsobem jak uklidit v domě, který opouštíme (9). A naopak ti, kdo se nabízejí, že „zachrání křesťanský Západ“, užívají někdy praktik, které leží za hranicemi toho, co křesťanská etika dovoluje.

### *Jedno podobství*

Na otázku po kulturní identitě Evropy můžeme snad odpovědět jedním podobstvím. Přebírám je z jedné pasáže autora doby starší než křesťanství, abych mohl vyzdvihnout jeden ohled evropské zkušenosti, který jím nelze vysvětlit. Ide o Hérodota (10). Perský král Dáreios chce ukázat, že obycější (nomos) vládne všem lidem, protože každý se domnívá, že jeho vlastní zvyky jsou nejlepší ze všech. Zvyky jedněch jsou však protikladem zvyků druhých a co jeden dělají, tím druhí opovrhují. Aby to mohl ukázat, Dáreios k sobě povolá Řeky a představitele jednoho indického kmene a vyznívá se obou na zvyklosti spjaté s pohřbíváním a na možnost jejich změny. Řekové, kteří v té době své mrtvé spalovali, vysvětlují, že by je nepojídali za žádnou cenu. Indové, kteří své mrtvolvy požívají, křičí, že by je za nic na světě nespálili. Obě skupiny se zdají stát na stejné rovině, a takový je zdánlivý Hérodotův závěr.

Řekové se přesto liší dvěma rysy: jednak mlčky vyslechnou otázku krále a klidně na ni odpovídají, zatímco Indové ji přerušují rozhořčenými výtkami a žádají Dáreia, aby mlčel. Dále pak Řekové rozumějí, prostřednictvím tlumočnicka, o co jsou žádáni Indové. Řekové tak mohou na svých zvláštních zvycích - dnes bychom řekli na své „autentičnosti“ - lpět stejně jako jiné národy. Souhlasí však alespoň s tím, že se

obeznámí s tím, co nejsou oni, že jsou ochotni si uvědomit nahodilou povahu své zvláštnosti, otevřít se vůči zbytku světa. Jiné kultury jsou tak přeložitelné a mohou být prostřednictvím jazyka vyzdvíženy na rovinu univerzálního. Bezejmenný tlumočnick je zde symbolem toho, co ve svých Dějinách neustále dělá sám Hérodotos. Na rovině pohřebních obycější je ostatně obrazem tohoto vyzdvížení k univerzálnímu zpopelnění, jímž je odstraněno tělo, které je tím, co nás odlišuje a činí jedinečnými. Naproti tomu pozření symbolizuje nezrušitelné ipění na tom, co je nám vlastní.

Postoj, který osvětluje Hérodotos a který není v antickém Řecku pravicem, převzala Evropa. Tato Evropa jej obdařila tím, co mu následkem hodnoty, jež byla přiznána druhotnosti, přinašelo její náboženství. Tento postoj dále platí jako program určitého vztahu Evropy k tomu, co je vlastní: vztahu, který je otevřen k univerzálnímu. Tento vztah můžeme formulovat převzetím (jakkoli ji přebíráme proto, abychom ji nuancovali) slavné slovní hříčky Ortegy y Gasset, který po návratu z Ameriky odpověděl na otázku, proč se vrátit: „Europa es el único continente que tiene un contenido“. Evropa je kontinent (a zároveň nádobou - kastilština tato dvě slova nerozlišuje), který má obsah, a má ho jen on jediný. Zdá se to být pyšný výrok. A pro Ortegu možná takový byl. Pro mne, porozumíme-li mu správně, je pravým opakem pýchy. Je totiž třeba si uvědomit, že právě „mít obsah“ vždy předpokládá, že můžeme „mít“ obsah, a tedy že tímto obsahem „nejsme“, že nemůžeme být s tímto obsahem zcela totožní. Výrok tak lze obrátit: obsahem Evropy je právě býtí nádobou, býtí otevřena k univerzálnímu.

Na rovině civilizace je tomu s Evropou tak, jak je tomu na úrovni jedinců s vlastním jménem těch, kdo ji obývají. Naše jména jsou v největší většině jmény osob. Vzácné jsou výjimky, jako adjektiva (francouzská jména Constant, Aimable, atd.). Máme zde ostatně konkrétní výsledek kulturní druhotnosti: vlastní jména židovská či pohanská, která mohou mít nějaký smysl v hebrejštině (Jan, atd.), v latině (Marek, atd.) nebo v germánských jazycích (Bernard, atd.), byla převzata křesťany, ale jejich původní smysl byl zapomenut. Na rozdíl od velké většiny civilizací, v nichž mají jména nějaký apriorní význam - očividně pochvalný, Evropan vlastní svou identitu jen jako prázdny rámec a bude jeho úkolem jej naplnit.

### *Křesťanství jako forma evropské kultury*

Z těchto úvah lze vyvodit závěry, vybižející k pokusu o nové pojetí místa křesťanství v evropské kultuře. Každý samozřejmě souhlasí, že je v ní výrazně přítomno, na což z nejrůznějších důvodů upozorňují jak ti, kdo se z toho těší, tak ti, kdo toho litují. Křesťanství je tak považováno za záležitost obsahu evropské kultury. Představuje jednu jeho část, spolu s dalšími prvky, jimiž jsou zejména antické a židovské dědictví.

Snáží jsem se však naopak ukázat, jak křesťanství zakládá na hlubší rovině také samu formu evropského vztahu ke kulturnímu dědictví. Podle mého názoru křesťanský model postoje k minulosti, založený na náboženské rovině druhotností křesťanství vzhledem ke staré smlouvě, strukturuje celý tento vztah.

Rád bych tedy zdůraznil, jakého smyslu může v tomto kontextu nabýt úsilí o udržení, a dokonce zdůraznění křesťanské přítomnosti v Evropě. Kdyby byla tato přítomnost pouze záležitostí obsahu evropské kultury, jako přítomnost jednoho prvku mezi jinými, museli bychom se ptát, proč právě jemu dávat větší váhu. Bylo by nutné privilegovat například křesťanství vůči židovství nebo pohanství. Důvody, jichž bychom se přitom dovolávali, by byly více či méně přesvědčivé. Neboť bychom mohli upozornit na to, že každá volba mrzačí, a dokonce že historický vývoj křesťanství probíhal za cenu potlačení jiných kulturních modelů, které zůstaly ryze virtuální. Tento moment lze zdůraznit v polemice a připomenout, že toto potlačení bylo někdy násilné (11). Avšak i duch v nejvyšší míře nakloněný křesťanství by nedokázal uniknout nostalgii, která se objevuje všude, kde bylo třeba volit mezi více možnostmi, a tedy zachovat z nich jen jednu. Je-li teze tohoto eseje správná, je ve skutečnosti třeba klást problém zcela jinak. Křesťanství pro mne vzhledem k evropské kultuře není ani tak jejím obsahem, ale spíše její formou. Nemusíme tak volit mezi různými složkami této kultury, z nichž jednou je křesťanství, protože právě jeho přítomnost umožňuje přetrvávat i složkám ostatním. V určitých případech je tentojev zcela hmatatelný. Katolictví například sehrálo historickou roli uchovatele pohanství v evropské kultuře - za což ho lze chválit nebo kritizovat (jak to činilo protestantství). Umění renesance se sice stalo zárukou „přežití starých božstev“ (J. Seznec), ale pohanství je v něm neutralizováno, či přesněji řečeno uchováno ve své morální, „daimonické“ neutralitě. Pokus o oživení pohanství

mimo rámec katolicismu nabývá rychle podezřelých, a dokonce přímo démonických rysů. Téměř názorným způsobem nás o tom přesvědčí srovnání pravých řeckých soch nebo jejich renesančních nápodob s jejich kopiemi na římském Forum Mussolini nebo s kopiemi Arno Brekera... Je-li tomu tak, není v úsilí, vynakládaném ve prospěch křesťanství, nic stranicky zaujatého nebo zjištěného. Obrana křesťanství je obranou celé evropské kultury.

### POZNÁMKY

- (1) J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paříž, 1967, s. 272.
- (2) Srov. Hölderlin, dopis Böhlendorffovi z 4.12.1801 (GSA, VI - 1, s. 425 n.).
- (3) Srov. S. Leys, *Ombres chinoises*, Paris, UGE, 1974, s. 267.
- (4) Hergé, *Le lotos bleu*, s. 7.
- (5) Srov. Cicero, *Tusculské hovory*, II, 5, 13.
- (6) Hegel, *Aphorismen aus den Notizbüchern*,
- (7) *Essais*, I, 31 : „Des cannibales“.
- (8) Mám na mysli obrovský úspěch díla *Lettres édifiantes et curieuses*.
- (9) Srov. celou 3. část: „Eschatologie“, v C. Dagens, *Grégoire le grand. Culture et expérience chrétienne, Etudes Augustiniennes*, Paříž, 1977.
- (10) Hérodotos, III, 38, 6. Inspirací je mi zde S. Benardete, *Herodotean Inquiries*, Nijhoff, La Haye, 1969, s. 80 n.
- (11) Srov. Nietzsche, *Der Antichrist*, § 59 (KSA 6, s. 247-249).

# VII

## ŘÍMSKOKATOLICKÁ CÍRKEV

Viděli jsme, v čem je Evropa "římská" ve vztahu ke svým dvěma pramenům, židovskému a řeckému. „Římský“ vztah k prameni židovskému charakterizuje křesťanstvo vzhledem k islámu (viz kap. III); „římský“ vztah k prameni řeckému charakterizuje Evropu jak ve srovnání s islámem, tak ve srovnání se světem byzantským (kap. IV), a vede k paradoxnímu vztahu Evropy k tomu, co je jí vlastní (kap. V). Z povahy tohoto vztahu plyne určitý konkrétní postoj Evropy k vlastnímu (kap. VI). V této kapitole vstoupím do evropské zkušenosti samotné. Budu se zabývat úlohou, kterou v ní hraje náboženství, jež poznamenalo Evropu nejrozhodnějším způsobem, totiž křesťanství. Ještě jednou ukáži, že křesťanství je bytostně „římské“. Konečně pak, protože existuje církev zvaná „římská“, to jest církev katolická, vrátím se několika slovy k poslední z dichotomií, jejichž přítomností jsme si povšimli - totiž k dichotomii, která proti sobě staví katolickou církev a svět vzešlý z reformace (1).

### *Katolictví „římské“?*

Povede nás opět motiv římanství. Existuje církev, které se dostalo přídomek „římská“, jakkoli tento výraz nefiguruje mezi čírymi charakteristikami (notae), na něž si tato církev klasicky činí nárok („jedna, svatá, katolická, apoštolská“). Katolíci to chápou tak, že jednota spočívá ve společenství (communio) biskupů okolo Petrova nástupce, biskupa římského. Je však skutečnost, že papež sídlí v Římě, čistě náhodně? Ano, pokud tím rozumíme průsečík zeměpisné šířky a zeměpisné

délky. Odpověď však musíme odstínit jemněji, jakmile si povšimneme symboliky, kterou v sobě nese jméno tohoto města. Na existenci objektivního sepětí se shodnou protivníci i obránci katolické církve, i když zdůrazňují odlišné momenty. Pro jedny je papežství dědicem vůle k moci římského impéria (2); druzí například řeknou, přebírajíce starý argument sv. Augustina, že jednota obydlíené země, uskutečněná římskými legiemi, byla přípravou na její evangelizaci (3).

Moje otázka zde zní, do jaké míry si katolická církev zaslouží adjektivum „římská“. Budu však toto adjektivum chápat ve smyslu, který jsem se pokusil vypracovat. Protože pro mne tento smysl určuje evropskou zkušenost, moje otázka se vlastně ptá, zda mohou katolíci být, abychom užili výrazu Nietzscheova, převzatého ironicky Husserlem, „dobří Evropané“ (4).

Ptáme-li se nyní, jak charakterizovat katolictví, je třeba začít jednou výstrahou: neexistuje žádný „katolicismus“. Každopádně nikoli v tom smyslu, v němž by byl nějakým „-ismem“, tak jako mluvíme o marxismu, kapitalismu nebo o „fulanismu“ („nějakismu“) drahém Unamunovi. Katolictví není myšlenkový systém. „Katolický“ je především jednou z charakteristik církvě, jednou z jejích notae. Katolický není nějaký člověk, například já; katolická je církev, k níž přináležím - a s níž mu jeho hřích nedovolí dokonale se ztotožnit. „Katolictví“ budu tedy chápat v určitém přesném smyslu: jako to, díky čemu je církev katolická, nebo, dá-li se to tak říci, jako to, co tvoří katolictví církve.

