

fikce, ale ve skutečných společnostech, od chvíle kdy se tato dobra objevují ve vztahu k heterogenním významům a odhadům.<sup>16</sup> Konkrétnější pojetí spravedlnosti se rodí, jakmile se jedná o to, provádět arbitráž mezi konkurenčními sférami spravedlnosti, a o to, čelit hrozbě zasahování jedné do druhé. V každodenním řešení společenských konfliktů, implikovaných samotnou idejí *problematického rozdělování*, zde musí ustoupit fikce před skutečností.

Tyto poslední úvahy potvrzují výše vyslovenou myšlenku, podle níž si procedurální pojetí spravedlnosti samo nevystačí, ale přispívá k formalizaci vždy předpokládaného smyslu spravedlnosti. Tato úloha není nikterak malá, v té míře, v níž vyzdvižení předsudku na rovinu dobře uvážených přesvědčení vyžaduje *kritickou instanci*, namířenou proti postranním ideologickým cestám každé úlevy. Že se tyto postranní ideologické cesty týkají pravé ideje spravedlnosti by nás už nemělo překvapit, neboť víme o problematické povaze společnosti definované svou rozdělovací funkcí. Protože je taková společnost principiálně otevřena různosti možných institucionálních uspořádání, nic jiného než hledání promyšlené rovnováhy mezi teorií a dobře uváženými přesvědčeními nemůže dát fikci původní situace hodnověrnost, která jí chybí, pokud ji srovnáváme s principem autonomie, opírajícím se o fakt rozumu, nebo s úctou k osobám, opírajícím se o evidenci jejich existence jakožto účelu o sobě.

Přeložil Karel Thein

<sup>16</sup> Odkazují zde na knihu Michaela Walzera *Spheres of Justice and Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books 1983. Tento autor tvrdí, že pokud vezmeme v úvahu skutečnou různost dober, která se opírá o různost odhadu či ohodnocení určujících rozdílné věci jako dobra, dospějeme k opravdovému rozbití jednotné ideje spravedlnosti ve prospěch ideje sfér spravedlnosti. Jednu odlišnou sféru vytvářejí například pravidla, která řídí příslušnost (*membership*) a spravují například podmínky jejího nabývání nebo ztráty, práv cizinců sídlících v zemi, emigrantů, politických vyhnanců. Jiná je sféra bezpečnosti a veřejné sociální péče (*welfare*), která odpovídá potřebám, o nichž se v našich společnostech soudí, že právem vyžadují ochranu a pomoc veřejné moci. Ještě jiná je sféra peněz a zboží, vymezena otázkou po tom, co ze své povahy dobra *může být koupeno či prodáno*. Nestačí tedy odlišit ve velkém osoby, které mají hodnotu, a věci, které mají cenu: kategorie zboží má své vlastní nároky a svá vlastní omezení. Ještě jiná je sféra zaměstnání (*offices*), jejíž rozdělování nespočívá na dědičnosti nebo na bohatství, ale na kvalifikacích, pečlivě oceněných veřejnými postupy.

## JERUZALÉM A ATHÉNY<sup>a</sup> Několik předběžných poznámek

Leo Strauss

### I. Začátek bible a jeho řecké protějšky

Veškeré naděje, které uchováváme i uprostřed všech zmatků a nebezpečí naší doby, jsou pozitivně či negativně a přímo či nepřímo založeny na zkušenostech minulosti. Zabýváme-li se západním člověkem, jsou z těchto zkušeností nejvýraznější a nejhlubší ty, jež jsou spjaty se jmény dvou měst – Jeruzaléma a Athén. Západní člověk se stal, čím jest, a je, čím jest, na základě setkání biblické víry a řeckého myšlení. Abychom porozuměli sami sobě a zároveň alespoň mírně osvětlili nejasné cesty do budoucnosti, musíme nejprve porozumět Jeruzalému a Athénám. Není třeba říkat, že jde o úkol, jehož řešení přesahuje mé síly, nemluvě již o velmi omezených možnostech dvou veřejných přednášek. Úkoly však nelze vymezovat silami, neboť ty se ukáží teprve při řešení úkolu. Je lépe neuspět v řešení složitého úkolu než uspět v řešení úkolu podřadného. Navíc, jestliže jsem byl vyzván, abych zahájil *Frank Cohen Memorial Lectureship* na City College of the City University of New York, musím počítat s tím, že zde po mně v následujících letech či desetiletích bude proslovena celá řada přednášek dalšími, a doufejme, že schopnějšími a významějšími muži.

Hovoříme-li o Jeruzalému a Athénách, odkazujeme k čemusi, co je dnes příslušnou vědou chápáno jako dvě kultury; „kultura“ pak má být vědeckým pojmem. Podle tohoto pojmu existuje neurčitelné množství kultur: *n* kultur. Vědec, který je studuje, je nahlíží jako předměty; jakožto vědec stojí mimo kteroukoli z nich, žádné nedává přednost, v jeho očích jsou všechny rovnocenné. Není pouze nestranný, je též objektivní, plný obav, aby některou z kultur nezkrátil. Hovoří-li o některé z nich, vyhýbá se jakýmkoli „kulturně ohraničeným“ pojmům, tj. pojmům omezeným na nějakou zvláštní kulturu či druh

<sup>a</sup> L. Strauss, *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*, v: *The City College Papers*, č. 6, N.Y. 1967.

kultury. Předmětům studovaným vědcem kultury v mnoha případech není či nebylo známo, že jsou či byly kulturami. To však vědci nezpůsobuje žádné potíže: elektrony taktéž neví, že jsou elektrony, dokonce psi nevědí, že jsou psy. Pouhý fakt, že hovoří o svých předmětech jako o kulturách, dovoluje vědeckému učenci pokládat za jisté, že rozumí lidem, které studuje, lépe, než oni rozumějí či rozuměli sami sobě.

Celý tento přístup byl již několikrát zpochybněn, avšak nezdá se, že by to na vědce mělo nějaký vliv. Toto zpochybnění započal Nietzsche. Řekli jsme již, že podle výše popsaného přístupu existuje *n* kultur. Řekněme, že byla a jest tisíc a jedna kultura, což velmi připomíná arabské noci – tisíc a jednu noc. Dobře zvládnutý výčet kultur se stane sérií vzrušujících příběhů, možná tragédií. Podobně o našem tématu hovoří Nietzsche řečí svého Zarathustry, jež je nazvána *O tisíci a jednom cíli*. Hebrejci a Řekové se zde objevují jako dva z mnoha národů, ne lepší než další dva, které jsou zmíněny,<sup>1</sup> ani než dalších 996, které zmíněny nejsou. Pro Řeky je určující plná odevzdanost individua zápasu o zdatnost, proslulost, moc. Charakteristikou Hebrejců je nejzazší úcta k rodičům. (Dodnes čtou Židé při svých nejvyšších svátcích tu část tóry, která pojednává o prvním předpokladu úcty k otci a matce: o naprostém zákazu krvešmilstva.) Nietzsche mnohem víc než kterýkoli jiný pozorovatel chová v úctě posvátné desky Hebrejců, stejně jako ostatních zmiňovaných národů. Protože je pouze pozorovatelem těchto desek a protože každé náboženství doporučuje nebo přikazuje něco, co je neslučitelné s tím, co přikazují náboženství jiná, nepodléhá příkazům žádného z nich. To platí také a především v případě desek či „hodnot“ moderní západní kultury. Podle Nietzscheho však všechny vědecké pojmy, a proto obzvlášť pojem kultury, jsou pojmy kulturně ohraničené; pojem kultury je plodem západní kultury devatenáctého století; jeho vztažení na „kultury“ jiných dob a podnebí je aktem, který vyplývá z duchovního imperialismu právě této kultury. Pak je zde ovšem nápadný rozpor mezi požadovanou objektivitou vědy o kultuře a radikální subjektivitou této vědy. Jinak řečeno, člověk nemůže pozorovat žádnou kulturu, tj. opravdu jí porozumět, pokud není pevně zakořeněn ve své vlastní kultuře nebo pokud není jako pozorovatel schopen přináležet k určité kultuře. Má-li být zajištěna universálnost pozorování všech kultur, musí být kultura, ke které pozorovatel všech kultur patří, universální kulturou, kulturou lidstva, světovou kulturou;

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha 1967, str. 64–65 a pozn. na str. 302–303. Dvěma „zmíněnými národy“ jsou Peršané a Němci. Pozn. překl.

universálnost pozorování předpokládá přinejmenším anticipaci universální kultury, která není nadále jen jednou z mnoha. Rozmanitost kultur, které se až doposud objevily, je v rozporu s jedinností pravdy. Pravda není žena, aby každý člověk mohl mít svou vlastní pravdu, jako má svou manželku. Nietzsche proto hledal kulturu, která by nebyla jen partikulární, a proto svou povahou despotická. Jediný cíl lidstva spatřuje v nadčlověku; hovoří o nadčlověku budoucnosti. Nadčlověk by v sobě měl sjednocovat Jeruzalém a Athény na nejvyšší úrovni.

Byť by prohlášovala sebevíc, že je prosta jakéhokoli upřednostňování či hodnocení, podporuje věda o všech kulturách specifický morální postoj. Tím, že požaduje otevřenost všem kulturám, podporuje universální toleranci a vstřícnost vůči pozorované diversitě. To nutně postihuje všechny kultury, totiž tak, že to každé z nich umožňuje utvářet se dále v témž směru (jako doposud); věda o všech kulturách chtíč-nechtíč způsobuje změnu důrazu z partikulárního k universálnímu: byť pouze implicitním prosazováním správnosti pluralismu taková věda tvrdí, že pluralismus je pravou cestou; prosazuje monismus všeobecné tolerance a respektování diverzity. Skrze schopnost být -ismem je proto pluralismus monismem.

Vědě o kultuře, jak je obvykle praktikována, zůstaneme o něco blíže, omezíme-li se na tvrzení, že každý pokus rozumět daným fenoménům zůstává závislý na pojmovém aparátu, který je většinou těchto fenoménů cizí a který je proto nezbytně zkreslí. Objektivitu můžeme očekávat pouze za předpokladu, že se pokusíme rozumět různým kulturám a lidem přesně tak, jak rozumějí sami sobě. Lidé odlišných období a podnebí, než je naše, nechápali sami sebe jako kultury, protože nebyli spjati s kulturou v dnešním smyslu tohoto slova. To, co dnes nazýváme kulturou, je nahodilým výsledkem snah, které nejsou spjaty s kulturou, nýbrž s jinými záležitostmi, především s Pravdou.