### *Problém kultury*

Nezdá se mi přehnaně odvážné považovat katolictví za jeden druh, patříci do rodu „křesťanství“. Bude tak nutno položit si otázku, je-li katolictví „římské“ jediné skrze sebe sama, anebo proto, že jeho rod, křesťanství, je také takové, anebo ještě proto, že je zároveň druhem křesťanství a přidává k tomuto rodu určen, které je mu vlastní. Podle mě teze nespochívá katolictví v ničem jiném než v přijetí křesťanské skutečnosti až do jejích nejzazších důsledků. Je-li „římské“, pak v té míře, v níž dovádí do konce římanství, které je křesťanství nierně vlastní. Bude tedy třeba zkoumat, čím je křesťanství „římské“. Takové šetření jsme již provedli (kap. III). Přesto se mi zdá vhodné položit tuto otázku znovu.

Musím se tedy odvážit charakterizovat křesťanství. Navrhují definovat ho jako určitou syntézu, určitý způsob pojmání vztahu mezi dvěma členy. Těmito dvěma členy jsou, zhruba řečeno, božské a lidské. Nebo, chcete-li, Bůh a člověk, posvátné a profánní, nebo a země, duchovní a časné. Každá kultura má s těmito dvěma členy co do činení. Každá kultura nabízí explicitně či implicitně odpověď na otázku jejich vztahu. Každá kultura nabízí určitý způsob jejich vzájemné artikulace. Křesťanství v tom není výjimkou. Otázka, s níž se střetává, je stejná jako ta, s níž se střetávají všechny kultury.

Křesťanství však tuto otázku řeší paradoxním způsobem. Přibližně to lze říci takto: křesťanství spojuje božské a lidské tam, kde je snadné je rozlišit; rozlišuje božské a lidské tam, kde je snadné je spojit. Slučuje to, co je obtížné myslet pospolu; rozděluje to, co je obtížné myslet jako oddělené.

Božské a lidské lze snadno rozlišit tam, kde se jedná o to, připsat jim ontologický statut. Řečeno jazykem mýtu, Bůh je ve svém nebi, člověk je na zemi. Pomocí těchto obrazů se vyjadřuje ještě žalmista (Žalm 115,16). Chceme-li mluvit jako filosofové, řekneme: Bůh je vně času, je věčný; naproti tomu člověk je podroben běhu času, rodí se, stárne a umírá. Anebo ještě: Bůh je všemohoucí, člověk je slabý. Není tak nic snazšího než proti sobě vzájemně postavit atributy Boha a charakteristické rysy člověka. Takto definovaný bůh bude lhostejný ke světu lidí. Bude to první nehybný hybatel Aristotelův, příliš dokonalý než aby vůbec mohl vnímat svět, méně vznešený než on (5). Anebo také bohové Epikúrovi, kteří žijí v mezisvětích, aniž by cokoli rušilo jejich bezstarostnost (6).

Odpovídajícím způsobem lze božské a lidské snadno spojit tam, kde se jedná o to, připsat jim obor působnosti. Základní rozměry lidské bytosti, jako sexualita, politická existence, atd., mají pro člověka též posvátný rozměr: Eros unáší všechny živé bytosti mimo ně samé, směrem k budoucnosti, k potomstvu, pro něž jsou přípravou obětovat se (7). Také obec může vyvolat, je-li v sázce její existence, entusiasmus svých obyvatel, připravených dát za ni život. Fustel de Coulanges již dávno zdůrazňoval náboženský rozměr antické obce (8) a novější bádání, jakkoli zpochybnila jeho výsledky, stále neopustila dobyté území. Ve všech kulturách mají sexuální a politické skutečnosti posvátný rozměr. Mají

ho v sobě a nemají nikterak zapotřebí, aby se jim ho dostávalo odjinud. Duchovní se nelíší od světského. A to takovou měrou, že dokonce není nikdy vnímáno jako samostatná skutečnost. Král je zároveň knězem obce, otec rodiny je zároveň knězem svého domova.

Máme tedy dvě symetrická pokušení: určitý způsob rozdělení božského a lidského, určitý způsob jak spojit božské a lidské. Toto pokušení je velmi přirozené. Vlastně jen „odstřihuje podle návodu“, jen zdůrazňuje rozdělení, která se sama nabízejí ve skutečnosti: božské a lidské rozdělíme tam, kde je již rozděleno svou rovinnou bytí; odpovídajícím způsobem je spojíme tam, kde již spolupracují.

#### *Paradoxní rozlišení a spojení*

Křesťanství však tato dvě pokušení odmítá. A odpovídá na ně, jak jsme již řekli, úsilím v obou směrech opačným. Na jedné straně rozlišuje to, co by bylo snadné spojit. Rozlišuje světské a duchovní, náboženské a politické. Odmítá být, jako islám, „náboženstvím a politickým režimem“ (dín wadawla). Dobří muslimští pozorovatelé si tohoto odmítnutí povšimli (9). Má aspekty historické: křesťanská víra se prosadila navzdory, a dokonce proti římskému císařství. Byla zprvu považována za „nepřipustné náboženství“, a tudíž pronásledována. Důvody toho odmítnutí nalezneme ovšem i na rovině principiální.

Plyne nejprve z dědictví židovského (10): židovství se vyprostilo z prvotního svazku, dosvědčeného ještě ve Starém zákoně (viz Deuteronomium 2,12), který spojoval každý národ s jeho příslušným bohem tak, že oddanost bohu konstituovala národ jako politický celek. Dvojznačný postoj vůči království, patrný ve vyprávění o Samuelovi, pomazávajícím Saula za krále (1. Samuelova 8, atd.), byl počátkem trvalého antagonismu mezi politickým a náboženským. Vyhnanství znamenalo konec království. Chrám byl zničen a s ním sepětí víry Izraele s jedním materiálním místem, ležícím v určitém státě. Tak zmizel politický pól antagonismu. Náboženská příslušnost k národu Izraele tím přestala být politickou příslušností ke státu. A občanské zákony států tedy mohly být uznány za legitimní ve svém vlastním oboru, podle rčení: „zákon království má sílu zákona (dina de-malkuta dina)“ (11).

V křesťanství je rozlišení založeno od počátku kázáním Ježíšovým. Je formulováno v Kristových slovech o nutnosti dát císaři, co je císařo-

vo (Matouš 22, 17 a dále). Hluběji je zakořeněno v celkovém Ježíšově postoji k mesianismu povahy politické či válečné: odmítnout povolání králem (Jan 6, 15), přijmout jako korunu jen korunu trnovou. Čistě náboženská povaha toho, co chce křesťanství přinést, vede k odmítnutí zaitřit podrobnosti pravidel, která řídí mezilidské vztahy, vahou absolutna.

Vidíme to v příhodě, v níž Ježíš odmítá stát se soudcem ve sporu o dědictví: „Někdo ze zástupu ho požádal: «Mistře, domluv mému bratru, ať se rozdělí se mnou o dědictví.» Ježíš mu odpověděl: «Člověče, kdo mne ustanovil nad vámi soudcem nebo rozhodčím?» A řekl jim: «Mějte se na pozoru před každou chamtivostí, neboť i když člověk má nadbytek, není jeho život zajištěn tím, co má» (Lukáš 12, 13-15). Ježíš, vztahuje na sebe otázku položenou Mojžišovi (viz Exodus 2, 14), odmítá být v každém ohledu jako on. Tento text nemá zřetelné rabínské paralely (12); nevíme dosti dobře, zda jde o autentické logion nebo zda je Ježíši přiznán prvotním společenstvím. Obsah není jasný: jedná se o radu, nabádající k setrvání v ideálním spoluvlastnictví, atd.? (13). Ve zpětném pohledu a z hlediska dějin kultury je ovšem tato pasáž velmi zajímavá. A to tím více, že jde o problém sdílení a dělení dědictví. Víme, že tato oblast je jednou z neirozvinutějších a nejvybroušenějších částí muslimského náboženského práva, pokladnicí případů pro ty, kdo studují fiqh. Vše probíhá tak, jako bychom zde avant la lettre měli radikální vyloučení vši křesťanské šar'iy. Na vyřizování záležitostí mezi lidmi nebudu uvalena tíže absolutna, ale bude ponecháno jejich péči. Absolutno se bude týkat jen nároku morálního, který má být normou všech předpisů právních.

Tohoto zásadního postoje se křesťanství nikdy neprestalo dovolávat. Muselo tak činit proti všem pokusem nechat politické pohlit náboženským nebo náboženské politickým. Tato pokusem přicházela někdy zvenčí, když se politická moc snažila přisvojit si moc náboženskou. Mohou ale stejně dobře přijít zevnitř, když chce duchovenstvo použít svého vlivu duchovního ke světským cílům. Projevuje se to nejirůznějším způsobem: kdysi v cesaropapismu, nedávno v některých proudech „teologie osvobození“. Tato pokusem byla lépe či hůře zažehnána. Nejde o to, zprostit církve vši viny za výpady mimo oblast duchovního. 9 8 Když je ovšem požadováno, jak to činí například moderní laiciv, aby

církve nepřekračovala své vlastní pole působnosti, nechce se po ní nic, co by jí bylo cizí. Právě naopak, církve se tím vrací k většosti principu, který je součástí její vlastní tradice.

Oddělení světského a duchovního, přítomné na rovině principů i na rovině historického původu, bylo strženo (a evangelium vzato za slovo) historickými okolnostmi, za nichž se šířilo křesťanství v římské říši: k jeho šíření docházelo proti politické moci. Přechod císařské moci ke křesťanství byl politickým důsledkem jeho nepolitického šíření. Navzdory politickým projevům převahy křesťanství po Konstantinovi neopustil křesťanství obecně myšlenka, podle níž jsou náboženská oblast a politická oblast odlišné.

#### *Papežové a císaři*

Pokud jde o katolickou verzi křesťanství, řekl jsem na začátku, že katolictví se považovalo za „jiné“ byzantského Východu. Tuto charakterizaci katolictví zde můžeme podepřít jedním historickým údajem. Konkrétně ilustruje druhý rys křesťanství, totiž odmítnutí neoprávněné synézy božského a lidského v lidské sféře. Touto ilustrací je setrvalost, jakou má v evropských dějinách jeden konflikt, který se ve středověku konkretizoval jako konflikt papeže a císaře. Zatímco na byzantském Východě císař, jemuž se ostatně při jeho pomazání dostávalo liturgických výsad, dosazoval a sesazoval patriarchy, Západ šel jinou cestou. Možná tomu tak bylo z důvodů, které lze mít za historicky čistě nahodilé, a dokonce přímo za zlé (papež byl také hlavou státu, měl svá privilegia, která chtěl hájit, atd.). Stále však platí, že na latinském Západě se bezkonfliktní spojení světského a duchovního nikdy nestalo historickou skutečností, přestože zde sen o něm existoval stejně jako jinde („jednota trůnu a oltáře“, teokratické sny některých papežů, atd.). V Byzanci byla situace méně jasná: idea „symfonie“ (souladu) světské moci císaře a duchovní moci patriarchy směřovala obojí mnohem více než západní teorie „dvou mečů“. Ve skutečnosti byl od doby Petra I. pravoslavný ruský klérus nevybíravě podřízen carovi. Naproti tomu na Západě papež vždy představoval překážku ambicím císařů a králů.

Právě tento konflikt možná umožnil Evropě zachovat si jedinečnost, která ji činí ojedinělým historickým jevem. Zabránil tomu, aby se proměnila v jednu z oněch říší, které se zrcadlí v jin na míru ušité a k jejich

obrazu stvořené ideologii - ať už ji vytvářejí nebo chtějí ztělesňovat. Na jednu stranu je vlastně nezávislost náboženského vůči politickému tým, co Evropě umožnilo otevřít se jako zralý plod a přenést do jiných kulturních oblastí svůj náboženský obsah i tehdy, když už se politická pouta zpřetrhala. A světské oblasti a jejímú řádu se zase dostalo prostoru, v němž si mohly uspořádat život podle svých vlastních zákonů.