Náš záměr hovořit o Jeruzalému a Athénách vypadá jako by nás nyní nutil překročit naše stávající sebeporozumění. Nebo existuje pojem, slovo, které ukazuje na to největší, co chtějí tlumočit bible na jedné straně a největší díla Řeků na straně druhé? Takové slovo existuje: moudrost. Nejen řečtí filosofové, ale i řečtí básníci byli pokládáni za moudré, a tóra bude, jak se v ní praví, „vaší moudrostí v očích národů“. Pak se ovšem musíme snažit pochopit rozdíl mezi moudrostí biblickou a řeckou. Hned vidíme, že obě dvě si nárokují být pravou moudrostí, a každá tak upírá druhé být moudrostí v přesném a nejvyšším smyslu. Podle bible je pramenem moudrosti bohabojnost, podle řeckých filosofů je počátkem moudrosti údiv. Od samého počátku jsme tedy nuceni si vybrat, zaujmout stanovisko.

Kde tedy stojíme? Jsme konfrontováni s neslučitelnými požadavky Jeruzaléma a Athén na naši věrnost. Jsme otevřeni oběma a chceme také oběma naslouchat. My sami nejsme moudří, ale přejeme si moudřími se stát. Jsme těmi, kteří hledají moudrost, jsme *filo-sofoi*. Říkáme-li, že chceme nejprve slyšet a teprve potom rozhodnout, rozhodli jsme už ve prospěch Athén proti Jeruzalému.

Tento krok je, jak se zdá, nezbytný pro nás všechny, kdo nemůžeme být ortodoxní, a proto musíme přijmout princip historicko-kritického zkoumání bible. Bible byla tradičně chápána jako pravdivé a autentické vyličení božích a lidských skutků od počátku po navrácení z babylónského zajetí. Boží skutky zahrnují Jeho zákonodárství i Jeho inspiraci proroků, a skutky lidí zahrnují jejich oslavy Boha a modlitby k Němu i jejich Bohem vnuknutá varování. Kritika bible začíná zjištěním, že biblická líčení v důležitých ohledech nejsou autentická, nýbrž odvozená, či že sestávají nikoli z „historií“, ale z „paměti starodávných historií“, vypůjčíme-li si Machiavelliho výraz.<sup>2</sup> Kritika bible dosáhla svého prvního vrcholu ve Spinozově *Theologicko-politickém traktátu*, který je otevřeně anti-theologický; Spinoza četl bibli stejným způsobem jako talmud a korán. Výsledek jeho kritiky lze shrnout takto: bible se skládá do značné míry ze vzájemně neslučitelných tvrzení, z pozůstatků starodávných předsudků či pověr a z výlevů nekontrolované fantazie; vše je navíc slabě poskládáno a uchováno. K tomuto výsledku dospěl díky předpokladu nemožnosti zázraku. Značné rozdíly mezi biblickou kritikou devatenáctého a dvacátého století a kritikou Spinozovou lze přičítat jejich rozdílnému hodnocení fantazie: Zatímco pro Spinozu je fantazie jednoduše sub-rationální, v pozdější době jí bylo připisováno mnohem vyšší postavení – byla chápána jako prostředek k přenášení náboženského či duchovního prožitku, který si nezbytně nachází výraz v symbolech apod. Historicko-kritické zkoumání bible znamená pokus o porozumění různým časovým vrstvám bible tak, jak byly chápány svými bezprostředními adresáty, tj. současníky jejich autorů. Bible hovoří o mnoha věcech, které pro samotné biblické autory představují vzdálenou minulost; stačí jmenovat stvoření světa. Ale v bibli je nepochybně mnoho historie, tj. vyličení událostí sepsaná současníky či málem současníky. Je tedy nutno říci, že bible se skládá jak z „mýtu“, tak z „historie“. Avšak toto rozlišení je bibli cizí; je to speciální forma rozlišení *mythu* od *logu*; *mýtus* a *historie* jsou řeckého původu. Z hlediska bible jsou „mýty“ stejně pravdivé jako „historie“: Co Izrael „ve

skutečnosti“ dělal či jak trpěl, nemůže být chápáno jinak než ve světle „skutečnosti“ Stvoření a Vyvolení. Co se dnes nazývá „historickým“, jsou takové skutky a proslovy, které jsou přijatelné jak pro věřícího, tak pro nevěřícího. Z hlediska bible však nevěřící je oním bláznem, který svým srdcem říká: „není žádný Bůh“; bible vypravuje o všem tak, jak je to věrohodné pro moudrého v biblickém smyslu moudrosti. Nikdy nezapomínejme, že bible nezná výraz pro pochybnost. Biblická znamení a zázraky přesvědčují lidi, kteří mají malou víru nebo kteří věří v jiné bohy; nejsou určeny oněm „bláznům, kteří svým srdcem říkají: ‚není žádný Bůh‘.“<sup>3</sup>

Je pravda, že nemůžeme bibli připisovat theologický pojem zázraku, protože předpokladem tohoto pojmu je pojem přírody, a ten je bibli cizí. Člověk má tendenci připisovat bibli to, co lze označit za poetické pojetí zázraků, jak je vyličeno v žalmu 114: „Když vyšel Izrael z Egypta, Jákobův dům z lidu temné řeči, stal se Juda Boží svatyní, Izrael Božím vladařstvím. Moře to vidělo a dalo se na útěk, Jordán se nazpět obrátil, hory poskakovaly jako berani a pahorky jako jehňata. Moře, co je ti, že utíkáš, Jordáne, že se zpět obracíš? Hory, proč poskakujete jako berani, a vy, pahorky, jako jehňata? Chvěj se, země, před Pánem, před Bohem Jákobovým! On proměňuje skálu v jezero, křemen v prameny vod.“ Boží přítomnost či výzva vyvolává v jeho stvoření chování, které se výrazně liší od jejich chování obyčejného; oživuje neživé, pevné proměňuje v kapalné. Není snadné říci, zda autor žalmu nepokládal svou promluvu za jednoduše či doslova pravdivou. Je snadné říci, že pojetí poezie – na rozdíl od pojetí písně – je bibli cizí. Možná je však jednodušší říci, že vzhledem k vítězství vědy nad přírodní teorií nemůže být nemožnost zázraků nadále prohlašována za pravdu, nýbrž že klesla na statut neověřitelné hypotézy. Hypotetičnost mnoha, ne-li dokonce všech výsledků biblické kritiky lze přičíst na vrub hypotetičnosti právě této fundamentální premisy. Jisté však je, že biblická kritika ve všech svých podobách užívá termíny, které nemají biblický ekvivalent, a potud je nehistorická.

Jak tedy máme postupovat? Nebudeme dělat závěry ze závěrů či dokonce předpokladů biblické kritiky. Připustíme, že bible a zvláště tóra se do značné míry skládá z „paměti starodávných historií“, dokonce z paměti paměti; ale paměti paměti nemusí nezbytně křivit či zatemňovat obraz originálu; mohou být rekolkcemi rekolkcí, prohloubenými uvažováním o původních zážitcích. Proto budeme brát

<sup>2</sup> N. Machiavelli, *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie* I, 16.

<sup>3</sup> F. Bacon, *O ateismu v: Nová Atlantis a Eseje*, Praha 1980.

poslední a nejmladší vrstvu za stejně závažnou jako ty nejstarší. Začneme nejsvrchnější vrstvou – od toho, co je první pro nás, i když to nemusí být první ve vlastním slova smyslu. Začneme tam, kde tradiční i historické studium bible nezbytně začíná. Při takovém postupu se vyhneme svodům předem rozhodnout ve prospěch Athén před Jeruzalémem. Neboť bible nás nenutí věřit v zázračný charakter událostí, které sama nepředvádí jako zázračné. Třebaže je popisováno jako zázračné Boží promlouvání k lidem, bible netvrdí, že by bylo zázračné i kompilování těchto promluv v celek. Začneme na počátku, na počátku počátku. Počátek počátku se zabývá počátkem *par excellence*: stvořením nebe a země. Bible začíná rozumně.

„Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi.“ Kdo to říká? To nevíme, protože nám to není řečeno. Je bezvýznamné, kdo to říká? Tak by uvažoval filosof. Je to také úvaha biblická? Nevíme to, protože nám to není řečeno. Nemáme právo se domnívat, že to řekl Bůh, protože bible uvádí Boží promluvy takovými výrazy jako „Bůh řekl“. Budeme se tedy domnívat, že ona slova byla vyřčena nejmenovaným člověkem. Žádný člověk však nemohl být očitým svědkem Božího stvoření nebe a země;<sup>4</sup> jediným očitým svědkem byl Bůh. Od té doby „se v Izraeli neobjevil prorok jako Mojžíš, kterému Bůh stál tvář v tvář,“ je tedy pochopitelné, že tradice připisuje citovanou větu i veškeré její důsledky Mojžíšovi. Ale co je pochopitelné či zřejmé, není zároveň jisté. Vypravěč netvrdí, že slyšel líčení od Boha; možná to slyšel od nějakého člověka či od nějakých lidí; možná že převyprávěl nějaký příběh. Bible pokračuje: „A země byla pustá a prázdná...“ Není jasné, zda takto popisovaná země byla stvořena Bohem, nebo předcházela stvoření. Ale je celkem jasné, že zatímco bible hovoří o tom, jak na počátku vypadala země, mlčí o tom, jak vypadalo nebe. Země, tj. to, co není nebem, se zdá mnohem důležitější než nebe. Tento dojem je potvrzen následujícími událostmi.

Bůh stvořil všechno během šesti dnů. První den stvořil světlo, druhý nebe, třetí zemi, moře a rostlinstvo, čtvrtý den slunce, měsíc a hvězdy, pátý den vodní živočichy a ptáky a šestý den pozemské živočichy a člověka. Nejpozoruhodnějšími problémy jsou, jak se se zdá, tyto: světlo a odtud dny (a noci) předchází v biblickém podání slunci, a taktéž mu předchází vegetace. Prvního problému se zbavíme zjištěním, že den stvoření neodpovídá slunečnímu dni. Je však třeba ihned dodat, že mezi těmito dvěma druhy dnů existuje spojení, protože existu-

<sup>4</sup> Viz Jb 38,4.