Neznamená to, že by se světský řád mohl rozvíjet bez jakéhokoli odkazu k etice. Je třeba dobře chápat ono „dejte císaři...“. Co je císařovo, není v jistém smyslu nic, protože císař sám dostává svou moc z vyšší instance. Říci, že to, co je císařovo, má připadnout císaři, tedy neznamená úplně vyvázat císaře z povinností ospanvedňovat se před instancí, která jej překracuje, a nechat mu volnost jednat podle čistě machiavelistické logiky. Znamená to dokonce pravý opak. Císaři je přiznáno právo dělat co může a doveđe dělat. Avšak duchovní moc, aniž by disponovala jakoukoli vojenskou silou, si vyhrazuje pravomoc nad mocí světskou. Je to právo připomínat jí absolutní povahu etického nároku, který soudí etle a prosředky světské moci. Etika vytváří rámeč profánního řádu. Jako každý rámeč ovšem pouze negativně vymezuje, aniž by ukládala pozitivní nařízení.

Tváří v tvář opaknému pokušení, totiž připsat lidskému a božskému dvě odlišné a vzájemně nekomunikující oblasti, křesťanství - a zdá se, že jen ono samo (14) - vyznává Vtělení. Jeden člověk, který žil ve zcela určité historické době a na zcela určitém místě zeměkoule, to jest Ježíš Nazaretský, je Bůh. Obvyklé opozice mezi božským a lidským tak přestávají platit. Bůh je schopen sestoupit z nebe na zem, vstoupit do času a žít v něm pozemským životem, může poznat utrpení a smrt. Křesťané dokonce tvrdí, že se nikde neukazuje být více Bohem než v tomto ponížení. Člověk není Bohem přechrán (surplombé), ale podvracen (subverti): Bůh není nad ním, ale pod ním. K důsledkům tohoto zásadního učení se ještě budeme muset vrátit.

### *Spojení a rozlišení jako důsledky druhotnosti*

Úsilí křesťanství tak nejprve směřuje k jednomu rozlišení, které je nutno provádět. A míří rovněž, jak jsme již řekli, ke spojení. Obojí není 100 spjato libovolně, pro pouhé potěšení ze symetrie. Je tedy důležité zde

připomenout, že i když toto úsilí míří dvěma směry, pochází z jednoho a téhož pramene. Způsob, jímž dochází k rozlišení obou oblastí, a způsob, jímž jsou spojovány, tvoří jeden systém.

Chťel bych nyní ukázat, jak je obojí, rozlišení a spojení, důsledkem jevu, jehož přítomnost ve středě evropské kultury se snažím vyvodit, totiž druhotnosti. Protože mi k označení tohoto postoje slouží výraz „řimanství“, půjde znovu o ukázání římské povahy křesťanství. Tvrdím tedy: myšlenka Vtělení tvoří jeden celek s druhotností náboženskou; myšlenka rozdělení světského a duchovního tvoří jeden celek s druhotností kulturní.

Křesťanská myšlenka Vtělení předpokládá, že Kristus není libovolný „božský člověk“, zvláštní případ zákona, z jehož ustanovení musí každá bytost projít stadii pozemského života. Na božstvo, jehož je lidskou verzí, se žádný takový zákon vtělení nevztahuje. Kristus je Synem Boha Izraele, toho, který je zcela jiný než člověk. V křesťanství má Vtělení smysl pouze tehdy, je-li právě Vtělením Boha, který nemůže být člověkem. Není to ani, v gnostickém stylu, Bůh cizí světu, který by do něj přicházel zvenčí. Syn Boží naopak přichází do světa jako „do svého vlastního“ (Jan 1, 11). Není cizincem ani vzhledem k dějinám: nepřichází do světa bez přípravy, ale jako vyústění smlouvy mezi Bohem a lidmi, zapsané v Zákonu a připomínané proroky. Je nepochopitelný bez dějin Izraele. Kdo se vtěluje, je zde jedinečně vyznačen jako Syn Boha Izraele a Mešaš Izraele. Vyznávat Vtělení má tedy pro křesťanství dvojí důsledek: na jedné straně je víra ve Vtělení momentem, v němž křesťanství a židovství stojí nejradiálněji proti sobě; na druhé straně tato víra v samotném svém přítakání Vtělení předpokládá, že Ten, kdo se vtělil, je opravdu Bůh Izraele. Druhota a Vtělení jsou si tedy vzájemně zároven příčinou i následkem.

Je zde třeba povšimnout si jednoho paradoxu: druhota křesťanství vzhledem k Izraeli nečiní ze Vtělení něco „druhořadého“. Vtělení zůstává jedinečnou a nepřekonatelnou událostí. Jednak proto, že to, co je druhé v čase, není vždy druhé pokud jde o věc samu: v daném případě je Slovo, které se podle křesťanů stalo tělem, totéž jako ono, v němž byl „na počátku“ stvořen svět. Dále pak, a především, je sama druhota události Vtělení vzhledem k Izraeli tím, co zaručuje jeho absolutní povahu.

Pokud jde nyní o rozdělení světské a duchovní oblasti, upozornili jsme již, že byla vysvětlována dualitou pramenů, řeckého a židovského, 101

západní civilizace (15). To ovšem nevyšvětluje, proč zde jsou dva prameny, jinými slovy, proč jeden nevyloučil druhý. Křesťanství necítilo potřebu dělat znovu co již bylo dobře uděláno ve světě pohanském, jako právo nebo politické instituce, anebo co vstupovalo do jeho oblasti, jako jazyky a kultury. Postavilo se na to, co již existovalo. Skutečnost, že se naroubovalo na civilisaci již organizovanou podle svých vlastních zákonů, a zejména že nemuselo vytvářet novou politickou jednotu (například sdružováním toho, co bylo doposud rozdělené, ve federaci), poskytla hned od začátku model rozdělení oblasti. Vytvářené společenství (cíkev) nemuselo nahradit to, co již existovalo. A v běhu dějin muselo plnit občanské úkoly jedině v případě selhání úřadů světské moci.

#### *Rozdělení jako důsledek spojení*

Dále je třeba se podívat, jak jsou spojení a rozdělení, o nichž jsme mluvili, samy spjaty vnitřní logikou. Vytýčuji následující tezi: vynořní se světské oblasti a jeho důsledky v evropských dějinách, včetně možnosti „laických“ společeností - a dokonce i možnosti radikálního ateismu, je umožněno myšlenkou Vtělení.

Vtělení je soustředění božského v jedné jedinečné postavě (figure), v postavě Krista. Vše, co má Bůh co říci, celé Slovo, je v něm dáno. Máme-li použít s lehkou změnou smyslu výraz řeckých otců, „Slovo zhoustlo (ho logos pachynetai) (16). Nebo, řečeno se svatým Bernardem, Kristus je „zkrácené Slovo“ (verbum abbreviatum) (17). Důsledkem této události je rozchod s rozptýlenou posvátností, kterou se významuje starý nebo, chcete-li, „pohanský“ svět. Dal-li Otec vše do svého Syna, nemá nám již co jiného dát (18). Důsledkem Vtělení je tedy určité odkouzlení světa. Texty Nového zákona, vyjadřující tuto skutečnost, mluví o ztrátě moci „prvků světa“ (19), a novější autoři ji vyjadřili poeticky (20).

Často a snadno se mluví o „sekularizaci“ jako ústřední kategorii moderních dějin. Rozumí se tím přemístění určitých skutečností z jedné sféry, chápané jako posvátná, do oblasti profánní, „do světa“. Tento pojem může mít jistou popisnou plodnost, nevyšvětluje však v podstatě nic. Aby mohlo dojít k předpokládanému přemístění, muselo by totiž již existovat něco jako profánní oblast - což se nikterak nerozumí samo

sebou (21). Zrození profánní oblasti, která umožňuje sekularizaci, je myslitelné jen v končině, uvolněné božským ústupem. A tento ústup je pro křesťanství rubem soustředění do jedné jedinečné postavy.

Vydáme paradox: k ústupu posvátného nedochází proto, že by se odpiřalo, zůstává ve své transcendenci, jak je tomu v negativních teologiích, nastíněných (novoplatónskými) filosofofemi nebo rozvinutých v náboženstvích odlišných od křesťanství, ale naopak díky skutečnosti, že je plně dáno. Církevní otcové to vyjadřují slavnou formulací týkající se Boha: „skrývá se ve zjevu (fainomenos kryptetai)“ (22).

Je-li tomu tak, můžeme se ptát, zda je postoj bojovného „laicismu“, jehož touhou je založit lidské dějiny vně každého poukazu k Bohu, dlouhodobě udržitelný. Sám za sebe bych předpokládal, že tento „laicismus“ je vevázaný v dialektice, která má tendenci k sebezníčení. Nemí jisté, zda lze zároveň na jedné straně usilovat o oddělení veřejné oblasti od oblasti soukromé, do níž jediné je vykázan moment náboženský, a na druhé straně popírat přítomnost božského v jedné jedinečné postavě. Neposíljuje se takto riziko nového vytrysknutí rozptýlené přítomnosti neosobního „posvátna“?

Ať je tomu jakkoli, pokud jde o křesťanství, můžeme zde prozkoumat tři ohledy paradoxního spojení: povahu zjeveného předmětu; dějinnou přítomnost Boží v církvi; tělesnou přítomnost Boží ve svátostech.

#### *Povaha zjeveného*

To, co je zjeveno, není v křesťanství text. Zejména ne text, který by byl zásadně nepřeložitelný, protože je nenapodobitelný. Implikuje to odstup vůči jiným způsobům myšlení, například islámu, především od řešení krize mu 'tazily krize potvrzením nestvořené povahy Koránu (23). Nebo také určitým fundamentalistickým vykladem principu „scriptura sola“ v protestantství. Křesťanství není náboženstvím knihy. Jisté, je náboženstvím, které má knihu, v tomto případě Knihu (Le livre), totiž Biblii. Ta spojuje v nerozlučné jednotě Starý a Nový zákon. Nový zákon představuje nový výklad starozákonní zkušenosti na základě události Krista.

Navzdory tomu zjeveným předmětem v žádném případě není Nový zákon. Není jím ani „zvěst“, slova Ježíšova. Je jím celá jeho osoba: lidská osobnost, svoboda, která ji oživuje, jednání, v němž se rozvíjí a jehož

úhm tvoří život. Ten se soustředí v paschalní události, která se uchovává v církevních svátostech.

Bible je jistě slovem Božím (la parole de Dieu), není však Božím Slovem (La Parole de Dieu). Jim je pouze a jediné vtělené Slovo (le Verbe incarné). V křesťanství neexistuje „Boží kniha“. Tedy ani posvátný jazyk. A není ani žádná posvátná kultura. Skrze Vtělení se nestává posvátným nic jiného než sama lidskost. Kristus se představuje jako jedinečný, ojedinělý způsob jak žít lidský život. Jediným „jazykem“, který činí posvátným, je lidskost každého člověka, které dává Vtělení neslýchanou důstojnost.

Důsledkem toho je celý určitý způsob chápání kultury. Jazyky nejsou ohoblovány a redukovány na jeden z nich, který by měl být normativní. Jsou společně otevřeny Slovu, které není žádným z nich. Vtělení Slova mu dává výraz v nekonečném počtu kultur: možností nových kultur a nových výrazů (traductions) zůstávají otevřené až do konce světa.

Řečeno historicky, zrození Evropy je s touto možností přímo spjato: když po velkých nájezdech požádaly nově příšší národy o křest, rozhodně po nich nebylo požadováno, aby přijaly nový jazyk, s výjimkou jazyka liturgie. A i v tomto případě složili misionáři příšli z Byzance liturgii v domácím jazyce pro slovanské obyvatelstvo. Jazyky „barbarů“ byly respektovány a považovány za hodné přijmout evangelium. Neobešlo se to bez odporu zastánců latiny, ale střet skončil rozhodnutím přijatým na nejvyšší úrovni, které oficiálně legitimovalo lidové jazyky (24). Projevilo se to úsilím o překlad Pisma svatého do místních jazyků, především tam, kde šlo o jazyky velmi vzdálené latině: například Otridova harmonie evangelí ve staré němčině, podle ztraceného gótského překladu Wulfilova, překlady krále Alfreda Velikého ve staré angličtině, nebo překlady Cyrila a Metoděje v církevní slovanštině. Odtud pochází rozmanitost jazyků, a tedy kultur, která vytváří Evropu. Můžeme zde poznamenat, že tato jazyková politika pokračovala za hranicemi Evropy, když se misionáři z ní příšli horlivě pustili do sepisování gramatik a slovníků jazyků, jejichž uživatelé chtěli evangelizovat.