je spojení, vzájemný souhlas, mezi světlem a sluncem. Vyličení stvoření se prokazatelně skládá ze dvou částí, první pojednává o prvních třech dnech stvoření a druhá o třech dnech závěrečných. První část začíná stvořením světla a druhá stvořením nebeských těles, která dávají světlo. První část končí stvořením rostlinstva a druhá stvořením člověka. Vše stvořené, o kterém pojednává první část, nemá schopnost pohybu v prostoru.<sup>5</sup> Rostlinstvo předchází slunci, protože nemá schopnost takového pohybu a slunce ano. Rostlinstvo náleží zemi;<sup>6</sup> je zakořeněno v zemi; je pevným pokryvem pevné země. Rostlinstvo vzniklo až po zemi podle Božího příkazu – bible nehovoří o Božím „vyřábění“ rostlinstva – avšak s ohledem na živé bytosti Bůh přikázal zemi rostlinstvo zrodit, a tím je přece jen „vyrobil“. Rostlinstvo bylo stvořeno na konci první poloviny stvořitelských dnů; na konci druhé poloviny byly stvořeny živé bytosti, které tráví celý svůj život na pevné zemi. Živé bytosti – bytosti, které jsou vedle prostorového pohybu nadány ještě životem – byly stvořeny pátý a šestý den, ve dnech, jež následovaly po dni, v němž byla stvořena nebeská tělesa, která dávají světlo. Bible představuje stvoření ve vzestupném pořádku. Nebe je níže než země. Nebeská tělesa, která dávají světlo, nemají život, stojí níže než ta nejnižší postavená živá zvířata; slouží živým tvorům, a ty lze nalézt jen pod nebem. Tato tělesa byla stvořena, aby vládla nad dnem a nocí: nebyla vytvořena k tomu, aby vládla zemi, natož člověku. Nejpozoruhodnější charakteristikou biblického líčení stvoření je ponížování či znevažování nebe a nebeského světla. Slunce, měsíc a hvězdy předchází živým věcem, protože jsou bez života: nejsou bohy. Co nebeská tělesa ztrácejí, člověk získává; člověk je vrcholem stvoření. To, co bylo stvořeno v prvních třech dnech, nemůže změnit své místo; nebeská tělesa mění svá místa, nikoli však své dráhy; živé bytosti mění své dráhy, nikoli však své „cesty“; jedině lidé mohou měnit své „cesty“. Člověk jako jediný je stvořen k božímu obrazu. Pouze v případě stvoření člověka hovoří biblické líčení podrobně o jeho „tvoření“ Bohem; v případě stvoření nebe a nebeských těles mluví toto líčení o jejich „vyřábění“ Bohem. Jedině v případě stvoření člověka bible naznačuje Boží znásobení: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby ... Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím; jako muže a ženu je stvořil.“ (Gn 1,26 n.) Dvoj-

<sup>5</sup> Srv. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, I, Jerusalem 1961, str. 42.

<sup>6</sup> Srv. charakterizování rostlinstva jako *engeia* („v či ze země“) v *Rep.* 491d1. Srv. Empedoklés, A 70.

pohlavnost sice není lidskou výsadou, avšak jediné lidská dvojpohlavnost by mohla dát vzniknout názoru, že existují bohové a bohyně: neexistuje však biblické slovo pro „bohyni“. Z toho plyne, že stvoření není zplození. Biblické líčení stvoření nás tiše učí tomu, co jinak bible vyjadřuje explicitně, ne však o to důrazněji: Je pouze jediný Bůh, Bůh, jehož jméno se uvádí jako tetragramaton, živý Bůh, který žije odevždy navždy, který sám stvořil nebe a zemi a všechny její obyvatele a který nestvořil žádné bohy, a tutíž nejsou žádní bohové vedle Něho. Bohové z onoho množství bohů, které lidé uctívají, jsou buď ničím a vděčí za své bytí tomu, že si je člověk vytvořil, nebo, pokud něčím jsou (jako slunce, měsíc či hvězdy), určitě nejsou bohy.<sup>7</sup> Všechny nepolemické odkazy k „jiným bohům“, které se v bibli vyskytují, jsou fosiliemi, jejichž uchování vskutku klade otázku, avšak jen značně nedůležitou. Nejenže biblický Bůh nestvořil jiné bohy, ale na základě biblického vyličení stvoření lze pochybovat i o tom, zda Bůh stvořil nějaké bytosti, které by musely být označeny za „mytické“: nebe a země a všichni jejich obyvatelé jsou ve všech směrech přístupní člověku jakožto člověku. Je nutné začít touto skutečností, abychom pochopili, proč bible obsahuje tolik částí, které, na základě rozlišení mezi mytickým (či legendárním) a historickým, musí být popsány jako historické.

Podle bible bylo stvoření dovršeno a vyvrcholilo stvořením člověka. Až poté Bůh „viděl všechno, co učinil, a shledal, že to bylo velmi dobré“. Co je potom původem špatného a zlého? Biblická odpověď by zněla, že vše, co je božího původu, je dobré, a tudíž zlo je původu lidského. Přestože Boží stvoření je jako celek velmi dobré, neznamená to, že všechny jeho části jsou dobré nebo že stvoření jako celek neobsahuje žádné zlo: Bůh nepokládá všechny části svého stvoření za dobré. Stvoření jako celek možná nemůže být „velmi dobré“, pokud neobsahuje nějaké zlo. Nemůže existovat světlo, jestliže neexistuje tma, a tma je stvořena právě tak jako světlo: Bůh tvoří zlo stejně jako vytváří pokoj.<sup>8</sup> Ať už je to jakkoli, zla, jejichž původ bible odhaluje až po vyličení stvoření, jsou zvláštním druhem zla: jsou to zla, která obklopují a sužují člověka. Taková zla nejsou způsobena stvořením, ani v něm nejsou obsažena, což bible dokumentuje vyličením původního lidského stavu. Aby vyložila tento stav, musí bible znovu vyličit stvoření člově-

<sup>7</sup> Srv. rozlišení mezi dvěma druhy „jiných bohů“ v Dt 4,15–19, mezi modlami na jedné straně a sluncem, měsícem a hvězdami na straně druhé.

<sup>8</sup> Viz Iz 45,7.

ka tak, aby právě stvoření člověka pojala jako co nejsamostatnější téma. Toto druhé líčení neodpovídá na otázku, jak vzniklo nebe, země a všichni jejich obyvatelé, nýbrž jak vznikl lidský život – takový, jaký ho známe – obklopen zly, kterými původně obklopen nebyl. Toto druhé líčení může líčení prvé buď jen doplňovat, avšak může je také poopravit, a tím mu odporovat. Koneckonců bible v žádném případě neučí, že lze hovořit o stvoření, aniž bychom si odporovali. V postbiblickém jazyce jsou jako záhady tóry (*sithre torah*) označovány protiklady v Tóře; jako záhady Boží jsou označovány protiklady týkající se Boha.

První vyličení stvoření končí člověkem, druhé člověkem začíná. Podle prvního vyličení Bůh stvořil člověka, a jediné člověka k obrazu svému; podle vyličení druhého Bůh utvořil člověka z prachu země a vdechl mu do chřípí život. Ve světle druhého vyličení je zřejmé, že se člověk skládá ze dvou hluboce odlišných součástí, vysoké a nízké. Podle prvního vyličení by se zdálo, že muž a žena byli stvoření současně, podle druhého byl muž stvořen jako první. Život většiny lidí, jak jej známe, je životem obdělavatelů půdy, jejich život je nuzný a krutý; tito lidé potřebují déšť, který nepřichází vždy ve chvíli, kdy ho potřebují, a musí těžce pracovat. Kdyby byl lidský život nuzný a krutý od samého počátku, člověk by byl nucen či přinejmenším neodolatelně sváděn k tomu, aby byl krutý, milosrdný, nespravedlivý, nebyl by plně odpovědný za nedostatek lásky k bližnímu či za svou nespravedlnost. Člověk však plně odpovědný má být. Krutost lidského života tedy musí plynout z pádu člověka. Jeho původní situace musela být stavem pohodlí: nepotřeboval déšť, ani nemusel těžce pracovat, Bůh jej postavil do dobře zavlažované zahrady, v níž byla hojnost stromů poskytujících potravu. I když byl člověk stvořen pro pohodlný život, nebyl stvořen pro život luxusní: v zahradě Eden se nevyskytovalo žádné zlato ani drahé kamení.<sup>9</sup> Člověk byl stvořen k prostému životu. Ve shodě s tím mu Bůh dovolil jíst z kteréhokoli stromu<sup>10</sup> v zahradě s výjimkou stromu poznání dobrého a zlého (špatného), „protože v den, kdy z něj pojíš, jistě zemřeš“. Člověku nebylo upřeno poznání – bez poznání by nemohl poznat strom poznání ani ženu ani zvířata, ani by nemohl porozumět onomu zákazu. Člověku bylo upřeno poznání dobrého a zlého, tzn. poznání dostatečné k řízení sebe sama, k řízení svého života. Přestože nebyl dítětem, žil jako dítě v prostotě a poslušnosti Bohu. Můžeme se domnívat, že existuje spojení mezi degradací nebe v prvním líčení

<sup>9</sup> U. Cassuto, cit. d., I, str. 77–79.

<sup>10</sup> Člověk se nemá shýbat, aby utrhl ovoce ze stromů.

a zákazem jíst ze stromu poznání ve druhém. I když měl člověk zakázáno jíst ze stromu poznání, neměl zakázáno jíst ze stromu života.

Člověk, postrádající poznání dobrého a zlého, byl spokojen se svou situací a zvláště se svou samotou. Bůh, který poznal dobro a zlo, však shledal, že „pro člověka není dobré být sám, tak mu udělám pomocníka jako jeho protějšek“. A tak Bůh stvořil zvířata a přinesl mu je, ale ukázalo se, že ta nejsou vytouženými pomocníky. Proto Bůh stvořil ženu ze žebra muže. Ten ji uvítal jako kost ze svých kostí a tělo ze svého těla, ale postrádaje znalost dobra a zla nenazval ji dobrou. Vypravěč dodává: „Proto [totiž protože žena je kostí z mužových kostí a tělo z jeho těla] opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem.“ (Gn 2,24) Oba byli nazí, ale postrádající znalost dobra a zla, nestyděli se za to.

Tím byla scéna pro pád našich prvorodičů připravena. Počáteční podnět přišel od hada, nejúskočnějšího ze všech polních zvířat, který svedl ženu k neposlušnosti, a ta potom svedla muže. Svedení postupuje od nejnižšího k nejvyššímu. Bible neříká, co přimělo hada svést ženu k neuposlechnutí Božího zákazu pojíst ze stromu poznání dobrého a zlého. Je rozumné domnívat se, že had jednal tak, jak jednal, protože byl úskočný, tzn. nebyl příliš moudrý, zato byl od narození zlomyslný; vše, co Bůh stvořil, by nebylo velmi dobré, kdyby v sobě nezahrnovalo něco, co směřuje špatným směrem. Had začal své svody podsouváním myšlenky, že prý Bůh mohl zakázat muži a ženě jíst z kteréhokoli stromu v zahradě, tzn. že Boží zákaz by mohl být zlovolný nebo nedodržitelný. Žena hada opraví a přitom zákaz ještě zpřísní: „Plody ze stromu v zahradě jíst smíme. Jen o plodech ze stromu, který je uprostřed zahrady, Bůh řekl: „Nejezte z něho, ani se ho nedotkněte, abyste nezemřeli.““ Dotýkat se ovoce ze stromu poznání dobrého a zlého Bůh člověku nezakázal. Kromě toho žena nemluví výslovně o stromu poznání, mohla mít na mysli strom života. Navíc Bůh řekl člověku „v kterýkoli den bys z něho jedl, smrtí zemřeš“. Žena tvrdí, že Bůh to řekl oběma – jí i muži –, ale určitě znala Boží zákaz jen z lidské tradice. Had ji ujišťuje, že nezemřou, protože „Bůh ví, že v den, kdy z něho pojíte, otevřou se vám oči a budete jako Bůh znát dobré a zlé.“ Had mlčky pochybuje o Boží věrohodnosti. V tu samou chvíli překrucuje skutečnost, že jíst ze stromu znamená neposlušnost Bohu. V tom jej žena následuje. Podle hadova tvrzení chrání člověka před smrtí poznání dobrého a zlého. Nevíme však, zda tomu had sám věří. Avšak mohla být ochrana před smrtí velkým dobrem pro bytosti, které neznaly dobré a zlé, pro lidi, kteří byli jako děti? Žena, která už zapomněla na Boží zákaz, a proto nepatrně ochutnala ze stromu poznání, už ovšem

dále není v otázce dobrého a zlého zcela nevědomá: viděla, že je to strom s plody dobrými k jídlu, lákavý pro oči, strom slibující vševedoucnost“; a vzala tedy z jeho plodů a jedla. Učinila tak mužův pád takřka nevyhnutelným, protože muž na ní lpěl: nabídla muži ovoce a on jedl. Muž se stal neposlušným tak, že následoval svou ženu. Poté, co pojedli ze stromu, se jejich oči otevřely a oni poznali, že jsou nazí, a tak splekli fíkové listy a opásali se jimi: díky pádu se začali stydět za svou nahotu; to, že jedli ze stromu poznání dobrého a zlého, vedlo k poznání, že nahota je zlá.