Obdobně nepadalo pro křesťany nikdy dlouho nebo vážně v úvahu zavrhnutí antické literatury, přestože byla nositelkou pohanských představ. Její mistrovská díla byla uchovávána, což umožnilo, jak jsme viděli, omu nepřerušenou řadu „renesancí“, která tvoří dějiny evropské kultury.

### Boží přítomnost v dějinách

Pro křesťanství vstupuje Bůh do dějin. Vstupuje do nich, z čehož plyne, že je v nich přítomen, ale nepochází z nich. Existují dějiny spásy, ekonomie spásy - což není tak samozřejmé, protože například islám ten to pojem nezná (25). Dějiny nesou tíhu božského, ale nejsou samy božským. Dějiny nejsou sakralizovány. Nejsou však ani místem lhostejným k tomu, co se v něm odehrává. A ještě méně jsou, v gnostickém stylu, „noční můrou, z níž se snažím probudit“ (26). Dějiny jsou přijímány (assumées) v božském, aniž by se s ním však mísily.

Pro křesťanství je vposledku pramenem všeho smyslu Slovo, tak jak „bylo na počátku u Boha“ a „stalo se tělem“ (Jan 1, 1. 14). Toto Slovo existuje jednak jako důvod a smysl, které předcházejí všem rozměrům náhody nebo lidské libovůle. Stejně rozhodně však existuje jako nejzazší vyústění dějin spásy, které se postupně soustřeďují na vyvolení Izraele, a pak na jednoho z jeho synů. Katolická církev je věrná tomuto zakořenění ve staré smlouvě. Od zavržení Marcionovy hereze ve 2. století odmítá každý pokus o „uvolnění kotevního lana“, které ji k němu poutá (27).

Řekli jsme výše, že paschalní událost přetvárá v církevních svátostech. Dějiny křesťanství tak nejsou dějinami výkladů jednoho textu. Jsou to dějiny svatých, a to v dvojím smyslu: jsou to dějiny „svatých věcí“, sancta (ve tvaru neutra), svátosti a jejich účinků; jsou to rovněž dějiny mužů a žen, sancí a sanctae, v nichž vrcholí úsilí církve připodobnit se Kristu.

Proto necháává křesťanství procházet příběh Boží příběhy lidí: zakládá se na svědectví lidí, dvanácti apoštolů, a teprve pak na textech Nového zákona, které zaznamenávají uznané svědectví o onom příběhu.

### Vstup Boha do těla

Myšlenka stvoření dobrým Bohem má za následek jedno tvrzení o povaze a důstojnosti smyslového světa: smyslové skutečnosti jsou o sobě dobré. Jsou hodny obdivu a úcty. Sama jejich důstojnost, a nikoli údajná nízkost jejich povahy, si vynucuje, abychom s nimi uměli dobře zacházet. Evropská kultura je poznamenána tím, co bychom s trochou přehánění mohli nazvat posvátností smyslového. Křesťanství se obecně postavilo, proti gnósi a manicheismu, na stejnou stranu jako převládající

proud antické filosofie, představovaný Alexandrem z Lykopolie a zejména Plótinem (29).

Plótinos však odmítá vtělení a spásu těla: vzkříšení s tělem by bylo zbytečné, pravé „vzkříšení“ musí být vysvobozením z těla (30). Filosofové pozdní antiky tedy křesťanům vyčítají jejich „zaujetí tělem“ (31). Svá vlastní tvrzení o dobrotě světa pak zakládají především na kráse a řádu kosmu. Naproti tomu křesťanství se zakládá na příchodu Slova Božího do Ježíšova těla (la chair). Tvrzení o kráse se tedy týká spíše než přírody jako takové toho, co je v přírodě zosobněno v lidském těle. Ještě nerozdělená církev uplatňuje takovýto náhled a potvrzuje, například proti katarství, zásadní dobrotu stvoření a stvoření tělesného zvlášť.

Pro křesťanství dává vtělení lidskosti důstojnost, která je samotnou důstojností Boží. U přejímání vlastně myšlenku stvoření k obrazu Božímu, o němž mluví kniha Genesis (1,26): co je v člověku obrazem Božím, není jedna z jeho schopností - například rozumová schopnost, což vede k tomu, že lidskost člověka se mění přímo úměrně jeho rozumu a je upírána člověku hloupému (32). Božím obrazem v člověku je celá jeho lidskost ve všech svých ohledech. Božství na sebe v člověku bere dokonce i tělesný rozměr osoby: vtělení jde až do konce, až nejníže, až k tělu. Bůh na sebe vzal tělo a obrací se k tělu. Lidské tělo tak vstupuje do neslýchaného osudu, protože je povoláno ke vzkříšení. Tento osud činí tělo předmětem velké úcty, úcty která se váže k tomu, s čím se Bůh neodvolatelně spojil.

### *Co je katolictví vlastní*

Katolická církev se v jistém smyslu nedomnívá, že by mohla mít něco vlastního. Připustit to by zároveň znamenalo vzdát se svého nároku na universalitu. Pohybují se zde pouze na rovině vyhlášených principů. A nerozlišují to, u čeho se mi zdá, že se na této rovině neliší, totiž latinské katolictví a pravoslavi.

Pokud jde o to, co jsem nazval paradoxním rozlišením, totiž rozlišením moci světské a moci duchovní, reformace podnítila v reformovaném i katolickém světě odchýlení směrem k nadvládě politických institucí nad národními církvemi. Luther přepustil úkoly církevní organizace světské moci německých panovníků; Jindřich VIII. je zabral ve prospěch anglickánského vládarě. V zemích, které zůstaly katolické, sloužila

*dojímavé spojení katolické monarchie (??)*

panovníkům možnost přechodu k reformaci jako prostředek k vydráždění papeže, od něhož požadovali, aby jim postoupil část své moci - zejména své kontroly nad majetkem církve. Dochází k tomu v Rakousku za josefinismu a s galickánským hnutím k tomu dochází také v monarchické Francii. Revoluční Francie usilovala o v podstatě stejný výsledek prostřednictvím pokusu o "občanskou konstituci duchovenstva". Katolická církev trvala na rovině svých zásadních prohlášení na nutnosti oddělení. Její konkrétní dějiny spadají z velké části v jedno s dějiny úsilí, které vyvíjelo papežství proti pokusům světské moci konfiskovat prostředky, umožňující činit nátlak na oblast duchovní.

Pokud jde o paradoxní spojení, katolická církev dovádí do krajnosti myšlenku, podle níž Bůh vstoupil do dějin: vtělení je nezvratné. Není nahodilým dobrodružstvím (nebo nehodou) Slova, které by se stáhlo z dějin a figurovalo v nich nadále pouze jako příklad. Slovo v nich zanechává nesmazatelné stopy. Dějiny v sobě obsahují místo, kde se tyto stopy udržují. Je jím církev, místo spásy, chrám Ducha, který zde neustále připomíná Krista. Je to zřejmě ve dvou bodech, které jsou ostatně úzce spjaty:

a) pokud jde strukturu církve, katolická církev se dále seskupuje kolem biskupů, kteří jsou pokračovateli apoštolů. Konkretizuje se kolem jedinečných lidí, kteří mají vlastní jméno a jejichž jedinečnost plyne z jejich volby jinými jedinečnými lidmi. Církev neexistuje mimo konkrétní osoby. Tato osobní povaha jí zabranuje definovat se vztahem k určité ideologii jakožto „linii“.

b) pokud jde o učení o svátostech, dogma katolické církve vyznává zcela skutečnou přítomnost vzkříšeného těla Kristova v eucharistii. A v jistém smyslu také to, že tato přítomnost nezávisí na subjektivitě věřícího, který ji potvrzuje v okamžiku, kdy přijímá posvěcený chléb, nýbrž že se jakožto předmět adorace dává jako přítomnost, která přetrvává tak dlouho, dokud mohou být eucharistické způsoby (espèces eucharistiques) přijímány.

Sehnálo historické katolictví zvláštní úlohu v tvrzení o dobrotě smyslového světa? Katolická církev nemá v tomto oboru nějakou zvláštní nauku. A kulturní fenomény, které lze historicky ověřit, nedovolují po-  
tvrdit nepopiratelné příčinné spojení. Můžeme nanajvýš konstatovat jistou konvergenci mezi katolickými zeměmi a velkým malířstvím. Je 107

možné, že autor, který mluvil o Velásquezově „Kapitulaci Bredy“ jako o „vojenské svátosti“ (33), měl pravdu v ještě větší míře než sám tušil. Tato spřízněnost je však stejného řádu, řádu nikoli nutného, jako spřízněnost patrná mezi zeměmi reformovanými a hudbou. Konvergence tohoto druhu nás každopádně staví před metodologický problém: do jaké míry plyne určité čtení, které lze vysledovat v latinských či podunajských zemích, anebo v Irsku, ze zdejšího katolicství? Do jaké míry naopak existuje již před ním a dává mu určité zabarvení, které nemá nic společného s dogmatikou? V této otázce se obtížně vykracuje z určitého kruhu, který je ostatně možná nutný. Sepětí s katolicstvím je pevnější v architektuře: barokní skutečnost, jakožto umění protireformace, lze vykládat jako přitakání tomu, že přestože je pomíjející a poraněný, svět je podstatně dobrý.

Záleží-li nám na vydělení toho, co je katoliciví vlastní, a chceme-li to jednotně shrnout, mohli bychom to snad hledat ve skutečnosti, že bere vážně Vtělení, tělesnost proměněnou Slovem (la carnalitè transfigurèe par le Verbe) (34). Tělesnost (la chair) je nerozlučně dějinnou tkání v apoštolské posloupnosti, svátostnými způsobami, živoroucím tělem, smyslovou skutečností. Kdybychom chtěli nalézt literární ilustrace tohoto postoje, pomysleli bychom na Hopkinse, na Claudela, anebo na rovné reflexe na vše, co říká Péguy o „tělesném“ („charnel“) (35).

#### POZNÁMKY

- (1) Srov. kap. I, s. 16, pozn. 12.
- (2) Můžeme zde pomyslet na Dostojevského, na vyprávění o velkém inkvizitorovi v Bratřích Karamazovových.
- (3) Tuto myšlenku lze nalézt ještě u Danta, *Hosina*, IV, 5, 4.
- (4) Nietzsche, počínaje *Lidským*, příliší lidským, I (1878), 8, § 475 (KSA, t. 2, s. 309); Husserl, vědeňská přednáška z května 1935.
- (5) Aristotelès, *Metafysika*, Lambda, 9.
- (6) Epikúros, *List Hérodotovi*, § 76 n.
- (7) Platon, *Symposion*, 207 ab.
- (8) N. D. Fustel de Coulanges, *La cité antique* (1864).
- (9) Ibn Chaldún, *Mugaddima*, III, 31 (Q 415; R 473).

(10) Srov. můj článek „Judaisme. Période classique et médiévale“, v P. Raynaud & S. Riels (edd.), *Dictionnaire de Philosophie Politique*, P.U.F., 1993 (vyjde).

(11) O tomto rčení srov. *Jewish Encyclopaedia*, t. 6, col. 51 - 55 (S. Shilo).

(12) Nic v Strack-Billerbeck ad loc. (t. II, s. 190).

(13) Srov. D. Daube, „Inheritance in Two Lucan Periscopes“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung*, 72 (1955), 326 - 334 (o našem textu, s. 326-329).

(14) G. E. von Grunebaum, *L'identité culturelle...*, s. 52.

(15) Myšlenka převětlování v indických neboženstvích nemá mnoho společného s křesťanskou myšlenkou vtělení.

(16) Tato formulace se poprvé objevuje v blízkém smyslu u Řehoře z Nazianzu, *O epifánii* (PG 36, 313 b). O jejím vývoji srov. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Johannes, Einsiedeln*, 2. vyd., 1961, s. 518-520.

(17) Srov. mimo jiné *In Vigil. Nativ. 1, 1* (PL 183, 87 b) a 3, 8 (tamtéž, 98 c): „contraxit se Majestas“.

(18) Srov. Jan z Kříže, *Subida del Monte Carmelo*, I, 22, 5 (BAC, Madrid, 1989, s. 201).

(19) Srov. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (*Quaestiones Disputatae*, 3), Herder, Freiburg i. Br. et al., 1958.

(20) Mám zde na mysli téma odchodu Eifü u Tolkiena, *Pán prstenů*.

(21) Srov. Heidegger, Nietzsche, Neske, Pfullingen, 1961, t. 2, s. 146.

(22) Srov. Dionýsios, *List 3* (PG 3, 1069 b), dále Maximus Confessor, *Ambigua* (PG 91, 1048 d - 1049 a) a Johannes Scotus Eriugena, *De divinis naturae*, III (PG 122, 633 c).

(23) Srov. *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. al-Kur'án, t. V, 428b (A.T. Wech).

(24) Srov. P. Wolff, *Les origines linguistiques de l'Europe occidentale*, Hachette, Paříž, 1970, kap. 4: „La tour de Babel“, zejména s. 118.

(25) Srov. výše, kap. III, s. 41.

(26) Joyce, *Odyseus*, I.

(27) Srov. výše, kap. III, s. 39-40.

(28) Alexandros z Lykopolis, *Contre la doctrine de Mani*, ed. A. Villey, Cerf, Paříž, 1985, 364 s.

(29) Plótinus, Enneady, II, 9 [33]. Srov. E. von Ivanka, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, P. U. F., Paříž, 1990, s. 115-123.

(30) Plótinus, Enneady, III, 6 [26], 6, 71 nn.

(31) Srov. Kelsos, v Origenovi, *Kata Kelsú („Proti Kelsovi“)*, V, 14 (*Contre Celse, Sources chrétiennes*, n° 147, s. 48); VII, 36, 42, 45 a VIII, 49 (tamtéž, n° 150, ss. 96, 112, 122, 280).

(32) Srov. můj text „Le déni de l'humanité. Sur le jugement «ces gens ne sont pas des hommes» dans quelques textes antiques et médiévaux“, *Lignes*, n° 12, s. 217-232.

(33) Carl Justi, *Diego Velazquez und sein Jahrhundert*, I (1888), s. 366.

(34) O středověkém pojmu živoucí tělesnosti (la chair) srov. můj text „A medieval model of subjectivity: fleshliness“, v R. Schürmann (ed.), *Subjectivity*, New York (vyjde).

(35) Srov. např. v *Oeuvres en prose*, Pléiade, t. 2, „A nos amis (...)“, s. 42; „Clio (...)“, s. 249; „Note sur M. Bergson (...)“, s. 1340; „Note conjointe sur M. Descartes“, s. 1418.

# VIII

## ZÁVĚR

### JE EVROPA STÁLE ŘÍMSKÁ ?

Předcházející eseji, používáje volnosti skýtané tímto literárním žánrem, nabídl určité čtení kulturních dějin Evropy. Nešlo však o to, porřizovat znovu inventář jejího obsahu, a dokonce ani o to, vyprávět historii, ať už jakoukoli, ale o to, uvažovat o smyslu jednoho dobrodružství či jedné zkušenosti. Mým cílem není vyzvat Evropana, aby spokojeně pohlédl na dosažené výsledky. V pojmu „řimanství“, který jsem se pokusil vypracovat, bych mu chtěl spíše nabídnout určitý model kulturní praxe, jenž, jak se mi zdá, neztratil nic ze své aktuálnosti, a dokonce ze své naléhavosti.

Rád bych si na závěr položil otázku, do jaké míry ještě může nabízený model platit jako norma. A nejprve, co by snad mohlo zabránit pokračování dobrodružství. Pátm se tedy, jaké hrozby visí nad Evropou. Nikoli nejruznější problémy, s nimiž se může setkat společenství dvanácti či více zemí: tyto problémy povahy vnější, jako ekonomická konkurence Dálného Východu, zhroucení části leninského světa, bída třetího světa, anebo povahy vnitřní, jako demografická slabost, asimilace přístěhovalců, úpadek vzdělávacích systémů, atd., jsou (možná) hrozbami pro Evropu jakožto skutečnost geopolitickou.

V tomto eseji se zabývám jediné Evropou chápanou jako kulturní skutečnost. Víím, že nepluje v éteru čistých idejí a že vyžaduje zdravý kontrétní základ, zejména tam, kde se kultura kříží s oblastí politickou - ve výchově a vzdělání. Dávám však přednost tomu, ponechat starost o toto založení povolanějším, a sám se pouze ptát, co by mohlo Evropě zabránit, aby zůstala či znovu se stala sama sebou, co ohrožuje, lze-li to tak říci, evropanství Evropy - to jest, podle mne, její řimanství.

## Marcionismus a modernost

Je patrné, že historické odkazy tohoto eseje jsou vypůjčeny především z antiky a středověku. Je tomu tak nejprve proto, že je to oblast, kterou znám nejméně špatně. Existuje ale také důvod podstatný: právě ve středověku se Evropa konstitovala v procesu odlišování se od svých různých „jiných“. Nemanám rozhodně v úmyslu podněcovat ke snění o mytickém středověku, během něhož byla Evropa spjata s křesťanstvem v organické společnosti bez konfliktů. Existuje takováto legenda, která byla rozdmýchána romantickou nostalgii po předevoluční společnosti (1). Historikové se s ní již před delší dobou po právu vypořádali.

Jedna otázka však, jakkoli byla zažehnávana, zůstává nevyhnutelná: jestliže se Evropa konstitovala ve středověku, a předpokládáme-li, že modernost je opravdu opuštěním středověku, není modernost nebezpečím pro Evropu? Museli bychom si na tomto místě položit celou řadu otázek: je modernost rozchodem se středověkem? Nebo na něj naopak plynule navazuje, a je tedy jeho legitimním dědicem? A co je to vlastně modernost? Je pochopitelné, že v rámci tohoto eseje nemohu chít takové otázky rozřešit, a dokonce ani správně položit.

K našemu problému můžeme přistoupit z hlediska jednoho pojmu, kterého jsem použil již dříve, totiž pojmu marcionismu (2). Jsme snad svědky návratu gnóse, a zejména marcionismu? Upozorňuji na existenci debaty, do níž zde nemohu zasáhnout (3). Eric Voegelin se snažil uvažovat nejen o určitých tendencích modernosti, ale o celém jejím projektu jako o znovobjevení se gnóse. Neuvádí ostatně jména téměř žádných gnostiků, proti nimž bojovali církevní otcové, a zejména neříká nic o Marcionovi (4). Hans Blumenberg naopak charakterizoval středověk jako úsilí o překonání gnóse, toto úsilí však prý selhalo. Jeho neúspěch by pak měl z velké části vysvětlit nutnost přechodu k modernosti, a tudíž, podle názvu základního díla, „legimititu novověku“ (5).

Lze rozlišit dva marcionské rysy modernosti: ve vztahu k dějinám, ve vztahu k přírodě.

### a) Marcionismus historický

Postoj naprostého rozchodu s minulostí, která nás prý už nemá čemu naučit, jsem výše charakterizoval jako postoj kulturního marcionismu (6).

Můžeme se však ptát, zda tímto kacířstvím není obzvláště ohrožena modernost. Každopádně k tomu musí dojít, pokud je modernost neoddělitelná od myšlenky pokroku, který by umožnil dát s konečnou platností výpověď domněle temné minulosti. Tato myšlenka pokroku je systematicky spjata s historicizací minulosti, kterou jsme již stručně připomněli (7). Je totiž třeba nenechat překonanou minulost sklouznout do zapomnění, ale znehybnit ji v paměti, aby tak pokrok mohl zakoušet svou vlastní skutečnost poměťováním vzdálenosti, kterou urazil.

Spočívá-li římanství Evropy v jejím vztahu k helénismu, zdá se, že tento vztah je hotov zmizet. Domníváme se, že se od klasického pramene už nemáme čemu naučit, a tudíž že už nemáme co naučit barbarství. Jistě, studia starověku mohou být nadále pokrmem dosti početného cechu filologů a historiků. Na jedné straně však už pro publikum není odkaz na klasiky samozřejmý, a to ani pro publikum kultivované; na druhé straně přímo v kruzích specialistů na studia řečená „klasická“ ustoupila myšlenka, že určité texty mohou mít „klasickou“ hodnotu, ve prospěch skutečné či domnělé objektivity čistě historického pohledu. Téměř nikdo už se neodvažuje hájit názor, že by nás staří mohli mít čemu naučit. Prameny evropské kultury jsou kladeny na stejnou rovinu jako jiné civilizace. Toto zřeknutí se je vysvětlitelné tímž fenomenem kompenzace, jako je ten, který jsme viděli výše (8): konec privilegia přiznávaného klasickým studiem nastává současně s dekolonizací. Slyšet sám sebe, jak si mlčky vtloukáme do hlavy, že jsem jen neotesaný barbar, aniž bych si to přitom mohl vynahradiť na domorodcích, to už se asi nedalo vydržet...

Vše se však odehrává tak, jako by se rovnováha mezi pocitem nadřazenosti a pocitem méněcennosti znovuvytvářela na jiné rovině; nevzniká tím však již napětí, schopné dát zrod dynamičnosti. Je už jen směsicí nikoli-nadřazenosti a nikoli-méněcennosti. Vidíme, jak se v ní pocit viny z vůdcovství, které už není ničím ospravedlňováno, přimyká k více či méně přiznávanému pohrdání domněle „zaostalými“. Snem filologie bylo dovést nás k tomu, abychom se opět stali Řeky. Tento sen se uskutečnil, jenomže ironicky. Chtěli jsme přeskóčit Římány, abychom se my sami stali modelem kultury. Přitom jsme zrušili vzdálenost mezi Řekem a barbarem, která zakládala římanství samo, vzdálenost, která umožňovala přizpůsobit se odlišné kultuře a přijmout ji. Tak jsme se stali barbari, nikoli již barbari helénizovanými, ale barbarizovanými Řeky, jen zpola

si vědomými svého barbarství. Evropská expanze mohla jít, díky minulosti, ruku v ruce s šířením kultury, která měla universální poslání. Tato kultura se mohla odpoutat od dobyvatele, a dokonce se obrátit proti nim. Jestliže však dnes imperialismus spočívá jediné v tom, že druhým vnučuje svůj vlastní životní styl, zvláštní styl života určité zeměpisné a ekonomické oblasti, pak již nemá žádnou legitimitu.

#### b) Marcionismus technický

Moderní technika spočívá na postulátu, podle něhož je třeba předělat svět. Což tedy znamená, že je udělán špatně. Modernost tak přistoupila na základní premisu gnóse: přirozený svět je špatný, anebo v každém případě není dobrý. Galileovská a newtonská věda znemožnila vnímat fyzikální vesmír jako řízený principy obdobnými těm, které jsou normou našeho jednání. Jsme výjimkou - a možná jen zdánlivou - ve vesmíru řízeném čistě silovými vztahy. Moderní přírodověda nás nutí připsat morální neutralitu svého předmětu. Léčí však ránu, kterou otevřela, v té míře, v níž dovoluje napravovat pomocí techniky to, co je na přírodě nedokonalého.

Je zajímavé všimnout si, že toto vidění světa koexistuje s marcionismem u některých z jeho nejdůležitějších představitelů. Tak například Spinoza, který nechává výjimku, již se zdá tvořit člověk, pohltit v zákonech přírody obecně, je rovněž autorem Teologicko-politického traktátu, jenž implikuje odmítnutí Starého zákona ve prospěch toho, čemu říká Kristus. Schopenhauer, který zavedl do evropského myšlení konce 19. století přesvědčení, podle něhož je vesmír špatný, hájí gnostiky a schvaluje marcionský podnik rozdělení obou Zákonů ve prospěch výhradně Zákona nového - který je sám posouván směrem k buddhismu (9).