Bible neříká nic ke skutečnosti, že naši prvorodiče podlehl touze být jako Bůh. Nevzbouřili se proti Bohu násilím, jenom ho zapoměli poslouchat, stali se neposlušnými. Nicméně Bůh je potrestal přísně. Potrestal také hada. Ale potrestání nic nezměnilo na skutečnosti, jak sám Bůh řekl, že následkem své neposlušnosti se „člověk stal jedním z nás, znaje dobré a zlé“. Vystalo tedy nebezpečí, že by člověk mohl jíst ze stromu života a žít navždy. Proto ho Bůh vyhnal ze zahrady a zajistil, aby se tam nemohl vrátit. Je podivné, proč člověk, když byl ještě v zahradě Eden, nejedl ze stromu života, z něhož neměl zakázáno jíst. Možná ho to nenapadlo, protože nepoznal dobro a zlo, a neměl tedy strach ze smrti, a kromě toho Boží zákaz odvedl jeho pozornost od stromu života ke stromu poznání.

Bible se snaží učit, že bez poznání dobrého a zlého by člověk žil v prostotě. Zdá se však, že vypravěč si je vědom skutečnosti, že bytost, které je zakázáno usilovat o poznání dobrého a zlého, tj. bytost, která do určité míry chápe, že poznání dobrého a zlého je samo o sobě zlé, musí takového poznání nezbytně dosáhnout. Lidské utrpení díky zlu předpokládá lidské poznání dobrého a zlého a *vice versa*. Člověk si přeje žít bez zla. Bible říká, že mu byla dána příležitost žít bez zla, a že tedy nemůže vinit Boha za zlo, kterým trpí. Tím, že mu dal tuto možnost, Bůh člověka přesvědčil, že jeho nejhlubší touha nemůže být splněna. Historie pádu je první částí vyprávění o Boží výchově člověka. Toto vyprávění připomíná nezbadatelnost Boží povahy.

Člověk musí žít s poznáním dobrého a zlého a s utrpením, které na něho bylo pro toto poznání či z něho plynoucí vymoženosti uvaleno. Lidská dobrot či špatnost předpokládá toto poznání a jeho původní okolnosti. Bible nám dává první nástin lidské dobroti a špatnosti v příběhu prvních bratří. Starší bratr Kain obdělával půdu, mladší Ábel byl pasákem ovcí. Bůh dával přednost obětem pastevece ovcí, který mu nosil to nejlepší z plodů svého stáda, před oběťmi zemědělcovými. Tato přednost měla více důvodů, avšak jedním z nich, jak se zdá, je skutečnost, že pastorální život odpovídal více původní prostotě než život

člověka obdělávajícího půdu. Kaina to mrzelo, a tak, přestože ho Bůh varoval před hříchem obecně, zabil svého bratra. Po marném pokusu zapřít svou vinu – pokusu, kterým ji jen zvětšil („Cožpak jsem strážcem svého bratra?“) – byl Bohem proklet, tak jako byli prokleti had a půda bezprostředně po prvotním hříchu, přestože Adam a Eva prokleti nebyli. Kain byl Bohem potrestán, ale nikoli smrtí: kdyby někdo zabil Kaina, byl by potrestán mnohem přísněji než Kain sám. Relativně mírné Kainovo potrestání nelze vysvětlit skutečností, že vražda nebyla výslovně zakázána, i když uznáme, že Kain nevěděl o tom, že člověk je stvořen k Božímu obrazu, protože Kain měl jisté poznání dobrého a zlého a věděl, že Ábel je jeho bratr. Kainovo potrestání si lépe vysvětlíme tím, že na počátku byly tresty mírnější než později. Kain – stejně jako jeho kolega, bratrovrah Romulus – založil město a někteří z jeho potomků byli předchůdci lidí ovládajících různá umění: město a umění, tak cizí původní lidské prostotě, děkují za svůj původ spíše Kainovi a jeho rodu než Šétovi, náhradě za Ábela, a jeho rodu. Není třeba říkat, že to není poslední, nýbrž první zpráva bible o městě a umění. Stejně tak zákaz jíst ze stromu poznání je, dalo by se říci, její první zprávu, zatímco zjevení tóry, tj. nejvyššího stupně poznání dobrého a zlého, které bylo laskavě poskytnuto člověku, je její zprávou poslední. Člověk je rovněž nucen uvažovat o rozdílu mezi první zprávou 1. knihy Samuelovy o lidském království a její poslední zprávou. Výčet Kainova rodu vrcholí v písni Lámechově, který se svým ženám vychloubal, že zabil muže a že je nadřazen Bohu jako mstitel. (Předpotopní) rod Šétův se nemůže pochlubit jediným zakladatelem; jeho jedinými význačnými členy byli Enoch, který chodil s Bohem, a Noe, který byl řádným člověkem a který rovněž chodil s Bohem: civilizace a zbožnost jsou dvě rozdílné záležitosti.

V Noemově době dosáhla lidská špatnost takového stupně, že Bůh litoval stvoření člověka a všech ostatních pozemských tvorů s výjimkou Noema, a proto přivolal potopou. Obecně řečeno, před potopou byl život člověka mnohem delší než po ní. Předpotopní dlouhověkost člověka byla pozůstatkem jeho původního stavu. Člověk žil původně v zahradě Eden, kde mohl jíst ze stromu života a byl by se tak stal nesmrtelným. Předpotopní dlouhověkost odráží tuto promarněnou šanci. Do té míry je přechod od předpotopního člověka ke člověku popotopnímu poklesem. Tento dojem dotvrzuje skutečnost, že spíše před potopou než po ní obcovali boží synové s dcerami lidí a tak plodili silné muže, kteří dosahovali vysokého věku a velkého věhlasu. Na druhou stranu pád našich prvorodičů v náležitém čase umožnil či učinil nutným zjevení tóry, které bylo, jak uvidíme, rozhodně připraveno

potopou. V tomto směru byl přechod od předpotopního k popotopnímu člověku pokrokem. Dvojnáčnost Hříchu – skutečnost, že to byl hřích, a tudíž nebyl nevyhnutelný, a skutečnost, že zároveň nevyhnutelný byl – se odráží ve dvojnáčnosti situace předpotopního lidstva.

Souvislost předpotopního lidstva a zjevení tóry je dána první smlouvou mezi Bohem a člověkem, která následovala potopu. Potopa byla správným potrestáním za krajní a téměř všeobecnou špatnost předpotopních lidí. Před potopou žilo lidstvo takřikajíc bez omezení, bez zákona. Když byli naši prvorodiče ještě v zahradě Eden, nebylo jim zakázáno nic, vyjma jíst ze stromu poznání. Vegetariánství předpotopních lidí neplynulo z výslovného zákazu (srv. Gn 1,29); to, že nejedli maso, souvisí s tím, že nepili víno (srv. Gn 9,20); obojí bylo pozůstatkem původní lidské prostoty. Po vypovězení ze zahrady Eden Bůh člověka netrestal, s výjimkou mírného potrestání Kaina. Rovněž tak neustanovil lidské soudce. Bůh takřka experimentoval s lidstvem žijícím ve svobodě bez zákona. Tento experiment, právě tak jako experiment s lidmi pokládanými za nevinné děti, skončil nezdarem. Unavený či ospalý člověk potřebuje dohled, musí žít pod zákonem. Tento zákon však nesmí být prostě uložen. Musí tvořit část smlouvy, ve které jsou Bůh a člověk shodně partnery, ačkoliv si nejsou rovni. Takové partnerství bylo založeno až po potopě, v předpotopním období – ani před Pádem ani po něm – neexistovalo. Nerovnost vzhledem ke Smlouvě ukazuje především skutečnost, že Bůh svou záruku nezničit už nikdy téměř všechen život na zemi neváže na podmínku, aby všichni či téměř všichni lidé byli poslušni zákonům vyhlášeným Bohem po potopě: Bůh dal slib přesto či právě proto, že si byl vědom, že lidské srdce od mládí vyhledává zlo. Noe je praotcem všech pozdějších lidí stejně, jako jím byl Adam; očištění země potopou je do značné míry obnovou lidstva do jeho původního stavu, je jakýmsi druhým stvořením. V uvedeném rozsahu je stav popotopních lidí nadřazen stavu lidí předpotopních. Jedna věc si žádá zvláštního zdůraznění: v zákonodárství po potopě je vražda výslovně zakázána a je možno ji trestat smrtí na zemi, kde byl člověk stvořen k Božímu obrazu (Gn 9,6). První Smlouva přinesla vzrůst naděje a zároveň též příbytek trestů. Lidská vláda nad zvířaty, určená či ustanovená od samého počátku, začala být až po Potopě doprovázena zvířecím strachem a hrůzou z člověka (srv. Gn 9,2 s 1,26–30 a 2,15).

Smlouva následující Potopu připravuje Smlouvu s Abrahamem. Bible vyděluje tři události, které se staly mezi Smlouvou po potopě a Božím oslovením Abrahama: Noemovo prokletí Chámova syna Keana, znamenitost Chámova vnuka Nimroda a lidský pokus překonat

svou roztroušenost po zemi výstavbou města a věže s vrcholem v oblacích. Kanaan, jehož země se stala zemí zaslíbenou, byl proklet, protože Chám spatřil nahotu svého otce Noema a tím porušil nejposvátnější, i když nepsaný zákon; prokletí Kanaanovo bylo doprovázeno požehnaním Šémovi a Jefetovi, kteří svůj zrak před otcovou nahotou sklopili; nalézáme zde první a nejzákladnější rozdělení lidstva – každý rod popotopního lidstva byl rozdělen na prokletou a požehnanou část. Nimrod byl prvním bohatýrem na zemi – bohatýrským lovcem před Hospodinem; jeho království zahrnovalo Babylón, a velká království jsou pokusem překonat silou rozdělení lidstva; výboj a lov jsou vzájemně příbuzné. Městem, které lidé postavili ve snaze zůstat dohromady a dát tak jméno sobě samým, byl Babylón: Bůh jej rozbil zmatením jazyků, rozdělil lidstvo na skupiny hovořící různými jazyky, skupiny, které nemohou rozumět jedna druhé: na národy, tj. skupiny spojené nejen původem, ale též jazykem. Rozdělení lidstva na národy lze popsat jako mírnější alternativu potopy světa.

Tři události, ke kterým došlo mezi Boží Smlouvou s lidstvem po potopě světa a oslovením Abrahama, ukazují Boží způsob nakládání s lidmi znalými dobra a zla a od mládí vyhledávajícími zlo. Téměř všeobecné zlo nebude nadále trestáno všeobecným zničením, rozdělení lidstva na národy v uvedeném smyslu bude před všeobecným zlem chránit, lidstvo nebude rozděleno na prokleté a požehnané (požehnaní a prokletí nepocházejí od Boha, nýbrž od Noema), ale na vyvolený národ a národy, které vyvoleny nebyly. Vznik národů umožnil, aby Noemova Archa plující samotná po vodách pokrývajících celou zemi byla nahrazena celým početným národem žijícím uprostřed národů pokrývajících celou zemi. Vyvolení svatého národa začíná vyvolením Abrahama. Noe se lišil od svých současníků spravedlivostí; Abraham se odpoutává od svých současníků a obzvláště od své země a pokrevních pout na Boží příkaz – příkaz prováděný Božím zaslíbením, že z něho učiní veliký národ. Bible netvrdí, že tomuto prvotnímu vyvolení Abrahama předcházela Abrahamova spravedlivost. Ať už je to jakkoli, Abraham osvědčuje svou spravedlivost tím, že okamžitě uposlechne Božího příkazu, že důvěřuje Božimu zaslíbení, jehož naplnění se jako krátkověký člověk po potopě rozhodně nemůže dožít: teprve až se z Abrahamových potomků stane velký národ, bude jim země Kanaan dána navždy. Naplnění tohoto zaslíbení vyžadovalo, aby Abraham, který už byl značně starý, nezůstal bezdětný. Bůh však Abrahamovi slíbil potomstvo. Byla to Abrahamova důvěra v Boží zaslíbení, která ho vedle všeho ostatního učinila v očích Hospodina spravedlivým. Božím záměrem bylo naplnit zaslíbení skrze potomka

Abrahama a jeho ženy Sáry. Ale tento slib byl pro Abrahama směšný, natož pak pro Sáru: Abrahamovi bylo sto a Sáře devadesát let. Pro Hospodina ovšem není nic nepřekonatelné. Směšné oznámení se stalo oznámením radostným. Po tomto radostném oznámení Bůh ihned Abrahamovi sděluje svou starost o špatnost lidí ze Sodomy a Gomory. Bůh ještě nevěděl, zda byli tito lidé tak špatní, jak se říkalo. Avšak mohli být: mohli si zasloužit úplné zničení stejně jako lidé před potopou světa. Noe přijal toto zničení své generace bez jakýchkoli otázek. Abraham, který měl hlubší víru v Boha a Boží spravedlnost nežli Noe a který si hlouběji než Noe uvědomoval, že je jen prach a popel, si přesto ve strachu a báni dovolil apelovat na Boží spravedlnost, dříve než On, soudce celé země, zničí spravedlivé současně se špatnými. V odpověď na Abrahamovu naléhavou prosbu mu Bůh přislíbil, že nezničí Sodomu a Gomoru, pokud se ve městě najde deset poctivých lidí: zachová město kvůli deseti spravedlivým lidem v něm. Abraham vystupoval jako smrtelný partner v Boží spravedlnosti, jako by měl podíl na odpovědnosti za spravedlivost Božího jednání. Není divu, že Boží Smlouva s Abrahamem byla nesrovnatelně pronikavější než jeho Smlouva bezprostředně následující potopu světa.

Abrahamova víra v Boha se tím ukazuje jako důvěra, že Bůh ve své spravedlnosti neudělá nic, co by se s touto spravedlností neslučovalo, a že ačkoli (nebo protože) pro Hospodina není nic nepřekonatelné, jsou zde pevné meze, které i Jemu ukládá jeho spravedlnost, On sám. Toto poznání se prohlubovalo a zároveň upravovalo poslední zkouškou Abrahamovy víry: Bůh mu přikázal obětovat Izáka, jeho a Sářina jediného syna. Dříve než o Izákově početí a narození hovoří bible o pokusu gerarského krále, abímeleka, oženit se se Sárou. Vzhledem k Sářinu vysokému věku mohl abímelekův čin zmařit poslední Sářinu příležitost porodit Abrahamovi potomka; proto Bůh zakročil a zabránil, aby abímelek Sáru pojal. Stejně nebezpečí už Sáře hrozilo ze strany faraóna o mnoho let dříve, kdy byla ještě velmi půvabná. V abímelekově době Sára nebyla zjevně již tak krásná, ale přestože jí bylo téměř devadesát let, musela být stále ještě přitažlivá.<sup>11</sup> To jakoby zmenšovalo údiv nad Izákovým narozením. Na druhou stranu zvláštní Boží zásah proti abímelekovu tento údiv zvýšil. Abrahamova nejvyšší zkouška předpokládala zázračný charakter Izákova narození: jediný syn, který spojoval Abrahama s vyvoleným národem a který se narodil vzdor všemu ro-

<sup>11</sup> Bible zaznamenává velmi podobný příběh abímeleka a Rebečky (Gn 26,6–11). Tento příběh se udál po narození Jákoaba, a to může samo o sobě vysvětlit, proč v tomto případě nedošlo k Božimu zásahu.



zumnému očekávání, měl být svým otcem obětován. Tento příkaz byl v rozporu nejen s božským slibem, ale též s božským zákazem prolévání nevinné krve. Abraham se však nyní s Bohem nepřel, jako to udělal v případě zničení Sodomy. Tehdy ale nemusel čelit Božskému příkazu něco učinit, a už vůbec ne příkazu odevzdat Bohu to, co mu bylo nejdražší: Abraham se nepřel s Bohem, aby ochránil Izáka, protože celým svým srdcem, celou svou duší i myslí miloval Boha, a nikoli sama sebe či svou naději. Stejný vztah k Boží spravedlnosti, který Abrahama přiměl přít se s Bohem o záchranu Sodomy, pokud se v ní vyskytne deset spravedlivých lidí, jej přiměl nepřít se o Izáka, protože Bůh oprávněně vyžadoval, aby jedině On sám byl nade vše milován: Bůh nepřikázal, abychom celým svým srdcem, celou svou duší i myslí milovali vyvolený národ. Skutečnost, že příkaz obětovat Izáka byl v rozporu se zákazem prolévání nevinné krve, musí být chápána ve světle rozdílu lidské a božské spravedlnosti: jedině Bůh je bezvýhradně, třebaže nevyzpytatelně spravedlivý. Bůh slíbil Abrahamovi, že ušetří Sodomu, najde-li se v ní deset spravedlivých lidí, a Abraham byl tímto slibem uspokojen. Bůh neslíbil, že ji ušetří, pokud se zde najde jen devět lidí – bylo by těchto devět zničeno spolu s oněmi špatnými? A dokonce i pokud byli všichni Sodomité špatní, a tudíž zasloužili záhubu, zasloužily si ji též jejich děti, které byly zahubeny s nimi? Zjevný rozpor mezi příkazem obětovat Izáka a božským zaslíbením Izákovu potomstvu odstranilo uznání skutečnosti, že pro Boha není nic nemožné. Abrahamova nejzazší víra v Boha, jeho prostá, jednoduchá, jakoby dětská důvěra byla odměněna, přestože či protože předpokládala Abrahamův naprostý nezájem o jakoukoli odměnu. Protože jedinou odměnu, o kterou by měl zájem, byl Abraham ochoten zničit, zabít, zřít se jí, Bůh obětování Izáka zabránil. Abrahamovo uvědomělé jednání zasluhovalo odměnu, přestože Abraham o žádnou odměnu nestál, neboť o jeho uvědomělém jednání nelze tvrdit, že bylo skutečně odměněno. Ušetření Izáka je stejně zázračné jako jeho narození. Tyto dva zázraky ozřejmují původ svatého národa jasněji než cokoli jiného.

Bůh, který stvořil nebe a zemi, který je jediným Bohem, který stvořil člověka, zakázal mu jíst ovoce ze stromu poznání dobrého a zlého, Bůh, který po potopě vytvořil Smlouvu s lidstvem a později i Smlouvu s Abrahamem, jež se stala Smlouvou s Abrahamem, Izákem a Jákobem – jaký je to Bůh? Nebo, řečeno s větší úctou a patřičností, jaké je jeho jméno? Mojžíš, když byl vyslán k synům Izraele, tuto otázku položil přímo Bohu. Bůh odpověděl: „Ehyeh-Asher-Ehyeh.“ To bývá nejčastěji překládáno jako: „Jsem, který jsem.“ Můžeme tuto odpověď nazvat

„metafyzikou Exodu“, abychom poukázali na její základní charakter. Skutečně se jedná o základní biblické tvrzení o biblickém Bohu, váháme však nazvat je metafyzickým, neboť výraz *fysis* je bibli cizí. Domnívám se, že bychom měli toto tvrzení vykládat jako „Budu, kým budu“, čímž podržíme spojení mezi Božím jménem a skutečností, že vytváří smlouvy s lidmi, tj. že se lidem zjevuje především skrze svá přikázání, zaslíbení a naplňování těchto zaslíbení. „Budu, kým budu“ je takříkaje vysvětleno ve verši „Budu milosrdný k těm, ke kterým budu milosrdný a ukážu milosrdenství těm, kterým ukážu milosrdenství“ (Ex 33,19). Boží jednání nemůže být předpovídáno, ledaže by je předpověděl sám Bůh, tj. že by je slíbil. Jak ale ukazuje právě vylíčení Abrahamovy vazby na Izáka, způsob, kterým Bůh plní svá zaslíbení, nemůže být znám předem. Biblický Bůh je tajemným Bohem: přichází v hustém oblaku (Ex 19,9), nemůže být spatřen, jeho přítomnost může být pocíťována, avšak nikoli vždy a všude, je o něm známo pouze to, co sám zvolil ke sdělení prostřednictvím svých vyvolených služebníků. Zbývající část vyvoleného národa zná jeho slovo – kromě Desatera přikázání (Dt 4,12 a 5,4–5) – pouze zprostředkovaně a znát je přímo si nepřeje (Ex 20,19 a 21; 24,1–2, Dt 18,15–18, Am 3,7). Smyslem Božího slova, jak bylo sděleno prorokům a zvláště Mojžíšovi, je stát se zdrojem poznání dobrého a zlého, pravým stromem poznání a zároveň stromem života.