#### Jsme ještě Římany ?

##### a) Vztah k dějinám

Ztráta výslovně hledaného kontaktu s antickými prameny se mi zdá být skutečná. Dokonce se mi zdá politováníhodná. Svět, v němž by můj přístup k Homérovi nebo Vergiliovi byl pouze záležitostí specialista, by se mi zdál podivně ochuzený a připojuje se k úsilí vynakládanému

Tato ztráta se mi však zároveň nezdá být tím nejzávažnějším. Vztah k antickým pramenům je v podstatě jen paradigmatem něčeho obecnějšího, totiž kulturní druhotnosti, „římského“ postoje. Vážnější by byla ztráta onoho potenciálního rozdílu mezi klasicismem a barbarstvím, který se mi zdá tvořit hybnou sílu Evropy. Místo klasicismu („helénského“ pólu) může být jinde než v udržování řeckého dědictví; stejně tak barbarství může být vnitřní (10), a jeho dobývání se nikterak nemusí rozvinout v imperialismus nebo kolonizaci. Nejzávažnější otázkou se mi tedy zdá být, zda se lze ještě setkat se zakládající nerovnováhou (démivellation fondatrice).

Nebezpečí pro Evropu nemůže přijít zvenčí. Je tomu tak prostě proto, že Evropa se nemůže považovat za „vniřek“. Nebezpečí spočívá právě v takovém pojetí: jakmile se pokládáme za uzavřený prostor, oddělený od druhých, může se to, co je vně, jevit už jen jako hrozba. Ozvěnu toho vidíme v problémech spojených s přistěhovalecivní: dovoz pracovní síly vyvolává fantasma invaze „vnějšku“ do „vniřku“, jehož čísto je tím domněle zkalena. Pokud Evropa chápe sama sebe takovýmto způsobem, ukazuje, že již nevěří, že by to, co může nabídnout, mohlo zajímat ty, kdo se díky náhodě narodili vně jejích hranic.

Nebezpečím by tedy pro Evropu bylo, kdyby přestala odkazovat k tomu, o čem ví, že je vzhledem k tomu cizí a méněcenná, aby si kázala sebe samu, aby si dala sebe samu ve své zvláštní povaze za příklad. Vážné by bylo, kdyby Evropa považovala universálně, jehož je nositelkou („Řek“, jehož jsme „Římany“), za místní zvláštnost, která platí jen pro samu Evropu a nemusí se rozšiřovat na jiné kultury. Slycháme někdy, například, že svoboda, právní stát, právo na tělesnou nedotknutelnost, atd., by nebyly dobré pro některé národy, jejichž tradice, která prý má zasluhovat nekonečnou úctu, je tradicí despotismu, oficiální lži nebo mrzačení. Jako by svoboda a pravda byly místními výstřednostmi, které je třeba klást na stejnou rovinu jako nošení skotských sukni nebo pojídání šneků.

Je možné, že pokušení lze zadržet jediné tehdy, bude-li proti němu katolická církev nadále stavět důrazně odmítnutí na nejzákladnější rovině, přičemž si zůstane vědoma své druhotnosti ve vztahu ke staré smlouvě. Tato druhotnost nemá v náboženské oblasti povahu časovou: stará smlouva není minulost, od níž bychom se vzdalovali, ale trvalý základ.

Newstupuje tedy do dialektiky pokroku a historicizace, které naproti tomu vztah ke „klasické“ minulosti nemůže uniknout.

#### b) Vztah k přírodě a tělu

ke EGTÁMSKÝ POSUDU

Nemůžeme již být pohany, a to v tom smyslu, že příroda pro nás ztratila svou samozřejmou dobrotu. Přesvědčení, že vesmír je dobrý a má dobrý řád, trvalo téměř bez zpochybňování od antiky až do konce středověku. V technickém věku již toto nelze tvrdit. Navzdory svému neadekvátnímu chápání řeckých bohů má Marx alespoň v tomto bodě pravdu: nemůžeme již věřit v Olympany, dokážeme-li nyní vytvářet účinky, které jim byly připisovány (11).

Avšak již dlouho předtím, než nám technika zabránila věřit v pohanské bohy, se Izraeli dostalo zakazu klanět se jejich kultu. Proroci bořili mýtus přírodních sil, odmítajíce před nimi pokleknout, ať už šlo o nebeská tělesa nebo živly rostlinné a zvířecí plodnosti (prameny, atmosférické jevy, pohlavní orgány, atd.). Tyto síly jsou odkázány do postavení toho, co bylo stvořeno se zřetelem k člověku. Je to zřejmě počínaje vyprávěním o stvoření, jímž začínají naše bible: slunce a měsíc zde nejsou ani uvedeny jménem a je jim přiznán pouze statut světla a znamení měřících čas. Křesťanství toto radikální odmítnutí neodvolává.

Toto odmítnutí vede k určitému postoji k přírodě. Příroda, která již není považována za posvátnou, se stává přístupnou člověku. Jeho úlohou je ovládnout ji. Nejde o to, podrobit ji svým rozmartům a přitom ji vyčerpávat, ale o to, používat ji jako nástroj svobodného jednání, jehož je mocen jediné člověk. Je tedy třeba požadovat křesťanskou legitimitu technického využívání přírody (12). Je dokonce možné, že odmítnutím, jehož nositelem bylo křesťanství, sehrálo svou úlohu nejen při objevení se techniky, ale i při vzniku moderní vědy, která ji umožňuje. Tím, že nutilo k opuštění světa starověkého pohanství, křesťanství vlastně přispělo k nultnosti nové fyziky, spočívající na jiných pojmech než fyzika řecká, inspirovaná aristotelismem. Můžeme to snad odhalit v polemice, kterou proti němu vede Jan Filoponský (13).

Po předchozím je však vhodné potvrdit dobrotu těla. Nejprve jako skutečnosti biologické - za předpokladu, že optika biologie postačuje k vyčerpání, a dokonce k uchopení fenoménu těla. Především pak jako skutečnosti osobní. A zde má křesťanství co říci. Je ostatně možné, že

katolická církev vlastní v tvrzení o dobrotě těla tajemství pro nás dnes velmi vzácné a žhavě aktuální v době, kdy je lidské tělo, jakmile považováno za ryzi stroj, vystaveno možné hrozbě plynoucí z pokroků genetiky, které by se mohly stát bezpříkladnou agresí, nepřicházející již zvenčí, ale zevnitř, z úroku, který je už nechce zničit, ale usiluje o jeho přebudování podle určitého plánu.

Křesťanství má ve své tradici řešení o milosti, která přírodu nepotlačuje, ale činí ji dokonalejší (Gratia non tollit, sed perficit naturam). Tuto zásadu bychom mohli uplatnit na vztah techniky k přírodě. Nejde o to, uctívat zbožštěnou přírodu, ani o snění o tom, že se vyutrneme z přírody demonizované, ale o nastolení pružného vztahu k ní. Technika jistě může zdokonalovat přírodu, nepadá však pro ni v úvahu, že by potlačila to, v čem příroda dosahuje svého vrcholu, lidské tělo jako místo vtělení a jako to, co nese osobu.

Snad by bylo třeba uchytil se na tomto místě k něčemu, co bychom mohli nazvat třetím římanstvím. To by již nebylo určeno vzhledem k náboženskému dědictví „židovskému“, ani ke kulturnímu dědictví „řeckému“, ale právě vzhledem k přírodě. Také v něm by šlo o to, vědět, že jsme dědici a dlužníky moudrosti a zjevení, které jsou starší než my: „moudrosti těla“ (Nietzsche) a objevení se tváře osoby v živoucí tělesnosti.

#### Evropa a křesťanství

Křesťanství a jeho katolická verze mohly sehrát v počátcích budování Evropy určitou úlohu skrze víru svých hlavních představitelů, kteří byli přesvědčeni zároven o hluboké jednotě civilizace a o radikální zlovlí na násilí založených vztahů mezi národy. Křesťanská víra však nemá zasahovat do stavby Evropy v tom smyslu, že by mohla poskytnout návod, umožňující uspokojivěji vyřešit ten či onen technický problém. Ne že by tento rozměr byl nízký nebo podřadný. Je naopak podstatný, a zdá se mi dokonce, že jednou ze známek katolického ducha je odmítání éterického spiritualismu. Je velmi žádoucí, aby se křesťané věnovali řešení konkrétních problémů moderní společnosti. Při analýze těchto problémů jim však jejich víra neposkytuje žádné zvláštní světlo.

Naproti tomu je možné, že křesťanství mohlo pomoci dát stavbě Evropy něco nezjevného, co z tohoto důvodu prochází téměř bez povšimnutí.

Není to nic jiného než samotný předmět této stavby. Neboť jsme si zcela jisti, že co se stává, je opravdu Evropa? A že to není pouze zóna volného obchodu nebo ústředí moci, které by se definovalo jen svou zeměpisnou polohou a jménem, jehož se náhodně dostalo „malému výběžku asijského světadlu“ (Valéry)?

Abyste Evropa zůstala sama sebou, nemusejí se všichni, kdo ji obývají, výslovně hlásit ke křesťanství, a ještě méně být křesťany „bojujícími“. Zdá se mi, že „sen o Compostele“, sen o znovudobytí - prováděném s jazyky prostředky?, existuje jen v hlavách těch, kdo jej prarýžují. Zbývá nicméně otázka, může-li se Evropa obejít bez prvků, které jsme se pokusili vyhnout výše, aniž by se přitom pokřivila.

Evropa musí zůstat, nebo se opět stát, místem rozdělení světského a duchovního, a co více, míru mezi nimi - v němž si vzájemně přiznávají legitimitu ve svých vlastních oblastech. Musí zůstat, nebo se opět stát, místem, kde rozpoznáváme úzké sepětí člověka s Bohem, smlouvu, zahuňující až do nejtělesnějších rozměrů lidskosti, které musejí být předmětem nezlomné úcty. Musí zůstat, nebo se opět stát, místem, kde jednota mezi lidmi nemůže spočívat ve sjednocení kolem jedné ideologie, ale ve vztažích mezi konkrétními osobami a skupinami. Kdyby se měly tyto prvky úplně setřít, možná bychom něco vystavěli, případně něco trvalého. Byla by to však ještě Evropa?

Nevím, má-li Evropa budoucnost. Naproti tomu se domnívám, že vím, jak by mohla zabránit tomu, aby nějakou měla: Evropa, která by uvěřila, že to, čeho je nositelkou, je dobré jen pro ni, Evropa, která by hledala svou identitu uzavřením se v tom, co má svého (například v laicním zboží „indo-evropském“), by si již nezasloužila mít budoucnost. Kulturní úkol, který čeká na dnešní Evropu, by tak mohl spočívat v tom, aby se v již řečeném smyslu opět stala římskou. Má-li si Evropa znovu uvědomit sebe samu, bude muset prokázat zároveň - smím-li mobilizovat dva jazyky v tentokrát opravdu evropské slovní hříčce - Selbstbewußtsein a self-consciousness. Přeložme tato dvě zdánlivá synonyma: bude si muset být vědoma zároveň své ceny a své nehoodnosti. Svě ceny tváří v tvář vnitřnímu a vnějšímu barbarství, jehož se musí stát pánem; své nehoodnosti vůči tomu, čeho je jen poslem a služebnicí.

DENIS HUS

## POZNÁMKY

- (1) Novalis, Křesťanstvo aneb Evropa (1799). Pro kontext, srov. nástin P. Kluckhohna, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Niemeyer, Tübingen, 1966 (5. vyd.), 126 n.
- (2) Srov. výše, kap. III, s. 35-36.
- (3) Srov. J. Taubes, „Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute“, v *Id.* (ed.), *Gnosis und Politik*, Schönigh / Fink, Paderborn, 1984, s. 9-15.
- (4) E. Voegelin, *The New Science of Politics. An introduction*, The University of Chicago Press, 1952, XIII - 193 s., zejména kap. IV: „Gnosticism - The nature of Modernity“, a s. 126: nástup gnosticismu je samotnou podstatou modernosti.
- (5) H. Blumenberg, *Theologische Absolutismus und humane Selbstbehauptung*, 2. část díla *Die Legimität der Neuzeit*, v *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, s. 143 nn.
- (6) Srov. výše, kap. V, s. 71.
- (7) Srov. výše, kap. V, s. 68-69.
- (8) Srov. výše, kap. II, s. 27.
- (9) Srov. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, pak IV, 48, s. 791, 796 nn.
- (10) Srov. M. Henry, *La barbarie*, Grasset, Paříž, 1987.
- (11) Marx, *Introduction générale á la critique de l'économie politique*, Oeuvres, Pléiade, t. 1, s. 265 n.
- (12) Srov. J.-M. Garrigues, *Dieu sans idée du mal. La liberté de l'homme au coeur de Dieu*, Desclée, Paříž, 1990 (2. vyd.), s. 27 nn.
- (13) Poznáváme zde ústřední tezi, kterou P. Duhem představuje ve svém monumentálním díle *Le système du monde*, na niž pak navazuje svým dílem S. Jaki.