Tolik o počátku bible a co ho způsobilo. Zaměříme se nyní na některé jeho řecké protějšky a v prvé řadě na Hésiodovu *Theogonii* a na zlomky Parmenidových a Empedokleových prací. Autoři všech těchto prací jsou známi. To však neznamená, že jsou či že se představují jako pouze lidské. Hésiodos zpívá to, co mu uložily či přikázaly zpívat Músy, dcery Dia, otce bohů a lidí. Mohli bychom říci, že Músy ručí za pravdivost Hésiodových písní, kdyby zde nebyla skutečnost, že někdy říkají lži podobné pravdě. Parmenidés, a právě tak Empedoklés, jen zprostředkovali učení bohyně. Nicméně tito lidé vytvářeli knihy; jejich písně či řeči jsou knihami. Bible oproti tomu knihou není. Nanejvýš lze říci, že je to soubor knih. Je však každá část tohoto souboru knihou? Je například tóra knihou? Nejedná se spíše o práci neznámého sběratele či sběratelů, kteří spojili psané a orální tradice neznámého původu? Není to důvod, proč bible může obsahovat zbylá tvrzení, která jsou v rozporu dokonce i se základními biblickým učením o Bohu? Autor knihy v přesném smyslu vyloučí vše, co je nedůležité, co není funkčně nezbytné pro účel, který má kniha splňovat. Zdá se, že sběratelé bible jako celku a konkrétně tóry se řídili zcela odlišnými pravidly. Tváří v tvář množství svatých řečí z dřívějších dob, s nimiž bylo třeba zacházet s nejvyšší úctou, vyloučili pouze to, co se ani při největším rozletu

fantazie nedalo sloučit se základním a závazným učením. Jejich zbožná úcta, podníčená a podporovaná svatými řečmi z dřívějších dob, je vedla k provedení právě těch změn, které v těchto svatých řečech provedli. Jejich práce pak může oplývat rozpory a opakováním, které nikdo nezamýšlel, zatímco v knize v přísném smyslu slova není nic, co by autor přímo nezamýšlel. Vylučující to, co se ani při největším rozletu fantazie nedalo sloučit se základním a závazným učením, umožnili tradiční způsob čtení bible, tj. takové čtení bible, jako by se jednalo o jedinou knihu. Tendence číst bibli a zvláště tóru jako knihu byla vposled posílena vírou, že se jedná o jediné svaté písmo či svaté písmo *par excellence*.

Hésiodova *Theogonie* zpívá o zrození či vzniku bohů. Bohové nebyli nikým „vyrobeni“. Nebe a země nejenže nejsou bohem stvořeny, jsou dokonce předky nesmrtelných bohů. Přesněji řečeno, podle Hésioda vše, co jest, má být. První se objevuje Chaos, Gaia (Země) a Erós. Gaia dala nejprve život Úranovi (Nebe) a potom s ním zplodila Krona a jeho bratry a sestry. Úranos nenáviděl své děti a nepřál jim vystoupit na světlo. Na Gaiino přání a podle její rady Kronos zbavil svého otce plodivé síly a neúmyslně tak přivodil zrození Afrodity. Kronos se pak stal králem bohů. Kronův zlý čin objevil jeho syn Zeus, kterého zplodil s Rheou a kterého chtěl zničit. Zeus však svého otce sesadil a stal se tak králem bohů, otcem bohů a lidí, nejmocnější ze všech bohů. Vzhledem k jeho předkům, nepřekvapuje, že Zeus, přestože je otcem lidí a patří k bohům, kteří dávají lidem dobro, má k přívětivosti k lidem daleko. S Mnemosyné, dcerou Gaie a Úrana, zplodil Zeus devět Mús. Músy dávají výmluvnost a soudnost králům, kterým přejí slávu. Díky Músám jsou na zemi básníci, stejně jako díky Diovi jsou zde králové. I když se kralování a zpěv nevylučují, existuje mezi nimi hluboký rozpor – dle Hésioda podobný rozdílu mezi sokolem a slavíkem. Métis (Moudrost), ačkoli byla Diovou první chotí a stala se neoddělitelnou od Dia, není s ním zajisté totožná; vztah Dia a Métis může připomínat jeden ze vztahů Boha a Moudrosti v bibli.<sup>12</sup> Hésiodos nemluví o stvoření či vytvoření člověka v *Theogonii*, ale v *Pracích a dnech*, tj. v kontextu svého učení o tom, jak by měl člověk žít, o správném lidském životě, které zahrnuje učení o správných obdobích (*Dny*): otázka správného života u bohů nevyvstává. Správný život je pro člověka takovým životem, který je zasvěcen práci, zvláště obdělávání půdy. Taktó chápaná práce je požehnána Diem, který žehná spravedlivým a ničí pyšné: často je kvůli jednání jediného špatného člověka zničeno dokonce celé město. Zeus

se ujímá vlády nad lidskou spravedlností a nespravedlností pouze když si tak usmyslí (*Theog.* 35–36, 225–85). Proto se práce jeví nikoli jako požehnání, nýbrž jako prokletí: lidé musí pracovat, protože bohové před nimi ukryli smysl života, aby je potrestali za Prométheovu filantropicky motivovanou krádež ohně. Nebyl však Prométheův čin podnícen skutečností, že lidé nebyli bohy a zvláště Diem dostatečně zaopatřeni? Ať už je to jakkoli, Zeus nepřipravil lidi o oheň, který pro ně ukradl Prométheus, nýbrž je potrestal tím, že k nim seslal Pandóru s její skříňkou, naplněnou nevýslovným zlem a špatností (42,105). Špatnosti, kterými je provázen lidský život, nemohou mít původ v lidském hříchu. Hésiodos vyjádřil totéž poselství příběhem o pěti postupně vznikajících lidských pokoleních. První, zlatou rasu bohové stvořili ještě v době Kronovy vlády; lidé, kteří k ní náleželi, žili bez námahy a zármutku, měli dostatek všeho potřebného, protože země jim sama od sebe dávala hojnost ovoce. Ale člověk stvořený otcem Diem postrádal toto štěstí. Hésiodos neříká jasně, zda to způsobila Diova zlá vůle či nedostatek jeho moci; nedává nám však žádný důvod k domněnce, že to způsobil lidský hřích. Hésiodos vytváří dojem, že lidský život se stává ještě více strastným, jestliže jedna rasa zvítězí nad jinou: neexistuje žádný božský slib, podepřený splněním slibů dřívějších, který dovoluje věřit a doufat.

Nejpozoruhodnějším rozdílem mezi básníkem Hésiodem a filosofy Parmenidem a Empedokleem je to, že podle filosofů nikoli všechno vzniká: to, co vpravdě jest, nevzniká a nezaniká. To však neznamená, že co jest, musí být bůh či bohové. Proto když Empedoklés nazývá jeden ze svých čtyř věčných prvků jménem Zeus, nemá tento Zeus téměř nic společného s tím, co si Hésiodos či lidé obecně představují pod jménem Zeus. Rozhodně podle obou filosofů bohové, jak jsou obvykle chápáni, vznikají tak jako nebe a země, a proto také zaniknou.

Ve 12. a 13. století, kdy rozpor mezi Jeruzalémem a Athénami dosáhl té úrovně, že můžeme hovořit o klasické bitvě, byla filosofie reprezentována Aristotelem. Aristotelský bůh stejně jako Bůh biblický je myslící bytost, ale na rozdíl od biblického Boha je pouhou myslící bytostí, ryzi myšlenkou, která myslí o sobě a jediné sama o sobě. Pouze myšlením jako takovým a ničím jiným řídí svět. Zajisté ho neřídí udílením příkazů a zákonů. Proto není bohem-tvůrcem: svět je právě tak věčný jako bůh. Člověk není jeho obrazem: člověk má mnohem nižší postavení než ostatní části světa. Pro Aristotela je téměř

<sup>12</sup> *Theog.* 53–97 a 886–900, srv. *Přísl.* 8.

rouhačské přisuzovat bohu spravedlnost, neboť bůh je nad jakoukoli spravedlností i nespravedlností.<sup>13</sup>

Často se tvrdilo, že filosofem, který se bibli přiblížil více, je Platón. Ani v nejmenším se to však netvrdilo během klasické bitvy mezi Jeruzalémem a Athénami ve středověku. Jak Platónova filosofie, tak biblická zbožnost jsou podníceny zájmem o čistotu a očistění: „čistý rozum“ v Platónově pojetí je bibli blíže než „čistý rozum“ u Kanta či ze stejného důvodu u Anaxagory a Aristotela. Platón stejně jako bible učí, že nebe a země byly stvořeny či vytvořeny neviditelným Bohem, jehož nazývá Otcem, který je věčný, dobrý, a tudíž i jeho stvoření je dobré. Vznik a zachování světa, který stvořil, závisí na vůli stvořitele. Co sám Platón nazývá theologií, se skládá ze dvou učení: 1) Bůh je dobrý, a tudíž není v žádném směru příčinou zlého. 2) Bůh je jeden, a tudíž neměnný. V tom ohledu, jak ukazuje božský zájem o lidskou spravedlnost a nespravedlnost, je Platónovo učení s učením biblickým v základní shodě, která vrcholí tvrzením, které téměř do písmene souhlasí s tvrzením biblickým.<sup>14</sup> Nicméně rozdíl mezi platónským a biblickým učením nejsou o nic méně pozoruhodné než jejich shody. Platónské učení o stvoření se nesnaží být víc než pouhým příběhem. Platónský Bůh je rovněž stvořitelem bohů, viditelných živých bytostí, například hvězd, a stvoření bohové spíše než Bůh stvořitel vytvořili smrtelné živé bytosti a zvláště člověka. Nebe je požehnaný bůh. Platónský Bůh nestvořil svět slovem – stvořil ho podle věčných idejí, které jsou tedy výše než on. Ve shodě s tím je Platónova explicitní theologie předvedena v kontextu prvního rozhovoru o výchově v dialogu *Politeia* (*Ústava*), v kontextu, který lze označit jako rozhovor o základní výchově; ve druhém a posledním rozhovoru o výchově – o výchově filosofů – je theologie nahrazena učením o idejích. Pokud jde o tematický rozhovor o prozřetelnosti v *Zákonech*, na tomto místě postačí říci, že k němu došlo v kontextu rozhovoru o trestním zákonu.

Ve svém pouhém příběhu o božím stvoření viditelného celku rozlišuje Platón mezi dvěma druhy bohů, viditelnými kosmickými bohy a bohy tradičními; mezi bohy, kteří opakují své zjevení, tj. kteří se zjevují pravidelně, a bohy, kteří se zjevují, jen pokud sami chtějí. Minimálně je nutno říci, že podle Platóna jsou kosmičtí bohové na mnohem vyšší úrovni než bohové tradiční – bohové řečtí. Navíc, proto-

<sup>13</sup> Aristotelés, *Met.* 1072b14–30, 1074b15–1075a11, *De an.* 429a19–20, *EN* 1141a33–b2, 1178b1–12, *EE* 1249a14–15.

<sup>14</sup> Srv. Platón, *Nom.* 905a4–b2 s Am 9,1–3 a Ž 139,7–10.

že vesmírní bohové jsou člověku jakožto člověku – jeho pozorování a úvahám – přístupní, zatímco řečtí bohové jsou přístupní pouze Řekům prostřednictvím řeckých tradic, můžeme s neváznou nadsázkou uctívání kosmických bohů připisat barbarům. Bible však takové uctívání připisuje barbarům bez jakéhokoli humoru: Izraeli je zapovězeno uctívání slunce, měsíce a hvězd, které Bůh přidělil ostatním národům všude na zemi.<sup>15</sup> Z toho plyne, že ostatní národy, barbaři, uctívají tyto vesmírné bohy nikoli z přirozené či racionální příčiny, že tito bohové jsou přístupní člověku jakožto člověku, nýbrž z Boží vůle. Není třeba dodávat, že podle bible Bůh, který se zjevuje jen pokud sám chce, který není jako takový všeobecně uctíván, je jediným pravým bohem. Srovnání Platónova a biblického tvrzení odhaluje základní rozdíl mezi Athénami v době jejich vrcholu a Jeruzalémem: rozdíl mezi Bohem či bohy filosofů a Bohem Abrahamovým, Izákovým a Jákobovým, rozdíl mezi Rozumem a Zjevením.

## II. O Sókratovi a prorocích

Před padesáti lety vyslovil uprostřed první světové války největší představitel německých Židů a zastánce židovství, nejsilnější osoba mezi německými profesory filosofie té doby, Hermann Cohen svůj názor na Jeruzalém a Athény v přednášce nazvané „Společenský ideál u Platóna a proroků“<sup>16</sup>. Cohen zopakoval tuto přednášku krátce před svou smrtí. Můžeme na ni proto nyní pohlížet jako na jeho konečný pohled na Jeruzalém a Athény a tudíž na pravdu, protože, jak Cohen na začátku správně říká, „Platón a proroci jsou dva nejdůležitější prameny moderní kultury.“ Znepokojen „společenským ideálem“, neříká Cohen v celé přednášce ani slovo o křesťanství. Nevybroušeně, avšak výstižně můžeme Cohenův pohled formulovat takto: Pravda je syntézou Platónova a prorockého učení. Platónovi jsme zavázáni za pojetí, podle něhož je pravda prvořadě pravdou vědy, avšak tato věda musí být doplněna o myšlenku dobra, kterým Cohen nemíní Boha, nýbrž racionální, vědeckou etiku. Pravda etiky se nejenže musí shodovat s vědeckou pravdou, dokonce vědeckou pravdu potřebuje. Proroci se do značné míry zabývali poznáním: poznáním Boha; toto poznání, jak ho proroci chápou, však nemá vztah k poznání vědeckému, je poznáním pouze v metaforickém smyslu. To možná vysvětluje skutečnost, že Cohen

<sup>15</sup> Platón, *Tim.* 40d6 – 41a5, Aristofanés, *Mir* 404–413, Dt 4,19.

<sup>16</sup> Hermann Cohens *Jüdische Schriften*, I, Berlin 1924, str. 306–330, srv. pozn. autora na str. 341.

hovoří o božském Platónovi, nikdy však o božských prorocích. Proč potom nemůže otázku platónské filosofie vynechat? Jaký je základní nedostatek Platónovy filosofie, že je odstraněn proroky a jediné proroky? Podle Platóna vyžaduje potlačení zel vládu filosofů, mužů, kteří jsou nadáni nejvyšším lidským poznáním, tj. vědou v nejzazším smyslu slova. Ale tento druh poznání, tak jako v jistém smyslu veškeré vědecké poznání, je podle Platóna výsadou jen malé menšiny: mužů, kteří vlastní skutečný dar, který většina lidí postrádá – několika mužů, kterým je přístupna pravá povaha. Platón předpokládá, že existuje neměnná lidská povaha. V důsledku toho se domnívá, že existuje taková fundamentální struktura dobré lidské společnosti, která je neměnná. To ho vede k tvrzení či domněnce, podle které budou války existovat tak dlouho, dokud budou existovat lidské bytosti, že by tedy měla existovat třída válečníků a že by tato třída měla mít vyšší postavení a požívat vyšší úcty než třída řemeslníků a obchodníků. Tyto nedostatky byly dokonale odstraněny proroky, neboť ti pomíjí myšlenku vědy, a tudíž povahy, a tudíž mohou věřit, že lidské vzájemné chování může podléhat změně mnohem radikálnější, než o které kdy snil Platón.

Cohen velmi dobře vyložil antagonismus Platóna a proroků. Nicméně nemůžeme opomenout otázku jeho náhledu na tento antagonismus. Cohenovy myšlenky patří do světa před první světovou válkou. V souladu s tím věřil v moc moderní západní kultury vytvářet osud lidstva více než lze věřit dnes. Nejhoršími událostmi, které zažil, byly Dreyfusova aféra a pogromy v carském Rusku: neměl zkušenost s komunistickým Ruskem a hitlerovským Německem. Iluzí o moderní kultuře více méně zbaveni přemýšlíme, zda dvě součásti moderní kultury, moderní syntéza, nejsou závažnější než tato syntéza sama. Katastrofy a hrůzy doposud nevidaného rozsahu, které jsme viděli a které jsme zažili, jsou srozumitelnější či pochopitelnější prostřednictvím Platóna a proroků než moderní víry v pokrok. Protože jsme mnohem méně než Cohen přesvědčeni o tom, že moderní syntéza je nadřazena svým premoderním součástem a že ty jsou ve vzájemném fundamentálním rozporu, jsme bezpodmínečně konfrontováni mnohem více s problémem než s řešením. Přesněji řečeno, Cohen Platónovi rozuměl ve světle rozporu mezi Platónem a Aristotelem, který chápal ve stejném smyslu jako rozpor mezi Kantem a Hegelem.

My však jsme mnohem více než Cohen ovlivněni příbuzností Platóna s Aristotelem na jedné straně a Kanta s Hegelem na straně druhé. Jinými slovy, spor antických a moderních filosofů je, jak se zdá, základnější než spor Platóna s Aristotelem či Kanta s Hegelem.

Raději hovoříme o Sókratovi a prorocích, než o Platónovi a prorocích z následujících důvodů. Na rozdíl od Cohena si už nejsme natolik jisti, že můžeme nakreslit rovnou čáru mezi Sókratem a Platónem. Takové kreslení přímé čáry má tradiční podporu především u Aristotela, avšak jeho výroky na toto téma již pro nás nemají takovou autoritu, jakou měly dříve, a to částečně Cohenovou zásluhou. Jasný rozdíl mezi Sókratem a Platónem se zakládá nejen na tradici, ale i na výsledcích moderní historické kritiky, přestože její výsledky jsou v rozhodujícím ohledu hypotetické. Jestliže chceme pochopit Platóna, musíme ho brát vážně, musíme brát vážně především jeho úctu k Sókratovi. Platón odkazuje nejen k Sókratovým řečem, ale k celému jeho životu i k jeho osudu. Platónův život a osud proto nemají symbolický charakter života a osudu Sókratova. Sókrates má v Platónově pohledu poslání; Platón netvrdí, že je má rovněž. Je to především tato skutečnost – skutečnost, že Sókrates měl poslání –, co nás přivádí k tvrzení: Nikoli Platón a proroci, nýbrž Sókrates a proroci.

Nemohu vlastními slovy hovořit o poslání proroků. Jistě, tady a nyní nemohu udělat víc než vám připomenout tři prorocké promluvy o jedinečné velikosti. Izajáš 6: „Toho roku, *kdy* zemřel Král Uzijáš, spatřil jsem Panovníka, seděl na vysokém a vznosném trůnu a lem jeho roucha naplňoval chrám. Nad ním stáli serafové: každý z nich měl po šesti křídlech, dvěma si zastíral tvář, dvěma si zakrýval nohy a dvěma se nadnášel. Volali jeden k druhému: ‚Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů, celá země je plná jeho slávy.‘ Od hlasu volajícího se pohnuly podvaly prahů a dům se naplnil dýmem. I řekl jsem: ‚Běda mi, jsem ztracen. Jsem člověk nečistých rtů a mezi lidem nečistých rtů bydlím, a spatřil jsem na vlastní oči Krále, Hospodina zástupů.‘ Tu ke mně přiletěl jeden ze serafů. V ruce měl žhavý uhlík, který vzal kleštěmi z oltáře, dotkl se mých úst a řekl: ‚Hle, toto se dotklo tvých rtů, tvá vina je odňata, a tvůj hřích je usmířen.‘ V tom jsem uslyšel hlas Panovníka: ‚Koho pošlu a kdo nám půjde? I řekl jsem: ‚Hle, zde jsem, pošli mne!‘“ Zdá se, že Izajáš se ke svému poslání nabídl dobrovolně. Mohl však mlčet? Mohl odmítnout jít dobrovolně? Když se slova Hospodinova donesla k Jonášovi, „Vstaň a jdi do Ninyve, tohoto velkého města a křič proti němu, neboť se ke mně donesla jejich špatnost.“ „Jonáš vstal, aby utekl do Tarsis od tváře Hospodinovy“, Jonáš utekl od svého poslání, ale Bůh mu nedovolil utéci, donutil ho splnit toto poslání. O tomto donucení se dovídáme v různém podání od Amose a Jeremjáše. Ámos 3,7–8: „Ovšem, Panovník Hospodin nečiní nic, aniž by zjevil své tajemství prorokům, svým služebníkům. Lev řve, kdo by se nebál? Panovník Hospodin mluví, kdo by neprorokoval?“ Prorokové přemože-

ni majestátem Hospodina, jeho hněvem a milosrdenstvím, přinášejí poselství o jeho hněvu a jeho milosrdenství. (Jr 1,4–10:) „Potom se ke mně doneslo slovo Hospodinovo: ‚Dříve než jsem tě vytvořil v životě matky, znal jsem tě, dříve než jsi vyšel z lůna, posvětil jsem tě, dal jsem tě pronárodům proroka.‘ Na to jsem odpověděl, ‚Ach, Bože Hospodine, nemohu mluvit, protože jsem dítě.‘ Ale Hospodin mi řekl: ‚Neříkej, jsem dítě, ale kamkoli tě pošlu, půjdeš, a všem, co ti přikážu, řekneš. Neboj se jich, já budu s tebou a vysvobodím tě, řekl Hospodin.‘ Hospodin vztáhl svou ruku a dotkl se mých úst. A Hospodin mi řekl: ‚Hle, vložil jsem ti do úst svá slova. Hleď, ustanovuji tě dnešního dne nad pronárody a nad královstvími, abys rozvracel a podvracel, abys ničil a bořil, stavěl a sázel.‘“