## DOSLOV

Nabízím-li zde místo „prologu s přílbou“ celé brnění, uvidíme, že ho tvoří stěží více než několik klíčů a mnoho bé.

Můj záměr je jiný, a rok 1992 je k němu jen vhodnou příležitostí. Snažím se totiž položit si otázku po podstatě Evropy, po tom, čím je ve svém základu. Za tímto účelem však nemám v úmyslu vyhotovit inventář obsahu evropské kultury, provést její „spektrální analýzu“ po způsobu Keyserlingové. Neusiluji o změření přínosu každé náboženské či národní tradice, a ještě méně příspěvku jednotlivců. Stává se mi, že některé z nich cítuji, zasahují však jen tam, kde mohou osvětlit mé jediné téma.

Není jím obsah evropské kultury, o němž pojednávám jen nepřímou, ale výlučně její forma. Co se týče šíření tohoto obsahu, jde mi o to, osvětlit vnitřní dynamismus, který umožňuje kulturní dobrodružství Evropy. Tuto hybnou sílu jsem zde označil za „římskou“. Jak vidno, nejde ani tak o Řím republiky nebo Řím císařský, jako spíše o jeden aspekt dějin, či dokonce kulturního mýtu dějin, který jsem osamostatnil a zobecnil.

Konstatuji jednak jeho plodnost v minulosti. Ale přeji si být rovněž nápomocen tomu, aby tento pramen nevyšchl. Nejde tedy jen o to, popísovat minulost, ale také o projekci do budoucnosti, která (znovu) nabízí Evropě model vztahu k tomu, co je jí vlastní.

Nedomnívám se, že mluvím odnikud, a čtenář má právo vědět, kdo se k němu obrací, jaké je moje stanovisko, kterou oblast znám více či méně špatně. Jsem tedy Francouz, katolík, vzděláním filosof, povoláním

univerzitní profesor. Původním předmětem mého bádání je klasické řecké myšlení, nyní se soustředíuji na středověk, zejména středověk židovský a muslimský.

Odkud pocházím též vysvětluje, na co kladu důraz a o čem mlčím, a především sám záměr napsat tento esej. Jako Evropan píšící o Evropě jsem účastníkem toho, o čem mluvím. Navzdory snaze o objektivitu, k níž mne nutí etika společná všem spisovatelům, nemohu snít o tom, že by se mi povedlo zcela se vyprostit z těchto pout.

Má národnost a mé vzdělání vysvětlují místo, které zabírají odkazy na Francii, nebo určitou převahu kulturní oblasti německé a anglosaské nad oblastí latinskou a slovanskou. Mé povolání vysvětluje přednost, kterou dávám šíření filosofického dědictví před jinými rozměry kultury (kap. IV). Má náboženská příslušnost vysvětluje důraz na úlohu křesťanství v utváření Evropy (kap. VI) a pokus zhodnotit příspěvek katolické církve (str. 92 ad.).

Mým původem lze také vysvětlit jistý ostych: rozpakoval jsem se mluvit dlouze o světě pravoslavném a protestantském, ať už kvůli ocenění jejich kladného přínosu evropským dějinám, nebo změření jejich odpovědnosti za temnější rozměry těchto dějin. Dal jsem přednost tomu, ponechat každému starost o přihlášení se ke své minulosti nebo přiznání se ke své vině. Mé téma mne naproti tomu přinutilo mluvit o židovství a islámu, nazíraných z hlediska jejich kulturního vlivu. Učinil jsem tak s největší úctou, avšak nevyhnutelně zvenčí.

Nechci nicméně redukovat to, co říkám, na výraz vágního „cítění“. Tvrdím, že předkládaná argumenty, které budou posuzovány podle své hodnoty.

V díle, které se představuje jako esej, může překvapit kritický aparát, jenž je vzdaluje pravidlům lehkosti, vlastním touto literárnímu žánru: bohatý aparát poznámkový, plný bibliografických odkazů, a rejstřík. Nijak se nesnažím stavět na odiv svou účenost: znalci bez námahy uhodnou, že v mnoha bodech pochází z druhé ruky. Chci naopak čtenáři poskytnout možnost mít se přede mnou na pozorů pokáždé, když upozorňuji na málo známou skutečnost, a označit mu opravdového učence, od něhož by se o dané skutečnosti mohl dozvědět více.

Naproti tomu jsem necitoval vše, co jsem četl, a ještě méně to, co bych byl býval číst měl. Stejně tak jsem si dovolil citovat knihy podle vydání, která jsem měl po ruce - někdy v originále, jindy v překladu.

Některé myšlenky, které zde rozvádím, byly poprvé načrtnuty v jině publikovaných textech, a to zejména:

„L'avenir romain de l'Europe“, *Communio*, IX - 2 (mars-avril 1984), s. 123-130. Italský překlad v *Identità culturale dell'Europa. Le vie della pace*, aic, Turin, 1984, s. 147-153.

„Christianisme et culture. Quelques remarques de circonstance“, *Communio*, XI - 2 (mars-avril 1986), s. 46-63.

„L'Europe et le défi chrétien“, *Communio*, XV - 3-4 (mai-août 1990), s. 6-17. Kastilský překlad v *Catolicismo y cultura*, EDICE, Madrid, 1990, s. 73-86.

„Les intermédiaires invisibles: entre les Grecs et nous, Romains et Arabes“, v R.-P. Droit (ed.), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*, *Le Monde éditions*, Paříž, 1991, s. 18-35.

„Le fondamenta dell'Europa. Il cristianesimo come forma della cultura europea“ (přel. E. Tartagni), v *Cristianesimo e cultura in Europa. Memoria, coscienza, progetto. Atti del Simposio presinodale* (Vaticano 28. - 31. ottobre 1991), CSEO, 1991, s. 25-36.

Jakkoli jsem nechtěl ani nemohl dělat práci historika, musel jsem přesto přeléstnout velké úseky dějin. Kompetentní přátelé byli ochotni přečíst rukopis, přičemž mi pomohli vyhnout se některým vážným omylům, napravili některá opomenutí a přiměli mne vyjasnit ne jeden bod, který jsem podal příliš náznakově.

Je to případ Marie-Hélène Congordeau (Centre National de la Recherche Scientifique, byzantské dějiny) a pátera Guy Bedouille z řádu svatého Dominika (Freiburg, církevní dějiny). Má kolegyně Francoise Micheau (Université Paris I, dějiny středověkého Sředního Východu) věnovala mnoho svého času pečlivému učesání celku a vděčím jí za mnoho vzácných dokumentů. Upozorním jejich iniciálami na to, zač jim vděčím přímo. Philippe Cormier (Nantes, filosofie) a Guy Stroumsa (Jerusalém, srovnávací religionistika) četli rukopis v různých stadiích jeho vzniku. Thierry Bert četl můj text očima teoretika a praktika ve věcech Evropy. Corinne Marion, od níž se mi dostalo cti být vydán, tak učinila svědomitě a laskavě.

Všichni mi přinašeli cenné opravy a cenná upřesnění. Chtěl bych jim vyjádřit svůj velký vděk. Prohlašuji však, že nenesou vinu za všechny nemístnosti, které v tomto eseji zůstávají, ani spoluvinu za jeho ústřední tezi.

Název tohoto díla je vynikající. Hanbím se tedy za to, že jsem na něj nepřišel já sám, ale jsem šťasten, že mám další příležitost poděkovat Jean-Luc Marionovi.

A konečně, věnuji-li tuto práci mé ženě, která opravovala autora a snášela dílo - není-li tomu ovšem naopak, pak jí jen vracím, co jí náleží.

Paříž, říjen 1991

## REJSTŘÍK

### A

- Abdalláh ibn al-Mukaffá' 55  
 Abravanel 44  
 Abú Sulaimán as-Sijistání 79  
 al-Afghání 57  
 Akvinský, Tomáš sv. 36, 46, 56, 57, 59  
 Albert Veliký 56  
 Alexandr Veliký 6, 17  
 Alexandr z Lykopolé 106, 109  
 Alexandr z Afrodisiady 52  
 Alfréd Veliký 104  
 Alí 76  
 Alkaios 58  
 Amalvi 28  
 Apel, K.-O. 30  
 Arendtová, H. 21  
 Aristotelés 30, 48, 51, 52, 54, 58, 59, 62, 64, 70, 78, 80, 96, 108  
 Aristoxenos 61  
 Arkoun, M. 82  
 Arnaldez, R. 46  
 Arnold, M. 18, 28  
 Astérix 20  
 Auerbach, E. 79  
 Augustin, sv. 12, 45, 93, 95  
 Averroes 35, 56, 70, 75, 78, 82  
 124 Avicenna 56, 57, 63, 78

### B

- Badawí, A. 82  
 Balhasar, H. U. von 45, 82, 109  
 Balty-Guesdon, M.-G. 62  
 Beatus Rhenanus 73  
 Becker, C. H. 17, 82  
 Bedouille, G. 122  
 Benardete, S. 93  
 Benveniste, E. 29  
 Bernard, sv. 102  
 Bernard z Chartres 80  
 Bert, T. 122  
 Besançon, A. 45  
 Bieler, L. 29  
 al-Bírání 67  
 Bloch, E. 45  
 Bloom, A. 82  
 Blumenberg, H. 112, 119  
 Boëthius 58  
 Borst, A. 80  
 Bosworth, C. E. 63  
 Breker, A. 93  
 Brunschwig, R. 62  
 Buber, M. 45  
 Buddha 55

### C

- Cadalso, J. de 87  
 Casanova, P. 61  
 Cassin, B. 28  
 Cassiodorus 58  
 Castro, A. 45  
 Cerquiglini, B. 28  
 Cicero 29, 56, 58, 70, 93  
 Claudel, P. 108  
 Congordeau, M.-H. 122  
 Conrad, J. 30  
 Cormier, P. 122

Curtius, E. R. 29  
Cyril 104  
Cyril z Alexandrie 12

## D

Dagens, C. 93  
Dahan, G. 45  
Damaschios 48  
Dante 30, 108  
Dáreios 90  
Daube, D. 109  
Démokritos 50  
Derrida, J. 93  
Diehl, C. 83  
Diogenés Laertios 52, 61  
Diogenés z Oinandy 49  
Dionýsios Areopagita 109  
Dionýsios Areopata 58  
Dostojevskij, F. M. 108  
Droit, R. P. 16, 122  
Duhem, P. 119  
Dunlop, D. M. 44, 79  
Duns Scotus 56, 63  
Džábir ar-Rázi 75

## E

Eckhart 48  
Einstein 35  
Eirénaios 38, 40, 45, 71  
Epikúros 52, 53, 58, 96, 108  
Erigena, Johannes Scotus 58, 109  
Escoubas, E. 28

## F

Falaturi, A. 45  
al-Fáráblí 57, 60, 64, 78  
Flasch, K. 45  
Fontaine, R. 80  
Fontialis, J. 57

Fótius 77  
Freud, S. 35  
Fridrich II. Sicilský 56  
Fuchs, F. 44  
Fustel de Coulanges, N. D. 96, 108

## G

Galénos 51  
Galileo 13, 114  
Gardet, L. 82  
Garrigues, J.-M. 119  
Gebhurn, T. 62  
Gerbertus Remensis 56  
al-Ghazzálí 42, 46, 76  
Gibbon, E. 61  
Gibbons, W. R. 85  
Gilson, E. 63  
Goethe, J. W. 28  
Goldziher, I. 46  
Gorkij, M. 45  
Graetz, H. 28  
Grimal, P. 29  
Grunebaum, G. E. von 16, 62, 63, 80, 81, 82, 109  
Guidi, M. 82

## H

Hadot, P. 62  
Haecker, Th. 45  
al-Hákim 33  
Halecki, O. 15, 16  
Halevi, Jehuda 33  
Harder, R. 29  
Harnack, A. von 40, 45  
Haskins, C. H. 81  
Hay, D. 16  
Hegel, G. W. F. 23, 29, 81, 87, 93  
Heidegger, M. 13, 21, 28, 48, 74, 109  
Heine, H. 18, 27  
Heinz, R. 29