Tvrzení, že byli vysláni od Boha, bylo vyřčeno též muži, kteří nebyli pravými, nýbrž falešnými proroky. Množství či většina byla proto nejistá, kterým prorokům má důvěřovat či věřit. Podle bible falešní proroci jednoduše lhali, jestliže říkali, že jsou vysláni od Boha: „říkají vizi svého srdce, a ne z úst Hospodinových. Říkají... Hospodin řekl: Pokoj míti budete.“ (Jr 23,16–17) Falešní proroci lidem říkají, co rádi slyší, proto jsou oblíbenější než praví proroci. Falešní proroci jsou „proroci lsti svého srdce“ (Jr 26), říkají lidem, co sami chtějí (vědomě či nevědomě), protože si to přejí oni nebo jejich posluchači. Ale: „Jestli není takové mé slovo jako oheň, říká Hospodin, a jako kladivo, které rozráží skálu na kousky?“ (Jr 29) Nebo, jak řekl Jeremjáš proti falešnému proroku Chananiášovi: „Proroci, kteří bývali přede mnou i před tebou od věků, prorokovali proti zemím znamenitým a proti velkým královstvím o válce a zlu a moru.“ (Jr 28,8) To neznamená, že prorok je pravý pouze pokud je prorokem záhuby, praví proroci jsou též proroky spasení. Porozumíme rozdíl mezi opravdovým a falešným prorokem, jestliže si poslechneme slova Jeremjáše a zapřemýšlíme o nich: „Tak řekl Hospodin: Ztracený je člověk, který věří v člověka a tvoří lidstvo a jehož srdce se odchýlilo od Hospodina. Požehnaný je člověk, který věří v Hospodina, a který doufá, že Hospodin je.“ Falešní proroci věří v lidstvo, zvláště když je tímto lidstvem chrám v Jeruzalémě, zaslíbená země, samotný vyvolený národ, Boží zaslíbení tohoto národa, pokud jde o zaslíbení bez podmínky a nikoli jako součást Smlouvy. Praví proroci, bez ohledu na to, zda ohlašují záhubu či spasení, předpovídají něco neočekávaného, co se má přihodit lidem ponechaným o samotě jejich strachu a víře. Praví proroci hovoří a jednají v duchu *Ehyeh-asher-ehyeh*. Na druhé straně nemůže pro falešné proroky existovat nic neočekávaného, ať už dobrého či zlého.

O Sókratovu poslání se dovidáme jen z Platónovy *Obrany Sókrata*, která se představuje jako řeč Sókrata, který se hájí proti nařčení, že nevěří v existenci bohů uctívaných městem Athény a že kazí mládež. V této řeči popřel nadání čímkoli vyšším než je lidská moudrost. Toto popření bylo chápáno Yehudou Ha-levim mimo jiné takto: „Sókratés řekl lidem: ‚Já nepopírám vaši božskou moudrost, ale říkám, že jí nerozumím. Já jsem moudrý pouze lidskou moudrostí.‘“<sup>17</sup> I když tato interpretace ukazuje správným směrem, zachází přece jen příliš daleko. Přinejmenším Sókratés bezprostředně poté, kdy popřel nadání čímkoli vyšším než je lidská moudrost, odkazuje k řeči, která je původem jeho poslání; říká o ní, že není jeho, ale zdá se, že jí přičítá božský původ. Sleduje, co říká mluvčímu, který je hoden víry Athéňanů. Ale je pravděpodobné, že tímto mluvčím myslí svého společníka Chairefóna, který je hoden víry Athéňanů; hoden víry Athéňanů více než Sókratés, protože je oddán demokratickému zřízení. Tento Chairefón jednoho dne přišel do Delf a tázal se v Apollónově věštírně, zda je někdo moudřejší než Sókratés. Pythie odpověděla, že nikdo není moudřejší. Tato odpověď byla původem Sókratova poslání. Nakonec vidíme, že Sókratovo poslání vzniklo lidským přičiněním, přičiněním jednoho ze Sókratových společníků. Sókratés předpokládá, že Pythiina odpověď byla odpovědí samotného boha Apollóna. Nepřimělo ho to však předpokládat, že odpověď boha je pravdivá. Předpokládá, že pro bohy není obvyklé, aby lhali. Přesto však pro něj nebyla boží odpověď přesvědčivá. Ve skutečnosti se snažil tuto odpověď odmítnout tím, že objeví člověka, který je moudřejší než on. Zaměstnan touto myšlenkou objevil, že bůh řekl pravdu: Sókratés je moudřejší než jiní lidé, protože ví, že nic neví, to jest nic o nejdůležitějších věcech, zatímco ostatní věří, že o nejdůležitějších věcech znají pravdu. Tím se jeho pokus vyvrátit věštbu zvrátil k jejímu potvrzení. Aniz by to byl zamýšlel, stal se pomocníkem boha, sloužil bohu; poslouchal boží příkazy. Ačkoli k němu nikdy žádný bůh nepromluvil, je spokojen, že mu bůh přikázal zkoušet sama sebe i ostatní, tj. filosofovat, nebo nabádat každého, koho potká, aby procvičoval své schopnosti: byl poslán bohy do Athén jako štěnice.

Sókratés netvrdí, že slyšel řeč bohů, tvrdí, že hlas – něco božského a démonického (jeho daimonion) – se mu objevuje čas od času. Toto daimonion však nemá žádný vztah k Sókratovu poslání, neboť ho nikdy

<sup>17</sup> Cuzari IV, 13 a V 14. srv. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, str. 105–106.

nepobízí kupředu, nýbrž pouze navrácí zpět. Zatímco Delfská věštírna ho pobízí kupředu k filosofování, ke zkoušení svých společníků, kvůli čemu je všeobecně nenáviděn a přiváděn do smrtelného nebezpečí, jeho diamonion ho drží zpátky od politické aktivity a tím před smrtelným nebezpečím ochraňuje.

Skutečnost, že jak Sókratés tak proroci mají božské poslání, znamená či z ní v každém směru vyplývá, že jak Sókratés tak proroci mají zájem o spravedlnost či právo, o dokonale spravedlivou společnost, která by o sobě byla oproštěna od všeho zla. V tomto ohledu se Sókratův odhad nejlepšího společenského řádu shoduje s proroctvím doby Mesiáše. Zatímco proroci předpovídají příchod doby Mesiáše, Sókratés pouze připouští, že ideální společnost je možná: zda bude vůbec někdy existovat, záleží na nepravděpodobném, i když nikoli nemožném sloučení filosofie a politické moci. Neboť podle Sókrata není vznik nejlepšího společenského řádu způsoben božím zásahem, lidská přirozenost přetrvává taková, jaká byla vždy; rozhodující rozdíl mezi nejlepším politickým řádem a všemi ostatními společnostmi je ten, že v prvním budou králi filosofové, nebo že přirozené schopnosti filosofů dosáhnou vrcholné dokonalosti. V nejdokonalejším společenském řádu, jak jej vidí Sókratés, zůstane poznání nejdůležitějších věcí, jak to bylo vždy, výsadou filosofů, tj. velmi malé skupiny lidí. Podle proroků však v mesiánském věku „země bude naplněna známostí Hospodina, jako moře je naplněno vodami“ (Iz 11,9) přičiněním samotného Boha. Jako výsledek bude mesiánský věk věkem všeobecného míru: všechny národy vystoupí na horu za Hospodinem, do domu Jákobova Boha, „a ukovají ze svých mečů motyky a ze štítů srpy. Nepozdvihne národ meč proti národu a nebudou se již více učit boji.“ (Iz 2,2–4) Nejlepší zřízení, jak o něm uvažuje Sókratés, ožíví jediné město, které se ovšem zaplete ve válkách s jinými městy. Odstranění zel, které Sókratés očekává od založení nejlepšího zřízení, nezahrnuje totiž potlačení válek.

Dokonale spravedlivý člověk, člověk, který je tak spravedlivý, jak jen je to lidsky možné, je podle Sókrata filosof a podle proroků věrný služebník Hospodina. Filosof je člověk, který zasvětil svůj život hledání poznání dobra, poznání ideje dobra. Co bychom my nazvali morální ctností, je pouze podmínkou či vedlejším produktem tohoto hledání. Podle proroků však není zapotřebí hledat poznání dobra: „Človče, bylo ti oznámeno, co je dobré a co od tebe Hospodin žádá: jen to, abys zachovával právo, miloval milosrdenství a pokorně chodil se svým Bohem.“ (Mi 6,8) V souladu s tím se proroci zpravidla obracejí k lidem a někdy dokonce ke všem lidem, zatímco Sókratés se zpravidla obrací k člověku jedinému. V jazyce Sókratově jsou proroci řečníci, zatímco

Sókratés se zabývá rozhovorem s jediným člověkem, a to znamená, že mu klade otázky.

Zde je jeden pozoruhodný příklad proroka hovořícího s jediným člověkem tak, že mu klade otázky. (2S 12,1–7: „Hospodin poslal k Davidovi Nátana. Ten k němu přišel a řekl mu: ‚V jednom městě byli dva muži, jeden boháč a druhý chudák. Boháč měl velmi mnoho bravu a skotu. Chudák neměl nic než jednu malou ovečku, kterou si koupil. Živil ji, rostla u něho spolu s jeho syny, jedla z jeho skývy *chleba* a pila z jeho poháru, spávala v jeho klíně a on ji měl jako dceru. Tu přišel k bohatému muži návštěvník. Jemu bylo líto vzít nějaký *kus* ze svého bravu či skotu, aby *jej* připravil poutníkovi, který k němu přišel. Vzal tedy ovečku toho chudého muže a připravil ji muži, který k němu přišel.‘ David vzplanul proti tomu muži náramným hněvem. Řekl Nátanovi: ‚Jakože živ je Hospodin, muž, který tohle spáchal, je synem smrti! A tu ovečku nahradí čtyřnásobně za to, že něco takového spáchal a neměl soucitu.‘ Nátan Davidovi odvětil: ‚Ten muž jsi ty.‘“ Nejtěsnější paralela k této události, která se objevuje v sókratovských spisech, je Sókratovo pokárání svého blízkého společníka, tyrana Kritii: „Když žízni umíralo mnoho občanů a podporovalo to mnohé ve zločinu, řekl Sókrates někde, že se zdá divné, pokud by si pastýř, který nechává svoje krávy ubývat i jde spát, nepřipouštěl, že je špatný pastýř. Avšak ještě divnější by bylo, kdyby se státník, jehož vinou ubývá občanů a on jde spát, nestyděl, ani by se necítil být chabým státníkem. Tato poznámka byla určena Kritiovi...“ (Mem. I 2,32–33.)

Přeložil Marek Tarnovský