Henry, M. 119  
Hentsch, T. 16  
Hergé 93  
Hérodotos 30, 91, 91, 93  
Hésiodos 48  
Hilduin 58  
Hölderlin, F. 81, 93  
Homér 58, 68, 89, 114  
Hopkins, G. M. 108  
Horatius 24, 58  
Hunajn ibn Ishák 54  
Hunke, S. 64  
Husajn 56  
Husserl, E. 13, 95, 108

## Ch

Chlodvík 20  
Chrétien de Troyes 29  
Chryssippos 52

## I

Iamblichos 30  
Ibn Abi Usejbi'a 62  
Ibn al-Nadím 62  
Ibn al-Qiftí 61  
Ibn al-Ráwandi 72  
Ibn Chaldún 44, 46, 61, 80, 81, 108  
Ibn Hazm 42  
Ibn Kurtajba 42  
Ibn Tibbon, Samuel 34, 44  
Ióannés Italos 77  
Isidor ze Sevilly 30  
Ivánka, E. von 110

## J

Jacquart, D. 63  
Jaeger, W. 74  
Jaki, S. 119

128 Jan Filoponský 48, 60, 116

Jan z Damasku 60  
Jan z Kříže 109  
Jan ze Salisburý 80  
Jan Zlatoustý 33  
Jan, sv. 40  
Ježíš 40, 41, 43, 46, 97, 98, 100, 103, 106  
Jeronym, sv. 36  
Jindřich VIII. 106  
Joachim de Flore 73  
Joyce, J. 109  
Justi, C. 110  
Justin 40

## K

Kafka 35  
Kähler, H. 29  
Kalidása 89  
Kallietés 52  
Karel Veliký 48  
Kelsos 110  
Kipling, R. 30  
Kleantés 52  
Kluckhohn, P. 119  
Kluxen, W. 45  
Konfucius 89  
Konstantin 99  
Kraemer, Jörg. 82  
Krämer, Joë 82  
Kraus, P. 81

## L

La Fontaine 55  
Lavisse, E. 20  
Lecomte, G. 46  
Lemerle, P. 61  
Levi Della Vide, G. 62  
Lewis, B. 16, 44, 81  
Leys, S. 93  
Libera, A. de 63, 64

Lombard, M. 55, 62, 83  
Loroux, N. 29  
Libbe, H. 81  
Lucretius 29, 58, 65  
Luther, M. 9, 36, 45, 106  
Luzzatto, S. D. 18, 28

## M

Mahdi, M. 64  
Machiavelli, N. 45, 66, 79  
Maimonides 33, 36, 42, 45, 50, 64  
al-Ma'mún 54  
Mango, C. 80, 81  
Marcion 39, 40, 45, 71, 105, 112, 114, 119  
Marinos, J. M. 61  
Marion, J.-L. 123  
Marius Victorinus 58  
Marrou, H.-I. 15, 30, 64  
Marx, K. 35, 95, 116, 119  
Masqueray, E. 30  
Maximos Vyznavač 58, 109  
McLuhan 48  
Metoděj 104  
Meyerhof, M. 64, 80  
Mez, A. 82  
Micheau, F. 61, 63, 122  
Miquel, A. 80, 81  
Mornigliano, A. 61  
Mommisen, Th. 57  
Mommisen, Th. E. 81  
Montaigne, M. de 87  
Montesquieu, Ch. de 87  
Montgomery Watt, W. 63  
Muhammad 41, 43, 76  
Mussolini, B. 93

## N

Nallino, C. A. 63  
Newton, I. 80, 114

Nietzsche, F. 69, 73, 80, 81, 93, 95, 108, 109, 117  
Novalis 119

## Ř

Řehoř Veliký 58, 90  
Řehoř z Nazianzu 109

## O

Órigenés 30, 36, 110  
Ortega y Gasset 91  
Otfid 104  
Ovidius 65

## P

Paret, R. 63  
Parmenidés 28, 52  
Pascal, B. 29  
Paul, A. 44  
Paulus Orosius 55  
Pavel, sv. 18, 36, 40, 50  
Péguy, Ch. 29, 108  
Pellegrini, Ch. 64  
Periklés 49  
Petr I. 99  
Petrarka 73  
Pines, S. 46, 62, 82  
Pirenne, H. 16  
Platon 10, 16, 28, 30, 35, 49, 51, 68, 89, 108, 110  
Pléthon, Georgios Gemistos 78  
Plótinos 58, 106, 110  
Plutarchos 52  
Pococke, E. 57  
Poljakov, L. 44  
Pompeius 6  
Porfýrios 76  
Postel, G. 57  
Proklos 76  
Prótágorás 61  
Psellos, Michaiél 78

**Q**

Quimchi, D. 36  
 Quintilianus 62

**R**

Rapin, C. 62  
 Rasá'il Ichwán as-Safá 80  
 Rashed, R. 64  
 Raši 36  
 Rázi 32  
 Renan, E. 57  
 Rodinson, M. 46  
 Rosenthal, E. I. J. 82  
 Rosenthal, F. 44, 63  
 Rosenzweig, F. 41  
 Ryckmans, J. 44

**Ř**

Řehoř Veliký 58, 90  
 Řehoř z Nazianzu 109

**S**

Saadia Gaon 44  
 Sabra, A. I. 83  
 Said, E. 16  
 Salama-Carr, M. 62  
 Saliba, G. 64  
 Samuel 97  
 Saul 97  
 Sellier, A. 16  
 Sellier, J. 16  
 Serres, M. 28  
 Sez nec, J. 92  
 Schacht, J. 63  
 Schaefer, H. H. 82  
 Schelling, F. W. J. 30  
 Schlegel, F. 81  
 Schlier, H. 109

Scholarios Georgios Gennadios 12

Schopenhauer, A. 114  
 Simplikios 48, 52, 53, 62  
 Sofoklés 89  
 Spinoza 32, 114  
 Steinschneider, M. 44, 63  
 Strauss, L. 19, 27, 28, 69, 74, 82  
 Strohmaier, G. 64  
 Stroumsa, G. 122  
 Stroumsa, S. 46  
 Suarč, A. 21, 28  
 Swift, J. 80  
 Symeón Metafrastés 68

**Š**

Šestov, L. 18, 28

**T**

Tarniaux, J. 80  
 Tardieu, M. 62  
 Taubes, J. 119  
 Tertullían 18, 27, 40, 45  
 Thalés 48  
 Themistius 34, 53, 61  
 Theodóros Metochités 68, 78  
 Thukýdídés 30  
 Tolkien, J. R. R. 109  
 Tolstoj, L. N. 45  
 Troupeau, G. 63

**U**

Uthmán 50

**V**

Vacalopoulos, A. 80  
 Vadet, J.-C. 64  
 Valéry, P. 28, 81, 118  
 Velásquez 108, 110  
 Vercingétorix 20

Vergilius 23, 24, 29, 45, 58, 114  
 Veyne, P. 62  
 Victorinové 36  
 Vilém IX. z Toulouse 59  
 Vilém z Moerbeke 59  
 Voegelin, E. 112, 119  
 Voltaire 32, 42

## W

Walter, R. 64  
 Weilová, S. 21  
 Wiet, G. 63  
 Winckelmann, J. J. 21, 73  
 Wittgenstein, L. 48  
 Wohlman, A. 45  
 Wolff, P. 109  
 Wulfila 104

## OBSAH

I. KONSTITUTIVNÍ ROZDĚLENÍ .....	5
Dichotomie .....	6
Zjižvená paměť .....	9
Odstupňovaná příslušnost .....	11
Evropská identita? .....	13
Plán .....	15
Poznámky .....	15
II. ŘÍMANSTVÍ JAKO MODEL .....	18
Dvojí vlastnictví .....	18
Třetí člen: Řím .....	19
Kdo se bojí zlé velké vlčice? .....	20
Nic nevytvořeno? .....	21
Národ počátku .....	22
Římský postoj .....	24
Mezi „helénismem“ a „barbarstvím“ .....	26
Poznámky .....	27
III. ŘÍMANSTVÍ NÁBOŽENSKÉ: EVROPA A ŽIDOVSTVÍ .....	31
Dvojí smysl „židovství“ .....	31
Evropa v židovských dějinách .....	32
Židovský přínos Evropě .....	34
Přínos starého Izraele .....	36

Druhotnost křesťanství .....	37
Vztah ke Starému zákonu .....	39
Islám a starší Knihy .....	41
Křesťanství a texty staré smlouvy .....	42
Poznámky .....	44
<b>IV. ŘÍMANSTVÍ KULTURNÍ: EVROPA A HELÉNISMUS</b> .....	47
Řekové: opisovat .....	47
Starost o uchování .....	48
Boj o přežití .....	51
Arabové: překládat .....	53
Předávany obsah .....	55
Římané: upravovat .....	58
Nepřetříté dějiny .....	59
Poznámky .....	61
<b>V. PŘIVLASTNĚNÍ CIZÍHO</b> .....	65
Různé způsoby přivlastnění .....	65
Mezi historicismem a estetismem .....	69
Náboženský základ druhotnosti .....	71
Idea "renesance" .....	73
Humanismus muslimský a humanismus evropský .....	74
Humanismus s renesancí nebo bez ní .....	76
Kulturní druhotnost .....	77
Poznámky .....	79
<b>VI. K HYGIENĚ ČISTĚ VLASTNÍHO</b> .....	84
Moje kultura jako jiná .....	84
O správném užití autentičnosti .....	85
Ke způsobnému stolování v kulturním kanibalismu .....	86
Kulturní identita? .....	87
Zájem o nezájmu .....	88
Jeho podobenství .....	90
Křesťanství jako forma evropské kultury .....	92
Poznámky .....	93

<b>VII. ŘÍMSKOKATOLICKÁ CÍRKEV</b> .....	94
Katolicí "římské"? .....	94
Problém kultury .....	95
Paradoxní rozlišení a spojení .....	97
Papežové a císaři .....	99
Spojení a rozlišení jako důsledky druhotnosti .....	100
Rozdělení jako důsledek spojení .....	102
Povaha zjeveného .....	103
Boží přítomnost v dějinách .....	105
Vstup Boha do těla .....	105
Co je katolicí vlastní .....	106
Poznámky .....	108

<b>VIII. JE EVROPA STĚLE ŘÍMSKÁ?</b> .....	111
Marcionismus a modernost .....	112
a) Marcionismus historický .....	112
b) Marcionismus technický .....	114
Jsmé ještě Římány? .....	114
a) Vztah k dějinám .....	114
b) Vztah k přírodě a tělu .....	116
Evropa a křesťanství .....	117
Poznámky .....	119
<b>DOSLOV</b> .....	120
<b>JMENNÝ REJSTŘÍK</b> .....	124

**SVK Plzeň**



\*2630023921\*

*Machová / Masla.*

*5.3.09*

*Popper K.*

Rémi Brague: Evropa, římská cesta

Vydala Pedagogická fakulta UK v Praze  
roku 1994 v Knížnici filozofických textů

1. vydání

Z francouzského originálu přeložil Karel Thein

Vydání se uskutečnilo díky podpoře Grantové agentury ČR  
(grantový úkol č. 401/93/2255)

Odpovědná redaktorka: Pavla Lipertová

Obálka a grafická úprava: Stanislava Jelínková

Náklad: 1000 ks

Tisk: Regleta, s. s. r. o. Praha

Počet stran: 134



*V edici základní literatury  
pro humanitní studia vyjde:*

Mircea Eliade:  
**Mýtus o věčném návratu**  
Karl R. Popper:  
**Otevřená společnost  
a její nepřítelé III**

*Dále se připravuje:*

Emanuel Lévinas:  
**Totalita a nekonečno**  
Rudolf Bultmann:  
**Rané křesťanství**  
Mircea Eliade:  
**Pojednání o dějinách  
náboženství**  
Douglas Hofstadter:  
**Gödel, Escher, Bach**  
Adolf Portmann:  
**Estetika v přírodě**  
Gregory Bateson:  
**Příroda a rozum**  
Friedrich Heer:  
**Duchovní dějiny Evropy**  
Alexis de Tocqueville:  
**Starý režim a revoluce**  
A. J. Toynbee:  
**Studie k dějinám  
(zkrácené)**